Жак Ле Гофф

СЕРЕДНЬОВІЧНА УЯВА



Жак Ле Ґофф

СЕРЕДНЬОВІЧНА УЯВА

есеї

Переклав з французької
Ярема Кравець

ЛітОпис

ЛЬВІВ 2007

УДК 94(4) "0374/1492"
ББК 63.3(0)4
Л 33

Жак Ле Ґофф. Середньовічна уява. Переклад з франц. Яреми Кравця. – Львів: Літопис, 2007. – 350 с.

Книжка есеїв відомого французького історика Жака Ле Ґоффа, яку Ви тримаєте в руках, – це приклад блискучого поєднання історичної, літературознавчої та культурологічної методології в межах одного дослідження, що його предметом є історія людського духу.

Для гуманітаріїв та всіх, хто не звик шукати знання на поверхні.

«Літопис» щиро дякує Марії Габлевич, Уляні ГОЛОВАЧ, Володимиру КАМ'ЯНЦЕВІ, Альфреду РОЧНЯКУ, Андрієві СОДОМОРІ за допомогу в підготовці книжки

Це видання здійснено за фінансової та експертної підтримки Міжнародного фонду "Відродження" в рамках спільної програми з Центром розвитку видавничої справи Інституту відкритого суспільства – Будапешт

Sponsored by the International Renaissance Foundation in the frames of joint program with the Center for Publishing Development of the Open Society Institute – Budapest

© Éditions Gallimard 1985
© Éditions Gallimard 1991 pour la nouvelle édition
© Ярема Кравець, *український переклад, 2007*
© Літопис, *2007*
© Романа Романишин і Андрій Лесів, *проект обкладинки, 2007*

ISBN 966-7007-46-3

Передмова

Зібрані тут нариси є продовженням збірки *Pour un autre Moyen Âge* ("За інше Середньовіччя"), виданої 1977 року. Вони уточнюють, розширюють, поглиблюють пошук нового бачення середньовічної історії. Тут читач знайде, зокрема, три теми: тему часу, що є привілейованим предметом історика; тему взаємин між культурою вченою (*savant*) та культурою народною (*populair*) – поняття, що їх недавно критикували видатні вчені (П'єр Бурдьє, Пітер Бравн, Роже Шартьє...[1]), але вони, на мою думку, мають об'єктивне підґрунтя і завжди спонукають до роздумів; тему історико-політичної антропології – назва умовна, яку ще слід пояснити і яка повинна по-новому скерувати явне повернення до політичної історії. Ще одна галузь між іншими – сновидіння, – що лежить на роздоріжжі культур ученої та народної, становить тут предмет ґрунтовнішого дослідження.

Уже кілька років мене все більше і більше приваблює один із вимірів історії – вимір *образно-уявного* (*l'imaginaire*). Цей вимір тим паче потребує визначення, що сам собою виражений нечітко. Я спробую зробити це за допомогою трьох типів посилань. Перший тип стосується концепцій. Дуже часто *образно-уявне*, зображальне сплутують із тим, що означають споріднені терміни в суміжних полях, які накладаються, але які слід дуже ретельно розрізняти. Насамперед, *відображення* (*représentation*). Це дуже загальне слово охоплює кожне уявлення – відтворення уявою сприйнятої зовнішньої реальності. Відтворення це пов'язане з процесом абстрагування. Уявлення собору – це ідея собору. Образно-уявне є складовою поля відображення. Однак воно займає тут частину невідображувального відтворення, яке є не простим перенесенням у розумовий образ, а творчим – поетичним, в етимологічному значенні цього слова. Щоб викликати в уяві образ собору, треба звернутися до літератури або мистецтва – до "Собору Паризької Богоматері" Віктора Гюго, до сорока полотен "Руанського кафедрального собору" Клода Моне, до "Потопленого собору" з "Прелюдій" Клода Де-

[1] Pierre Bourdieu, *La Distinction: critique sociale du jugement*, Paris, 1979, pp. 459; Roger Chartier, La culture populaire en question // *H. Histoire*, 1981, n° 8, pp. 85–96; Peter Brown, *Le Culte des saints*, trad. franç., Paris, 1984, *La Société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, trad. franç. Paris, 1985, pp. 213–214, де він цитує А. Д. Моміліано (A. D. Momigliano, Popular Religious Beliefs and the Roman Historians // *Studies in Church History*, VIII, 1971. p. 18).

бюссі. Однак, займаючи лише частину терену відображення, образно-уявне виходить за його межі. Фантазія, у глибокому значенні слова, веде уяву поза межі інтелектуального відтворення.

Далі – поняття *символічного*. Про символічне можна говорити лише тоді, коли йдеться про причетність певного досліджуваного об'єкта до глибинної системи цінностей – історичної або ідеальної. Французькі королі з королівських порталів кафедральних соборів є актуалізацією давніх царів Юдеї (або ж навпаки). Готична скульптура жінки з зав'язаними очима є емблемою синагоги. Ці статуї символічні. Вони передають відповідність між Старим та Новим Завітами, між королівським світом Середньовіччя та світом біблійним, між мистецькими образами та релігійними ідеями. Коли Віктор Гюго говорить про собор Паризької Богоматері, яким його побачив Квазімодо: "Собор був для нього не лише суспільством, а й усесвітом, усією природою", – він творить і символічний собор – дзеркало трьох світів, які розкриває тут геніальний горбань, – і собор образно-уявний ("цілий собор набував чогось фантастичного, надприродного, страшного; то тут, то там відкривалися очі, роти..."); цей приклад добре засвідчує, як можуть об'єднуватись ці дві духовні категорії (*catégories de l'esprit*), накладаючись одна на одну бодай частково, та саме задля кращого осмислення не треба відмовлятися їх розмежовувати.

Таке розмежування необхідне також між образно-уявним та *ідеологічним* (*l'idéologique*). Ідеологічне вноситься певною концепцією світу, яка намагається надати відображуваному певного сенсу, котрий викривлює і матеріальне "реальне", і це інше реальне – "уявне". Ідеологічне може бути споріднене з образно-уявним, лише коли воно силою втискує "реальне", в задумані концептуальні рамки. Коли середньовічні учені клірики (*les clercs*) виражають структуру земного суспільства образом двох мечів – мирського та духовного (*temporel et spirituel*), влади королівської та влади папської, – вони не змальовують суспільство, а нав'язують йому образ, мета якого – чітко розмежувати духовенство (*les clercs*) та мирян і встановити між ними певну ієрархію, оскільки меч духовний вищий од світського меча. Якщо ті самі клірики визначають у людських учинках сім головних гріхів, вони не описують погану поведінку, а творять знаряддя, яким можна поборювати людські вади в ім'я християнської ідеології. Якою б не була роль концептуального вимислу в ідеологічних системах, концепції організації суспільства, створювані панівними догмами (або ж догмами опозиціонерів), не є образними системами в прямому значенні цього слова. Та знову ж таки, тут інколи важко провести між ними межу. Коли Жан де Мен у "Романі про Розу" (*Roman de la Rose*) згадує про золотий вік та зародження політичної влади в людському суспільстві, йдеться тут про образно-уявне чи про ідеологіч-

не? Очевидно, про одне і друге. Завдання ж літературного критика, як й історика, полягає в тому, щоб узяти до уваги і одне, і друге та аналізувати нашарування одного на друге.

Цей приклад підказує мені ще одну річ, пов'язану з поняттям *образно-уявного*. Документи, з якими працює історик, можуть, безперечно, нести відбиток образного мислення. Навіть найпрозаїчніша як за своєю формою, так і за своїм змістом грамота може прочитуватися в образних категоріях. Пергамент, чорнило, письмо, печатки тощо дають щось більше, аніж просто уявлення про культуру, адміністрування, владу. Образні категорії писаного документа не такі самі, як образні категорії усного мовлення, пам'ятника, малюнка. Формули вступної частини документа, завершальної його частини, датування, список свідків, не кажучи вже про сам текст, не менше, ніж описані у ньому конкретні ситуації, відбивають образні уявлення про владу, суспільство, час, правосуддя тощо.

Проте зрозуміло, що історія образно-уявного має свої, особливі документи, і цілком природньо, що ними є витвори образної уяви – літературні та мистецькі твори. Важкі для історика ці документи. Використання більшості з них передбачає певну підготовку, технічну компетентність, якої історикові бракує. Скандальна спеціалізація університетів – у Франції, а також у більшості інших країн – не лише стоїть на заваді тому, щоб закласти основи проблемної міждисциплінарної науки, й робить майже неминучими невдачі, добрі апостоли яких, що зробили все, аби стати їй на перепоні, згодом відверто з них же насміхаються. За такої спеціалізації нелегкі для подолання перепони ізолюють галузі історії, перешкоджаючи серйозним синхронним дослідженням. Середньовіччя, створене нашою університетською наукою, – це Середньовіччя без літератури, без мистецтва, без права, без філософії, без теології. На щастя, діалог між "чистими" істориками та археологами, які освоюють Середньовіччя, йде досить добре. Також добре, що декілька відважних медієвістів заглядають поза власні кордони, а декілька вільнодумних спеціалістів із тих галузей, із яких він вилучений, намагаються започаткувати його. Потрібно мати статечність Жоржа Дюбі, щоб зважитись написати "Час соборів" та ще й зазнати великого успіху. Потрібні освічені й сильні історики, щоб організувати (тут уже є помітні успіхи) міждисциплінарні зустрічі з проблем однієї епохи, як це тридцять років тому зробили італійські медієвісти, провівши Сполетські тижні, присвячені високому Середньовіччю. Коли ж дочекаємося Інституту Середньовіччя, Дому медієвістів у Франції?

У своїй некомпетентності та ізольованості "чисті" медієвісти задовольняються загалом тим, що використовують, як уміють, тексти, створені образною уявою. Звертаються вони до них, щоб добути "історичну" інформацію, тобто

інформацію, яка стосується елементів традиційної історії: подій, інституцій, видатних осіб, а від певного часу і ментальності, що вже є прогресом.

Справжній історик – дослідник сфери образно-уявного – повинен опрацьовувати ці тексти, зважаючи на їхню специфіку. Ці твори не можуть йому дати інформації стосовно того, заради чого вони не були складені. Вони самі собою є історичними реаліями. Нікчемні чи геніальні (а історик повинен брати до уваги і їхній рівень, і поширеність, і ступінь репрезентативності, не надаючи переваги ні пересічному творові, ні шедеврові, та водночас не нехтуючи їхньою цінністю), вони не писалися з тих самих причин, за тими самими правилами і з тією самою метою, що й архівні документи, які звичайно використовує історик. Естетична цінність, краса вже самі по собі є чудовими об'єктами історії. При використанні агіографічних текстів, вирваних із суто болландистського позитивізму (якому ми так зобов'язані), був досягнутий прогрес у тому, що їх трактували як специфічний жанр, продукт вірувань та народних обрядів і водночас як результат ставлення Церкви до такої фундаментальної і несталої постаті християнства, якою є святий[2], і найважливішої цінності християнського суспільства – святості. Однак треба ще багато зробити для того, щоб історик навчився історично використовувати літературу та мистецтво. Тут я пропоную лише перші кроки в підході до кількох історичних творів.

Третя рекомендація для історика образно-уявного випливає з простої констатації того факту, що основою образно-уявного є *зображення* (*l'image*). Це ще одна причина, з якої слід відрізняти цю галузь від царини відображень та суто раціональних ідеологій. Одначе справжні образи конкретні й уже віддавна є предметом конкретної науки – іконографії. У героїчний час іконографії, як це проілюстрував Еміль Маль[3], іконографія як наука усталювалася через типологію тем, зіставлення творів мистецтва з текстами, вивчення еволюції тематики (також стилю). Новітнім досягненням стала заміна іконографії іконологією. Видатними фахівцями в цьому були Ервін Панофскі[4] та Мейєр Ша-

[2] Наші знання в цій галузі недавно поглибив Пітер Бравн, – див. дві його праці, згадані в попередній примітці.

[3] Émile Mâle (1862–1954), *L'Art religieux de la fin du Moyen Âge en France. Étude sur l'iconographie du Moyen Âge et sur ses sources d'inspiration*, Paris, 1908; *L'Art religieux du XIIe siècle en France. Étude sur les origines de l'iconographie du Moyen Âge*, Paris, 1922; *L'Art religieux du XIIIe siècle en France. Étude sur l'iconographie du Moyen Âge et sur ses sources d'inspiration*, Paris, 1925. Ці три томи мали численні перевидання.

[4] Erwin Panofsky, Pour le Moyen Âge // *Architecture gothique et pensée scolastique*, trad. et postface de Pierre Bourdieu, trad. franç., Paris, 1967; Pour la Renaissance // *Essais d'iconologie. Les thèmes humanistes dans l'art de la Renaissance*, trad. franç., Paris, 1967; *L'Œuvre d'art et ses significations, Essais sur les "arts visuels"*, trad. franç., Paris, 1969.

піро[5]. Вони краще за інших зуміли пов'язати іконологію з історією мистецтва, впровадили структурний аналіз та семіологію в дослідження картин (*des images*), пояснюючи образ (*l'image*) його інтелектуально-культурним середовищем. Сьогодні багато індивідуальних чи колективних досліджень[6] перетворюють іконографію в наукову, інтелектуальну і повністю історичну діяльність. Створення корпусу іконотек та звернення до інформатики (зазначаючи межі: справжня праця історика, яка відточується на цій стадії, ще попереду) вводять переваги кількісного в галузь образного, яка для цього дуже добре надається. Відтепер аналіз переноситься на всю повноту зображення не лише за його тематикою і структурою, а в усіх його аспектах (зокрема в колористиці) та в його сукупному оточенні (розміщення в манускрипті, мізанпаж, відповідність до тексту). Кінцева мета дослідження розширилася до розуміння функціювання образу в культурі й суспільстві. Одним із слабких місць у моїй збірці є відсутність ілюстрацій та іконографічних нарисів, однак посилання на образ (принаймні безпосередньо) тут постійні.

Я усвідомлюю, що галузь образно-уявного сьогодні є предметом численних досліджень. Деякі з них – колективні – є важливі, а в багатьох аспектах – піонерські та світлоносні. Вони викликають у мене застереження, коли збиваються в бік ірраціонального та психоаналітичного, де панує підозріла ідеологія архетипів[7]. Моделі уявного пов'язані з наукою, архетипи ж – з містифікативним вимислом[8].

Навіщо, отже, нова галузь історії – галузь образно-уявного?[9]

Насамперед тому, що історики дедалі частіше зауважують: усе в житті людей і суспільств, а також в історії залежить від історичного підходу. Сама природа входить у коло зацікавлень історика. Для доказу наведу лише "Історію клімату" Еммануеля Ле Руа Ладюрі[10] та найновіший твір Робера Дельора "Тва-

[5] Meyer Schapiro, *Words and pictures: on the literal and the symbolic in the illustration of a text*, Paris-La Haye, 1973. Цінний для історика образно-уявного посмертний твір Рудольфа Вітковера: Rudolph Wittkower, Idea and Image: studies in the Italian Renaissance // *The Collected Essays* of R. Wittkower. 1978, t. IV і особливо стосовно того, про що я говорю: *Gerhard B. Ladner, Images and Ideas in the Middle Ages*, I, Rome, 1983.

[6] Маю на увазі, зокрема, ті, які провадять у рамках групи Історичної антропології середньовічного Заходу Школи Вищих суспільствознавчих студій, під орудою Жан-Клода Бонна та Жан-Клода Шмітта.

[7] Маю на увазі, зокрема, вид.: Gilbert Durand, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, 1960.

[8] Барбара Обріст (Barbara Obrist) у своїй чудовій розвідці *Les Débuts de l'imagerie alchimique (XIVe–XVe siècle)*, Paris, 1982, показала, наприклад, беззмістовність Юнгової інтерпретації астрологічних образів (Карл Ґустав Юнґ, швайцарський психоаналітик (1875–1961), увів поняття "архетипів").

[9] Див.: Èvelyne Patlagean, L'Histoire de l'imaginaire // J. Le Goff, R. Chartier et J. Revel, *La Nouvelle Histoire*, Paris, 1978, pp. 249–269.

[10] Emmanuel Le Roy Ladurie, *Histoire du climat depuis l'an Mil*, Paris, 1967. Передрук, 1983.

рини мають історію"[11], який претендує бути історичною зоологією (*zoologie historique*) – історією, побаченою з боку природи і тварин, а не з боку людини. Історія образно-уявного є менш відважна, бо вона залишається у світі людини. Однак завдяки психоаналізу, соціології, антропології, роздумам над засобами інформації ми все більше й більше переконуємося, що життя і людини, і суспільств пов'язане як з образами, так і з реаліями. Ці образи не обмежуються до іконографічної та мистецької продукції, а охоплюють увесь світ ментальних образів. Не треба поринати в безмежний океан психіки, якщо безперечним є те, що нема думки без образу. Образи, які цікавлять історика – це колективні образи, створені випадковостями історії, вони виникають, змінюються, трансформуються. Вони виражаються словами, темами. Вони передаються в традиціях, запозичуються однією цивілізацією від іншої, циркулюють у діахронному світі класів та суспільств. Вони також належать до суспільної історії, не замикаючись у ній. Поль Альфандері та Альфонс Дюпрон слушно показали[12], що західних християн кликав у хрестові походи насамперед образ Єрусалиму. Історія образно-уявного є поглибленням тієї історії свідомості, пробудження якої в Середньовіччі так блискуче проаналізував отець Шеню[13]. Уява живить людину, змушує її діяти. Це колективний, суспільний, історичний феномен. Історія без уявлень – це скалічена, фальшива історія.

Я завжди пильнував за тим, щоб мій інструментарій історика, створений здебільшого після Середніх віків, якнайбільше відповідав складові мислення людей минулого, яке я вивчав. Я не досліджуватиму тут таких середньовічних понять, як *imago* чи *imaginatio*. *Imagination* ("образна уява") з'являється у старофранцузькій мові з XII ст. Проте нагадаю, що освічені люди (*les clercs*) Середньовіччя завжди пов'язували зовнішню чутливість із *внутрішньою*. Найпершою справою середньовічного християнства було самозаглиблення – від *Moralia in Job* Григорія Великого наприкінці VI сторіччя через святого Августина і Боеція до візій та екстазів містиків (жінок і чоловіків) XII–XVI сторіч. Потойбіч (*au-delà*) ока зовнішнього і вуха зовнішнього є око внутрішнє і внутрішнє вухо, які набагато важливіші, бо те, що вони бачать і чують, є видивом божественним, словом і гомоном найреальнішого світу – світу вічних істин. Саме тут, у проекції зовнішніх форм чи безпосередньому схопленні духовних форм, виявляється і діє світ образів.

Щодо походження і сили впливу душевно-духовних образів, то у другій книзі "Трактату про Трійцю" Августин виклав теорію та описав досвід, з якого виб-

[11] Robert Delort, *Les animaux ont une histoire*, Paris, 1984.

[12] Paul Alphandéry et A. Dupront. *La Chrétienté et l'idée de Croisade*, 2 vol., Paris, 1954–1959.

[13] M. D. Chenu. *L'Éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Montréal–Paris, 1969.

рав лиш екстремальні ситуації, що їх у Середньовіччі чоловіки і жінки переживали так часто, аж складається враження, що їм нераз було набагато важче, ніж нам, встановити межу між матеріальною та уявною реальністю. У Середньовіччі, яке, як нам видається, так легко впадало у сновидіння, безумство, містику: "Сила любові є така, – зазначає Августин, – що речі, якими в думках так довго милувалася душа і з якими вона з потреби єдналася, вона захоплює з собою, навіть тоді, коли вона повертається, сказати б, у себе, щоб себе обдумати. Ці тіла вона полюбила поза собою, пізнавши чуттями, вона пройнялася ними як рідними, однак, оскільки вона не може забрати їх у середину себе самої – у, так би мовити, царину духовної природи, – вона обертає їхніми образами в собі самій, носить образи, які сама створила, з собою. Вона зливається з цими образами не власним єством, а думкою... її здатність до судження дає їй змогу відрізняти тіло, що залишається зовні, від образу, який вона носить у собі: принаймні поки ці образи не екстеріоризуються настільки, що їх сприймають чуттями як чужі тіла, а не як їхні внутрішні відображення, що часто трапляється уві сні, в божевіллі чи в екстазі"[14].

Досліджувати світ уявлень якогось суспільства – це означає іти в глибину його свідомості і його історичної еволюції. Це означає іти до джерел, до глибокої природи людини, створеної "за образом Божим". Усвідомлення цієї природи людини у XII ст.[15] надихнуло, оживило розвиток середньовічного гуманізму. Гуманізму, який діяв в усіх сферах середньовічного суспільства – від економічних досягнень до найвищих культурних і духовних творінь. Усі великі "образи" Середньовіччя, образ людини-мікрокосму, образ дзеркала (*miroire*)[16], Церкви як містичного тіла, суспільства як органічного тіла, танцю смерті (*danse macabre*), усі символічні вияви суспільної ієрархії, одягу, хутра, геральдики та політичної організації, символічні предмети влади, знамена та орифлами, церемонії інвеститури та королівські процесії – увесь цей великий корпус зовнішніх образів по-різному означує образи глибинні, більш чи менш складні відповідно до суспільного стану і культурного рівня, ментального універсуму чоловіків та жінок середньовічної Європи.

---

[14] Французький переклад [в оригіналі] цит. за П. Кауфманом (P. Kaufmann) в його чудовій статті "Imaginaire et Imagination" // *l'Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1968, vol. VIII, pp. 733–739. У філософській перспективі слід пам'ятати "L'Imaginaire" Жана-Поля Сартра (Paris, 1940), і особливо творчість Ґастона Башляра.

[15] G. B. Ladner, *Ad imaginem Dei: The Image of Man in Mediaeval Art*, 1965.

[16] З дуже обширної бібліографії див.: R. Bradley, *Backgrounds of the Title "Speculum" in mediaeval Literature* // *Speculum* 29, 1954, pp. 100–115; J. Margot Schmidt, Miroir // *Dictionnaire de spiritualité*, 1980, t. X., col. 1290–1303. Про дзеркало в середньовічній іконології див.: G. F. Hartlaub. *Zauber des Spiegels*, Münich, 1951.

*

Хронологічне Середньовіччя, якому присвячені ці дослідження, є Середньовіччям традиційним, яким його створили гуманісти наприкінці XV ст. і законодавчо закріпили вчені гуманісти та енциклопедисти (особливо німецькі) XVI і XVII сторіч – філолог та історик Христофор Келлер, історик Ґеорґ Горн у його *Arca Noe* (1666) та знаменитий француз Дю Канж у *Glossarium mediae et infimae latinitatis* (1678). Це поділ історії на три періоди – Античність, Середньовіччя і Нова доба. Середньовіччя, за Келлером, охоплює час від заснування Константинополя до його падіння (330–1453), за Горном – від 300 до 1500 року. Шкільна освіта й університетська наука XIX і XX сторіч закріпили цей поділ, розрізняючи у Франції нову історію XVI–XVII сторіч та сучасну історію, початком якої мала б бути Французька революція 1789 року. Коли у викладанні історії встановилася манія дат (переважно політичних і воєнних), початок Середньовіччя був позначений кінцем Західної імперії, тобто 476 роком (коли Ромул Авґустул відсилає до Константинополя імператорські регалії), а його закінчення – другою половиною XV сторіччя, тобто 1453 роком (взяття Константинополя турками), 1492 роком (Колумбове відкриття Америки), 1494 роком (початок італійських воєн, який поклали французи). І врешті, гуманістична культура, яка запанувала від XVI сторіччя, помістила після Середньовіччя період, названий "Ренесансом", для котрого характерні гуманізм і мистецьке відродження. Цей перехідний період, що його сторіччя Просвітництва назвало *Dark Ages*, *le Temps de Ténèbre*, "Темними віками", з самого початку був окреслений зневажливим терміном "Середньовіччя" як період якщо не негативний, то принаймні якісно *нижчий* від того, що йде за ним. У XIX сторіччі, вихваляючи флорентійську Ренесансну цивілізацію, італієць Карло Каттанео писав: "Що характеризує тосканські міста, і особливо Флоренцію, то це те, що вони поширили на простий люд розуміння права та громадянської гідності... Флорентійський художник першим в Європі бере участь у культурі освічених. Рукомисла і мистецтва тісно пов'язані між собою... Око і рука готують першопочатки точних наук, і мислення потрохи організується у споглядання не величне і стерильне, а таке, яке Бекон згодом назве *scientia activa*... Саме у цьому полягає та справжня внутрішня сила, яка ставить сучасну Європу понад Античність і Середньовіччя, понад статичне та закостеніле мислення. Застосоване до суспільного життя в усій його повноті, воно стає тією ідеєю прогресу, яка є спільною вірою цивілізованого світу". Майже все, що Каттанео сказав про Флоренцію часів Відродження, можна сказати і про християнство XIII сторіччя, а поняття прогресу в європейському науковому середовищі утверджується лише після 1620–1720 рр. і оста-

точно узагальнюється лише після 1740 року в галузях історії, філософії та політичної економії[17].

Така хронологічна і зневажлива дефініція Середньовіччя від кількох років зазнала нападок із двох боків. Ще зневажливіша назва – "Візантійська імперія", – яка під впливом Монтеск'є та Ґіббона означила останні сторіччя Римської імперії, практично зникла сьогодні, поступившись місцем нейтральній назві з дедалі позитивнішим змістом – "пізня Античність", у якій бачать епоху змін, кипіння, творення[18]. Якщо час, коли на Заході утверджувалося християнство і варварство, не є чистим і звичайнісіньким регресом, то чим тоді є Середньовіччя, яке з нього виходить? Реабілітація пізньої Античності реабілітує Середньовіччя. Я задовольнюся твердженням, що знову таки шальки суджень історії та історіографії дуже вже розходяться. Як заперечити, що в усьому – від техніки, демографії, економіки і до культури – період III–VII ст. не був періодом найтривалішої депресії Заходу? Однак правдою є і те, що тоді ж закладається ґрунт для піднесення, яке стане вирішальним, починаючи з X ст., а особливо з XI ст. Чим же у цьому перегляді середньовічних джерел стає рік 476? Просто перипетією. На другому кінці ситуація складніша. Протиставлення Середньовіччя/Відродження з багатьох поглядів ставлять під сумнів. Для одних – скажімо, для Армандо Сапорі, котрий на Італію дивиться особливим поглядом, – Відродження розпочинається з XII ст. і триває впродовж п'яти сторіч до кінця XVI ст. Водночас, Середньовіччя мало б "обмежуватися" вісьмома сторіччями – від IV до кінця XI ст. Перевага цього погляду полягає в тому, що виявляє два феномени: великий розквіт Середньовіччя, яке справді "вибухає" після XII сторіччя, і неприпустимість концепції швайцарського історика Якоба Буркгардта, чиї ідеї, висловлені в праці *Civilisation de l'Italie au temps de la Renaissence* (1860, франц. переклад 1885 р.) та повторені в його *Considérations sur l'histoire universelle* (1905), роблять з італійського Відродження апогей цивілізації та час від часу зринають якщо не в історичному науковому середовищі, яке вважає їх проминулим явищем, то принаймні серед широкого загалу освіченої публіки. У своїй блискучій

[17] Франкомовну цитату взято з вид.: Eugenio Garin. *Moyen Âge et Renaissance*, trad. franç., 1969, p. 12. Про ідею прогресу див.: Jacques Le Goff, "Progresso/reazione" // *Enciclopedia Einaudi*, vol. XI, Turin, 1980, pp. 198–230.

[18] Два недавні подібні дослідження: H. I. Marrou, *Décadence romaine ou Antiquité tardive? IIIe–VIe siècle*, Paris, 1977; P. Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive*, trad. franç., Paris, 1983. З'явився гарний текст Армандо Сапорі "Середньовіччя і Ренесанс в італійському баченні. До перегляду історичних періодів" (Armando Sapori, Moyen Âge et Renaissence vus d'Italie. Pour un remaniement des périodes historiques // *Annales, Economie, Sociétés, Civilisations*, 1956, pp. 433–457). Можна було б також висловити думку, підкріплену здогадами, що італійське бачення Армандо Сапорі можна принаймні частково пояснити тим, що Італія, очевидно, не знала Середньовіччя. Від Античності вона перейшла до Ренесансу приблизно в X–XII ст.

статті Сапорі добре показує, що Відродження Буркгардта ґрунтується на баченні історії, яке "вважає основними рисами суспільства лише державу, культуру і релігію". Економіка, зокрема, не існує для Буркгардта, який взагалі дивиться очима буржуазного професора, байдужого до матеріальних, суспільних та інтелектуальних реалій навіть у тих галузях, котрим він, як крайній ідеаліст, надає перевагу. Політичне, культурне та релігійне життя Відродження творилося не неоплатонізмом, альбертизмом, маккіавелізмом, еразмізмом та іншими езотеризмами, а глибшими та контрастнішими рухами[19].

Разом із Кшиштофом Пом'яном можна вважати, що будь-яка періодизація є путами для історика. Певним є те, що історичні періоди наповзають один на одного, що між різними ділянками людської історії (економіка та культура взагалі не ступають однаковим кроком) існують зсуви, особливо між цивілізаціями та культурними зонами (месопотамська цивілізація квітла впродовж багатьох сторіч, у той час як найбільша частина Європи перебувала ще у передісторії; коли ж іспанці Христофора Колумба та американські індіанці взаємно відкривали себе, то вогнепальна зброя вже сама собою, внаслідок отих історичних зсувів, поділила їх на переможців і переможених). Однак є в еволюції людства, принаймні у великих спільнотах, фази чи системи сповільненого руху, які слугують віхами середньої та довшої тривалості, – завдяки їм можна добачити, до яких зусиль наукової раціоналізації вдаються історики, аби краще приручити минуле. Безперечно, минуле ухиляється, не хоче втискатись у пута періодизації. Проте деякі поділи є більш неправомірні, аніж інші. Той відтинок історії, який назвали "Ренесансом", не видається мені доречним. Більшість характерних прикмет, за якими він визначається, з'явились задовго до часу, в який його поміщають (XV–XVI ст.). "Повернення до Античності" маємо з XIII ст. – від проникнення Арістотеля в університети до скульптурних форм соборів Пізано в Пістойї та Флоренції. У Франції Філіппа Вродливого існує "маккіавелівська" держава. В оптику, як і в малярство, перспектива входить наприкінці XIII ст. Читання поширюється задовго до відкриття Ґутенберґа, а навчання грамоти (важливий культурний феномен) не чекає на друкарство. На зламі XII–XIII ст. особистість самоутверджується з такою силою, як в Італії Кватроченто, і (здається мені, що я це показав[20]) успіх Чистилища – це успіх індивіда, доля якого остаточно визначається у хвилину суду над ним відразу по смерті – навіть якщо я не вірю, на

---

[19] Про широке бачення мистецько-культурного феномену Відродження в історії та особливо в історії мистецтва див.: E. Panofsky, *Renaissance and Renascences in Western Art.*, 2 vol., Stockholm, 1960. Витончену, науково обґрунтовану і нюансовану концепцію Відродження див.: André Chastel, *Le Mythe de la Renaissance*, Genève, 1969; *Le Sac de Rome*, 1527, ed. franç., Paris, 1984.

[20] J. Le Goff, *La Naissance du Purgatoire*, Paris: Gallimard, 1982.

відміну від Аарона Гуревича[21], що успіх його залежить від нього самого. Я не погоджуюся з Максом Вебером та Робертом Тонеєм, які пов'язують "релігію" праці з протестантизмом. Вона існує вже у XIII ст., як це добре видно, наприклад, із звинувачень жебрущих орденів у Паризькому університеті, які висунув Ґійом де Сент-Амур та інші світські викладачі, чи в реакції на "похвалу ліношам", що нею сповнені, скажімо, фабльо про країну Кокань (бл. 1250). У сфері самої релігії ордени жебрущих, навпаки, вносять більше новизни і більше змін у християнську релігію, аніж це зробить Тридентський собор. Більш того, досліджуючи релігійність Рабле[22], Люсьєн Февр добачив, що Середньовіччя не тільки вижило, але й живе "у самому релігійному серці XVI сторіччя", у тому генієві, який свого часу більше, ніж будь-хто інший, захищав сучасність цього XVI сторіччя.

Отже, треба витягти корок Ренесансу.

Будучи відважнішим од Армандо Сапорі, я пропоную довге, дуже довге Середньовіччя, фундаментальні структури якого повільно розвиваються від III до середини XIX сторіччя. Тоді промислова революція, панування Європи, справжнє зростання демократії (античне місто було лише дуже обмеженим її прообразом) створили справді новий світ, незважаючи на безперервність певної спадщини та постійність певних традицій.

Простір сімнадцяти сторіч не може розгортатися без змін, і тут варто вдатися до періодизації, аби розрізнити в цьому дуже довгому періоді підперіоди. Я охоче розрізняв би тут пізню Античність, що триває від III до X ст. (або ж, якщо це когось лякає, – Середньовіччя, яке у VIII–X ст. випливало б із власне пізньої Античності, що закінчується у VII ст.); центральне Середньовіччя, яке триває приблизно від 1000 року, початку великого середньовічного розвою, до середини XIV ст., і пізнє Середньовіччя – від великої Чуми до початку XVI ст., коли сильніша, аніж непевний Ренесанс, Реформація покінчила з монополією середньовічного християнства та позначила розрив його єдності, яку також можна тлумачити як тоталітаризм. Отже, саме Нова доба – від Реформації до Промислової революції, – завдяки суміші стагнації (економічно-політичний лад періоду Реставрації, *Ancien Régime*) та новизни (народження сучасної науки, раціоналізм Просвітництва, утвердження ідеї прогресу і, безперечно, Французька революція, глибокі наслідки якої дадуть себе відчути лише в XIX сторіччі у поєднанні з наслідками Промислової революції), – Нова доба є третьою стулкою цього розгорнутого довгого Середньовіччя. І нарешті, "новітня епоха" (*époque "contemporaine"*), на мою думку, покриває минуле сторіччя від середи-

[21] A. J. Gurevič, Conscience individuelle et image de l'au-delà au Moyen Âge // *Annales E. S. C.*, 1982, pp. 255–275.
[22] L. Febvre, *Le Problème de l'incroyance au XVIe siècle: La religion de Rabelais*, Paris, 1942, 1968.

ни XIX приблизно до середини XX ст. у двох планах: у плані розвитку (Промислова революція, народження демократії та панування Європи) і в плані кризи (дві світові війни, встановлення європейських фашизмів, еволюція радянської Росії до тоталітаризму та ідеологічно-політичне експортування цієї системи, розвиток американського імперіалізму, криза 1929 року, культурно-мистецькі конфлікти). Вже чверть сторіччя ми живемо з глобалізацією, демографічним вибухом, революцією засобів комунікації, деколонізацією, приголомшливими досягненнями науки і техніки, переоцінкою культури, ментальності, відчуттів і поведінки, світовою економічною кризою, псевдодіалогами "Схід–Захід", "Північ–Південь", болісними пологами нової фази людської історії. Доки це триватиме? Із прискоренням розвитку історії періодизація вкорочується.

Подальші тексти, по суті, вміщуються в час, традиційно званий Середньовіччям – від V до XVI ст. Деякі з них ("Пустеля-ліс", "Відмова од насолоди", "Християнство і сновидіння") торкаються, зокрема, періоду пізньої Античності, коли усталюються часові виміри, цінності, практичні характеристики нового суспільства, глибоко перейнятого християнством, – навіть якщо воно не причетне до цих змін. Мене завжди зачаровували народження та розвій (хоч я мало приділяв уваги вихідним причинам, які дуже часто є ілюзорними й окреслюються внаслідок такого наперед визначення: "Скажи мені, звідки ти прийшов, і я скажу тобі, ким ти будеш"), згортання і занепади, що сильно позначені песимістично-моралізаторською ідеологією, якої я не поділяю, бо переконаний, що в історії смерть не таке вже часте явище, позаяк історія – це трансформація і пам'ять, пам'ять про минуле, котре не перестає жити і змінюватися під поглядом наступних суспільств. Найбільше мене обурює виникнення якогось суспільства чи цивілізації за викривленою логікою розвитку подій чи просто за збігом випадковостей. Немає нічого менш "випадкового", ніж випадки.

*

Цю добірку розпочинають два тексти, присвячені поняттю *чудесного*, *merveilleux*. Воно належить радше до літературознавчого словника, однак тим певніше його місце у світі образно-уявного на перехресті релігії, літературної і мистецької творчості, думки і чуттєвості[23]. Я подав тут лише те, що окреслює певний терен і програму для його дослідження. Однак чудесне вводить нас у немалу частину уявлюваного універсуму Середньовіччя – у цей і потойбічний

[23] У загальнолітературному плані див.: Pierre Mabille, *Le Miroir du merveilleux*, Paris, 1962, Tz. Todorov, *Introduction à la littérature fantastique*, Paris, 1970. Про чудесне в ширшому значенні: *Le Merveilleux: l'imaginaire et les croyances en Occident*, sous la direction de Michel Meslin, Paris: Bordas, 1984 (численні і гарні ілюстрації). Зокрема про Середньовіччя: Daniel Poirion, *Le Merveilleux dans la littérature française du Moyen Âge*, Paris: P. U. F., "Que sais-je?", n° 1938, 1982.

світи природи, людини, тварин, предметів, географії та історії. Я запропонував декілька типологій чудесного, бо потрібно водночас користуватися різними класифікаціями, які, як це нам показав Джек Ґуді, є основою знання[24], а не ставати рабом однієї категоризаційної моделі, здатної перетворити в онтологічну реальність звичайний утилітарний хід думки, якщо вона може і повинна множитися, аби краще охопити свій предмет. Одна класифікація ґрунтується на "посередниках" чудесного – живих істотах чи неживих предметах; інша – на історичних джерелах та документах середньовічного чудесного: Біблії, античності, варварських традиціях, східній спадщині, запозиченнях з "іншої культури" Заходу, фольклорі; ще інша – на природі й функціях чудесного: щоденне чудесне, чудесне символічне, чудесне наукове, яке, за визначенням Ґервазія Тілберійського, "не піддається нашому пізнанню, хоча воно є природним", політизоване чудесне, яке з уявних образів робить знаряддя земної влади. Особиста, а ще більше сімейна, родова, династійна слава будуються за допомогою чудесного. Особливо мене цікавить у чудесному система відчитування надприродного, всередині якого воно функціювало від кінця XII до XVI ст. Це чудесне-*merveilleux* є нейтральним надприродним, або "природним", місце якого – між божественним надприродним (чудотворним-*miraculeux*, що залежить від єдиного спасенного рішення Господа) і диявольським надприродним (чародійним-*magique*, в якому переважає руйнівна дія Сатани). З XIII ст., здається мені, категорія чудесного відбирає позиції в чудотворного і чародійного, коли через свою унікальність "природні" чудеса не вписуються в категорію божественного чудотворного, але й не вписуються в диявольську магію, бо з "природним" надприродним можна боротись. Чи не слід, отже, говорити про секуляризацію надприродного?

Два інші аспекти чудесного роблять його гідним предметом для історика. Це насамперед втілення у словах таких уявлень, які вимагають аналізу словника. Нема ідеї, яка б не прагнула знайти своє вираження у словах; нема слів, які б не вели до реалій! Історія слів – зовсім коротка історія. Зникнення і поява термінів, розвиток і семантичні зміни словника – це сам рух історії. Інший аспект чудесного, цікавий мені як історикові, стосується структур ментальності та сприйнятливості, які розвиваються. Із християнством, з новим суспільством XII–XIII ст. концепції та використання чудесного змінюються. Особливо пов'язане з цими глибинними коливаннями історії чудесне сновидінь.

Свій нарис я подав на колоквіум "Дивне і чудесне в середньовічному ісламі" (Колеж де Франс, 1974). І це далеко не єдина і не найбільша перевага категорії "чудесного" – давати змогу робити порівняння між цивілізаціями.

[24] Jack Goody, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge, 1977. Trad. franç.: *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris, 1979.

Я визнав доцільним подати тут зразок середньовічного чудесного, пошановуючи пам'ять великого етнолога Шарля Жуастена, який передчасно відійшов від нас. На початку нашого сторіччя Шарль Жуастен знайшов у Дофіне у стані живих оповідок розповіді, що їх на початку XIII сторіччя Ґервазій Тілберійський, предтеча етнографів, зібрав від Англії до Святої Землі, від Альп до Іспанії. Гарний приклад плідної співпраці між істориками та етнологами й доказ існування отого довгого Середньовіччя, яке я визнаю.

Від теми чудесного, яке міститься в самому осерді середньовічної уяви, я перейшов до проблематики простору і часу, головних вимірів історії. Багатство цієї перспективи полягає в тому, що її концептуальні рамки є водночас рамками "реалій" і рамками уявлень. Вона руйнує марксистську теорію бази і надбудови, обмежену та неспроможну охопити і пояснити складність історичних явищ. Своєю "Цивілізацією середньовічного Заходу" (*Civilisation de l'Occident médiéval*, 1964) я розпочав опис середньовічного складу мислення через вивчення просторово-часових структур, у яких впорядковуються, без причиновості одних щодо інших, матеріальні та духовні реалії, котрі вибудовуються навколо даних простору і часу. Простір лісу, полів, садів, феоду, міста є географічним та уявним водночас обрамленням життя чоловіків і жінок Середньовіччя. Ці простори, місця праці та іншої суспільної діяльності є також глибокосимволічними, вони сповнені страхів, бажань, сновидінь, легенд. Що ж до різноманітних часів, які я розрізняв у Середньовіччі, це, звичайно, насамперед суспільні часи, але всі вони пройняті образами й міфами – час літургії, час дзвонів, час рільничих робіт, час міської будови, університетського навчання, час святкувань. Час чи, радше, часи історії, часові фрагменти, впорядковані за епохами земного граду, за генеалогічним порядком, за наступництвом королів та єпископів, які нагортаються і розгортаються навколо Божого воплочення та величних постатей Біблії, поганських імперій і християнських часів, змішуючи історичних осіб та легендарних персонажів ("у часи Карла Великого", "у часи короля Артура"), показаних через неоднакові часові фрагменти, розділені прогалинами мовчання, які важко заповнити; навіть упокорений, здавалося б, об'єктивний час механічних годинників – усе повниться уявленнями і завжди закінчується тим, що втікає, відлітає, стремить до часу есхатологічного, до "останніх" часів і Страшного суду, виходячи на кінець самого Часу – на вічність. Крихкий простір і крихкий час, приречені на знищення. Однак Середньовіччя, розгортаючись у земному світі, водночас творить собі у потойбіччі певний часопростір, який становить для християнина певний "додаток до біографії", проте фокусує його земне життя на часові смерті. Водночас, еволюція релігійних практик та витвори уяви (ми-

стецтво, література, музика) відкривають новий часопростір всередині людини – часопростір совісті. Так само, як і у випадку Чистилища, Церква заволодіває ним, накидаючи на нього сіті сповіді й промацуючи його всіма можливими способами, в тому числі й тортурами.

Із цих часопросторів, суміші матеріальних і уявних реалій, я вибрав насамперед простір лісу, наповнений символами і почуттями, західний еквівалент східної пустелі. Потім я показав монархічну бюрократію, яка опікувалась одним таким часопростором – часопростором організації вселенського II Ліонського собору 1274 року. Однак це часопростір уявного християнства, яке знову зосереджується на Європі тоді, коли Святу Землю вже втрачено і дух хрестових походів виснажився. Нема багатшого уявного часопростору, як подорожі. Радше, аніж подорожі пілігримів, хрестоносців, колонізаторів, завойовників, волоцюг чи купців, я вибрав подорожі переважно уявні, тобто мандри у потойбіччя. Я, нарешті, вставив туди часове уявне літератури, оглядаючи часові структури жанру скромного, однак великої пасторальної ефективності – *exemplum*'у, "прикладу", призначеного привести душу до спасіння шляхом прищеплення наративного часу, часу короткої оповіді, до часу есхатологічного.

Якщо є новий предмет історії, то це, звичайно, тіло[25]. Створене образною уявою, а також символікою та ідеологією, тіло займає центральне місце в середньовічній системі. Основний орієнтир – Церква, містичне тіло Христа, і держава, живе тіло, організоване головою (монархічною), – як про це говорить Йоанн Солсберійський у "Policraticus" (1159), звертаючись до Античності, теми, яку постійно повторюватимуть. Воно відіграє велику роль у дефініції трьох рангів тричленного суспільства: корпус священиків, освячених тайною священства, яка усуває все скалічене чи спотворене; корпус войовників-рицарів, ошляхетнених відвагою на війні або турнірах; корпус трудівників, виснажених роботою, але все ж таки звеличених на порталах соборів – селян, які місяцями віддаються своїй сезонній праці, та міщан, зайнятих ремісничою діяльністю.

Звісно, доктриною, яку неперервно підносить християнство, є зневага до тіла, "цього мерзенного одягу душі", як говорив Григорій Великий. Монаші моделі пропонують усмирення, впокорення тіла аскезою, стриманістю і помірністю. Тіло,

[25] Серед найновіших досліджень про статус тіла у Середньовіччі див.: Marie-Christine Pouchelle, *Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen Âge*, 1983; Jacques Gelis et Odile Redon, *Les Miracles, miroirs des corps* (колективна праця), Paris, 1983; *Le Corps souffrant: maladies et médications*, спеціальний номер журналу *Razo* (Cahiers du Centre d'Études médiévales de Nice, n° 4, 1984, якому передував інший спеціальний номер, *L'Image du corps humain dans la littérature et l'histoire médiévales*, n° 2, 1981). *Le Souci du corps*, спеціальний номер журналу *Médiévales* (Université de Paris VIII-Vincennes à Saint-Denis), n° 8, printemps 1985; Marie-Thérèse Lorcin, Le corps a ses raisons dans les fabliaux, corps féminin, corps masculin, corps de vilain // *Le Moyen Âge*, 1984, pp. 433–453.

яке Церква все більше і більше прославлятиме в кінці Середньовіччя, це – за образом тіла Христового – тіло стражденне. Завдяки терпінням свого тіла – мимовільним хворобам та добровільній аскезі – Святий Людовік прибирає образ такого собі царя-Христа, короля-мученика, що сприяє його святості. Я спробував показати, як у пізній Античності вкоренилася загальна відмова від утіхи, що прийшла від стоїцизму й повсюдно нав'язувалася християнством.

А проте пара "душа/тіло" є для чоловіка та жінки Середньовіччя, за приписами Церкви, нероздільною парою, яка розділиться лише в певну хвилину між смертю і воскресінням останнього дня. Навіть у Чистилищі душа буде зодягнена у своєрідне тіло, яке відчуватиме на собі тортури чортів. І врешті-решт тіло воскресне. Правду кажучи, спасіння душі приходить лише через тіло. Тілесне уявне еволюціює між поневіряннями та славою тіла, впокоренням і насолодами тіла. Середньовічне християнство до зовнішньої системи чуттів, скажу ще раз, додає внутрішню систему – внутрішні око, вухо, інші органи чуттів. Зовнішні чуття належно функціюють, лише коли знаходять продовження або натхнення у цих внутрішніх чуттях. Саме таку двозначність середньовічних поглядів на тіло всередині пари "душа (дух)/тіло" я спробував визначити. Я також показав тут винятковий випадок у символічній царині тілесних жестів, яка займає важливе місце в уявному потойбіччі, – Чистилище. Знакова система жестів, яка виробляється під контролем Церкви у XII – XIII ст., складає високосимволічну мову, особливо гостру в Чистилищі, у твореному просторі, де тілесна поведінка іспитованих душ є нічим іншим, як пасивом, що задіюється перверсивною поведінкою чортів-катувальників.

Я повинен визнати тут лакуну у своєму описі середньовічного уявного. Я все більше й більше переконуюся в тому, що це уявне має своїм центром, своїм стрижнем головну креатуру християнства в час довгого Середньовіччя – Сатану[26]. Сатана – диригент феодального суспільства. Звичайно, його влада залежить від волі Господа, і чоловіки та жінки того часу повинні шукати своє спасіння в дуже реальному для них сутнісному виборі між Дияволом та Господом Богом, Пеклом і Раєм. Але тут, на землі, Сатана править бал. Маю надію показати це на наступному етапі мого дослідження.

Той, хто цікавиться світом уявного конкретної епохи, повинен дивитися з боку характерних витворів цього уявного – літератури і мистецтва. Не маючи відповідної компетенції, я не відважився взятися за твори образотворчого мистецтва (але я розглянув і обдумав багато таких творів та образів). Натомість я

[26] Див. два гарні томи монографії Бернара Тейседра (Bernard Teyssèdre) про передісторію Сатани: *Naissance du Diable. De Babylone aux grottes de la mer Morte* і *Le Diable et l'Enfer au temps de Jésus*, Paris, 1985.

мав відвагу поринути в галузь літератури. Я вибрав сторіччя, вирішальне для утвердження та змін середньовічного Заходу – приблизно між 1150 і 1250 роками. Я звернувся до різних літературних жанрів: віршованого куртуазного роману Кретьєна де Труа, теологічних *summae*, *exempla*. Ці дослідження торкалися ключових тем, де матеріальні та соціальні реалії та уявні образи щільно накладаються одні на одних: ліс, місто, одяг, їжа, турнір. Я підійшов до них з точки зору антропології: міфи лісу і міста[27], коди одягу, їжі, ідеології. Уже час знести університетські бар'єри між "чистою" історією (насправді занечищеною), історією літератури (і мови – чи, радше, мов), історією мистецтва (і образів). Не забути б також прилучити до загальної історії, усвідомлюючи їхню специфіку, історію права, історію науки і техніки[28]. Всюди знайдеться місце уявному.

Вже двадцять років я досліджую особливу царину уявного – сновидіння. Від Біблії до Фройда ми знаємо, яку вагу має онейричне уявне в житті окремих особистостей та цілих людських спільнот. П'ятнадцять років тому я надрукував синтетичний, а разом із тим проблемний, гіпотетичний, узагальнений план дослідження сновидінь у Середньовіччі – гадаю, він і досі актуальний[29]. Тут знайдемо два нові, недавно написані тексти. Перший з них є поглибленим аналізом тих змін, які ввело християнство в онейричні традиції Античності та в попереднє ставлення до сновидінь. Бачимо, як, у теорії та на практиці, на руїнах давньогрецької онейромантії виростає щось середнє між страхом і спокусою. Середньовічне сновидіння є одним із основних теренів битви між Дияволом і Господом за прокляття чи спасіння людей. Сатана, Господь, душа і тіло – ось чинники і терени цієї боротьби за вічне майбутнє людськості в намаганнях пізнати майбутнє тут і в потойбічному світі. Мені здається, я зауважив, як змінюється ставлення Церкви від повного приховування сновидінь в інтересах певної еліти сновидців, до лібералізації сновидіння і сновидця, до демократизації уваги до снів і "натуралізації" джерел сну[30]. Все частіше і частіше джерелом сновидінь визнають тіло, припускаючи існування і великої кількості сновидінь диявольських, ілюзорних, а часом фатальних, а також сновидінь, навіяних Господом – пророчих, застережних і навіть спасенних.

---

[27] Про світ міського уявного дивись гарну монографію з чудовим іконографічним досьє: Chiara Frugoni, *Una lontana città: sentimenti e immagini nel Medioevo*, Turin, 1983.

[28] У галузі середньовічної математики щойно з'явилися два багаті есеї Ґі Божуана (Guy Beaujouan) в колективній праці *Le Matin des mathématiciens. Entretiens sur l'histoire des mathématiques présentés par Emile Noël* (Belin/France Culture), Paris, 1985, *Le Moyen Age: l'héritage* і *Le Moyen Age: originalité*, pp. 171–189.

[29] J. Le Goff, Les rêves dans la culture et la psychologie collective de l'Occident médiéval, *Scolies*, 1, 1971, pp. 123–130, передр. в: *Pour un autre Moyen Age*, Paris: Gallimard, 1977, pp. 299–306.

[30] Жан-Клод Шмітт продовжує дослідження іконографії сновидінь на середньовічному Заході.

Я пропоную також один приклад літературного сновидіння, тісно пов'язаного з чітко визначеним соціокультурним середовищем – середовищем селян та кліриків Баварії і Австрії XIII ст. Сам-на-сам із молодим селянином, який накликає на себе прокляття, ставши розбійником, його батько-тезко, добрий мрійник (у цьому збігові імен – ефект дзеркала) прагне через "правдиві" сни попередити і врятувати цього розпусника, сліпого до сновидінь, котрий відкидає його сновидчу допомогу.

І врешті я знов повертаюся, як і в своїй попередній збірці, до зведених висновків, до теми, яка мене все більше і більше займає, – тексту п'ятнадцятирічної давності, який був видрукуваний в одному американському журналі й мав більше відгуків за кордоном, аніж у Франції. Йдеться, звісно, про повернення політичного в історичну науку і так звану "нову історію", настільки зогиджену до "старої" політичної історії, що вона взагалі відкинулась від неї.

Отже, оновлення його є сьогодні можливим і бажаним, якщо до нього долучити виміри символічного та уявного. Вивчення політичних ритуалів (скажімо, церемоній помазання та коронування королів), політичного простору, відзнак влади, символічних стратегій владоможців і держав, що випрацьовуються у посольствах, зустрічей правителів, свят і похоронів видатних людей, засвоєння цих практик і цих образів усіма соціальними сферами мало б вивести на "нову" політичну історію, яку я називаю політико-історичною антропологією. Це моя головна ділянка досліджень – нині і завтра[31].

Пуританин, побачивши теми, яких я тут торкаюся, міг би сказати, що вони, мабуть, є даниною моді. Я готовий, після Ролана Барта, стати на захист моди. Уважно ставтеся до нововведень, вони – двигун сучасності і можуть бути знаряддям оновлення. Нововведення – дійова сила історії. Як кожне явище, воно може перейти межі і впасти у снобізм, що є, правду кажучи, зворушливою перверсією чоловіків та жінок, які намагаються вирватися з плину часу та з-під страху смерті за допомогою сміховинно відчайдушного бажання завжди бути на вістрі моди і затерти відчуття часу швидкими змінами зовнішності. Все ж, мода є вираженням Zeitgeist – духу часу, який єднає зовнішність з глибинними рухами історії. Ретельно проаналізована мода є однією з ниток Аріадни, які ведуть у тайни історії. Однак, як показує датування цих текстів, я радше випереджував моду, аніж ішов за нею.

Незважаючи на прагнення зв'язності, яке виявляється в структурі цієї збірки, та раціоналізацію методу, подану в цій передмові, я не мушу приховувати од

---

[31] Я згадав цей обшир у передмові до перевидання новаторського шедевру Марка Блока: Marc Bloch, *Les Rois thaumaturges*, Paris: Gallimard, 1983.

читача, що ці дослідження багато чим завдячують нагодам, які спонукали до їхньої появи: скласти пошанівок якомусь ученому, відповісти на замовлення колоквіуму чи журналу. Погодивши з П'єром Нора, я зробив у цих взагалі свіжих текстах лише мінімальні виправлення. Справжній ризик історичного дослідження полягає саме в тому, що, як жодне інше, воно пов'язане з історією історика та його епохи. Та й хіба сама історія не є більш-менш вдалим впорядкуванням подій та випадків? Було б нечесно стирати наліт часу, хіба що там, де новіші пошуки виявили очевидні помилки в дослідженні чи методиці. Ці документовані та науково побудовані нариси зайняли якраз центральне місце серед роздумів про світ середньовічної уяви. І я вважаю, що історична наука, та й загалом наука, ще прийде до нового розуміння значущості уявного.

Жак Ле Ґофф

Передмова до другого видання (1991)

Після появи цієї збірки есеїв я спробував іти шляхом, наміченим багатьма програмними ідеями, і констатував, що був, можна сказати, все менш і менш самотній на цих дорогах пошуків. Річ не в тім, що я марнославно називаю себе винахідником термінів, що їх інші вже ввели в галузь історії. Скажімо, Жорж Дюбі вже говорив про "уявне феодалізму" у підзаголовку до своєї цікавої праці *Les Trois Ordres*. Але я сподіваюся, що есеї, перевидані сьогодні, допомогли іншим історикам розширити та поглибити шляхи, які вони прокладали серед перших, і я сподіваюся, що ці теми, ці горизонти не втратять своєї цінності в компромісах із модою.

Образно-уявне вистежується цією модою. Мені здається, я визначив тут з потрібною точністю те, що образно-уявне означає стосовно таких суміжних понять, як символічне та ідеологічне. Як у слові "ментальність", у слові "уявне" є деяка нечіткість, що почасти додає йому епістеміологічної цінності, бо завдяки цьому воно може долати границі, уникати розмежування. Це – поняття визвольне, яке відчиняє двері та вікна і виводить на інші реальності, сховані під умовними етикетками ледачих поділів історії. Але не треба його подавати, як це робили з *ментальністю*, під різними соусами; не треба, щоб воно стало панацеєю для пояснення історії, складність якої вихоплюється з-під будь-якої єдиної кавзальності; і нехай його евристична нечіткість не заважає йому бути вживаним доречно і при потребі. Недавно я спробував застосувати термін "образно-уявне" до двох великих скульпторів Середньовіччя з надією усунути дратівний поділ на "форму" і "зміст" у мистецьких творах, – "образно-уявне", що поєднує стиль і тематику, естетику і думку[1].

"Чудесне", специфіку якого втім треба захищати проти багатьох суміжних і не таких точних конкурентів – наприклад, "фантастичне" та "надприродне", –

[1] Першим скульптором є Віліджельмо в кафедральному соборі Модени на початку XII ст. Див.: L'imaginario in Wiligelmo // *Wiligelmo e Lanfranco nell'Europa romanica* (Actes du congrès de Modène, octobre 1985), Modène, Panini, 1989, pp. 13–22. Другим є Радован, автор скульптурного порталу кафедрального собору Трогіра в Хорватії. Див.: *L'Imaginaire de Radovan*, що має з'явитися в: Actes du Congrès de Trogir, septembre 1990.

має ту перевагу, що воно є середньовічним терміном, сенс та історію якого можна чітко прослідкувати між "чудотворним" і "чародійним"; останніми роками воно зазнало також щасливої долі, зокрема в галузі літературної історії, де надихнуло прекрасні праці. Я критикував їхню характеристику XII–XIV сторіч у "Роздумах над чудесним"[2].

Я повернувся до двох із запропонованих тут тем – до теми відносин між "народною" культурою та вченою культурою в Середньовіччі, висловлюючи пошану великому етнологу з глибоко історичною вдачею Жанові-Мішелю Ґільшеру[3], і до теми міського образно-уявного в оригінальній проблематиці, яка виходить за рамки Середньовіччя, проблематики міста, оточеного мурами – стіною, котра в Середньовіччі була елементом як символічним, так і матеріальним[4]. Тема образно-уявного, пов'язаного з містом, також недавно привернула увагу численних спеціалістів із проблеми міста: істориків, істориків мистецтва, урбаністів-географів[5]. Місто є добрим об'єктом розгляду та роздумів для дослідників образно-уявного. Воно також є добрим об'єктом і для багатьох істориків, які цікавляться темою тіла, – їй і я присвятив новий невеликий есей на стику уявного анатомічного та політичного[6]. І нарешті, стосовно останнього опублікованого тут есею, я претендую ним на першість у відродженні у Франції однієї галузі історії – політичної, яка зазнає сьогодні того, що називають "поверненням" в історію: повернення оповіді, повернення події, повернення біографії, повернення політичного. У цьому есеї, якому двадцять років, я писав, що Марк Блок та Люсьєн Февр резонно бажали смерті старій політичній історії подій, історії військовій та дипломатичній, але треба було реставрувати у Франції

---

[2] Див: *Démons et merveilles au Moyen Âge*, Actes du IVe colloque international de Nice, mars 1987, université de Nice, Centre d'études médiévales, Sophia Antipolis, 1990, pp. 7–21. Дослідження особливого поля середньовічного чудесного див.: Le merveilleux scientifique au Moyen Âge // *Zwischen Wahn, Glaube und Wissenschaft*, éd. J.-F. Bergier, Zurich, 1988, pp. 87–113. Див. між іншим: De l'étranger à l'étrange ou la conjointure de la Merveille // *Senefiance*, n° 25, publication du C.U.E.R.M.A., Aix-en-Provence, 1988.

[3] Див.: J. Le Goff, Culture savante et culture folklorique dans l'Occident médiéval: une esquisse // *Tradition et histoire dans la culture populaire: rencontre autour de l'œuvre de Jean-Michel Guilcher*, Grenoble, Centre alpin et rhodanien d'ethnologie, 1990, pp. 299–306.

[4] Le Goff, Costruzione e distruzione della città murata. Un programma di riflessione e ricerca // *La città e le mura*, éd. D. de Seta et J. Le Goff, Rome et Bari, Laterza, 1989, pp. 1–10.

[5] Скажімо, найновіша і прекрасна розвідка: Marcel Roncayolo, *L'Imaginaire de Marseille, port, ville, pôle*, chambre de commerce et d'industrie de Marseille, 1990.

[6] Head or Heart? The political use of body metaphors in the Middle Ages // *Fragments of a History of the Human Body, Zone*, 3[e] partie, New York, 1989, pp. 13–27. Я здійснив також довготривале дослідження про "Сміх у Середньовіччі" (*Rire au Moyen Âage*), де сміх залежний водночас від техніки тіла, в розумінні Марселя Моса, та культурно-історичної антропології.

нову політичну історію, яка була б історією *політичного*, а не *політики*, історією влади, чуйною до структур, до символічного і ще – додам – до світу уявного. Я нагадував, що ця оновлена, поглиблена політична історія, повернена до компаративізму, віддавна мала у французькій історіографії свій новаторський шедевр – "Королі-чудотворці" (*Les Rois thaumaturges*) Марка Блока, надрукований 1924 року[7]. Я пропонував назвати цю оновлену політичну історію "політико-історичною антропологією". Цей вислів здобув собі небагатьох прихильників, однак тип політичної історії, на який я таким чином вказав, почав-таки народжуватися і розвивається, навіть якщо ще ворушиться, силкуючись воскреснути, труп старої політичної історії. А я, своєю чергою, намагався триматися духу тієї політико-історичної антропології на сторінках, які я написав для другого тому "Історії Франції" "Держава і влада" під редакцією Андре Бюрґ'єра та Жака Ревеля[8].

Мені видається, що французькою історіографією і далі рухає свіжий вітер. Маю надію, що ці есеї будуть для неї скромним вітерцем.

Жак Ле Ґофф

---

[7] Нове видання, (Paris, Gaillimard, 1983) із передмовою Ж. Ле Ґоффа.

[8] J. Le Goff, Le Moyen Âge // *Histoire de la France*, sous la direction d'André Burguière et Jacques Revel, vol. II, L'Etat et les pouvoirs (dirigé par J. Le Goff), Paris, Le Seuil, 1989, pp. 21–180. Див. також: J. Le Goff, "Reims, ville du sacre" // Pierre Nora, éd., Les lieux de mémoires. II. La Nation, vol. I, pp. 89–184.

За довге Середньовіччя*

Коли у другій половині XV ст. італійські гуманісти (1469 р., папський бібліотекар Джованні Андреа) винайшли термін "Середньовіччя", це було зроблено для того, аби протиставити "древніх" стосовно тієї епохи "сучасникам", тобто людям Відродження. Було накреслено суто земну, світську періодизацію історії, одначе залишалася й стара християнська хронологія шести віків од сотворення світу. Вона підхопила спочатку нейтральне, а потім щораз сильніше протиставлення давнього сучасному, що почалося від пізнього Середньовіччя. У цій опозиції "сучасне" (*modern*) тривалий час означало всього лиш "актуальне", "сьогоднішнє". Починаючи від кінця XIII ст., сформувалася своєрідна ідея прогресу та боротьби з минулим. *Ars nova* дає оцінку новій музиці порівняно з музикою з-перед XIV ст.; *logici moderni* та *theologi moderni* підтверджують відмову від арістотелізму, з якого виросла університетська схоластика XIII ст.; Марсілій Падуанський у *Defensor Pacis* (1324), де він накреслив основи політики, відділеної од релігії, держави, віддаленої від Церкви, використовує термін *moderne* у значенні "новий, новаторський". Джотто, порівняно з Чімабуе та візантійськими художниками почуває себе *модерним* і так його сприймають. *Devotio moderna* пориває з релігією, яка, з одного боку, пройнялася забобонами, а з іншого – схоластичним раціоналізмом, що надихнув релігійну практику XII–XIII ст. Саме утверджуючи цю "нову сучасність" (*modernité*), але показуючи її як повернення до справжньої Античності – Античності Греції, Риму, не забуваймо також і Біблії, – гуманісти створюють Середньовіччя, своєрідний похмурий тунель між двома світлими епохами, блиск яких виявляється в науці, мистецтві й літературі. Це культурна революція.

Треба було чекати XVII ст., щоб німецькі вчені розділили історію людства на три ери: Античність, Середньовіччя, Нову добу (Ґеорґ Горн в *Arca Noe*, 1666, ставить *medium aevum* між 300 і 1500 роками; у міжчассі було введене поняття "сторіччя"). Видатний французький ерудит Дю Канж освячує цю ідею, надрукувавши 1678 р. великий "Словник середньої та низької латини" (*Glossarium mediae et infirmae latinitatis*). Латинську мову поділили на дві мови: античну латину і середньовічну латину, мову занепаду.

---

* Le Moyen Âge maintenant // *Europe*, nº 654, octobre 1983, pp. 19–24.

У XVIII ст. на вульгарну латину поширюються термін "учена латина" і тричленна періодизація. Для людей Просвітництва Середньовіччя є поганим часом, віком смерку. Як не старався романтизм "реабілітувати" Середньовіччя, а позитивізм – бачити в ньому такий час, як і всі інші, а радше перехідний час прогресу, "Середньовіччя", "медієвістичний", "середньовічний" стали словами зневажливими. Складне і двозначне ставлення сучасних розвинених спільнот до Середньовіччя погано приховує сторічне підґрунтя зневаги. Середньовіччя – це спокусливий примітив, як негритянське мистецтво, примітив, безперечно, варварський, предмет порочного бажання вернутися до свого кореня. Навіть ті нації та цивілізації, які не зазнали Середньовіччя, згадують його лихим словом. Алжирський президент Шадлі заявляв недавно, що алжирський народ не повинен повертатися до Середньовіччя, яке уособлюють релігійні екуменісти.

Від початку і завжди в центрі концепції Середньовіччя маємо прогалину Відродження. Не стану тут знову ворушити давнього, – нескінченної сварки Середньовіччя з Відродженням. Пропоную звести цю прогалину до її справедливих пропорцій – до явища блискучого, але поверхневого. Історія не знає відроджень (*Il n'y a pas de renaissance en histoire*). Є лише зміни, які тривалий час ховалися під маскою повернення до Античності. Відродження якраз характерні для періоду, який тривав від Античності до тієї хвилини, коли Нова доба була повністю визнана як сучасність – до середини XIX ст. Каролінзьке відродження у VIII–IX ст., відродження XII ст., "велике" Відродження, яке в Італії розпочинається у XII–XIV ст., а в інших країнах Європи тріумфує у XV–XVI ст., відродження XVIII–XIX ст., які обмежуються мистецтвом, літературою чи теологією (неокласицизм, неготика, що в ній Середньовіччя грає роль Античності, неотомізм тощо). Далеке від того, щоб позначати собою кінець Середньовіччя, Відродження (одне чи багато) є явищем, характерним для довгого середньовічного періоду, такого Середньовіччя, яке постійно шукає якогось авторитету в минулому, якогось минулого золотого віку. "Велике" Відродження не тільки не має хронологічно чітко вираженого початку – воно плаває в Європі між трьох, якщо не чотирьох, сторіч, – але і його ділять на частини багато значних історичних явищ. Усе частіше на спалах бубонної чуми, чорної чуми 1347–1348 рр., історики Європи дивляться як на момент великого поділу – час до чуми і час після чуми, час зростання і час кризи, час упевненості і час сумнівів. Отже, чума – тривале явище, яке впродовж трьох з половиною сторіч, незважаючи на Відродження, тяжіє над демографічною, біологічною та психологічною історією Заходу аж до своєї останньої смертоносної появи в Марселі 1720 р.

У пошуках якогось тривалого явища, яке він міг би вивчати від його появи аж до загину, Марк Блок вибрав королівське чудо – віру у чудотворне, що його здійснювали королі Франції та Англії, лікування хворих на золотуху (скрофульоз), тобто на туберкульозний аденіт або на недуги, що виявляються також через набрякання лімфатичних вузлів шиї. Час королівського зцілення дотиком, "королів-чудотворців" (*rois thaumaturges*), тривав від XI (а може, щойно від XII) до XVIII ст. У Франції перше зцілення дотиком засвідчене у короля Людовіка VI (1108–1137), востаннє Карл X вдавався до нього після свого освячення 1825 р. Отож, Марк Блок показав, що така "королівська святість" ґрунтувалася на віруванні, яке входило в ментальність, на "спільному" (для еліт і народу), якщо не загальному, віруванні в реальність чуда і чудодійну владу цих виняткових мирян – королів.

Поза цим королівським чудом маємо один основний елемент освячення королів Франції: миропомазання зісланим з неба єлеєм. Саме це вирізняє французького короля з-посеред інших монархів християнського світу, робить із нього, власне кажучи, *вельми християнського* короля. Миро, яким його помазують в Реймсі – це не просто миро, освячене благословенням високого церковного достойника, котрий здійснює церемонію, це – чудодійна рідина. Французький король є справді помазаником Божим. Отже, саме на такій моделі від IX до XVII ст. функціює ця легенда, основоположна для християнської концепції "священної королівської влади". Гінкмар, реймський архієпископ, прийняв у IX ст. легенду такою, якою вона перейде в ритуали освячення: голуб (Святий Дух) приніс наприкінці VI ст. посудину з божественним миром, яким св. Ремі охрестив Хлодвіґа, а Реймський собор, де збереглася священна Посудина, вживає це миро для висвячення королів Франції. Англійські королі, у своєму намаганні зрівнятися з французькими, поширили на початку XIV ст. легенду, за якою у другій половині XII ст. Томас Бекет, вигнаний до Франції, одержав від Діви Марії пляшечку з чудодійним єлеєм, призначеним для помазання п'ятого англійського короля після того, який правив тоді (Генріх II), – тобто Едварда. І врешті, коли 1594 р. французький Генріх IV повинен був освячуватися в Шартрі, бо Реймс був у руках Ліги, з абатства Мармутьє під Туром доставили єлей, якого приніс із небес наприкінці IV ст. св. Мартинові ангел, аби лікувати рани, котрі той одержав під час падіння, спричиненого Дияволом. Священну пляшечку з Мармутьє вже надсилали до смертного одра Людовіка XI (†1483).

У своїй чудовій новій книжці Бернар Шевальє досліджує французькі "добрі міста" (Bernard Chevalier, *Les Bonnes villes*, Aubier 1982). Це міста, які були достатньо сильні і багаті, щоб поряд із духівництвом та дворянством представляти третій "стан" у королівстві; це були привілейовані співбесідники французького короля, який знаходив тут військову та фінансову підтримку; королівська

політика щодо них коливалася між повагою до їхніх привілеїв та спробами впокорити їх. Цей термін та міське середовище, яке він позначає, з'являються у XIII ст. і на початку XVII ст. втрачають своє значення.

Де у всьому цьому є прогалина Ренесансу?

Проте, більш загально беручи, в європейському суспільстві з IV до XIX ст. безперервно існують фундаментальні структури, які дають змогу вловити зв'язок між цими п'ятнадцятьма сторіччями.

Маркс запропонував для них схему прочитання, що спиралася на феодальний спосіб виробництва. Не входячи в деталі, треба віддати належне силі концепції, яка пов'язувала технологію з економічним укладом та суспільними структурами і визначала її нерівноправним договором між паном і тими, хто його утримує (насамперед селянами), коли найбільшу частину надлишкової вартості поглинає феодальна рента, а сама система зорієнтована більше на звичайне відтворення, аніж на зростання. У цій перспективі ототожнене з феодалізмом Середньовіччя розташовується між Античністю, яку можна було би характеризувати за рабовласницьким способом виробництва, і Новою добою, що визначається капіталістичним способом виробництва. Середньовіччя між занепадом Римської імперії та Промисловою революцією.

Однак також Середньовіччя позначене своєю панівною ідеологією, яка не є ні відбиттям матеріальної інфраструктури, ні ідейним двигуном його історії, а лиш одним із сутнісних аспектів його функціювання. Це довге Середньовіччя є Середньовіччям панівного християнства, християнства, яке водночас є релігією та ідеологією, яке перебуває, отже, в дуже складному стосунку до феодального світу, заперечуючи й виправдовуючи його водночас.

Це, звичайно, не означає, що християнство померло чи помирає сьогодні, однак це означає, що від XIX ст. воно не виконує провідних функцій у наших суспільствах, як це було IV–XIX ст., і втратило ідеологічну квазімонополію, яку вважало своєю впродовж цього періоду. Неможливо, отже, ґрунтовно дослідити Середньовіччя, якщо не брати серйозно до уваги Церкви та релігії. Скрізь у цьому довгому Середньовіччі бачимо боротьбу в людині чи довкола людини двох майже рівновеликих сил, хоча одна з них теоретично підпорядкована другій, – Сатани і Господа (*Dieu*). Довге феодальне Середньовіччя – це боротьба Диявола і Господа Бога (*Bon Dieu*). На одному кінці цього відтинка Сатана народжується, на другому – вмирає.

Довге Середньовіччя можна також осмислити, виходячи з менш глобальних поглядів, аніж ті два, які я щойно згадав.

Можна вважати, що це довге Середньовіччя є тим Середньовіччям, коли на Заході з'являється (чи повторно з'являється) трифункційна схема, описана Жор-

жем Дюмезілем, якою її виявлено в IX ст. в Англії і якою вона в XI ст. тріумфувала у формулі *"oratores, bellatores, laboratores"* – "ті, що моляться, ті, що воюють, ті, що працюють": священики, воїни, селяни, – у формулі, яка триває аж до Французької революції, коли вона стає "трьома станами суспільства". А після Промислової революції, що змінила й цю схему, з'являється зовсім інша трифункційність – первинної, вторинної і третьої діяльності, за визначенням економістів та соціологів.

Чи також у сфері пересування, оволодіння простором, маємо довгий час між людською тягловою силою і гужовим транспортом Античності та залізницею XIX ст., коли панує віз і кінь.

У сфері недуг, поміж занепадом античної гігієни (термів) і появою сучасної лікарні, маємо час лікарів-ворожбитів, стражденного або зневаженого тіла, час без стадіону і без спорту, епоху лічниць, які були спочатку притулком, а потім – місцем ув'язнення, не лікування.

З погляду культури – це час між занепадом античних шкіл та загальним шкільництвом XIX ст., час повільного навчання грамоті, вірі в чудо, ера тривалого діалогу, вперемішку із суперництвом та взаємовпливами, культур ученої та народної. Це час писемної чи усної оповіді, exemplum – повчальна розповідь казок і переказів, яку передали Заходові східні ченці у IV ст., – розвивається з XII до XVIII ст. від афоризмів отців-пустельників і до збірок казок фольклористів XIX ст., приваблених "красою смерті"; такою є, скажімо, тема ангела та пустельника, що переходить з фабльо XII ст. до "Задіґа" Вольтера[1].

Безперечно, це довге Середньовіччя може і повинно бути поділене на проміжні періоди. Наприклад, високе Середньовіччя IV–IX ст., що є водночас пізньою Античністю і часом зародження феодальної системи; центральне Середньовіччя X–XIV ст., час великого розвою, до якого, властиво, слід звести Середньовіччя, якщо ми хочемо зберегти його вузьке визначення; низьке Середньовіччя, або час кризи, що охоплює XIV–XVI ст.; епоха абсолютної монократії (*Ancien Régime*), у який феодалізм мече свої останні блискавиці від Англійської революції до Французької, часу "скінченого світу", за висловом П'єра Шоню, коли Європа кидається на штурм світу своїми кораблями, підприємцями, солдатами й місіонерами, кидається до Промислової революції.

А якщо, разом з Кшиштофом Пом'яном[2], відкинути всяку періодизацію, позаяк, за вдалим висловом Вітольда Кули, кожна епоха є "співіснуванням ана-

[1] Cl. Brémond, J. Le Goff, J.-Cl. Schmitt, *L'"Exemplum", Typologie des sources du Moyen Âge occidental*, fasc. 40, Turnhout, 1982.

[2] Kr. Pomian, Periodisation // *La Nouvelle Historie*, éd. J. Le Goff, R. Chartier et J. Revel, Paris, 1978, pp. 455–457.

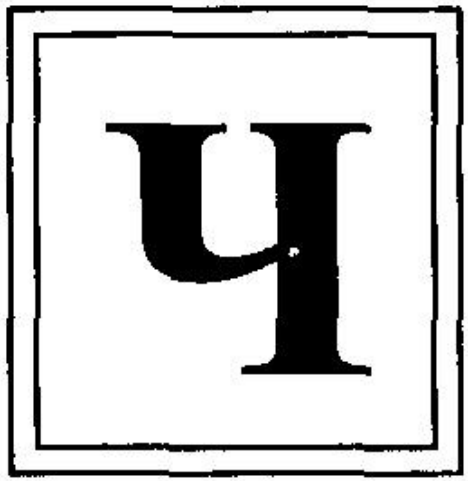
хронізмів", а різні низки історичних явищ завжди зміщені одні стосовно одних, то, повертаючись до *моделей* як до основи історичних підходів, хіба ж головна з цих *моделей – феодальність*, якщо не феодалізм, – не є найоперативнішою в цьому довгому Середньовіччі?

У чому полягає інтерес для сучасних людей, зокрема людей нашого західного суспільства, до цієї концепції довгого Середньовіччя?

Насамперед, довге Середньовіччя ліквідує протиставлення між двома однаково помилковими уявленнями про вузьке Середньовіччя: між чорним образом "віку темряви" й позолоченим образом, який робить з нього ідилічний період релігійної віри, гармонії соціального тіла, видимої в корпораціях, час розквіту чудового мистецтва, що його породив народ. Хто наважився б зробити із Середньовіччя, яке починається варварством, ідеальну епоху і хто б заперечив, що Середньовіччя, яке закінчується Просвітництвом, не було ерою великого прогресу? Довге Середньовіччя дає змогу краще схопити гонористість епохи, яка була водночас епохою голоду, великих епідемій, епохою злидарів та вогнищ, але й епохою соборів та замків, епохою, яка винайшла чи наново відкрила місто, університет, працю, виделку, хутро, сонячну систему, кровообіг, толерантність тощо.

Далі нам слід пригадати, що процес цивілізації – такий, яким описав його Норберт Еліас, – перебуває лише в своїй першій фазі, незважаючи на загрозу нового апокаліпсису, атомного самознищення. Довша мандрівка за цієї ще довшої перспективи, бачитиметься якщо дивитися на неї з висоти, краще пристосованою до будь-якої хронології, до історії повільної, де рух глибинних, матеріальних та ментальних структур важить більше, аніж перебіг швидких, але поверхневих подій.

І врешті, це буде найкраща відповідь тим, кому сьогодні подобається Середньовіччя, бо воно є водночас нашим корінням, народженням, дитинством, а також мрією про первісне щасливе життя, з якого ми вийшли. Це, як сказав Пітер Ласлетт, "той світ, який ми покинули", але про який ще зберігаємо ностальгійний спогад, наша дідизна. Те Середньовіччя, з яким нас іще єднає необтята нитка усної традиції.



УДЕСНЕ

*Чудесне на середньовічному Заході**

Проблеми, порушені у цьому тексті, перелік чудесного на середньовічному Заході, який я тут пропоную, були викладені в рамках колоквіуму "Дивне і чудесне у середньовічному ісламі", що відбувся у Колеж де Франс у Парижі в березні 1974 р. Мій текст вкладається у компаративістську перспективу[1], і я шкодував, що на колоквіумі не було повідомлення про чудесне у Візантії. Елен Арвайлер та Жільбер Дагрон під час дискусії спробували заповнити цю прогалину.

I. ГОЛОВНІ АСПЕКТИ ТА ПРОБЛЕМИ

Проблему чудесного (*le merveilleux*) у певній цивілізації, певному суспільстві треба розглядати на рівні, який не будучи базовим, є первинним – на рівні словника. Вважаю, що не можна зробити ґрунтовного дослідження, не торкаючись семантичного поля чудесного. Як це завжди буває в історичних науках, ми повинні зіставляти словник, яким послуговуємося, зі словником історичних спільнот, які вивчаємо. Цей термін вдалий, на мою думку, оскільки дає можливості для порівняння. Йдеться про те, щоб, з одного боку, знати, що ми розуміємо під поняттям "чудесне", а з іншого боку, – з'ясувати, як люди Середньовіччя розуміли і висловлювали те, що ми сьогодні називаємо "чудесним". Мені здається, що у мусульманському світі є дуже великий словник на позначення "чудесного" – це є водночас перевагою і, можливо, незручністю. Перевага полягає в тому, що ми дістаємо докладнішу картину того, що люди, а особливо інтелектуальні, учені кола мусульманського світу, вкладали в поняття "чудесне". І навпаки, я запитую себе, чи існував у мусульманському світі термін, який, *mutatis mutandis*, відповідав би тому, що ми називаємо "чудесне". Середньовічний Захід мав для цього термін. Якщо йдеться про учену культуру, то в Середньовіччі вживали термін *mirabilis*** – він мав майже таке саме значення. Однак

---

* *L'Étrange et le Merveilleux dans l'Islam médiéval*, éd. M. Arkoun, J. Le Goff, T. Fahd et M. Rodinson, 1978, pp. 61–79. Надруковано італійською у виданні: J. Le Goff, *Il Meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, Rome–Bari, Laterza & Figli, 1983, pp. 3–23.

[1] Я вилучив звідси все, що безпосередньо стосується порівняння з ісламом і що можна знайти в матеріалах колоквіуму: *L'Etrange et le Merveilleux dans l'Islam médiéval*, Paris, éd. J.A., 1978, pp. 61–110.

** "Дивовижний" (лат.) (прим. перекладача).

середньовічні вчені не мали, власне, понятійної, літературної, ментальної категорії, яка б достеменно відповідала тому, що ми називаємо "чудесне". Там, де ми бачимо категорію, категорію духу або літератури, вчені Середньовіччя і їхні вихованці, бачили, безперечно, цілий світ, що дуже важливо, але світ предметів, певний світ – сукупність, а не категорію.

Існує також проблема етимології. У *mirabilia** спочатку виводять корінь *mir* (*miror, mirari*), який припускає щось візуальне. Йдеться про погляд. *Mirabilia* не замикається у межах тих речей, на які людина дивиться, в які вдивляється, подивляючи їх, але у корені цього поняття маємо згадку про око, яка видається мені важливою, оскільки навколо цього покликання на чуття може організуватися ціла сфера уявного – візій, а також асоціативних візуальних образів та метафор. Якщо звернутися до праці П'єра Мабіля "Дзеркало чудесного" (Pierre Mabille, *Le Miroir du merveilleux,* 1962), з'являється потреба зробити порівняння, особливо доречне для середньовічного Заходу, між *mirari, mirabilia* ("чудо", "чудеса") і *miroir* ("дзеркало"; хоча латинською воно перекладається *speculum*, але французька мова відновлює спорідненість) та всім тим, що можуть являти собою уява й дзеркало. Від цього моменту, як ми щойно це побачили, виникає важлива словникова проблема: за і, хронологічно, після мови учених, наукової мови – латини, постають національні мови. Дослідження чудесного в середньовічному світі не повинно нехтувати тим, що вносять національні мови. Коли народні мови вирівнюються і стають літературними, слово *merveille* з'являється у всіх романських мовах, а також і в мові англосаксонській. І навпаки, його нема у германських мовах, в яких царина чудесного будується навколо слова *Wunder*. Не думаю, щоб філологи досліджували ці шляхи.

Із згадкою про словник постають, на мою думку, три основні питання стосовно чудесного на середньовічному Заході. Перше – ставлення людей Середньовіччя до одержаної спадщини чудесного. Це питання винятково важливе. Взагалі, ми знаємо, що кожна цивілізація, культура стикається з проблемою спадщини – поняття, якому я надаю перевагу перед поняттями колиски чи походження, тому що колиска чи походження передбачають обов'язковий розвиток, сказати б, розвиток майже автоматичний, чого, на мою думку, в конкретних історичних ситуаціях не було. У спадщині ж я бачу певну сукупність, що певним чином заявляє про себе (спадщину застають, а не творять), але для того, щоб цю спадщину прийняти, змінити чи відкинути, потрібні зусилля як на колективному, так і на індивідуальному рівні. Незважаючи на тиск спадщини, від неї можна до деякої міри відмовитися, і в кожному разі її можна використовувати,

* Дослівно – "дивовижі" (лат.) (прим. перекладача).

послугуватися нею, тим чи іншим способом її пристосовуючи. Це особливо стосується християнського суспільства, бо християнство поширене в краях, що успадкували різноманітні культури – давні й багаті, а чудесне, більш аніж інші елементи культури та ментальності, належить якраз до давніх шарів. Кожне суспільство більшою чи меншою мірою витворює чудесне, та особливо воно живиться чудесним минулим – в розумінні Ш. Бодлера, – чудесами давнини. Трохи випереджуючи наступне питання, я вже висуваю думку, що християнство недостатньо творило в галузі чудесного. Я спробував – не скажу "визначити", бо це було б надто амбіційно, – окреслити суто християнське чудесне, яке не представляє у християнстві чогось важливого; маю відчуття, що воно сформувалося саме тому, що існувало попереднє чудесне, яке тяжіло над християнством і на противагу до якого християнство повинно було заявити про себе, зайняти конкретну позицію. Надприродність, чудотворність, які є сутністю християнства, відрізняються, на мою думку, від природи та функції чудесного, навіть якщо вони позначилися на цьому християнському чудесному. Отже, у християнстві, на мою думку, чудесне переважно замкнене в цьому спадкові, "чудесні" елементи якого ми знаходимо у віруваннях, в агіографії. У літературі майже завжди це чудесне має дохристиянське коріння.

Оскільки ця спадщина є неперервна, середньовічне християнство мало її перед собою впродовж усього свого існування. Як вихідна гіпотеза, періодизація впливів інтелектуальних та духовних лідерів середньовічного Заходу дала би змогу простежити еволюцію ставлення до цього чудесного.

Упродовж високого Середньовіччя, загалом з V до XI ст. нам надзвичайно важко встановити точну хронологію в галузі культури. Мені здається, що існувала певна якщо не заборона, то принаймні обмеження чудесного. Досліджуючи агіографію високого Середньовіччя, зокрема меровінзьку, приблизно в той самий час, коли Франтіск Ґраус вивчав її у набагато глибшій праці[2], я дійшов майже до таких самих висновків. Річ у тому, що агіографічні тексти високого Середньовіччя принаймні на початку дослідження дуже розчаровують шанувальника фольклору; якщо б ми хотіли почерпнути з них етнологічні факти, наслідок, на перший погляд, був би дуже мізерний. Очевидним є те, що Церква переважно бажає або глибоко їх змінити, надавши їм настільки нового значення, що ми опиняємося віч-на-віч із зовсім іншим явищем, або ж приховати, чи навіть знищити, те, що становило для неї, можливо, один із найнебезпечніших елементів традиційної культури, яку церковники називали поганською. Справді, чудесне приваблювало інтелектуалів, що є однією з його функцій у культурі та суспільстві.

[2] Frantisck Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Prague, 1965.

Натомість у XII–XIII ст., як мені видається, бачимо вторгнення чудесного в учену культуру. Я не буду тут оцінювати чи пояснювати цього явища. З одного боку, я повторюю гіпотези Еріха Келера про куртуазну літературу, пов'язану з класовими інтересами та культурою певної суспільної верстви, яка розвивалась і була вже під загрозою, – дрібної та середньої шляхти, рицарства. Саме бажання цієї верстви протиставити церковній культурі, пов'язаній з аристократією, не якусь антикультуру, а просто іншу культуру, яка їй більше належить і якою вона може краще розпоряджатися на свій розсуд, – саме це змушує її черпати з наявної культурної скарбниці, тобто з тієї усної культури, важливим елементом котрої є чудесне. Отже, невипадково чудесне відіграє таку велику роль у куртуазних романах. Чудесне глибоко інтегрувалось у пошук індивідуальної та колективної ідентичності ідеалізованого рицаря-лицаря. Той факт, що випробування рицаря переходять через низку чудес – чудес, які допомагають (скажімо, певні магічні предмети), або чудес, які треба долати (скажімо, чудиська), – спонукав Еріха Келера написати, що сама пригода (авантура), яка є звитягою, пошуком ідентичності рицаря у куртуазному світі, врешті-решт, сама собою є чудом[3].

З іншого боку, вторгнення чудесного пояснюється, на мою думку, не лише силою потреби, а й тим, що Церква вже не має мотивів, які мала у високому Середньовіччі, аби протистояти цьому вторгненню. Воно менш небезпечне для неї, та вона й сама може його приручити й освоїти. Саме поєднанням потреби, яка мала певну світську основу, й відносної толерантності Церкви пояснюється вторгнення чудесного в готичний вік.

Третя фаза трохи відмінна: в тому розумінні, що визначення її спирається на судження радше літературно-інтелектуальні, хоча пояснення соціологічного типу завжди залишається основним. Те, що я назвав естетизацією чудесного, є прогресом його ролі як окраси, літературно-мистецького засобу, стилістичної гри.

Друга проблема – це проблема ролі чудесного всередині монотеїстичної релігії. Це дослідження ще далеко не завершене, мої матеріали ще недостатні, і я не можу подати якогось серйозного начерку навіть у статистичній частині, якби й виникла така потреба. Однак я все ж сподіваюся виявити – зокрема для цього центрального періоду, XII–XIII ст., і насамперед у лексиконі – ту різнорідність у світі надприродного, яка дасть змогу краще зрозуміти роль чудесного в його стосунку до християнської релігії.

---

[3] E. Köhler, *Ideal und Wirklichkeit in der höfischen Epik*, 1956 (1970). Франц. переклад: *L'Aventure chevaleresque. Idéal et réalité dans le roman courtois*, Paris: Gallimard, 1974; Observations historiques et sociologiques sur la poésie des troubadours // *Cahiers de Civilisation médiévale*, 1964, передрук у вид.: *Esprit und arkadische Freiheit – Aufsätze aus der Welt der Romania*, Frankfurt-a-Main, 1966.

Концепція чудесного недавно зазнала впливу праці Тодорова (до слова, дуже цікавої) про фантазійну літературу і зокрема через ту різницю, яку Тодоров встановлює між дивним і чудесним: дивина може з'ясуватися через роздуми, тоді як чудесне неодмінно має в собі надприродне підґрунтя, яке не можна пояснити нічим іншим, окрім надприродності. Однак із середньовічним чудесним усе трохи інакше[4]. Так, ми перебуваємо у світі надприродного, але мені видається, у XII та XIII ст. західноєвропейське надприродне поділилося на три сфери, що їх приблизно охоплюють три прикметники: *mirabilis, magicus, miraculosus*.

Mirabilis. Це наше чудесне зі своїми дохристиянськими джерелами – сфера чудес, перелік яких я подаю далі[5].

Magicus. Сам цей термін міг би бути нейтральним для людей середньовічного Заходу, бо вони теоретично визнавали існування чорної магії, що була на боці Диявола, поряд із дозволеною білою магією. Насправді, термін *magicus* і те, що він охоплює, дуже швидко перехилився на бік зла, на бік Сатани. *Magicus* – це шкідливе надприродне, сатанинське надприродне.

Суто християнське надприродне, яке властиво можна назвати християнським чудесним – це те, що належить до *miraculosus*, але чудо-*miraculum*, на мою думку, – це лиш елемент і, я сказав би, доволі вузький елемент широкої сфери чудесного. *Miraculosus*, становлячи тільки частину чудесного, мало тенденцію витісняти його[6]. Церква, яка поволі відтіснила більшу частину чудесного в царину *забобонів* (*superstition*), мусила відрізняти чудотворне (*le miraculeux*) від чудесного (*le merveilleux*).

Одна із властивостей чудесного полягає в тому, що його творять надприродні сили або надприродні істоти, яким ність числа. Щось таке знаходимо в численних *mirabilia* Середньовіччя. Чудесне не лише охоплює собою світ предметів, світ різноманітних дій – за ним стоїть множинність сил. Отже, і християнське чудесне, і християнське чудотворне мають автора, і то єдиного автора – Бога. Саме тут постає проблема щодо місця чудесного не просто в релігії, а в релігії монотеїстичній. Далі маємо регламентацію чудесного в чудотворному. Це водночас цензура та критика чуда, яка врешті-решт розвіює чудесне, і тенденція раціоналізувати чудесне, зокрема, бажання бодай частково позбавити

[4] Див.: "II. Спроба опису чудесного на середньовічному Заході".

[5] Див.: с. 49 і далі.

[6] Див.: "II. Спроба опису… ", "Чудесне і християнство". Якщо це правда, що *miraculum* і *mirabilia* чітко розрізнялися лише згодом (XII ст.), то я не згідний із Д. Бутілльєром та Ж. П. Торрелом, які пропонують перекладати *miraculum* в *De miraculis* Петра Велебного, клюнійського абата з початку XII століття як *merveille* ("чудо", "диво") або *fait merveilleux* ("чудодійство","чудесний факт") (*Miraculum* – фундаментальна категорія у Петра Велебного, див.: D. Bouthillier, J. P. Torrell, *Revue thomiste*, t. LXXX, 1980, pp. 357–386).

його головної риси – непередбачуваності. Якщо ми етимологічно прив'язуємо чудесне до візуального кореня, то в чудесному є одна важлива риса – поняття *появи* (яви, явлення, *apparition*). Отже, чудо, якщо воно залежить лише від волі Бога – що якраз відрізняє його від природних подій, також здійснених з Божої волі, але які Бог здійснив раз і назавжди, творячи певний лад у світі, – чудо не діється поза Божим задумом і ладом. Якщо чудо здійснюється через посередників, якими є святі, то святі опиняються в такій ситуації, що поява чуда за їхнім посередництвом передбачувана. Я, здається, спостеріг, як, незважаючи на зміну та оновлення агіографічних джерел, зростала втома людей Середньовіччя од святих: як тільки з'являвся якийсь святий, уже знали, щу він робитиме. Як тільки він опинявся в якійсь ситуації, знали, що він почне множити хліб, воскрешати померлих, виганяти демона. У конкретній ситуації всі знали, що відбуватиметься далі. Все це – процес нівеляції чудесного. Додам також, що стосовно християнства деяка складність прийняття чудесного, на мою думку, пояснюється тим, що в Біблії, якщо пильніше придивитися, немає аж так багато чудес.

Треба розрізняти, як це робили люди Середньовіччя, Старий і Новий Завіти. У Новому Завіті є, безперечно, більше чудотворного, аніж суто чудесного. У Старому Завіті – такому, яким його читали або слухали люди Середньовіччя – частка чудесного, як мені видається, порівняно невелика. Звичайно, у класичних студіях Фрейзера, Сентіва та інших[7] про фольклор Старого Завіту віднайдено легенди, елементи, що належать до чудесного. У Старому Завіті є епізоди, інколи цілі книги, які значно підживили чудесне християнського Заходу. Старий Завіт, такий, яким його читали, відчували, переживали люди Середньовіччя, містить мало чудесного. Щодо Нового, то він пропонує одне з найбільших джерел середньовічного чудесного – Апокаліпсис. Однак апокаліптичний світ був окремим світом. Отже, Біблія, якщо не є джерелом усього, то принаймні є довідником для всього. Це й пояснює той факт, що з новою появою чудесного воно матиме деяку незалежність, бо для нього буде набагато важче, аніж для інших елементів, знайти те, що завжди шукали люди Середньовіччя – біблійне посилання.

Третім і останнім питанням є функціювання чудесного, бо хай ми й описали чудесне, спробували його охарактеризувати, проаналізувати, але ми не скажемо багато, якщо не спробуємо дізнатися, чому воно з'явилося й використовувалося, для чого слугувало, яку потребу задовольняло. Перше, що приходить на думку, – це очевидна компенсаційна функція чудесного. Чудесне є против-

[7] J. G. Frazer, *Folklore in the Old Testament*, 3 vol. London, 1918, франц. переклад: *Le Folklore dans l'Ancien Testament*, 1924; P. Saintyves, *Essais de Folklore biblique. Magie, mythes et miracles dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, 1923; P. Gibert, *Une théorie de la légende. Hermann Gunkel et les légendes de la Bible*, Paris: Flammarion, 1979.

гою щоденній банальності та монотонності. Але ця противага організується й функціює по-різному, залежно від спільнот та епох. На середньовічному Заході *mirabilia* мали тенденцію організовуватись у своєрідний світ навиворіт (*a l'envers*). Головними темами тут є пересит, нагота, сексуальна нестриманість, гультяйство. Не випадково, що у сфері саме фольклору та чудесного, на противагу світові високих слів і високих духовних поривів, одним із найдивовижніших витворів середньовічного Заходу є тема країни Кокань, яка з'являється у XIII ст. і раніше не існувала. Можна було б знайти її попередне коріння, своєрідні віддалені еквіваленти, однак сама тема країни Кокань є середньовічне творіння. "Світ навиворіт" – я додав би: "світ зворотній", бо якраз тут міститься Витік, але саме той Витік, у якому знайдемо радше дохристиянські елементи, аніж суто християнські, – справляє свій чарівний вплив на людей Середньовіччя. Це ідея земного раю і "золотого віку", які не попереду, а позаду, і якщо пошукати їх в утопічному *millenium*, то дістанемо не майбутній виднокіл, а лише певне повернення до джерел.

Світ навиворіт, світ назворот (*a rebours*), відмінність між *miraculosus, magicus, mirabilis*... Мені видається, що, не силуючи природи речей, чудесне (це не єдина його функція, але одна з найважливіших) було, врешті-решт, формою спротиву офіційній ідеології християнства. Виходячи, зокрема, з одного моменту, який видається мені важливим, я хотів би на хвилину повернутися до свого переліку. Не маю тут на меті свавільно виокремлювати одні ділянки цього середньовічного чудесного на шкоду іншим. У світі тварин, рослин, предметів, диво-тварин мусульманського чудесного, мені видається, ми майже завжди маємо покликання на людину, тоді як на середньовічному Заході я бачу радше протилежне. Тут спостерігається своєрідна дегуманізація світу, яка веде до тваринного світу, до світу чудовиськ або тварин, до мінералогічного світу, світу рослинного. Маємо своєрідну відмову від гуманізму, одного з отих високих гасел середньовічного християнства, що ґрунтується на понятті людини, створеної за образом Божим. Усупереч гуманізмові, який назвали християнським – або, за назвою епохи, каролінзьким, романським, готичним, – усупереч гуманізмові, який все більше схиляється до антропоморфного бачення Бога, довкола чудесного витворилася певна форма культурного дисиденства.

І врешті, я наполягаю на межах чудесного. Як і багато явищ, категорій, чудесне аж ніяк не існує в чистому вигляді. Воно має прозорі межі. Дихання середньовічного чудесного безпосередньо залежить від внутрішнього розвитку, в ході якого чудесне, так би мовити, набруньковується, ширяться і набуває захопливих, а інколи екстравагантних пропорцій. Це стосується, наприклад, двох царин, на мій погляд, більш характерних для Середньовіччя, аніж для інших

епох: чудесного щоденного і чудесного політичного. Поява чудесного відбувається часто без зв'язку зі щоденною реальністю, однак воно з'являється посеред неї (те, що знову віднайде романтична фантастика або сучасний сюрреалізм). Якщо захоплене споглядання є постійним, якщо очі завжди широко відкриті, зініці від подиву розширюються все менше і менше, то чудесне, постійно зберігаючи набутий характер непередбачуваності, вже не є особливо дивним.

Недавно я читав *exemplum* Цезарія Гайстербахського у *Dialogus Miraculorum* (поч. XIII ст.). Один молодий шляхтич, який є послушником-цистерціанцем, стереже баранів у кошарі цистерціанського абатства, до якого належить, і бачить, як перед ним з'являється покійний кузен. Він спокійно запитує його: "Що ти робиш?" Той відповідає: "Я помер і прийшов тому, що перебуваю в Чистилищі, – треба, щоб ви молилися за мене" – "Зробимо все, що треба". Він відходить і зникає на краю поля, наче був частиною природного пейзажу – його поява анічогісінько не зрушила в цьому світі. У трохи давнішому тексті, який теж належить до початку XIII ст., *Otia Imperialia*, серед інших дуже численних згадок про *mirabilia*, автор Ґервазій Тілберійський розповідає, що у містах долини Рони (у той час сам він жив у Арлі) є лихі істоти – драки (*dracs*), – які нападають на малих дітей, але, за невеликим винятком, не є людожерами. Вночі вони проникають крізь зачинені двері у домівки, виймають немовлят із колисок і виносять на вулицю, на майдани, де дітей знаходять наступного дня вранці, хоча всі двері постійно були на замку. Це – тема дуже добре знаних етнологам *підмінених дітей* (*changelins*). Сліди драків майже непомітні, це чудо майже не тривожить буденного життя, однак у цьому середньовічному чуді найбільше, мабуть, турбує той факт, що ніхто не дивується з його незрозумілої наявності в щоденному житті.

Інша межа чудесного – це політичне чудесне. "Лідери" Середньовіччя використовували чудесне з політичною метою. Це одна з форм відновлення чудесного, але це форма екстремальна. Добре відомо – і це майже нормально, банально, – що королівські династії намагалися відшукати своє міфічне походження. Їх наслідували знатні родини і міста. Та найдивнішим є те, що таке міфічне походження інколи, якщо не часто, мало своє коріння у неспокійному та сумнівному чудесному. Знаною є історія Мелюзіни: цю середньовічну чарівницю, яка, можливо, є перевтіленням матері-богині, богині родючості, різні шляхетні роди обстоювали як прародичку, як своєрідний тотем. Одна з таких родин, Лузіньяни, зробила це успішно: вона заволоділа Мелюзіною, дала їй своє прізвище, бо Мелюзіна дістала своє ім'я щойно після того як вона, наважуся сказати, зійшлася з Лузіньянами. Так чудесне стало знаряддям політики і влади.

Найкращий приклад такого двозначного політичного чудесного знаходимо в Ґіральда Камбрійського[8] на початку XIII ст. Йдеться про "мелюзінське" походження Плантаґенетів, які стали англійськими королями. Згідно з Ґіральдом, династія Плантаґенетів нібито мала своїм предком в XI ст. жінку-демона; завдяки іншим свідченням відомо, що цю легенду знали дуже добре і що на неї покликався Річард Левине Серце, використовуючи її у своїй політиці для пояснення способу, який виглядав негідним, але яким він не гребував, аби прикрити інколи екстравагантні аспекти своєї політики й те, що відбувалося в його досить скандальній родині, де, зокрема, сини повстали проти батька та постійно ворогували між собою. Він любив казати: "Ми, сини демониці..." Менш відомо, що Філіпп-Авґуст спробував використати цей міф казкового походження проти Плантаґенетів, особливо проти Йоанна Безземельного, і зокрема, готуючи невдале завоювання Англії своїм сином Людовіком, він організував справжню психологічну кампанію, в ході якої емісари та прихильники французів говорили, що слід покінчити з дітьми демониці[9].

Межі чудесного, які врешті погрозливо тиснуть на чудесне, що ризикує в них зникнути, – це різноманітні форми його освоєння. Я зупинюся на трьох таких формах: освоєння загальнохристиянське, наукове та історичне.

Християнське освоєння чудесного потягнуло за собою все чудесне, з одного боку, до чуда (*miracle*), а з іншого, – до символічного та моралізаторського освоєння. Маємо серед інших дуже гарний приклад. Це еволюція латинських версій бестіарію (*Physiologus*). Спочатку давні версії розповідають про анімалістичні чуда, не подаючи їхнього значення та символічного пояснення. Згодом, поволі, символічно-моралізаторські пояснення, наважусь сказати, зжерли суть бестіарію та послабили чудесний елемент.

Друга дуже цікава форма освоєння – це наукове освоєння певною кількістю інтелектуалів, учених, які справді мали те, що ми назвали б у наш час "науковим мисленням". Вони прагнуть зробити з *mirabilia* маргінальні явища, рідкісні випадки, але такі, що не виходять за межі природного, є правдиві (*vrais*), навіть якщо не мають свого підтвердження в Біблії. Найкращим зразком цієї ментальної настанови, гадаю, є саме Ґервазій Тілберійський, який у передмовах до *Otia Imperialia* розгорнув у захопливих для історії наукового духу текстах цю тенденцію прив'язувати *mirabilia* до світу природи, а отже – світу науки. (*Mirabilia vero dicimus quae nostrae cognitioni non subjacent etiam cum sint*

[8] Ґіральд Камбрійський, якого також називали Ґіральдом Валлійським або Ґіральдом де Баррі.

[9] Bradford B.-B. Broughton, *The Legends of King Richard I. Cœur de Lion: A Study of Sources and Variations to the Year 1600*, La Haye – Paris, 1966.

naturalia[10] – "Ми називаємо чудесами явища, які ми не годні зрозуміти, хоча вони *природні*").

Історичне освоєння іде поряд із науковим. А це – бажання прив'язати *mirabilia* до різноманітних подій та дат. Отже, *mirabilia*, які квітнуть лише тоді, коли зупиняються час та історія, приречені на зникнення. Думаю, на таке можна натрапити і в інших релігіях та культурах. А може, навпаки, ці тенденції властиві тільки християнству: тенденція до символізму і моралізування, тенденція до науково-історичного раціоналізму? Чи скрізь існували ці підводні течії, приховані вороги чудесного? У цьому полягає останнє питання.

II. СПРОБА ОПИСУ ЧУДЕСНОГО НА СЕРЕДНЬОВІЧНОМУ ЗАХОДІ: РАМКИ ТА НАПРЯМ ДОСЛІДЖЕННЯ

ВСТУП

Визначення

а) *Сучасне*: за Цв. Тодоровим (*Introduction à la littérature fantastique*, 1970), чудесне протистоїть дивному в тому сенсі, що воно "залишається непоясненим" і передбачає "існування надприродного".
Однак цю дефініцію не можна застосувати до середньовічного чудесного (див.: P. Zumthor, *Essai de poétique médiévale*, 1972, с. 137 і далі), оскільки у випадку дивного так само, як і чудесного, визначення Тодорова вимагає "імпліцитного читача", який схиляється чи до природного, чи до надприродного пояснення. Отже, середньовічне чудесне відкидає імпліцитного читача, він існує як об'єктивна даність, через "безособові" тексти.
N.B. Усі тексти, на які посилається Цв. Тодоров, – це тексти XIX і XX ст., за винятком "Казок" Ш. Перро та "Тисячі і однієї ночі".

б) *Середньовічне:* слово *merveilleux* належить до середньовічного словника. Як у латині (*mirabilia* – вульг. лат. *miribilia*), так і в розмовних романських та англійській мовах, але не в німецькій (*Wunder*, *wunderlich*), зокрема у французькій (XI ст.; "Поема про святого Олексія" */Chanson d'Alexis/* – прикм. *merveillos* у "Пісні про Роланда" */Le chanson de Roland/*, *merveiller* – "подивляти"), зокрема у Васа, (бл. 1155), однак:

[10] Мій приятель професор Франко Алессіо повідомив мені про один дуже гарний уривок на тему "технологічних чудес" у *De Secretis* Роджера Бекона.

1. Прикметник *merveillos* не вживається як іменник, на кшталт сучасного *le merveilleux* ("чудесне").
2. Терміном, який найкраще відповідає сучасному значенню "чудесне", є множинне *mirabilia*.

в) *Середньовічні твори*, назви яких пов'язані з чудесним, та спроба визначити середньовічний терен *mirabilia*:
1. Античне і міське чудесне:
Mirabilia Romae (середина XII ст.) – "Чудеса Риму". (Див.: A. Graf, *Roma nella memoria del Medio Evo*, 1915.)
Так само маємо опис справжніх "Чудес Неаполя" у Ґервазія Тілберійського.
2. Географічне та макабричне чудесне:
Ґервазій Тілберійський, *Otia Imperialia* (бл. 1210): *Tertia decisio: Mirabilia uniuscuiusque provinciae* ("Чудеса усіх країв"); Марко Поло "Книжка чудес" (бл. 1305).
3. Чудесне і християнська ідеологія:
Раймонд Луллій, "Книга чудес" (*Libre des meravelles*, бл. 1288) каталонською мовою.

г) *Джерело посилання*: народна література. "Казка" (*Le conte merveilleux*) (див.: M. L. Tenèze, *Du conte merveilleux comme genre // Approches de nos traditions orales*, Paris, 1970).
Чудесне на роздоріжжі між народним і ученим.

1. ЧУДЕСНЕ, ЧАРОДІЙНЕ, ЧУДОТВОРНЕ

Чудесне і християнство

Християнська система виділяє чудесне як надприродне, але християнське чудесне кристалізується в чудотворному, яке насправді звужує межі чудесного:

а) *бо християнство зводить чудесне до єдиного автора* – Бога;

б) *бо християнство регламентує чудесне* – цензура і критика чуда;

в) *бо християнство раціоналізує чудесне*: непередбачуваності, головній функції чудесного, воно протиставляє вчення про надприродне.
На противагу чудотворному, чародійне (хоча є різниця між магією *чорною* та *білою*) схиляється до надприродного недозволеного або оманливого, сатанинського, диявольського походження.
Поміж цими двома полюсами розвивається чудесне, яке є *нейтральним*, стерпним для християнства, але яке фактично походить від дохристиянсь-

кої, традиційної системи – воно спирається на фольклор, навіть якщо його вже освоїла учена література.

Своєю здатністю дивувати чудесне в Середньовіччі завдячує толерантності християнства, яке дозволяє йому існувати й виявляти себе.

Християнізація чудесного:

Бог – автор чудесного в "Хуані з Бордо" (*Huon de Bordeaux*, бл. 1220), ельф Оберон, карлик-чудотворець, вважає свою чудесну силу даром Ісуса (вірш 3673).

Християнське чудесне воїнство: святі, ангели, демони.

Деформація та зміна функції: Грааль (від чаші чудодійної до чаші церковної).

Середньовічне християнство інтегрує в собі частину чудесного (див.: Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, 1971).

Спротив чудесного.

2. ОПИС СЕРЕДНЬОВІЧНОГО ЧУДЕСНОГО

а) *Ландшафт*

"Природний" ландшафт: гора (особливо порожниста гора) і скелі (Ґарґантюа), джерела і водоспади, дерева ("дерево фей" Жанни д'Арк), острови (острови скарбів або блаженних – острови середньовічної картографії).

Ландшафт, створений людською діяльністю: міста (villes), замки, вежі, гробниці. (Див.: A. Graf, Les merveilles du Paradis terrestre // *Miti, leggende e superstizioni del medio evo*, Turin, 2 vol., 1892–1893.)

б) *Люди і людиноподібні*

Велетні та карлики (Оберон).

Феї. (Див.: A. Maury, *Les Fées du Moyen Âge*, 1847; L. Harf-Lancner, *Les Fées au Moyen Âge. Morgane et Mélusine. La naissance des fées*, Paris: H. Champion, 1984.)

Чоловіки і жінки з особливими фізичними прикметами: Великонога Берта, Великозубий Енно, діти Мелюзіни (Jean d'Arras, *Mélusine* (уривки у франц. перекл. М. Перре), Paris: Stock, 1979 тощо).

Людські потвори. (Див.: *Liber monstrorum de diversis generibus*, éd. C. Bologna, Milan: Bompiani, 1977 та Cl. Lecouteux, див. бібліографічний додаток.)

в) *Тварини*

"Природні" тварини: лев Івейна, кінь Байярд чотирьох синів Еймона, пелікан – символ Христа.

Фантастичні тварини (єдиноріг, грифон, дракон тощо), тварини у снах Карла Великого в "Пісні про Роланда".

г) *"Mischwesen"*

Напівлюди-напівтварини: Мелюзіни і сирени; Йонек (див. "Синій птах") у Марії Французької, вовкулаки (але тут див. далі "Метаморфози") тощо.

Грифон.

Ро́боти.

Кінець еволюції: напівстворіння-напівречі (див. твори Є. Босха).

ґ) *Предмети*

Обереги: перстень, завдяки якому стаєш невидимим.

Дароносиці: чаша (див. Оберон і Ґрааль), від рогу достатку до ріжка (див. "Пісня про Роланда", Оберон).

Предмети, що наділяють міццю: меч, пояс.

Ложе як "священний простір" (пор. закритий сад).

д) Історичний персонаж, який став легендарним, і наукове чудесне: середньовічний роман про Александра (Александр на небесах і під водою). (Див.: Ch. Settis-Frugoni, *Historia Alexandri Elevati per Griphos ad Aerem. Origine, Iconografia et fortuna di un tema*, 1973.)

3. ДЖЕРЕЛА І ЛОКАЛІЗАЦІЯ СЕРЕДНЬОВІЧНОГО ЧУДЕСНОГО

Див.: E. Faral, Le Merveilleux et ses sources dans les descriptions des romans français du XII siècle // *Recherches sur les sources latines dans les contes courtois du Moyen Âge*. Paris, 1913, pp. 305–388.

А. *Джерела*

а) *Біблійне чудесне*

Див.: фольклор Старого Завіту, зокрема Книга Буття: Рай; ковчег Ноя, Вавілонська вежа, перехід через Червоне море.

Апокаліпсис.

б) *Античне чудесне*

Міфологічні персонажі: Вулкан, Мінерва, Парки, Венера, Александр, Вергілій.

Сім чудес світу.

"Природнича історія" Плінія (I ст.).

Collectanea rerum memorabilium Соліна (III ст.).

в) *Варварське чудесне*

Германська міфологія. (Див.: A.-H. Krappe, *Études de mythologie et de folklore germaniques*, 1928.)

Бриттський матеріал. (Див.: J. Marx, *La Légende arthurienne et le Graal*, Paris: P.U.F., 1952; *Nouvelles recherches sur la littérature arthurienne*, Paris, 1965.)
Мирддін-Мерлін (див.: P. Zumthor, *Merlin le Prophète,* Lausanne, 1943).

г) *Східне чудесне*
"Тисяча і одна ніч".
"Панчатантра", індійська збірка казок і байок (VI ст.).
Disciplina Clericalis П'єра Альфонсі (бл. 1100), добірка арабських моральних історій іспанського єврея-вихреста.
"Каліла і Дімна", арабська версія перського перекладу "Панчатантри" (IX ст.). (Див. франц. пер. А. Мікеля, 1982.)

ґ) *Фольклор*
Див.: Вступ П. Делярю (P. Delarue) до вид.: *Le Conte populaire français*, I, 1957.
Фольклор в *exempla* (див.: J.-Cl. Schmitt // Cl. Brémond, J. Le Goff, J.-Cl. Schmitt, *L'Exemplum*. Turnhout: Brepols, 1982).

Б. *Локалізація*

а) *Кельтська*
Бриттський матеріал і куртуазність.
Пригода як чудо (E. Köhler, *L'Aventure chevaleresque*, trad. franç., Paris: Gallimard, 1974).

б) *Східна*
Схід, особливо Індія, як горизонт чудесного.
див.: J. Le Goff, L'Occident médiéval et l'océan Indien: un horizon onirique // *Pour un autre Moyen Âge*, Paris: Gallimard, 1977, pp. 280–298.
Приклад первинної локалізації Чистилища (кінець XII – початок XIII): Ірландія і Сицилія. (Див.: J. Le Goff, *La Naissance du Purgatoire*, Paris: Gallimard, 1982.)

4. ТЕХНІКА: ШЛЯХИ І ЗАСОБИ СЕРЕДНЬОВІЧНОГО ЧУДЕСНОГО

а) *Сни, з'яви, візії*
Знищення давньої системи тлумачення снів (Макробій).
Непевність інтерпретацій снів. (Див.: J. Le Goff, Les rêves dans la culture et la psychologie collective de l'Occident médiéval // *Pour un autre Moyen Âge,* pp. 299–306, і навіть тут, с. 271)

б) *Метаморфози*
Мелюзіна. (Див.: J. Le Goff, Mélusine maternelle et défricheuse // *Pour un autre Moyen Âge*. pp. 307–334.)
Вовкулаки.

в) *Магічне чудесне*

Чаклунство (див.: *Le Marteau des Sorcières* /"Молот відьом", франц. переклад з лат. А. Дане, Paris, 1973).

Відьомство та єресь (Реймський епізод, 1176–1180, у вид.: Radulphi de Coggeshall, *Chronicon anglicarum*, éd. J. Stevenson, 1875, pp. 121–125).

Відьма за Мішле (Michelet).

г) *Літературне чудесне*

Житія святих.

Подорожі в потойбічне (ірландський *imran – Navigatio Sancti Brendani*).

Бестіарії (*Physiologus*) (див.: M. Ayerra Redin, N. Guglielmi, *El Fisiologo, Bestiario Medievila*, Buenos Aires, 1971; G. Bianciotto, *Bestiaires du Moyen Âge*, Paris: Stock, 1980).

Свічадо світу (*imago mundi*).

г) *Чудесне в мистецтві*

(Див.: J. Baltrusaitis, *Le Moyen Bge fantastique. Antiquités et Exotismes dans l'art gothique*, Paris, 1955; *Réveils et Prodiges. Le Moyen Âge fantastique*, Paris, 1960.)

5. ПОСТУП І МЕЖІ СЕРЕДНЬОВІЧНОГО ЧУДЕСНОГО

Чудесне завойовує несподівані терени, де й деформується:

а) *Щоденне чудесне*

Вторгнення чудесного у щоденне відбувається без зіткнень, без швів. Визнання чудесного у щоденному – природне. Наприклад, драки і провансальське суспільство (Ґервазій Тілберійський, *Otia Imperialia*, Decisio 3, cap. LXXXVI). Смерть на галявині (Цезарій Гайстербахський, *Dialogus Miraculorum*, Decisio 12, cap. XXXIII).

б) *Символічне та дидактичне чудесне*

Див.: *Physiologus*.

в) *Політичне чудесне*

Політичне використання чудесного особливо видно на рівні міфічних генеалогій.

Родословне і чудесне: Лузіньяни і Мелюзіна.

Монархія та чудесне: Річард Левине Серце і Плантаґенети, сини демониці. (Див.: Ґіральд де Баррі, *De Instructione Principis*.)

г) *Чудесне і знання*

Приклад Ґервазія Тілберійського: тенденція представляти як *mirabilia* рідкісні, а не надприродні явища, не пояснені, а не непоясненні. Чудесне – маргінальний світ, а не потойбіччя.

"*Mirabilia vero dicimus, quae nostrae cognitioni non subjacent, etiam cum sint naturalia*" (Ґервазій Тілберійський, *Otia Imperialia*, див. вище, с. 45).

г) *Чудесне та історія:* exemplum

"Тільки-но казка набирає рис історії..., вона втрачає частину своєї сили. Історична локалізація та історичне датування наближають її до аморальної реальності і нищать силу природного та необхідного чудесного" (A. Jolles, *Formes simples*, trad. franç., 1972, p. 193).

6. ФУНКЦІЇ СЕРЕДНЬОВІЧНОГО ЧУДЕСНОГО

а) *Компенсація*

Світ навиворіт: країна Кокань.

Пересит.

Нагота.

Сексуальна нестриманість.

Світ назворот. Земний рай. Золотий вік.

б) *Заперечення християнської ідеології*

Антигуманізм:

– Дика людина.

– Чудовиська.

– *Mischwesen*, напівлюди-напівтварини.

– Проти ідеї людини, як створеної *ad imaginem Dei*.

Заперечення маніхейства

Чудесне, яке піддається або не піддається освоєнню, однак, залишається невизначеним, – яке не є повністю ні на боці добра (Господь), ні на боці зла (Сатана). Наприклад, дракон святого Марселя Паризького (див.: J. Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge*, pp. 236–279).

Оптимізм:

– Чудесне і "*happy end*".

в) *Звершення*

Mirari, *Miroir*, *Merveille*.

Середньовічна тема дзеркала.

(Див.: D. Poirion, *Étude sur le Roman de la Rose*, 1974, chap. 2.)

Казка.

Чудесне не як втеча, а як звершення.

"Окрім розваги, цікавості, усіх емоцій, які нам дають оповідання, казки і легенди, окрім потреби розважитися, забутися, пізнати приємні та моторошні відчуття, справжня мета чудесної подорожі полягає... у повнішому дослідженні універсальної реальності" (Pierre Mabille, *Le Miroir du merveilleux*).

ВИСНОВОК

Становище середньовічного чудесного?

1. Високе Середньовіччя та придушення чудесного.
2. Вторгнення чудесного в XII–XIII ст.
3. Естетизація чудесного в XIV–XV ст.

III. ПОЯСНЕННЯ І ПРОДОВЖЕННЯ

Великою мірою чудесне полягало в розширенні, деформації світу нормального, природного. Велетні, карлики, долучення одного або кількох органів не є звичні, але загалом "природні"; також, казкова і міфічна істота, чи, в крайньому випадку, *mischwesen*'и з їхніми доведеними до крайнощів формами, які знаходимо в Босха, що стають нестерпними, бо вже є не лише сполукою людського і тваринного, а переростають у предмети. Якщо таке не існує, то могло б існувати – воно є лише першим рівнем чудесного; як мені видається, у "справжньому" чудесному є щось таке, що не задовольняється своєю над-природністю, а протиставляється порядкові, встановленому природою. Уже сама надмірність, екстравагантність переходить межу від кількісного до якісного. Надто, що одна з глибинних характеристик чудесного – *метаморфоза* – не підпадає під поняття посилення, множення, пов'язаності, деформації, за якими визначається просте, статичне чудо. Що вводить незвичайне чудесне у таку систему, якою є система християнства – це те, що людська істота, створена "за образом Божим", перетворюється в тварину. Набагато рідше перетворюються у Середньовіччі в рослини, як це було в Античності, натомість перетворюються в тварин. Перетворення в рослину – це найчастіше перетворення ученого характеру, тоді як середньовічне чудесне (ось ще одне широке поле для дослідження) виростає радше з усної творчості, традиційної літератури і, скажімо так, "народної". Моделлю тут є вовкулака. На середньовічному Заході є значна кількість текстів про вовкулак. Пізнавальна функція середньовічного чудесного специфічна. По суті, ось що говорять – ще до Шекспіра – такі люди, як Ґервазій Тілберійський (а він у цьому не один): "Світ багатший, аніж наша філософія", – звичайно, усвідомлюючи ту проблему, яка звідси може постати перед християнством. У Ґервазія також є тексти на межі зухвалості, зокрема один надзвичайний текст, де він, говорячи про Книгу Буття, каже, що Книга Буття – це ще не все. Однак, хіба пізнавальна функція, власне кажучи, не розвіює чудесне? Однією з властивостей чудесного є його нестабільність, подібно до сну: від чудесного прокидаєшся, бо його ж пізнавальна функція розвіює його у дим, або ж переводить його в іншу форму пізнання шляхом раціоналізації.

Очищувальна функція чудесного, яка пов'язує чуже з дивним, яка всі незвичні фантоми долучає до чужого світу, також трапляється у західному світі, але тут – поминувши особливий випадок світу кельтського – центром притягання є Схід. Схід – це велике вмістилище чудесного; Схід – це великий онейрично-магічний виднокіл людей середньовічного Заходу, оскільки для них Схід – справжній чужинець і оскільки він грав цю роль, якщо можна так сказати, споконвіків – принаймні для греків та римлян. Усе йде зі Сходу – добре і погане, дива і єресь, і люди Заходу зрештою утверджуються в цьому переконанні – інколи з доволі дивними наслідками. Коли Марко Поло розповідає про свої східні враження, мішаючи правду з неправдою, однак мимоволі говорячи правду, Захід, що досі дивився на східний світ як на вмістилище справжніх див, коли хтось йому каже: "Я там був, я це бачив", – парадоксально у це не вірить. Люди пізнього Середньовіччя вбачали у розповіді Марко Поло плетиво казок, вигадок і назвали її "Книга чудес" – цим разом у розумінні "книга невірогідних історій", – так ніби люди Заходу[11] не могли повірити у земну реальність див Сходу. Якби я спростив свої роздуми про чудесне на середньовічному Заході до пародійного рівня, я сказав би, що, врешті-решт, чудесного християнського нема і що християнство – в усякому разі християнство середньовічне – має алергію на чудесне. На мою думку, про це ж говорив св. Бернар, критикуючи римське мистецтво, чи радше те, що в римському мистецтві було фігуральним вираженням чудесного: "Я добре знаю, що в оселі Господа Бога є багато помешкань і що навіть у Середньовіччі християнська єдність знала принаймні різні нюанси", – та все-таки мені здається, що тим самим він висловив фундаментальну позицію християнства. Для кліриків існує чудотворне, але нема чудесного. Однак є образи... Використати для Середньовіччя гарну працю Тодорова мені особливо заважає те, що в ній нема *фантастичного*. Говорячи про *Фантастичне Середньовіччя*, Бальтрузайтіс анахронічно переніс на нього романтичне та сюрреалістичне бачення.

Треба було б також простежити, чи якась частина західно-середньовічного чудесного не походить від фантомів, від табу, особливо сильних у християнстві; а ще ж є сексуальне чудесне, чудесна їжа – складні явища, бо вони охоплюють найрізноманітніші аспекти, як-от захланність до їжі, табу в харчуванні, засоби збудливі чи галюциногенні та ін. Хтивість і пажерливість у християнстві йдуть поряд. Маємо також потяг до лінощів, чудесний світ гультяйства. Саме у світі чудесного треба шукати у Середньовіччі ідеологію противну, ворожу праці.

---

[11] Про роль реального та уявного в цьому творі див.: J. Heers, *Marco Polo*, Paris, 1983.

Маємо цілу діалектику "народного" чудесного і чудесного "ученого" – тим складнішу, що межа між ними дуже рухлива. Доволі незграбна періодизація, яку я запропонував, головно стосується "ученого" чудесного. У першому періоді, видається мені, "учена" культура зуміла закрити собою дуже велику частину "народного" чудесного, яке, безперечно, існує і яке знаходимо поміж рядками та добачаємо в інших документах; і навпаки, у XII–XIII ст. "учене" чудесне привітніше до цього "народного" чудесного й, безперечно, схильне його освоювати, перелицьовувати; а далі, на мою думку, настає певний змаг до естетизації, коли діалог – чи боротьба – між "ученим" і "народним" чудесним вже не є на передньому плані. Але як, сягнути цього "народного" чудесного давніших часів, яке ословлювалося насамперед усно? Якщо Ван-Ґеннеп не пішов далі пізнього Середньовіччя, то це тому, що існує мало ранніх документів, а також, звісно, тому, що вплив християнства на "народну" культуру породив нову народну культуру, насяклу християнськими елементами. Отже, треба збирати та докладно аналізувати давні писемні документи, а особливо, мабуть, іконографію.

Казка (*conte merveilleux*) зокрема дуже багата на різні значення. Вона вписується в хід історії, і її варіювання пов'язане з великими цивілізаційними зрушеннями у стосунку до щоденного життя і доповнення природного світу надприродним. Я спробував це показати на прикладі Мелюзіни. Можна вважати, що всупереч тому, що я говорив, Старий і Новий Завіти сповнені чудесним. Можна, скажімо, згадати слова Ісаії, в яких він говорив, як твердять християни, про Месію: "*Vocabitur nomen ejus admirabilis*" ("Його назвуть Чудовим", що дехто перекладає також "Дивним"), або те, що казав св. Павло у II Сол. 1:10: "*Cum venerit admirabilis fieri in omnibus qui crediderunt*" ("Коли він прийде, щоб ним дивувалися всі, хто в нього увірував").

Я задумуюся, чи нема між *admirabilis* та *mirabilis* – якщо не вдаватися до гри слів та філологічних викрутасів – усе-таки якогось нюансу, нюансу важливого? Для людей Середньовіччя в читанні Нового Завіту і "читанні" Христа, життя Христа і особи Христа, видається мені, бачилося більше чудотворного, аніж чудесного, і більше чудового (*l'admirable*), аніж чудесного. Христос є радше дивний (*admirable*), аніж чудесний. Я не маю враження, що релігія "чудесного" була фундаментальним християнством людей Середньовіччя. Але принаймні скупчення "чудесного" у Новому Завіті – це все те, що стосується народження Ісуса. Справді, тут сильна присутність Сходу, і це також єдиний уривок Нового Завіту, де сни і візії відіграють важливу роль. Хіба чудесна інтерпретація Нового Завіту не тягне нас у світ гностицизму? У Новому Завіті є гностичні аспекти, але, по ідеї, й чудесне у Новому Завіті дуже легко відійшло б у гносу, тож зрештою і людям Середньовіччя Новий Завіт дістався б отак очище-

ним, виправленим, не гностичним, не чудесним. Дійсність, звичайно, набагато складніша. Прикметно, що люди Середньовіччя і найбільші ортодокси часто ставили – не казатиму на один і той же щабель, але поряд, – те, що є Новим Завітом, який визнає Церква, і те, що є апокрифом. А звідси засвоєння – через те, що було збережене, інтегроване зі світу гноси та апокрифічних євангелій – пéвного наявного чудесного у Новому Завіті. Однак, знову ж таки, треба зважати на образи.

БІБЛІОГРАФІЧНИЙ ДОДАТОК

Від часу написання цього тексту з'явилися чотири важливі праці, що стосуються середньовічного чудесного.

Poirion (Daniel), *Le Merveilleux dans la littérature française au Moyen Âge*, Paris: P.U.F., coll. "Que sais-je?", n° 1938, 1982.

Kappler (Claude), *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Âge*, Paris: Payot, 1982.

Lecouteux (Claude), *Les Monstres dans la littérature allemande du Moyen Âge* (1150–1350), 3 vol., Göppingen, 1982.

Meslin (Michel), éd., *Le Merveilleux. L'Imaginaire et les croyances en Occident*, Paris: Bordas, 1984.

*Етнографічна збірка з Дофіне початку XIII ст.**

Під час однієї з моїх перших зустрічей з Шарлем Жуастеном, з десяток років тому, я розповів йому про один текст XIII ст., який я вивчав у рамках свого семінару у VI секції Практичної школи вищих студій, присвяченого відносинам між "ученою та народною культурами Середньовіччя". Деякі історії, викладені там, стосувалися сучасної південно-східної Франції, і зокрема області Дофіне. Шарль Жуастен порівняв їх з легендами та переказами, які він зібрав під час своїх експедицій у ту місцевість, і ми розглянули можливість порівняти й дослідити разом тексти Середньовіччя та сучасні розповіді. Коли 1973 р. з'явився Le Monde alpin et rhodanien, *ми вирішили, що подамо результат нашої спільної роботи у цей новий журнал, щоб таким чином засвідчити співпрацю між істориками та етнологами і показати приклад переходу через поріг XV ст., який рідко коли перетинала історична етнологія. Численніші і нагальніші роботи безперервно займали нас обидвох. Коли я востаннє зустрів Шарля Жуастена у Ґреноблі 1980 р., ми знову висловили свій намір завершити це дослідження у найближчому майбутньому. На жаль, цей проєкт уже не побачить світу*[1]. *Уламок цієї праці (я не довів його до вищого рівня навіть у частині Середньовіччя), який подаю тут у пам'ять прекрасного етнолога і людини, незабутньої в своїй простоті, якою був Шарль Жуастен, є вельми скромний.*

Я пропоную невеликий корпус "чудес"-*mirabilia*, що стосуються Дофіне, які зібрав на початку XIII ст. Ґервазій Тілберійський у праці *Otia Imperialia*, "Імператорські розваги" (зокрема в її третій частині), – добірці, складеній для розваги імператора Оттона IV Брауншвайзького, переможеного під Бувінами. Після короткої презентації автора, який заслуговував би на глибшу розвідку, і твору, який

---

* Croyances, récits et pratiques de tradition // *Le Monde alpin et rhodanien*, nº 1–4, *Mélanges Charles Joisten, 1936–1982*,1982, pp. 55–65.

[1] Можливо, серед паперів Шарля Жуастена знайдуться документи, зібрані для задуманого дослідження.

усе ще чекає сучасного перевидання[2], знайдемо тут оригінальні тексти латинською мовою, подані за виданнями Ляйбніца та Лібрехта – виданнями, безперечно далекими від досконалості[3]. Далі я пропоную спробу перекладу цих текстів французькою мовою. Назва "Дофіне", яка не існувала на початку XIII ст., звичайно, тут не фігурує. Географічно-політична одиниця, яка найчастіше згадується, – це князівство Арль[4], означене за назвою єпископства, де лежить ця місцевість. Я зберіг майже ті самі кордони, що й Шарль Жуастен, себто кордони трьох сучасних департаментів – Ізеру, Високих Альп та Дрому[5]. Єпископства, які згадує Ґервазій Тілберійський, локалізуючи вісім дофінських *mirabilia*, що про них він говорить, – це єпископства Валанс (2), Везон (1), Ґап (1), Ґренобль (1) та архієпископство Амбрен (3). Я додав назви та французькі резюме інших *mirabilia* з князівства Арльського. Їх вісімнадцять, і вони локалізуються в архієпископствах Ексі (5) та Арлі (7), у єпископствах Марселі (1) та Вів'є (1), чотири з них не мають локалізації у конкретному єпископстві. Треба тут додати одну з найдавніших поява феї, яку пізніше скрізь охрестять Мелюзіною, – вродливої дружини Раймона з Шато-Руссе, біля Екс-ан-Провансу в долині річки Тре[6].

Не маю іншого бажання, як надати у розпорядження дослідників, зацікавлених історією фольклору та історичною етнологією на південному сході Франції, і зо-

---

[2] Приготування коментованого видання Дж. Р. Колдвелла (J. R. Caldwell), про яке було повідомлено в його статтях у *Scriptorium* (t. XI, 1957 і t. XVI, 1962) та *Medieval Studies* (24, 1962), здається, перервала смерть цього вченого. Деякі вчені приписують Ґервазію Тілберійському укладення карти, названої картою Ебсторфа, найбільшої та найцікавішої з усіх карт світу (*mappae mundi*) Середньовіччя. Мене їхні аргументи не переконують. Цю тезу нещодавно захищав польський історик Єжи Стшельчик (Jerzy Strzelczyk, *Gervazy z Tilbury. Studium z dziejów uczoności geograficznej w Úredniowieczu*, Wrocław–Warszawa–Kraków, 1970 (англійське резюме: с. 271–278) у дуже цікавій, до речі, праці.

[3] Цьому текстові судилося бути видрукуваним у *Scriptores rerum Brunsvicensium* (t. I, Hanovre, 1707, pp. 881–1004) зусиллями славного Ґ. В. Ляйбніца (G. W. Leibniz), що був тоді на службі у герцогів Брауншвайзьких, нащадків імператора Оттона IV. Це видання – єдине повне видання – є дуже недосконале; йому передує дуже цікава щодо ментальності людей епохи Просвітництва передмова: Ляйбніц суворо засуджує тут і імператорські розваги, і середньовічні вірування. Фольклорист Фелікс Лібрехт (Felix Liebrecht) видав у середині XIX сторіччя уривки з *Otia Imperialia* (*Des Gervasius von Tilbury* Otia Imperialia *in einer Auswahl neu herdusgegeben*..., Hanovre, 1856) із примітками та додатками, що, значні для свого часу, не втратили своєї вартости досі.

[4] Про князівство Арль або Бургундію–Прованс, можна прочитати в давній і застарілій праці Поля Фурньє: Paul Fournier, *Le Royaume d'Arles et de Vienne (1138–1378)*, Paris, 1891.

[5] Charles Joisten, *Contes populaires du Dauphiné*, Grenoble: Musée douphinois, 1971, 2 vol., pp. 383, 443. (Documents d'ethnologie régionale, 1–2.)

[6] Цей текст міститься у першій частині, у XV розділі: *De oculis apertis post peccatum* (éd. Leibniz, pp. 895–896, éd. Liebrecht, pp. 4–5). Див.: J. Le Goff. Mélusine maternelle et défricheuse // *Annales E.S.C.*, 1971, pp. 587–603, передруковано у вид.: *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, 1977. pp. 307–331.

крема в Дофіне, тексти, на яких вони зможуть вправлятись у своїй проникливості та з яких зможуть почерпнути цікаву для себе інформацію[7].

Ґервазій Тілберійський[8], англійський шляхтич, народився близько 1152–1153 рр., одержав потрійну освіту: при дворі англійського короля Генріха II (1154–1189), де він був наближений до особи Генріха Молодого Короля (старшого сина Генріха II), коронованого в шістнадцять років (†1183); між 1176 і 1180 рр. при Вільгельмі Білорукому, архієпископі Реймському, браті французького короля Людовіка VII і дядька Філіппа-Авґуста (коли-то він мав пригоду з жінкою, пов'язану з гучною справою про єресь та чаклунство у Реймсі)[9]; в Болонському університеті, де він здобув ступінь магістра.

Його кар'єра королівського радника та придворного розгорталася при трьох правителях: королі Англійському, останньому королі нормандської Сицилії Вільгельмові II (†1189), імператорові Оттоні IV Бруншвайзькому. Осівши в Арлі близько 1190 р., він пошлюбив тут родичку архієпископа, а Оттон IV (суперник молодого Фрідріха II, коронований королем римлян 1198 р., а потім імператором у Римі 1209 р., подоланий 1214 р. Філіппом-Авґустом під Бувінами і спочилий 1218 р.), з яким він породичався, зробив з нього маршалка князівства Арль. Нічого не знаємо про його останні роки. Дехто стверджує, що він помер в Арлі 1221 р., інші – що в Англії перед 1228 р., де він немовбито був каноніком.

Ґервазій Тілберійський належить до групи англійських учених з оточення короля Генріха II та королеви Елеонори (Альєнори) Аквітанської та їхніх синів – Генріха Молодого Короля, Річарда Левине Серце (1189–1199) та Йоанна Безземельного (1199–1216). Серед них були Вальтер Мап, автор славетної *De nugis curialium*, Ґіральд де Баррі, або Камбрієць, історик та етнограф Ірландії і Валлії, цистерціанський абат Ральф Коґґесголський, автор *Chronicon Anglicanum*. Всі, здається, згадані в *Historia Regum Britanniae* (закінчена перед 1136 р.) Ґальф-

[7] Чи потрібно згадувати тут класичні твори: Van Gennep, *Le Folklore du Dauphiné* (*Isère*), Paris, 1932–1933, 2 vol.; *Le Folklore des Hautes-Alpes*, Paris, 1946–1948, 2 vol.? Ш. Жуастен зазначив (*Contes populaires du Dauphiné*, I, p. 14, n. 1), що документи, які зібрав Ван Ґеннеп у департаменті Дром, зберігаються в архівах Національного Музею мистецтв і народних традицій. Знаємо, що готується друк архівів Ван-Ґеннепа під керівництвом Жана Квізеньє, головного хранителя Музею, та Ніколь Бельмонт. Див. також: R.-A. Meunier, Le fonds auvergnat, provençal et alpestre dans les "Récreations impériales" de Gervais de Tilbury et le "Réductoire moral" de Pierre Bersuire // *Annales de l'Université de Poitiers*, 1948–1954.

[8] Див.: Raoul Busquet, Gervais de Tilbury inconnu // *Revue historique*, t. CXCI, pp. 1–20; H. G. Richardson, Gervase of Tilbury // *History*, XLVI, 1961, pp. 102–114.

[9] *Radulphi de Coggeshall Chronicon anglicanum*, ed. Joseph Stevenson (Rolls Series, LXVI), London, 1875, pp. 121–125. Англійський переклад цього уривка див. у вид.: W.-L. Wakefield, A.-P. Evans, *Heresies of the High Middle Ages*, New York – London, 1969, pp. 251–254.

ріда Монмутського (†1155), який змішав легенду та історію і впровадив персонажі Артура та Мерліна.

Усі ці освічені люди захоплювалися *mirabilia*, дивовижними оповіданнями, де переплітались етно-історичні дописемні й учені історії, байки, побреханьки, що, здається, відтворили на якийсь час щасливу епоху грецької Античності, де від Геродота до Павсанія історія та етнографія нічим не відрізнялися. Їхні твори – вельми цікаве джерело для пізнання відносин між ученою та народною культурами у Середньовіччі, писемною та усною традиціями, міфами, казками і легендами; з них видно, як відбувалася християнізація поганської та фольклорної основ у Середньовіччі. Всі вони – великі постачальники на континент "кельтського матеріалу", що його Кретьєн де Труа та його послідовники перетворили на високу літературу.

Ґервазій Тілберійський написав для Генріха Молодшого *Liber Facetiarum*, "Книгу фацецій", яка, на жаль, загубилася. Залишаються цінні *Otia Imperialia*.

Цей твір складається з трьох частин (*decisiones*). Кожній частині передує передмова, дуже цікава для пізнання "наукового духу"початку XIII ст., ставлення до легенд та *mirabilia*, народження духу критичного та раціоналістичного. На противагу Ляйбніцові (хоча так само перебільшено та анахронічно), який побачив в *Otia Imperialia* набір нісенітниць, інші не визнавали в Ґервазії Тілберійському "провісника Анатоля Франса... ренанця"[10]! Дві перші книги переважно й заповнені книжними спогадами. Подібно до багатьох інших середньовічних авторів, Ґервазій постає тут як компілятор, що у той час не було ганебним, оскільки середньовічна компіляція є одним з основних шляхів дослідження та оригінальної творчості. У першій книзі він говорить про всесвіт від часів сотворення світу аж до потопу. Друга книга – це роздуми про частини світу та імперії; це – історичний та географічний трактат. Третя книга, яка складається зі 129 розділів (за Колдвеллом, 131), іноді дуже коротких, проти 24 і 36 у двох перших книгах, – це добірка *mirabilia*, більшість з яких зібрав сам автор найчастіше з чуток, що дало змогу Г. Дж. Річардсонові сказати про Ґервазія, що у третій книзі "він виявляється збирачем фольклору"[11].

Гервазій подає, отже, насамперед *mirabilia* регіонів, де сам проживав: Великобританія, Неапольське та Сицилійське князівства, королівство Арль, або ті

[10] R. Busquet, *op. cit.*, p. 11.

[11] "*He shows himself a collector of folklore*" (*op. cit.*, p. 109). Були два середньовічні французькі переклади *Otia Imperialia*, один зробив Йоанн Антіохійський (бл. 1282), другий – Жан дю Віней, "Гультяйства імператорів", *Les Oisivetés des emperieres*, (бл. 1331). Їх переписала і дослідила Анні Дюшесн у своїй ненадрукованій дисертації у Національній школі хартій (1971); їй я висловлюю подяку за інформацію.

землі, про які довідувався з перших рук, – Палестина і Середній Схід, що про них він розпитував хрестоносців; Каталонія і північ Іспанії, щодо яких мав виняткового інформатора – короля Араґонського Педро II, котрий був його гостем у палаці в Арлі. Ґервазій Тілберійський, який ставить перед собою наукову мету, цікавиться особливо пам'ятними місцями та дивами природи, з одного боку, і фантастичними та страхітливими істотами, з іншого. Ці істоти є для нього дияволічними, і він ладен тут бачити руку Сатани. Однак, здається, що він часто вагається між поясненням надприродним та природним. Він подає їх одне за одним, невпорядковано. Він – етнолог за зацікавленнями, за методами пошуку, за бажанням точно визначити місце, за схильністю порівнювати аналогічні явища, що траплялись у різних місцях. Він – історик за своїм бажанням надати всьому цьому хронологічної перспективи.

ЧУДЕСА ДОФІНЕ
(*текст з видання Ляйбніца*)

XX. De turre, quae non admittit vigiles.

In regno Arelatensi, episcopatu Valentino, castro Livorris, est turris episcopi Valentini plurimum excelsa, quae nocturnum custodem non admittit. Si quis autem custos ad vigiliam noctis in illa fuerit constitutus, in mane se sentiet ad vallem subjacentem delatum sine timore praecipitii, aut quolibet terrore deponentis, in valle se casu positum inveniet, et nullius sentiet aut collisionem.

XXII. De rupe, quae uno digito movetur, et non toto corpore.

In regno Arelatensi, provincia Ebredunensi, *castro, quod* Noth *dicunt, est rupes magna, quam si minimo digito impulseris, totam ad facilem motum duxisti. Si vero totum corpus aut infinita plaustra boum admoveris, immobilis perseverat.*

XXXIV. De vento, quem in chirotheca conclusit sanctus.

Quia vero ventorum ac montium fecimus mentionem, asserentes, montes plurimos omnibus ventis esse altiores, illud quoque annectimus, valles esse sic montium contiguitate conclusas, quod ad illas nunquam aura pervenit. Ecce in regno Arelatensi, episcopatu Vasconensi castrum Divionis *multis colonis inhabitatum. Hoc*

in valle, circumquaque montibus circumsepta, positum est, in quod, eo quod ventus nec levissimus subintraverat usque ad tempora Caroli M[agni], sterilis, semper vallis extiterat, omnique humano commodo prorsus inutilis. Verum infoecunditatem ipsius comperiens archiepis copus Arelatensis, *sanctissimus vir, miraculis praeclarus, Caesarius, mare civitati suae subjacens adiit, et chirothecam suam vento marino repletam strinxit. Accedens itaque ad vallem, inutilem tunc habitam, in nomine Christi chirothecam, plenam vento, scopulo cuidam injecit, ventumque perpetuum jussit emittere. Sicque factum est, quod statim rupes, facto foramine, per scissuram exhaustum ventum semper eructuat, quem* pontianum *vulgus nominat, quasi a ponto illuc virtute divina translatum. Hic, inquam, impetuosus terminos cujusdam subterfluentis aquae non transgreditur, omnia foecundat, omnia salubrat, et dum praetereuntes a fronte salutat, eos altiore flatus algore flagellat: quos vallis confinium egressos quasi prohibitus, ne datas sibi metas excedat, non approximat.*

XXXIX. De puteo, de Cerseules.

In regno nostro Arelatensi, diocesi Vapicensi, *est* castrum Cerseules, *in cujus castri territorio lacus altae profunditatis excrevit. Sane in lacus medio crusta pratum fecit, quae per anni circulum ab hominum attactu libera, tempore herbae tondendae, applicitis restibus, ad terram trahitur lacui imminentem, et sic defalcata sectiones recepit. Inter plurimos cohaeredes facta itaque congrua divisione, solutis funibus crusta redit in id ipsum, quo fuerat, meditullium lacus occupatura.*

XLII. De rupe, quae nominatur *Aequa Villa.*

Solent adolescentiae sectatores non minus figmenta venari quam vera; et cum vanitas vanitatum sit et omnia vanitas : vani filii hominum, dum mentiuntur, in stateris inter matura praecoquum aliquid decerpunt, et non minus fabulis delectantur quam rebus gestis. Ecce in regno Arelatensi et episcopatu Gratianopolitano *juxta Diensis dioecesis confinium est rupes altissima in territorio, quod incolae* Treves *nominant, quam altera e vicino rupes respicit, cui nomen* aequa villa, *eo, quod sit aequalis illi, sed inaccessibilis in sua altitudine.* [...] *Ex opposita ergo rupe conspicientibus apparet illic fons perspicuus, qui scopulosa scala delabitur: et in summo rupis apice ad modum prati, herba viret, in quo nonnunquam panni super extensi candidissimi visuntur ad exsiccandum expositi, sicut lotrices in usu habent. Istud unde prodeat aut quid signet, aut quo ministrante compareat, quaerere facile fuit, sed invenire difficillimum.*

LVII. De dominica castri de Espervel.

Frequens est, ut angeli satanae in angelos lucis se transforment, et in humanis mentibus aliquid diabolicae immissionis nutriant. Ad istorum agnitionem quoddam admiratione dignissimum subtextui, quod a viris probatissimae ac sincerae religionis accepi. Erat in regni Arelatensis finibus, episcopatu Valentino, castrum Espervel *nomine. Hujus castri domina in assiduam consuetudinem duxerat, inter missarum solennia post evangelium, ecclesiam egredi. Non enim poterat consecrationem dominici corporis sustinere. Cum post multos annos id compertum vir ejus, dominus castri, habuisset, nec tantae praesumtionis causam sedulus investigator invenisset, in uno aliquo die solemni finito evangelio, egrediens domina, per virum et clientulos ejus invita ac renitens detinetur, statimque sacerdote verba consecratoria proferente,* domina *spiritu diabolico levata avolat, partemque capellae secum in praecipitium ducens, nullatenus in partibus illis visa est. Sed et pars turris, cui capella innitebatur, adhuc superstes rerum fert testimonium. Hinc tibi,* felix Auguste, *doctrina sumenda est circa eos,* qui circa divina sacramenta devoti sunt, *et contra illos, [ob presbyteros] qui fornicantur, adeo contemnentes sacramenta per manus nostri temporis sacerdotum ministrata,* quasi ad veritatem virtutemque sacramentorum dignitas aut indignitas operetur ministrantium. *Profecto haeretici sunt hi, qui solem contemnunt transeuntem per immunda loca. Quisquis ad baptismum venit per fidem, Deo saltem decimam sui laboris offerat primitiasque cogitationis secundum illud:* primum quaerite regnum Dei, *decimasque solvat suae dietae. Saltem dum corpus consecratur dominicum et offertur pro nobis ad dominum Deum patrem, unica hora stet cum Christo in cruce pro nobis pendente, oret cum orante, vigilet cum vigilante; dum pro ipso Christus patrocinatur ejus advocatus, a judicis praesentia non recedat. In ecclesia nihil praeter orandum meditetur, nihil loquatur, nihil vagis oculis intueatur.* Non sit solo evangelio contentus, non oratione, non epistola, *non negligat illud, quod sequitur, quod quaeritur et quod creditur. Omnis consummationis finis quaerendus est. Cum enim Deus suos dilexisset, in fine dilexit illos. Finis, non pugna coronat. Nil credas actum, cum quid superesset agendum. Si cum xenio nuncius Domini venisti, ut offeras, quod mittitur, nunquid dicto salutationis verbo et proposita xenii dominici qualitate, ipso quod mittitur, non porrecto, ac responso gratiarum non audito, redibis prudenter, imperfecto opere? Si offerre venis per orationem, quod sacerdos offert per communicationem, ut quid xenio non porrecto summo patri, refugisti? Hic enim est paschalis transitus ad esum agni mysticum per Jesum ordinatus. Transit enim per medium castrorum nostrorum agnus, qui tollit peccata mundi. Transit etiam per os sacerdotis ita, quod non comminuitur ex eo. Et sicut in verbis consecratoriis a sinu Patris mittitur,*

ut descendat ad manus sacerdotis, ita et in communicationem redit et ascendit per os sacerdotale ad Deum patrem nostrum, et a nobis et pro nobis factas preces in ejus conspectum oblaturus. Hinc est quod ab ipso Domino dicitur: hoc facite in meam commemorationem: quotiescunque enim hoc feceritis, mortem Domini annunciabitis, donec veniat. Quisquis ergo fugis non completa hostia, ipsam, quae mittitur pro te, hostiam tibi prodesse non posse credis; quasi venisses, ut imperatorem visitares, visisque cursoribus ejus, recessisses? Cursores domini sunt, et nuncii, Gregorius in introitu, quem cecinit, Paulus in epistola, ac Propheta in lectione, modulatio gradualis et Alleluja. Tuba dominica sonat in evangelio, verum inter secreta sacerdotis opera Christus ipse descendit, tanto districtius occurrentem te sibi dijudicans, quanto secretius te videt intus renes, et corda perscrutans. Ecce, quod peccato pessimae illius mulierculae, de qua diximus, capella corruit, ipsaque inter manus tenentium eam evanuit, sed et ipsum castrum saniore diruptum consilio sedem mutavit et nomen. Translati enim sunt incolae ad castrum, quod Carpei nuncupatur.

CXXII. De valle, de Lentuscula.

Est in regno Arelatensi et provincia Ebredunensi locus, in quo per Alpium summa cacumina facili cursu in aestate, et brevi sed plurimum periculoso transitu descenditur in Italiam. *Nomen vallis* de Lentuscla *incolae indiderunt, in cujus apice si quis tussierit aut clamaverit, statim ex altis rupibus nix coagulata descendit, et exaggerationem ad se trahens infinito cumulo transeuntes obruit, et ad infimam abyssum dejectos prosternit.*

CXXVI. De aqua, de qua sanantur gutturnosi.

Est in provincia Ebredunensi, *quae pars est regni Arelatensis,* castrum de Barles, *in cujus territorio fons scaturit, ex cujus aquae potu et lavacro curantur gutturnosi. Sunt et in regno Arelatensi plurimi fontes, qui aestate fervente scaturiunt, hyeme vero siccantur.*

ЧУДЕСА ДОФІНЕ[12]
(*переклад*)

I. Вежа, яка скидає вартових (III, 20).

У князівстві Арль, у єпископстві Валанс, у замку[13] Ліврон, є дуже висока вежа, вежа єпископа Валентина, яка скидає нічну сторожу. Якщо вартового залишити на ніч на цій вежі, вранці він відчує, як його відносить у долину біля підніжжя. Він опиниться у долині, не зазнавши шкоди, ані страху від падіння чи переляку від викрадення, і не відчує жодного дотику, ні удару (G.W.L., 966; F.L. 18–19).

II. Камінь, який можна зрушити одним лише пальцем, а всім тілом – ні (III, 22).

В Арльському князівстві, у провінції Амбрен, у місті, яке називається Нот (?), є великий камінь, який легко можна зрушити з місця, якщо штовхнути його мізинцем. Якщо ж пробувати зрушити його цілим тілом або ж упряжжю волів, він залишиться нерухомим (G.W.L., 966).

III. Вітер, що його святий Цезарій ув'язнив у свою рукавичку (III, 34).

Оскільки ми розповідали про вітри та гори, стверджуючи, що більшість гір вища від усіх вітрів, додамо, що існують долини так добре закриті сусідніми горами, що туди не долітає жоден бриз. Так є у князівстві Арль, у єпископстві Везон, у дуже людному місті Ніон. Воно розташоване в долині, оточеній звідусіль горами, куди не задуває жоден, навіть найлегший, вітер; аж до часів Карла Великого ця долина залишалася неродючою і зовсім непридатною до будь-якого обробітку, корисного людині. Коли Цезарій, архієпископ Арля, виявив її безплідність (а був він дуже святою людиною, що славилася своїми чудесами /*miracles*/), він вийшов на берег моря, що омивало землі його єпархії, наповнив свою рукавичку морським вітром і так тримав її, добре стиснувши. Він повернувся у долину, яка досі була безплідною, з іменем Христа кинув своєю рукавичкою, наповненою вітром, об скелю і наказав їй впустити сюди постійний вітер. І сталося так, що скеля, у якій утворилася щілина, відтоді випускає через цей отвір вітер, який у

[12] Я посилаюся на видання Ляйбніца (G.W.L.) та Лібрехта (F.L.) (прим. автора).

[13] Я перекладаю castrum то як "місто", то як "замок" (прим. автора). Тут *castrum* автор перекладає як "місто" (*la ville*), хоча йдеться якраз про "замок" на верхів'ї гори (пор. далі – "долина", "підніжжя") (прим. перекладача).

народі назвали *Морським*, оскільки він був принесений з моря дивним чудом. Цей нестримний вітер не виходить поза береги ріки, яка протікає долиною, він усе запліднює, все тут робить здоровим, зустрічає в чоло тих, хто тут проходить, вдаряючи їх великою свіжістю свого подиху; а коли вони виходять з долини, то він уже більше їх не рухає, так, ніби йому заборонено переходити межу, яка йому була визначена (G.W.L. 972, F.L. 21–22).

IV. Невичерпне джерело Серсель (III, 39).

У нашому Арльському князівстві, у єпархії Ґап, розташоване поселення Серсель (?), на землях якого є одне дуже глибоке озеро. На середині його є латка землі, якої цілий рік не торкається людська нога, а в час жнив її витягають линвами на берег озера, косять на ній траву і кладуть у стоги. Після чесного поділу між численними сусідами, линви скидають і латка землі повертається на своє місце на середину озера, де й була (G.W.L. 974).

V. Скеля, звана Голкою[14] (Aequa illa: "Рівна їй") *(III, 42).*

Прихильники отроцтва женуться стільки ж за фантазіями, скільки й за правдою, а позаяк усе марнота, марнославні сини людські на підроблені терези скидають речі незрілі поміж речей досконалих та інколи зовсім не розрізняють, де казка, а де справжні історії. Наприклад, в Арльському князівстві, у єпископстві Ґренобль, на пограниччі єпархії Ді, є дуже висока скеля на землі, яку мешканці називають Тріев. Навпроти неї стоїть інша, сусідня скеля, названа "Рівна їй", бо вона заввишки така, як і перша, хоча вершина її недоступна. Ті, що дивляться з протилежної скелі, бачать там прозоре джерело, яке водоспадом збігає по камінних сходах, а на вершині скелі зеленіє трава, немовби на галявині. Інколи там видно білосніжні простирадла, розкладені сушитися, як того вимагає звичай збирачок лаванди. Походження цього чуда (*prodige*), його значення та авторів легко шукати, але дуже важко знайти (G.W.L. 974; F.L. 23–24).

---

[14] Ідеться про гору *Aiguille* ("Голка") біля Монтестьє-де-Клермон (Ізер), яка називається "Недоступна гора" і яка входить у "сім чудес Дофіне". Жан-Клод Шмітт підказує мені, що незрозумілий вислів *adolescentiae sectatores* може вказувати на групи молоді, яка піднімається в гори і приносить звідти такі розповіді (див. "Пер Ґюнт" Ібсена).

VI. Пані з замку Еспервель[15] *(III, 57).*

Часто ангели Сатани перекидаються на ангелів світла і дають змогу дияволу проникати у думки людей. Щоб їх розпізнати, я додав цю дивовижну історію, яку почув від людей міцних і щирих переконань. У князівстві Арль, у єпископстві Валанс, є замок Еспервель. Пані цього замку взяла за звичку під час меси завжди виходити з церкви після читання Євангелія. Насправді вона не могла терпіти освячення тіла Господнього. З плином багатьох років її чоловік, власник замку, помітив це і, незважаючи на прискіпливе розслідування, не міг знайти причини такої мани. Одного святкового дня, коли пані в кінці Євангелія виходила, її чоловік зі своїми людьми силоміць затримав її, незважаючи на опір. Тільки-но священик вимовив слова освячення, пані, підхоплена диявольським духом, знялась у повітря, прихопивши з собою частину каплиці, яку [таким чином] зруйнувала; ніхто вже не бачив її у тих місцях. Але частина вежі, що прилягала до каплиці, ще досі стоїть та свідчить про ту подію [...]. [*Далі йде довга розповідь про тайну Євхаристії.*] Через гріх тієї страшної жінки каплиця була зруйнована, вона ж сама вирвалася з рук тих, хто її тримав. Замок теж був знищений розумним рішенням і змінив своє місце та назву. Його мешканці переселилися у замок, що називається Карпей (Шарпей) (G.W.L. 978–979, F.L. 26).

VII. Долина Лантюскль (III, 122).

У князівстві Арль, у провінції Амбрен, є одне місце, де верхами Альп переходять до Італії легкодоступною влітку стежкою, бо перехід тут коротший, але й дуже небезпечний. Ця долина називається Лантюскль. Якщо на її вершині хтось кашляне або крикне, відразу ж сніг, що там назбирався, сходить зі скелястих вершин і, тягнучи за собою снігову лавину, накриває перехожих величезною купою і кидає у прірву (G.W.L. 1004).

VIII. Вода, яка виліковує хворих на базедову хворобу (III, 126).

У провінції Амбрен, що входить до Арльського князівства, є замок Барль, на території якого струменить джерело, чия вода, якщо її спожити або нею помитися, виліковує недужих на базедову хворобу. Є також в Арльському королівстві дуже багато джерел, які дзюркотять у спекоті літа, але висихають узимку (G.W.L. 1004).

[15] Лібрехт вживає форму "Еспервер". Ідеться про місто Епарв'є у комуні Шарпей (Дром). Я взяв це пояснення в Р. Шано, якому за це щиро вдячний.

ПЕРЕЛІК *MIRABILIA* З ІНШИХ МІСЦЬ АРЛЬСЬКОГО КНЯЗІВСТВА

I. Єгипетські трави (De herbis Aegyptii) *(III, 31).*

Чоловік, названий Існар, володар околиць Форкальк'є (Альпи – Високий Прованс), іде шукати усамітнення на Сході і зустрічає святого пустельника, який харчується травами (G.W.L. 971).

II. Морські води, які замерзають на сіль (De aquis marinis quae congelantur in sal) *(III, 40).*

Соляні болота біля Арля (G.W.L. 974).

III. Вікна, у яких з'являються панії (феї) (De fenestris in quibus apparent domine) *(III, 43).*

Вродливі жінки з'являються в отворах скелі у провінції Екс і зникають, коли до них наближатися (G.W.L. 975).

IV. Вода, яка ніколи не кипить (De aqua, que numquam bullit) *(III, 48).*

Прозора вода (*in castro de Puilica* – Пйоленк, біля Оранжу?), яка ніколи не закипає (G.W.L. 976).

V. Проникливість тварин (De sagacitate animalium) *(III, 65).*

У заальпійській Ґаллії, на височенних скелях Кондріє (?) (*in Gallia subalpinea inter altissimas rupes Condrusii*) кози повні мудрості, сарни (*camusii*) уникають мисливців завдяки своїй хитрості (G.W.L. 981–982).

VI. Монастир Леренів (De Lirinensi monasterio) *(III, 68).*

На цьому острові нема гадюк: святість ченців або склад ґрунту проганяє їх (G.W.L. 983).

VII. Ламії, драки і привиди (De lamiis, drais et phantasiis) *(III, 85).*

Ламії – це жінки, які приходять в домівки і викрадають дітей з колисок. *Драки* живуть у печерах у руслах рік, заманюють туди жінок і дітей, перекида-

ючись на золоті перстені. Вони також прибирають людську подобу і прогулюються майданами міст. Ґервазій Тілберійський бачив одну жінку, яку так заманили в Рону, щоб вона годувала сина одного *дракa*, де вона пробула сім років. Повернувшись на берег, вона зустріла *дракa* на головній площі Бокера. У Роні, під скелею, на якій стоїть Тарасконський замок, де в часи святої Марти ховався змій, званий *тарaскoм*, чути, як розмовляють *драки* і видно, як вони являються привидами у світлі місячні ночі (G.W.L. 987–988, F.L. 38–39).

VIII. Ламії та нічні лярви (De lamiis et nocturnis larvis) *(III, 86)*.

Ламії, або *маски* (*masques*), або *стриги* (*stries*), на думку медиків, є нічними примарами, а на думку святого Авґустина – демонами. Так само примарами є лярви (*larves*), що приходять уночі, навіюють кошмари, порушують спокій у домі та міняють місцями малих дітей. Таке сталося з Гумбертом, архієпископом Арльським, родичем Ґервазія Тілберійського, коли він був немовлям. (G.W.L. 988–999, F.L. 39–41).

IX. Кладовище Аліскамп (De coemeterio Elisii campi et illuc advectis) *(III, 90)*.

Покійники і домовини, яких несе течія Рони, самі прибиваються до арльського берега, щоб бути похованими в Аліскампі (G.W.L. 990–991, F.L. 42–43).

X. Горіх, який родить шість або сім плодів (De nuce que sex aut septem facit nucleos) *(III, 91)*.

Один горіх, що його посадила ворона у замку Понтоніс (Понтевес, Вар?), став горіховим деревом, але замість горіхів родить жолуді, які містять по шість, сім чи, навіть, десять плодів нараз (G.W.L. 991).

XI. Дерево зі стручками (De arbore que siliquas facit) *(III, 94)*.

На околицях міста Марселя є дерево, яке родить такі стручки, як бобові, і вони повні каміння (G.W.L. 992).

XII. Яйце ворони, яке висиділа лелека (De ovo corvina supposito ciconia) *(III, 97)*.

Лелеки будують свої гнізда на мурах і вежах Арля. Одного дня ворона заносить одне зі своїх яєць у гніздо лелеки, яка його висиджує. Коли народжується пташеня, зграя лелек обскубує пір'я в матері та дитини-приблуди і скидає їх з вежі (G.W.L. 993; F.L. 46–47).

XIII. Небіжчик, який вбиває свою вдову (De mortuo qui occidit uxorem quondam suam) (III, 99).

Один вельможа, Ґійом де Мустьє, змусив жінку заприсягтися, що вона не виходитиме більше заміж. Вона не дотримала своєї обіцянки. Небіжчик повертається і вбиває невірну дружину ступкою (G.W.L. 993–994).

XIV. Трухлява палиця (De baculo putrefacto) *(III, 101)*.

У Тарасконі один рільник опівдні вдарив гадюку палицею. Палиця почала гнити (G.W.L. 994).

XV. Кетяги Рошмор (De rucemis de Roca maura) *(III, 102)*.

У Рошморі є кетяги, які народ називає *дивовижними* (*brumestas*); вони мають великі зерна і цвітуть, як виноград. Але у день св. Йоана їхні плоди зникають (G.W.L. 994).

*XVI. Небіжчик, який являється дівчині і дає їй дивні (*étonnante*) свідчення* (De mortuo qui apparet virgini, mira dicit et annunciat) *(III, 103)*.

Юнак із Апта, несправедливо вбитий, являється молодій родичці з Бокера. Він звертається до неї з потойбічного світу, властиво з Чистилища, в якому перебуває[16] (G.W.L. 994–1000).

XVII. Вовкулаки (De hominibus qui fuerunt lupi) *(III, 120)*.

Два випадки з вовкулаками: один в Оверні, другий – на межі єпископств Вів'є та Манд (G.W.L. 1002; F.L. 51–52).

XVIII. Джерело, яке несподівано зникає і з'являється (De fonte qui repente perditur et redit) *(III, 127)*.

У Кампі, у графстві Екс, є таке мінливе джерело (G.W.L. 1004).

---

[16] За рідкісною традицією, цей текст, який належить до часу, коли географія Чистилища не була ще встановлена, поміщав Чистилище в повітрі. Див.: Le Goff, *La Naissance du Purgatoire*, Paris: Gallimard (Bibl. des histoires), 1981, 516 p.

ПРОСТІР І ЧАС

*Пустеля-ліс на середньовічному Заході**

Не раз робили спроби встановити зв'язок між пустельним середовищем та релігійним феноменом. Науковці міркували, чи є сенс говорити про релігію пустелі, і чи не спонукає пустеля до якоїсь однієї форми релігійного досвіду, та замислювалися, зокрема, над тим, що пустеля сприяє містиці. Приблизно сто років тому, 1887 року, у своїй "Історії ізраїльського народу" Ернест Ренан відважно стверджував: "Пустеля – монотеїстична". Такі погляди, що явно базуються на спрощеному географічному детермінізмі, сьогодні не можна підтримувати[1].

Однак, пустеля – реальна чи уявна – відіграла важливу роль у великих євразійських релігіях: юдаїзмі, ісламі, християнстві. Найчастіше за нею стояли цінності, протилежні цінностям міста, і під цим оглядом вона повинна цікавити істориків суспільства та культури.

Культурні моделі середньовічного Заходу походять насамперед з Біблії, тобто зі Сходу. Пустеля в ній є водночас географічно-історичною та символічною реалією.

Реалія ця амбівалентна. Авель убитий, а від нащадків двох інших синів Адама та Єви походять: зі сторони Сета (Сифа) – релігія, оскільки при Еношеві, синові Сета, "почали закликати ім'я Господнє" (Бут. 4:26)**, а зі сторони Каїна – цивілізація, особливо цивілізація матеріальна у її чотирьох основних формах[2]: міське життя через самого Каїна, який побудував перше місто, пастуша цивілізація пустелі через Явала, нащадка Еноха, сина Каїнового, який "був батьком тих, що живуть у шатрах і випасають худобу", мистецтво у формі музики через Ювала, брата Явала, який "був батьком усіх гуслярів та дударів", нарешті ремесла через Тувал-Каїна, напівбрата Ювалового та Явалового, який "кував з міді й заліза всяке знаряддя" (Бут. 4:17–22).

---

* *Traverses* / 19, *Le désert*, Paris: Centre Georges-Pompidou, Centre de création industrielle, 1980, pp. 22–23, з кількома ілюстраціями. Італійська публікація: J. Le Goff, *Il Meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, Rome–Bari, Laterza & Figli,1983, pp. 25–44.

[1] Див.: X. de Planhol, Le désert, cadre géographique de l'expérience religieuse // *Les Mystiques du désert dans l'Islam, le Judaïsme et le Christianisme* (1974). Публікація Асоціації приятелів Сенанка.

[2] Пор. P. Gibert, *La Bible à la naissance de l'histoire*, Paris, 1979, p. 141, n. 3.

** Укр. переклад біблійних цитат подаємо за вид.: Святе Письмо Старого і Нового Завіту, United Bible Societies, 1990 (прим. перекладача).

На противагу містові, творінню Каїна, пустеля довший час зберігає в стародавньому Ізраїлі свій престиж. Незважаючи на труднощі, пов'язані з переходом пустелі у час Виходу, спогад про пустельну вселенну повинен залишатися в пам'яті гебреїв. Господь говорить про це, встановлюючи свято кучок (Лев. 23:42–43).

Окрім того, в епізоді з Агар, Господь (Ягве) зберіг певну рівновагу між життям людей, серед яких проживали Сарра та Ісаак, та пустельним вигнанням, у яке Авраам вирішив відправити Агар та Ісмаїла, коли Господь сказав йому: "Не вболівай за хлопчину та за твою рабиню. В усьому, що тобі скаже Сарра, вволи її волю, бо за Ісааком назоветься твоє потомство. Та й із сина рабині я теж виведу народ, бо й він твоя дитина" (Бут. 21:12–13). Після того, як осіле життя зробило з гебреїв міський народ, а образи Єрусалиму та Сіону заступили міською символікою давні чарівні спогади про пустелю, амбівалентність пустельних вартостей стала ще тривкішою. Коли у Псалмах хвалять Господа за спорудження Єрусалиму ("Господь Єрусалим будує", Пс. 147:3), завжди присутній солодко-гіркий спогад про пустелю ("Він вів народ свій через пустиню, бо милість його вічна", Пс. 136:16). Однак за смислом пустеля Старого Завіту є місцем не самотності, а випробувань, особливо місцем блукання, неприкаяності.

Я не буду зупинятися на складній еволюції образу пустелі у Старому Завіті. Пустелю Буття, пустелю первісного хаосу, а далі анти-сад, даний Адамові як покарання, і врешті місце особистих випробувань для патріархів, протиставляли, скажімо, пустелі Виходу, Сінаєві Мойсея та гебрейського народу, колективній пустелі, де твориться остаточне відкриття Ягве[3].

Також підкреслювали тісні зв'язки між пустелею, океаном, смертю і *шеолом* – майже пекельним пристановищем померлих[4].

Таких асоціацій, дуже характерних для древнього юдаїзму, ми не знаходимо у християнстві, хоча можемо задуматися, чи, скажімо, кельтські анахорети, які в Середньовіччі шукали пустелі в океані, не знаходили підтвердження своїм пошукам у читанні Старого Завіту.

Образ біблійної пустелі змінюється з Новим Завітом. Будучи місцем, пустеля у Старому Завіті була ще й певною епохою, "епохою святої історії, упродовж якої Господь виховав свій народ"[5].

Для Ісуса з Галілеї юдейська пустеля, в якій жив Іван Хреститель, – майже порожня місцина, не піски, а безплідні гори, – є місцем небезпечним, радше

[3] Див. A. Abecassis, L'expérience du désert dans la mentalité hébraïque // *Les Mystiques du désert...*, *op. cit.*, pp. 107–129.

[4] Див., зокрема: J. Pedersen, *Israël, its Life and Culture*, London–Copenhagen, 1926, p. 470; N. J. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and the Nether world in the Old Testament*, Rome, 1969, p. 132.

[5] Див.: X.–L. Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris, 1975, стаття "Désert", c. 202.

місцем спокус, аніж випробувань[6]. Це пристановище духів нечистих (Мт. 12:43), місце, де Сатана насамперед намагається спокусити Ісуса: "Тоді Дух повів Ісуса в пустиню, щоб диявол спокушав його" (Мт. 4:1). Але це також місце, куди Ісус відходить для усамітнення (Мр. 1:35, 45). В Одкровенні (12:6–14) пустеля є пристановищем Жінки, тобто Сіону, святого народу месіанської доби, Церкви вірних.

З християнством розпочинається на Сході в IV ст. "епопея пустелі"[7]. Вона незабаром передасть західному латинському християнству визначні твори, які покладуть початок важливим темам – житіям святих і духовності пустелі.

Найдавнішим є "Житіє Антонія" грека Атанасія, єпископа Александрійського (бл. 360), слава якого майже відразу поширюється на Заході завдяки латинським перекладам.

Першість Антонія як відлюдника невдовзі поставить під сумнів св. Ієронім, який приблизно 374–379 рр. у Калхідській пустелі в Сирії, на схід од Антіохії, напише "Житіє Павла Фівського, першого відлюдника". Та яке має значення історичність обидвох святих, першість одного чи другого? Середньовічний Захід побачив у них високі зразки пустельницького ідеалу, а Ієронім геніально уявив собі, що Антоній у дев'яносторічному віці відвідав Павла у його затворі, коли тому вже було понад сто років. У пориві одержимості більшої, аніж найнестерпніший романтизм Віктора Гюґо, старець віддає шану чоловікові ще старшому за себе, змагаючись із ним у висловленні поваги, і приходить удруге, щоб поховати його в савані, принесеному з власного скиту.

Пустеля Павла – це "гора, печера, пальма і джерело". Він живе тут одягнений у пальмове листя і щодня харчується півхлібиною, яку приносить йому ворон. Коли він помирає, "з глибини пустелі вибігають два леви, на карку в них розвіваються довгі гриви". Поголубивши хвостами тіло старого, голосно заревівши замість надгробної молитви, пазурами вони риють йому могилу і так його ховають. Потім повертаються, "ворушачи вухами, опустивши голови", щоб полизати ноги та руки Антонієві, який здивовано спостерігає за цією сценою і благословляє їх.

Відлюдницька модель Антонія дуже близька до моделі Павла. Він також в останній період свого життя, після шістдесяти років, живе на горі, в печері, у місцині, яку мандрівники теперішніх часів описали як місце особливо суворе та безводне, і яке в "Житії" Атанасія описане як земний рай. Він також живиться пальмовими плодами і кількома хлібинами, які приносять йому сарацини – чорношкірі люди, схожі на чорного птаха Павла. Однак у першій частині свого

[6] Для св. Павла кожне місце може бути місцем спокуси ("...у небезпеках у місті, у небезпеках у пустині, у небезпеках на морі...", II Кор. 11:26).

[7] J. Décarreaux, *Les Moines et la civilisation*, Paris, 1962, pp. 64–109; J. Lacarrière, *Les Hommes ivres de Dieu*, nouv. éd., Paris, 1975.

життя відлюдник Антоній вів тривалу боротьбу з видіннями, в яких на нього нападали чудовиська і страшні демони. Це – "театр тіней" *спокус*.

Як писалося: "Пустеля єгипетських ченців постає як *locus, par excellence*, чудесного: чернець зустрічає тут демона, можна сказати, невідворотним чином, бо демон у пустелі – в себе вдома; але таким самим чином чернець знаходить у пустелі Господа, задля якого він прийшов сюди"[8].

Ці теми ввесь час повторюються, множаться, прикрашаються у двох великих агіографічних збірках – в "Розмовах з єгипетськими отцями", які складає на початку V ст. в Єгипті Йоанн Кассіан, котрий жив серед східних пустельників, і в "Житіях Отців" – мішаній збірці історій, перекладених із грецької мови, яка починає побутувати на Заході в той самий час.

Західне відлюдництво у своїх пошуках географічно-духовних пустель спочатку, здається, віддавало перевагу островам. Це стосується Леренських островів у Середземному морі, де поняття пустелі коливається між поняттям раю та поняттям випробування[9]. Це місце волі для тих, хто прагне свободи самотності (*ad solitudinum libertatem*), "гавань спасіння", "райський куточок" (*quasi in parte aliqua paradisi,* за Цезарієм з Арля).

На цих початках християнського чернецтва не варто надто радикально протиставляти пустелю і місто. Безперечно, ченці, які шукали самотності, втікали з міста. Однак наплив ченців, експлуатація оаз чи пограниччя часто перетворювали пустелю в місто. Вислів з "Житія Антонія", перекладеного латинською мовою, став топосом чернечої літератури: *desertum civitas*, "пустеля-місто"[10].

На латинському Заході високого Середньовіччя, як показав Поль-Альберт Февр'єр, на ченців не могли не вплинути ще вельми живі урбаністичні моделі пізньої Античності. Монастир став мікромістом, і великі вчителі латинського чернецтва реалізували у своєму житті та своєму навчанні своєрідну маятникову рівновагу між містом та пустелею. Так було зі св. Мартином, який ділив своє життя між самотністю монастиря Мармутьє та єпископською резиденцією в Турі; Йоанном Кассіаном, який прибув із єгипетських пустель, сусідів у самотності для Леренських островів, до міста Марселя; Павліном, який однак влаштувався біля реліквій святого Фелікса зовсім неподалік від Нола і мусив погодитись на проживання у цьому місті як єпископ[11]. Цю зміну дихання між відходом у безлюдні місця та міським апостольством знаходимо у францисканстві.

[8] A. Guillaumont, La conception du désert chez les moines d'Égypte // *Les Mystiques du désert...*, *op. cit.*, p. 38.

[9] J. Pricoco, *L'Isola dei santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachisimo gallico*, Rome, 1978.

[10] D. J. Chitty, *The Desert a City*, Oxford, 1961; G. J. M. Bartelink, Les oxymores *desertum civitas* et *desertum floribus* vernans // *Studia Monastica*, 15, 1973, pp. 7–15.

[11] P.-A. Février, La ville et le "désert" (À propos de la vie religieuse aux IVe et Ve siècles) // *Les Mystiques du désert...*, *op. cit.*, p. 39–61.

У "райській" візії пустелі не треба забувати про близьке спілкування тих, хто там проживає або буває, з дикими звірами. За браком левів на Заході, зразкове житіє Антонія і Павла друзями та співрозмовниками пустельників робить ведмедя, оленя та вивірку. Про святого Колумбана можна сказати так: "В Люксейлі, як і в Боббіо, він завжди виявляв до тварин майже францисканську симпатію". Ґодрік (1170), який усамітнився у Фінчейлі біля Дургема, прихищає у своїй келії зайців та кролів, яких переслідують мисливці. Це пустеля-пристановище, притулок у притулку.

Романтична уява не знатиме зоології і зробить лева супутником Івейна – цього куртуазного святого Ієроніма. У своїй "Похвалі пустелі" (*De laude eremi*), аристократ Євхерій, який усамітнився на Леренських островах між 412 та 420 роками, нагадавши всі значні епізоди Старого та Нового Завіту, що відбувалися в пустелі (*eremus: desertum*, уточнює він), заявляє, що монаша пустеля є місцем усіх харизм і теофаній. Вхід у пустелю сприймається, за висловом св. Ієроніма, як друге хрещення.

Але пустеля є також місцем зустрічі з Сатаною та демонами, хоча ця тема східної духовності пустелі не зазнає на Заході високого Середньовіччя такого ж успіху, як на Сході. Євхерій лише побіжно робить натяк на спокуси Ворога, який даремно чигає довкола скиту, наче вовк довкола кошари. Небезпека, яка чекатиме на західного відлюдника в пустелі, – це екзистенційна та метафізична *нудьга – acedia*.

Острівну пустелю ще більше досліджують кельтські та скандинавські ченці[12]. Вони написали великий розділ в історичній антропології морської пустелі, пустелі вод і холоду. "Море заступило для цих ченців єгипетську пустелю"[13]. Св. Брендан, чиї морські мандри переказані в одній із книжок, що мали успіх у Середньовіччі, *Navigatio Sancti Brendani*[14], блукає від острова до острова, стрічаючи чудовиська та чуда, уникає острів Пекла і врешті-решт причалює до острова Раю. У житії одного з них, Колумбана, написаному в самому кінці VI ст., сказано про ченців-мандрівників по водах, що вони "сподівалися знайти пустелю в безмежному морі" (*desertum in pilago intransmeabili invenire obtantes*).

Однак острівні та морські відлюдники виявляться лише крайньою та ефемерною межею суспільної периферії, яку становлять відлюдники на Заході. У цьому поміркованому світі, де немає великих безводних просторів, пустеля –

---

[12] Пор. J. M. MacKinlay, In Oceano desertum: celtic anchorites and their island retreats // *Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland*, XXXIII, 1899; L. Gougaud, *Les Chrétientés celtiques*, Paris, 1911.

[13] O. Loyer, *Les Chrétientés celtiques*, Paris, 1965, p. 37.

[14] C. Selmer, *Navigatio Sancti Brendani abbatis* // *Publications in Medieval Studies*, XVI, Notre-Dame (Indiana), 1959.

тобто самотність – буде мати зовсім іншу природу, майже що протилежну пустелі з позиції фізичної географії. Це буде *ліс*.

Показовим тут є маршрут найвідомішого з ірландських ченців, Колумбана (бл. 540–615). 575 року він пускається в море, але в бік континенту. З Арморіка він прямує до Галлії. Бургундський князь Ґонтран пропонує йому оселитися в Аннегре у Вогезах. Місцина йому подобається – напише його біограф Йона з Боббіо близько 640 р., – бо лежить посеред лісу, – це "розлоге пустище, місце щонайбезлюдніше, кам'яниста земля". Колумбан мусить покинути Аннегре та сусідній з Люксейлем монастир, бо його виганяє король Тьєррі II на вимогу своєї жахливої бабусі Брунгаути. Після довгих блукань старий чоловік прибуває до Північної Італії і там 613 р. вибирає місце у лісовій глушині – Боббіо. Щоб його облаштувати, старий абат знову стає ченцем-лісорубом.

В історії-легенді іншого ірландського святого, Ронана, який осів у континентальній Бретані, знову подибуємо тему пустелі-лісу. "Він... заглиблюється в "пустелю" і доходить до Неметського (чи Неветського) лісу в Корнуї". З допомогою чуда (*miracle*) він захищає околицю від вовків. Він викликає гнів Сатани, який за посередництвом однієї селянки, дияволиці Кебан, врешті-решт проганяє його"[15].

Тутешня чи тамтешня, давня чи недавня, історія пустелі завжди була плетивом матеріальних та духовних реалій, певною перемінною константою між географічним і символічним, уявним і економічним, соціальним й ідеологічним.

Якою була "реальність" лісу на середньовічному Заході?

За Ґастоном Рупнелем[16], у його славетній "Історії французького села", ліс був для людини з часів неоліту до кінця Середньовіччя необхідним володінням, яке "продовжувало і доповнювало її поля", а також місцем "її легендарних страхів": "На цьому священному порозі, який усе захищав, первісний покоритель цілини раз і назавжди відкидав свої профанні наміри".

Шарль Гігуне склав перелік і карту лісів періоду високого Середньовіччя[17], епохи, яка приблизно від 500 до 1200 р. зазнала потепління клімату, а отже й

[15] B. Mérignac // M. Dilasser, *Un pays de Cornouaille, Locronan et sa région*, Paris, 1979, p. 110. "Житіє св. Ронана", яке дійшло до нас, належить XIII ст. Про вовка – основного персонажа середньовічних реальності і легенди, тварини *par excellence* лісу-пустелі, див.: G. Ortalli, Natura, storia e mitografia del lupo nel Medioevo // *La Cultura*, 1973, pp. 257–311.

[16] G. Roupnel, *Histoire de la campagne française*, Paris, 1932; 1974 (нове вид.), chap. III, "La forêt", pp. 91–116. Ґастон Башляр (Gaston Bachelard) у своїй монографії "Поетика простору" (*La Poétique de l'espace*, pp. 171–172) перегукується з Рупнелем, згадуючи "прадавній ліс", який є певним простором "переді мною", "перед нами". Ліс – це місце, в якому людина губиться. І в якому знаходять себе – чого вони й прагнули, перед тим як загубитись у ньому, – мандрівники лісу-пустелі.

[17] Ch. Higounet, Les forêts de l'Europe occidentale du Ve au XIe siècle // *Agricoltura e mundo rurale in Occidente nell'alto medioevo*, XIIIa Settimana di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1965, Spolète, 1966, pp. 343–398.

"наступальне повернення лісу". Серед європейських лісів він вирізняє Арденський ліс, який від кельтських часів звався просто "лісом".

Він відзначає появу – поряд з італійським та іспанським *selva*, яке продовжує латинське *silva*, і з германським *Wald* – *forestis* або *foresta*, які дадуть *forêt* у французькій мові, *Forst* у німецькій та *forest* в англійській. Найдавніша відома поява цього терміна, до речі, пов'язує ідею лісу з ідеєю безлюддя. Скажімо, у грамоті, яку дав 648 р. Зіґберт III абатству Ставело-Мальмеді: "У нашому лісі (*forêt*), званому Ардени, розлогому безлюдному обширі, де плодяться дикі тварини"[18]. Це слово, безперечно, походить від вислову *silva forestis*, "ліс у юрисдикції королівського суду (*forum*)". Спочатку воно означає "заповідник для полювання", воно має правове значення. Таким чином, індо-європейці вторинного типу діяльності – войовники, *bellatores*, люди фізичної сили (*de la force*), – спробували заволодіти у Середньовіччі лісом і перетворити його на мисливське угіддя. Але вони були змушені розділити його з людьми первинного типу діяльності – *oratores*, проповідниками, людьми духовної сили, які перетворили його на пустелю для своїх анахоретів, і з людьми третього типу діяльності – *laboratores*, трудівниками, які збиранням плодів, деревини, (деревного) вугілля, меду та *жолудів для* свиней перетворили його на додаткову господарську територію. Але всі вони, правду кажучи, подалися у ліс насамперед для того, щоби там маргіналізуватися, щоби поводитися там, як люди *природи*, поза світом *культури* в усіх розуміннях цього слова.

Повертаючись до "матеріального" лісу середньовічного Заходу, наголосимо разом із Шарлем Гіґуне, що ліс слугував кордоном, сховком для поганських культів, для відлюдників, "які прибували сюди в пошуках "пустелі"(*eremum*)", для утискуваних та упосліджених: утеклих рабів, убивць, авантюристів, розбійників, – але також він був "корисним", "цінним" заповідником дичини, місцем збору плодів, меду, з якого робили "найуживаніший напій у цілій Європі", та воску для світильників, місцем лісоповалів, виробництва скла, металургії, пасовищем для свійських тварин, особливо свиней.

Уже Марк Блок зазначив подвійне обличчя середньовічного лісу, що "покривав набагато більші простори, аніж сьогодні, своїми масивами, у яких було набагато менше просік". Він був водночас нелюблений і бажаний: "Хоч який негостинний під багатьма оглядами, ліс аж ніяк не був нехосенним"[19]. Але це стосується давніх текстів, у яких ідеться про "темряву" та "гущу" лісів.

---

[18] "*In foresta nostra nuncupata Arduenna, in locis vastae solitudinis in quibus caterua bestiarum geminat*".

[19] M. Bloch. Une mise au point: les invasions // *Annales d'histoire sociale*, 1945, передрук у виданні: *Mélanges historiques*, Paris, 1964, p. 128.

У "Самобутній історії французького села" Марк Блок наголошує, що середньовічний ліс "був далекий від того, щоб вважатися непрохідним чи безлюдним", і згадує про невгамовний люд – трудівників лісу: "Цілий світ "лісових людей", часто підозрілих для людей осілих, проходив лісом або будував тут свої хатини: мисливці, вуглярі, ковалі, шукачі меду і дикого воску (*les bigres* давніх текстів), виробники попелу, який використовували для продукування скла і мила, збирачі кори для дублення шкіри чи навіть плетіння мотузів"[20]. Ось хто вони – мешканці пущі, бродяги, "часто підозрілі для людей осілих"!

З-посеред численних документів про середньовічний ліс розгляньмо добірку трьох недавно надрукованих текстів[21]. Перший належить коментаторові, бенедиктинцеві Ламберту Герсфельдському, який у своїх "Анналах" у серпні 1073 року розповідає про один епізод боротьби імператора Генріха IV проти саксонців. Він говорить про глибокий германський ліс, величезний і порожній (*vastissima*), важкодоступний, негостинний, бо Генріх IV та його супутники мало не померли там з голоду, лише один мисливець був призвичаєний "орієнтуватися в секретах лісів". Другим документом є текст, узятий з "Житія святого Бернара Тіронського", що його написав Ґальфрід Грубий на початку XII ст. У ньому описані "широкі безлюдні простори (*vastae solitudines*) на пограниччі князівств Мену та Бретані", що, "наче другий Єгипет" (*quasi altera Ægyptus*), населені "великою кількістю пустельників". Серед них якийсь П'єр харчується "молодими пагінцями дерев" і побудував собі "хатину" з "кори дерев". Коли Бернар з іншими людьми приходять до нього, той прямує з кошиками "до лісу, що зусібіч оточує місце його житла, швидко вириває кущі терну й чагарнику, зриває плоди ліщини та інших диких дерев". Нарешті, "знаходить у дуплі стовбура рій бджіл із воском та медом у такій кількості, що можна подумати, ті багатства сипляться із самого рогу достатку". Тут вчувається відгомін райської концепції пустелі, успадкованої з чернечої літератури високого Середньовіччя. Третій текст добре знаний: (абат) Суґерій розповідає в ньому, як для будови каркасу базиліки св. Дениса він, усупереч думці всіх інших, іде на пошуки в Івелінський ліс і "серед чагарників, темних хащів, тернів" знаходить дерева, достатньо грубі і великі, щоб виготовити з них дванадцять балок. Бачимо тут за роботою користувачів лісу, які роблять в ньому лісосіку і вбачають у ньому не більше як джерело сировини.

Перш ніж розглянути образ лісу-пустелі в кількох значних творах, створених середньовічною уявою, я хотів би ще раз наголосити на частоті середньо-

[20] M. Bloch, *Les Caractères originaux de l'histoire rurale française*, Oslo, 1931; Paris, 1951 (нове вид.), p. 6.
[21] Ch. M. de la Roncière, Ph. Contamine, R. Delort, M. Rouche, *L'Europe au Moyen Âge*, t. II, Paris, 1969, pp. 71–75.

вічних свідчень про асиміляцію понять "ліс" і "пустеля". Так, маємо, скажімо, в картулярії за 1065 р. обителі Святої Віри (Saint-Foy de Conques) акт, де зазначено, що певна монаша спільнота прийшла, аби осісти в місці, де "немає жодної людської оселі, окрім розбійників по лісах"[22].

Якщо звернутися до місцевих говірок, які саме народжувалися, то їхній словник засвідчує силу цієї асоціації. Майже невід'ємний епітет до "лісу" – це *gaste*, "спустошілий", "пустельнй", "безплідний"; близькими до "лісу" є іменники *gast* і *gastine*, "місця необроблені", "лісові землі".

"*Forez i a granz e gastines*" – писав у XII ст. англо-норманський трубадур Бенуа де Сент-Мор. Усі ці слова походять від *vastum,* "порожній". У цьому багатому словнику з'являються ще, поряд із звитяжним *forêt*, терміни, які означають різновиди *bois* ("деревина", "ліс") і походять із того ж кореня, що німецьке *Wald: galt, gant, gandine.* Дом Луї Ґуґо звернув увагу на назви місцевостей, утворені від слів *désert*, *ermitage* у Франції, *désert* в Ірландії, *peniti* у Бретані, якими означені давні оселі пустельників[23]. Бретонський термін нагадує, що пустеля – це також *покаяння-pénitence*, особливо під час великого покаянного руху XI–XIII ст.

В автобіографії Ґвіберт Ножанський на початку XII ст. розповідає історію Евварда де Бретейля, віконта Шартрського, який 1073 р. покидає світське життя, шукає усамітнення і переховується в лісі, де знаходить собі засоби для існування, виробляючи деревне вугілля[24]. У втечі в ліс на середньовічному Заході є певна кон'юнктура. Хоча йдеться про стійкий феномен, хвилі відходів у самотність у певних епохах зростають: з IV до VII ст. вони пов'язані з загальною втечею з міст, і навпаки, в XI і XII ст. – із зростанням міст: "Ми все покинули – ось слова, які сповнили ліси відлюдниками", – вигукує в одній проповіді Петро Даміані (†1072 р.), а майже через століття йому вторує св. Бернар. Молодим людям, яких манять нові міські школи, він говорить: "Ліси тебе навчать більше, ніж книги. Дерева і скелі навчать тебе речей, яких не навчать тебе магістри наук". Бібліографія західного анахоретства величезна. Я згадаю лише збірку *L'Eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII* (Atti della Settimana internazionale di studio, Mendola, 1962), опубліковану в Мілані 1965 року, з кількома статтями французькою мовою.

Однак глибокий символічний сенс лісу виявився в образотворчій продукції, як про це свідчать декілька найбільших творів літератури старофранцузькою мовою: "Трістан" Беруля, романи Кретьєна де Труа, зокрема "Івейн", "Персе-

---

[22] "*Nulla erat habitacio hominum excepta latronorum in silvis*".

[23] L. Gougaud. *Ermites et reclus*, Ligugé, 1928, p.16.

[24] Guibert de Nogent, *De vita sua*, I, 9. Ця історія зробила Евварда у XIX ст. претендентом на засновника карбонаріїв.

валь" та "Окассен і Ніколетта" (*Aucassin et Nicolette*). До цього я додам ще одне оксітанське свідчення – трубадура Бернара Марті.

Ліс-пустеля наявний і в *chansons de gestes* ("піснях про діяння"), зокрема в циклі Ґійома д'Оранжа, як особлива територія полювання для вельможних войовників; у *Moniage Guillaume* він стає місцем, заселеним пустельниками, які сховалися "у високому гаю" (*dedaṇs le hault bocage*), "у глибині гіллястого лісу" (*au fond du bois ramé*). Він, зокрема, є у "Рено з Монтобану" ("Чотири сини Еймона") і в "Ґірарді з Русильйону" – творах кінця XII ст., дія яких частково відбувається в Арденському лісі і які відображають, можливо, втечу войовничої аристократії від світу, бо їй загрожує нове суспільство. У "Ґірарді з Русильйону", наприклад, герой, який блукає лісом, запитує схимника, чи ненає тут неподалік якогось священика. "Ні, – відповідає цей лісовий чоловік, – тут нема навіть жодного клірика". Ліс – це інституційна пустеля.

До юдейської та східної традиції пустелі так додалася, як бачимо, "варварська", кельтська традиція, але також і германо-скандинавська традиція лісу-пустелі. Сага про Гаральда Сіґурдарсона, яку написав на початку XIII ст. ісландець Сноррі Стурлусон, є цьому достатнім свідченням. Від самого початку герой Гаральд, майбутній король Норвегії, переховується "в одного селянина, який жив на самоті у лісі". Син селянина веде його далі "через ліси", і "коли вони переходили з одного дикого лісу в інший", Гаральд продекламував таке:

"Ось я безславно
Іду від лісу до лісу.
Хтозна, чи не буду я
пізніше широко знаний"[25].

Тут якраз маємо тему лісу-випробування.

Але щойно в куртуазній (придворній) літературі ліс почне відігравати головну матеріальну (в інтризі) та символічну роль. Тут він опиниться в самому серці рицарської пригоди[26], чи радше та пригода знайде в ньому своє вибірне місце.

У "Трістані" Беруля з'являється, зокрема, ліс-пристановище.

Трістан та Ізольда, які втікають від гніву короля Марка, ховаються у лісі Моруа (*Morois*). Трістан "почуває себе тут у такій безпеці, якби був за замковими мурами". "Прекрасний лучник", він добуває харчі мисливством і будує хатину. І так вони "довго живуть у глибокому лісі, і довго живуть вони у цій пус-

[25] Французький переклад за вид.: *La Saga de Harald l'impitoyable*, traduite et présentée par R. Boyer, Paris, 1979, pp. 35–36.

[26] Пор. E. Köhler. *L'Aventure chevaleresque. Idéal et réalité dans le roman courtois*, trad. franç., Paris, 1974.

телі". Маємо тут майже всі теми: ліс-пристановище, ліс-пустеля, пов'язання лісу-пустелі з луком, яке знайдемо в "Івейні" Кретьєна де Труа; все це вже було в Книзі Буття з Ісмаїлом – "дике", але майже райське життя, хоча це життя "гірке і важке". Вони натрапили на пустельника, брата Огріна, який надаремно картає їх. Вони довго ще житимуть у лісі. Ніхто не йде їх тут шукати, бо назагал смертні бояться лісу, "такого страшного, що ніхто не насмілюється вступити туди". Трістан натягає "несхибного лука", який завжди стріляє в ціль, і, за браком хліба ("культурний" харч), вони змушені харчуватися (водоплавною) "дичиною". Але один із поганих людей лісу, лісничий-*forestier*, який пильнує королівських прав щодо лісу, виявляє їх і сповіщає про це Маркові. Той знаходить їх, хоча мститися відмовляється. Все одно, дізнавшись, що їх викрито, Трістан та Ізольда покидають ліс Моруа. Ліс-пустеля не може більше виконувати своєї функції притулку і сховку[27].

Складний цей епізод, у якому змішуються страх перед лісом, оспівування дикого пустельного життя і значення лісу-пустелі як місця спокути та захисту.

В обширній праці, присвяченій Клоду Леві-Строссу, ми з П'єром Відаль-Наке спробували проаналізувати центральний епізод "Івейна, або Рицаря з левом" (*Yvain ou le Chevalier au lion*) Кретьєна де Труа (бл. 1180). Івейн, котрий не дотримав обіцянки, даної дружині і котрого вона через це відкинула, втрачає глузд, покидає двір Артура і дістається лісу.

Не буду повторювати тут той аналіз, до якого дозволю собі скерувати читача[28]. Затримаюся узагальнено тільки на тому, що стосується теми лісу-пустелі. Івейн повністю опускається до "природного" стану: робиться "лучником, диким і нагим, сироїдом". Але розпочинається його переродження тому, що Івейн зустрічає чоловіка-пустельника, який зовсім не є дикуном. Той, звісно, має "домівку" – хатину, і корчує ліс, тобто примітивно обробляє землю, попередньо випалюючи її, він купує і споживає хліб, контактує з "нормальними" людьми, варить свою їжу. Івейн зустрічає також у лісі "дику людину", мерзотну, огидну, волохату і кош-

---

[27] Пор.: H. Braet, Les amants dans la forêt, à propos d'un passage du "Tristan" de Béroul // *Mélanges Terno Sato*, Nagoya, Centre d'études médiévales et romanes, 1973, pp. 1–8.

[28] J. Le Goff, P.Vidal–Naquet, "Lévi-Strauss en Brocéliande", скорочений варіант: *Critique*, 325, juin 1974, pp.541–571; повний варіант: *Claude Lévi-Strauss*, textes réunis par R. Bellour et C. Clément, Paris, 1979, pp. 265–319; пор. також вище pp.151–187. Про середньовічний ліс і його символізм див. зокрема: M. Stauffer, *Der Wald. Zur Darstellung und Deutung der Natur im Mittelalter*, Zurich, 1958 і ще не видрукувану дисертацію Роберто Руїса Капеллана (Roberto Ruiz Capellan), резюме якої можна прочитати у вид.: *Bosque e Individuo. Necación y destierro de la sociedad en la epopeya y novela francesas de los siglos XII y XIII*, Universidad de Salamanca, Facultad de filosofía y letras, Departamento de filología francesa, 1978.

лату, загорнену в звірячі шкури, але цей дикун – пан над бугаями. Він не просто господар – він володар лісу, зокрема тому, що панує над дикою звіриною[29].

Таким чином, бачимо, що ні ліс, ні пустеля не є повністю дикі, ані повністю безлюдні. Вони – це крайня периферія, куди може проникнути людина і зустріти там інших людей, в кожному разі, дикунів, яких вона спочатку приймає за звірів і які заявляють їй – так, як заявляє Івейнові отой волохатий, – що "вони є людьми". У житті відлюдників, у досвіді пустелі, є свої ступені. Анахорет залишається в контакті з культурою, що дозволяє й Церкві погодитися з тим, що його вважають за "святого". Дика людина є "первісною" людиною, але й є володарем природи. Треба бути божевільним, щоби змогти стати впритул до самотності і дикості. Одне слово, "дикість" не є чимось, що не доступне людині, але воно перебуває на маргінесах людської діяльності. Ліс (*silva*) є дикий (*silvatica*), бо це місце для полювання дичини, але також для вуглярів і свинопасів. Поміж тих асиметричних ролей, що їх грають дикість та культура, здичілий і божевільний мисливець є двозначним посередником та, в певному розумінні, пустельником"[30].

Зауважимо тут чотири ознаки пустельника, які часто згадували знавці пустельничого життя.

Перша ознака – це його спорідненість із дикуном. Вона насамперед виявляється в ношенні баранячої чи козячої шкури. Християнським прототипом тут є Іван Хреститель, проповідник пустелі.

Друга ознака – це популярність пустельника серед інших – тих, хто приходить до нього сповідатися, радитись у складних справах, шукати через нього благословення та одужання. Цю популярність треба розуміти якнайширше. З усіх релігійних персонажів пустельник найближчий до автентичної народної культури, до фольклору. Пустеля є місцем найвіддаленішим від ученої культури[31].

Серед тих, хто приходить до пустельників по пораду, є королі. Одна ірландська поема з X ст. присвячена відвідинам анахорета, "темі, яка неодноразово опрацьовувалася в літературі Середньовіччя"[32]. Тут упізнаємо варіант теми "король, який звертається до мага, віщуна, пророка". Але також тут слід бачити і діалог двох людей лісу. Сакральність треба шукати в лісі і в пустелі. Король – як лев – тут у

---

[29] Про головну середньовічну тему дикої людини див.: Bernheimer. *Wild Men in the Middle Age. A study in Art, Sentiment and Demonology*, 2nd ed., New York, 1970.

[30] J. Le Goff et P.Vidal-Naquet, "Lévi-Strauss en Brocéliande", p. 284 повного варіанта.

[31] "Людина, яка живе у затворі святим життям, стає для народу справжнім типом аскета. В казках і легендах анахорет завжди поданий як "схильний до святого життя". Ось чому його вибрали з-посеред інших релігійних людей для того, щоб він відігравав роль силача, чемпіона, переможця в битві з дияволом" (L. Gougaud, *Ermites et reclus*, p. 52).

[32] L.Gougaud, *Ermites et reclus*, p. 19. Ірландську поему в англійському перекладі видав Куно Мейєр: Kuno Meyer, *King and Hermit*, London, 1901.

себе вдома. "Ліс – королівська земля не лише тими ресурсами, які має, але, можливо, більше тим, що він – безлюдний"[33].

І нарешті, в лісі-пустелі анахорет спілкується з людьми поза законом. У легенді і фольклорі він інколи завербований в загони лісових розбійників, наприклад, до Робін Гуда. В англійському фабльо *The eremite and the outelawe* ("Пустельник і вигнанець") показаний відлюдник, який заздрить розбійникові, якому, на його думку, надто легко дістається рай.

Знов повертаючись до Кретьєна де Труа, бачимо, що ліс-пустеля, місце випробувань і пригод, відіграє важливу роль у його останньому романі "Персеваль, або Повість про Ґрааль" (*Perceval ou le Conte de Graale*).

Безперечно, Персеваль, хоча і є сином "Дами з Безлюдної Пущі" та названий "диким слугою" (*valet sauvage*), не є у прямому розумінні "дикуном" (*homme sauvage*)[34]. Та його шлях ініціаційних випробувань складається з переходів через ліс, під час яких він зосереджено блукає чи то самотою, чи то зазнаючи пригод. Користаючи з геніальної метонімії, Кретьєн де Труа називає ліс, у якому люди усамітнюються, самим по собі *самотнім* (*forêt soutaine*). Але це також і *підступний* (*félone*) ліс, зрадливий ліс, бо він, за термінологією феодальної моралі, є місцем галюцинацій, спокус і пасток, характерних для символізму пустелі. І нарешті, Персеваль у вирішальний момент[35] у самій середині лісу зустрічає пустельника, який зізнається йому, що є його дядьком і відкриває йому причину та значення його випробувань. Покаяння та одкровення – ось, урешті-решт, глибокий апокаліптичний сенс християнського символізму лісу-пустелі.

Вужче і чарівніше тема лісу-випробування та пристановища потрактована в "Окассені і Ніколетті". Ніколетта втікає у ліс – величезний, страхітливий ліс: "Простягаючись на більш як тридцять льє вздовж і впоперек, ліс був населений дикими звірами і всіма можливими гадюками; Ніколетта боялася, що її заженуть, якщо туди ступити". Ліс, де вона сховалася всупереч страхові і де сама собі поставила "гарну хижку". Окассен біжить її шукати по чагарях і тернях, він також стрічає ніби якогось страшного з вигляду молодого селянина, який, однак, не є приборкувачем звірів, а просто шукає утеклого вола. Нарешті обоє виходять "з глибокого лісу", виходять до моря, а потім знову знаходять світ міст, людей і цивілізації.

---

[33] J. Le Goff et P.Vidal-Naquet, "Lévi-Strauss en Brocéliande", pp. 272–273 повного варіанта.

[34] Це добре побачила Поль Ле Рідер у своїй гарній монографії *Le Chevalier dans le Conte du Graal de Chrétien de Troyes*, Paris, 1978, pp. 160–164.

[35] Він є тим сильнішим, що це остання сцена, де з'являється герой у незакінченому творі Кретьєна. Та, незалежно від розв'язки роману, епізод цей, безперечно, залишався б основним.

У трубадурів тема втечі коханців у ліс стає ідилічною візією, добровільною втечею в лісову утопію любові на самоті. Скажімо, в Бернара Марті: "Я хочу стати пустельником у лісі, аби лишень моя дама пішла зі мною. Там ми матимемо накриття з листя. Ось де я хочу жити й померти: я відкидаю й покидаю всі інші турботи"[36].

Залишається з'ясувати, протиставленням чому – у системі цінностей середньовічного Заходу – служить ліс-пустеля. "Світові" – тобто організованому суспільству, – скажімо, як у куртуазному романі, світові двору, артурівського двору? Таке протиставлення складніше, ніж видається на перший погляд, бо король, як ми бачили, є також людина лісу, яка іноді, під час ловів або відвідин пустельників, набирається тут духу сакральності й законності. Головним чином у літературі, в якій мистецтво суспільної символіки знаходить особливі засоби впливу, бачимо насамперед протиставлення ліс–замок. А замок у цих творах – це також і місто.

Так було від самого початку, попри незмінний престиж міста і перетворення пустелі в місто, про що я згадував. У постанові *commonitorium*, яку Вінсент укладає на Леренських островах 434 року, він протиставляє усамітнене життя ченців острова скупченню людей і міським натовпам (*urbium frequentiam turbasque vitantes*).

Справді, головною опозицією до середньовічного Заходу є не протиставлення міста селу, як це було в Античності *(urbs–rus* у римлян, із семантичними похідними *urbanité–rusticité*), але "фундаментальний дуалізм "культура–природа" [, який] виражається більше через протиставлення того, що побудоване, оброблене і заселене (одночасно місто–замок–село) тому, що є первісно диким (море, ліс – західні еквіваленти східної пустелі), світів людей погуртованих – світам самотності"[37].

У своїй *Soumma*, написаній у другій чверті XIII ст., богослов-схоласт Гійом Овернський, єпископ Паризький, говорячи про ідеальне місто, заявляє, що су-

---

[36] *En boscermita m.vol faire,*
Per zo qe ma domma ab me.s n'an
Lai de fueill' aurem cobertor.
Aqi vol viurë e murir
Tot autre afar guerpis e lais.
(Bernard Marti, éd. E. Hoepffner, Paris, 1929, pièce IX, vers 38 sqq. Цит. за вид.: J.-Ch. Payen. *L'Espace et le temps de la chanson courtoise occitane*, p. 155.)

[37] J. Le Goff, Guerriers et bourgeois conquérants: l'image de la ville dans la littérature française du XIIe siècle // *Culture, science et développement, Mélanges Charles Morazé*, Toulouse, 1979, p. 127. Пор. нижче: pp. 208–241.

проти нього "решта людства є немовби дикий ліс (*quasi silva*), а весь інший люд, мов дика хаща (*quasi ligna silvatica*)"[38].

"Пустельний" ідеал втримається до кінця Середньовіччя і навіть зазнає оновлення у другій половині XIV ст. і в XV ст. Пустельники модні в малярстві, як це засвідчує між іншим славна "Тебаїда" флорентійця Ґерардо Старніни (1354 – між 1409–1413)[39].

Францисканство строгого уставу намагається у XV ст. збити той дух, який привів у XIII ст. ордени жебрущих до міст, і засновує монаші обителі "в пустелі", у лісах і на островах[40].

Так само шукатимуть пустелю в XVII ст. янсеністи з Порт-Роялю серед ліси-стого безлюддя Шеврезької долини, де п'ять століть перед тим Суґерій знайшов балки для спорудження базиліки св. Дениса. У XVII–XVIII ст. переслідування католицької церкви та короля змусять протестантів зібратися в *Пустелі*, серед безлюдних ярів Севенінів. Сьогоднішні екологи віднаходять ідеологію пустелі у горах.

---

[38] Пор. J. Le Goff, Ville et théologie au XIIe siècle: une métaphore urbaine de Guillaume d'Auvergne // *Razo*, Cahiers du centre d'études médiévales de Nice, juin 1979, p. 33. Пор. нижче pp. 242–247. Щодо протиставлення між людьми міста і людьми лісів в Італії, країні надурбанізації, а також великої моди на пустельництво в Середньовіччі, див.: W. M. Bowsky, Cives silvestres: sylvan citizenship and the Sienese commune (1287–1355) // *Bulletino senese di storia Patria*, 1965.

[39] F. Antal, *Florentine Painting and Its Social Background*, London, 1948. Анталь надає їй ідеологічно-політичного антибуржуазного значення.

[40] Hervé Martin, L'implantation des franciscains bretons en milieu marin // *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, 1980, pp. 641–677. Щодо логіки, яка веде Франциска Ассизького і перших францисканців пустельництва до міста, див. J. Paul, L'érémitisme et la survivance de la spiritualité du désert chez les franciscains // *Les Mystiques du désert...*, *op. cit.*, pp. 133–146.

Бачення простору християнського світу римською курією та скликання вселенського собору 1274 р.

Суттєвим елементом управлінської влади є втримання дистанцій на тих географічних теренах, на яких вона здійснюється. Це втримання полягає в панування над шляхами спілкування, тобто в організації руху людей та інформації у просторі і часі. Таке панування подвійне. Воно є матеріальним, передбачаючи систему листування, ретрансляційних станцій, мережі повідомлення новин тощо. Але є воно також інтелектуальним, виявляючись зокрема через ефективне вміння прогнозувати.

Римську курію XIII ст. особливо цікавила ця проблема. Як нервовий центр усього християнського світу, римська курія мала давні і нові причини для контролю над християнським простором; курія мусила невпинно підживляти взаємообмін відповідальних церковних осіб та відправляти повірених у справах та гінців з наказами, мусила залучати у свою мережу світські ресурси, що розвивалися в рамках монаршої адміністрації, мусила протистояти єресі, яка ширилася на всьому просторі християнства.

XIII ст. є, крім того, століттям підрахунків у всіх галузях. Відступає давнє біблійне табу, яке закріплювало підбиття рахунків за Господом, як про це свідчить історія Давида, котрий своєю необдуманою ініціативою накликав громи Ягве у вигляді нищівної епідемії. Купці, одним із найактивніших видів діяльності яких є обмін, у контексті зростання грошової економіки відводять усе більше і більше місця бухгалтерському обліку. У *Liber Abbaci* з 1202 р. пізанець Леонардо Фібоначчі вводить так звані арабські цифри (індуського походження), а також оту велику новацію – нуль. У духовному плані нові вірування – скажімо ті, що стосуються проміжного потойбіччя між Раєм і Пеклом, Чистилища, – спонукають до арифметизації духовного життя, до підрахунку індульгенцій, а узагальнена практика сповіді, встановлена IV Латеранським собором (1215), вульгаризує облік покаянь. Адміністрації королів і князів накреслюють бюджети. Королівська скарбниця Англії, *Ренента*, скарбничий двір у Фландрії вводять бухгалтерію у державне адміністрування з XII ст. Фландрійський "Великий список" (*Gros*

Bref) від 1187 р. є найдавнішим із відомих нам звітних рахунків. У Франції Філіппа-Авґуста облік доходів королівських судів існує принаймні з 1190 року. Фердинанд Лот і Роберт Фовтаєр охрестили розрахунки на 1202–1203 рр. "першим бюджетом французької монархії", а Джон В. Болдвін готується розкрити нам цю бухгалтерську потугу королівства Філіппа-Авґуста.

Для середньовічної Церкви не було моменту, щоб проблема володіння часом і простором поставала з більшою гостротою, аніж під час приготування вселенського собору. Безперечно, від часу поновлення цих загальних зібрань I Латеранським собором 1123 р. вони завжди були об'єктом особливих турбот та клопотів. Але ми зовсім не маємо свідчень з-перед IV Латеранського собору 1215 р. Треба, правда, зазначити, що Інокентій III доручив легатам організувати у християнському світі участь у цьому соборі і, можливо, розповсюдити гасла папської курії. Відправлення цих легатів було не лише утвердженням централізації Церкви та верховенства Святого Престолу, воно було своєрідним запереченням віддалей, просторості християнського світу, знятої понтифікальною всюдисущістю.

II Ліонський Собор (1274) готували в суттєво відмінній ситуації. Відносно велика кількість документів, які ми маємо у нашому розпорядженні (хоча й тут є поважні лакуни, а деякі питання залишаються без відповіді), не є наслідком випадковості. Вони відображають рішучу еволюцію адміністративно-психологічних структур курії, чіткіше усвідомлення простору християнства, зросле оволодіння цим простором завдяки кращому визначенню віддалей, кращому передбаченню строків пересування.

I. ПОШУК І ВИБІР РІШЕНЬ

Перший вибір, якого ще не було в той час, коли Григорій X вирішив скликати собор, але який виявився в ході його підготовки, – це вибір європейської концепції простору християнства.

Григорій X хоче перетворити допомогу Святій Землі на найвищу мету собору, але при підготовці собору все показує, що кордон християнства проходить уже не по ріці Йордан, а в Східній Європі. Укладач одного з трьох підготовчих досьє, що дійшли до нас, – Бруно, єпископ Оломоуца, – особливо зацікавлений, правду кажучи, у захисті цього кордону і висловлюється про це дуже чітко. На його думку, справжня небезпека чигає на східних кордонах німецького королівства – в Угорщині, де проживають кумани, котрі в глибині душі лишилися поганами, в Рутенії, мешканці якої схизматики, підвладні татарам; поганами все ще

залишаються литовці і прусаки. Саме через їхні землі прийшли татари і ними вони повернуться. Нехтувати цією близькою небезпекою, аби відвоювати Святу Землю, значить від Харібди потрапити до Скілли, про що Бруно чітко говорить папі: "*Nisi ergo vestra paterna providentia cavere voluerit periculis iam vicinis, sic studens in acquisitione Terre Sancte, quod non relinquat in periculo terras istas, volentes vitare kuribdim in cillam utique incidemus*"*.

Щодо об'єднання Церков, яке є одним із найважливіших завдань курії, однією з передумов хрестового походу, а отже й одним із найповажніших питань собору, то його готують в обставинах, які не зважають на специфіку візантійського християнства. Таким чином, і дії папських легатів, які ведуть переговори на Сході, і спосіб, у який греків запрошують до Ліону, свідчать знову ж таки, що візантійське християнство мислиться всередині латинського простору.

Другий вибір – це вибір міста іншого, ніж Рим, для проведення собору, що передбачав переміщення папи і курії. Звичайно, це не була перша подорож папи у Середньовіччі; так сталося на І Ліонському Соборі 1245 р. за виняткових обставин, коли інакше годі було уникнути загрози з боку Фрідріха II. Вибір 1272 р. не був вимушений, зовнішньої небезпеки не було. Проведення цього собору деінде, поза Римом – принаймні без особливої просторово-часової мотивації – має наслідком двояке сприйняття та організацію курією часопростору: між Римом і різними точками християнського світу, між містом обраним та рештою християнського світу, в тому числі й Римом.

І, нарешті, вибір Ліону – вибір знаменний. Є тут, звичайно, причини політичні (Ліон – імператорське місто, пов'язане слабкими зв'язками з імперією і розташоване на пограниччі Франції, від якої курія чекала певної підтримки, а то й конкретних дій на користь власних намірів); є причини матеріальні й духовні (Ліон – місто багате монастирями і церковними будівлями, він може приймати велику кількість духовних осіб; першорядним інтелектуальним і духовним центром тут є монастир Проповідників, чий найповажніший представник, П'єр де Тарантез, був призначений Григорієм X якраз напередодні собору на посаду архієпископа Ліонського і висвячений на кардинала). Але найбільше, здається, той вибір був пов'язаний із часопросторовими вимірами: Ліон – це взагалі географічний центр європейського християнства. Такий центр повинен був сподобатися князям і прелатам, присутності яких Григорій X бажає особливо, про що говорить у своєму листі від 13 квітня 1273 року: "*...ut Principum et*

* "Отже, якщо ваша батьківська передбачливість не захоче застерегти від близьких небезпек, так покладаючи всі сили на здобуття Святої Землі, що залишить у небезпеці ці землі, то ми обов'язково потрапимо до Скілли, втікаючи від Харібди" (прим. перекладача).

Praelatorum eorumdem facilius habere possimus praesentiam... civitatem Lugdunensem, quo inibi concilium cum maiori commoditate conveniat, de ipsorum fratrum consilio duximus eligendam". І ще: "*...quod ejusdem Terrae subsidium praecipue de Principum et Praelatorum pendet auxilio, quos ultra montes credimus posse commodius...*"*

II. ПРИГОТУВАННЯ ДО СОБОРУ У ПРОСТОРІ ТА ЧАСІ: ДОКУМЕНТИ І ЛЮДИ

Подвійна турбота сповняє папу та адміністраторів курії: забезпечити передачу інформації в обидва боки та прибуття учасників.

І дійсно, папа опитує всіх прелатів щодо програми собору (відвоювання Святої Землі і два підготовчі питання: об'єднання латинників з греками, реформа Церкви і християнства) і призначає дату собору, щоб відповіді на програму-опитування могли прибути до курії завчасу, аби їх вивчити ще до собору. З іншого боку, треба було дати змогу високим церковним достойникам забезпечити собі заступників на єпархіях, у чернечих орденах чи монастирях на час відсутності й залагодити максимум поточних справ, перш ніж пуститися в дорогу. Часто курія опинятиметься перед фактором часу, необхідного для переїздів туди і назад, тобто для діалогу. Буде зауважено і те, що перед італійцями насамперед постане проблема, яка виникає перед усіма, хто пускається *ad limina* – через пороги головної та все ж здоланної географічної перешкоди для християнства – Альп.

Загальний термін – два роки. Від 31 березня 1272 р., коли папа розіслав запрошення, до 1 березня 1274 р. – планованої дати відкриття собору, і до 7 травня 1274 р. – дати фактичного відкриття собору, маємо два роки. Зазначмо, що Іннокентій IV 27 грудня 1244 р. скликав І Ліонський собор на 24 червня 1245 р.: цей шестимісячний термін – чверть того, що його передбачив Григорій X для II Ліонського собору, – був пов'язаний як з нагальністю ситуації 1244 р., так і з іншою соборною формулою: на першому папа нав'язує свої рішення, на другому – прагне діалогу.

---

* "... щоб легше можна було забезпечити присутність тих же князів і прелатів... за порадою братів ми вирішили, що слід обрати місто Ліон, де значно вигідніше буде влаштовувати наради"; "... оскільки підмога тієї землі залежить переважно від сприяння князів і прелатів, які, вважаємо, спроможні більше по той бік гір..." (прим. перекладача).

У межах цього загального дворічного терміну понтифікальні ініціативи розгортаються у трьох етапах:

1. Перший етап: час відправлення запрошень, 31 березня 1272 р., і вивчення їх адресатами. Цей етап обіймає приблизно один рік. Особливе значення має запрошення, вислане імператору Михаїлові Палеологу на шість місяців пізніше, ніж латинянам: 24 жовтня 1272 р. – дата відкриття курії назустріч грецькому християнському світові, перший крок до об'єднання Церков.

2. Другий етап: час написання і розсилання опитувальників, 11 березня 1273 р., з наполегливим проханням повернути їх курії за шість місяців до собору. Отже, для збору матеріалів передбачено термін у півроку; такий самий термін передбачений і для вивчення їх курією[1].

3. Третій етап: подорож. 13 квітня 1273 р. Ліон визначений як місце проведення собору і тепер, відповідно, можна розпочинати приготування.

Папа виразно наполягає на тому, щоб учасники собору вчасно вирушили в дорогу. Він хоче, отже, щоб усі християни усвідомили важливість попереднього вивчення маршрутів, щоби зважили часопросторові реалії.

Він сам подає приклад, плануючи приїхати до Ліону в шестимісячний термін, – часопросторова міра, важливість якої тут бачимо і яка дає йому змогу приїхати за півроку до відкриття собору, аби на місці очолити останню фазу приготувань. І справді, 5 червня 1273 р. Григорій X покидає Орв'єто, свою тогочасну резиденцію, прямуючи до Ліону, куди він дістанеться 9 чи 10 листопада 1273 р. Завдяки Андре Калльбо ми добре обізнані з маршрутом понтифіка[2]: переїзд Орв'єто – Флоренція – Болонья – Мілан (куди 8 жовтня 1273 р. папа офіційно в'їхав із не баченою досі урочистістю, збентеживши сучасників, як про це згадує така розповідь: "*Veniva egli in una carozza, cosa che in que tempi non era ancora usata fra noi*"*) – Морімон (куди він прибув опівдні, подолавши без зупинок сорок кілометрів, пустивши коней чвалом) – Новара – Шамбері, куди майже певно дістався через перевал Мон-Сені, який Інокентій IV перетнув 1244 р.

Порівняно з таким довгим часом приготування і подорожі треба врешті звернути увагу на коротку тривалість самого собору. II Ліонський собор ще був ви-

---

[1] "*Ut interim haberi possit competens discussio et plena deliberatio ad opportuna exquirenda, ut decet, antidota circa illa per approbationem eiusdem adhibenda*" ("А щоб, тим часом, могло відбутися ґрунтовне обговорення і всебічне обміркування щодо виявлення догідних [рішень], потрібно, як і належить, застосувати у тих справах, шляхом погодження, відповідні протизаходи". – Прим. перекладача) (лист від 11 березня 1273 р. у вид.: Guiraud, Registres... I, p. 91, n. 220).

[2] A. Callebaut, Le voyage du Bienheureux Grégoire X et de saint Bonaventure au concile de Lyon et la date du sacre de saint Bonaventure // *Archivum Franciscanum Historicum*, 18, 1925, pp. 169–180.

* "Прибув він каретою – чогось такого у той час ми не використовували" (прим. перекладача).

нятково довгим – з 7 травня до 17 липня з перервою, оскільки очікували прибуття греків. I, II, III і IV Латеранські собори, I Ліонський тривали кожен менше місяця.

Нарешті, знаємо приблизну кількість осіб, яких це дворічне рушення зняло з місця: у день відкриття на соборі було тисяча вісімдесят прелатів, а загальну кількість учасників можна обчислити двома тисячами. Кількість обслуги, паломників, людей цікавих була дуже великою. За документами (J.-B. Martin, n°s 1830–1856), вона дорівнювала ста шістдесяти тисячам, що видається дуже перебільшеною цифрою. Кількість кардиналів, архієпископів, єпископів та абатів-митратів, що померли під час собору, досягла ста шістдесяти шести. Знаємо, що найвідомішим із тих покійних був святий Бонавентура, а Тома Аквінський помер на зворотній дорозі додому. Курія зуміла оволодіти простором і часом, але не смертю, якій собор запропонував серед своїх літніх прелатів багату здобич.

"РАЦІОНАЛЬНА" І "СИМВОЛІЧНА" КОНЦЕПЦІЇ ЧАСОПРОСТОРУ В СТОСУНКУ ДО АВІНЬЙОНСЬКОГО ПАПСТВА

Мені видається, що у той час, коли раціоналізується розрахунок часопростору II Ліонський собор виявив зацікавленість римської курії мати столицею християнства місто менш ексцентричне, ніж Рим. Їхнім очам відкрилась вертикальна борозна Рони. Таким чином, II Ліонський собор, це блискуче та ефемерне зібрання, став, безперечно, першим виявом тенденції, яка тридцятьма роками пізніше підкаже папству думку розташуватися в Авіньйоні – не стільки, як мені видається, з мотивів випадкових, скільки з потреби знайти для християнства новий гравітаційний центр – центр "раціональний", тобто географічний, який – разом з авіньйонським папством, пожирачем податків – виявиться також "фіскальним центром" християнства.

Однак кмітливі папи забули, що часопростір є не лише явищем "раціональним", але й "символічним". Авіньйон був добре розташований за маршрутними розрахунками, але "символічним" центром християнства залишався Рим. Його географічна ексцентричність діяла не так проти нього самого, як проти двох найзначніших, після Риму, місць християнського паломництва: Єрусалиму і Сантьяґо-де-Компостели. Переможене символічною владою, папство мусило повернутися до Риму.

Отож, Ліон-II передбачив водночас успіх і невдачу Авіньйону – короткочасну "раціональну" концепцію часопростору в Середньовічному християнстві.

ОСНОВНІ ДЖЕРЕЛА

1. Понтифікальні документи:

Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio XXIV*, 39 sqq, Venise, 1780.
J.-B. Martin, *Conciles et bullaires du diocèse de Lyon*, Lyon, 1905.
J. Guiraud et L. Cadier, *Les Registres de Grégoire X (1272–1276)*, Rome, 1892.

2. Передсоборні документи:

Humbert de Romans, *Opus tripartitum.* Повний варіант: ed. E. Brown, *Appendix ad fasciculum rerum expetendarum II,* London, 1690, 185–222. Скорочений варіант: K. Michel, *Das opus tripartitum des Humbertus de Romanis*, Graz, 1926 (друге вид.).
Bruno de Schauenberg, év. d'Olomouc // *MGH*, Leges, IV, 3, 589–594.

3. Соборні документи:

Brevis nota eorum quae in secundo concilio lugdunensi generali gesta sunt, ed. A. Franchi, *Il concilio II di Lione (1274) secondo la Ordinatio Concilii generalis Lugdunensis,* Rome, 1965.
St. Kuttner, *Conciliar Law in the Making: The Lyonese Constitutions (1274) of Gregory X in a manuscript at Washington.*

4. Дослідження:

L. Gatto, *Il pontificato di Gregorio X (1271–1276)*, Rome, 1959.

*Час Чистилища (III–XIII ст.)**

Чистилище встановилося як простір і як час між III і кінцем XII ст. Воно є результатом християнського вірування (і то дуже ранньої появи) у можливість відкуплення деяких гріхів за певних обставин після смерті. Це вірування підтверджується літургією та епіграфікою посмертних написів – хоча ті написи часто діставали неправильне тлумачення. Отож, спочатку це вірування виявляється у практичних діях – молитвах за померлих та в інших заходах задля спасіння душ покійників, які згодом назвуть *молитвами за душі в Чистилищі* (*suffrages*). І лише значно пізніше богослови знайшли для Чистилища його біблійне коріння. Біблійна основа Чистилища (згідно з тлумаченнями, яких не прийняли ні більшість єретиків Середньовіччя, ні протестанти) – це чотири тексти: 1) у Старому Завіті – розповідь про жертву, яку наказав принести Юда Маккавей для викуплення гріхів воїнів, що загинули у битві (II Мак. 12:41–46); 2) у Новому Завіті: а) текст від Матвія, в якому говориться про перенесення гріхів в інший світ (Мт. 12:31–32); б) уривок першого послання св. Павла до коринтян, в якому описано очищення після смерті певної категорії грішників *quasi per ignem* (I Кор. 3:11–15), – цей текст стане об'єктом найбільшої кількості коментувань у Середньовіччі; в) історія бідного Лазаря і лихого багача (Лк. 16:19–31), в якій взагалі нема мови про Чистилище, але яка щодо цього має трояке значення: тут ідеться про лоно Авраама, що його частково заступить Чистилище, в усякому разі, лоно зникне; потойбіччя тут локалізоване, і в місця потойбічного світу приймають покійників відразу ж по смерті, не чекаючи на Страшний Суд; присутність індивіда в потойбічному світі підтверджена оповідною притчею, провісницею *exempla*, через які популяризуватиметься в Середньовіччі віра в Чистилище.

На теологічному рівні ідея проміжних часу та простору потойбічного світу з'являється з *refrigerium interim* Тертулліана, в той час як ідеї Климента Александрійського та Оріґена, розвиток яких міг би привести до ідеї Чистилища, не мають продовження у грецькому християнстві. Загалом християни пізньої Античності і перших століть Середньовіччя виявляють мало зацікавлення про-

* *Le Temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge, IIIe–XIIIe s.*, Éditions du C.N.R.S, 1984, pp. 517–530.

міжним часом між смертю і воскресінням, дочасним судом та всезагальним Страшним Судом. Їх турбує насамперед есхатологічний час, з мілленарними тенденціями чи без них, які загалом Церква вважає доволі єретичними. Якщо, як це звичайно буває, роздуми про час і простір в'яжуться також із тим, що стосується проміжного потойбічного світу, вони особливо торкаються проблеми *"receptacula animarum"*[1] – "пристановища душ" між смертю і воскресінням, роздумів, навіяних апокаліптичною юдейсько-християнською літературою.

Проте теоретичні підвалини майбутнього розміщення потойбіччя заклали св. Августин і Григорій Великий – справжні батьки Чистилища: перший зробив це, зокрема, з богословської позиції і стосовно часу, об'єкта цього дослідження, другий – насамперед з позиції образно-уявного, через з'яви та візії, які слугуватимуть формуванню уявлень про Чистилище – важливе пристановище для очищення від легких гріхів після смерті Григорій Великий поміщає на землі, а не в якомусь спеціальному місці потойбіччя. Щойно завдяки Беді і кельтському традиційному баченню того світу відкривається шлях до зображення Чистилища, тоді як богослов'я не виходить поза поняття вогню, невдало розміщеного у просторі і часі.

Процес визначення місця і часу очищення пришвидшується в другій половині XII ст. У той час як візія "Чистилища святого Патріка" (*Purgatorium Sancti Patricii*) утверджує нове бачення цього місця, паризькі богослови дають йому назву й означення між 1170 і 1180 рр. в результаті обміну думок між школою Нотр-Дам і цистерціанцями абатств Східної та Північної Франції. Петро Співець і Сімон де Турне є першими теологами Чистилища. У XIII ст. Чистилище міцно вкорінюється у християнстві: на рівні догматики – листом Інокентія IV легатові Евдесу де Шатору (1254), ухвалами II Ліонського собору (1274) стосовно об'єднання латинської та грецької церков; на богословському рівні – з уведенням Чистилища у всі значніші богословські системи, від Ґійома Овернського та Александра Гальського до св. Бонавентури, св. Альберта Великого і св. Томи Аквінського; на рівні простих вірних – через проповіді та розповіді *exempla*[2].

У процесі цієї генези Чистилища визначився час Чистилища, який займає оригінальне місце серед інших тривких образів християнського часу і його трансформацій в ході великих зрушень на Заході між приблизно 1150 і 1250 рр.

---

[1] Отець П.-М. Жі (P.-M. Gy) ласкаво поділився зі мною вихідним матеріалом його доповіді про пристановище душ.

[2] Дозволю собі покликатися на власну працю *La Naissance du Purgatoire* (Paris, 1981), в якій можна знайти окремі посилання і бібліографію.

І. МОЖЛИВІ ЧАСИ ЧИСТИЛИЩА І ВИБІР СЕРЕДНЬОВІЧНОГО ХРИСТИЯНСТВА

З тієї хвилини, як християнство визнало можливим, що деякі гріхи за їхньою природою (гріхи, які XII ст. визначало як *пробачні*, а попередні століття називали *легкими,* або *дрібними – levia, minuta*) або за умовами смерті грішника (гріхи, в яких грішник покаявся чи, тим паче, висповідався, але не встиг відпокутувати) можуть бути відпущені очищенням після смерті, час такого очищення міг визначатися різними способами.

1. Він міг би починатися ще на цій землі, тоді земне життя слід розглядати як початок, якщо не основну частина людського існування. Таке спокутування – щоб не сказати "спекелювання" (оскільки в цій песимістично суворій концепції очищення мислилося переважно як спокутування через страждання) – людського життя саме тут, долі, породило навіть концепцію своєрідного *purgatorium prasens* – як її викладає, приміром, у своєму трактаті для потреб проповідників у середині XIII ст. домініканець Етьєн Бурбонський, що перебував під впливом св. Августина. Сам Августин – чия думка була все-таки вирішальною для розміщення часу Чистилища між смертю і воскресінням – довго не міг визначитися щодо цього питання. Теологи XII ст., роздумуючи на цю тему, ставили на перший план інтенції грішника й нове теоретично-практичне трактування сповіді та покути як належних до семи Святих Тайн, визначених Гуґо Сен-Вікторським у *De sacramentis*, і тому були схильні перетворювати Чистилище на місце постійного покаяння, – на початку XIII ст. Ґійом Овернський надасть цій концепції більш досконалої форми. Але Тома Аквінський якнайкатегоричніше виразить неприйняття великими схоластами XIII ст. цієї ідеї й розріже пуповину між земним часом і часом Чистилища. Після смерті не буває *заслуг*, а отже не може бути й *покаяння*, і не про очищення від гріхів може йти мова, а про страждання через них. Час Чистилища – це не час *покаяння*, а час *покарання*.

2. Час Чистилища міг би ввійти в час Страшного Суду. Дійсно, певна кількість богословів вважала, що *день* Страшного Суду матиме певну часову протяжність, що ті дії, які його становитимуть, будуть тривати певний час. Зокрема, за специфічною екзегезою Першого послання св. Павла до коринтян, існуватиме більш-менш довгий – залежно від їхніх заслуг – перехід грішників, які недостатньо очистилися, через вогонь, що палатиме в той день. Алкуїн, наприклад, у своєму трактаті *De fide Sanctae Trinitatis* розрізняв *ignis purgatorius* та *ignis diei judici*. У цій концепції час Чистилища був лише одним аспектом часу Страшного Суду.

3. Час Чистилища розміщався якраз між смертю та індивідуальним судом з одного боку, воскресінням і Страшним Судом з другого боку, однак кожен покійник, якому дана така посмертна можливість одкуплення, повинен очищатися від залишків гріхів весь той час, що мине від його смерті до Страшного Суду. Чітко вписаний між індивідуальним земним часом та вічністю (у випадку мешканців Чистилища, вічністю блаженства, в якій час Чистилища розчинявся так само, як час земний), час Чистилища повинен виповнювати весь цей проміжок й ототожнюватися з *часом першої смерті*, юдейським *шеолом*.

4. Латинське християнство притримується четвертого вирішення: час Чистилища може для кожного з мешканців цього проміжного потойбіччя тривати більш чи менш довго, залежно від поважності гріхів, які він покутує, а також залежно від старань живих, які своїми молитвами приходять на допомогу засудженому на очищення від гріхів. Таким чином, визначався, як і для земного життя, час двох рівнів. На рівні колективному – час, що йде до кінця світу, на рівні індивідуальному – час від смерті до кінця очищення, так, як час земний іде від народження до тілесної смерті. Час подільний, придатний до маніпулювання, нерівний. Його визначення передбачало певний стан суспільства і культури, його практика мала для суспільства і культури важливі наслідки.

II. ЧАС ЧИСТИЛИЩА І ЗАГАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ХРИСТИЯНСЬКОГО ЧАСУ

Остаточне народження Чистилища близько 1170–1220 рр. відбулося серед глибоких зрушень психічно-інтелектуальних координат християнства.

Найважливішою є, мабуть, та зміна, яку важко точно документувати, але яку можна окреслити, виходячи з певної кількості конвергентних прикмет (пошукування матеріального достатку, зростання долі рухомого майна, споживання та розваг у багатстві; поява світської літератури, відродження античної літератури і тем на кшталт *"carpe diem"*; розвиток незалежного естетичного смаку безвідносно до добра і величі; поява теми "безтурботності"; розвиток концепції – і практики – власності; сповзання від опозиції *potens–pauper*, "вельможа"– "незаможний" (*haut homme – vilain*) до опозиції "багатий"–"бідний", "великий"– "малий", перевага *avaritia* над *superbia* тощо, – великий наступ "феодально-буржуазних" цінностей, за висловом Хосе Луїса Ромеро), це зрослий інтерес християн до земних благ, навернення неба до землі. Річ не тільки в тім, що зникли мілленарні пориви, що пропала одержимість спасінням, але для найбільшої частини суспільства, у всіх його прошарках, пошук щастя насамперед тут,

долі, відмова від абсолютної опозиції "земне задоволення" – "вічне життя", вальоризація століття – одне слово, відступ від доктрини "зневаги до світу", належну оцінку якій дав Робер Бюльто[3], – усі ці тенденції поєднуються з відчуттям, що неминучість Страшного Суду віддалилася. З таким утвердженням на землі, виразом якого став великий рух інституціоналізації XIII ст., зовсім іншої, ніж у каролінзьку епоху – зі зведенням міста людей, а не міста Господа на землі, – прийшло відчуття протяжності й важливості часу, що повинен відділяти людей од Страшного Суду. Не можна більше нехтувати тривалістю часу між індивідуальною смертю та воскресінням. Час Чистилища має всі шанси бути, за міркою людською, довгим часом. Ця нова важливість часу до появи Параклета йде у парі з іншими психологічно-інтелектуальними еволюціями: новою увагою до *числа*, пов'язаною з розвитком *арифметики* і *рахунку*[4]; кращим освоєнням землі завдяки поступу земної *географії*, якому відповідає перегляд географії потойбіччя (на зміну множинності *receptacula animarum* перед Страшним Судом та дуалізмові вічної обителі, небо-і-пекло, приходить система п'яти або трьох обителей: лімб дітей і лімб отців, чистилище, небесний рай і пекло, або, коротше – Небо, Пекло, Чистилище; Чистилище стає третім місцем потойбіччя, місцем тимчасовим, не вічним); захопленням концепціями і мірами *часу*, яке передує появі годинникового часу, поділеного на однакові частини; інтересом до поняття *проміжного*, яке підкреслює в ідеологічних схемах суспільства успіх тріади "*minores*, *mediocres, maiores*". Так з'являється час проміжного потойбіччя – вимірний, подільний, пов'язаний з простором, який також є тимчасовим, провізоричним. Точно так само, як земні судді, й судді духовні намагаються узалежнити тривалість покарання від поважності злочину, слід справедливо і правильно повестися з цим часом очищення, що його вже в середині XI ст. (ще до існування істинного Чистилища) Йотсальд і Петро Даміані назвали у *Vita Odilonis* карою Божою, тимчасовим прокляттям, *damnatio ad tempus*.

Наслідки цього Чистилища, визначеного у просторі й часі, відразу дадуться взнаки середньовічному християнству.

1. ЧАС ЗЕМНИЙ І ЧАС ЕСХАТОЛОГІЧНИЙ

Йдеться про те, щоб з'єднати – по цей бік великої остаточної події, Страшного Суду, – есхатологічний час та час Чистилища, який так само, як час земний, "історичний", дедалі певніше мислиться як тягліcть, що ділиться на вимірні

[3] R. Bultot, *Christianisme et valeurs humaines: la doctrine du mépris du monde en Occident de saint Ambroise à Innocent III*, t. IV: *Le XIe siècle*, Paris, 2 vol., 1963–1964.

[4] A. Murray, *Reason and Society in the Middle Ages*, Oxford, 1978.

сегменти, якими можна маніпулювати, залежно від історії померлого та кількості молитов, призначених йому допомогти. Християнство від самого початку пов'язувало, без жодного проміжного інтервалу, час історії й першої смерті з вічністю – з вічним життям або вічною смертю. Тепер же, на різних етапах наджиття в Чистилищі, треба було встановити рубежі лінійного часу грішника по цей і по той бік смерті, із входом у вічне життя. Данте у "Чистилищі" ударом грому, що струшує горою, по якій здіймаються Верґілій і Данте зі Стацієм, наголошує цю "подію" індивідуального входу душі в блаженну вічність, цей перевал через мур гріха.

2. ЧАС ЧИСТИЛИЩА І БЕАТИФІКАЦІЙНА ВІЗІЯ[5]

Теологів здавна займала радше теоретична проблема. Чи праведники, які прикликані до вічного блаженства, можуть після дочасного суду мати радість беатифікаційного споглядання і бачити Господа перед Страшним Судом? Поки ця ситуація, зрозуміло, стосувалася переважно святих, вона не викликала на практиці особливих ускладнень; щодо померлих непевної долі, яку вирішуватиме Господь у день Страшного Суду, то вона такою залишалася. Але відколи було уточнено, що померлі, які встигли перед кінцем віків очиститись у Чистилищі, підуть у Небесний Рай, проблема беатифікаційного споглядання постає – принаймні імпліцитно – гостріше. За чистим збігом загальних теологічних рефлексій (*summae*), або усвідомлюючи зв'язок між цими двома проблемами, великі схоласти XIII ст., які вводять Чистилище у свої богословські системи, розробляють також теорію беатифікаційної візії[6]. Можливо, якщо не вірогідно, що осмислення Чистилища відіграло не останню роль в останній гострій сутичці з приводу беатифікаційної візії під час понтифікату Івана XXII, у першій половині XIV ст[7]. З *exempla* цистерціанця Цезарія Гайстербахського (бл. 1220), *Dialogus miraculorum*, дуже добре видно, як стикаються між собою рефлексія стосовно Чистилища і рефлексія щодо беатифікаційної візії: коли співрозмовник запитує Цезарія, який найменш болісний ступінь покарання у Чистилищі, той відповідає, – це коли померлого покарано лише тим, що він не побачить Бога. Позбавлення беатифікаційної візії є нульовим рівнем Чистилища.

---

[5] Отець П.-М. Жі звернув мою увагу на цей делікатний, але важливий зв'язок.

[6] H. Dondaine, L'objet et le medium de la vision béatifique chez les théologiens du XIIIe siècle // *Revue de théologie antique et médiévale*, 19, 1952, pp. 60–130.

[7] M. Dykmans, *Les Sermons de Jean XXII sur la vision béatifique*, Rome, 1973.

3. ЧАС ДОВКОЛА СМЕРТІ

Якщо Чистилище, з одного боку, сприяє тому, щоб краще затерти межу між земним життям і наджиттям у потойбіччі, яке є своєрідним продовженням земного, воно має, з другого боку, драматизувати період лінійного часу, часу "історичного" перед і відразу після смерті. Оскільки вибір дороги між Небом, Пеклом і Чистилищем, хоча й приготовлюваний упродовж цілого грішного життя, доводиться робити, по суті, у хвилину смерті, бо в Чистилище можна потрапити, тільки почавши покутування або принаймні після сповіді, або ж, як мінімум, після щирого каяття, – питання поведінки грішника у хвилину смерті має головну і драматичну вагу. Численні повчальні розповіді про Чистилище показують важливість поведінки християн *in articulo mortis*. Цезарій Гайстербахський змальовує, зокрема, грішників, які за способом життя і смерті мали б бути безперечною здобиччю Пекла; їхня присутність у Чистилищі, об'явлена через видіння, видається дивною. Він дає таке пояснення: покійний, принаймні в душі, покаявся в останню хвилину.

Крім того, по той бік смерті, через кілька днів, тижнів, щонайбільше місяців, які минуть після моменту смерті, покійний дістає від Господа дозвіл вийти з Чистилища, аби на якусь мить явитися своїм близьким, у яких він просить допомоги. Якраз у той час молитви за душі в Чистилищі є найбільш потрібні і найбільш ефективні. У житії Лютґарди, яке написав невдовзі після її смерті (1246) домініканець Тома Кантемпрейський, ця перша свята, що спеціалізувалася на допомозі душам Чистилища, дорікає своєму приятелеві Жакові де Вітрі, який щойно після чотирьох днів свого перебування в Чистилищі звернувся до неї по заступництво.

Отже, те, що смерть невідворотно відбирає з одного боку, вона надолужує з іншого, ревно мобілізуючи навколо цього переходу спочатку вмираючого, а потім його оточення. Чистилище збагачує, ускладнює, драматизує ритуали смертного переходу.

4. ПРОПОРЦІЙНІСТЬ МІЖ ЧАСОМ ПОСЕЙБІЧНИМ І ПОТОЙБІЧНИМ

Щодо практики заступництва (молитов за душі в Чистилищі), головне полягає в тому, що перебування в муках Чистилища може затягнутись і що існує нерівність між душами стосовно часу очищення кожної. Цей головний аспект Чистилища є, скажімо, темою "Звернення", *quodlibet*, Томи Аквінського на Різдво 1269 р.: "*Utrum aequali poena puniendi in purgatorio, unus citius possit liberari*

quam alius"*. Така постанова питання добре виражає проблему кількісних відношень, що її ставить час Чистилища. Чи може однаковому покаранню відповідати неоднакова його тривалість? Так постає проблема пропорції. Отже, перекладі Евкліда у XII ст. вводять нові концепції – математичні, – і роздуми над пропорційністю займають важливе місце в учених дискусіях.

Щодо Чистилища, то головне питання стосується відношень між часом земним і часом потойбічним, часом життя і часом Чистилища. Відношення ці виявляються насамперед у психологічній перспективі. Стражденні душі Чистилища мають таке відчуття, ніби вони в Чистилищі дуже давно, але коли являються живим, ті з'ясовують їм, що вони там лише віднедавна. Так само змінюється відношення у випадку фольклорного часу подорожі у потойбіччя: живі, яким здається, що вони були відсутні в небесному світі лише кілька днів, повертаються на землю тільки для того, щоб перетворитися тут у порох, бо їхнє перебування в іншому світі вичерпало час їхнього людського життя[8]. Дехто навіть пропонував звичайну арифметичну пропорцію: хай би один день в Чистилищі відповідав одному рокові на землі.

Теоретиків Чистилища охоплює арифметичне запаморочення. Вони роблять спроби знайти цифрове відношення між кількістю гріхів, які залишається спокутувати, і часом, який доведеться провести в Чистилищі. А тому, що час Чистилища залежить також від молитов живих, обчислюють відношення між кількістю й тривалістю молитов та інтенсивністю й тривалістю спокутування в Чистилищі. В *exempla* (Цезарія Гайстербахського та й Етьєна Бурбонського) засуджені на Чистилище являються живим і звичайним, наочним чином показують прогрес у їхньому пропорційному спасінні: після молитов певної тривалості тіло в них стає білим на третину чи на половину, тож тим, хто за них молиться, залишається відмолювати їхні гріхи втричі чи вдвічі довше. У винятково важкому випадку – коли йшлося про те, щоб вирвати з Чистилища лихваря (до речі, призначеного до Пекла), його жінка, повіривши в його з'яву, сповнювала строге покаяння двічі по сім років (Цезарій Гайстербахський).

Визначні схоласти з недовір'ям ставляться до трактування часу Чистилища, яке, з одного боку, вводить (хай і навиворіт) фольклорні вірування, що їх вважають забобонними і/або поганськими, а з іншого, – знецінює духовність потойбіччя формально-вульгарним застосуванням. Проте один із перших найвизнач-

---

* "Чи хтось один скоріше, аніж хтось інший, міг би у Чистилищі бути звільненим від рівного покарання" (прим. перекладача).

[8] J.-Cl. Schmitt, Temps, folklore et politique au XIIe siècle. A propos de deux récits de Walter Map, *De Nugis Curialium*, I 9 et IV 13 // *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge*, Paris, C.N.R.S. (1981), 1984, pp. 489–515.

ніших метрів богослов'я з Паризького університету, Александр Гальський, звернувшись до Евкліда, пропонує тонко нюансовану теорію пропорційності часу Чистилища відносно земного часу. Так встановлюється певне відношення (яке не є за природою арифметичним) між двома часами, що, не будучи цілком різнорідними, мають, проте, відмінну природу. Відношення є, хоча спільної міри між часом земним і потойбічним нема.

Під кінець Середньовіччя до смертей додадуться індульгейції (лат. "поблажки") – Боніфацій VIII чудово показав, як це робиться, під час римського ювілею 1300 р., – і пекельна бухгалтерія, в яку втягнеться релігійно-християнське життя у пізньому Середньовіччі, охопить арифметику індульгенцій та облік часу Чистилища[9].

III. ВЛАДА НАД ЧАСОМ ЧИСТИЛИЩА: ЦЕРКВА, ГРОМАДИ ТА ІНДИВІД

Контроль за часом та його вимір є важливим аспектом суспільно-ідеологічних конфліктів усередині спільнот. Час Чистилища не уникнув цієї боротьби за владу над часом. З цієї боротьби троє вийшли переможцями у XIII ст.: Церква, нові громади, індивід.

1. ЦЕРКВА І ЧАС ЧИСТИЛИЩА

XIII ст. є часом випробування для Церкви: єретичний спротив, відносна автономність світської влади, дедалі неприязніше ставлення більшості до *contemptus mundi* ослаблюють її владу над суспільством. Те саме стосується і її влади над часом. Повелителька календаря і дзвонів, вона повинна поступитися місцем релігійно нейтральному часові, пов'язаному з діловим життям, діяльністю міських мирянських спільнот, часові купців і дзвонів на міських дзвіницях, аж поки не з'явиться у XIV ст. час, що ділитиметься на рівні проміжки і вимірюватиметься годинниками – інструментами, контроль над якими вихоплюється їй з рук[10]. Ніхто не помітив, що ця поступка Церкви у пануванні над земним часом частково компенсується здобуттям влади над часом людей по той бік смерті – часом Чистилища. Насамперед тому, що Церква не лише визначає систему Чистилища, але також тримає в руках одну важливу частину цієї системи: заступництво за душі в Чистилищі, необхідне, щоби скоротити цей час. Головними

[9] Див.: J. Chiffoleau, *La Comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge*, Rome, 1980.

[10] Див.: J. Le Goff, *La Naissance du Purgatoire*, chap.VIII, "La mise en ordre scolastique".

видами заступництва, у порядку зростання їхньої цінності, є молитви, пожертви, меси (панахиди). Молитви Церкви ефективніші, аніж молитви окремих осіб, тим більше мирян; про пожертви на Церкву великою мірою дбає вона сама. Меси повністю залежні від неї. Далі – основними засобами, що їх мають живі для того, аби запевнити собі заступництво, здатне вирвати їх із Чистилища після смерті, є відповідні записи в книгах молитовної громади чи призначення деяких датків, згаданих у їхніх заповітах. Отже, Церква є володаркою церковних книг запису померлих, структура яких змінюється в XIII ст. таким чином, щоб адаптувати віру в нове Чистилище[11]. Щодо заповітів, то хоч складання їх частково відбувається поза її впливом, вона є обов'язковою виконавицею тих заповітів – або спадкоємицею – у пунктах, що стосуються Чистилища, тож вона намагається вплинути на їхній зміст. Брати нових орденів, які добре зрозуміли нові форми побожності та їх новий інструментарій, здобули репутацію вправних натхненників клаузул заповіту. Однак Чистилище проникатиме в заповіти тільки почавши з XIV ст., та й то залежно від регіону.

Церква особливо виправдовує і теоретично обґрунтовує свою владу над часом Чистилища. Каноніки підсилюють тут – із запізненням, бо щойно на зламі XII–XIII століть – дії богословів. Канонічне право традиційно вважало, що християнин перед своєю смертю залежить від сили церковної, але по смерті – виняткова од сили божественної. У першій половині XIII ст. каноніки й богослови ухвалюють, що душі Чистилища залежать *спільно* від Бога і Церкви. Врешті – і св. Бонавентура відверто про це говорить – папа визнає за собою особисте право ухвалювати рішення щодо застосування індульгенцій для душ Чистилища. До XV ст. лише Боніфацій VIII (та й то у виняткових обставинах, як ми це бачили) користується цим нечуваним досі правом.

2. ПРИРОДНІ ТА ШТУЧНО СТВОРЕНІ ГРОМАДИ, КОЛЕКТИВНА ПАМ'ЯТЬ І ЧАС ЧИСТИЛИЩА

Якщо теоретично кожен християнин може допомогти померлому швидше покинути Чистилище і якщо, врешті-решт, тільки спільнота святих складає справжню основу Чистилища (що у XIII ст. особливо натхненно доводив Тома Аквінський), то, виходить, заступництво за душу померлого є і повинно бути завданням головно рідних померлого. Тут бачимо дві фундаментальні структури середньовічного суспільства: рід і громада.

[11] Див.: J. Le Goff, Au Moyen Âge: Temps de l'Église et temps du marchand // *Annales E.S.C.*, 1960, pp. 417–433, передрук: *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, 1977, pp. 46–65.

Насамперед повинні дбати про таке заступництво кревні родичі та дружини. Слід відзначити тут роль удовиць. На початку XII ст. в одному з перших видінь – предтеч появи мешканців Чистилища, – батько Ґвіберта Ножанського являється його матері-вдові. Саме вдова лихваря із Льєжу в Цезарія Гайстербахського скорочує надзвичайно довгий час Чистилища великому грішникові, покутуючи замість нього, що теж тривало навдивовиж довго – чотирнадцять років затворницького життя. Та найбільшими спеціалістами щодо відмолювання гріхів були релігійні громади, з якими померлих в'язала або належність до того самого чернечого чину, або кровно-духовні зв'язки їхніх сімей із цими громадами. *Exempla* про Чистилище ілюструють цей аспект солідарності *post mortem*: з них видно, яке місце, дедалі певніше, займає смерть у чернечих чинах, особливо тих, що брали важливу участь у генезі або поширенні нових форм вірування. Цезарій Гайстербахський підтверджує це щодо цистерціанців у "Діалозі про чудеса", а Ґерард із Фраше – щодо нових братів-проповідників у "Житії братів" (*Vitae Fratrum*).

Завжди чуйний до всіх вимірів Чистилища, Данте згадує устами мешканців гори то близького родича, то їхню родину, то їхнє місто.

Такий спільний аспект влади над часом Чистилища не є звичайним продовженням ролі релігійних спільнот у молитвах за померлих, яку піднесла до кульмінаційної точки монаша громада Клюні, починаючи з XI ст.[12]. Він відповідає появі нових типів спільнот і об'єднань, релігійних та світських, про що свідчать поява чи розвиток міських угрупувань – братств, і нових орденів жебрущих ченців. З ними пов'язані також зростання і нові форми колективної пам'яті, що видно зі складання генеалогій серед мирської аристократії. Заглиблення в минуле цієї вертикальної солідарності родів у часі підкреслювалося неодноразово[13]. Треба лиш додати ще час Чистилища, який продовжує цю активну пам'ять поза межу смерті індивіда.

3. ЧАС ЧИСТИЛИЩА ТА ІНДИВІД

Чистилище є одним із перших виявів зрослої важливості дочасного суду, якої надавали йому в останні століття Середньовіччя. Час Чистилища, який Бог визначає кожному в хвилину його смерті, є найвищою мірою часом індивіду-

[12] Див. дослідження Ж.-Л. Леметра (J.-L. Lemaître) і зокрема його Вступ до *Répertoire des documents nécrologiques français*, t. 1, Paris, 1980 (*Recueil des Historiens de la France. Obituaires*, VII, sous la direction de P. Marot), pp. 23–24.

[13] Пор. працю, яку запропонував Ж. Воллаш (J. Wollasch), Les Obituaires, témoins de la vie clunisienne // *Cahiers de Civilisation médiévale*, 86, avril–juin 1979, pp. 139–171.

альним. Індивідуальним він є тому, що так само, як земне життя, він для кожного є іншим. Також він індивідуальний через те, що частково залежить од відповідальності кожного зокрема. Якщо після смерті на його тривалість впливають молитви інших людей, то ще до смерті на нього починають впливати заслуги чи негідні вчинки майбутнього покійника, його доброчинність і пороки, каятьба і гріхи, сповіді і недбайливість, більша чи менша покута. І все це характерне для епохи, коли індивідуальні риси вибиваються з загальників, з моделей, котрі у високому Середньовіччі служили для визначення особи за її функцією, рангом, статтю, віком, фахом, саном.

Зовсім не випадково, що першим святим, який здійснив короткий перехід Чистилищем, є св. Бернар, а першим французьким королем, що був підданий очищенню, є Філіпп-Авґуст. Святий і суверен – без сумніву (чи майже без сумніву), ровесники самого Чистилища, але також і двоє людей, у яких, гадаємо, завдяки їх агіографічному й монархічному топосам можна побачити – мабуть, уперше для кожного з цих двох типів – індивідуальну особистість.

Час Чистилища – це час за міркою кожного, залежно від колективної відповідальності індивідуальної особи та спільнот, до яких ця особа належить[14]. Таким чином, акцент, поставлений на особистій відповідальності за час Чистилища у хвилину смерті та на колективній відповідальності за це ж після смерті, з'ясовує ту зміну в ставленні до смерті, яку підкреслено приписують Відродженню як його характерний вплив. Якщо Відродження – це індивід, то в усьому, що стосується ставлення до смерті, воно розпочинається на зламі XII–XIII ст. Якщо Середньовіччя – це спільнота, то, оскільки колективна відповідальність за душі в Чистилищі не знімається з постанням того, що прийнято називати Новою добою, а навпаки, посилюється – принаймні в католицькій частині християнського світу, – тоді Відродження залишається глибоко середньовічним. Для часу Чистилища, як і для всієї західної історії, Відродження є лиш періодом довгого Середньовіччя.

---

[14] Я не поділяю тут оцінки А. Гуревича. Його знамените есе (резюме якого за відсутності автора через незалежні від нього обставини, я виголосив під час колоквіуму) робить винятковий наголос на зв'язках між Чистилищем та індивідом. Воно було надруковане у вид.: *Les Annales E.S.C.* (1982, pp. 255–275) під назвою "Conscience individuelle et image de l'au-delà au Moyen Âge".

Час exemplum*'у* (XIII ст.)*

Exemplum ("приклад"), який походить із греко-римської Античності – це оповідка історичного характеру, що подається як аргумент у виголошенні якихось переконань. Як зброя оратора-правника чи політичного діяча Античності, він став знаряддям виховання для християнина-мораліста[1]. Однак, від перших століть християнства і до найвищого Середньовіччя *exemplum* змінює природу і функцію. Він уже не зосереджується на наслідуванні якоїсь особи (Христос, скажімо, є винятковим прикладом-*exemplum*), а полягає в розповіді, *історії*, яку треба сприймати *у всій її повноті*, як *предмет*, як *засіб навчання чи виховання*[2].

Цей новий *exemplum* пов'язаний з новим типом проповідування, який встановлюється в кінці XII – на початку XIII ст. і призначається для нового суспільства, що вийшло з великих змін на Заході між XI–XIII ст. Суспільства, позначеного феноменом міста, заміною системи "станів" системою "чинів" ("орденів"), єретичними та світськими змаганнями, перемоделюванням інтелектуально-ідеологічних координат (простір, час, відношення "мовлення – письмо", число, тощо). *Exemplum* XIII століття, яке є його золотим віком, можна визначити як "коротке оповідання, подане як правдиве (=історичне) і призначене для впровадження в усну розповідь (зазвичай у проповідь), аби стати для слухачів повчальним уроком"[3].

**Le Temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge, IIIe-XIIIe s.*, Editions du C.N.R.S., 1984, pp. 553–556.

[1] Див. круглий стіл, організований 1979 р. зусиллями Французької школи у Римі: *Rhétorique et Histoire. L'*exemplum *et le modèle de comportement dans le discours antique et médiéval, MEFRM*, t. XCII, 1980–1981, pp. 7–179.

[2] Див.: Cl. Brémond, J. Le Goff, J.-Cl. Schmitt, "L'*Exemplum*" //*Typologie des sources du Moyen Âge occidental*, ed. L. Génicots et R. Bultot, Turnhout,1982, fasc. 40.

[3] Дефініції, що належать інтелектуалам і позначені їхньою книжною культурою та античними впливами, вказують радше на продовження, аніж на розрив традиції. Античними дефініціями, знаними в Середньовіччі, є дефініція Ціцерона: "*Exemplum est quod rem auctoritate aut casu alicuius hominis aut negotii confirmat aut infirmat*" ("Приклад – це те, що затверджує чи підтверджує ту чи іншу річ повагою або ж окремим вчинком (випадком) якоїсь людини чи справи". – Прим. перекладача) (*De Inventione*, I, 49), – і особливо дефініція з *Rhetorica ad Herennium* (IV, 49, 62), також приписуваної Ціцеронові: "*Exemplum est alicuius facti aut dicti praeteriti cum certi auctoris nomine propositio*" ("Приклад – це подача якогось минулого вчинку чи вислову із зазначенням імені його автора". – Прим..перекладача). Йоанн Ґарландський (Jean de Garlande) на початку XIII ст. так визначив *exemplum*: "*Exemplum est dictum vel factum alicuius autentice persone dignum imitatione*" ("Приклад – це гідний наслідування вислів чи вчинок певної особи". – Прим. перекладача) (*Poetria... de arte prosaica, metrica et rithmica*, éd. G. Mari // *Romanische Forschungen*, XIII, 1902, p. 888).

Exemplum тяжіє до літературної *оповіді* і зокрема *оповідки*, де він стикається з ле, фабльо, казкою. Під цим оглядом він є одним з аспектів формування оповідного часу – часу поступального. Це явище заслуговувало б поглибленого вивчення з позиції граматики, лінгвістики, ментальності, суспільних практик.

Концепція часу, яку пропонує *exemplum*, стає яснішою в контексті проповідей, аргументація яких групується на три види доказів: *auctoritates*, *rationes, exempla*. Час *exemplum*'у, який сам собою є часом діахронного наративу і, певною мірою, часом земної історії, розчленовується на час *auctoritates*, водночас ретроспективний та есхатологічний, і на тимчасовість *rationes*. Час *exemplum*'у має вписуватися в час проповіді, в яку введений *exemplum*. *Auctoritates* – головним чином, біблійні цитати – вносять множинність часів цих біблійних цитувань, актуалізують Книгу – стародавню, але завжди цінну для сучасності і для майбуття, до кінця світу і для вічного спасіння. Проповідницький коментар до цих авторитетних цитувань подається у теперішньому – позачасовому теперішньому (*présent intemporel*) часі вічних істин. Щодо *rationes*, то вони подаються в дидактичному теперішньому. Між есхатологічним часом Біблії, актуалізованим та зорієнтованим завдяки коментарям, та вічним часом раціональних істин, *exemplum* вносить фрагмент наративного, історичного, лінійного і подільного часу. В *exemplum*'і, за Емілем Бенвеністом, знайдемо три часи історичного повідомлення: аорист (простий минулий або означений минулий), минулий недоконаний і давньоминулий.

Окреслення джерела, з якого автор чи користувач *exemplum*'у його взяв, чітко вказує на його історичну прив'язку. Скажімо, із трьохсот дванадцятьох "прикладів"-*exempla*, взятих із *sermones vulgares* або *ad status* Жака де Вітрі[4], сто шістдесят введено словом *audivi,* яке передбачає сприйняття на слух; тридцять чотири – через терміни *memini, novi, vidi*, які теж позначають свіже сприйняття, тоді як *legimus*, яке вказує на книжне запозичення, і *dicitur*, яке не реферується в точному часі, з'являються лише сімдесят три і сорок п'ять разів. Отже, маємо тут акцент на недавньому минулому, на часі наратора, який і наполягає на сучасному характері історій, що складають *exempla*, поміщаючи їх у "наші часи", "*nostris temporibus*".

Отже, на противагу престижеві минулого (і вічності), що характерний для часу авторитетів і доводів, час *exemplum*'у набирає переконливості завдяки своїй недавньочасовості. Вже батько середньовічного *exemplum*'у, Григорій Великий, надав цим розповідям печаті сучасності, засновуючи апостолат на розповідях, що їх можна

[4] Пошуки групи історичної антропології середньовічного Заходу Вищої Школи суспільних наук, які стали основою цього дослідження, особливо стосувалися *Dialogus miraculorum* Цезарія Гайстербахського, *sermones vulgares* або *ad status* Жака де Вітрі (неопублікованих, за винятком *exempla*, які опублікував Крейн), *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus* Етьєна Бурбонського (неопубліковані, за винятком *exempla*, які опублікував Лекуа де ля Марш) і *Alphabetum narrationum* Арнольда зі Льєжу (неопублікований).

було усно перевірити на авдиторії, якій письмо і минуле, описане письмом, були недоступні. Ця сучасність часу *exemplum*'у добре поєднується з оновленням історії-свідчення XIII ст., що показав Бернар Ґене[5]. На противагу часові давньої історії, зафіксованому ученими спеціалістами в писемній пам'яті, утверджується час недавньої історії, досвідчений візуально або аудитивно ("я бачив", "я чув" – метод Геродота[6]) через усну пам'ять. Невипадково жебрущі брати є водночас великими поширювачами і цього типу історії, й *exempla*. Це – спеціалісти з недавнього часу.

Отже, час *exemplum*'у формується завдяки часові особливої пам'яті. Це – пам'ять духовно-моральної свідомості, яку на зламі XII–XIII ст. нова концепція гріха пов'язує з вольовим бажанням, новою практикою сповіді на слух, закоріненою в іспиті совісті грішника та в його природженій здатності до самоаналізу. Підручники сповідників формують цю пам'ять, активізовану рішенням *omnis utriusque sexus* IV Латеранського собору (1215), який вводить обов'язкову індивідуальну сповідь для всіх віруючих – чоловіків і жінок – принаймні раз на рік. Це нове виховання пам'яті входить до загальної культури пам'яті, яка розвивається у XIII ст.[7]. Нагадування про *exempla* міститься в закликах, які проповідник адресує грішникові – "*recolere peccata sua*", "*firmiter memorie commendare verba Dei*" тощо. Час *exemplum*'у живиться часом внутрішньої пам'яти і, в свою чергу, живить її.

Але цей час повинен бути також часом спасіння. Це час, якщо можна так сказати, з двома моментами. Його найдальший горизонт – це горизонт часу спасіння, часу есхатологічного. Історія, викладена в послідовній оповіді й історично розміщена у загалом недалекій часовій реальності, повинна вивести слухача на обіцяну йому вічність *exemplum*'у, якщо він зуміє винести з нього для себе урок. Але вже тепер повчальна розповідь повинна спонукати слухача до рішучої *події*, необхідної для його майбутнього спасіння: його *навернення. Exemplum* є знаряддям навернення, і це навернення повинно статися одразу ж. Проповідник часто закликає свою аудиторію скористатися вже сьогодні, *hodie*, з уроку проповіді та з прикладів-*exempla*, наведених у ньому. Тоді зможуть сповнитися для слухача слова Ісуса на хресті, промовлені до доброго розбійника: "*Hodie mecum eris in paradiso*" (Лк. 23:43). Історичний час *exemplum*'у спрямований до *теперішнього* часу навернення, який повинен започаткувати *майбутній вступ у блаженну вічність*.

Отже, функція *exemplum*'у полягає в тому, щоб приєднати історичну реальність до есхатологічної можливості. Час *exemplum*'у підвладний діалектиці часу історії та часу спасіння, яка становить одну з найбільших напруг центрального Середньовіччя (XII–XIII ст.).

---

[5] B. Guenée, *Histoire et culture historique au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 1981.

[6] Fr. Hartog. *Le Miroir d'Hérodote*, Paris, Gallimard, 1980.

[7] Див.: Fr. Yates. *L'Art de la mémoire*, trad. franç., Paris, Gallimard, 1975 (пер. з англ. *The Art of Memory*).

*Учений та народний аспекти мандрівок у потойбічний світ у Середньовіччі**

1. ПОПЕРЕДНІ ЗАУВАГИ ДО МЕТОДУ

Протягом останніх двадцяти років незаперечний інтерес істориків європейської культури (від Античності і до Промислової революції, IV–XIX ст.) до вивчення культури, названої "народною", коливався між двома моделями інтерпретації досліджуваного корпусу (тексти, обряди, епічні пісні тощо)[1]. Одна модель віддавала перевагу предметам культури, виводячи з самого корпусу (чи то структурним аналізом, чи то аналізом змісту, або ними обома водночас) природу і сенс цієї культури. Оскільки ця культура ніколи практично не з'являлася в голому або чистому вигляді, з неї виснували лиш ідею опозиції та ієрархії між культурами "ученою" і "народною", "high culture" і "popular culture", культурами "панівною" і "підлеглою", культурою "еліти" і культурою "нижчих класів", або "субкультурою" тощо. Інша модель віддавала перевагу її носіям, шукаючи визначення "народного" у ставленні до предметів культури, у способі споживання продуктів культури. Критика першої моделі є слушною і в дійсності легкою, якщо той, хто її виголошує, виходить з постулату існування культури "народної", який ще слід довести. Але ця модель дає солідне підґрунтя, якщо його вимагати, для двох референтних систем, емпірична вартість котрих незаперечна. Перша система – це система "жанрів", "текстів" – текстів писемних, усних або тілесних (предметних). Фабльо, візія, *exemplum*, казка чи пісня, лайка, карнавал, какофонія, сотн тощо є надійним ґрунтом для аналізу, незважаючи на

---

* Передрук із вид.: The Learned and Popular Dimensions of Journeys in the Otherworld in the Middle Ages // *Understanding Popular Culture*, ed. Steven L. Kaplan, Berlin – New York – Amsterdam: Mouton Publishers, 1984.

[1] Три головні теоретичні тексти, на які я посилаюся в цьому питанні: Peter Burke, Oblique Approaches to the History of Popular Culture // C. Bigsby, ed. *Approaches to Popular Culture*, London, 1976, pp. 69–84; Roger Chartier, La culture populaire en question // *H. Histoire*, n° 8, 1981, pp.85–96; Jean-Claude Schmitt, Les traditions folkloriques dans la culture médiévale. Quelques réflexions de méthode // *Archives des Sciences sociales de religions*, n° 52/1, 1981, pp. 5–20. Головну бібліографію теми можна знайти в цих статтях, зокрема в статті Ж.-Кл. Шмітта.

неминуче розмивання берегів[2]. Другою системою є корпус, укладений від XIX ст. фольклористами. Тут, незважаючи на суперечливі класифікації[3], складені списки дають змогу "об'єктивно" дослідити матеріали, на яких базується аналіз та критика "народного", – наприклад *The Types of the Folktale* Аарне–Томпсона[4], *Motif-Index of Folk-Literature* Стіта Томпсона[5]. Другий підхід, на мою думку, навпаки виявляє принаймні два типи поважних труднощів. Перший пов'язаний із нібито неможливим перенесенням у минуле методів спостереження, опитування та статистики соціологів теперішніх суспільств: яким чином виявити "суспільні групи", культурну поведінку яких бажають вивчити? Другий випливає з сутнісно сумнівного характеру використовуваного концептуального знаряддя: чи не є небезпечним ізолювати "шляхи відтворення, сприйняття, передачі" предметів культури від умов культурного виробництва?[6] Знаменним є сам процес, а суспільні кола продуцентів культури взагалі легше визначити й дослідити, аніж кола її споживачів, вивчення яких також, звичайно, необхідне. Категоріальний поділ суспільства, витончений для сучасних суспільств, повен пасток щодо суспільств минулих: анахронічне перенесення актуальних концепцій (зокрема концепції класу), плутанина між психічно-розумовими координатами людей минулого та сучасних спеціалістів із суспільних наук тощо[7].

Не повністю приймаючи критичні судження П'єра Бурдьє, цитую: "Ті, хто вірить в існування "народної культури" – реальну словосполуку, якою нав'язують (бажаючи цього чи ні), панівне визначення культури, – повинні бути готовими до того, що побачать тут (якщо захочуть побачити) ніщо інше, як окремі

[2] Я знаю, що можна без кінця критикувати поняття *жанру* чи літературної *форми*. Підходи, скажімо, класичного твору Андре Йоллеса (André Jolles, *Einfache Formen. Legende/Sage/Mythe/Rätsel/Spruch/Kasus/Memorabile/Märchen/Witz*, Halle,1929, Darmstadt 3, 1958) розчаровують. Однак причина цього не в певних історичних формах, які досліджував Йоллес, а в його невиправданому використанні концепції "простоти".

[3] Можна, зокрема, критикувати поняття *conte Type, motif, fonction,* не відмовляючи працям А. Аарне, Стіта Томпсона і В. Проппа в їхній цінності як інструментів пошуку.

[4] A. Aarne, *Verzeichnis des Märchentypen,* 1920 (1928). Trad. et révision par Stith-Thompson, 1961 (1964) (FFC. n° 184). Підхід Тубача (F. C. Tubach) у збірці *Index exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales* (FFC. n° 204, Helsinki, 1969) є делікатніший, з усіма помилками цієї праці (пор. Cl. Brémond, J. Le Goff, J.-Cl. Schmitt, *L'"Exemplum" // Typologie des Sources du Moyen Âge occidental*, Turnhout, 1982).

[5] Stith-Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, and Local Legends*, 6 vol., Copenhaguen, 1955–1958; Bloomington–London, 1975.

[6] Г. Р. Яусс, якого цитує Жан Старобінський у своїй передмові до добірки статей Яусса, виданих у французькому перекладі під назвою *Pour une esthétique de la réception*, Paris, 1978.

[7] Про апорії наївно-соціологічного методу, що застосовується до фабльо, див., врешті-решт: M. Th. Lorcin, *Façons de sentir et de penser: les fabliaux français*, Paris, 1979. Але соціологічні перспективи середньовічної літератури Еріха Келера, на мій погляд, залишаються плідними. Див., зокрема: E. Köhler, Observations historiques et sociologiques sur la poésie des troubadours // *Cahiers de Civilisation médiévale*, 1964, pp. 27–51.

фрагменти більш-менш давньої ученої культури (наприклад, "медичні" знання), вочевидь, відібрані й по-своєму витлумачені згідно з фундаментальними принципами класової поведінки та інтегровані в єдине, продовжуване нею бачення світу, а не в контркультуру, як її називають, – культуру, реально протиставлену панівній культурі, що свідомо претендує на суспільний статус, чи визнання її окремішнього існування"*.

Ця критика, якщо вона є доречною, особливо стосується робітничої культури, на яку, до речі, виразно посилається П'єр Бурдьє. Те, що вислів "народна культура" відсилає до "панівного визначення культури" – це очевидно, так само, як і термін "забобон", ще чіткіше позначений ідеологічною печаттю культури ученої, але історичний контекст, від якого ми ще не відійшли, змушує нас відштовхуватися від цього словника. Передовсім, якщо правда те, що "народна культура" несе в собі численні "окремі фрагменти ученої культури", вона до них не зводиться, а те, що вона з них робить, свідчить про її оригінальність. Якщо "учена" культура й маніпулює культурою "народною", то ця "дає" і "бере" що завгодно від ученої культури собі на добро. І врешті, те, чого намагаються досягнути і чого дійсно досягають, це не стільки "контркультура", скільки "інша" культура, яка справді часто потрапляє в такі історичні ситуації, де боротьба, захист проти "ученої культури" є, попри всі можливі варіанти, основним. Якщо б я мав висунути епістемологічний примат, то ним був би примат історичної ситуації.

Однак "народний" підхід, зачіпаючи різні стани культури, має ту перевагу, що схоплює історію культури в її рухові, у її функціюванні. Він віднаходить історію.

Підхід через опозицію двох культур має тенденцію робити з "народної" культури культуру переважно керовану, маніпульовану, використовувану "вищою" культурою. Учена культура в цій перспективі нищить, спотворює або затирає народну, нав'язує їй акультуризацію, спущену зверху, з моделей еклезіальних, аристократичних – згодом буржуазних, щоб естетизувати її, коли вона вже втратила свою опозиційну силу і їй залишилася лише "краса смерті"[8]. І навпаки, вивчення культурного поступу народу часто виявляє "підозріливе самозахисне ставлення до диктату"[9]. Звичайно, важко стосовно давніх періодів (перед XIX, тим більше перед XVI ст.) осягнути існування, природу і вагу "народно"-культурних виявів, які часто замовчувала історія. Я вважаю, однак, що,

---

* Pierre Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, 1979, p. 459.

[8] Відсилаю читача до чудового есею M. de Certeau, D. Julia, J. Revel, La beauté du mort: le concept de culture populaire // *Politique aujourd'hui*, déc. 1970, pp. 3–23.

[9] Цей вислів належить Роже Шартьє, (Roger Chartier, *op. cit.*, p. 94) і стосується соціолога Річарда Хоггарта: Richard Hoggart, *La Culture du pauvre. Étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*, Paris, 1970. Йдеться про Англію 1950-х років.

виходячи з культурного продукту, можна визначити царину "народної" культури – звичайно, найчастіше змішаної з ученою, а потім і її роль як у продукуванні культури, так і в її споживанні. Отож, скориставшись методами, що об'єднують два підходи, визначені в попередніх рядках, я спробую виявити зв'язок між ученим та народним усередині цілого суспільства середньовічного Заходу на прикладі одного літературного жанру: розповіді про мандрівки в потойбічний світ у Середньовіччі.

II. ЖАНР І КОРПУС

Корпус містить збір розповідей про мандрівки в потойбічний світ з VII – початку XIV ст. Ось список:

1) "Видіння Баронта", ченця з монастиря Лонґорен (Сен-Сіран біля Буржу), написане в 678–679 рр. (*MGH, Scriptores Rerum Merovingicarum*, V, pp. 377–394).
2) "Видіння Бонелла", ченця, розповідь якого переказана іспанським абатом Валером, що помер в останньому десятиріччі VII ст. (*PL*, 87, vol. 433–435).
3) "Видіння ченця Венлока" (бл. 717), переказане святим Боніфацієм (*MGH, Epistolae*, III, pp. 252–257).
4) "Видіння святого Фурсі і побожного мирянина Дрительма", описані Бедою в *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, закінченій 731 р. (III, 19; V, 12).
5) "Видіння Веттія", ченця, померлого в Рейхенау 824 р., описане абатом Хейтоном (*PL*, 105, col. 771–780, і *MGH, Poetae latini aevi carolini*, t. II).
6) "Видіння Карла Грубого", з останнього десятиріччя IX ст., включене Гаріульфом (бл. 1100) в його *Chronique de Saint Riquier* (вид. F. Lot, Paris, 1901, pp. 144–148), Вільямом Мальмсберійським у XII ст. в його *De gestis regum Anglorum* (ed. W. Stubbs, I, pp. 112–116) і Вінсеном з Бове в його *Speculum* у XIII ст.
7) Видіння матері Ґвіберта Ножанського в його *De vitae sua* початку XII ст. (ed. E. R. Labarde, Paris, 1981, pp. 148–158).
8) Видіння ченця з Монте-Кассіно, Альберіка з Сеттефраті, складене бл. 1130 р. з допомогою Петра Диякона (ed. Mauro Inguanez, *Miscellanea Cassinese*, XI, 1932, pp. 83–103).
9) "Видіння Тнуґдала", ірландського лицаря, переказане одним монахом-письменником 1149 р.[10].
10) *Purgatorium Sancti Patricii*, складене між 1180 і 1220 рр. (можливо, ближче до 1180 р.) англійським цистерціанцем із Салтрею (H. de Saltrey)[11].

[10] *Visio Tnugdali*, ed. A.Wagner, Erlangen, 1882. Численні середньовічні переклади народними мовами, в тому числі ісландською, руською та сербо-хорватською. Пор.: Nigel Palmer, *The German and Dutch Translations of the "Visio Tundali"*, Münich, 1975.

[11] Щодо видань *Purgatorium Sancti Patricii* див.: J. Le Goff, *La Naissance du Purgatoire*, p. 259, n. 1.

11) "Видіння Туркілла" (1206) – твір, можливо, цистерціанця Ральфа Коґґесгольського, повторений бенедиктинцем із Сент-Альбанського монастиря (в Англії) Роджером Вендоверський (†1236) в його *Flores historiarum* і Матью Парісом (†1259) в його *Chronica majora*[12].
12) *La Divina Commedia* Данте (початок XIV ст.).

У цих розповідях звичайно́ описувано якусь *візію*. Вони належать, отже, до жанру, який особливо процвітав у Середньовіччі, зокрема в монастирському середовищі[13]. Вони становлять особливо численний та важливий різновид *візіонерського жанру* – розповіді про мандри в потойбічний світ. Ці розповіді продовжують три традиції: 1) античну традицію розповідей про сходження в підземний світ, що зосереджується довкола двох типів, якими є, з одного боку, розповіді про суд царя підземелля Нерґаля над єгипетським героєм, а особливо про підземні мандрівки ассирійсько-вавилонських героїв Ур-Наммý, принца Урського, та Енкідý з епопеї Ґільгамеша, а з другого боку, – відоме сходження Енея в Аїд у VI книзі "Енеїди" Вергілія[14]; 2) розповіді про мандрівки у потойбіччя з юдео-християнської апокаліптики, між II ст. до Христа і III ст. після Р. Х. (цю традицію продовжують грецькі та латинські версії гебрейських, сирійських, коптських, ефіопських та арабських текстів)[15]; 3) "варварські" розповіді – особливо кельтські, головним чином ірландські, в яких ідеться про мандрівки в інший світ[16].

---

[12] *Visio Thurkilli*, ed. P. G. Schmidt, Biblioteca Teubneriana, Leipzig, 1978. *Chronica Rogeri de Wendover, Flores Historiarum*, t. II, London, 1887, pp. 16–35; Mathieu Paris, *Chronica majora*, t. II, London, 1874, pp. 497–511.

[13] Про середньовічні видіння див.: P. Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart, 1981; того ж автора: Die Visionen des Mittelalters. Ein geschichtlicher Umriss // *Zeitschrift für Religion=und Geishesgeschichte*, XXX, 1978, 2, pp. 116–128; *Klassen und Hierarchien im Jenseits in Soziale Ordnungen im selbst verständuis des Mittelalters. Miscellanea Mediaevalia*, 12/1, Berlin – New York, 1979, pp. 20–40; C.J. Holdsworth, Visions and Visionaries in the Middle Ages // *History*, XLVIII, 1963, pp. 141–153; M. Aubrun, Caractère et portée religieuse et sociale des "Visiones" en Occident du VIe au XIe siècle // *Cahiers de Civilisation médiévale*, 1980, pp. 109–130. Клод Карощі (Claude Carozzi) готує дисертацію про видіння високого Середньовіччя, огляд якої він подав у повідомленні "La Géographie de l'au-delà et sa signification pendant le haut Moyen Âge" // *Popoli e paesi nella cultura altomedievale (23–29 avril 1981)*, Spolète, 1983, t. II, pp. 803–838.

[14] J. Kroll, *Gott und Höll. Der Mythos vom Descensus Kampfe*, Leipzig–Berlin, 1932; F. Bar, *Les Routes de l'autre monde: descente aux enfers et voyages dans l'au-delà*, Paris, 1946.

[15] H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic. A study of Jewish and Christian Apocalypses from Daniel to the Revelation*. Апокаліптична візія, яка мала найбільший вплив на середньовічні візії, це "Апокаліпсис Павла". Див., зокрема: Th. Silverstein, *Visio sancti Pauli. The History of the Apocalypse in Latin together with nine texts*, London, 1935.

[16] H. R. Patch, *The Other World, according to Descriptions in Medieval Literature*, Cambridge, Mass., 1950; St John D. Seymour, *Irish Visions of the Other World*, London, 1930.

Дві останні традиції є для наших середньовічних видінь не просто предтечами, а справжніми джерелами – чи, краще сказати, видіння Середньовіччя продовжують їхні серії, часто змішуючи ці два типи джерел і ще третє, що його ми знаємо лише через ці середньовічні тексти, – попередні поганські чи напівпоганські усні передання.

Найчастіше герой, яким може бути чернець або мирянин (видатна особа, як-от Карл Великий в іншій візії, а в нашому корпусі – Карл Грубий; лицар, як ірландці Тнуґдал і Овейн у "Чистилищі святого Патріка", чи селянин, як Дрителъм чи Туркілл), переноситься уві сні у потойбічний світ, де його провадить якийсь святий (часто Павло або Петро) або ангел (найчастіше архангели Гавриїл або Рафаїл). Він відвідує одне за одним місця Пекла – місця страшного холоду, спеки, жахливі долини і гори, озера й вогненні ріки з розжареним металом, в яких живуть чудовиська, змії, дракони, – де він є свідком страшних мук, яких завдають душам померлих потворні тварини та огидні демони (ті душі одягнені в якусь подобу тіла, чутливого до тортур), а потім відвідує місця Раю, де захоплюється квітучими запашними луками, обителями з золота, срібла та коштовного каміння і великими гуртами осіянних померлих, що співають чудових пісень в оточенні ангелів, які променіють красою. Потойбічний світ має чимало місць, чимало "душепристанищ" більш чи менш хаотичної конфігурації, але його пекельна частина часто поділяється на верхню геєнну, через яку візіонер переходить, і геєнну нижню, до якої він бачить лише вхід – жахітливе гирло шахти. Райська частина часто поділена на райони, інколи розмежовані стінами – вони все більше й більше освітлені й пахучі. Починаючи з кінця XII ст. – від *Purgatorium Sancti Patricii* – потойбічний простір організується, між Пеклом та Раєм простягається проміжна частина – Чистилище, звідки очищені душі, зазнавши випробувань і страждань, виходять до Раю.

Я доповнив свій корпус кількома текстами трохи іншого характеру.

Деякі з них, які походять з кельтської традиції, залишаються близькими до передхристиянських моделей, дотичних до них, і описують мандрівки, часто морські, в інший світ, перебування в якому відрізняється від перебування в християнських Пеклі й Раю. Острови, населені надприродними істотами, потворами або феями, повні жахливих або спокусливих див, розкидані в морях, де безліч чудищ та випробувань, світ померлих, де втіха, однак, часто перемагає страх або зло: "Мандрівка Брана" та "Плавання святого Брендана"[17], а особливо одне видіння мандрівки в Рай, про яке я розповім трохи далі.

[17] Див.: Kuno Meyer, *The Voyage of Bran, son of Febal, to the land of the Living. An old Irish Saga*, London, 1895, та її додаток: Alfred Nutt, *The happy otherworld in the mythico-romantic literature of the Irish. The celtic doctrine of re-birth*; також: Antonietta Grignani, *Navigatio Sancti Brendani, La Navigazione di San Brandano*, Milan, 1975.

І нарешті, я додав тут перший варіант теми, що була надзвичайно популярною в кінці Середньовіччя та у часи Відродження: "Країна Кокань"[18]. По суті, і тут ідеться про мандрівку в уявний світ чудесного, світ достатку, лінощів – такий собі світ навпаки.

III. СИСТЕМА ВЗАЄМОДІЇ МІЖ УЧЕНИМ ТА НАРОДНИМ

Учений характер текстів корпусу очевидний. Їхніми авторами є церковники, їхня мова – латина; більшість із них сповнені книжними ремінісценціями та цитатами, зокрема з апокаліптичної юдейсько-християнської літератури. Писані в монастирському середовищі, вони насамперед були призначені для цього середовища.

Однак вони також близькі до народної культури. Про це свідчить такий критерій, як наявність важливих елементів цих текстів у каталогах та списках фольклору. Тож теми цих розповідей знаходимо в *Motif-Index of Folk Literature* Стіта Томпсона, де мотив "*otherworld journeys*" відкриває розділ "Marvels", в якому він займає двісті перших позицій: F. 0 – F. 199. Головні риси наших оповідань і численних похідних тем відповідають темам, зібраним у *Motif-Index*: F. 1 (*journey to otherworld as dream or vision*), F. 5 (*journey to otherworld as penance*), F. 7 (*journey to otherworld with angel*), F. 10 (*journey to upper world*), F. 11 (*journey to heawen – upper-world paradise*), F. 52 (*ladder to upper world* – це тема драбини Якова), F. 80 (*journey to lower world*), F. 81 (*descent to lower world of dead-Hell, Hades*), F. 92 (*pit entrance to lower world through mountain*), F. 92.3 (*visit to lower world through opening rocks*), F. 92.4 (*entrance to lower world*), F. 93.0.2.1 (*well entrance to lower world*), F. 95 (*path to lower world*), F. 101.4 (*escape from lower world by magic*), F. 102 (*accidental arrival in lower world*).

Такі розповіді, як "Мандрівка Брана", "Плавання святого Брендана" або "Країна Кокань" відсилають до інших мотивів *Motif-Index of Folk Literature*: F. 110 (*journey to terrestrial otherworlds*), F. 111 (*journey to earthly paradise*), F.111.1 (*journey to Isle of Laughter*), F. 116.1 (*voyage to the Land of Youth*), F. 123 (*journey to land of little men-pygmies*).

Локалізація потойбіччя (F. 130, *location of otherworld*) дає змогу знайти або категорії місць, визначених фізичною географією (F. 131, *otherworld in hollow*

[18] *Le Fabliau de Cocagne*, середини XIII ст., було видане В. Ваананеном (V. Väänänen) у журналі *Neuphilologische Mitteilungen*, Bulletin de la société néophilologique de Helsinki, 1947, pp. 20–32, передруковане з італійським перекладом у кн.: Gian Carlo Belleti (відповідальний редактор), *Fabliaux. Racconticomici medievali*, Ivrea, 1982, pp. 94–105. Пор.: G. Cocchiara. *Il paese de Cuccagna e altri studi di folclore*, Turin, 1980; *Il mundo a rovescia*, Turin, 1963; C. Hill, *The World Turned Upside Down*, London, 1972; J. Delumeau, *La Mort des Pays de Cocagne*, Paris, 1976; R. Chartier, D. Julia, Le monde à l'envers // *L'Arc*, n° 65, 1976 (Спец. випуск, присвячений Е. Ле Руа Ладюрі), pp. 43–53.

mountain; F. 132.1, *earthly paradise on mountain*), або країни багаті на географічні дива, такі як Ірландія (F. 130.3, *Ancient Ireland as location of otherworld*)[19].

Доступ до потойбіччя (F. 150, *access to otherworld*) виявляє також спільні риси для світу фольклору і нашого медієвістичного корпусу: F. 150.1 (*entrance to otherworld guarded by monsters or animals*), F. 151.1 (*perilous path to otherworld*) і особливо тема моста (F. 152, *bridge to otherworld*)[20].

Природа та життя іншого світу поділяються у фольклорі, як і в текстах Середньовіччя, між візією світу щастя і задоволення (F. 162.2.2, *rivers of wine in otherworld*; F. 162.2.3, *rivers of honey in otherworld*; F. 169.8, *abundance in other world*; F. 169.9, *pleasant flagrance in otherworld*; F. 173, *otherworld land of happiness*; F. 173.1, *otherworld land of pleasure*) і візією світу тривоги й випробувань (F. 171.2, *broad and narrow road in otherworld*; F. 171.6, *mysterious punishments in otherworld*).

Нарешті – і тут бачимо проблеми, які постають перед авторами мандрівок у потойбіччя в Середні віки, – інший світ є світом поза часом і поза досяжністю смерті (F. 172, *no time, no birth, no death in otherworld*).

Можна було б знайти цю спільність мотивів, яку я деталізував у подорожах у потойбіччя, і в тому, що стосується демонів (F. 400 – F. 499, *Spirits and demons*) та вогню (*Motif-Index*, vol. VI, pp. 286–289).

Так само, більшість цих середньовічних оповідань близька до типів казок за класифікацією Аарне–Томпсона. Скажімо, т. 301, *The Three Stolen Princesses*, включає одну частину (II), яка є "*descent into the lower world*"; т. 460-A і т. 461-A є мандрівками з метою пізнати секрети потойбіччя (*The journey to God to receive reward; The journey to the Deity for advice or repayment*). Мандрівка в інший світ є стрижнем казки про двох друзів "на життя і на смерть", один з яких – той, що лишився живий – супроводжує другого в інший світ (т. 470, *Friends in Life and Death*). Міст у потойбіччя є предметом т. 471, *The Bridge to the Other World*. Країна Кокань походить із т. 1930, *Shlaraffenland – Land of Cokaygne*.

Найважливіше, безперечно, виявити, проаналізувати і пояснити у цих оповіданнях відносини між культурою ученою і культурою народною.

Жан-Клод Шмітт дав цікаву схему цих відносин щодо мандрівки у Рай, яку недавно досліджував італійський етнолог Джузеппе Ґатто[21]. Йдеться про один

[19] Тут треба було б додати Сицилію, яка відсилає нас до F 131 (*otherworld in hollow mountain*). Пор.: J. Le Goff, *La Naissance du Purgatoire*, chap.VI: "Le Purgatoire entre la Sicile et l'Irlande", pp. 241–281.

[20] P. Dinzelbacher, *Die Jeuseitsbrücke im Mittelalter* (Diss. der Universität Wien, 104), Wien, 1973.

[21] J.-Cl. Schmitt, Les traditions folkloriques..., *loc. cit.*, pp. 11–14; G. Gatto, Le Voyage au paradis: la christianisation des traditions folkloriques au Moyen Âge // *Annales E.S.C.* 1979, pp. 929–942. Текст XIII ст. надрукував Й. Шварцер: J. Schwarzer, Visionslegende // *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 1882, S. 338–351.

текст з XIII ст., який є, без сумніву, найдавнішою версією т. 470 Аарне-Томпсона. Юний вельможа запрошує на своє весілля друга-ангела – старого чоловіка, одягненого в білу одіж, який сидить на білому мулі; той, у свою чергу, запрошує його на свято через три дні після його одруження. Через вузьку тіснину юнак виходить на широке плато, вкрите квітами, фруктовими деревами з безліччю птахів, де його зустрічають господар та свита юнаків, одягнених у білу одіж; він перейшов три "обителі" й тут, у четвертій, зазнає невимовного щастя, яке триває триста років. Той час видається йому таким коротким, як три години, або принаймні один день. Але коли він повертається додому – його замок став монастирем, жінка з батьками давно повмирали, та й сам цей юнак, "який колись пропав безвісти", підносячи кусень хліба до рота, перетворюється в старого чоловіка і помирає.

Найдивнішим та найцікавішим є те, що анонімний автор цього тексту – про якого сказано лише, що він пов'язаний з одним монастирем на півночі Італії, – розповідає, яким чином він довідався цю історію. Клірик уточнює, що він тільки "записав цю історію" і не є її "джерелом" (*fons ejus*), а тільки "каналом" (*canalis*) її передачі. Той, хто оповів її йому, був "неписьменний", *illiteratus*, котрий теж , як кажуть в народі, "не висмоктав її з власного пальця" (*nec ipse ut vulgo dicitur, ex suo digito suxit*), тобто не вигадав, – він почув її від одного "письменного", "*litteratus*", і запам'ятав лише те, що говорилося рідною мовою, забувши слова "іншої мови", тобто, безперечно, латинські (*sed a literato rem audiens materne lingue verba retinuit, alterius lingue vocabula retinere non potuit*). Записувач вважає, що історія ця варта того, щоб її передати писемно, але, заперечуючи, ніби вніс сюди якісь зміни, докладно описує подвійний процес – християнізації та власноручного надання ученої форми цій фольклорній розповіді: "Я нічого не додав тут крім того, що дозволено переписувачам, я надав подіям послідовності, пристосував давні значення до сучасних понять, я додав патерицю Мойсея, єлисейську сіль і врешті вино Христа, створене з води, не задля омани, а щоб посилити елегантність розповіді"[22].

Це визнання щодо джерел дає змогу відслідкувати схему передачі в чотири способи – три перших залишаються в царині усної розповіді, тоді як четвертий пов'язаний з писаним переказом. Існує насамперед 1) усна фольклорна традиція, потім 2) *"litteratus"*, учений клірик, потім 3) "*illiteratus*" і врешті 4)"письменник", анонімний *"scriptor"* другої половини XIII ст.

Ми не знаємо, що зробив представник "народної" культури з оповіданням ученого клірика, – лишень що він не зберіг нічого з того, що було сказане, очевидно, латиною. Ми знаємо, що зробив з розповіді неписьменного учений пе-

[22] J.-Cl. Schmitt, "Les traditions folkloriques...", *loc. cit.*, pp.12–13.

реписувач: 1) надав їй "літературної" і "логічної" форми; 2) "модернізував"; 3) "християнізував". Щодо останнього пункту можна виявити три можливі модифікації: перетворення старого проводиря душ на ангела; уподібнення країни іншого світу місцю, "де проживають Енох та Ілля", інакше кажучи, земному Раю, перетворення замку героя на монастир.

На мій погляд, слід зробити насамперед два зауваження.

Перше з них полягає в тому, що принаймні частина описаного в цьому тексті процесу повинна бути в основі багатьох оповідок нашого корпусу. Нам кажуть, що чернець-візіонер міг розповісти свою візію, а загалом кажучи, редагував її або надиктовував учений клірик, часто абат монастиря. Від більш-менш "неосвіченого" ченця, що був представником "народної" культури, розповідь про подорож переходила за посередництвом "освіченого" редактора у світ ученої культури. Маємо декілька деталей, пов'язаних з однією з найбільш дивних візій – Альберіка з Сеттефраті. Народжений близько 1100 р., у віці десяти років Альберік мав видіння під час хвороби (він є подвійно "неписьменний" – це наївна людина, дитина). Вступивши до монастиря Монте-Кассіно за абатства Жерара (1111–1123), він розповів про своє видіння монахові Ґідону, який її записав. Але переходячи з рук у руки, від одного оповідача до іншого, ця розповідь змінилася, й абат Сеньоретто (1127–1137) порадив Альберікові переписати (переказати) її з допомогою Петра Диякона. Збереглася саме ця редакція. Бачимо, отже, яким чином розповідь напівосвіченого ченця дійшла до нас через численні виправлення, позначені ученим клерикальним впливом, водночас усним і писемним. Не треба забувати у цій складній історії окультурення в середньовічну епоху, що культурна реальність дуже рідко була реальністю протиставлення народного вченому, усного писемному (що, між іншим, не є одне і те ж), але реальністю взаємодії між культурними діячами та культурними діями більш-менш ученими, а чи більш-менш народними[23].

Друге зауваження стосується місця цього окультурення. Говорилося про шинок, а особливо про міський майдан[24], як місця гуртування та культурного обміну в Середньовіччі. А треба подумати про роль, яку в цьому відіграли монастирі. Не лише відносини між "освіченими" ченцями, з одного боку, "неосвіченими" членами монастирської *фамілії* і такими ж "простими" відвідувачами монастиря, але, зокрема і над усе, відносини між "елітою" ченців, які в суспільно-культурно-

[23] Пор.: Franz H. Bäuml, Varities and Consequences of Medieval Literacy and Illiteracy // *Speculum*, 1980, pp. 237–265. Про іншого культурного посередника – кюре, див.: L. Allegra, *Il parocco: un mediatore fra alta e bassa cultura in Storia d'Italia, Annali 4. Intellettuali e potere*, Turin: Einaudi, 1981, pp. 897–947 (починаючи з XVI ст.).

[24] Маю на увазі, зокрема, Михайла Бахтіна – *L'Oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, trad. franç., Paris: Gallimard, 1970.

му плані належали до панівних верств (і виконували функції влади в монастирі) та "простим" напівосвіченим чернецтвом мали бути надзвичайно сприятливим тереном для цих форм окультурення.

Важко, повторюю, дізнатися, яким чином здійснювалася в тих давніх часах фольклоризація ученої культури (тоді як в кінці Середньовіччя деякі твори "народного" мистецтва дозволяють вивчати сприйняття, несприйняття, адаптації поруч з "ученими" зразками).

Можна лише сформулювати декілька гіпотез.

1) Спробувати відтворити текст візії Раю XIII ст., про яку я щойно розповів, в зворотному порядку. Наприклад, можливо, що старий проводир душ, виведений як ангел, належав до фольклорної культури, оскільки ангелів переважно вважають істотами "без віку", хоча на вигляд вони "молоді". Однак слід пам'ятати про тенденцію монастирських кіл уподібнювати ченців, особливо схимників, до ангелів, а стереотипом ченця є радше старий чоловік. Отже, треба обережно читати цей жанр культурного палімпсесту.

2) Щодо новіших прикладів (мірошник Меночіо Карла Ґінзбурґа, романи Блакитної бібліотеки), Роже Шартьє виявив поведінку носіїв "народної" культури, яку я сподіваюся віднайти у тонкощах моїх середньовічних розповідей про мандрівки в потойбіччя: "Сегментація тексту на автономні одиниці, які набувають самостійного сенсу, децентрація мотивів, радикалізація значень, аналогічне трактування фрагментів, які більш наукове прочитання визнало б незв'язними, схоплення метафор у буквальному розумінні слова"[25]. А ще ж "повторення і заклики, організація (тексту) за обмеженою кількістю наративних схем, постійна зміна тексту, який ніколи не стоїть на місці"[26]. Проте я гадаю, що не слід вірити в існування "народного" та "ученого" прочитань закостенілих у часі чи, в усякому разі, майже закостенілих. Від високого Середньовіччя до Відродження культурні звички різних соціокультурних верств змінилися, а насамперед змінилися їхні відносини. Як сказав Кейт Томас[27]: що, здається, довший час переважало в Середньовіччі, то це існування в галузі культури, як і в галузі релігії, певної "спільної ментальності", певних культурних наставлень спільних душевно для "письменних" та "неписьменних", якщо відкласти вбік різницю – правду кажучи, дуже важливу – між білінгвізмом кліриків, які розмовляли і латиною, і народною мовою, та монолінгвізмом "народу".

3) П'єро Кампорезі у своєму натхненному стилі зробив сильний наголос на тому факті, що "культура бідності (а отже, майже вся культура фольклору) може

[25] Roger Chartier, La culture populaire en question, p. 92.

[26] *Ibid.*, p. 93.

[27] Keith Thomas. *Religion and the decline of Magic*. New York, 1971.

відтворювати світ лише в тій формі, яку підказують їй її засоби пізнання світу", і що її "когнітивні статути" відрізняються від статутів інтелектуальних еліт "навіть якщо перехресних зон, напливів, накладок між однією й другою може бути багато"[28]. Якщо "*образ світу*, вироблений народними уявленнями доіндустріальної епохи, відрізняється від класичної моделі, звичної для кліриків та письменних людей"[29], те саме маємо і з *образом іншого світу*. П'єро Кампорезі говорить про "народну оптику викривленого, непомірного, перебільшеного (або применшеного), потворного, нестримного, безформного...", оптику, де "хаотичне переважає над розумним рисунком, що передбачає певний центр, ... відносини часу і простору можуть помінятися на зворотні, "час у часі", ...компенсаторна мрія, спроєктована народною утопією, завойовує все ширшу територію, де "вищий" розум не має більше права громадянства..."[30]

П'єро Кампорезі справедливо наполягає на специфічності цього "онейричного всесвіту"; я ж хотів би підкреслити той факт, що навіть якщо сновидіння у Середньовіччі стало топосом, який має за собою довгу учену традицію, звернення до сну, до візії відкриває двері бурхливому потокові народної уяви. Монастирські фантазування перебувають на роздоріжжі цього народного онейризму та апокаліптично-візіонерської традиції. Погано контрольовані Церквою сновидіння розгортаються в уявному світі потойбіччя[31]. Тут знаходимо ту компенсаторну уяву, що була така сильна в Середньовіччі (пересит та лінощі, як у "Країні Кокань", особливо збудливий світ сексуальних вигадок у "Видінні Веттія", шаленства радше дивовижно-чудесного */merveilleux/*, аніж чудотворного */miraculeux/* плану).

Легше збагнути те, що вчена культура намагається зробити з фольклорних даних, з предметів народної культури. Охарактеризуймо в загальному під цим оглядом мандрівки в потойбіччя (за умови, що нам вдасться добачити "народні" дані під їх ученим чи напівученим одягом).

Основним процесом є процес *християнізації*. Він насамперед виявляється в заміні поганських концепцій та елементів християнськими мотивами. Якщо тварини-проводирі душ подекуди збереглися, то провідники, помічники героя-мандрівника перетворилися на святих і ангелів. Предмет, чи жест, чи магічне

---

[28] Piero Camporesi, *Il pane selvaggio*, Bologne, 1980, trad. franç. *Le Pain sauvage. L'imaginaire de la faim de la Renaissance au XVIIIe siècle*, Paris, 1981, p. 87.

[29] *Ibid.*, p. 87.

[30] *Ibid.*, p. 88. Про середньовічні утопії див.: F. Graus, Social Utopies in the Middle Ages // *Past and Present*, 38, 1967, pp. 3–19.

[31] J. Le Goff, Les rêves dans la culture et la psychologie collective de l'Occident médiéval // *Scolies*, I, 1971, pp. 123–130, передруковано в: *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, 1977, pp. 299–306; V. Lanternari, стаття "Sogno-visione" // *Enciclopedia*, XIII, Turin: Einaudi, 1981, pp. 94–126.

слово, яке оберігало під час мандрівки, – специфічно християнські (знак хреста, ім'я Ісуса). Особливо християнізувалися місця потойбіччя; "душепристанища" врешті-решт зводяться до трьох основних: Пекло, Небо, згодом Чистилище, – інколи до чотирьох, якщо до цього додається Земний Рай, і до п'ятьох чи шістьох з лімбами – лімбом дітей, лімбом патріархів.

Що важливіше – йде глибинна робота над основними *структурами* – глибинніша, ніж над змістом. Вона впливає на просторово-часові координати, природу потойбіччя, стиль оповіді.

Простір потойбіччя піддається організації та раціоналізації. Розмаїття традиційних місць, "пристанищ", їхня більш чи менш анархічна зміна впродовж доволі химерного маршруту (це ще дуже відчутно в заплутаній структурі потойбіччя у "Видінні Тнуґдала" з середини XII ст.) поступається організації простору довкола трьох основних місць – Пекла і Раю, плюс проміжного Чистилища: самі вони далі діляться схоластично, і поділ цей кульмінує в колах та гірських дорогах "Божественної комедії" Данте. Така організація простору потойбіччя відбувається, зокрема, на *пограниччі*: в "Чистилищі святого Патріка", де проміжне місце щойно вибудовується, послідовним полям, через які переходить мандрівник у потойбіччя, немає меж, вони тягнуться скрізь, куди оком не кинеш. Глибше беручи, учену культуру, еклезіальних ортодоксів хвилює саме *опросторення* (*soatialisation*) потойбіччя, зокрема Чистилища, втілення духовного перетворення, очищення радше, аніж локалізація. Від Августина до Томи Аквінського та отців Тридентського собору вчені-богослови намагаються відсторонитись від цієї "народної" потреби визначити у просторі духовне життя, локалізувати вірування.

Цим зусиллям учена культура хоче усунути двозначність, чи радше характерну амбівалентність культури. Як це добре відзначив Жан-Клод Шмітт, схоластичне богослов'я відмовляє в існуванні такому потойбічному світові, який був би водночас Чистилищем, Пеклом і Небом. Двоїсте Пекло, яке складається з верхньої геєнни, звідки ще можна вийти, та геєнни нижньої, куди падатимуть назавжди, кельтський потойбічний світ короля Артура, що є сумішшю страждань та насолод, замінюються вічними місцями, Пеклом та Небом, розділеними аж до Страшного Суду передпокоєм Неба – Чистилищем.

Робота над часом є особливо інтенсивна й помітна. Час Чистилища поділяється на час об'єктивний та час суб'єктивний. Час об'єктивний – це час вимірюваний, подільний, яким можна маніпулювати так само, як часом, який впроваджено на землі: це час, залежний – відповідно до принципів "пропорційності", взятих в Евкліда, – від кількості та якості гріхів покійника – або мандрівника, який є його двійником, – і від страждань живих. Суб'єктивний час – це народний час навпа-

ки. Там, де фольклорний мандрівник гадає, що провів дуже мало часу в потойбіччі, гостеві Чистилища видається, що він перебував у десять чи сто разів довше[32].

Труднощі, з якими християнство кліриків припускає *проміжне* потойбіччя, з причин як логічних, так й ідеологічних, приводить Церкву до квазіототожнення Пекла з Чистилищем, до інферналізації Чистилища, що колись добре зауважив Артуро Ґраф[33].

Слід пам'ятати про те ґрунтовне маніпулювання, яке стиль ученої розповіді нав'язує вельми відмінній естетиці народної розповіді. Автор видіння, дослідженого Джузеппе Ґатто, заявляв, що хотів лише "посилити елегантність розповіді". Ця любов до форми в учених-кліриків є більш ніж звичайним потягом до краси, якимось суто "літературним" смаком. Це істотне свідоцтво переходу від світу чутливості та культури до іншого світу. Коли бачимо, як учений редактор видіння Туркілла надає його потойбіччю вигляду театральної сцени й перетворює цього мандрівника на глядача театру іншого світу[34], думка, чи нема тут водночас радикальної раціоналізації народного простору і найактивнішої форми приручення наративного блукання фольклорної розповіді – театрального кону.

IV. ЕСКІЗ СОЦІОКУЛЬТУРНОЇ ІСТОРІЇ МАНДРІВОК У ПОТОЙБІЧЧЯ В СЕРЕДНЬОВІЧЧІ

Я лише накреслю періодизацію мандрівок у потойбічний світ, яка повинна би ґрунтуватися на списку та систематичному аналізі всіх наявних текстів. Можна висловити за гіпотезу таке:

1) До VII ст. бажання Церкви знищити або притулити фольклорну культуру, що уподібнювалася до поганської, практично призвело до зникнення подорожей у потойбічний світ. Малюнки з іншого світу лише прохоплюються в деяких "Діалогах" Григорія Великого.

2) Від VII до X ст. маємо велику епоху видінь потойбічного світу. Вона відповідає активному розвиткові монастирського життя, фільтруванню монастирською культурою воскреслих народних елементів.

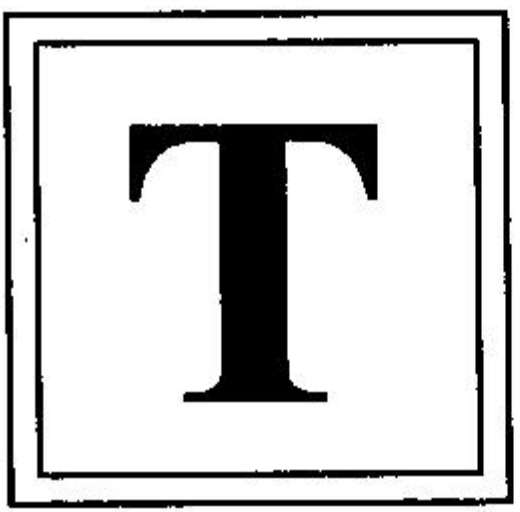
3) В XI–XII ст., особливо в XII ст., маємо велике піднесення фольклору, пов'язане з посиленням ролі мирян.

4) Контрнаступ ученої культури відбувається водночас у плані раціоналізації потойбіччя та інферналізації іншого підземного світу.

[32] На цю тему пор.: J.-Cl. Schmitt, *op. cit.*, p. 92, n. 1.

[33] Arturo Graf, Artu nell'Etna // *Leggende, miti e superstizioni del Medio Evo*, Turin, 1925.

[34] Енрі Рей-Фло (Henri Rey-Flaud. *Pour une dramaturgie du Moyen Âge*, Paris, 1980, p. 82–83) зблизив видіння Туркілла з театром початку XIII ст. і зокрема з "П'єсою про святого Миколая" (*Jeu de Saint Nicolas*) аррасця Жана Боделя.



ілО

*Тіло та ідеологія на середньовічному Заході**

Історія, гідніша цієї назви, аніж ті сором'язливі есеї,
до яких нас змушують сьогодні наші можливості,
займе їхнє місце в пригодах тіла.

(Марк Блок, "Феодальне суспільство")

ТІЛЕСНА РЕВОЛЮЦІЯ

Серед великих культурних революцій, пов'язаних з тріумфом християнства на Заході, однією з найзначніших є революція, що стосується *тіла*. Навіть ангічні вчення, які віддають перевагу душі, не визнають доброчестя чи блага, яке не здійснюється через посередництво тіла. Велике руйнування побуту людей у містах, що в Античності були *par excellence* осередками суспільно-культурного життя, ліквідує театр, цирк, стадіон і терми – місця спілкування й культури, що в різних іпостасях підносять і використовують тіло, – це руйнування доктринально завершує занепад тілесного.

ТІЛО Й ДУША

Втілення – це приниження Господа. Тіло є в'язницею (*ergastulum* – в'язницею для рабів) душі, і це щось більше, ніж її звичний образ, це – її окреслення (*définition*). Пострах тіла знаходить свій кульмінаційний вияв у його статевих аспектах. Первородний гріх, гріх інтелектуальної гордині, інтелектуального виклику Богові замінений середньовічним християнством на статевий гріх.

* Опубліковано італійською мовою у вид.: J. Le Goff, *Il Meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, Rome-Bari, Laterza & Figli, 1983, pp. 45–50. Має бути надруковане в *Mélanges Zolkiewski*, Варшава.
Ці нотатки були подані на колоквіум "Людина біологічна і людина суспільна" (Поєднання антропосоціальних та природничих наук), організований Центром єдиного людинознавства в Руайомоні (Centre Royaumont pour Une Science de l'homme) під патронатом Генеральної комісії науково-технічних досліджень (Délégation générale à la recherche scientifique et technique).

Лиховісність тіла і статі набирає своєї повноти в жіночому тілі. Від Єви до відьми кінця Середньовіччя тіло жінки – місце, обране Дияволом. Як і літургійний час, який закликає до статевої стриманості (піст, вігілії і свята), час менструацій позначений табу: *прокажені* – діти батьків, які мали статеві стосунки під час менструації матері. Неминуче зіткнення фізіологічного та священного приводить до спроби заперечити біологічну людину: снові та їді протиставляють передсвяткові чування (вігілії) та піст. Гріх виявляється у фізичній ваді або в хворобі. Символічна і *par excellence* ідеологічна хвороба Середньовіччя – проказа (що виконує такі самі функції, як рак у нашому суспільстві) – є насамперед проказою душі. Шлях духовного вдосконалення проходить через упокорення тіла: злидар ототожнюється з калікою чи немічним; видатний суспільний тип – чернець – самоутверджується, зводячи тіло аскезою, так само вищий духовний тип – святий – є безперечно святим, коли приносить своє тіло у жертву в мучеництві. Що ж до головного суспільного поділу мирян, то він ні в чому так добре не виявляється, як у тілесному протиставленні: *шляхтич – вродливий і статний*, селянин (хлоп) – незугарний та бридкий. ("Окассен і Ніколетта", "Івейн" Кретьєна де Труа тощо). Тіло людини тлінніше за порох. Всяку плоть чекає неміч та гниття. Оскільки тіло (Марі-Крістін Пушель із більшим знанням справи говоритиме про це) є однією з першорядних метафор суспільства і світу, воно втягує їх у свій невблаганний занепад. Світ середньовічного християнства, згідно з теорією шести віків, увійшов у старість. *Mundus senescit*.

Відома поема з самого кінця XII ст. свідчить про цю всюдисущість тіла, яке прямує до згасання – "Вірші про Смерть" цистерціанця Гелінанда де Фруамона:

"Добре вгодоване тіло, делікатна плоть" є лишень "сорочкою хробів і вогню" (хробів цвинтаря та вогню пекла).

Тіло є "мерзенне, смердюче і зів'яле".

Радість плоті отруїла й роз'їдає нашу природу.

Однак спасіння християнина відбувається через порятунок і тіла, і душі.

Англійський чернець, який близько 1180 р. написав "Чистилище святого Патріка" і розповідає про мандрівку в потойбічний світ, просить вибачення за те, що, налаштований говорити про муки нечестивців та радість праведників, говоритиме тільки про те, що є тілесним чи подібним до тіла. Прикликаються на допомогу св. Августин і св. Григорій, аби пояснити, що тілесними муками можна покарати безтілесних духів. "У тілесній, смертній людині речі духовні з'являються немовби в тілесному вигляді й формі – *quasi in specie et forma corporali*".

Те, що душа як така справді являється людині Середньовіччя в тілесній формі, – ще не найменший парадокс середньовічнохристиянського світогляду. Її звичним втіленням є добрий карлик (*un petit homme*) або дитина. Вона може набирати ще бентежливіших матеріальних форм. У *Dialogus miraculorum* Цезарія Гайстербахського з початку XIII ст. бачимо демонів, які граються душею, мов м'ячиком.

Святе часто постає для людей Середньовіччя на цьому чудному стику духовного з тілесним. Королі-чудотворці засвідчують свою сакральність, виліковуючи доторком хворих на золотуху. Тіла померлих святих підтверджують їхню святість, поширюючи приємний запах – запах святості. Божественні одкровення, як і диявольські спокуси, виявляються в тілах, заколисаних снами та видіннями, які так довго викликали збентеження в людей Середньовіччя. У XII ст. один з найоригінальніших умів Середньовіччя, свята Гільдегард Бінгенська, що, як здогадувалися, була епілептичкою (але яке це має значення?), у своєму дивному трактаті *Causae et curae* закладає основи біології та медицини, тісно пов'язані з містичним богослов'ям.

ТІЛО Й ПРОСТІР*

Чи людина, що жестикулює, котра видавалася такою підозрілою клірикам Середньовіччя, не нагадує актора поганського театру або біснуватого, який вписує свої рухи у простір? Нема важливішого місця зустрічі між біологічною людиною та людиною суспільною, як простір. Отже, простір є винятковим предметом культури, що змінюється в залежності від суспільств, культур та епох (простором орієнтованим, проникнутим ідеологією та суспільними цінностями).

Отже, видається, що всередині просторових систем орієнтації, які пропонує індоєвропейська традиція, середньовічна людина воліє орієнтуватися не за опозицією "лівий–правий" (безперечно, ця опозиція завжди існує: хіба ж Господь на Страшному суді не поставить праведників по своїй правиці, а грішників по лівиці?), а за опозиціями "верхній–нижній" та "внутрішній–зовнішній". Я був дуже вражений, дізнавшись від бельгійського психіатра Жака Шотта, що він, виявляється, розглядає цю систему подвійної опозиції як фундаментальну для визначення системи душевних недуг. Можливо, тут ховається шлях до виявлення глибинних зв'язків між людиною біологічною та людиною суспільною в їх історичній прив'язці.

* Ці короткі нотатки написані поза важливими дослідженнями Марі-Крістін Пушель – *Savoir médical et symbolique du corps dans la seconde moitié du Moyen Âge*: La *Chirurgie* d'Henri de Mondeville (1306–1320) (невидана дисертація, захищена в Університеті Парижу X 1980 р.) – і Жана-Клода Шмітта про системи жестів Середньовіччя в рамках Історично-антропологічної групи середньовічного Заходу Вищої школи суспільних наук.

*Дії та жести Чиєтилища**

Я розпочав вивчення дій Чистилища на перетині двох недавніх досліджень у галузі історичної антропології середньовічного Заходу. Я хотів би подати їх у загальному контексті на пошанівок Моріса де Ґандільяка, який завжди сприяв відкриттю нових шляхів в науці про Середньовіччя і навчав власним прикладом.

З одного боку, я недавно закінчив багаторічне дослідження про народження Чистилища[1]. З самого початку християни, молячись за своїх померлих, засвідчували цим, що вірять у можливе прощення гріхів після смерті. Однак час, місце та різновиди цього очищення залищаються довший час неясними, незважаючи на зародки рішення, що їх запропонували греки Климент Александрійський та Оріґен чи латиняни Авґустин і Григорій Великий: у грекомовних авторів шляхи Чистилища так і залишилися невідкритими, а в латиномовному християнському світі процес його локалізації прискорюється лише в XII ст. Іменник *purgatorium*, "Чистилище", з'являється в останній третині цього століття. Це справжнє "народження" Чистилища припадає на час великої зміни ментальностей та чутливості на зламі XII–XIII ст., зокрема на час ґрунтовного перегляду географії потойбіччя та відносин між спільнотою живих і спільнотою мертвих.

З другого боку, разом з Жан-Клодом Шміттом і невеликою групою з Центру історичних досліджень Вищої школи суспільних наук ми від певного часу досліджуємо системи дій та жестів Середньовіччя, намагаючись виявити для історичної документації цей третій кшталт, поза письмом та мовленням, фундаментальних відомостей, який і є найчастіше їхнім доповненням. Ми вже виявили певне підвищення уваги до діяльного на середньовічному Заході та встановлення Церквою в XII–XIII ст. системи ідеологічного контролю над жестами. Перший важливий під цим оглядом теоретичний текст – це *De eruditione novitiorum* великого теолога Гуґо Сен-Вікторського приблизно з 1130 р[2]. Наші дослідження підказують нам думку про те, що християнство високого Середньовіччя розглядало тіловираження як річ підозрілу і саме слово *gestus* між V та

---

* *Mélanges offerts à Maurice de Gandillac*, codir. J.- F. Lyotard, Annie Cazenave, P.U.F., 1985, pp. 457–464.

[1] *La Naissance du Purgatoire*, Paris: Gallimard, 1981.

[2] J.-Cl. Schmitt, Le geste, la cathédrale et le roi // *L'Arc*, Numéro spécial sur Georges Duby, nº 72, 1978.

XII ст. замовчувалося[3]. Жест, зокрема, нагадував про дві галузі, що викликали ненависть у християн, котрі вели завзяту боротьбу з поганськими пережитками, – театр і одержимість дияволом. Спеціалісти в жестикуляції – міми та божевільні – були жертвами Сатани або його підвладними. Слуги Христові були скромні й стримані в жестах. Жестикулювала армія Диявола.

Приблизно 1190 р. один англійський цистерціанець написав трактат, який відіграв велику роль у появі та поширенні Чистилища, – *Purgatorium Sancti Patricii*[4]. Це історія однієї пригоди, одного вірування та одного релігійного обряду, які мають місце на одному острові, Station Island, посеред одного озера, Lough Derg (Червоне озеро), на півночі сучасної Ірландії, зовсім поряд із кордоном британської Північної Ірландії. У довгій низці візій, уявних мандрівок у потойбіччя, натхнених апокаліптичною юдео-християнською літературою і сильно позначених впливом Беди на початку VIII ст., цей трактат є першим, у котрому Чистилище чітко назване і являє собою специфічне, окреме місце у потойбічному світі. Написане латиною, "Чистилище святого Патріка" буде відразу ж перекладене по-французькому славною поетесою Марією Французькою (*L'Espurgatoire Saint Patriz*) і матиме в XIII ст. численні версії латиною або національними мовами.

Я задумався: а що говорить нам "Чистилище святого Патріка" про бачення дій-жестів Чистилища, яке мали ченці кінця XII сторіччя? Чи складають вони вагомий елемент нового потойбіччя? Якщо вони там зазначені, то чи з'явилися вони в повному безладі, а чи залежать од якоїсь системи? Чи могли б вони нам щось пояснити стосовно ролі тіла в християнській концепції призначення людини?

Трактат ченця із Салтрея описує пригоду, яку розповів ірландський рицар Овейн, пригоду, що займає своє місце в генезі паломництва, живого й сьогодні[5], до місця, названого "Чистилищем святого Патріка" на острові Червоного озера.

За цією розповіддю, св. Патрік одержав від Господа для навернення невірних ірландців право доступу до потойбічного світу через отвір у цьому острові. Той, хто спускався туди й проводив там ніч, зазнавав там мук Чистилища. Якщо він встояв перед бісами, які мучили та спокушали його, то повертався на землю впевнений, що піде на небо омитий з гріхів, бо, переконаний та наляканий тим,

[3] Див. *La Naissance du Purgatoire*, розділ VI, де поміщено бібліографію стосовно *Purgatorium Sancti Patricii*. Я використовував видання під редакцією Ед. Малля (Ed. Mall) *Zur Geschichte der Legende vom Purgatorium des heil. Patricius in Romanische Forschungen*, K. Volmöller, 1891, pp. 139–197.

[4] J.-Cl. Schmitt, "*Gestus*", "*gesticulatio*". Contribution à l'étude du vocabulaire latin médiéval des gestes // *La Lexicographie du latin médiéval et ses rapports avec les recherches actuelles sur la civilisation du Moyen Âge*, Paris: C.N.R.S. (1978) 1981.

[5] V. Turner, E. Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Oxford, 1978, chap. III: "St. Patrick's Purgatory: Religion and Nationalism in an Archaic Pilgrimage", pp. 104–139.

що пережив, не зволікав з покаянням і починав жити безгрішним життям. Якщо ж, навпаки, він дозволив бісам спокусити себе, то вже й не повертався, бо вони відносили його в Пекло. Це випробування є Божим судом, зануленням чи подвоєнням рахунку щодо спасіння.

Овейна попередили, щоб він не піддавався ні на погрози, ні на обіцянки демонів, а якщо відчуватиме, що не витримує, то нехай згадає (але тільки *in extremis*) ім'я Ісуса. Підхоплений когортою демонів, він перетинає низку місцин, де чоловіків та жінок біси піддають різноманітним страшним тортурам. У кінці мандрівки, де на кожному етапі йому вдається вирватися з рук бісів завдяки іменеві Господа, він щасливо вислизає з глибини колодязя Пекла, куди вкинули його біси, вимовляючи ім'я Ісуса, – воно допомагає йому вибратися з колодязя, щасливо перейти запаморочливо вузький та слизький міст і опинитися в земному Раю, звідки йому показують двері до небесного Раю. Він повинен вернутися тією ж дорогою, котрою цим разом іде в безпеці, а вийшовши з отвору, в який спускався, кається у своїх гріхах і навертається до побожного життя.

Чистилище, описане у трактаті ченця із Салтрея, дуже близьке до Пекла. Це тимчасове пекло, якого врешті-решт душі та живі відвідувачі уникають. Все, що тут діється, разом із жестами, які тут робляться, годиться для Пекла[6], хоча відносно невеликою мірою і особливо з двома відмінностями, які істотно впливають на самі дії-жести. Чистилище – це послідовність місцин в одній і тій самій площині, його переходять рівною ступою, не сходячи догори чи вниз. Це – відкрита місцина, меж якої не видно, звідси виходять, звідси втікають. Але в цьому тексті – на який дуже вплинуло його основне джерело, "Апокаліпсис Павла", – хронологічно розміщеному в кінці XII ст., коли система Чистилища ще чітко не склалася, деякі дії, що згодом стануть сутнісно типовими для Чистилища, тут не з'являються. Це – молитви померлих, які тут очищаються; молитви, мовлені відвідувачам для того, щоб вони, повернувшись на землю, попередили їхніх близьких, які можуть своїм заступництвом зменшити їхній час у Чистилищі; молитви до Господа, бо вони мають надію піти до Неба, якому вони теоретично обіцяні. Коли з запізненням – як бачиться, щойно перед XIV ст. – постане іконографія Чистилища, то саме ця дія, молитва, дасть змогу відрізнити мучеників Чистилища від засуджених на пекельні муки, полум'я тимчасового вогню од полум'я вогню вічного.

Істоти, які діють в *Purgatorium Sancti Patrici,* належать до двох категорій: це люди і демони. Серед людей треба розрізняти померлих двох статей, що му-

[6] Див. ще не видану дисертацію 3-го ступеня Жерара Ле Дона: Gérard Le Don, *L'Imagerie des enfers* (Центр досліджень уявного, Шамбері).

чаться в Чистилищі, – це душі, але вбрані у своєрідне тіло, що дозволяє їм відчути тілесні страждання, – і мандрівника, який зберігає свій статус земної людини. Серед демонів є ті, які супроводжують і спокушують Овейна, і ті, які мучать засуджених на Чистилище. Статус у них однаковий, різні лише місії й функції.

Я бачу, що випробування, яких зазнають люди Чистилища та Овейн, – це тісно пов'язана сукупність тілесних тортур, криків, зойків, нестерпних вересків та задушливих запахів, жахливого смороду і водночас жахливих видовищ. Отже, це система, яка вражає ціле тіло і всі його властивості. Охоплено тут чотири з п'яти відчуттів: зір, нюх, слух, дотик. Виняток становить лише смак (чому?), але не повністю, бо, наприклад, одне зі страждань полягає в тому, що жертву занурюють у чан, повний киплячого металу – занурюють до брів, або *до губ*, або по шию, або по груди, або до пупка чи до колін, або однією ногою чи однією рукою. В інших випадках їй проб'ють і мордуватимуть язик. Я не буду довше зупинятись на цьому аспекті системи Чистилища (чи Пекла), та не слід забувати, що дії потойбіччя звичайно мисляться в ширшій сукупності, аніж виражені людським тілом жести.

Системна основа дій Чистилища полягає в тому, що, з одного боку, є особи, які маніпулюють іншими, нав'язуючи їм свої дії, а з другого, є індивіди, дії яких диктує діяльність, їм призначена. Отже, в активному та пасивному граматичних значеннях, є ті, хто діє, і ті, на кого діють. Перші – це демони, другі – це люди.

Стосовно дій, то Овейн проходить три фази. На початку і в кінці пригоди, коли він вільний, тобто коли він підкоряється своїй людській природі, перебуваючи між первородним гріхом, вільним вибором і Божою благодаттю, він спускається вниз (у цій концепції підземного Чистилища) і піднімається нагору. Упродовж цілої центральної фази, найдовшої, він переходить місця, розміщені на однаковому рівні.

Протягом цілого випробування він є переважно забавкою демонів, які супроводжують його, напосідаються на нього. Його тягнуть, волочать, штовхають, на нього нападають. Але оскільки він зберігає свій земний статус і переможно опирається, його дії рідко коли виражені пасивним дієсловом (*missus in ignem, introductus autem domum*). Він є найчастіше лише прямим об'єктом дії демонів (*militem*... proiecerunt, *eum*... torrerent, contraxerunt *militem*... *eum* traxerunt, *te*... ducentes, *militem* trahentes тощо). Однак у перервах, коли, згадуючи ім'я Ісуса, він повертає собі відносну незалежність і продовжує свій шлях, з певною мірою автономії, він сам виходить, приходить, входить, сам досягає кожного наступного місця Чистилища (*parvenit, intravit, exivit* тощо). З другого боку, демони, які намовляють його повернутися назад, говорять це дієсловами, що позначають свободу дії та руху, які він міг би тоді мати (*revertaris, reverti volueris* тощо).

Коли нам вказують, що він стоїть непорушний (*station* є найбільш неясним, найбільш полісемічним із тілесних жестів), це означає, що ситуація є для нього найбільш проблематична. Маємо це, коли він опиняється викинений біля колодязя Пекла: він залишається там якусь хвилину сам (*iuxta puteum solus aliquandiu stetit*), він іде звідти, однак не знає, куди (*cumque se ab ore putei subtrahens stetisset ignoransque quo se verteret*), а невідомі демони, що вийшли з колодязя, запитують його, що він робить (*quid ibi stas?*). Безперечно, маємо символічний вияв його стану (і його вибору) між спасенням і прокляттям. Зате перед найвищим випробуванням – переходом через міст – він знову повен ініціативи. Впевнений, що став вільним завдяки втручанню Ісуса, ім'я якого згадав (*cogitans... de quantis eum* liberavit *advocatus eius piissimus*), він робить (обережно) рух уперед, він іде вперед, сходить на міст, іде вперед... (*coepit pedetentim... incedere, incedebat, ascendit, incedebat, securus... procedens*). Тут, навпаки, доводиться спинитися дияволам (*qui hucusque* perduxerant, *ulterius* progredi non valentes, *ad pedem pontis* steterunt), і відтепер вони безсилі ним маніпулювати (*videntes* eum libere transire).

Овейн послідовно переходить чорний моріг, чотири поля, місцину, охоплену великим вогняним колом, будинок купелей, гору, овіювану могутнім вітром і омивану льодяною рікою, місце, до якого він спускається і де стоїть колодязь, через який провалюються до Пекла, міст, який височить над вогняною рікою, під якою розташоване Пекло. Усі ці місця повні чоловіків та жінок, відданих на муки. Для мене немає тут значення, що різні місця, які складають Чистилище, є доповненням до тих типів підземних місцин, що уявлялися людям ще в часи Античності. Зверну лиш увагу на відсутність перепадів висоти, крім як в околиці колодязя Пекла, куди треба спускатися, і на мості, на який треба підніматися. Найцікавішою мені видається безмежність перейдених місцин. Найперша з них є "*vasta*". Овейн виходить з неї через широченну долину (*per vallem latissimam*). Перше поле дуже широке і довге (*latissimum et longissimum*), і через його велику довжину рицар не може побачити його кінця (*finis autem illius campi prae nimia longitudine non potuit a milite videri*). Друге поле теж простягається до безконечності, і рицар перетинає його, як і попереднє, за діагоналлю (*in transversum enim campos pertran sivit*). Якщо про розміри двох наступних полів нічого не говориться, то будинок [купелей] є такий великий та широкий, що Овейн теж не бачить його країв (*ut illius non potuisset ultima videre*), натомість колодязь Пекла розширюється тільки поступово, в міру падіння туди Овейна, – так само росте міст у міру того, як він ним ступає. Безмежність складників Чистилища може, звичайно, бути пояснена частково бажанням вразити героя та читача (або слухача), але я в цьому бачу передусім невпевненість автора щодо

географії Чистилища і його бажання дати мандрівникові певну свободу дій і рухів у цих просторах без видимої межі.

Катовані тут не мають жодної дієвої ініціативи. Вони або перебувають у позиції чи ситуації пасивності, або ж є об'єктом агресивних дій демонів.

У першому випадку, вони розпростерті на землі (*in terra* jacentibus, ventre *ad terram* verso *illorum ventres*, *istorum dorsa* terrae haerebant, *in terra* extendebantur, *in terram* iacebant тощо), або підвішені (*suspendebantur*, *pendebant*, *pendentes* тощо) чи підчеплені на звичайні гаки та цвяхи (*defixis, fixis, fixi, trasfixi, infixi* тощо), або ж занурені в різні рідини (imersi, *ubriusque sexus et aetatis* mergebatur *hominum multitudo* тощо).

У другому випадку, вони жестикулюють пасивно або є об'єктом спрямованих на них дій демонів чи чудовиськ Чистилища (драконів, змій, жаб): *inter eos et super eos discurere et caedere, super alios sedebant et quasi comedentes eos dentibus ignitis lacerabant, capita suo pectoribus miserorum imprimentes flagris eos cruciabant, flagris deamonum cruciabantur, cremabantur, urebantur, assabantur, eos immerserunt* тощо. Стосовно ж демонів, то, з одного боку, вони вільні у своїх рухах, а з другого, – атакують рицаря і покараних у Чистилищі.

Для вираження їхньої свободи маємо, наприклад: *irruere, egredientes, euntes venissent, discurrere, transcurrentes, transeuntes, pervenerunt, vertunt discurrentes, procedentes, recedentes, currentes, approximantes* тощо. Як бачимо, є тут велика кількість слів, що вказують на гарячковість, характерну для диявольської жестикуляції.

Щоб показати їхню агресивність: *proiecerunt, traxerunt, torrerent, contraxerunt, proiicere, praecipitaverunt se trahentes secum militem* тощо, – з великою кількістю жестів притягання і відкидання.

Треба було б виписати, класифікувати, порахувати, проаналізувати всі слова, які виражають жести. Задовільнюся тим, що зазначу тут, що у розділах VI–XV *Purgatorium Sancti Patricii*, які займають сторінки 160–177 видання Малля[7], я виявив сто шістдесят шість дієслів або дієслівних виразів, які виражають жести, рухи або пози: сімдесят шість мають своїми суб'єктами демонів, п'ятдесят вісім – рицаря Овейна, тридцять два – мучеників Чистилища. Ці прості цифри відразу ж показують ієрархію діяльності: на чолі стоять діячі, в середній позиції – об'єкт дії, який зберігає певну незалежність, в хвості – цілком пасивні об'єкти дії. Для цих останніх тридцять два дієслова жестів і рухів, які їх стосуються, поділяються на шістнадцять пасивних, дев'ять майже пасивних (*iacere*, *pendere* тощо), три негативні, три "de conatu", що виражають невдале зусилля.

[7] Малль видав поряд тексти двох рукописів *Purgatorium*. Цей підрахунок стосується лише одного. Сам текст, отже, займає лише приблизно половину зазначених сторінок.

На завершення я запропоную дві робочі гіпотези, підтверджені іншими дослідженнями нашої групи. Перша гіпотеза стосується важливості позначень руху в зорієнтованому просторі. Домінантними системами просторових опозицій для середньовічного християнства – але не лише для середньовічного[8] – є, з одного боку, пара "верх–низ", яка творить пару "йти догори – сходити вниз", і з другого боку, пара "внутрішній–зовнішній", яка творить пару "входити–виходити", що може стати тріадою "входити–проходити–виходити". В ідеології середньовічного християнства ціннісними напрямами є скерованість доверху та досередини. Ідеал, програма, запропонована християнинові, – це сходження нагору (вознесення) та входження в себе (самозаглиблення). Тут простір розповіді і є простором потойбіччя, нового потойбіччя, яке вписується в перспективу надії та підвищення шансів на спасіння через випробування Чистилищем, каральне та очищальне. Дії тут – це рухи сходження вниз, горизонтального проходження та сходження догори[9]. Крім того, блаженним рухом тут має бути рух у протилежному до реалізованого напрямі, оскільки йдеться про те, щоб уникнути отієї поганої середини. Доброю дорогою є, отже, "ввійти–пройти–вийти".

Кожне дослідження сукупності середньовічних дій, рухів, жестів потрібно, отже, вести в цьому контексті простору, орієнтованого притяганням високого (верху) і середини (нутра).

Друга гіпотеза стосується узагальнення системи персонажів, що охоплені діяльністю: тих, хто діє, і тих, на кого спрямована дія, бо не існують персонажі, що діють ізольовано від своїх партнерів, реальних чи уявних, як теж не існує окремої дії поза всеохопною структурою діяльності. Людина повинна вийти з-під дії демона, щоб стати – або знову стати – людиною чину, яка зуміє спрямувати свої вчинки у потрійно благому сенсі, високого, середини і поміркованості, що є третім гаслом християнської моралі чину. Так людина зможе сповнити чин великого повернення, *redditus*, до Бога[10].

Звичайно, в такому тексті як *Purgatorium Sancti Patricii* посилання на панівну християнську систему дій і жестів є наперед визначене, оскільки робиться ставка на саме спасіння людини. Однак дії Чистилища є лише збільшувальним дзеркалом земних діянь. Рицар Овейн, як людина середньовічного християнського Заходу, є, звичайно, грішником *in via – viator*, який діє у такій системі чину, де ставкою у вчинку є вічне життя (або вічна смерть).

[8] Див.: C. Ginzburg, High and Low: The Theme of Forbidden Knowledge in the XVIth and XVIIth centuries // *Past and Present*, No 73, Nov. 1976, pp. 28–41.

[9] Відомо, що Данте вибрав інше вирішення для просування Чистилищем. Чистилище "Божественної комедії" – це гора, просування є сходженням вгору, див. розд. X.

[10] Про приклад теологічної Середньовічної думки, побудованої на темі *redditus* див.: M. Corbin, *Le Chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Paris, 1974.

*Відмова від насолоди**

Мені подобається страшна річ – бути дівичем.

(С. Маллярме)

На загальну думку, пізня Античність позначила головний поворот у концепціях та практиці статевих відносин на Заході. Після античного греко-латинського періоду, в якому любощі, тілесні насолоди були позитивними вартостями і коли панувала велика сексуальна свобода, починається загальне осудження статевого життя і строга регламентація його практики. Основним вершителем цього перевороту є християнство.

Недавно Поль Вейн, у "Шлюбах римського подружжя", та Мішель Фуко[1] висунули тезу про те, що такий поворот справді існував, але що він передував християнству. Він датований періодом розквіту Римської імперії (I–II ст.); правдоподібно, ще до поширення християнства серед римлян-поган існувало "пуританство мужськості" (*virilité*).

Отже, в галузі статевого життя християнство є водночас залежне від спадку і запозичень (жидівських, греко-латинських, гностичних) та від віянь часу. Воно виступає відтак як учасник великого рушення економічних, суспільних та ідеологічних структур чотирьох перших століть ери, названої християнською, де воно є водночас – як це часто трапляється в історії – наслідком і рушієм. Але його роль була вирішальною.

Як пише Поль Вейн, християнство дало трансцендентне обґрунтування, підтверджене водночас теологами і Біблією (інтерпретація Книги Буття і первородного гріха, повчання святого Павла й Отців), що дуже важливо. Але воно також перетворило тенденцію меншості на "нормальну" поведінку більшості, в усякому разі серед панівних класів – аристократії та городян; надало новій поведінці нового концептуального обрамлення (словник, визначення, систематизація, протиставлення) та наклало строгий суспільно-ідеологічний контроль,

* *L'Histoire*, n° 63: *L'amour et sexualité*, janvier 1984, pp. 52–59.

[1] Paul Veyn, Les noces du couple romain // *L'Histoire*, n° 63, janvier 1984, pp. 47–51. Посилання на праці інших авторів, процитовані в цьому дослідженні, подані в загальній бібліографії, с. 160.

що його Церква і світська влада поставили собі на службу. І нарешті, воно запропонувало зразкове суспільство, яке під своєю ідеальною формою вводило нову статеву модель – чернецтво.

До причин, які могли підштовхнути римлян-поган до цнотливості, до обмеження статевого життя подружніми рамками, засудження викиднів, несхвалення "любовної пристрасті", дискредитації бісексуальності, християни додали ще один настійний мотив: наближення кінця світу, що вимагає бездоганності. Апостол Павло застерігає: "Ось що, брати, кажу: Час короткий. Тож нехай ті, що мають жінок, живуть, немов би й не мали" (I Кор. 7:29). Деякі пуритани-екстремісти навіть оскоплювалися, як-от Оріген: "Бувають і скопці, що самі себе оскопили задля Небесного Царства", – говорив уже Матей (19:12).

ГРІХОВНЕ ТІЛО

Першою новацією з приходом християнства справді стало пов'язання тіла з гріхом. Річ не в тім, що вислів "тілесний гріх" частий у Середньовіччі. Але у зв'язку з ним видно процес, який упродовж усього Середньовіччя, внаслідок зміщення значення, допомагає вищому авторитетові – Біблії – усправедливити заборону більшості статевих звичок. У Євангелії від Йоана тіло викуплене Ісусом, бо "Слово стало тілом" (1:14); Ісус на Тайній Вечері перетворив своє тіло у хліб вічного життя: "Це – тіло моє за життя світу. [...] Якщо не споживатимете тіло Чоловічого Сина й не питимете його кров, не матимете життя в собі. Хто тіло моє їсть і кров мою п'є, той живе життям вічним" (Йн. 6:51–54). Але вже Йоан протиставляє дух і тіло, заявляючи: "Оживлює дух, тіло ж не допомагає ні в чому" (6:63). Апостол Павло також робить дрібне уточнення: "Бог, – пославши свого Сина в тілі, схожім на гріховне тіло, ради гріха, осудив гріх у тілі. [...] Бо прагнення тіла (веде) до смерті, [...] бо коли живете за тілом, то помрете" (Рим. 8:3–13).

Григорій Великий на початку VII ст. виражається без двозначності: "Що таке сірка, коли не їжа для вогню? Що ж підтримує вогонь, щоб він давав такий сильний сморід? Що ми маємо на увазі під сіркою, коли не тілесний гріх?" (Моралії, XIV, 19).

Однак давнє християнство говорить радше про різноманітність тілесних гріхів, а не про єдиний тілесний гріх. Уніфікація осудження статевих зносин відбувається навколо трьох понять:

1) Поняття блуду (*fornication*), яке з'являється в Новому Завіті і буде освячене, особливо починаючи з кінця XIII ст., шостою Божою заповіддю: "Не чужолож", яка означатиме всі протизаконні сексуальні дії (також у подружжі);

2) Поняття похоті (*concupiscence*), про яке особливо говорять Отці Церкви і яке стоїть біля джерел статевого життя;

3) Поняття розпусти (*luxure*), яке охопило собою всі тілесні гріхи, коли від V до XII ст. склалась система головних гріхів.

Біблійний спадок не озброїв християнської доктрини важким багажем статевих заборон. Старий Завіт, часто поблажливий щодо цього, зосередив вгамування статевого потягу в ритуальних заборонах, перерахованих у 15 і 18 розділах Левіта. Головні з них стосуються кровозмішення, наготи, гомосексуалізму та содомії, статевих зносин під час місячних. Високе Середньовіччя повторює їх. Книга Ісуса Сина Сираха* є дуже антифеміністична: "Від жінки гріх почався з-за [через] неї всі вмираємо" (25–26). І навпаки, "Пісня пісень"** є гімном подружній любові, що пломеніє любовним, навіть еротичним запалом. Однак християнство, ідучи за певною жидівською традицією, поспішило надати "Пісні пісень" алегоричної інтерпретації. Освяченим союзом – після союзу Ягве та Ізраїлю – став союз Господа з вірною йому душею, Христа з Церквою. Коли у XII сторіччі – сторіччі повернення до Овідія та народження куртуазної любові – повернуться до "Пісні пісень", найчастіше коментованої у тому столітті книги Старого Завіту, Церква зі св. Бернаром на чолі нагадає, що цінним є лише алегорично-духовне її прочитання.

Євангелії Нового Завіту дуже дискретні щодо статевих питань. У них схвалюється одруження, аби тільки воно було моногамне і нерозривне. Звідси – засудження подружньої зради (Мт. 5:32) та розлучення, що прирівнюється до подружньої зради (Мт. 19:2–12; Мр. 10:2–12; Лк. 16:18). Але Марія в шлюбі залишається дівою, а Христос неодружений. Ці "моделі" будуть фігурувати в антиматримоніальному дискурсі Середньовіччя, хоча він особливо багатий на Павлові тексти. Звісно, апостол Павло не ототожнює тіла з гріховними любощами, воно означає, врешті-решт, як у Євангелії від Йоана, лише людську природу. Однак Павло наполягає на протиставленні тіла і духу, бачить у тілі основне джерело гріха і приймає одруження як крайній засіб, якого краще уникати: "Добре чоловікові не займати жінки. Однак, з уваги на розпусту, кожний хай має свою жінку, і кожна хай має свого чоловіка. Хай чоловік віддає належне жінці, так само й жінка – чоловікові. [...] Кажу ж нежонатим та вдовицям, що добре їм, коли зостануться, як я; але коли не можуть стриматися, нехай одружуються: ліпше одружитися, ніж розпалюватися (*melius est enim nubere quam uri*): [...] Тому той, хто віддає свою дівчину заміж, робить добре, а той, хто не віддає,

---

* У деяких виданнях Святого Письма немає цієї книги (прим. перекладача).

** J. Bottéro, *L'Histoire*, *op. cit.*, p. 18.

робить краще" (I Кор. 7). Бо тіло веде до вічної смерті: "Я вас попереджаю... ті, що таке [учинки тіла] чинять, Царства Божого не успадкують" (Гал. 5:21).

Справді, для апостола Павла цей заклик до цнотливості та стриманості ґрунтувався на повазі до людського тіла як "вмістилища Святого Духа". Дияволізація в Середньовіччі плоті й тіла, прирівняних до вмістилища розпусти, до центру творення гріха, навпаки, позбавить тіло всієї його гідності.

ПЕРВОРОДНИЙ ГРІХ ТА СТАТЬ

Так апостол Павло накреслює схему, яка стане головною для опису цілого суспільства відповідно до ієрархіїзованого ставлення до статі. Інтерпретуючи без жодної підстави притчу про сіяча (Мт. 13:8, 23; Мр. 4:8, 20), зерно якого, залежно від родючості землі, на яку падає, родить тридцяти-, шістдесяти- і стократно, Церква буде класифікувати достойність і плодовитість чоловіків та жінок залежно від того, є вони дівичами й дівами (*virgines* родять стократ), чи практикують стриманість як вдови (*continentes* родять шістдесятикратно), а чи одружені (*conjugati* родять тридцятикратно). На початку VI ст. св. Амвросій формулює цю ієрархію: "Є три форми цнотливості: шлюб, вдівство, дівицтво ("Про вдів", 4:23).

Між євангельськими часами і тріумфом християнства у IV ст. успіх нової етики статі забезпечують дві серії подій: у теоретичному плані – поширення нових концепцій: тіло, блуд, хтивість і сексуалізація первородного гріха; на практиці – поява статусу діви у християн та реалізація ідеалу цнотливості в чернецтві пустельників.

Для плоті найважливішим є зміцнення опозиції "плоть/дух", зміщення сенсу від *caro** людськості, яку взяв на себе Христос у Воплоченні (*Incarnation*), до плоті кволої й зіпсутої, від тілесного до статевого. Визначення людської природи через *caro* веде, таким чином, до сексуалізації цієї природи і вводить – відповідно до тієї ж еволюції, що її пройшла й поганська етика, – поняття протиприродного гріха, яке розшириться в Середньовіччі з розширенням поняття содомії (гомосексуалізм, содомізація жінки; будуть також заборонені входження ззаду та верхнє положення жінки під час статевого акту).

У Біблії блуд засуджено, зокрема в Новому Завіті (I Кор. 6:19–20). Згодом досвід чернецтва дасть змогу розрізнити три його форми: заборонене законом статеве єднання; онанізм; мимовільні ерекції та виверження сімени**. Саме

---

* *Caro, carinis* (лат.) – "плоть" (прим. перекладача).

** Jean Cassien, *Collations*, XII, 3.

св. Авґустин визначив статус похоті як сексуального потягу. Та це слово в множині вже наявне в апостола Павла: "Нехай, отже, не панує гріх у смертнім вашім тілі, щоб вам коритися його похотям"* (Рим. 6:12).

Важливішою є та довга еволюція, яка приведе до ототожнення первородного гріха з гріхом плотським. У Бутті первородний гріх – це гріх духу, який полягає у задоволенні бажання пізнання і небажання покоритися Богові**. У Євангеліях нема жодного вислову Христа щодо первородного гріха. Климент Александрійський (бл. 150–215) був першим, хто наблизив первородний гріх до статевого акту. Звісно, за Буттям, основними наслідками первородного гріха стали втрата божественної опіки, похіть, страждання (у роботі – для чоловіка, у пологах для жінки), смерть. Але тільки св. Авґустин пов'язав первородний гріх та стать через похіть. Тричі між 395 та 430 рр. він стверджує, що похіть – носій первородного гріха. Починаючи від дітей Адама та Єви, первородний гріх передається людині статевим актом. Цю концепцію в XII ст. визнають усі, крім Абеляра та його учнів. Внаслідок її вульгаризації з боку більшості проповідників, сповідників та авторів моральних трактатів, зміщення сенсу приведе до уподібнення первородного гріха статевому гріхові. Людство було зачате у гріху, і гріховним є кожне парування – силою похоті, яка в ньому й виявляється.

Однак розгорнувся широкий рух (водночас теоретичний і практичний) пошанування дівицтва. Тертулліан (початок III ст.) та Кіпріан започатковують низку творів, які від Мефодія Олімпійського (друга половина III ст.) є справжніми трактатами про незайманість. Діви-законниці проживають окремо в особливих будинках усередині християнської спільноти. Фактично їх вважають невістами Христовими. Аліна Руссель справедливо зазначила, що широкий рух християнського аскетизму розпочинають жінки, що присягають на непорочність, і лише з кінця III ст. він переходить на чоловіків, які прирікають себе на стриманість.

Це – широкий рух утечі в пустелю, радше пошук статевої чистоти, аніж самотності. Часто на своїх початках він позначається невдачами, зокрема гомосексуальною практикою з хлопцями, які йшли в пустелю за своїм родичем чи вчителем. В описах цей рух буде довго супроводжуватися уявними статевими спокусами, які стануть загальниками (спокуси св. Антонія). Перемога над плоттю – це й перемога над їжею. Від перших отців-пустельників упродовж цілого Середньовіччя боротьба з похотями до їжі й пиття, перемога над пожадливістю (*crapula*, *gastrimargia*) та над пияцтвом майже завжди супроводжуватимуть боротьбу проти статевої похоті. Коли в розпалі чернечого руху, в V ст., скла-

---

* У цитованому перекладі вжито слово "пожадливості" (прим. перекладача).

** Див.: Jean Bottéro, Tout commence à Babylon // *L'Histoire*, *op. cit.*, pp. 8–17.

дається список головних, а чи смертних, гріхів, розпуста і гурманство (*luxuria* і *gula*) дуже часто в ньому йдуть поряд. Адже розпуста нерідко родиться з надміру їжі й пиття... За твердженням Аліни Руссель, ця подвійна боротьба приведе чоловіка до статевого безсилля, а жінку до фригідності – точки завершення, найвищого успіху аскетичного вправляння.

НАВЕРНЕННЯ АВҐУСТИНА

Ця нова статева етика є, врешті-решт, лише найбільш наочною і найпоширенішою формою тієї теми стоїчної філософії, яку християнство вибрало, щоб "упродовж вісімнадцяти сторіч" тиснути на Захід (Ж.-Л. Фландрен), – відмови од задоволення. Це ера великої зворотної дії, за наслідки якої ми досі розплачуємося, бо теза Макса Вебера, за якою статева стриманість нібито була одним із джерел розвою Заходу, скасована всіма серйозними історичними дослідженнями.

Яким чином новий ідеал нав'язує себе наверненим пізньоантичним поганам, найкраще свідчить Авґустин у своїй "Сповіді". Він насамперед зізнається в тому, що жінка – зокрема та жінка, з якою він жив – була останньою перепоною для його навернення. Його мати Моніка завжди пов'язувала таке бажане навернення свого сина з його відмовою від статевого життя. Наступні два значні виклади присвячені проблемам плоті. Найцікавіший знаходимо в книзі VIII. Там бачимо ще не наверненого Авґустина, який, пройнявшись ненавистю до тіла як обителі звички, намірений відмовитися від жадання. "Закон гріха – це насилля звички, що тягне й опановує душу" (VIII, 5, 12)*. Звички, які окопалися в тілі, "закон гріха, що був у моїх членах" (VIII, 5, 12). Таким чином, погамування статевих поривів є лише однією формою волевиявлення, яка характеризує нову людину-поганина, потім християнина. У Середньовіччі в суспільстві войовників це буде найвищою формою вияву мужності.

Далі маємо прагнення до цнотливості – бажаної, але якої ще бояться у підлітковому віці: "Дай мені стриманість, але не давай мені її зараз" (VIII, 7, 17). Потім партія майже виграна: "Бо з того боку, куди я звертав своє обличчя і куди вагався перейти, відкривалася чиста гідність стриманості. Погідна, без розпусного сміху, вона запрошувала мене благородно, щоб я наблизився без вагання. [...] А вона знову говорила мені: "[...] Будь глухим на нечисті спокуси твого власного тіла на землі..." (VIII, 11, 27). І врешті, коли він чує голос, який говорить йому: "Бери, читай!" і відкриває книгу Апостола, ось що він у ній

---

* Тут і далі цитуємо за виданням: Святий Августин, *Сповідь*, пер. з латини Юрія Мушака (вид. третє), Київ: Основи, 1999, с. 135, 139, 144–147 (прим. перекладача).

вичитує: "Не живіть у бенкетах і пияцтві, ні в перелюбстві й розпусті, ні у сварках та в заздрості, але одягніться Господом нашим Ісусом Христом, і не догоджайте тілу в похотях" (VIII, 12, 29). Епізод навернення закінчується радощами Моніки, "набагато дорожчими й чистішими за ті, які сподівалася мати з онуків, народжених з мого тіла" (VIII, 12, 29).

Найбільша жертва нової статевої етики – це, без сумніву, подружнє життя*. Бо, хоч і менше зло, воно всупереч усьому завжди позначається гріхом, похіттю, яка супроводжує статевий акт. Сучасник св. Авґустина св. Ієронім, автор різкого випаду проти шлюбу в трактаті *Adversus Jovinianum* (який матиме великий успіх у XII ст., коли навіть прислужиться для виправдання позашлюбної куртуазної любові), використовує один текст Секста Емпірика, філософа двох попередніх століть, у якому той говорить: "Перелюбник є також надто палким коханцем власної жінки". У своєму листі до Авґустина Кентерберійського Григорій Великий (590–604) говорить про бруд подружньої насолоди: подружні статеві стосунки можуть, отже, перейти у блуд. У першій половині XII ст. великий паризький богослов Гуго Сен-Вікторський каже так: "Оскільки парування батьків не буває без плотського жадання (*libido*), зачаття дітей здійснюється в гріху". Подружній стан, як і стан гендляра, – це один із тих станів, у якому в Середньовіччі важко подобатися Господові.

Середньовіччя (чи слід бачити тут якийсь знак "варварства"?) все більше і більше об'єктивізує гріхи плоті, дедалі міцніше обплутує їх дефініціями, застереженнями і санкціями. Для виправлення гріхів церковники (*les hommes d'Église*, часто ірландські ченці, екстремісти аскетизму) укладають *покаянники*, списки гріхів та покут, у яких знаходимо дух варварських правил. Плотські гріхи займають тут непомірне місце, як вони бачаться в думках та фантазіях войовничих ченців. Зневажаючи світ, принижуючи плоть, чернеча модель безперечно важко тяжіла над звичками та ментальністю Заходу. Бенедиктинська модель врівноваженого чернецтва не зліквідує повністю ні духу, ні практики пустелі, лісової чи острівної пустелі Заходу.

ВІДМОВА ВІД НАСОЛОДИ

Ось текст Бургарда Вормського, німецького каноніка XI ст., що успадкував цю традицію та заборони Левіту; його "Декрет" мав великий резонанс щодо "зловживань у шлюбі":

---

* Див.: Michel Sot, La genèse du mariage chrétien // *L'Histoire, op. cit.*, pp. 60–65.

"Чи ти парувався зі своєю дружиною чи з якою іншою жінкою ззаду, як це роблять пси? Якщо так, то будеш покутувати десять днів на хлібі й воді.

Чи ти був близький зі своєю дружиною у час її місячних? Якщо так, то будеш покутувати це десятьма днями на хлібі й воді. Якщо твоя жінка увійшла до церкви після пологів, не очистившись кров'ю, вона буде покутувати стільки днів, скільки повинна була чекати на право ввійти до церкви. І якщо ти парувався з нею у ті дні, будеш покутувати це хлібом і водою впродовж двадцяти днів.

Чи ти парувався зі своєю дружиною після того, як дитина заворушилася в лоні матері? або за менш як сорок днів до пологів? Якщо так, будеш покутувати двадцять днів на хлібі й воді.

Чи ти парувався зі своєю дружиною тоді, як з'ясувалося, що вона понесла? Будеш покутувати десять днів на хлібі й воді.

Чи ти парувався зі своєю дружиною у неділю Господню? Мусиш покутувати чотири дні на хлібі й воді.

Чи не осквернився ти зі своєю дружиною під час Великого посту? Тоді ти повинен покутувати сорок днів на хлібі й воді або ж дати двадцять шість су милостині. Якщо це сталося зоп'яна, покутуватимеш двадцять днів на хлібі й воді. Ти повинен стримуватися двадцять днів до Різдва і всі неділі, і під час усіх постів, встановлених законом, і в дні народження апостолів, і під час головних свят, і в публічних місцях. Якщо ти не стримався, будеш покутувати сорок днів на хлібі й воді"[2].

Цей контроль подружжів тяжів над щоденним життям більшості чоловіків і жінок, підкоривши статеве життя ритмові, що справив різний вплив (на демографію, на відносини між статями, на ментальність) за суто "протиприродним" календарем, який Жан Луї Фландрен прискіпливо проаналізував. У VIII ст. заборони мали би привести до того, що "побожні пари" злягалися б лише дев'яносто один – дев'яносто три дні на рік, не рахуючи періодів, коли жінка є нечистою (місячні, вагітність, періоди *post partum*). Ж.-Л. Фландрен вважає більш імовірною стриманість лише під час уїк-ендів, що мало би збільшити час, вільний од статевих зносин, до ста вісімдесяти чотирьох чи ста вісімдесяти п'яти днів на рік. Він виявляє також поступове перегрупування часу статевої стриманості. Загальна кількість заборон залишається майже такою самою, однак змінюється розподіл: за довгими періодами трьох річних постів (Різдво, Великдень, П'ятдесятниця) настає почерговість малих постів, відмов від пиття, статевої стриманості.

---

[2] Див.: J.-L. Flandrin, *Un temps pour embrasser*..., pp. 8–9.

КОХАННЯ ВДАРЯЄ ПО НЕГІДНИКАХ ПРОКАЗОЮ

Від настанов до практики – відстань, безперечно, велика. Спосіб, яким сповідник Людовіка Побожного наполягає – для доказу святості – на бездоганному (навіть перебільшено бездоганному) пошанівку Людовіком IX подружньої стриманості, показує, що пошанівок цей був нечастий. Однак Ж.-Л. Фландрен думає, що настанови Церкви зіткнулися з певними глибокими тенденціями культури та ментальності мас: з поняттям святого часу, засвідченим селянськими календарями, з уявленням про нечистоту, з повагою до заборон. Отож, не обійшлося без конвергенції між ученою етикою і "народною" культурою. Однак і в галузі статевих стосунків видно появу – принаймні в очах феодальної Церкви – суспільно-культурного розколу між церковниками та мирянами (в тому числі шляхтою), з одного боку, і між станом церковників і рицарів та станом трудівників, особливо селян, – з другого. Він виявляється в тому поясненні, яке найчастіше давали в Середньовіччі походженню прокази. Гріховність походження прокажених деякі богослови Середньовіччя справді пов'язували з уявленням про різні типи статевої поведінки в панівних і в підлеглих верствах суспільства. Чи існувало різне ставлення до сексу в "еліт" і в черні? В усякому разі, зневага до черні знайшла собі поживу також і в статевих питаннях. У першій половині VI ст. в одній із проповідей єпископ Цезарій Арльський дає таке повчання своїй авдиторії: нездержливі супружжя матимуть дітей "прокажених або епілептиків, чи, можливо, біснуватих". "Одне слово, усі прокажені народжуються, звичайно, не від людей освічених, які у заборонені дні чи свята бережуть цноту, а насамперед від мужлаїв, які не вміють стримуватися".

Ось ті два уявлення, які перейдуть через усе Середньовіччя. Насамперед, проказа – невідв'язна, непрощенна хвороба, хвороба-мана, яку в середині XIV ст. заступить чума, проказа бере походження з сексуального надужиття, в тому числі й подружнього, насамперед, можливо, з подружнього, – так пляма блуду, учиненого во плоті, виходить назовні. А оскільки через плоть передається первородний гріх, діти розплачуються за гріх батьків. Далі – уявлення про сексуальні надмірності й розпусту у світі "неписьменних", бідних, селян. Тому не випадково, що у середньовічному християнському світі кріпацтво виражає наслідки первородного гріха. Будучи більше, аніж хто інший, рабами плоті, кріпаки заслуговують також бути рабами панів. За такої деформації ідеалу часів пізньої Античності – ідеалу доброї волі, опірності, духовної боротьби – підлегла частина суспільства змальована як люди слабкі, безхарактерні, люди без розуму, а також без волі. У цьому світі людей войовничих чернь – це напівтварини, іграшки пристрастей.

СЕКС ЯК ЗДОБИЧ ПЕКЛА

Ця нова етика статі протривала на Заході цілі століття. Вона почала повільно змінюватися лише в наш час, захитана допуском пристрасті у статеві відносини і шлюб. Вона панувала впродовж цілого Середньовіччя, але не була непорушна. У великому розвиткові Заходу з X до XIV ст. її позначають, на мою думку, три великі події: григоріанська реформа і поділ церковників та мирян за статтю; тріумф нерозривно моногамної та екзогамної моделі у шлюбі; концептуальна уніфікація гріхів плоті під знаком гріха розпусти (*luxuria*), у рамках сімки головних гріхів.

Те, що називають григоріанською реформою, було великим *aggiornamento* середньовічного суспільства. Церква її розпочала і вела приблизно від 1050 до 1215 року (IV Латеранський собор). Вона встановлює насамперед незалежність Церкви від мирян. Яку кращу перепону встановити між людьми світськими та церковниками, як не проблему сексуальну? Цим – одруження, а тим – непорочність, целібат і стриманість. Справжня стіна відгороджує невинність від нечистоти. Нечисті рідини, з одного боку, засуджені (церковники не повинні пролити ні сперми, ні крові і не передають первородного гріха через зачаття); з другого, – вони спрямовані в певне русло. Церква стає товариством неодружених. Але вона ж і скріплює одруженням світське товариство. Як це добре показав Жорж Дюбі, Церква XII століття забезпечила тріумф власної матримоніальної моделі – моделі Євангелія – моногамної, нерозривної.

Цю модель Церква поширює на увесь загал світських людей. У підручниках сповідників, що прийшли на зміну старим покаянникам у XIII ст. і виражають нову концепцію, побудовану на виявленні наміру грішника, матримоніальні гріхи обговорюються зазвичай у спеціальному трактаті: "Про шлюб". Якщо казуїстика витончує теоретичне і практичне поле шлюбу, то загалом воно виведене з процесу урізноманітнення релігійного життя та відносної адаптації його до загальної еволюції суспільства. Це має пояснення. Як показує Мішель Сот, християнський шлюб є новим фактом XIII ст.

Однак статеві обмеження стосуються лише шлюбу. Дж. Босвелл показав, що до XII ст. Церква виявляла, принаймні на практиці, доволі велику поблажливість до гомосексуалізму. Під затінком Церкви, а часто і в її надрах могла навіть розквітати *гей-культура* (*gay cultura*). Від XII ст. з поблажливістю загалом покінчено. Оголошена боротьба з содомією, що загрозливо стає в пару з єрессю. Таким чином, перелюбники долучаються до світу проклятих у великій операції відлучення від Церкви XIII ст. Сексуальні прокляті користають – хай з натугою і зрідка – з нового потойбіччя, яке творить додатковий часопростір очищення в Іншому Світі, Чистилища. Секс залишається здобиччю Пекла.

Врешті-решт, система семи головних гріхів уніфікує плотські гріхи, що довго не вдавалося зреалізувати: плотський гріх дістає свою родову назву: "розпуста" (*luxure*). Звичайно, розпуста рідко коли стоїть на чолі списку головних гріхів – на відміну від гордині (*superbia*) та пожадливості (*avaritia*), які змагаються за перше місце. Але розпуста має інший пріоритет. У притчі про *дочок Диявола*, де ці персоніфікації гріхів, що їх Сатана одружує з чоловіками, пов'язуючи кожну дочку з певною суспільною категорією, розпуста є повією, яку Сатана "пропонує усім". Можливо, їй вдасться скористатися з толерантності, з якою Церква та громадські власті, особливо міські, відтепер ставляться до повій. Матримоніальні узи сприяють поширенню борделів й успіхові парилень. Плотський гріх має своє місце на землі, як і в Пеклі. Образ розпусти на тимпані Муассака – нага жінка, якій змії кусають груди та лоно – довго буде тривожити статеву уяву Заходу.

ЗАГАЛЬНА БІБЛІОГРАФІЯ

Ph. Ariès, Saint Paul et la chair // *Communications* (номер, присвячений темі *Sexualités occidentales*), n° 35, 1982, pp. 34–36.

J. Boswell, *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité,* Paris: Gallimard, 1985.

J. Bugge, *Virginitas: an Essay in the History of a Medieval Ideal,* La Haye: Martinus Nijhoff, 1975.

F. Chiovaro, XI–XIIIe siècle. Le mariage chrétien en Occident // *Histoire vécue du peuple chrétien,* éd. J. Delumeau, Toulouse: Privat, 1979, t. 1, pp. 225–255.

G. Duby, *Le Chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la France féodale,* Paris: Hachette, 1981 (кишенькове видання із серії "Pluriel").

J.-L. Flandrin, *Le Sexe et l'Occident. Évolution des attitudes et des comportements,* Paris: Éd. du Seuil, 1981.

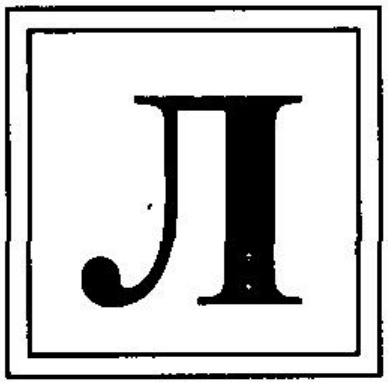
J.-L. Flandrin, *Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale (VI – XIe siècle)*, Paris: Éd. du Seuil, 1983.

M. Foucault, Le combat de la chasteté // *Communications* (номер, присвячений темі *Sexualités occidentales*), n° 35, 1982, pp. 15–33.

J.-T. Noonan, *Contraception et Mariage. Évolution ou contradiction dans la pensée chrétienne?* Paris: Éd. du Cerf, trad. franç., 1969.

A. Rousselle, *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle (IIe–IVe siècle de l'ère chrétienne),* Paris: P.U.F., 1983.

P. Veyne, La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain // *Annales E.S.C.*, 1978, pp. 35–68.



ітература

та образно-уявне

Леві-Стросс у Броселіанді

*Начерк аналізу куртуазного роману**

Епізод, що буде відправним пунктом для роздумів, які ми тут подаємо[1], вибраний з роману Кретьєна де Труа "Івейн, або Рицар із левом" (бл. 1180)[2]. Рицар Артурівського двору, Івейн одержав від своєї дружини Лаудіни (здобутої після пригод, до яких ми ще повернемося) дозвіл покинути її на рік, "щоб супроводити короля і взяти участь у турнірах" (в. 2561–2). Якщо, однак, він хоч на день затягне цей термін, він утратить кохання дружини. Безумовно (хіба це не логіка казкової розповіді, де ставиться умова, яка мусить бути порушена?[3]), Івейн не додержався терміну. Верхи на символічному чорному коні, панянка зі "свити" його дружини приїжджає попередити його, що між ними вже немає нічого спільного і щоб він навіть не старався її побачити. У нестямі Івейн утікає з двору й дістається до лісу.

Уточнімо час, коли відбувається подія. Роман Кретьєна де Труа, так само як й інші твори поета ("Персеваль", "Ерек та Еніда"), а також багато інших куртуазних романів, розгортається довкола двох серій епізодів, значення яких (*le sen*, "сенс", як би то сказали французькою мовою XII ст.) докорінно відмінне і навіть

---

* Написано у співпраці з П'єром Відаль-Наке.
Спочатку надруковано у вид.: *Critique*, n° 325, juin 1974, pp. 543–571; повніший варіант, поміщений тут, див. у вид.: *Claude Lévi-Strauss*, "Idées". Gallimard, 1979, pp. 265–319.

[1] Назва цієї статті натхнена, безперечно, відомою працею: E. Leach, Lévi-Strauss in the Garden of Eden: an Examination of some Recent Developments in the Analysis of Myth // *Transactions of the New York Academy of Science*, 2, 23 (1967). Ми хочемо подякувати Клодові Ґенєбе, автентичній дикій людині, і дуже освіченій Поль Ле Рідер за цінні зауваження, які вони нам подали.

[2] Щодо цієї дати і взагалі джерел та композиції роману див.: J. Frappier, *Étude sur "Yvain ou le Chevalier au lion" de Chrétien de Troyes*, Paris 1969, де можна знайти основну бібліографію. Ми використовуємо і цитуємо з деякими незначними виправленнями переклад цього роману сучасною французькою мовою Андре Марі (2-е вид., Париж, 1944). Про переклад Кл. Бюрідана і Ж. Тротена (Париж, 1972) ми дізналися надто пізно, щоб використати його так, як би він цього заслуговував. Нумерацію віршів подаємо за "виданням" (списком Ґійо де Провенса), яке підготував Маріо Рок: Mario Roques, éd., *Les Romans de Chrétien de Troyes*, IV, *Le Chevalier au lion*, Paris, 1967. Найкращим виданням є видання 1891 року; W. Foerster, 2e éd., Halle, 1891; cf.: P. Jonin, *Prolégomènes à une édition d'Yvain*, Aix-Gap, 1958.

[3] Відсилаємо тут до досліджень, якими Кл. Бремон уточнив аналіз В. Проппа: V. Propp, *Logique du récit*, Paris, 1973.

протилежне[4]. Розповідь відкривається історією поразки і невдалої "пригоди". Інший рицар Артурівського двору, Калоґренан, брат у перших Івейна, не зумів, у самому серці Броселіанду, перемогти господаря чарівного джерела Ескладоса Рудого. Івейн іде тією самою дорогою і досягає успіху всюди, де його брат зазнав невдачі: він не лише перемагає та вбиває господаря джерела, а й одружується з його вдовою і, як король Немі в описі Фрейзера, стає його спадкоємцем. Невмотивовані пригоди, сказав би хтось, рицарство заради рицарства, подвиг задля любові до подвигу, та й чародійство Люнетти, служниці пані джерела, надало Івейнові вирішальну допомогу.

Mes or est mes sire Yvain sire, 2166
Et li morz est toz oblïez
Cil qui l'ocist est marïez;
Sa fame a, et ensanble gisent...

"Тепер достойний Івейн став господарем, про покійного зовсім забули. Його вбивця, одружившись, заволодів його жінкою, і вони ділять ложе". Поет, який не є рицарем пригод, але, правдоподібно, кліриком, аж ніяк не ховає від нас своєї ідеї. Якраз навпаки, після епізоду "Шаленство Івейна" – саме того епізоду, що нас цікавить, – рицар не діятиме більше для себе, а лишень для інших, як захисник удів і сиріт. Ставши легітимним сеньйором, він знову завоює кохання своєї жінки.

Ось основний зміст епізоду, який привертає нашу увагу (в. 2783–883):

"Івейн пригнічений: усе, що він чує, його тривожить, усе, що він бачить, його непокоїть; він хотів би бути далеко, у якомусь дикому краї, де не можна було б його знайти, де не було б жодного чоловіка чи жінки, які б що-небудь знали про нього, – так, немовби він упав у провалля. Його нудьга сильнішає, він нічого так не ненавидить, як себе самого, і не знає, хто йому дасть розраду. Він відчуває, що сам є причиною своєї опали та невдачі. Він волів би втратити глузд, – не мститися ж собі за себе, за відібране самому собі щастя! Він одійшов, не

[4] Цей закон дуже добре прокоментував Беццола: R. Bezzola, *Le Sens de l'aventure et de l'amour (Chrétien de Troyes)*, 2e éd, Paris, 1968, pp. 81–134; див. також: W. S. Woods, The Plot Structure in Four Romances of Chrestien de Troyes // *Studies in Philology*, 1953, pp. 1–15; J. Ch. Payen, *Le Motif du repentir dans la littérature française médiéval*, Genève, 1968, p. 385 та W. Brand, *Chrétien de Troyes*, Munich, 1972, pp. 72 73, який чітко узагальнює різноманітні тези про розрив між двома моментами "Івейна". Порівняльна схема структури п'яти романів Кретьєна міститься в ґрунтовній книзі: E. Köhler, *Ideal und Wirklichkeit in der Höfischen Epik*, Tübingen, 1956, S. 257–264 (друге видання з важливим додатком з'явилося 1970 р., французький переклад: E. Köhler, *L'Aventure chevaleresque. Idéal et réalité dans le roman courtois*, Paris: Gallimard, 1974).

мовивши ні слова: настільки боявся бовкнути якусь дурницю серед баронів. А ті й уваги не звернули; дозволили йому відійти геть, самому, думали, мабуть, що їхні слова та справи його мало цікавлять.

Незадовго він був уже далеко від шатер. Тоді шал ударив йому в голову. Він розстібає на собі одяг, рве його на клапті й кидається бігти через поля та лани. Занепокоєні побратими шукали його по всіх домівках, в усіх наметах, по городах та садах, однак не знайшли.

Івейн біг, як несамовитий, аж біля якогось пасовища натрапив на хлопця, що тримав лук з дуже великими та гострими зазубреними стрілами; йому вистачає розуму відібрати у хлопця ті стріли. Тепер він забув про все, що досі робив. Він вистежує в лісі тварин, убиває їх і їсть зовсім сире м'ясо.

Він доти блукав лісом як одержимий дикун, доки не надибав низенької хатини. Тут проживав пустельник, який саме корчував землю під нивку. Побачивши цього голяка, він зрозумів, що той несповна розуму, втік до хатини і там зачаївся. Втім, чесний чоловік з милосердя взяв трохи свого хліба та води і поклав їх ззовні на вузеньке підвіконня.

Шаленець наблизився і, відчувши голод, узяв хліб, відкусив. Ніколи, гадаю, він не пробував такого поганого і твердого хліба. Меливо, з якого був спечений той хліб, коштувало, безперечно, не більше як п'ять су за один сетьє, бо хліб був замішаний на ячмені з соломою і від цього був кисліший, аніж закваска, тухлий та сухий, як кора. Але він знемагав од голоду, і хліб видався йому смачним, бо голод – то добрий кухар для всякої страви. Він з'їв увесь хліб пустельника і випив із глека холодну воду.

Коли впорався з тим, знов кинувся до лісу шукати оленів та козуль. А добрий чоловік, побачивши з хати, що той відходить, молив Господа берегти його, але не приводити більше на цей бік лісу. Та ніщо не завадило шаленцеві, хоч був несповна розуму, охоче вертатися на те місце, де йому зробили добро.

Відтоді не минало й дня, поки він був у тому божевіллі, щоб він не приніс під двері пустельника якоїсь дикої тварини. Проводив свій час на ловах, а добрий чоловік займався тим, що білував дичину, смажив її, а хліб та вода у глечику щодня стояли на підвіконні, щоб нагодувати того одержимого. Він мав що їсти й пити – м'ясо, несолене і неперчене, та холодну воду з джерела. А добрий чоловік узявся за продаж шкір і купував ячмінний та вівсяний хліб, якого той їв доволі. Так тривало доти, доки одна пані та двоє панянок з її почту не знайшли заснулого у лісі шаленця..." Якраз ця пані та одна з її панянок виведуть Івейна з його хвороби, скориставшись із чарівної мазі, яку тій пані колись дала фея *Морґ* (Моргана).

Ми ще повернемося до етапів повторного входження Івейна у світ людей, бо вони зводяться не тільки до втручання панянки та чарівної мазі. Навіть той, хто мало знайомий з літературою латинського Середньовіччя, легко впізнає в "Шаленстві Івейна" топос, що має численні приклади, – *топос дикої людини.* Його прототипом є славетний епізод із *Vita Merlini* (1148–1149) Ґальфріда Монмутського, що походить із дуже давніх кельтських традицій. Відповідальний за битву, в якій загинули два його брати, Мерлін стає людиною лісу (*fit silvester homo*, в. 80), веде злиденне життя, однак саме від цього з'явиться його пророча сила[5]. Ця тема часто повторюється в куртуазному романі[6] і має яскраве виявлення в "Шаленому Орландо" (*Orlando furioso*) Аріосто. І зовсім справедливо Ж. Фрап'є назвав би наш епізод "Шалений Івейн" (*Yvain furieux*)[7]. Але нам потрібно прокоментувати і розтлумачити деталі тексту, уникаючи надто легких так званих "психологічних", що роблять із Кретьєна психолога, майже психіатра: "Усі ці деталі, усі ці дрібні уточнення дають підстави думати, що, змальовуючи шаленство свого персонажа, Кретьєн не надто відходив від певних очевидних фактів"[8]. Звичайно, доволі важливе те, що Кретьєн просунув куртуазний роман на шляху "психологізації" міфів, однак джерело та значення епізоду полягає не в цьому, а дух очевидства навряд чи спонукав би Кретьєна до виявлення багатьох причинних у лісі Броселіанді. Івейн не звичайний шаленець: він не є ні *Шаленим Гераклом* (*Héraclus furieux*) Евріпіда, ні Орестом Расіна[9], ні клієнтом Шарко.

[5] Англійське видання і переклад Дж. Паррі див. у вид.: *University of Illinois Studies in Language and literature*, X, n° 3, Urbana, 1925. Див. на шаленства Мерліна: D. Laurent, La gwerz de Skolan et la légende de Merlin // *Ethnologie française*, 1 (1971), pp. 19–54. Про Мерліна – людину лісу та аналогічного персонажа шотландської міфології, використаного християнством у легенді про святого Кентіґена, див.: M. L. D. Ward, Lailoken or Merlin Sylvester // *Romania*, 1893, pp. 504–526.

[6] Див. приклади, зібрані в прекрасній праці: R. Bernheimer, *Wild Men in the Middle Age. A Study in Art, Sentiment and Demonology.* 2nd ed., New York, 1970, pp. 12–17, де автор справедливо зауважує: "*To the Middle Age wildness and insanity were almost interchangeable terms*" (p. 12). Бернгаймер, природно, неодноразово згадує Мерліна.

[7] *Op. cit.*, p. 19.

[8] J. Frappier, *op. cit.*, p. 178. Ця психологізація епізоду стосується, з одного боку, самого Середньовіччя. У своєму "Івейні" (*Iwein*) німецький поет Гартман фон Ауе наслідує роман Кретьєна, даючи своєрідну інтерпретацію, яка загалом часто веде до того, що наголошуються його структурні аспекти. Водночас, він наполягає на силі куртуазної любові, "Minna", – вона така, що слабка жінка може довести відважного воїна до безумства. (Пор.: J. Fourquet, Hartmann D'Aue, *Erec-Iwein*, Paris, 1944); див. зіставлення обох поем та коментар до твору Гартмана: H. Sacker, An Interpretation of Hartmann's *Iwein* // *Germanic Review*, 1961, pp. 5–26; M. Huby, *L'Adaptation des romans courtois en Allemagne aux XIIe et XIIIe siècles*, Paris, 1968, зокрема, с. 369–370. Багатьма зауваженнями щодо поеми Гартмана ми завдячуємо панові Реймондові Перренеку, якому складаємо щиру подяку.

[9] Ж.-Ш. Пайєн береться порівнювати муки сумління Івейна з "муками ... Каїна (за певної пропорції), який ховається у могилі, щоби втекти від свого нечистого сумління" (J.-Ch. Payen, *Le Motif du repentir...*, p. 386).

*

Прочитаймо ще раз цей епізод, тепер уже в світлі того, що може дати структурний аналіз[10]. Івейн спочатку відмовляється від зовнішності й території "баронів", своїх супутників, до яких зводиться соціальний універсум, і від людства в цілому. Він перетнув зону оброблюваних полів ("і втікає полями та перелогами"), геть поза межі заселеної землі, де його шукають рицарі Артурівського двору (в рицарських житлах, у фруктових садах, городах), "далеко від наметів і шатер". Якраз ліс стане місцем його шаленства[11]. Ліс складніший, аніж це здається. Ми в цьому переконаємося. Задовольнімося тим, що нагадаємо, чим є ліс у світі середньовічного Заходу. Він є еквівалентом того, чим є на Сході пустеля, місце пристановища, полювання, рицарської пригоди, примарний горизонт світу міст, селищ, полів[12]. Але в Англії монахів – "Бретані" – він є чимось більшим: місцем, де ламаються, в певному розумінні, ланки феодальної ієрархії. Як уже зазначалося, злочини проти Лісу не підвладні звичайним судам; власні закони Лісу випливають "не з суспільного права королівства, а з волі короля, тому говориться, що коли щось, учинене за цими законами, й не є справедливе саме собою, то воно справедливе за законом Лісу"[13]. 1184 року англо-анжуйський король Генріх II забороняє "луки, стріли або псів у його Лісах, хіба що за вірчою грамотою"[14]. Ліс – королівська земля не лише тими багатствами, які він дає, а ще більше, можливо, тому, що він "пустеля". У цьому лісі Івейн буде вже не рицарем, а мисливцем-грабіжником:

Les bestes par le bois agueite 2826
Si les ocit; et se manjue
La venison trestote crue

(Серед заростів він вистежує звірів, / Убиває їх, їсть / Сиру здобич).

---

[10] Такі спроби у Франції робилися рідко; див., однак, дослідження Ф. Барто: F. Barteau, *Les Romans de Tristan et Iseut*, Paris, 1972. Найновішу бібліографію та декілька синтетичних сторінок знайдемо у книжці: P. Zumthor, *Essai de poétique médiévale*, Paris, 1972, pp. 352–359.

[11] Гартман фон Ауе наголошує, в разі потреби, на цьому протиставленні між світом оброблених полів і світом дикого лісу, постійно римуючи *gevilde* ("поле") і *wilde* ("дикий світ"), скажімо, у віршах 3237–8 (вид.: Benecke, Lachmann und Wolff)": "Він ішов нагий через поле (*uber gevilde*), прямуючи до диких місць (*nâch der Wilde*); німецький поет обігрує тут подібність між *Wilde* і *wald* ("ліс").

[12] Див.: J. Le Goff, *La Civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, 1964, pp. 169–171.

[13] Ch. Petit-Dutaillis, *La Monarchie féodale*, Paris, 1971, 2e éd., pp. 140–142, цитуючи *De necessariis observantiis scaccarii dialogus*, éd. A. Hughes, C. G. Crump, C. Johnson, Oxford, 1902, p. 105. Див.: H. A. Cronne, The Royal Forest in the Reign of Henri I // *Mélanges J. E. Todd*, London, 1949, pp. 1–23.

[14] Цит. за: Ch. Petit-Dutaillis, *ibid.*

Він скинув дві одежі з тіла і духу – вбрання і пам'ять. Він нагий, він усе забув. Між світом людей і світом диких тварин Кретьєн, однак, уміло приберіг дуже цікавий перехід: "парк" – тобто, як виглядає, огороджений вигін[15], тваринницьке угіддя між світом рільництва і світом збору плодів, де перебуває "хлоп", тобто служник, який належить до найнижчого щабля суспільної драбини[16]. Цей "хлоп" з'являється лише для того, щоб зникнути:

Un arc 2818
Et cinq saietes barbelées
Qui molt erent tranchanz et lées

(Лук / І п'ять зазубрених / Гострих пронизливих стріл).

Лук, тобто зброя, що є зброєю мисливця, а не рицаря-войовника чи турнірного рицаря. Зупинімось тут на хвилину. Є час, значно давніший ніж XII ст., який також знав протиставлення між войовником у лаштунках і самотнім, себто диким лучником. Таке подибуємо у стародавній і класичній Греції. Цар Аргосу в одній із п'єс Евріпіда, підносячи чесноти гопліта, знецінює лучника Геракла, "нікчему, хвацького на вигляд лише у двобоях з тваринами, на якісь інші відважні вчинки він не спроможний. Він ніколи не тримав у лівій руці щита, ніколи не наставляв чола спису: носячи лук, найпідлішу зброю, він завжди ладен був пуститись навтіки. Для войовника стрільба з лука не є випробуванням на відвагу: відвага полягає в тому, щоб стояти на місці і, не спустивши, не відвернувши ока, дивлячись, як суне на тебе цілий ліс наставлених списів, бути непорушним у своєму ряді" [17]. Від Гомера до кінця V ст. лук є зброєю бастардів, зрадників (скажімо, Тевкра і Пандарея в "Іліаді"), чужинців (скажімо, скіфів в Афінах), одне слово, люмпен-войовників (у тому сенсі, як кажуть "люмпен-пролетарі"). Однак він, з іншого боку, є також зброєю військової еліти, а саме Геракла (якого лише єдиний персонаж трагедії, що перебував під впливом софістів, може зробити войовником другого гатунку) – Геракла, котрий передасть Філоктетові, самотньому героєві, зброю, що вирішить долю Трої, – та Одіссея, який, напнувши свій лук в Ітаці, стверджує свою верховну владу.

[15] Цей "парк" (*parc*) залишається доволі таємничим. У валлійській версії розповіді про пригоди Івейна (див. далі: с. 151) парк є тим місцем, де несамовитий рицар зустрічає даму, яка його порятує. Ідеться, отже, про панський "рай".

[16] Виникає спокуса твердити, що цей дуже епізодичний "хлоп" (*garçon*) має свого відповідника жіночої статі в романі Кретьєна – "Дику Панну" (*Demoiselle Sauvage*, в. 1624), яка попереджує Лаудіну про скору появу в її таємничому обійсті в самому серці Броселіанду короля Артура і його почту, пов'язуючи таким чином Місто і Ліс.

[17] *Héraclès*, 157–164, trad. L. Parmentier (coll. des Universités de France); пор. про ці проблеми: P. Vidal-Naquet, Le Philoctète de Sophocle et l'Éphébie // *Annales E.S.C.*, 1971, pp. 623–638. Передрук у вид.: J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, 1972, pp. 167–184, зокрема с. 170–172.

Протиставлення "важкого" войовника войовникові "легкому", самотнього, тобто спорядженого вояка, самотньому (читай: хитрому) мисливцеві, є давніше, ніж грецький архаїзм. Не виходячи з індоєвропейського світу: як показав це Ж. Дюмезіль у "Махабхараті", індійській епопеї, деякі її елементи можуть сягати ведичних часів, але, на відміну від грецьких даних, лук тут має інше значення, він служить не самотній людині, а озброєному воїнові: "Архуна, як воїн, відрізняється від Бхіми (ідеться про двох із п'яти братів, героїв індійської епопеї): він не голий воїн, а воїн одягнений (панцир, кольчуга) та озброєний, "суперозброєний", як кажуть сьогодні, – він має один із великих луків епопеї... Він не є, як і Бхіма, самотнім войовником, "авангардом"[18]. Іншими словами, лук – це символ, значущість якого залежить лише від *становища*, яке він займає в системі, – урок, що його прокоментувати міг би закликати нас увесь доробок Леві-Стросса.

Втім, повернімось саме у XII ст. і до літературних творів, з яких ми починали. У "Романі про Трістана" Беруля, який є майже сучасником Кретьєнового "Івейна"[19], бачимо героя в ту хвилину, коли він заглиблюється з Ізольдою в ліс, щоб роздобути в лісника лук "і дві зубчасті з оперенням стріли" (в. 1283–4), – лук, яким він полює, щоб прогодувати дружину і себе. Трохи згодом у цьому ж епізоді в лісі Моруа бачимо, як він виготовляє новий "лук" (а точніше, несхибну пастку диких тварин):

Trova Tristan l'arc Qui ne faut 1752
En tel manière el bois le fist
Riens ne trove qu'il n'oceïst

(Трістан знайшов несхибний лук / І там налаштував стрілу, / Що вона, у що б не поцілила, вбиває).

Але в тому самому романі Беруля (в. 1338) "вербовий" лук (лук із заболоні) є також емблематичною зброєю Трістанового сюзерена, чоловіка Ізольди – короля Марка. Ми так і говоримо – "емблематична зброя", бо Марк, на відміну од Трістана, не користується своїм луком[20], так само, як ним не користується Карл

[18] *Mythe et Épopée*, I, Paris, 1968, p. 64.

[19] E. Muret, L. M. Defourques, édit., Paris, 1972; переклад сучасною французькою мовою Д. Ґройновського (D. Grojnowski): Lausanne, 1971.

[20] Варто це уточнити, бо деякі сучасні версії "Трістана" (Жозеф Бедьє, Рене Луї), які досить поширені, показують короля Марка, як він погрожує Трістанові стрілою під час відомої сцени "Підстежена зустріч". Ні в Беруля, ні в Ейлгарта Оберзького, ні в Ґоттфріда Страсбурзького, ні в "Шаленстві Трістана" нічого подібного немає. Немає такої сцени, до речі, і в тому, що залишилося від версії Томи, пор.: J. Bédier, *Le Tristan de Thomas*, Paris, 1902, pp. 198–203, – також повчальний текст для тих, хто хоче знати, як відновлюють або фабрикують середньовічний роман.

Великий з "Пісні про Роланда" (в. 767 і наст.) – також власник лука-емблеми, якого він передає Роландові на знак його місії. Королівський лук (як і в Одіссея), лук мисливця, усамітненого в лісі. Ця остання риса найважливіша у Середньовіччі. Чи слід подати додаткове підтвердження цьому? У "Пророцтвах Мерліна", збірці кінця XIII ст.[21], бачимо двох рицарів – Галеольта Бурого і Гектора Бурого[22], які сходять на безлюдний острів, повний диких тварин, і, у деякому розумінні, створюють наново цивілізацію на її найнижчому рівні. Найпершим їхнім діянням було виготовлення лука[23]. Лук, отже, є двозначним: знаком падіння або знаком піднесення. До того ж, сама назва лука, "Несхибний" (*Qui ne faut*), що стала відомою завдяки романові Беруля[24], є також назвою зброї зради, яку, згідно з Джефреєм Ґаймаром, англо-норманським автором *Estoire des Engleis* (хроніки XII ст.), використав зрадник Еадрік для того, щоб убити короля Вессекського, Едмонда II "Залізний Бік"[25]. Те, що легітимне у лісі, віч на віч із дикими тваринами, те, що може бути зброєю Трістана не лише в Моруа, але й при дворі Марка, у боротьбі проти підступних сеньйорів, які змусили його до вигнання, є протизаконною зброєю у відкритій боротьбі, у лицарському контексті.

Подібні тексти зовсім не поодинокі, і легко навести приклади, серед яких трапляються (факт досить винятковий) як тексти літописців, так і *chansons de geste**, як висловлювання кліриків на рівні Церкви, так і куртуазні романи. Так, латинська хроніка нотаря Ґальберта де Брюґе про вбивство Карла Доброго, графа Фландрії, 2 березня 1127 р. повідомляє нам про "верховоду" (*cottereau*) Бенкіна "*in sagittando sagax et velox*"[26], є також багато інших документів, де лучники фігурують серед розбійників та інших "диких хлопців", вихідців із суспільної периферії, які практикують нижчі форми воєнної діяльності[27]. *Chansons de geste*? Ось, наприклад, "Жірар де Вієн" Бертрана де Бара, герої якого вигукують: "Сто проклять на того, хто був першим лучником; він був боягуз, не наважувався наблизитись". Для цих рицарів бути лучником означало стати "пастухом"[28].

[21] L. A. Paton, edit., New Jork, 1926.

[22] "Galeholt le Brun", "Hector le Brun": їхні прізвиська асоціюються з ведмедем.

[23] *Loc. cit.*, *supra*, pp. 424–425.

[24] Еротична пісня Жана Бретеля Аррaського (вид. G. Raynaud, *Bibliothèque de l'École des chartes*, 41, 1880, pp. 201–202) має рефреном: "Я – лук несхибний"; щодо теми і образу "лука несхибного" див.: M.-D. Legge, The Unerring Bow // *Medium Aevum*, 1956, pp. 79–83.

[25] A. Bell, édit., Oxford, 1960, v. 4392.

* *Chansons de geste* – досл. з франц.: "пісні про діяння", епічні поеми, епос (прим. перекладача).

[26] Galbert de Bruges, *Histoire du meurtre de Charles le Bon, comte de Flandre*, Henri Pirenne édit., Paris, 1891, p. 59, див. також с. 121–122.

[27] Див.: G. Duby, *Le Dimanche de Bouvines*, Paris, 1973, p. 103 і наступні.

[28] P. Tarbé, édit., Paris, 1850, p. 7.

Другий Латеранський собор 1139 р. своїм 29 каноном кинув анафему на "смертоносне і ненависне Богові мистецтво арбалетників і лучників; ми забороняємо відтепер вдаватися до нього супроти християн і католиків"[29], – текст цікавий ще й тим, що не походить із рицарського середовища; канон 9 забороняв також, але в іншому звучанні, турніри. Куртуазні романи кодифікують цю заборону, асимілюючи фігуру лучника з образом дикої людини, а саме зодіакальним знаком Стрільця, який є кентавром. Бенуа де Сент-Мор у "Романі про Трою" змальовує образ одного із союзників Пріама, персонажа "підступного та негідного" (*fel e deputaire*), але несхибного лучника: "Не було такого, чого б він відразу не поцілив. Тіло, руки, голова в нього були, як у нас, але він абсолютно не пригожий. Він ніколи не вдягався у сукно, оскільки був кошлатий, як тварина... Він носив лук не вербовий, а зі шкіряної перевареної суміші [зауважмо зміну матеріалу], скріпленої дивним чином"[30].

Дотепер ми залишалися переважно у французькій та англо-норманській царині, тобто в ділянці, де рицарство виробляло свої правила і цінності, свій спосіб життя і свої форми мислення. Але точно так само, як те, що мало значення для Греції, нічого не було варте для Індії, те, що становило цінність для Франції та Англії, нічого не важило для Валлії, де лук, навпаки, є шляхетною зброєю. Отож, випадок хотів, щоб ми мали валлійську версію пригод Івейна, водночас близьку до і відмінну од версії Кретьєна, – маловірогідно, щоб вона безпосередньо від неї залежала[31]. Не йдеться, однак, у багатьох рисах про якийсь твір, повністю чужий французькій рицарській культурі. Можна було б написати цілу книжку про вплив цієї культури на валлійські казки[32]. Та коли йдеться про воєнне мистецтво, валлійська культура чинить опір. Епізод, що відповідає "Шаленству Івейна", не містить крадіжки й використання лука проти диких

---

[29] R. Foreville, *Latran I, II, III et Latran IV*, Paris, 1965, p. 89.

[30] Benoît de Sainte-Maure, *Le Roman de Troie*, L. Constans édit., II, Paris, 1905, v. 12354–74, pp. 231–232: про цей портрет див.: A. M. Crosby, *The Portrait in Twelth Century French Literature*, Genève, 1965, pp. 21–22, 87.

[31] *Owein or Chwedgl Iarlles y Ffynnawn*, edited by R. L. Thomson (з дуже важливим коментарем англійською мовою), Dublin, 1968, франц. переклад: J. Loth, *Les Mabinogion*, 2e éd., Paris, 1913, II, pp. 1–45. Спільне джерело взагалі малоймовірне. Щодо дискусії, дуже спотвореної різними націоналізмами і партіями, що вважалися "кельтськими" чи "антикельтськими" (див., окрім коментаря Р. Л. Томсона, класичне дослідження: C. Brown, "Iwain", A Study in the Origins of Arthurian- Romance // *Studies and Notes in Philology and Literature*..., Harvard, 1903, pp. l–147; J. Frappier; *op. cit.*, pp. 65–69).

[32] Morgan Watkin, *La Civilisation française dans les Mabinogion*, Paris, 1963. Жан Маркс, якого не можна запідозрити в тому, що він применшує кельтські джерела, теж визнає "вплив франко-норманських романів і звичаїв" у валлійському *Owein*'і (*Nouvelles Recherches sur la littérature arthurienne*, Paris, 1969, pp. 27, n. 5). Ні один, ні другий з цих авторів не звернули уваги на роль лука відповідно в *Yvain*'і та в *Owein*'і.

тварин. І навпаки, у фортеці, в якій Калоґренан, а потім Івейн зустрічають васала і дівчину, що володіють рицарською зброєю, валлійський оповідач ставить своїх героїв перед двома юнаками, які вчаться стріляти з кістяних луків[33]. А ще, як у "Діянні Асдіваля"[34], бачимо, що конкретні деталі міфу міняють свої функції – як екологічну, так і суспільно-звичаєву – в різних народів, тільки структура міфу не змінюється.

Та повернімося до нашого дикого нагого лучника, споживача сирого м'яса[35]. Щойно завершилася його метаморфоза, як розпочинається осуспільнення. Івейн "знаходить" одного чоловіка, який веде еотехнічне життя: він має "хатину"; він займається примітивним рільництвом, що, однак, не заперечує завоювання дикого світу світом цивілізованим; він "корчує", тобто обробляє землю спалюванням[36], він купує і споживає хліб. Він належить до стану проміжного між встановленими станами суспільства і варварським світом: це пустельник. Побачивши Івейна, що здався йому дикуном через свою наготу[37], він попервах сахається, відгороджується від нього. Він забарикадовується "у своїй хатині". Але, як і передбачає християнське світобачення, завдяки *милосердю* пустельника між здичавілим рицарем та його партнером встановлюється спілка. Пустельник пропонує божевільному хліб і м'ясо, лише трохи *підсмажене*. Щодо хліба, то Івейн ніколи не споживав такого "твердого і гіркого", але йому ця їжа видається харчем "розмоклим і рідким", тобто кашею – стравою, *par excellence*, західного Середньовіччя. Воду Івейн одержує у глеку, але це "холодна терпкість кирнички", тобто джерельна вода, в певному розумінні вода природна. М'ясо засмажене, але "без соли і перцю". Поет так визначає, то імпліцитно, то експліцитно, відсутність рідкої

[33] Див.: R. L. Thomson, *op. cit.*, pp. xxx–xxxi; J. Loth, *op. cit.*, p. 6. Йдеться про вишукані луки, в яких тятива з оленячих нервів, а пужално – з китової кості.

[34] Cl. Lévi-Strauss, *Annuaire de l'École pratique des Hautes Études*, Section des science religieux, 1958–1959, pp. 3–43 (передрук в *Anthropologie structurale deux*, Paris, 1973, pp. 175–233).

[35] Діалектика природи–культури, дикого–шляхетного належить до ментальних і літературних схем епохи. В одному майже сучасному з "Івейном" тексті, в *exemplum*'і, почерпнутому з коментаря до Апокаліпсису цистерціанця Жоффроя Ауксерського знаходимо процес *окультурення* дикої жінки, майже протилежний до процесу знекультурення, здичавіння Івейна. Івейн поступово відмовляється від оточення і товариства цивілізованих людей, їхньої системи одягу, харчування. У Жоффроя Ауксерського юнак приводить з морської купелі Мелюзіну, яку наказує одягнути, нагодувати і напоїти у товаристві своїх родичів і друзів: "*Suo nihilominus opertam pallio duxit domum et congruis fecit a matre sua vestibus operiri... Fuit autem cum eis manducans et bibens, et in cunctis pene tam sociabiliter agens, ac si venisset inter convicaneos, inter cognatos et notos*" (Goffredo di Auxerre, *Super Apocalipsim*, ed. F. Gastaldelli, Rome, 1970, p. 184). Пор.: G. Lobrichon: Encore Mélusine: un texte de Geoffroy d'Auxerre // *Bulletin de la société de mythologie française*, LXXXIII, 1971, pp. 178–180.

[36] Про особливу важливість останнього моменту див. далі.

[37] Цю наготу згадано п'ять разів у віршах 2834, 2888, 2908, 3016, 3024; перелік належить М. Штауффер: M. Stauffer, *Der Wald. Zur Darstellung und Deutung der Natur im Mittelalter*, Zürich, 1958, S. 79.

каші, вина, солі, приправ і взагалі – відсутність "поведінки за столом": Івейн їсть на самоті, можна сказати, навіть крадькома. Взамін людина, яка стала дикуном, приносить самітникові "оленів, ланей" та інших "диких тварин". Така комерція (*commerce*) дає навіть прибутки, які дають змогу цій фактичній спілці долучитися й до зовнішнього торгового кола. Пустельник білує тварин, продає шкіру, а з доходу від продажу купує "ячмінний та вівсяний хліб без дріжджів", який щедро пропонує Івейнові. Ця дуже обмежена комерція відбувається за мовчазного обміну: пустельнику під двері божевільний рицар кидає туші впольованих тварин, а самітник відповідає тим, що кладе хліб, воду і смажену дичину на "вузеньке підвіконня" хатини. Так спілкуються на найнижчому рівні світ полювання і світ обробленої землі, сировина і смаженина.

Ці протиставлення – чи радше, це протиставлення – виявляються на подвійному рівні: між Івейном та пустельником, "культурним" анклавом усередині "природного" світу, між Івейном та його давнім позалісовим світом. Івейн вибрав дику природу, тобто ліс і його щоденні дари: його систему одягу (подертий одяг, врешті голизна), харчовий кодекс (готові, зварені і, зокрема, смажені продукти замінені сирими), розумовий світ (людську пам'ять замінено імпульсивністю й повторюваністю дикого існування); Івейн відмовився від "культури", тобто від соціально організованої системи – економічної (сільське виробництво: поля, перелоги, фруктові сади, захищені межами культур, що їх символізують живоплоти); системи житла (намети, хатини, будинки), що замінена життям просто неба, а крім того, грабунок (полювання з допомогою краденого лука) заступає рільничу господарку.

І Івейн, і пустельник – гості лісу. Обидва вони самітники й провадять невибагливе життя, однак пустельник принагідно виходить з лісу назустріч "цивілізованим" людям (щоб продати шкуру, купити хліба); він живе в убогій хатині, але побудованій людськими руками, він одягнений, і нагота Івейна його прикро вражає, він займається торгівлею, обмінюючи шкіру на хліб. І врешті, він має давній кодекс харчування. Як він смажить дичину, котру постачає йому Івейн? Текст цього не уточнює. Але нема сумніву, що він її засмажує. Коханці з роману Беруля, яким допомагає зброєносець Гуверналь, живляться дичиною, засмаженою на вогні без молока і без солі[38]. Отже, маємо славнозвісний "кулінарний трикутник" з роллю посередника, яку грає смаженина[39], однак варéнина (каша) наявна лише метафорично. Одне слово, зустріч Івейна з пустельником можлива тому, що перший перебуває на вищому ступені "природи", нижній ступінь якої представлений тваринним і рослинним світом, тоді як другий перебуває на

[38] *Le roman de Tristan*, в. 1285–96.

[39] Cl. Lévi-Strauss, Le Triangle culinaire // *L'Arc*, nº 26, 1966, pp. 19–29.

нижній межі "культури", вищий ступінь якої (що їх вищість, як побачимо, ставиться під сумнів) представлений двором та світом рицарів.

Припадково і побіжно використовуючи тут концепції "природи" і "культури", концепції, про які можна було взагалі сказати, що важливо на найвищому рівні їх не уречевлювати[40], ми не беремося стверджувати, що для Кретьєна ці концепції були чіткі та осмислені. Протиставлення, яке породило всі попередні, є протиставленням панівного світу людей і опанованого людьми тваринного світу – як внаслідок полювання, так і внаслідок приручення. Те, що "дике", не є тим, що непідвладне людині, а тим, що перебуває на маргінесі людської діяльності. Ліс (*silva*) – дикий (*silvatica*)[41], бо він є місцем тварин, на яких полюють, але також місцем вуглярів і свинопасів. Між цими асиметричними полюсами, якими є дикість і культура, дикий і божевільний мисливець є двозначним посередником – так само, як, у певному розумінні, й пустельник.

Справедливим є те, що мислителі XII ст. чимало роздумували над концепцією природи, великою мірою намагаючись її десакралізувати; до цього стреміло також і образне мистецтво: скажімо, Єва (собор в Отені[42]). Дикість, матерія, природа – ці три концепції місцями перетинаються[43], однак не можуть ототожнитися одна з одною. Коли Кретьєн використовує[44] протиставлення *Nature* і *Norreture* (грецькою це звучало б *paideia*), ідеться не про те, щоб протиставити дикість і культуру, бо є добрі "натури" (герої роману) і погані "натури". "Природа-натура" не сплутується з тваринним животінням. В усякому разі, нічого нема нормальнішого в куртуазній літературі, як зустріч божевільного, дикуна (вони не завжди тотожні) та пустельника – цю пару слід поставити серед інших пар, які також були б варті систематичного вивчення: рицар і пастушка, рицар і дикунка[45], дама

[40] Див.: S. Moscovici, *La Société contre nature*, Paris, 1972 і те, що говорить сам Клод Леві-Стросс: "Слід, мабуть, вважати, що розчленування природи й культури не криє в собі потреби ієрархічно накласти одну царину понад другу, яка до неї не зводиться, але радше є певним синтетичним відтворенням завдяки появі певних розумових структур, які самі собою належать до культури" (передмова до другого видання *Structures élémentaires de la parenté*, Paris – La Haye, 1967, p. XVII).

[41] Про відношення *Silva – Silvaticus – Sauvage* (німецьке *Wald – Wild*) див.: W. von Wartburg, *Französisches Etymologistes Wörterbuch* 11, Bâle, 1964, S. 616–621, і особливо: J. Trier, *Venus, Etymologien un das Futterlauf (Münsterische Forchungen 15)*, Köln, 1963, S. 48–51.

[42] Див. M. D. Chenu, La nature et l'homme. La Renaissance du XIIe siècle // *La Théologie au XIIe siècle*, Paris, 1957, pp. 19–51.

[43] Одне з найбільш бентежних протиставлень – протиставлення семантичного порядку. *Sylva* (*silva*) – це водночас і ліс, і матерія (грецьке *hylè*); і середньовічна думка користала з цього зближення, яке Ж. Дюмезіль (J. Dyöry, Le Cosmos, un songe // *Annales Universitatis Budapestinensis, Sectio philologica*, 1963, pp. 87–110) спробував використати для пояснення роману Кретьєна.

[44] Див. P. Gallais, *Perceval et l'initation*, Paris, 1972, зокрема с. 28–29 і 40–43, висновки яких треба уточнити.

[45] Див. M. Zink, *La Pastourelle. Poésie et Folklore du Moyen Âge*, Paris–Montréal, 1972, твердження якого не в одному пункті, зокрема на с. 100–101, збігаються з твердженнями цього дослідження.

і прокажений (один із прикладів маємо в романі Беруля); цей список можна було б продовжити. У куртуазних романах такі приклади численні. Отже, знову ж у Беруля, перебування закоханих (ошалілих від любовного напою) в лісі Моруа поміщене між двох діалогів із самітником Огріном – саме тим, який підготує повернення Ізольди у двір Марка. У "Повісті про Ґрааль" Кретьєна де Труа Персеваль "втратив пам'ять і так її втратив, що більше не згадує про Бога"[46]. Саме пустельник, якого він зустрічає в лісі і який виявляється його дядьком, рішуче впливає на те, що він повертає сенс своїй пригоді[47]. Пізніший, післякретьєнівський роман *Li Estoire del Chevalier au Cisne* ("Історія рицаря з лебедем")[48] набагато чіткіше показує нам дикуна, аніж це було з Івейном, оскільки він виявляє всі риси фольклору (зокрема, волосся на шкірі), – дикуна, якого прийняв навернений у християнство пустельник і який дійшов до вершини рицарської слави. У романі "Валентин і Орсон", який матиме надзвичайну популярність наприкінці Середньовіччя і на світанку Нової доби[49], з'являється варіант цієї теми – Орсон, перевихований дикун, сам стане пустельником[50]. Тут також треба було б систематично дослідити пару людина дика – людина-цивілізатор (яка, однак, сама живе напівдиким життям)[51], для якої зустріч Івейна з анахоретом стає показовим варіантом. Проте постараймося добре зрозуміти важливість цього знаку. У такому алегоричному романі XIII ст., як "Пошук Святого Ґрааля"[52] певна кількість персонажів є, власне кажучи, просвітленими (*éclairés*) тлумачами Бога. Як це добре зауважив Цв. Тодоров, "знавці смислів творять окрему категорію серед персонажів; це "достойники" (*prudhommes*), пустельники, абати і затворники. Так само, як рицарі не могли знати, ті не можуть діяти; жоден з них не буде брати участі в якійсь перипетії – лише в епізодах тлумачення. Обидві функції вельми чітко поділені між двома класами персонажів"[53]. Ро-

---

[46] *Perceval le Gallois ou le Conte du Graal*, trad. L. Foulet, Paris, 1972, p. 147.

[47] Епізод, який неодноразово прокоментовано у цитованій книзі: P. Gallais, *Perceval et l'initiation* (див. у списку слово "eremite").

[48] Див.: J. B. Williamson, Elyas as a Wild Man in *Li Estoire del Chevalier au Cisne* // *Mélange L. F. Solano*, Chapel Hill, 1970, pp. 193–202.

[49] Див.: A. Dickson, *Valentine and Orson. A Study in Late Medieval Roman*, New York, 1929.

[50] Див.: A. Dickson, *op. cit.*, p. 326; R. Bernheimer, *Wild Men...*, p. 18.

[51] Пригадаймо античних кентаврів і їхню виховну роль. Уже процитована книжка Бернгаймера є першим начерком, який можна було б значно розширити.

[52] Переклад A. Béguin, Paris, 1965, A. Pauphilet édit., Paris, 1923.

[53] Tz. Todorov, La Quête du récit // *Critique*, 1969, pp. 195–214 (наше цитування: с. 175). У літературі XIII ст. існує алегоричне прочитання одного епізоду Івейна: Huon de Méry, *Le Tornoiemenz Antecrit*, éd. G. Wimmer, Marburg, 1888. Про перехід від символізму до алегорії див., наприклад: H. R. Jauss, La transformation de la forme allégorique entre 1180 et 1240: d'Alain de Lille à Guillaume de Lorris // A. Fourrier (édit.), *L'Humanisme médiéval dans les littératures romanes du XIIe siècle au XIVe siècle*, Paris, 1964, pp. 107–144.

мани XII ст. є "символічними" у тому сенсі (*sens*), що їхні автори говорять нам про прихований "сенс" (*sen*) своїх поем. Нам достатньо вважати символом "надання якимось літературним прийомом певній фізичній реалії (предметові, місцю дії тощо) інтелектуальної значущості, якої вона не має у нормальній мові та в нормальному вжитку"[54]. У цьому сенсі зустріч здичавілої людини та пустельника вельми символічна, однак вона не вичерпує собою "сенсу" роману і навіть епізоду, які містять багато смислових планів. Чудовою двозначністю тексту є, можливо, те, що ця зустріч – чиста дія, що обмін цей жодним чином не діалогізований.

*

Нелегко з певною чіткістю визначити цілісне поняття "дикої людини" і всередині цієї цілісності помістити нашого божевільного рицаря. Бо справді, саме через своє уявлення про дикуна людські спільноти в певному розумінні визначили своє ставлення до іншого. Справді, сама собою дика людина не цікавить історичні спільноти. Уся суть – у відносинах, що встановлюються між людиною "дикою" та її "освіченим" братом як на рівні виразів, писемних чи образних, так і на рівні інституцій. Радикальне розмежування, взаємозамінність, встановлення ряду посередників – кожна культура має свій спосіб (чи радше, свої способи) класифікації людей. Від Енкіду́, дикого брата месопотамського царя Урука, Ґільгамеша, до Тарзана і Єті, через циклопа Поліфема і Калібана література витворила водночас концепцію людини стосовно богів, стосовно тварин, стосовно інших людей, яка класифікує, вилучає чи додає залежно від епох і від персоналій[55]. Однак ідеться не лише про літературні твори, бо через образ ди-

---

[54] P. Haidu, *Lion-Queue-Coupée. L'écart symbolique chez Chrétien de Troyes,* Genève, 1972; але відішлемо, зокрема, до класичних сторінок: M. D. Chenu, La mentalité symbolique // *La Théologie au XIIe siècle,* pp. 159–190.

[55] Синтетичні дослідження, зосереджені на якійсь одній епосі, трапляються відносно нечасто; щодо Середньовіччя, див. згаданий уже твір Р. Бернгаймера, зацікавлення якого надзвичайно різноманітні; назвемо також каталог однієї виставки гамбурзького Museum für Kunst und Gewerbe (1963): L. L. Möller, *Die Wilden Leute des Mittelalter*; W. Mulertt, Der Wilde Mann in Frankreich // *Zeitschrift für französische Sprach und Literatur*, 1932, S. 69–88; O. Schultz-Gora, Der Wilde Mann in der provenzalischen Literatur // *Zeitschrift für Romanische Philologie*, XLIV, 1924, S. 129–137.

Щодо XVIII ст., див.: F.Tinland, *L'Homme sauvage. Homo ferus et Homo sylvestris. De l'animal à l'homme,* Paris, 1968; M. Duhet, *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières*, Paris, 1972. Звичайно, саму історію сучасної антропології треба було б насамперед увести в узагальнене дослідження різноманітних, а часто вбивчих таксономій. Ця тема недавно (травень 1973) стала предметом колоквіуму Леона Полякова (друкована під назвою: *Hommes et bêtes. Entretiens sur le racisme*, L. Poliakov, édit., Paris – La Haye, Mouton, 1975).

кої людини суспільства організовують також свої відносини з ближчим та дальшим середовищем, із часом, поділеним на пори року[56].

Тема, що її виявили фольклористи – оповідь про дику людину – могла б також бути відправним пунктом для роздумів; тема амбівалентна, бо дика людина входить одночасно до категорії "надприродних допоміжних сил" (*supernatural helpers*), і як такій їй загалом судилося влитися в людську спільноту, і до категорії найнебезпечніших супротивників, що межує зі світом людожерів: одним із прикладів, посеред багатьох інших, є Поліфем Гомера[57].

Маємо такі моменти в історії Заходу, коли речі (дуже відносно) видаються простими; люди, які концептуалізували великі відкриття[58], інтегрували нових людей у дві фундаментальні сукупності: сукупність приручених тварин і сукупність диких тварин – одні призначені для навернення і роботи, а інші – до знищення. Такий саме урок можна взяти із літератури мандрівок, пам'ятаючи, що Монтень, а також Шекспір "Бурі" дали їй критичне прочитання – треба шанувати і вітати таку двозначність: Калібан не є ні простою твариною, ні простим бунтівником колоніального світу[59].

Середньовіччя по-своєму набагато складніше, оскільки воно визнає радше серійність, аніж одиничність (згадаймо племена монстрів, вигадані Плінієм і Ктесієм, що їх тимпани соборів Везле та Отену презентують як відкритих для Божого слова), проте воно вміє також дияволізувати ближнього: жінку, пастуха, жида, чужинця[60]. Середньовічні ліси наповнені як пустельниками, так і демонами, і дика людина може з'являтися водночас під виглядом непорочних людей золотого віку, як це маємо в *Li Estoire del Chevalier au Cisne*, – людей, які

---

[56] Отже, на європейському Заході можна було вирізнити зимового дикуна – нагого, вкритого шерстю, якого часто уподібнювали до ведмедя, і дикуна з довбнею – весняного, прикритого символічним листям, – "Густолиста" або "Майовика". Про ритуали стосовно "полонення" дикої людини, тобто інтеграції сил, які вона втілює, див.: A. van Gennep, *Manuel de Folklore français*, 1. III, Paris, 1947, pp. 922–925, 1. IV, 1949, pp. 1488–1502.

[57] Ми можемо тут лише відіслати до великих списків: A. Aarne, S. Thompson, *The Types of the Folktale*, 2nd revision, Helsinki, 1964, FFC 184, T. 502, pp. 169–170, а для Франції: P. Delarue, M. L. Ténèze, *Le Conte populaire français*, II, Paris, 1964; прототип 502, "дика людина", с. 221–227. Про дику людину як "мотив" казок див.: S. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature,* VI (index), s. v. *Wild Animal,* Copenhaguen, 1958, а особливо, III, F. 567.

[58] Звичайно, не всі, але йдеться про ставлення більшості.

[59] Див. гарну розвідку: R. Marienstras, La littérature élisabéthaine des voyages et *La Tempête* de Shakespeare // *Société des Anglicistes de l'enseignement supérieur, Actes du Congrès de Nice,* 1971, pp. 21–49. Читання "Бурі" колонізованими народами, див., наприклад: R. Fernandez Retamar, *Caliban cannibale*, trad. J. F. Bonaldi, Paris, 1973, pp. 16–63.

[60] У не раз уже цитованій книжці Р. Бернгаймера бракує розділу про дикуна і Диявола.

Rachinetes manjuent et feuilles de pumier 329
Ne savent que vins est ne nus autres daintiés

(Живились корінням і листям дерев, / Не знаючи ні вина, ні інших яств),

споживають корінці й яблуневе листя, не знають про існування вина та різних інших лагомин, – під виглядом непорочних, звичайно, але також під виглядом Сатани.

Як можна здогадатися, наша мета не в тому, щоб класифікувати цей неозорий всесвіт. Це лише скромна спроба зрозуміти за допомогою структурного аналізу текст, з якого ми виходимо, вкладаючи його в контекст, з якого ми його вирвали[61], а відтак показати, як цей тип аналізу, що виник із досліджень так званих "холодних" суспільств, може вписатися в суто історичне дослідження[62].

Розповідь Калоґренана на початку роману Кретьєна – немовби загальна репетиція (але у вигляді невдачі) першої частини пригод Івейна, які приведуть його до одруження з Лаудіною. Івейн проходитиме всюди, де проходив його попередник, проте зазнаватиме успіху там, де той зазнав невдачі. Отже, світ, у який ступає Калоґренан – "сам, немов простолюдин, шукаючи пригод, ...озброєний усяким обладунком і як належиться рицареві" (в. 174–7), – дивно організований у просторовому плані та дивовижно заселений. Це насамперед, як належить у кожному рицарському романі, ліс, що поданий, як *par excellence* дикий світ, – Броселіанд[63]. Абстрактний ліс, жодне дерево його не змальоване:

Et tornai mon chemin à destre 177
Parmi une forest espesse
Molt i ot voie felenesse
De ronces et d'espinnes plainne

(Моя стежка повернула праворуч, / У густий ліс, / Де багато дичини і / Непрохідні колючими заростями хащі).

---

[61] Чи слід уточнювати, що ми не даємо тут глобального пояснення "Івейна"? Ми намагаємося показати *один* план значення.

[62] Треба було б тут покликатися на цілий спеціальний випуск *Annales E.S.C.*, mai–août 1971, "Histoire et Structure".

[63] Про ліс, як природне місце рицарської пригоди, див. цитовану книжку: M. Stauffer, *Der Wald*, зокрема с. 14–115 (про Броселіанд, див. с. 45–53). Питання "Найкращими подвигами є подвиги міста чи лісу?" було, здається, класичним у Середньовіччі. Відповідь була очевидною, що "міська доблесть нічого не варта (*prouesse de ville ne vaut rien*)"; див.: Ch. V. Langlois, *La Vie en France au Moyen Âge...*, III, Paris, 1927, pp. 239–240.

Рицар орієнтується сам і *орієнтує* ліс, вибираючи добрий бік – правий[64]. Пригода Івейна вестиме його тією ж дорогою, що й Калоґренана, але *витіювато*, що дуже добре показує поет:

Erra, chascun jor, tant 762
Par montaignes et par valées,
Et par fores longues et lées
Par leus estranges et salvages
Et passa mainz félons passages 766
Et maint péril et maint destroit
Tant qu'il vint au santier estroit
Plain de ronces et d'oscurtez

(Блукав щодня, / І горами, і долами, / Через великі ліси, / Через ворожі і дикі місця, / Подолав не один небезпечний перехід, / Не раз побував у небезпеках та в скрутах, / Поки не вийшов на вузьку, тернисту, / Затінену стежку).

Підступність, характерна зрадливість лісу поступається врешті місцем початкові порядку, що символізується стежиною. Ліс дає доступ до другого місця, дуже відмінного, яке, власне кажучи, не залежить ні від культури, представленої світом двору й полів, ні від дикої природи; ми перебуваємо у певному краї (*une lande*, в. 188), у своєрідному потойбіччі світу, де герой при вході до фортеці зустрічає "васала" (дрібного шляхтича), який тримає на руці яструба (це, отже, мисливець, але мисливець культурний).

Васал у куртуазних романах є традиційним господарем, і разом з донькою – "*une pucele bele et gente*" ("дівою вродливою і лагідною", в. 225) – він як господар приймає мандрівних рицарів: обоє до цього вже звикли. Господар, але не поводир: васал пояснює Івейнові, що обрана дорога була доброю дорогою (в. 204–5), та не дає жодних пояснень щодо дальшої дороги. Тут нитка розповіді немовби обривається. Риси, що характеризують потойбіччя світу, неяскраві, однак не безсумнівні: у домі цього воїна нема жодного предмета з заліза – все з міді, металу вищої вартості:

Il n'i avoit ne fer ne fust 213
Ne rien qui de cuivre ne fust[65]

(Він не мав ні залізної, / Ні іншої зброї).

[64] П. Едю (P. Haidu) доречно наголосив символічну цінність цієї "християнсько-моралізаторської топіки" (*op. cit.*, p. 37); див. також щодо цього гарну сторінку в Ауербаха: E. Auerbach, *Mimésis*, trad. C. Heim, Paris, 1968, p. 138.

[65] А. Марі оминув переклад цих віршів.

Недвозначна прикмета для тих, хто знає реалії "бретонських" романів, – лука.

El plus bel praelet del monde. 237
Clos de bas mur à la reonde.

(Найпрекрасніша у світі лука, / Оточена низьким муром).

Лука, "закрита місцина, відділена од решти світу, де розірваний будь-який зв'язок із суспільним, нормальним життям та обов'язками з ним пов'язаними"[66]. Врешті, потойбіччя позначене статевою спокусою, бо герой насолоджується присутністю діви і бажав би ніколи її не покидати (в. 241–3).

Повернення до лісу веде рицаря[67] на місце, протилежне тому, яке він щойно покинув. Посеред лісу він зустрічає "на місці корчування диких страшних биків, [що] блукали поодинці, вели між собою битви і зчиняли величезний галас, такі горді, такі жорстокі" (в. 277–81)[68], що оповідач відступає. Ці бики мають свого господаря, "мужлана (*vilain*), схожого на мавра"[69], погонича-велетня і справжнього дикуна в тому розумінні, що він не просто здичавів, а що всі риси його обличчя, його тіла й одягу запозичені з тваринного світу: "Голову він мав більшу од голови коняки чи якоїсь іншої тварини, волосся густе, широке заросле чоло, ширше як на дві п'яді, великі волохаті вуха, наче в слона; мав ще величезні брови, пласке обличчя, совині очі, котячий ніс, рот роззявлений, як левова паща, гострі й жовті, як у дика, зуби, чорну бороду і кручені вуса; підборіддя сягало грудей, а спина була довга, горбата й викривлена. Він спирався на свою довбню, був одягнений у дивну одіж, що не була ні з полотна, ні з вовни, а складалася з двох волячих шкур, завішаних на шию" (в. 293–311)[70]. На відміну від васала, який є лише господарем,

[66] П. Едю, (Haidu, *op. cit.*, p. 38), який спирається на розділ відомої монографії: E. R. Curtius, *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin*, trad. J. Bréjoux, Paris, 1956, pp. 226–247.

[67] Коли ми тут говоримо про героя або про рицаря, ми думаємо водночас про Калогренана та Івейна.

[68] Наш переклад тут враховує текст таким, яким його встановив (на нашу думку, переконливо) Ф. Бар: F. Bar, Sur un passage de Chrétien de Troyes (*Yvain*, v. 276–285 // *Mélanges I. Siciliano*, Florence, 1966, pp. 47–50). Видається взагалі зовсім неможливим, як знаємо ще від видання В. Ферстера (W. Foerster), читати у вірші 278 манускрипту Гійо: "*tors salvages, ors et lieparz*" ("тури, *ведмеді і леопарди*"), оскільки у продовженні тексту про цих диких тварин немає і згадок. Слово *orz*, множина від *ord* ("жахливий, страшний"), читали як *ors* ("ведмеді"), і ця перша помилка потягнула за собою інші. Це зауваження переконало найновіших перекладачів "Івейна" – Кл. Бюрідана і Ж. Тротена (Cl. Buridant, J. Trotin, *op. cit.*, p. IX).

[69] Гартман повторює це порівняння: "*Er was einem Môre gelich*" ("він був схожий на мавра", в. 427), але – дивна деталь, яка наголошує на спорідненості несамовитого Івейна і дикої людини – він застосовує його також (в. 3348) до "шляхетного божевільного", "*der edele tôre*" (в. 3347). Погонич биків, який зовсім не є шаленим, у психологічному значенні цього терміна, він є *walttôr* (в. 440) – "лісовий шаленець".

[70] Багато з цих рис, що частково вийшли з класичної і пізньолатинської літератури, є топосами середньовічного роману, див.: A. M. Crosby, *The Portrait...* (див. у списку s.v. *Giant herdsman).*

дикун – цей "мужлан", цей анти-рицар – є поводирем[71], він є тим, кого спеціалісти з казкових історій називають помічником, помічником-людиною. Змушений довести, хто він і що він уміє впокоряти тварин, які *здаються* цілком дикими: "Присягаюся святим Петром Римським, вони не знають людини; я не думаю, що на рівнині або в ліску можна тримати дику тварину, хіба що вона прив'язана або замкнена" (в. 333–8), – він засвідчує своє рішення і, за власними словами, свою людськість: "*Et il me dist qu'il ert uns hom*" ("Він мені каже, що був людиною", в. 328). "*Einsi sui de mes bestes sire*" ("я господар своїх тварин", в. 334); господар, який може не лише на рівних правах розпитувати рицаря, але й вести його по шляху відкриття, вказувати йому, де той знайде чарівне джерело, що оберігає замок, володаркою якого є Лауділа. Остаточно сенсовного значення лісові надає він:

Ci près troveras or en droit 375
Un santier qui là te manra
Tote la droite voie va,
Se bien viax tes pas anploier
Que tost porroies desvoier:
Il i a d'autres voies mout

(Тут знайдеш прямо / Стежку, яка тебе приведе / На несхибну дорогу, / Зумій правильно скеровувати свої кроки, / Щоби не зійти зі шляху: / Є ж бо багато інших доріг).

Отже, цей наш оберігач – двозначний персонаж. Він поєднує більшість рис класичного опису середньовічної дикої людини, які ми знаємо через образне мистецтво і літературу[72], однак деякі деталі дисонують: технічне володіння, а не магічна влада над дикими тваринами, той факт, що тварини його, хоч дібрані суто[73] з-посеред диких тварин, без сумніву, належать до видів, які розводять люди[74].

[71] Так само, всупереч тому, що говорить П. Ґалле (P. Gallais, *op. cit.*, pp. 132–139), "потворна жінка" (*hideuse demoiselle*) з "Повісті про Ґрааль" (в. 587–612, F. Lecoy edit., Paris, 1972, pp. 109–111, trad. L. Foulet) рішуче подає Персевалю рятівне попередження, доповнене і скориговане пересторогою пустельника. Її портрет паралельний портретові "мужлана".

[72] Особливо слід дивитися Р. Бернгаймера (R. Bernheimer, *op. cit.*, pp. 1–48). Помічаємо, що інший елемент цього портрету – сексуальна агресивність – тут відсутній. І навпаки, заява персонажа щодо його людської природи – традиційна в середньовічному топосі дикої людини. Серед численних аналогій, які можна провести, напрошується насамперед та, де йдеться також про погонича биків, що є помічником героя, в романі *Aucassin et Nicolette*, XXIV, J. Dufournet édit., Paris, 1973. Ж. Дюфурне провів аналогію між цими двома текстами, с. 15–16.

[73] Це за умови, що прийнятий текст (див. вище, с. 179, прим. 68) справді добрий.

[74] Відповідний персонаж валлійської казки панує над справжніми дикими тваринами: зміями і звірями з родини котячих; фантастичні риси, що є нормою для кельтських текстів, чіткіші – отже, в нього лише одна нога, лише одне око, див.: J. Loth, *op. cit.*, p. 9. У Гартмана нема ні котячих, ні ведмедів чи гадюк, а лише бізони та зубри, тобто дика рогата худоба.

Дика людина не є звичайним господарем лісу, вона є його володарем. Рицар перебуває у пошуках "пригоди або чуда" (в. 366), але "мужлан" (*vilain*) "нічого не знає про пригоди" (в. 368); натомість він знає одне "чудо", тобто чарівну країну магії, і ми, отже, опиняємося на новій ділянці топіки "Івейна".

На нашу думку, цей новий простір можна визначити тим, що він поєднує, однак на вищому рівні (завдяки магії), три царини, які ми дотепер перетнули – простір культури, простір дикої природи та простір гостинного і жіночого потойбіччя. Його центром є фортеця, що сусідить із містом і оточена землями[75], захист яких проти можливого ворога становить численні проблеми. Але їжа тут, звичайно, варена, й Івейн може попоїсти:

Chapon en rost 1048
Et vin qui fu de boene grape
Plain pot, covert de blanche nape...

(Жарений каплун, / Вино доброго грона, / І повний глечик, покритий білим рядном [скатертиною]...).

Це феодальне володіння, з такими самими інститутами, як у дворі короля Артура (сенешаль, численні рицарі тощо), перебуває під захистом чарівного джерела (побіч каплиці) – витвору високого мистецтва, водойми, яку дика людина описувала як залізну і яка, проте, є золотою (в. 386 і 420), підхід до неї вистелений смарагдами і рубінами. Вода, водночас холодна і кипляча, коли її розхлюпати, викликає жахливу бурю.

Однак доступ до цього придворного світу (*monde de cour*) даний через дику надприроду. Мужлан так говорить про це Калоґренанові:

"Ти побачиш це джерело, що кипить і холодніше від мармуру. Найчудовіше дерево, яке будь-коли створила Природа, вкриває його своєю тінню" (в. 380–3)[76]. Коли розпочинається боротьба між захисником джерела Рудим Ескладосом та Івейном, Кретьєн використовує тваринні образи, які не з'являтимуться більше у розповіді про рицарські сутички (*affrontements*) в прямому розумінні цього слова, – які зіштовхують двох рицарів, рівних гідністю. Полювання людське і полювання тваринне: Ескладос нападає на Івейна "так, ніби переслідує оленя у час парування" (в. 814), а Івейна, натомість, порівняно з кречетом, який кружляє навколо журавлів (в. 882).

---

[75] Згадка про культивовані землі є у віршах 1619 і 1808, 2086, 2472.

[76] Цим деревом є сосна; вона і великий дуб з в. 3012, біля якого Івейн віднаходить духовне здоров'я, – єдині дерева лісу, описані тут. Сосна є вічнозеленим деревом і визначена як така, що має в собі щось чарівного (в. 384–5).

І врешті, відколи Івейн убив рицаря, цей світ має жіночу домінанту, а врода Лауділи так само, як і краса дерева біля джерела, надприродна: "Так, я хочу це добре розсудити. Природа не могла б так розкидатися красою, вона просто перебрала міру. Можливо, це недаремно! Як то могло статися? Звідкіля така гарна врода? Господь створив її власними руками, щоб покепкувати з Природи. Навіть якби вона поклала весь свій час, аби й собі створити щось такого, їй би це ніколи не вдалося. Та й сам Господь, якби хотів ще попрацювати, то не зумів би ще раз створити щось подібне, незважаючи на всі свої зусилля" (вірші 1494-1510). Сексуальна спокуса, яку ми зустрічали у васала, так добре показана, що Івейн, якому спочатку загрожує смерть, порятований обручкою-невидимкою, яку подарувала йому Люнетта, одружиться із вдовою Ескладоса і стане господарем маєтку.

Втім, цей світ із трьома аспектами – дикістю, культурою, лицарством – є також, під іншим кутом зору, світом роздвоєним, і Кретьєн щоразу на цьому наголошує. Підступи до джерела поступово і почергово райські та пекельні: чудовий спів птахів і жахлива гроза. Івейн сам описує двозначність своєї ситуації:

Ce qu'Amors vialt doi je amer 1457
Et doit me elle ami clamer?
Oïl, voir, par ce que je l'aim
Et je m'anemie la claim
Qu'ele me het, si n'a pas tort
Que ce qu'ele amoit li ai mort
Donques sui ge ses anemis?
Nel sui, certes, mes ses amis[77]

(Чи я повинен вірити в [те, що є] любов / І чи вона повинна мене назвати другом [любовником (?)]? / Так, видно, тому що я її люблю / І я її моїм ворогом називаю. / Хай вона мене ненавидить, якщо має рацію, / І хай той, кого вона кохала, буде для неї мертвим. / Отже, чи я є її ворогом? / Звичайно ж, ні, – лише її другом).

Те, що відбувається всередині фортеці, залежить водночас від духу лицарства, "витонченої любові" (*fin amour*) і найпідступнішої хитрості: саме внаслідок серії обманів Люнетта злучує Івейна з Лауділою. Жіночий світ сам собою роздвоєний, бо і служниця, і пані в певному розумінні ділять між собою ролі.

---

[77] Саме в таких текстах (а їх є багато) міститься опора й алегоричного прочитання Хуана де Мері (Huon de Méry), в якого на краях джерела чергуються Рай і Пекло, і сучасного дослідження А. Адлера (A. Adler, Sovereignty in Chrétien's *Yvain* // *Publications of the Modern Language Association of America*, 1947, pp. 281–307), який намагається вивести з цілості роману філософську концепцію *coincidentia oppositorum*.

*

"Шаленство Івейна" знаменує розрив героя як з Артурівським двором, так і з тим світом, який ми щойно описали. Найбільша частина роману (від вірша 2884 до вірша 6808 і останнього) присвячена тому, щоб визначити етапи повернення Івейна, який видужав від божевілля, до кохання його дружини та до законного володіння нею і своїм маєтком. Щоб з'ясувати сенс попередньої частини, треба відзначити декілька етапів. Момент шаленства, звичайно, є найважливіший. До шаленства в певному розумінні саме ліс є диким світом, місцем пригоди та ініціаційного подвигу. А коли шаленство зробило Івейна дикуном, статус лісу відразу ж виявився складнішим: оскільки, виходячи зі структурного аналізу, навіть в одному і тому самому творі немає лісу в собі, ліс існує лише у стосунку до того, що не є лісом, і ці протиставлення можуть діяти в самій середині того, що нам здається неподільним[78].

Коли Івейн прокидається, видужавши завдяки чарівній мазі дами де Норуазон,

Si se vest 3029
Et regarde par la forest
S'il verroit nul home venir

(Він вдягається, / Озирається лісом, / Чи бува не побачить якої людини),

і ліс справді сповнився людьми. Ознакою цього є сама присутність дами і сусідство її замку, "такого близького, що він був не більш як за півмилі звідси, за якийсь крок, за мірою миль цієї країни, де дві милі є однією нашою, а чотири – двома" (в. 2953–7). Справді, усе відбувається так, немовби ті простори, що так чітко різнилися в першій частині роману, більше не розділені. Ні ліс, ні край із лукою, ні чарівне джерело вже не ізольовані одне від одного. Двір Артура взагалі ввібрав у себе володіння Лаудіни[79], і дійові особи прямують від одного простору до іншого, не потребуючи таємничих поводирів, не підпорядковуючись обрядам переходу. Звичайно, ліс завжди існує, і одна діва, скажімо, ледь у ньому не загубилася:

Si pooit estre an grant esmai 4842
Pucele au bois, et sanz conduit
Pas mal tans, et par noire nuit,

[78] Див. щодо цього справедливі зауваження Цв. Тодорова (Tz. Todorov, *Introduction à la littérature fantastique*, Paris, 1970, pp. 21–24), який критикує *L'Anatomie de la Critique* (trad. G. Durand, Paris, 1969) Нортропа Фрая.

[79] Як говорить про це Е. Келер (E. Köhler, Le rôle de la *coutume* dans les romans de Chrétien de Troyes // *Romania*, 1960, pp. 386–397): "Зловживати джерелом припиняють, коли воно стає частиною королівства Артура" (с. 312). Звичайно, ця інтеграція реалізується лише наприкінці роману.

Si noire qu'ele ne veoit
Le cheval sor qu'ele seoit

(Дівиця серед лісу / Їде одна у великій тривозі / Пізньої пори темної ночі, / Такої темної, / що не бачить коня під собою).

Але та діва, яка кличе на поміч Бога і друзів, щоб "вони вивели її з тієї лихої дороги і спровадили в якусь заселену місцину" (в. 4851–2), буде спроваджена до Івейна цілком людськими шляхами (однією з її помічниць є Люнетта, яка аж ніяк не вдається до магії), і саме на "рівній звичайній землі" (в. 5031) вона врешті-решт зустріне рицаря, який прийде їй на допомогу.

Ліс – лише елемент, гуманізований елемент[80] пейзажу, але дикий світ усе ще існує, і час, який Івейн там перебув, не пройде без наслідків.

Під час першої битви, яку оздоровлений герой, вступивши на службу до дами де Норуазон, веде з рицарями-грабіжниками графа Альє, Івейна порівнюють (через декілька віршів) із соколом, який переслідує качок-мандаринок, і з "левом, що кидається поміж ланей, коли його мучить і жене голод" (в. 3191 і 3199–200). Без жодного сумніву, ця метафора ловів є останньою, яку вжито щодо рицаря Івейна[81]. Метафоричний лев урешті втілиться. Знову мандруючи лісом, Івейн бачить змагання двох створінь дикого світу – лева і змія (*un serpent*), який, зрештою, є майже драконом, бо виригає полум'я[82] (в. 3347). Лев ось-ось упаде мертвим. Рятуючи його, Івейн сам ризикує зазнати смерті. Але він не вагається у виборі між "отруйною й підступною" твариною (в. 3351), яскравий образ якої пропонує читачам Книга Буття[83], і шляхетною твариною, з якої "Роман про Ренара" робить Царя дикого світу, "твариною ввічливою та щирою" (в. 3371). У цій пригоді лев, однак, втрачає кінчик свого хвоста, відтятий мечем рицаря, – очевидний символ кастрації, принаймні – приручення. Вдячний лев виявляє Івейнові феодальну шану – відтепер він буде його товаришем і навіть його псом (в. 3435). Івейн є

[80] Ця зміна знака є характеристикою ритуалів посвячення і розповідей, що повторюються при цих ритуалах або ж їх замінюють; первісний ліс увіходить у світ культури; див. справедливі зауваження щодо цього А. Маргарідо (у дискусії з А. Ж. Ґреймасом): A. Margarido, Proposições teoricas para a leitura de textos iniciáticos // *Correio do Povo* (Porto Alegre) 21 augusto 1971.

[81] Коли Івейн знов ледь не стане шаленим, він усе-таки буде порівнюватись із "переслідуваним вепром" (в. 3518).

[82] У німецького "перекладача" Кретьєна – це дракон. Стосовно значення драконів у мистецтві та літературі Середньовіччя дозволимо собі зробити посилання на вид.: J. Le Goff, Culture ecclésiastique et culture folklorique au Moyen Âge: saint Marcel de Paris et le dragon // *Mélanges C. Barbagallo*, Bari, 1970, pp. 53–90, де можна знайти рясну бібліографію (повторену у вид.: J. Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge*, Paris: Gallimard, 1978, pp. 236–279).

[83] Порівняння похітливої частини душі зі змієм є у XII ст. топосом. Однак у середньовічному символізмі підтримується й позитивний образ змія, теж двозначний (див. згадану вище розвідку Ж. Ле Ґоффа).

тепер Витязем з левом[84]. Лев братиме участь у його битвах принаймні тоді, коли вони ведені не за правилами рицарства, як слід на дуелях рівних[85]. Вражаючий факт – який, однак, досі не був серйозно прокоментований – полягає в тому, що стосунки, які склалися між Івейном та його левом, відразу ж після укладення такої спілки відтворять стосунки між пустельником і шаленим Івейном; але, безперечно, роль людини у цій спілці гратиме Івейн[86]. Лев справді *полює*, слугуючи Івейнові, принаймні "на відстані льоту стріли" (*d'une archée*, в. 3439) – характерний словник, який нагадує про лук мисливця Івейна – він чує нюхом козулю. Але саме Івейн розрубує тушу тварини, *смажить* її на рожні (цим разом текст точний, в. 3457–60) і ділиться м'ясом з левом (йому припадає тільки надлишок). Знову ж таки наголошена відсутність "поведінки за столом" – цього разу відсутність хліба (їхня спілка не пов'язана з торговельним обміном), але тут Івейн, а не лев, нарікає на дикість їжі. "Ця їжа зовсім не тішить його, бо немає ні хліба, ні вина, ні соли, ні скатертини, ножа чи якогось іншого приладдя" (в. 3462–4).

Фактично, зустріч Івейна з левом, знищення змія зняли двозначність, яка характеризувала дикий світ у першій частині роману. Відтепер Івейн безбоязно зустрічатиме диких тварин, позбавлених амбівалентності[87].

Насамперед він рятує діву, якій загрожує розгульне життя з волі "підступного велетня" (в. 3850)[88] на ймення Багор Гори. Цей велетень має деякі риси, характерні для дикої людини. Він озброєний не шпагою, а загостреним кілком (в. 4086–198), має зарослі груди (в. 4217), вкриті ведмежою шкурою (в. 4191). Він подібний до бика (в. 4222) і звалюється, як "зрубаний дуб" (в. 4238), але вся конотація цього разу диявольська. Битва з Мофе (Лихим духом), яка відбувається не у лісі,

---

[84] Про цю символічність лева, її походження (зокрема у легенді про св. Іероніма і в казці про Андрокла) див.: J. Frappier, *Étude sur Yvain*, pp. 108–111, P. Haidu, *op. cit.*, pp. 71–73; ми аж ніяк не думаємо, що лев Івейна може тут втілювати, як він це часто робить у середньовічній символіці, образ Христа. У *Queste del Saint Graal* (A. Pauphilet édit., pp. 94–98, 101–104) Персеваль повторює пригоду Івейна з левом та змієм, а потім уві сні бачить двох дам – одна сидить на змії, що ототожнюється з синагогою, а друга – на леві, який ототожнюється з Христом. Отже, дві системи символічних образів додаються одна до одної.

[85] Це чудово проаналізував Дж. Сансоне: G. Sansone, Il sodalizio del leone e di Ivano // *Mélanges I. Siciliano,* Florence, 1966, pp. 1053–1063. Про задній план цієї дружби, пов'язаний зі східним чернецтвом, див.: G. Penco, L'amicizia con gli animali // *Vita monastica*, 17, 1963, pp. 3–10; M. J. Falsett, *Irische Heilige und Tiere im mittelalterlichen lateinischen Legenden*, Diss., Bonn, 1960.

[86] Це дуже добре зрозумів В. Бранд: W. Brand, *op. cit.*, p. 78.

[87] Ми не звертаємося тут до деталей оповіді, яка дуже складна: Івейн, зокрема, вступає в суперечку між двома спадкоємцями, – ми лише наголошуємо на тому, що було віссю наших досліджень і що є, звичайно, однією з осей роману – на стосунках Івейна з диким світом.

[88] Велетень думає віддати дівчину на забаву "хлопцям" (*garçon*), себто слугам найнижчої категорії (в. 3866, 4110, 4114). Про еротичні конотації дикої людини див.: Bernheimer, *op. cit.*, pp. 121–175.

а на ріллі (*un plain*, в. 4106[89]), точиться під знаком Господа, Христа, Діви Марії та ангелів. Івейн почув звуки меси (в. 4025), яку вперше згадано на цій стадії роману.

У замку Пем-Авантюр (Лихої Пригоди), де Івейн виявляє – у ситуації, котра в деяких моментах подібна до житла гостинного васала[90] – принадливих славних дівчат-бранок, що зайняті роботою з шовком; прикритий своїм левом, Івейн буде боротися зовсім не з метафоричним дияволом, оскільки в цьому замку є "два сини диявола, і це не казка, бо вони народилися від жінки та якогось Нетуна" (в. 5265–7)[91]. Боротьба проти цих "огидних і чорних" істот (в. 5506) є боротьбою проти диявольської дикості[92]. Івейн-переможець зможе нарешті ступити на землі джерела. Змагання, яке він вестиме зі своєю рівнею Ґавейном, щоб повернутися додому, буде суто рицарським, у ньому не буде ні переможця, ні переможеного. Жодне лукавство не заплямує й повернення йому милості Лаудіни, про яке веде переговори Люнетта, вже без звернення до чарів. Лаудіна погодиться допомогти Рицареві з левом (вона не знає, що він та Івейн – одне ціле) повернути ласку його дами. Тут нема жодного обману, а лише звичайна гра двох іпостасей героя, які відтепер становитимуть лише одну.

Невіддільний од Івейна, лев після повернення рицаря до людського роду – коли його радісно приймає Лаудіна, гадаючи, що чекає лише на Рицаря з левом, – зникає з роману, поглинається Івейном, коли той закінчує свою мандрівку.

Огляньмо ще раз персонажів, які наповнюють дикий світ роману Кретьєна[93]. Вони творять довкола двох полюсів, представлених левом і змієм, хроматичну гаму. З одного краю – доброзичливий пустельник; з другого – людожер-велетень Багор Гори та два сини диявольського Нетуна[94]. Між ними – страхітливий, але людський "мужлан, схожий на мавра", щодо якого Івейн запитується:

[89] Про можливе значення цього слова див. далі: с. 174.

[90] Паралель дуже довершена у валлійській повісті *Owein* (див.: R. L. Thomson, *op. cit.*, pp. XXX, LII–LIV). В одній і другій живуть вісімдесят дів. У Кретьєна в маєтку Лихої Пригоди, як і в оселі васала, є лука (в. 5345, 5355). В одній і другій герої справляють учти. Є також сексуальна спокуса, хоча вона відкидається. Івейн, вірний Лаудіні, відмовляється одружитися з дівчиною, яка також "вродлива і лагідна" (в. 5369) і яку він визволив. Але впадає в око й відмінна риса: у замку васала не присутня дружина. Інакше маємо в замку Лихої Пригоди.

[91] "Нетун" (*Netun*) – наслідок фонетичної еволюції імені латинського бога *Neptunus*'а.

[92] Сини Нетуна використовують своєрідну довбню, "обшиту металом та латунним дротом"; про цю "рогату палицю", звичайно заборонену в рицарських битвах, див.: F. Lyons, Le bâton des champions dans *Yvain* // *Romania*, 1970, pp. 97–101.

[93] Ми говоримо, звісно, про тих, хто є у дикому світі, а не про тих, що його лише перетинають, як, наприклад, дама де Норуазон, чудодійна мазь якої виліковує Івейна.

[94] Зауважмо, що в "Казці про дикуна", як її скорочено подали і проаналізували П. Деларю і М. Л. Тенез (P. Delarue, M. L. Ténéze, *loc. cit.*, див. вище), полярність між диким помічником та диким ворогом дуже добре позначена. Ставкою казки є дитина, яка звільнила полоненого дикуна. Уникаючи смерті і вигнання у дикий світ, вона стикається з велетами, у змаганні з якими дикун їй допомагає. Казка завершується поверненням дитини і повним входженням дикуна у суспільство. Проте зрозуміло, що цей останній наслідок є багатозначніший порівняно з попереднім.

Comant Nature feire sot 798
Œvre si leide et si vilainne

(Як може Природа / Сотворити таку гидку і лиху річ), –

власне кажучи, дикун. Івейн самотужки проходить усі ступені тієї гами, виступаючи проти одних, знаходячи підтримку в інших, здичавівши у відповідальний момент своєї пригоди й асимілюючи ту частку дикого світу, без якої досконалому рицареві не обійтись.

*

Деякі з кодів, що сполучають розповідь Кретьєна, з'явилися в ході аналізу. Однак ми зробили б читачам "Івейна" лише мізерну послугу, якби не накреслили конфронтації між романом та суспільством, з якого він походить і в яке повертається. Звичайно, світ XII ст. вже чималою мірою прислужився нам як поле для довідок. У цьому полягала зручність аргументації, яка дала нам змогу зробити деякі скорочення і твердження. Однак роль лука, ролі відлюдника, дикої людини, лева, змія, Бога і Диявола є тими даними розповіді, які можуть у крайньому разі піддатися декодуванню без звернення до зовнішнього світу. Головне, що той світ існує і що в ході аналізу саме він цікавить істориків[95]. Питання, правду кажучи, є тим складніше, що в літературі XII ст. два види дуже різних творів (як за типом авдиторії, до якої вони в принципі звернені, так і за прихованою ідеологією) дають нам образ рицарського світу. Звичайно, *chansons de geste* з'явилися трохи раніше від "куртуазних романів"[96], але у XII ст. обидва літературні жанри взаємодіяли і водночас конкурували між собою[97]. Для істориків-позитивістів минулого сторіччя (сьогодні вони мають не одного послідовника) було життєво необхідним зробити вибір. Отже, Леон Ґотьє авторитетно заявив у своїй відомій синтетичній праці "Про рицарство": "Романи Круглого стола, які очам упереджених або легковажних суддів видаються наскрізь рицарськими, можна розглядати як

[95] Можна було б, безперечно, дати цьому текстові загальноантропологічне тлумачення, яке ґрунтувалося б на теорії обрядів переходу і, зокрема, схем ініціації, але таке прочитання не було б у нашій компетенції та й взагалі для нас недоречне.

[96] Пояснення див.: P. Le Gentil, *La Littérature française du Moyen Âge*, 4e éd., Paris, 1972, pp. 24–29.

[97] Ця конкуренція особливо добре постульована у збірці *Chanson de geste und Höfischer Roman.* Heidelberg, 1963 (*Studia Romanica*, 4), зокрема у статтях: E. Köhler, Quelques observations d'ordre historico-sociologique sur les rapports entre la chanson de geste et le roman courtois, pp. 21–30; H. R. Jauss, Chanson de geste et roman courtois au XIIe siècle (Analyse comparative du *Fierabras* et du *Bel Inconnu*); див. також: R. Marichal, Naissance du roman // M. de Gandillac, E. Jeauneau, édit., *Entretiens sur la renaissance du XIIe siècle,* Paris – La Haye, 1968, pp. 449–482; J. Le Goff, Naissance du roman historique au XIIe siècle // *Nouvelle Revue française,* nº 238, octobre 1972, pp. 163–173.

різновид творів, що приспішили кінець рицарства"[98]. Після цього спокійно, як бездоганний знавець текстів, він зумів накреслити шлях життя рицарів від народження й до смерті, майже винятково спираючись на матеріал, одержаний із *chansons de geste* і жодного разу не запитавши себе, чи ці тексти писалися тільки для того, щоб передати інформацію та підсторінкові посилання історикам-позитивістам. Ми, історики, знаємо відтепер, що ми смертні і будемо такими ж прозорими для наших наступників, якими є в наших очах наші попередники. Принаймні ми дізналися, що романи, як і міфи, як і, зрештою, суспільство – це не речі.

"Співвідношення міфу і реалій безперечне, але не у формі *від-ображення*. Воно має діалектичну природу, то й інститути, описані в міфах, можуть бути протилежними до реальних. Так буде майже завжди, коли міф намагається виразити негативну істину... Міфічне бачення прагне не малювати реальне, але з'ясувати його нечітко окреслений бік, який до нього належить, адже крайнощі *зображені* в них лише для того, щоб показати їхню *невідповідність*"[99]. Те, що вартісне для міфу, є ще правдивішим для літературного твору, який треба шанувати у всіх його виявах, не стараючись розкласти на первинні елементи, до яких слід додати ще ідеологічний вимір й особисті інтереси оповідача[100]. Існує, звичайно, література, яка є лише деградованою формою міфу, – її Леві-Стросс класифікував як "роман з продовженням"[101]. Були, звичайно, романи з продовженням і серед куртуазних романів, але, дивлячись на речі загалом, виглядає, що цей літературний жанр є свідченням того, що можна було б назвати глобальним ідеологічним задумом. Цей задум, добре визначений Е. Келером[102], має на меті у цю хвилину "другого феодального віку", як назвав його Марк Блок, коли дворянство перетворюється з "класу *de facto*" на "клас *de jure*" і йому одразу ж загрожує поступ королівської влади та розвиток міста, – реставрувати порядок, який постійно ставиться під сумнів. Роман, як твір писаний і призначений для читання, рішуче відкидав строкату публіку, яка слухала *chansons de geste*. Лише два вищі стани – *рицарство і духовенство*[103] – є співспоживачами роману. Саме це висловлює у славнозвісних віршах автор "Роману про Фіви"[104]:

---

[98] Léon Gautier, *La Chevalerie*, nouvelle édition, Paris (s. d.), p. 90.

[99] Cl. Lévi-Strauss, *La Geste d'Asdiwal*, *loc. cit.*, pp. 30–31.

[100] "Пояснити структурно те, що може бути таким і ніколи не є усім: щодо решти – старатися схопити, більше чи менше, інший жанр детермінізму, який треба шукати на рівні статистичному або соціологічному; на рівнях, які залежать від історії особистості, суспільства або середовища" (Cl. Lévi-Strauss, *L'Homme nu*, Paris, 1971, p. 560).

[101] *L'Origine des manières de table*, Paris, 1968, pp. 105–106.

[102] Зокрема, у магістральній праці, яку ми вже цитували: E. Köhler, *Ideal und Wirklichkeit in der Höfischen Epik* (цитата у франц. перекладі: p. 152, n. 1).

[103] Див.: E. Köhler, *op. cit*, pp. 37–65.

[104] G. Raynaud de Lage édit., Paris, 1966.

Or s'en tesent de cest mestier, 13
Se ne sont clerc ou chevalier
Car aussi pueent escouter
Comme li asnes al harper
Ne parlerai de peletiers
Ne de vilains, ne de berchiers

(І мати ж із цього користь / Можуть лише писарі та лицарі. / Тому що можуть як осли / Слухати лише гру на арфі, / Не кажучи вже про кушнірів, / Смердів та пастухів).

Але рівні у клірików та рицарів різні. Якраз рицареві – не клірикові – пропонується модель пригоди. Модель, звичайно, комплексна, двозначна за своєю природою, і всередині її можуть існувати найжвавіші напруги: згадаймо Кретьєнову критику "Трістана" у "Кліжесі" (*Cligès*)[105]; але Е. Келер дав формулу загального значення, написавши те, що досить добре резюмує його думку: "Пригода – це спосіб обійти суперечність, яка встановилася між життєвим ідеалом та реальним життям. Роман ідеалізує пригоду і, отже, надає їй моральної цінності, відлучає її від конкретної причини і ставить її у центр уявного феодального світу, в якому спільність інтересів між різноманітними верствами дворянства, що належить уже минулому, видається ще можливою для реалізації"[106]. Куртуазна (лицарська) любов, "річ цінна і свята" ("Івейн", в. 6044), є вихідною точкою, як і водночас пунктом повернення з пригоди; вона виходить з феодального двору (*cour*) у дикий світ лише для того, щоб краще у нього повернутися. Тим часом, герой забезпечив, як цього хоче духовенство, своє спасіння – особисте спасіння через спасіння інших. У центрі роману Кретьєна пустельник робить усе, щоб він залишився людиною, а дама де Норуазон спонукає його повернутися у рицарство. Що ж до "мужлана", який після духовенства і рицарства представляє третю з функцій, за якими середньовічна ідеологія (після стількох інших спроб, котрі описав Жорж Дюмезіль) визначила станову різницю, то його людська якість визнана, але класифікує його власна потворність.

Якщо ж ідеться про світ уявний – що визнають самі куртуазні автори[107], – ми будемо поглиблювати наші знання дослідженням "заміщень", "згущень", говорячи фройдистською термінологією, або ж переносів та інверсій, що ними оперують поети. Так, скажімо, стоїть справа з проблемою посвячення. Церемоніал, у якому майбутні рицарі народжувалися для рицарства, урочисте посвячення у

[105] Micha A. édit., Paris, 1970, v. 3105–3124.

[106] E. Köhler, Quelques observations..., *loc. cit.*, p. 27.

[107] Див. щодо цього справедливі зауваження Яусса: H. R. Jauss, *loc. cit.*, pp. 65–70.

рицарі (факт, знаний доволі давно) є ініціаційною процедурою, цілком схожою на ті, які ми знаємо в безлічі інших спільнот[108]. Окрім того, цілком зрозуміло, що куртуазні романи легко підпадали під ініціаційну схему відходу і повернення[109]. Але дивно констатувати, що посвячення, яке пройшли на полі битви чи в ніч Святої Трійці стільки майбутніх рицарів[110], відіграє у романах Кретьєна лише надзвичайно обмежену роль. Воно відсутнє в "Івейні", а якщо наявне у "Персевалі" та "Кліжесі", то зовсім не є переломним моментом розповіді. "У ліс пригод" ступають уже врочисто посвячені рицарі; тема дитинства, головна в *chanson de gestes*, є відносно другорядною в куртуазному романі. Романтика посвячення є, отже, порівняно з посвяченням реальним, надзвичайно розтягнена в часі й просторі.

В одній серйозній статті[111] Ж. Дюбі пропонує нам інший підхід. Він з'ясовує існування та роль в аристократичному суспільстві XII ст. особливої суспільної категорії – категорії "молоді". "Молодик"... – це сформований чоловік, людина доросла. Його вводять у групу войовників; він дістав зброю, він урочисто посвячений. Це – рицар... Отже, молодість можна визначити як частину життя між урочистою посвятою та батьківством"[112], частину, яка може бути доволі тривалою. Ця молодь – мандрівна, бродяча і нестримна; вона – "крайня стихія феодальної агресивності"[113], цей авантуризм ("сидіння вдома ганьбить молодого чоловіка") має конкретну мету – полювання на заможну дівчину. "Намір одружитися, здається, добре керує всією поведінкою молодого чоловіка, спонукає його відзначитися на ратному полі, виступати у спортивних змаганнях"[114]. Одруження це тим важче, що заборони, проголошені Церквою, часто унеможливлюють швидке одруження. Сам Ж. Дюбі робить припущення, на яке наво-

---

[108] Аналогію між рицарською ініціацією та ритуалами честі "примітивних" спільнот уперше провів, як нам видається, Ж. Ляфіто: J. Lafitau, *Mœurs des sauvages amériquains comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, 1724, I, pp. 201–256; II, pp. 1–70, 283–288.

[109] Нема потреби заради цього звертатися до порівняння зі східною літературою пригод, як це робить П. Ґалле у своїй книжці: P. Gallais, *Perceval et l'initiation.*

[110] Щодо урочистих посвят у рицарі нам достатньо покликатися на класичні сторінки: Marc Bloch, *La Société féodale*, II, Paris, 1940, pp. 46–53, також J. Flori, Sémantique et société médiévale. Le verbe *adouber* et son évolution au XIIe siècle // *Annales E.S.C.*, 1976, pp. 915–940.

[111] G. Duby, Au XIIe siècle: les "jeunes" dans la Société aristocratique // *Annales E.S.C.* 1964, pp. 835–896, передрук: *Hommes et Structures du Moyen Âge*, Paris, 1973, pp. 213–226; ми покликаємося саме на видання *Annales*. Див. також: E. Köhler. Sens et fonctions du terme "jeunesse" dans la poésie des troubadours // *Mélanges René Crozet*, Poitiers, 1966, p. 569 і далі.

[112] Duby G., *loc. cit.*, p. 835–836.

[113] *Ibid.*, p. 839.

[114] *Ibid.*, p. 843. Про складність куртуазних поглядів на одруження див.: E. Köhler, Les troubadours et la jalousie // *Mélanges Jean Frappier*, Genève, 1970, pp. 543–559.

дить куртуазна література: "Наявність такої групи всередині аристократичної спільноти підтримує певні типи ментальності, певні вияви колективної психології, певні міфи, відображення і моделі яких водночас знаходимо в літературних творах XII ст., писаних для аристократії, і в зразкових постатях, які вони пропонували, – постатях, що підтримували, продовжували, стилізували спонтанні душевно-розумові реакції"[115]. І справді, Івейн, чоловік багатої вдови Лауділни з Ландюку, досить добре вписується у запропоновану схему.

Пригляньмося до цього ближче, зазначивши лишень, що в "Івейні", як і в "Ереку та Еніді", одруження відбувається не *після*, а *перед* великою пригодою, визначальною для героя. Впадає в око низка протистоянь. Серед причин молодечої непосидючості, на яких акцентував Ж. Дюбі, маємо низку неминучих конфліктів: конфлікт із батьком, особливо конфлікт із старшим братом, спадкоємцем батьківщини. Багато з тих молодих є молодшими синами в родинах, і ця ситуація дуже сприяє їхньому мандрівному життю. Але ці конфлікти позірно відсутні в романах Кретьєна[116]. Що більше, усе відбувається так, немовби *усі герої* поета були синами-одинаками, скажімо, Івейн, Кліжес, Ланселот, Персеваль, Ерек[117]. Брати і сестри існують у *попередніх поколіннях*; Івейн та Калоґренан є двоюрідними братами, Ерек, Еніда і Персеваль упродовж своїх пригод знаходять дядьків і тіток. Кліжес якраз зі своїм стрієм стає у суперництво за володіння Феніцією, донькою німецького імператора[118]. І врешті, пригоди молодих – колективні. Літописці показують нам, що загони *juvenes* складають "найкращий контингент в усіх далеких виправах"[119], отже, ледве чи є потреба зауважувати, що куртуазна пригода, на відміну, скажімо, від пригоди епічної, завжди індивідуальна[120]. Усе стається немовби через серію механізмів, які слід було б вивчити докладно, – перехід з теперішнього в минуле, з множини в однину, з чоловічого роду в жіночий, – куртуазний романіст відтворює суспільну реальність, щоб надати їй такої інтерпретації, яка часто є інверсією.

Маємо, проте, вагому реальність економічно-суспільної еволюції XII ст., яка, здається, чітко присутня в "Івейні", однак на несвідомому рівні: йдеться про

---

[115] G. Duby, *loc. cit.*, p. 844.

[116] Ґавейн має брата, але у "Повісті про Ґрааль" той грає роль антигероя.

[117] Ми подаємо ці короткі свідчення в надії переконати когось узятися за систематичне дослідження структури родинних зв'язків у куртуазних романах.

[118] G. Duby, *loc. cit.*, p. 839.

[119] Справедливі зауваження щодо цього див.: J. Frappier, *Chrétien de Troyes. L'homme et l'Œuvre*, Paris, 1957, p. 15.

[120] Є, звичайно, конфлікт за спадок в "Івейні", але це конфлікт між сестрами, між двома доньками сеньйора Чорнотернистого (в. 4699 і наст.). Івейн поновить у своїх правах позбавлену спадку *молодшу сестру*.

трансформацію сільського пейзажу, сеньйоріальні та церковні прибутки, селянське життя, що представлені великим підняттям цілини, яке триває від X ст. і, здається, сягає кульмінації у XII ст[121].

Незадовго перед написанням "Івейна" нормандський поет Вас у "Романі про Ру" згадав як факт давнього минулого чарівне джерело Броселіандського лісу, що є самою серцевиною дії роману Кретьєна[122]:

Mais jo ne sai par quel raison 6386
Là sueut l'en les fées véeir
Se li Breton nos dïent veir
E altres merveilles plusors
Aires i selt aveir d'ostors
E de grans cers mult grant plenté
Mais vilain ont tot déserté 6392
Là alai jo merveilles querre
Vi la forest e vi la terre
Merveilles quis, mais nes trovai
Fol m'en revinc, fol i alai,
Fol i alai, fol m'en revinc
Folie quis, pour fol me tinc.

(Але якщо бретонці нам говорять, що / Тут бачили фей / Та інші чудеса, / То у цих місцях водилися дресирувальники птахів, / А також великі олені. / Проте смерди все спустошили. / І я подався туди у пошуках чудес. / Побачив я ліс і побачив землю, / А чудес не знайшов. / Дурнем був я, коли вирушив у путь, / Дурнем вернувся назад, / Дурнем залишився, бо розуму не мав).

Безперечно, ми не можемо стверджувати, що Кретьєн читав цей текст, який так красномовно свідчить про десакралізацію корчованого лісу. Та повернімося до "Івейна", оскільки сам роман дасть нам наш визначальний аргумент.

---

[121] Ми повторюємо тут і дещо розвиваємо підказку Ж. Дйорі (J. Djöry) з його вже цитованої статті в *Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis*, pp. 107–108. Щодо самого підняття цілини досить звернутися до Ж. Дюбі: G. Duby, *L'Économie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident médiéval*, Paris, 1962, pp. 142–169, і ще лаконічнішого тексту того ж автора: *Guerriers et paysans*, Paris, 1973, pp. 225–236. Ж. Дюбі поміщає "момент повної інтенсивності цього явища" між pp. 1075 і 1180 (*Guerriers et paysans*, p. 228). Нагадаймо, що ця остання дата є приблизною датою "Івейна".

[122] Wace, *Le Roman de Rou*, édit. A. J. Holden, Paris, 1971, в. 6372 і далі. Текст часто цитують і коментують, зокрема J. Frappier, *Étude sur Yvain...*, pp. 85–86 та M. Stauffer, *op. cit.*, p. 46. У цьому випадку, як і в інших, ми частково розставили наголоси у тексті, щоб зробити його зрозумілішим.

Ми вже згадували про те значення, яке мають для інтерпретації роману три зустрічі, що їх зазнав герой у лісі[123]: зустріч з дикуном, який є його провідником, з пустельником, що його рятує і повертає до людської подоби, та з левом, якого він приручає. Отже, мужлан перебуває на корчів'ї (в. 277, 708, 793), так само і лев (в. 3344); щодо відлюдника, то цей якраз займається корчуванням (в. 2833)[124]. І врешті, зустріч із Багром Гори відбулася після того, як поет описав його "*chevalchant lez le bois*" ("наскакуючим на ліс", в. 4096), звичайно, "перед дверима", але "*en mi* (на середині) un plain" (в. 4106), – слово, яке означає, зазвичай, щойно розорану землю, ріллю. З цього правила випадає лише зустріч із синами диявольського Нетуна, але той поставлений поза будь-який конкретний простір[125]. Якщо тепер перейти з дикого світу в магічний, можна помітити, що використання джерела тягне за собою як наслідок (це добре зауважив Ж. Дйорі) знищення дерев на обійсті – а це такі чудові дерева, немовби райські: "Та якщо зможу, пане васале, я верну вам те зло, якого завдала мені очевидна шкода, свідоцтва якої бачу довкола, у моєму поваленому лісі" (в. 497–501). І навпаки, після розповіді Калогренана тема зникне. Магічний світ – і можливо, інтереси сеньйорів, з яких не всі мали зиск від корчування, – вступає тут у суперечність із диким світом.

Мужлан просто є на корчів'ї, лева зустрічають на корчів'ї, лише пустельник корчує і змінює простір. Три персонажі, отже, водночас подібні й різні[126]. Активна роль, надана пустельникові, викликає менше подиву, вона відповідає ре-

---

[123] Зауважмо, що наше прочитання тексту ґрунтується на зустрічах героя з персонажами чоловічої статі (в тому числі й з левом). Інше прочитання, звичайно, можливе, там наголошуватиметься на зустрічах із жіночими персонажами.

[124] Тут ідеться про одну тему, притаманну Кретьєнові. Якими б не були зв'язки між валлійською казкою та французьким романом, текст валлійського *Owein*'а, в якому нема пустельника, розміщує дикуна на галявині, але битву між левом і змієм ставить на мале підвищення; див.: J. Loth, *op. cit.*, p. 9 і 38. Що ж до Гартман фон Ауе, то його інтерпретація є однією з найцікавіших: Калогренан прибуває до розлогого корчів'я (*geriute*), парадоксальний характер якого наголошений, бо тут нема ні сліду людини (*âne die liute*, в. 401–2). Дикий погонич биків перебуває на полі (*gevilde*, в. 981). Пустельник не займається корчуванням, але він є на щойно розораному терені (*niuweriute*, в. 3285). Зустріч лева зі змієм відбувається на галявині (*bloeze*), герой пробирається сюди через "великі завали зрубаних дерев" (в. 3836–8). Виглядає, що дерева ці повалила не людська рука, а впали вони у природний і магічний спосіб, як після бурі, що її викликав Івейн.

[125] Слово "корчів'я" (*essart*) з'являється ще у вірші 4788, коли старша донька сеньйора Чорнотернистого заявляє, що вона в жодному разі не ділитиме з сестрою "ні замку, ні села, ні корчів'я, ні лісу, ні ріллі, взагалі нічого" ("*chastel, ne vile, ne essart, ne bois, ne plain, ne autre chose*").

[126] У статті, яку ми процитували вище, А. Адлер (A. Adler, *loc. cit.*, p. 295) відзначив паралелізм пустельника і дикого пастуха: "*The Gestalt of the Hermit assumes the feature of a spiritualized replica of the Herdsman*".

альності (пустельники набагато більше, аніж ченці великих абатств, були задіяні у великих корчуваннях).[127] Звичайно, роль "мужланів" була не менш важлива, але ідеологія духовенства заперечує проти того, щоб факт, про який скрушно згадував Вас, дістав визнання у світі чудесного, у який нас впроваджує Кретьєн[128].

Маршрут Івейна, який ми відтворили за допомогою структурного аналізу, перекроює та пояснює багато історичних схем. Основний простір корчів'я відповідає основному економічному феноменові великого освоєння цілини XII ст. Пригода Івейна веде шляхами групи "молодих", зідентифікованих Ж. Дюбі та проаналізованих Еріхом Келером у суперечливих відносинах її з суспільством, у якому вона живе. Врешті, християнський світ тієї епохи наявний у самій канві аналізу, в імпліцитному судженні стосовно рицарської поведінки і зокрема у критичних точках Івейнового маршруту: на сторожі підходу до сосни і самого чарівного джерела, де все починається, стоїть капличка; пустельник втримує Івейна в людській подобі, а оновлення Івейна відбувається через зіткнення з диявольським світом. Щоб повернутися до світу культури, треба, щоб він тим часом християнізувався, та й сам ліс весь позначений християнськими знаками.

Нам вибачать те, що на цьому ми припинимо наш аналіз; для того, щоб його продовжити, потрібно було б його підхопити на іншому рівні – на тому, що його сам Кретьєн дослідив у "Персевалі"[129].

---

[127] Див.: G. Duby, *L'Économie rurale*, pp. 146–147.

[128] Можна було б продовжити це дослідження, зіставляючи "Івейна" з казками та міфами, в яких корчування грає головну роль; скажімо, з казкою про Мелюзіну, – див. внесок Е. Ле Руа Ладюрі у спільне дослідження із Ж. Ле Гоффом: Mélusine maternelle et défricheuse // *Annales E.S.C.*, 1971, pp. 587–622, передруковане у вид.: E. Le Roy Ladurie, *Le Territoire de l'historien*, Paris, 1973, pp. 281–300 (також J. Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge*, *op. cit.*, pp. 307–331). В автентичному селянському фольклорі Кабілії розорювач – той, хто "розчищає чагарник, щоб перетворити землю на сад або город" – є властиво султаном Гаруном аль-Рашідом (786–809), "виведеним тут на майже надприродний рівень" (Camille Lacoste-Dujardin, *Le Conte kabyle*, Paris, 1970, p. 130).

[129] Див. тепер прекрасне дослідження: P. Le Rider, *Le Chevalier dans le conte du Graal de Chrétien de Troyes*, Paris, S.E.D.E.S., 1978.

*Кодекси одягу та їжі в "Ереку та Еніді"**

Знаємо важливість кодексів одягу та їжі в культурі суспільства. Але годі задовольнитися вивченням їхньої ролі в суспільній практиці. Наявність їх в образній творчості дає змогу краще зрозуміти їхню функцію поза їхнім суто літературним чи мистецьким вжитком.

У феодальному суспільстві ці кодекси функціювали з особливою ефективністю, оскільки їм належало головне місце в суспільному статуті і в системі цінностей. Ніщо так яскраво, як вони, не виражало категорії зовнішнього.

У літературних творах вбрання та їжа визначали соціальний статус персонажів, символізували сюжетні ситуації, підкреслювали значущі моменти вимислу.

Кретьєн де Труа використав їх із властивою йому геніальністю.

У цій короткій розвідці, присвяченій Рене Луї, який так добре зумів збагнути і показати цінність літературних творів як історичного документа в найширшому значенні слова, я задовільнюся тим, що складу перелік і виявлю функції кодексів одягу та їжі в "Ереку та Еніді". Я використовую видання Маріо Рока та гарний переклад, що його здійснив метр, якого ми тут вшановуємо.

З уривків, які стосуються вбрання, я вилучаю (залишаючи таким чином осторонь головний елемент гри ролей чоловічих та жіночих) військовий стрій чоловіків. Вони повинні б увійти в повніше та глибше дослідження.

Перша поява вбрання в романі стосується героя, Ерека. Ерек, який, безперечно, поділяє сумніви рицарів щодо рішення короля Артура відновити звичай ловів білого оленя – сумніви, що їх висловлює Гавейн, – вибрав спосіб поведінки, який поєднує послух Артурові, правила лицарства й особисту позицію. Він, звичайно, бере участь у полюванні, але тільки віддалік, як рицар, котрий слугує королеві Ґенієврі. Він вибрав одіж проміжну між святковим убранням і військовим обладунком, однак достатньо коштовну, щоб засвідчити його становище: він королівський син, славнозвісний рицар Круглого столу.

---

* Quelques remarques sur les codes vestimentaire et alimentaire dans *Érec et Énide* // *La Chanson de geste et le mythe carolingien, Mélanges René Louis*, II, 1982, pp. 1243–1258. Надруковано італійською: J. Le Goff, *Il Meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente médievale*, Roma–Bari, Laterza & Figli, 1983, pp. 81–100.

Переклад сучасною франц. мовою: Chrétien de Troyes, *Érec et Énide*, Paris, Librairie Honoré Champion, 1977, переклад з давньофранцузької Рене-Луї (René Louis) з видання Маріо Рока (Mario Roques).

Sor un destrier estoit montez,
afublez d'un mantel hermin [...]
S'ot cote d'un diapre noble
qui fu fez an Costantinoble;
chauces de paile avoit chauciees,
molt bien fetes et bien taillies;
et fu es estriés afichiez,
un esperons a or chauciez;
n'ot avoec lui arme aportée
fors que tant seulemant s'espée (в. 94–104)[1].

Одяг тут відбиває стан і ситуацію.

Наступний епізод, у якому мовиться про вбрання, включається в появу героїні – Еніди. Він добре знаний і ставить численні проблеми.

Переслідуючи рицаря, панянку та карлика, які образили королеву, Ерек зупиняється в старого васала. Мета Кретьєна в цьому епізоді – показати станову й духовну шляхетність, але матеріальну бідність васала і його сім'ї – жінки та доньки. Дійсно, Ерек одружиться з Енідою; йому не гоже вступати в нерівний шлюб, але з його боку буде шляхетно піднести статус своєї нової рідні.

З'являється Еніда. Вона одягнена зі смаком, але бідно, має на собі лише сорочку й сукню з рукавами (*chainse*), та якщо вони сніжно-білі, якщо сорочка з тонкого полотна, то сукня на ліктях дірява:

La dame s'an est hors issue
et sa fille, qui fu vestue
d'une chemise par panz lee,
deliee, blanche et ridee;
un blanc cheinse ot vestu desus,
n'avoit robe ne mains ne plus,
et tant estoit li chainses viez
que as costez estoit perciez
povre estoit la robe dehors,
mes desoz estoit biax li cors (в. 401–10)[2].

[1] Сидів на бойовому коні, накритий плащем з горностаю. Мав на собі коштовну взорчасту блузу, ткану в Константинополі, і добре скроєні та припасовані шовкові штани. Міцно тримаючись у стременах, мав золоті шпори, але зі зброї мав лише меч.

[2] Васал прикликав свою жінку і дочку-красуню; вони були зайняті шитвом, яким саме, не знаю. Жінка вийшла з донькою, зодягненою в сорочку з широкими полами; сорочка була з тонкого полотна, білосніжна, зібрана при шиї; поверх сорочки мала білу сукню і більше жодного одягу. А ще та сукня була така зношена, що на ліктях видно було діри. Одіж була вочевидь убога, але з-під неї прозирало гарне тіло.

Далі Ерек бере з собою Еніду, щоб вона була присутня при битві за яструба, яка також є помстою злому рицареві. Вона їде слідом за ним, так само бідно одягнена, бідно споряджена. Вона без пояса і без плаща.

La sele fu mise et li frains;
desliee et desafublee
est la pucelle sus montee (в. 738–40)[3].

Здобувши перемогу в битві за яструба, Ерек, який просив і дістав руку Еніди, готується відвезти її до двору Артура, щоб з нею одружитися. Він перераховує своїм майбутнім тестям посаг (*le Morgengabe*), який дасть своїй дружині і з якого вони користатимуть, оскільки вони повинні піднятися до гідного рівня, відповідного їхньому станові й станові, в якому опиниться їхня донька. Цим посагом будуть замки та *одяг*:

Einz que troi jor soient passez
vos avrai anvoie assez
or et argent et veir et gris
et dras de soie et de chier pris
por vos vestir et vostre fame... (в. 1325–9)[4].

Далі він сповіщає про своє рішення відвезти Еніду в такому одязі, в якому вона є: королева дасть їй достойний одяг.

Demain droit à l'aube del jor,
an tel robe et an tel ator,
an manrai vostre fille a cort:
je voel que ma dame l'atort
de la soe robe demainne,
qui est de soie tainte an grainne (в. 1331–6)[5].

Таке рішення шокує якщо не батька і матір Еніди, котрі не бажають суперечити майбутньому зятеві, то її двоюрідну сестру та дядька, заможного графа. Ті бажають дати Еніді гарну одіж.

[3] На коня натягли сідло і вуздечку; дівчина без плаща, без пояса хутко сіла верхи, не змушувала себе просити.

[4] До трьох днів пришлю вам удосталь золота й срібла, біло-сірі виверкові шкурки, коштовні шовки для вас і вашої дружини, яка для мене є шанованою і дорогою панею.

[5] Завтра, щойно спалахне світанкова зоря, я візьму вашу доньку до королівського двору в тому вбранні, яке вона має на собі. Я хочу, щоб там моя пані (королева) одягнула її у свою святкову шовкову сукню червоного кольору.

"Sire, fet ele, molt grant honte
Sera a vos, plus qu'a autrui
se cist sires an mainne a lui
vostre niece, si povrement
atornee de vestemant"
Et li cuens respont: "Je vos pri,
ma dolce niece, donez li
de voz robez que vos avez
la mellor que vos i avez" (в. 1344–52)[6].

Тоді Ерек впадає в гнів. Еніду вбиратиме королева.

"Sire, n'an parlez mie.
Une chose sachiez vos bien:
ne voldroie por nule rien
qu'ele eüst d'autre robe point
tant que la reïne li doint" (в. 1354–8)[7].

Отже, Еніда їде у двір

el blanc chainse et an la chemise (в. 1362)[8].

Коментатори часто дивувалися впертості, з якою Ерек хоче відвезти Еніду до двору в її бідному одязі. Пояснення психологічного характеру, які вони часто висували, видаються мені недостатніми й навіть недоречними. Рішення Ерека випливає, на мою думку, з двох систем, які тут комбінуються. Перша система – це система одруження, яка є ритуалом переходу. Ми присутні на першій фазі цього ритуалу – фазі розлуки. Майбутня дружина покидає будинок своїх батьків, але в усьому іншому її становище повинно залишатися незмінним. Це тим необхідніше, що її одруження повинно бути не лише переходом з неодруженого стану в одружений, з однієї сім'ї в іншу, з одного дому в інший, – це має бути підвищенням становища, переходом від бідності до багатства. Його матеріалізація через посередництво символіки одягу повинна відбуватися лише в наступній фазі, як один із обрядів, котрий Ван-Геннеп називає "маргінальним".

[6] "Сір, для вас буде велика ганьба перед усіма, якщо цей сеньйор візьме з собою вашу небогу в такій бідній одежі". Граф їй відповідає: "Прошу вас, моя люба небого, дайте їй із ваших суконь, яку вважаєте найкращою".

[7] "Сір, не ведіть таких розмов. Знайте одне: я не хочу, щоб вона дістала якусь іншу сукню, перш ніж королева дасть їй сукню від себе".

[8] "... у білій сукні і сорочці".

Більше того, я гадаю, що головною темою роману є статус подружньої пари. Для Кретьєна тут має бути водночас рівність чоловіка і жінки, однак ця рівність повинна суміщатися з певною зверхністю чоловіка над жінкою. Таким чином збережена середньовічна християнська концепція подружжя. Кретьєн неодноразово наполягає на рівності Ерека та Еніди. Перш ніж ця рівність узакониться одруженням, а в кінці роману – спільним коронуванням Ерека та Еніди, вона виражена рівністю вищих цінностей аристократичної системи: шляхетність, краса, великодушність (або мудрість), відвага.

molt estoient igal et per
de corteisie et de biauté
et de grant debonereté.
Si estoient d'une meniere,
d'unes mors et d'une matière,
que nus qui le voir volsist dire
n'an poïst le meillor eslire
ne le plus bel ne le plus sage.
Molt estoient d'igal corage
et molt avenoient ansamble (в. 1484–93)[9].

Основна перевага Ерека над Енідою полягає в тому, що він войовник, рицар високого рангу, син короля. Щоб стати рицарем (йому двадцять п'ять років), він перейшов урочисту посвяту в рицарі. Еніда теж мусить бути піднята до вищої гідності. Тоді як Артур з нагоди одруження Ерека та Еніди робить рицарями сто юнаків, Ґенієвра дасть Еніді новий розкішний одяг. Це буде своєрідна посвята у дами. Жіноча посвята костюмом, який дарує королева.

А поки що кортеж, який супроводжує Ерека та Еніду до двору, повинен прийняти святковий кодекс одягу.

N'i remaint chevalier ne dame
qui ne s'atort por convoier
la pucele et le chevalier (в. 1416–8)[10].

---

[9] Вони були рівні ввічливістю, вродою і великодушністю. Вони були такі схожі одне на одного своїми звичками, вихованням і характером, що кожен, хто взявся б сказати правду, не зміг би сказати, хто з них кращий, вродливіший чи розумніший. Вони мали однаковий склад душі і чудово надавалися один одному.

[10] Не було такого рицаря, такої дами, які б не одягнули свого святкового одягу, аби супроводжувати невісту і рицаря.

Коли вони прибули до двору, Ерек чітко пояснює королеві, чого він од неї сподівається:

"Povretez li a fet user
ce blanc chainse tant que as cotes
an sont andeus les manches rotes.
Et ne por quant, se moi pleüst,
boenes robes asez eüst,
c'une pucele, sa cosine,
li volt doner robe d'ermine
de dras de soie, veire ou grise;
mes ne volsisse an nule guise
que d'autre robe fust vestue
tant que vos l'eüssiez veüe.
Ma douce dame, or an pansez,
car mestier a, bien le veez,
d'une belle robe avenant" (в. 1548-61)[11].

Ґенієвра відразу ж погоджується і заявляє, що вона дасть їй одну із своїх суконь (*boene et bele... fresche et novele*, "хорошу і красиву, ... свіжу і нову"; в. 1563–6). Вона відводить її у свої палати й наказує принести їй нове бліо і манто разом із сукнею, які була наказала скроїти для себе самої. Шануючи кодекс куртуазності, який забороняє давати Еніді поношений одяг, Ґенієвра ставиться до неї, як до другої себе, даруючи їй новий, але власний одяг. Отже, через костюм відбувається справжній процес ідентифікації.

Докладно описує Кретьєн посвячення Еніди у дами через новий одяг королеви. Це один із блискучих уривків роману – сцена триває упродовж вісімдесяти віршів (1572–652). Історики середньовічного костюму вважають її одним із найточніших описів вишуканого жіночого одягу. В усякому разі, це нагромадження деталей, що відповідають *nec plus ultra* багатства і краси жіночого костюму: рідкісні хутра, шовки, золото, коштовне каміння, живі кольори, пояс, біжутерія та різноманітні прикраси; усе тут використане, щоб підняти Еніду на вершину вишуканості в одязі.

---

[11] "Через злидні ця біла блуза так зносилася, що на ліктях обидва рукави витерлися до дірок. А проте, якби мені захотілося, вона мала б гарні сукні, бо одна дівчина, її двоюрідна сестра, хотіла дати їй шовкову сукню, оббиту горностаєм і біло-сірими вивірковими хутрами; та я нізащо не погодився б, щоб вона одягла на себе щось інше, перш ніж ви її побачите. Моя люба пані, подумайте про це, бо вона потребує, як бачите, гарної сукні, що була б їй до лиця".

Коли незадовго перед весіллям Ерек виконує свої обіцянки щодо майбутніх тестів, п'ять в'ючних коней у супроводі десяти рицарів і десяти слуг тягнуть на собі великий скарб коштовних металів і дорогий одяг:

cinq somiers sejornez et gras,
chargiez de robes et de dras,
de boqueranz et d'escarlates
de mars d'or et d'argent an plates,
de veir, de gris, de sebelins,
et de porpres et d'osterins (в. 1805–10)[12].

За одягом у функції посагу та подарунків іде одяг, що стає обов'язковою прикметою свята, церемонії.

Відбувається весілля Ерека та Еніди, прибувають високоповажані гості, серед яких багато королів. Ось перший з них – "Ґаврас із Корку, король гордовитих манер" зі своїми п'ятистами розкішно одягненими рицарями.

Gavraz, uns rois de Corques fiers,
i vint a.vc. chevaliers
vestuz de paisle et de cendax,
mantiax et chauces et bliax (в. 1913–6)[13].

Коли Артур посвячує у рицарі сто юнаків, при цій нагоді кожному з них він дарує гарний одяг, та ще й дає їм змогу його вибрати. Щедрість такого дарунку – відзнака для посвяченого: новий рицар може здійснювати вибір, як належиться дорослому войовникові. Дарування одягу є тут ритуалом посвяти у рицарі.

Жонглерам, які розважають весільних гостей, дають гарні дарунки – насамперед, коштовний одяг.

et molt bel don donné lor furent:
robes de veir et d'erminetes,
de conins et de violetes,
d'escarlate grise ou de soie (в. 2058–61)[14].

---

[12] ...п'ятеро в'ючних коней, добре відпочилих, міцних, наладованих одягом і яскравочервоними тканинами, полотнами, золотими марками та срібними зливками, хутром вивірок, соболів, тканинами пурпуровими і кольору морської хвилі.

[13] Ґаврас із Корку, король гордовитих манер, прибув сюди зі своїми п'ятьмастами рицарями, одягненими в золотисте сукно і шовки, плащі, штани і бліо.

[14] ... їм дісталися дуже гарні дарунки: одяг, підбитий хутром вивірок та горностаїв, кроликів і фіолетової барви, досконалого сірого кольору або з шовку.

Кортеж, який супроводжує Ерека та Еніду – особливо Еніду – до їхнього нового житла і відкриває останню фазу ритуалу одруження – фазу прийняття, є, зрозуміло, шляхетно одягнений.

Érec ne volt plus sejorner:
sa fame comande atorner
des qu'il ot le congié del roi,
et si reçut a son conroi
.L.X. chevaliers de pris
a chevax, a veir et a gris (в. 2237–42)[15].

Прибувши у край Ерека, Еніда сповняє певну кількість обрядів, які завершують ритуал одруження. У цьому романі, в якому Господь і релігія займають мало місця, виступаючи лише, як то кажуть, заради пристойності, коли треба нагадати, що ця історія розгортається у християнському світі, Еніда виконує певну кількість релігійних дій. Так, вона дарує чудову ризу на вівтар Богоматері, в якої просить спадкоємця для тривкості спадку. Але спочатку ця риза була багатою одежею з золота і шовку "дивної витонченості", яку фея Морґана виготовила для свого приятеля і яку здобула хитрістю королева Ґенієвра, вдавшись до посередництва імператора Ґасси. Вона зробила з неї ризу, яку зберігала у своїй каплиці, і дала її Еніді, коли та покинула двір Артура.

Тут маємо появу одягу магічного, "чудесного" одягу, християнізованого і перетвореного на скарб, що продовжує щедрість Ґенієври щодо Еніди, зміцнює зв'язки, які їх єднають.

І нарешті, коли Ерек, повністю віддавшись коханню Еніди, нехтує турнірами, але надсилає туди своїх рицарів, він зберігає своє становище, вбираючи їх у коштовні строї:

mes ainz por ce moins ne donnoit
de rein nule a ses chevaliers
armes ne robes ne deniers:
nul leu n'avoit tornoiemant
nes anveast, molt richemant
apareilliez et atornez (в. 2446–51)[16].

---

[15] Ерек не бажає більше зволікати, велить своїй дружині підготуватися, як тільки дістане дозвіл короля. Бере собі в ескорт шістдесят гідних рицарів з кіньми, біло-сірими хутрами вивірок.

[16] ...але він робив не менші подарунки своїм рицарям зброєю, одягом та грішми. Не було такого турніру, щоб він їх туди не відправив розкішно зодягненими та добре спорядженими.

Тут розпочинається друга частина "Ерека та Еніди". Після одруження розпочинаються подружні випробування.

В обіймах Еніди Ерек забув про рицарські обов'язки. Схвильована поголосом, який осуджує її чоловіка, Еніда вирішує його попередити. Ерек схаменувся, але він суворо поводиться зі своєю дружиною. Він наказує їй супроводжувати його в тих пригодах, які здійснюватиме як добрий рицар, а крім того, накладає на неї випробування, заборону: вона не має права заговорити до нього першою. Я пропускаю тут фольклорний фон, наявний у цілому романі та в усій творчості Кретьєна де Труа. Я бачу в поведінці Ерека бажання краще зреалізувати подружжя, яке він творить з Енідою. З другого боку, він ще краще піднесе її до свого рівня, до рівності з собою. Її нижчість полягає в тому, що вона не зазнає пригод, не веде небезпечного життя рицаря. Гаразд, вона розділить його мандрівне життя і його небезпеки, а оскільки вона неспроможна битися, то матиме своє власне випробування – мовчанку. Разом з тим, як повчає Церква і як це практикує аристократія (незважаючи на фантазії куртуазної любові), жінка не може бути цілковито рівнею чоловікові. Вона повинна залишатися щодо нього в певному розумінні нижчою, підлеглою. У логіці середньовічних ментальності та інститутів випадки нерівності у рівності дуже добре функціюють, наприклад, у феодально-васальному договорі[17]. Еніда двічі ледь не поставила Ерека у нижчий стан. Насамперед, змушуючи його забути свої рицарські обов'язки; стримуючи його, хай навіть і несамохіть, своїм коханням. А ще – подаючи йому урок, навіть якщо це було зроблено у непрямий, прихований спосіб. Ерек відчуває потребу знов обійняти владу над дружиною і тут же запрошує її стати поряд з ним на шлях реалізації їхнього єства і їхньої долі, якою є рицарська пригода.

У цій частині роману кодекс одягу функціюватиме не так часто. Та й це не може бути інакше, оскільки дія тепер найчастіше відбуватиметься у місці, *par excellence* вибраному для рицарської пригоди – у лісі, де немає жодної нагоди для функціювання кодексу одягу, для хизування одягом. Окрім того, одяг, який тут виходить на перший план, це стрій войовника, рицаря – а його я власне усунув із цього дослідження.

Окремі появи одягу не позбавлені, однак, інтересу.

Коли Ерек вирішує знов пуститись у мандри, він наказує зажуреній Еніді знову надягти найдорожчу зі своїх одеж:

---

[17] Я спробував показати це у своїй розвідці "Le Rituel symbolique de la vassalité" (*// Simboli e Simbologia nell' Alto Medioevo*, Settimane di studio del Centro italiano de studi sull'alto Medioevo, XXIII, Spolète, 1976, pp. 679–788), передрук: *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, 1977, pp. 349–420, зокрема на с. 365–384.

levez de ci, si vos vestez
de vostre robe la plus bele
sor vostre meillor palefroi (в. 2576–8)[18], –

наказ, значення якого Еніда не розуміє. Оскільки він вирішив узяти жінку зі собою, він хоче, щоб вона мала на собі найкращий одяг, так само, як собі він наказує подати найкращу збро́ю (в. 2632–57). Це – рівність у зовнішності та в приготуваннях до пригоди.

Перший результат полягає в тому, що зовнішність цієї дуже багато вбраної дами викликає зазіхання рицаря-розбійника, який виходить з лісу:

mes molt est richement vestue (в. 2805).

Для решти пригод Еніда вдягатиметься вже у свою власну красу.

Згодом треба чекати видужання Ерека, пораненого в замку Ґіврета, щоб кодекс одягу знову зафункціював для помиреного подружжя – переможців усіх випробувань. Обом Ґіврет дарує чудовий одяг:

Quant il pot aler et venir
Guivrez ot fet deux robes feire,
l'une d'ermine et l'autre veire,
de deux dras de soie divers.
L'une fu d'un osterin pers
et l'autre d'un bofu roié
qu'au presant li ot anvoié
d'Escoce une soe cousine.
Énide ot la robe d'ermine
et l'osterin qui molt chiers fu,
Érec la veire o le bofu,
qui ne revaloit mie mains (в. 5184–95)[19].

У Ґіврета вони знайшли і подарунки, і знак подвійного видужання – фізичного і суспільного. Це повернення до суспільного життя буде перерване третім

[18] Вставайте з ліжка, надягайте найкращу свою одіж і накажіть сідлати вашого найкращого коня.

[19] Коли він уже міг ходити, Ґіврет наказав пошити два костюми: один підбитий горностаєм, другий – хутром сірої вивірки. Ті костюми були виготовлені з двох різних шовкових тканин. Одна була перська, кольору морської хвилі, друга – шовк з парчею, її в дарунок прислала Ґівретy сестра з Шотландії. Еніда отримала дорогу сукню морської хвилі, підбиту горностаєм, а Ерек мав не менш цінний одяг – з шовку, підбитий хутром сірої вивірки.

періодом роману – періодом найбільшої пригоди, найвищого випробування, "Радістю Двору" ("Le Joie de la Cour").

Ерек перемагає, подружжя прямує до свого остаточного звершення. Три епізоди визначають цей апофеоз, де знову повноцінно функціює кодекс одягу.

Це, насамперед, повернення до двору Артура, осередку доблести, символу порядку та цивілізації.

Перш ніж постати перед Артуром Ерек, Еніда та Ґіврет перевдягаються, вбирають найпишніші шати:

As ostex vienent, si s'aeisent,
si se desvestent et atornent,
de lor beles robes s'atornent;
et quant il furent atorné,
a la cort s'an sont retorné (в. 6402–6)[20].

Знаменне поєднання уборів і повернення.

Другим моментом є момент смерті короля Лака, Ерекового батька. Тепер це вже одяг жалоби, одяг іншого переходу: до смерті – для померлого, до сходження на трон та царювання – для подружжя-спадкоємців. З цієї нагоди знову з'являються церковники, а разом з ними і бідні люди. Вони є об'єктом щедрості в дарованні одягу, яке позначає цю подію.

Molt fist bien ce que fere dut:
povres mesaeisiez eslut
plus de cent et .LX.IX.
si les revesti tot de nuef;
as povres clers et as provoires
dona, que droiz fu, chapes noires
et chaudes pelices desoz (в. 6475–81)[21].

І нарешті, коронація в Нанті Артуром і Ґенієврою Ерека та Еніди, що означає тріумф кодексу одягу.

У виняткових щедротах Артура, які перевищують щедроти Александра та Цезаря з такої нагоди, дарування одягу знов займає привілейоване місце:

---

[20] Вони йдуть по домівках, причепурюються, скидають старий одяг, одягають новий, рядяться у свої найкращі одежі. Коли вже повністю готові, знову вирушають до двору.

[21] Він дуже добре зробив те, що мав зробити: зібрав більш як сто шістдесят дев'ять убогих, які були в потребі, одягнув їх у нову одіж, бідним клірикам і священикам дав, як належиться, чорні ряси і теплі плащі з хутровою підкладкою.

chevax dona a chascun trois,
et robes a chascun trois peire,
por ce que sa corz mialz apeire.
Molt fu li rois puissanz et larges:
ne donna pas mantiax de sarges,
ne de conins ne de bruṇetes,
mes de samiz et d'erminetes,
de veir antier et de diapres,
listez d'orfrois roides et aspres (в. 6602–10)[22].

Знов до багатства додається можливість для кожного вибирати:

Li mantel furent estandu
a bandon par totes les sales;
tuit furent gitié hors des males,
s'an prist qui vost, sanz contrediz (в. 6624–7)[23].

У цьому перерозподілі ролей за статями Еніду знову прикрашає Ґенієвра:

Quanque pot, d'Enide attillier
se fut la reïne penee (в. 6762–3)[24].

Та цим разом – обернено симетрично до того, що відбувалося під час одруження, – об'єктом довгого опису стає одяг Ерека, бо якраз молодий король є головним героєм церемонії. Одяг надзвичайний, чудесний, пошитий чотирма феями, історичний одяг, що його описав Макробій. Одяг, що є програмою мудрості, бо феї там відобразили чотири науки квадривіуму: геометрію, арифметику, музику й астрономію. Одяг, оздоблений хутром дивовижних тварин з Індії – бербіолеток.

La pane qui i fu cosue
fu d'unes contrefetes bestes
qui ont totes blondes les testes
et les cors noirs com une more,

---

[22] ...кожному дав трійко коней і три пари одежі, щоб його двір виглядав ще пишнішим. Король був дуже могутній і щедрий: не дарував плащів саржевих, хутер кролячих чи брунатних, але парчові і горностаєві, з суцільного вивіркового хутра, рясно і пишно оздоблені золотистими фрігійськими торочками.

[23] По усіх залах порозвішували плащі, повитягали їх зі скринь, їх брав кожен, хто лише хотів, і ніхто цьому не перечив.

[24] Королева сама взялася якнайкраще причепурити Еніду.

et les dos ont vermauz desore,
les vantres noirs et la coe inde;
itex bestes neissent en Inde,
si ont berbïoletes non,
ne manjüent se poissons non,
quenele et girofle novel (в. 6732–41)[25].

Одяг, що його доповнює плащ із застібками з коштовного каміння, оправленого в золото.

Король із майже надприродною владою, коронований іншим королем, Артуром, – поцілувавши білого оленя, він дістав нову легітимність магічного походження, – Ерек разом з Енідою став центром іншої зразкової спільноти, схожої на двір Артура. Разом з короною та скіпетром Ерек підносить чудесний одяг, що надає йому права магічного володаря, перш ніж він одержить через єпископське миропомазання права володаря християнського.

*

Кодекс їжі в "Ереку та Еніді" бідніший. Інколи він діє у відповідності до кодексу одягу, інколи – поза ним.

Для васала він відіграє свою роль у символіці рангу та ситуації. Старий чоловік справді пропонує Ерекові їжу, яка, скромна, з огляду на його бідність, тим не менше є представницькою з оґляду на щедрість дрібного шляхтича, що гідна рангу його господаря. Єдиний служник у домі – вправний кухар. За браком великої дичини, він готує м'ясо у двох можливих виглядах – варене та смажене – і подає до столу дрібних пташок[26]:

Cil atornoit an la cuisine
por le soper char et oisiax.
De l'atorner fut molt isniax,
bien sot apareillier et tost
char cuire et an eve et an rost (в. 488–92)[27].

[25] Хутро, що тут було нашите, належало дивовижним тваринам, що мають голову геть білу, а тіло чорне, як тутова ягода, спинку зверху – яскраво-червону, живіт – чорний, а хвіст – темно-синій; такі тварини живуть в Індії і називаються бербіолетками, живляться лише рибою, цинамоном, свіжою запашною гвоздикою.

[26] Волію тут – винятково – залишити *oisiax* ("пташки") тексту, а не передавати як *volailles* ("птиця"). Не виключено, що йдеться про пернату дичину, яка більше пасує шляхті, але бідність васала може також, правду кажучи, пояснити наявність і простої птиці. Пор. в. 5538.

[27] На вечерю служник готував на кухні м'ясо і пташок. Він хутенько зготував страву; добре вмів поратися біля м'яса і швидко готувати вариво або смаженину.

Зокрема, з'являється куртуазна обстанова споживання – столи, обруси, миски:

Quant ot le mangier atorné
tel con l'an li ot comandé,
l'eve lor done an deus bacins;
tables et nappes et bacins,
fu tost apareillié et mis,
et cil sont au mangier asis;
trestot quanque mestiers lor fu
ont a lor volanté eü (в. 493–500)[28].

На весіллі Ерека та Еніди не бракує харчів. Артур також уміє виявити щедрість у харчах, але тут Кретьєн скупіший на деталі, ніж в описі одягу, ігор, кортежів і турнірів.

Li rois Artus ne fu pas chiches:
bien comanda as penetiers
et as queuz et aus botelliers
qu'il livrassent a grant planté,
chascun selonc sa volanté
et pain et vin et veneison;
nus ne demanda livreison
de rien nule que que ce fust
qu'a sa volanté ne l'eüst (в. 2006–14)[29].

Тут не бракує ні дичини, ні вина – необхідної оздоби шляхетських бенкетів.

У середній частині роману – частині пригод Ерека та Еніди – маємо чотирикратну появу символіки харчів.

Перша поява – це голод у лісі і рицарський поєдинок.

Десь опівдні, після битви з п'ятьма рицарями Ерек та Еніда, які від минулого дня нічого не їли і не пили, зустрічають зброєносця у супроводі двох слуг, які несуть хліб, вино та п'ять кружал жирного сиру.

Він пропонує цю їжу їм двом, зголоднілим, оскільки цей молодий шляхтич розуміє, що має справу з рицарем і дамою:

---

[28] Коли їжа була готова такою, як її замовили, він подав їм воду в двох мисках; потім розпорядився приготувати і поставити столи, скатертини і миски. Вони сіли за стіл: мали вдосталь усього того, що потребували.

[29] Король Артур не був скнарою. Наказав пекарям, кухарям і кравчим роздати у великій кількості, як цього кожен забажає, хліба, вина і дичини. Не було такого, щоб хтось чогось не дістав удосталь.

De cest blanc gastel vos revest,
s'il vos plest un po a mangier.
Nel di pas por vos losangier:
li gastiax est de boen fromant
ne rien nule ne vos demant;
boen vin ai et fromage gras,
blanche toaille et biax henas (в. 3140–6)[30].

Організується пікнік і, шануючи дворянський кодекс столу, вершник обслуговує Ерека та Еніду:

puis a devant ax estandue
la toaille sor l'erbe drue;
le gastel et le vin lor baille
un fromage lor pere et taille;
cil mangièrent qui fain avoient,
et del vin volantiers bevoient;
li escuiers devant ax sert,
qui son servise pas ne pert (в. 3165–72)[31].

Обід поживний (пшеничний пиріг, вино, жирний сир, біла скатертина, гарні пухарі, обслуга зброєносця), але в цьому лісовому світі, де Ерек та Еніда повернулися до природи, сам обід будучи природним, не є диким.

Мандри Ерека та Еніди перервані коротким перебуванням при дворі Артура, однак пригоди на цьому не закінчилися. Тут не може бути святкового обіду. Це – вечеря суботнього вечора, вігілія, коли постять. Артур та його гості їдять рибу і фрукти, але в цьому місці цивілізації Кретьєн уточнює, що є тут і сире, і печене, груші печені та груші сирі:

Ce fu un samedi a nuit
qu'il mangièrent poissons et fruit,
luz et perches, saumons et truites,
et puis poires crües et cuites.
Après souper ne tardent gaire;
comandent les napes a traire (в. 4237–42)[32].

[30] Дарую вам цей білий хліб, прошу, скуштуйте його. Кажу не для того, аби здобути вашу прихильність: хліб із доброї муки, та я нічого не хочу від вас. Маю смачне вино і жирний сир, білий обрус і гарні пухарі.

[31] Стелить перед ними обрус на мураві; подає їм хліб і вино, розкладає й нарізує сир. Вони їдять з великим апетитом і охоче споживають вино. Зброєносець, який прислуговує їм, старається недарма.

[32] Був суботній вечір: вони споживали рибу та фрукти, щук і окунів, лососів і форель, а далі сирі та печені груші. Не затрималися після вечері: наказали згортати скатертини.

Третя нагода поговорити про їжу вельми особлива. Еніду, яка вважає, що Ерек мертвий, силоміць віддали за одного графа, її силують також до їжі. Люди графа "поставили перед нею стіл" (в. 4750). Однак вона відмовляється їсти та пити, якщо Ерек, котрий лежить перед нею мертвий, як вона гадає, хоча насправді він у глибокому знепритомненні, – також не може їсти.

Sire, ja tant con je vivrai;
ne mangerai ne ne bevrai,
si je ne voi mangier einçois
mon seignor, qui gist sor ce dois (в. 4777–80)[33].

Таким чином, коли подружжя в розлуці, кодекс їжі вже не діє для дружини, яка залишається.

Та Ерек приходить до тями, вбиває графа, видужує і набирається сил у свого приятеля Ґіврета. Харчування знов повертається, разом із життям та відновленням подружжя, але це відновлення часткове, відновлення видужанням.

Ґіврет запрошує Ерека та Еніду попоїсти холодного пирога і попити вина, змішаного з водою:

Et puis li ont un cofre overt,
s'an fist hors traire trois pastez;
"Amis, fet il, or an tastez
un petit de ces pastez froiz
vin a eve meslé avroiz;
j'en ai de boen set barriez pleins
mes li purs ne vos est pas sains" (в. 5104–10)[34].

Ґіврет наполягає:

Biax dolz amis, or essaiez
a mangier, que bien vos fera;
et ma dame aussi mangera [...]
Eschappez estes, or mangiez,
et je mangerai, biax amis (в. 5112–9)[35].

[33] Сір, поки мого життя, не хочу ні їсти, ні пити, доки не побачу, як буде їсти мій володар, що лежить на цьому круглому столі.

[34] Потім відкривають скриню і Ґіврет витягає звідти три пироги: "Друже, – каже він, – тепер скуштуйте цих холодних пирогів. І випийте вина з водою: маю добре вино, сім повних бочівок, однак чисте вино не буде вам корисне..."

[35] Любий друже, спробуйте попоїсти, це вам додасть здоров'я; і ласкава моя пані, ваша дружина теж поїсть, [...] ви добре виплуталися з усього того. Тепер ви у безпеці: поїжте, мої друзі, і я їстиму з вами.

Еніда дозволяє себе переконати, але Ерек їсть лише упівсили, наче хворий, і розводить водою своє вино.

andui de mangier le sermonent;
vin et eve boivre li donent,
car li purs li estoit trop rudes (в. 5123–5)[36].

Сестри Ґіврета лікують пораненого, обмивають та перев'язують його рани. Вони також годують його, але дають йому лише харч хворого: жодних прянощів.

Chascun jor catre foiz ou plus
le feisoient mangier et boivre,
sel gardoient d'ail et de poivre (в. 5164–6)[37].

У третій та останній фазі роману кодекс їжі з'являється до і після великої пригоди, Радості Двору.

Король Еврен, на землях якого відбувається ця пригода, насамперед святково гостить Ерека та Еніду, і тут маємо вершину аристократичного харчування: птахи, м'ясо великої дичини, фрукти і вино...

Li rois comanda aprester
le souper, quant tans fu et ore [...]
quanque cuers et boche covoite
orent plenieremant la nuit,
oisiax et venison et fruit
et vin de diverse menière (в. 5532–9)[38].

Однак Ерек скорочує частування, бо він думає про Радість Двору:

Molt furent servi lieemant,
tant qu'Érec estrosseemant
leissa le mangier et le boivre,
et comança a ramantoivre
ce que au cuer plus li tenoit (в. 5543–7)[39].

[36] ...обоє примушують Ерека їсти, дають йому пити вино і воду, бо нерозмішане вино надто міцне для нього.

[37] Чотири рази на день, а то й частіше, вони змушували його їсти і пити, але заборонили йому споживати часник і перець.

[38] Король наказав приготувати вечерю, як на це прийшов час і година. [...] Усього чого лише зможуть забажати серце та вуста, вони мали в достатку того вечора: дичину, фрукти і вино з різних місцевостей.

[39] ...та понад усе те, гарний прийом; з усіх-бо страв найприємнішими є гарний прийом і миле обличчя. Їх дуже весело пригощали, аж поки Ерек ураз не кинув їсти та пити і не згадав про те, що лежало йому на серці.

Змагання за Радість Двору обрамлене двома короткими натяками про харчі. В обох випадках ідеться про "чудесне" харчування. Як і кодекс одягу, так і кодекс їжі заторкнений тут магією.

Коли Ерек проникає у чарівний сад, де зіткнеться з найбільшим випробуванням, він дізнається, що тут ростуть зачаровані плоди, – вони завжди достиглі, однак спожити їх можна лиш в самому саду.

Et tot esté et tot yver
y avoit flors et fruit maür;
et li fruiz avoit sel eür
que leanz se lessoit mangier
mes au porter hors fet dongier;
car qui point an volsist porter
ne s'an seüst ja mes raler
car a l'issue ne venist
tant qu'an son leu le remeïst (в. 5696–704)[40].

Коли в кінці роману Ерек для своєї коронації знов одягає незвичайний одяг, про який я говорив раніше, Кретьєн уточнює, що чудо-тварини, бербіолетки з Індії, хутром яких оздоблений цей одяг, "живляться лише рибою, цинамоном та свіжою гвоздикою" (в. 6740–1).

І врешті, на фіналу коронації апофеоз кодексу їжі доповнює апофеоз кодексу одягу. Після коронаційної меси був приготований бенкет більш як на п'ятсот столів. На п'ять повних зал. За кожним столом на чільному місці сидить король, герцог або граф, і сто рицарів за кожним столом. "Тисяча рицарів подає хліб, тисяча інших – вино і ще тисяча інших – страви; одягнені вони у новісінькі мантії з горностаю" (в. 6872–4). Та коли надійшла черга описувати страви, Кретьєн робить крутий поворот і завершує роман на своєрідному піруеті, своєрідній відмовці, залишаючи слухача (або читача) зі слинкою в роті, але не нагодованого:

De mes divers don sont servi,
ne por quant se ge nel vos di,
vos savroie bien reison randre;
mes il m'estuet a el antendre (в. 6875–8)[41].

[40] Улітку і взимку квітували квіти і були зрілі плоди. Плоди були якісь зачаровані: можна було їх їсти лише в садку, виносити назовні не вдавалося, а хто б захотів винести з саду хоча б один овоч, не знатиме, як вийти звідсіля, бо не зможе знайти виходу, поки не покладе той овоч на місце.

[41] Щодо різних поданих страв, що вам їх не перелічую, я міг би все-таки про них розповісти, та мушу зайнятися чим іншим.

Таким чином, кодекс одягу дав змогу висвітлити деякі структури і деякі найважливіші моменти історії Ерека та Еніди – стосунки між подружжям, ритуали одруження й смерті, королівські обов'язки, від'їзд у життя, сповнене пригод, і повернення до суспільного життя. Це – фундаментально символічне покликання.

Роль кодексу їжі скромніша. Однак Кретьєн де Труа зумів усе-таки широко скористатися з нього, скажімо, в епізоді "Шаленство Івейна". У переході Івейна в дикий стан, у відносинах між Івейном та пустельником повноцінно функціює система сирого і смаженого[42]. Для того, щоб знати, де маємо правило, а де виняток, треба було б розширити дослідження, яке я розпочав, на всю творчість Кретьєна. Тоді можна було б побачити, чи кодекси одягу та їжі тут функціюють залежно від творів і ситуацій, а чи через нав'язливу ідею поета[43].

[42] Див.: Ж. Ле Гофф і П. Відаль-Наке, "Леві-Стросс у Броселіанді", вище, с. 143–175.

[43] На мою думку, не досить належно звернули увагу на те, що славетна середньовічна поема "Вірші про Смерть" цистерціанця Гелінанда де Фруамона має основним своїм покликанням харчі.

*Войовники та міщани-завойовники. Образ міста у французькій літературі XII ст.**

XII століття на християнському Заході було великою епохою розвитку міста. Разом з тим, місто з'являється у різних формах, з різноманітними означеннями у творах молодої літератури, писаної народною мовою. Серед північнофранцузьких діалектів (лянгдойль) це стосується двох *chansons de geste* з циклу про Ґійома д'Оранжа: "Німського воза" і "Взяття Оранжу"; чотирьох із дванадцяти ле Марії Французької:"Ланваля", "Йонека", "Лаустіка", "Елідука", та одного роману Кретьєна де Труа: "Персеваля, або Повісті про Ґрааль"[1]. Як же воно тут з'являється?

У "Німському возі" Ґійом, який допоміг Людовіку, синові Карла Великого, одержати корону і коронуватися в Римі, подолавши, зокрема, велетня Корсольта "під стінами Риму, на рівнині"[2] (це сюжет "Коронації Людовіка"), повернув-

---

* *Mélanges en l'honneur de Charles Morazé. Culture, science et développement*, Toulouse: Privat, 1979, pp. 113–136.

[1] Я використав такі видання та переклади: для *Le Charroi de Nîmes* – видання Ж. Л. Пер'єра (J. L. Perrier édit., Paris: Honoré Champion, 1963, 1re éd. 1931), але відтоді з'явилося видання під ред. Мак-Міллана: D. McMillan, Paris: Klincksieck, 1972) і переклад Ф. Жегу (F. Gégou, Paris: Honoré Champion, 1977), зроблений з видання Ж. Л. Пер'єра. Для *La Prise d'Orange* – видання С. Реньє (C. Régnier 4re éd., Paris: Klincksieck, 1972) і переклад С. Лаше та Ж.-П. Тюссо (C. Lachet, J.-P. Tusseau, Paris: Klincksieck, 1974). Для *Des Lais de Marie de France* – видання Ж. Рішнера (J. Rychner, Paris: Honoré Champion, 1966) і переклад П. Жонена (P. Jonin, Paris: Honoré Champion, 1972). Для *Cont du Graal (Percevale)* – видання Ф. Лекуа (F. Lecoy, Paris: Honoré Champion, 1975, 2 vol.) і переклад Л. Фуле (L. Foulet, Paris: Stock, 1947, передрук A. G. Nizet, Paris, s.d., 1972), який орієнтувався на видання А. Гілка (A. Hilka, Halle, 1932). Мушу сказати тут про все, що мені дали праці істориків літератури про ці твори, навіть якщо їх не цитую. Мені дозволено буде сказати про той особливий інтерес, з яким я студіював дослідження М. Манчіні (M. Mancini) про "Німський віз" і Е. Келера та П. Ле Рідера про Кретьєна де Труа і "Персеваля".

[2] Вірш 11; у франц. перекладі Ф. Жегу: "Sous les murs de Rome, dans la prairie", – в оригіналі він звучить:

Et desoz Rome ocist Corsolt es prez.

До оригіналу я відсилатиму лише тоді, коли літературний вислів буде надзвичайно цікавий або ж його погано відтворили у перекладі. Про римські стіни йдеться не в цьому вірші, а у вірші 243, де Ф. Жегу доречно, на мою думку, простежує версію слова *mur* рукописів BCD замість варіанта *marbre* рукопису, який є основою для видання Пер'єра.

ся до ловів у лісі й вступив до Парижу через Малий міст[3]. Його небіж Бертран сповіщає йому, що за його відсутності Людовік роздавав своїм баронам вотчини, забувши під час цього розподілу про Ґійома з Бертраном. Як не цьому, то тому дарував він то землю, то замок, то місто (*cité*), то містечко (*ville*).

Розлючений Ґійом іде до Людовіка в його палац і з гіркотою нагадує йому про все, що імператор Ґійомові винен. Він переміг трьох його найбільших супротивників – Рішара Нормандця, якого привів до Парижу, до його двору; Гугона Німецького, який боровся з Людовіком за корону і домагався міста Лан (*Laon*), – він убив його. Врешті, він узяв у полон Оттона під мурами Риму, де Людовік розбив табір на місці, званому "Нероновим парком" (*le Parc de Néron*) і де сам Ґійом поставив королю намет (*tente*) та забезпечив його чудовою дичиною.

Збентежений Людовік пропонує йому четверту частину свїх володінь: четверту частину Франції, одне абатство з чотирьох, одну марку (*un marché*) з чотирьох, одне місто з чотирьох та одне архієпископство з чотирьох. Ґійом гордо відмовляється од цього, оскільки король не повинен послабляти своєї могутності. Вельми розгніваний, Ґійом покидає Людовіка і зустрічає свого небожа Бертрана, який його заспокоює, підказуючи йому одну гадку. Він повинен попросити в Людовіка щось таке, що потрібно завоювати.

Домагайтеся в нього іспанського краю,
Тортолузи й Порпаяру-на-морі,
А також Німу, могутнього міста,
А ще Оранжу, вартого багатьох похвал[4].

---

[3] У моєму переказі текстів я намагатимуся не вводити нічого такого, що могло б змінити будь-що сказане в оригіналі про міста. З іншого боку, я змушений буду обминути ті епізоди, в яких не говориться про міста. Щоби справедливо оцінити "наявність міста" у цих творах, треба зважати на щільність викладу, якої годі уникнути у стислому переказі.

[4] Вірші 450–453:

Demandez li Espaigne le regné,
Et Tortolouse et Porpaillart sor mer,
Et apres Nymes, cele bone cité,
Et puis Orenge, qui tant fet a loer.

Поряд із Німом та Оранжем, Тортолузу звичайно ідентифікують як Тортозу (Tortosa), а Порпаяр (*Portpaillart*) залишається загадкою (у покажчику Ж. Л. Пер'єра йдеться про *pagus Pallariensis* на околицях Ургеля). Те саме маємо з Вальсюром. Такий пошук реалій видається мені другорядним, якщо не марним. Для *chansons de geste* було властивим у дійсності, концептуально відмінній від нашої, вживати поруч реальні та уявні місця, точні та перекручені імена. І досі побутує думка, що *chansons de geste* водночас творять нове і використовують відоме. Так само, як ми це добре бачили, Іспанія тих пісень охоплює Нім та Оранж, бо вона мислиться як земля сарацинів. Тут знов постає водночас уявна та історична географія.

Щасливий Ґійом повертається до Людовіка, а той, збільшуючи вдвічі свою пропозицію, відразу ж пропонує йому половину свого королівства, все, що той тільки собі забажає, – "замок, місто (*cité*), передмістя чи містечко (*bourg ou ville*), сторожову вежу чи форт (*donjon ou place forte*)". Цього разу Ґійом, сміючись, відмовляється і домагається Іспанії та міст, що є її окрасою – "славної Вальсори", "Німу з його твердинями", "Німу з його високими стрільчастими вежами", "грізного міста Оранжу". Людовік не наважується дарувати землю, що йому не належить. Він знову повторює свою пропозицію щодо половини королівства.

Поділимо порівну наші міста:
Вам – Шартр, а мені – Орлеан[5].

Врешті Людовік погоджується і вручає йому рукавичку на знак володіння Іспанією як королівським феодом. Далі, ставши на стіл (*monté sur une table*), Ґійом набирає "бідних бакалаврів (*bacheliers*)", "обіцяючи їм гроші, маєтки, замки, землі, форти, фортеці".

Так починається виправа, перед якою Ґійом полишає на Божу ласку "Францію та Екс-ля-Шапель, Париж, Шартр і решту країни". Перетинаючи Овернь, Ґійом зі своїми соратниками залишає по праву руку Клермон і Монферран, "вони обходять місто (*ville*), його багаті домівки, бо не бажають завдавати жодного зла людям міста (*bourg*)".

Прямуючи Реґорданським шляхом, дорогою паломників і купців, Ґійом зі своїми соратниками зустрічає за Ле Пюї вілана (*vilain*) мусульманської віри, який везе із Сен-Жіля діжку соли, з якої сподівається мати добрий зиск. Одержимий своєю ідеєю, Ґійом розпитує його: "Чи ти заходив у Нім, могутнє, добре забезпечене місто? (*cité*)". Показовий діалог розгортається довкола вислову "укріплене, забезпечене місто" (*la forte cité garnie*, в. 904).

Вілан каже, що там дешеве життя, але Ґійом перебиває: "Дурню, не про це я тебе запитую". Він хоче роздобути інформацію про військову силу поганського гарнізону. Там, де один говорить про господарство, інший говорить про війну. Але про це вілан нічого не відає. Та ось один із рицарів Ґійомового війська

[5] Переліки міст, у тому числі й міст (*villes*), які я називаю, повторюються не разів (Нім та Оранж у в. 452–3, 502–3, Нім як тема цієї епічної пісні у віршах 452, 495, 502, Вальсюр (згаданий двічі у в. 501 як Вальсор та Вальсюр) у в. 494 і 501, Шартр та Орлеан у в. 529 і 541). Ці повтори, зв'язок яких з епічними засобами та роллю у запам'ятовуванні літературних творів добре помітний, мають особливе значення для історика, який досліджує уявне, ментальність та відчуття, і варті докладнішого вивчення. Вони є головним механізмом у формуванні колективної пам'яті. Мовознавці, семіологи та структуралісти пояснили нам важливість повторів та багатослів'я. Історикам належить поглибити їхній урок, надаючи їм історичних змісту і сенсу.

вигадав план. Оснащення вілана підказало йому хитрість – повторення хитрості з троянським конем: заховати озброєних рицарів у тисячу діжок із прорізами і ввезти їх як крам у місто Нім. Ґійом пристав на цей проєкт: реквізовано вози, волів та віланів, рицарі наказують їм виготовити діжки їхніми ж стругами і сокирами. Нещастя тому, хто незгоден:

Хто висловив невдоволення, пошкодував за те,
Бо згубив зір і повис на зашморзі (в. 962–3).

Ґійом зі своїми рицарями перевдягається на крамарів-візників. Вони мають місткі гаманці для обміну грошей. Граф одягає свиту з грубої тканини (“*gonnele*”), широкі штани, заправлені у стоптані чоботи з волової шкіри, підперізується паском, який носять місцеві міщани (*bourgeois*), до нього чіпляє ніж у гарних піхвах; сидить він на немічній кобилі у старих стременах і старих шпорах, а на голові має фетрового капелюха. Перейшовши через “Лаварді” – місце, де видобували камінь на спорудження Німських веж, – французи підходять до міста і кажуть відчинити ворота для їхніх возів. Вістка про прибуття багатих купців миттю долинає до палацу, і сарацинський король Отран зі своїм братом Арпеном, які правлять “красним містом”, відразу ж прибувають на ринок у супроводі двохсот поган.

Тут автор пісні поміщає звернення до своїх слухачів, у якому стверджує правдивість того, про що говориться у пісні, і реальність існування міста Нім: тепер маємо там, де вшановували Магомета і його ідолів, церкву, освячену на честь Діви Марії.

Отранові та Арпенові, яким він сповістив, що є купцем і прибув із могутньої Англії, “з багатого міста Кентербері” (“*une cité vaillaut*”), Ґійом перелічує той крам, який йому дозволено ввезти в діжках: тканини, зброю, пряноші, шкіру та хутра, – й описує свою мандрівку з Шотландії до Франції, Німеччини, Угорщини, Італії, Іспанії, Палестини після того, як зробив обмін у Венеції. Він наказує возам рушити по вулицях, а розвантажитися на “великих площах”.

Та якщо Отран захоплений цим і зичливий, то Арпен прикрий і задиристий. Тоді Ґійом виявляє себе, зрікається вигаданого статусу купця і, вдавшись до фізичної сили, вбиває короля Арпена. Далі відразу ж сурмить у ріг, і з діжок із криком “Монжуа” вискакують рицарі. Зав’язується неймовірна сутичка, жорстока, запекла битва, в якій завзяті та відважні у бою французи, захищені своїми міцними і важкими щитами (*écus*) завдають влучних ударів мечами та списами. Переможених Отрана та його соратників, які відмовилися навернутися у християнство, вижбурнули з вікон:

Тепер франґузи звільнили місто (cité),
Високі вежі і вимощені каменем зали,
Знайшли там вдосталь вина і хліба,
Сім літ міг триматися Нім,
Не можна було б його здобути чи знесилити (в. 1463–7).

Войовники, які лишалися в таборі, входять у Нім, ідуть туди і вілани, вимагаючи повернути їм вози та волів – у великій радості від перемоги войовники віддають їм усе з додатковою винагородою.

Слава про подвиг долинає до Франції:

Місто Нім звільнив граф Ґійом.
Цю вістку Людовіку переповіли.

Що, отже, дає нам знати ця пісня про стереотипи бачення міста у войовників?

Звичайно, спочатку маємо вказівку на кардинальну різницю у способах життя войовників і городян.

Для перших відповідним для них довкіллям є ліс і лови, життя в наметі й споживання дичини, вияв фізичної сили і запал битви. Для других – це споживання хліба ("ми бачили, як там продавали дві великі хлібини за один деньє", – каже про Нім вілан із діжкою соли), пошук зиску, мирні подорожі, зневага до зовнішності. Коли барони та рицарі перевдягаються на крамарів, є нагода воче-видь виявити різницю між одними й другими щодо їхнього вигляду, одягу, коней, зброї. Це особливо стосується баронів і рицарів, бо християнські королі так само, як мусульманські, у своїх палацах урбанізуються.

Однак протиставлення "войовник – "міщанин" (*guerrier–bourgeois*) не є найсильнішим соціальним протиставленням. Міщан Клермон-Феррану залишають непотурбованими у їхньому хваленому статусі міщан. Вілани, навпаки, – категорія негативна, і якщо в ейфорії перемоги войовники поблажливі до них, то у їхньому житті й роботі вони безмірно їх зневажають. І тут з'являється протиставлення між зброєю і реманентом, доблестю і працею на землі.

Особливо важливими у пісні є позитивні образи міста.

Насамперед примітним є добре знання міських реалій та реалій економічних, пов'язаних із містом. Добре схоплене у своїх основних механізмах усе, що стосується ринку й торгівлі, краму, шляхів, ввізного мита і шляхових зборів, прибутку і торгу, грошей та обміну. Коли Ґійом згадує Крак хрестоносців (в. 1200–1), то він має на думці облогу вельми давнього ринку.

Пісня ще раз показує, що ці завойовники просто-таки зачаровані містом. Міста займають визначальне місце в описі маршрутів і країн. Коли Людовік

говорить про Французьке королівство, він доходить до своєрідного ототожнення: королівство = міста.

Природні епітети до міста на вустах Ґійома та його соратників – *bonne, belle, forte* ("гарне", "красне", "сильне"). На місто приємно дивитися, особливо приємно його брати. Місто (*ville*) – це гарна, бажана здобич. Приманюючи своїх соратників гадкою про завоювання, які належиться здійснити в Іспанії, Ґійом говорить їм про гроші, маєтки, замки, землі, сторожові вежі та фортеці. Для себе він залишає місто Нім (*Nimes, la cité*).

Згадуючи місто Нім (*ville de Nîmes*), автор пісні будує середньовічний стереотип міста – з реальних елементів і, як побачимо, з елементів образно-уявних, що роблять цю реальність справжньою. Цими елементами є насамперед стіни і ворота, а також вежі – високі вежі, гостроверхі вежі, далі будівельні матеріали і насамперед камінь, потім – мережа вулиць і площ, мережа доріг і місць перепочинку та, нарешті, палаци й церкви. Але центральним місцем міста (*ville*), місцем реальним та символічним, де виявляється найбільша активність, сутність міста, де в образі мусульманських королів та їх почту влада, яка зникне, іде назустріч владі, яка має народитися, – Ґійому та його соратникам, є ринок.

Я повернуся у перспективі, яку собі накреслив, до значення хитрості та перевдягання войовників. Щоб завершити цю коротку згадку про "Німський віз", скажу, що героєм пісні є Нім, місто Нім.

"Взяття Оранжу" є продовженням "Німського воза", хоча твір, що дійшов до нас – це твір "оновлювача", котрий трансформував початкову версію, яка, безперечно, передувала "Возові" та "Коронації Людовіка". Пісня розпочинається нагадуванням про завоювання Німу та згадкою про місто:

Усі оспівували місто Нім;
Ним володіє Ґійом –
Його високими мурами та кам'яними палатами,
Палацом та його округами (в. 13-6).

Та відразу ж, у вигляді напостійливого бажання, з'являється нове місто, яке потрібно завоювати – Оранж.

О Господи! Він не володів ще Оранжем.

Оранжем, що був у руках короля Тібальта Африканського (в. 27) або Перського (в. 35), Тібальта, який має за дружину "шляхетну і мудру Ораблу" (в. 34). Дія розпочинається у травні в напівміському й напівпольовому – військово-міщанському – обрамленні. З широкого вікна німського палацу Ґійом споглядає

свіжу траву і троянди (поєднання природи і культури). Він у меланхолійному настрої. З одного боку, має у Німі все потрібне: бойових коней, військовий обладунок (кольчуги, шишаки, мечі, щити, списи) і міські харчі, що стали його власністю (хліб, вино, солене м'ясо, збіжжя). Однак йому не вистачає трьох головних елементів військового (або шляхетського) життя: мистецьких розваг (жодного музиканта, жодного менестреля), любовних утіх (нема панянок, які розважали б нас самих)[6], а особливо не вистачає війни: сарацини до прикрості пасивні!

Оскільки він завжди стоїть біля вікна палацу, що є водночас бійницею (в. 105), то бачить, як із Рони виходить християнин, котрий вирвався з рук сарацинів. Він прийшов аж до Німу, красного міста, і входить через ворота. Він знаходить Ґійома у феодальному (і придворному) оточенні, яке той зумів усе-таки створити в місті, принаймні частково: той стоїть під розлогою сосною з численними славними рицарями і слухає менестреля, який виконує старовинну пісню. Ґійом пізнає в ньому людину свого рангу, бо наказує принести йому разом із хлібом та вином напоїв та страв, належних войовникові, – "ароматизованих напоїв, світлого червоного вина, журавлів, диких качок, павича в соусі з перцем" (в. 172–3).

Допитуваний Ґільбер, відповідаючи, справді стверджує, що він син Гугона, герцога Арденського, Артуазького та Вермандуазького. Його взяли в полон у Ліоні сарацини, відвезли до Оранжу. Згадкою про Оранж та страх сарацинів він відразу ж зваблює вже спокушеного Ґійома:

Нема подібної фортеці аж до ріки Йордан:
високі мури, висока і простора вежа,
а також палац і різні прибудови.
Усередині – двадцять тисяч поган зі списами,
і сто сорок турків із цінними знаменами,
які дуже добре сторожать це [славне] місто Оранж,
бо вельми бояться, що Людовік
і ви, милостивий пане, і барони Франції його захоплять.

Цю спокусу він доповнює іншою:

Крім короля Арагону, сина Тібальта Іспанського,
є там Дама Орабла, граційна королева:
аж до самого Сходу нема вродливішої од неї,
вона привабливa тілом (elle a le corps bien fait), стрункa і гарна,
а шкіра в неї біла, мов цвіт на дереві.

[6] *Cors*, тобто *corps* ("тіла"), але зі значенням "особа", хоча наголос на фізичному вимірі надає текстові двозначності.

І, змішуючи інтереси душі з тілесними принадами, він робить висновок:

Але ж, Господи, навіщо та врода (beauté, "краса")[7] *і молодість,*
Якщо не вірить вона в Бога, Отця всемогутнього!

Тут маємо повтор, про який я говорив стосовно "Воза" і який, однак, краще вписується в логіку розповіді та психологію персонажів. І справді, Ґійом перепитує:

Чи справді Оранж такий, яким ти його описав?

А Ґільбер відповідає:

Та він ще кращий!
Якби ви лишень побачили, який високий тепер
княжий палац і як він звідусіль укріплений!

І знову наголошує на іншій привабі Оранжу:

Там ви могли б споглядати шляхетну Ораблу,
Жінку його світлості Тібальта Есклера;
не знайдете такої вроди у цілому християнському світі,
ні в поганському краї;
у неї тіло граційне, стрункe, нємов лите,
в неї жваві очі, як у молодого сокола.
Та навіщо ця чудова врода (se grande beauté)[8]*,*
якщо вона не вірить у Господа, ні в його ласку?

Піддаючись спокусі, Ґійом вимовляє ключову фразу Пісні:

Не носити мені ні списа, ні щита,
Як не заволодію дамою і містом[9].

"Взяття Оранжу" – це історія вдоволення двоякого і єдиного бажання: заволодіти рівно ж жінкою і містом, що однаково бажані. Далекий від будь-якої незграбності (як це стверджували) "оновлювач" пісні, навпаки, дуже зграбно пов'язує здобуття Орабли з завоюванням Оранжу, і в потрійній правдоподіб-

[7] Бачимо тут складність семантики слова *cors*. Коли ж з'явиться гарна семантична розвідка про це фундаментальне слово?

[8] *Beauté* є тут терміном оригіналу (в. 258).

[9] *Se ge nen ai la dame et la cité* (в. 266).

ності – психологічній, літературній та історичній – поєднує куртуазний роман з епічною поемою.

Задля форми і на пам'ятку тим, хто слухає, Ґійом перепитує:

Чи Оранж настільки багатий?[10]

І Ґільбер набиває ціну:

Якби ви лишень побачили палац міста,
весь у склепіннях, обкладений мозаїкою!
...
до самої Павії нема квітки,
яка б не була тут показана у золоті, з хистом.
Всередині перебуває королева Орабла,
жінка короля Тібальта Африканського;
нема в усьому поганському краї подібної красуні,
в неї граційна шия, сама вона дрібна і стрункa,
шкіра в неї біла, як квітка глоду,
очі жваві і ясні, постійно усміхнені.

А Ґійом робить висновок:

Ні граф, ні король подібного міста не мають.

Він готовий відмовитися од смачної їжі,

допоки не побачить, як виглядає Оранж
і Ґлорієтта, ця славна мармурова вежа,*
і дама Орабла, шляхетна королева.

Щоб здійснити свій задум, Ґійом знову вдається до хитрості, до маскування. Втім, цього разу він буде сам зі своїм небожем Ґієленом та Ґільбером. Аби виглядати як сарацини, троє чоловіків чорнять тіло, обличчя, груди і ноги. Оранж, як і Нім, вартий маскараду.

---

[10] К. Лаше та Ж. П. Тюссо досить добре передають *riche* ("багатий", "розкішний") через *magnifique* ("пишний","чудовий"). Слід зазначити, що поняття вроди, добра та багатства, які ми докладно розрізняємо, люди середньовіччя дещо плутали.

* *Gloire* (франц.) < *gloria* (лат.) – "слава", "блиск", "ореол"; *gloriette* (франц.) – "альтанка" (прим. перекладача).

Вони покидають Нім, під Бокером переходять убрід Рону,
минають Авіньйон:
прямують просто до Оранжу, його стін і ровів,
його високих зал і палацу, обкладеного мозаїкою,
його куль і золочених його орлів.
...
"Боже, – говорить Ґійом, – ти дав мені ласку життя,
яке ж то прекрасне місто!
Який могутній той, кого призначено тут на престол".
І вони ступають до воріт міста.
Удавши з себе турків, вони дістаються палацу:
колони і стіни тут мармурові,
а вікна оздоблені вкрапленнями срібла,
золотистий орел виблискує сяйвом;
нема тут жодного сонячного промінчика,
ні найменшого подуву вітру.

Три войовники далекі від світу близької їм природи, вони – у штучному світі.

Усе тут їх вельми дивує і видається кращим,
аніж у Німі, сильному і могутньому місті[11].

Сарацинський король Араґон увічливо приймає їх хлібом та вином (*sic*), наказує почастувати їх стравами шляхетних войовників:

Журавлями, дикими качками і ніжними печеними павичами.

Трьом мужам вдається проникнути до королеви Орабли, у палац Ґлорієтту, у тінь сосни, що має чудодійні властивості, – традиційний елемент чудесного, тут урбанізований, – залишок міських *mirabilia*, на які багате XII ст[12].

Далі розвиваються довгі перипетії, куртуазні епізоди чергуються з завойовницькими. Орабла закохується в Ґійома і стає на бік трьох християн, які зізнаються їй, хто вони. Три барони заволодівають Ґлорієттою, зачиняються там, однак сарацини проникають туди через підземний хід і беруть трьох християн у полон. Але Орабла звільняє їх із тюрми, і вони вчотирьох знову замикаються в Ґлорієтті, де їх зненацька захоплюють сарацини. Ґійома, Ґієлена та Ораблу кидають до тюрми, тоді як вічному втікачеві Ґільберові вдається втекти. Ґійома з племінником із тюрми приводять до короля Араґона, вони вступають у відчай-

[11] *Nymes, la fort cité vaillant* (в. 482).
[12] Див. нижче, с. 225.

душну сутичку з поганами і вершать подвиги, які, здається, лише відтягують фатальну розв'язку, хоча їм знову вдалося зачинитися у Ґлорієтті.

Упродовж майже тисячі віршів (в. 738–1654) рефреном повертається міський лейтмотив. Це насамперед тема Оранжу і Ґлорієтти:

Ось палац і вежа Ґлорієтта,
вибудувані з каме́ню до самого верху... (в. 1121–2);
Ось Ґлорієтта, головний палац,
він зведений з твердого, як скеля, каміння... (в. 1132–3);
Ось Ґлорієтта, ця славна мармурова вежа,
кам'яна будівля посеред галявини (в. 1160–1);
В Оранжі, цьому славному й багатому місті... (в. 1282);
... у могутньому місті Оранжі... (в. 1319);
Бо він [Тібальт] загубить своє укріплене розкішне місто,
і свою дружину Ораблу, стрункy тілом (в. 1322–3).

Далі маємо згадку про два міста, відвойовані Ґійомом та його небожами у сарацинів – Нім і Нарбон.

Ґійом Шалорукий, який здобув Нім, палац і зали... (в. 722–3);
граф ув'язнив його у місті Нім... (в. 748);
... у місті Нім... (в. 758);
... якого ми перед тим залишили у Німі... (в. 1097);
коли він здобув Нім... (в. 1284);
... великий Нарбон... (в. 1074);
... могутній Нарбон... (в. 1281).

Врешті, це назви, розкидані то тут, то там як переконливі згадки про християнські або сарацинські міста – з одного боку Реймс та Лан (в. 801), Рим (в. 962 і 1628), Екс-ля-Шапель (в. 1420), з іншого боку – Барселона (в. 969), Вавилон (в. 972) та варіації назв не зідентифікованих міст – Вальсонни (*Valsonne*, в. 976), Вальдонни (*Valdonne*, в. 977), Вуаркомба (в. 978), Вальсона (*Valsone*, в. 983), Водона (*Vaudon*, в. 1247)[13].

Тим часом, дістався до Німу, Ґільбер попереджує Бертрана – Ґійомового небожа, який не хотів супроводжувати Ґійома в Оранж. Гризений муками сумління, розпалившись новинами від Ґільбера, Бертран також піддається химері захоплення Оранжу. Згадавши "золото десяти міст" (в. 1692), він проголошує:

[13] У 234-х віршах, які закінчують пісню, згадуватимуться ще (окрім Оранжу) Нім (п'ять разів), Париж, Алжир та сарацинський Руайомон-на-Морі (?).

неодмінно, навіть якби мав живот покласти,
піду на славний Оранж.

А коли Ґільбер йому сповіщає, що

[Вони є] всередині Оранжу, цього багатого
міста, у Ґлорієтті, славній мармуровій вежі,

він задля пристойності запитує Ґільбера:

чи ми підемо на штурм цього міста, Оранжу?
чи розіб'ємо ці твердині і кам'яні зали? (в. 1761–2);
чи ми підемо на штурм могутнього міста Оранжу?
чи повалимо ми ці стіни й високі укріплення? (в. 1768–9)

Щоб розпалити його, Ґільбер повторює:

Ніколи в житті не здобудете ви того міста.

Роз'ятрілий від гніву, Бертран гуртує тринадцять тисяч французів, вривається до Ґлорієтти, звільняє Ґійома та Гієлена, і всі разом вони йдуть маршем на місто Оранж:

підходять до воріт могутнього міста,
не гаючись, їх відчиняють;
хто був за мурами, входить у місто;
і там, і тут чути: "Монжуа!"

Пісня закінчується хрещенням Орабли, яка, діставши християнське імення Ґібур, пошлюбила Ґійома, – що було логічним наслідком узяття міста, яке рівно ж є захопленням жінки:

Захопивши силою місто,
він наказав підготувати великий чан,
у який налили чистої води... (в. 1863–5)

Це кінець пісні, де Ґійом усе погоджує – кохання, володіння містом і війну – протягом дуже довгого часу, тридцять років, що для людини XII ст. є цілою вічністю. Ось три останні вірші пісні (1886–1888):

Граф Ґійом пошлюбив знатну даму;
потім добрих тридцять років залишався в Оранжі,
не складаючи зброї ні на день.

Порівняно з "Німським возом", функція образів у "Взятті Оранжу" – насамперед утвердження та поглиблення. Позитивні картини міста численніші й чіткіші, а чарівне враження, яке місто справляє на войовників, стає справжньою маною[14].

Ця одержимість виявляється насамперед в епітетах, якими означувано міста, й особливо Оранж, меншою мірою Нім та Нарбон, – міста-здобичі. Такими епітетами є: *bone* ("гарне", в. 135), *riche* ("розкішне", в. 267), *mirable* ("чудове", в. 417), *fort* ("укріплене", в. 482), *vaillant* ("могутнє", в. 482), *grand* ("велике", в. 641), *garnie* ("забезпечене", в. 1282), *bele* ("красна" – щодо Ґлорієтти, в. 1419). Вона виявляється також і в предметах (*стіни, ворота, палац, вежа, зали*); у пам'ятниках та орнаментуванні; у "чудах" міста (мозаїки, позолочені кулі та орли, магічна сосна – *esperiment*, в. 652) у матеріалах (камінь, мармур, срібло, золото).

Але після "Воза" у "Взяття..." з'являються дві нові речі, які свідчать про посилення приваби міста.

Звичайно, у "Взятті..." немає тих зневажених і водночас шанованих міщан, які є у "Возі", – світу ринку, купців та краму. Все відбувається між королями, баронами та рицарями, як сарацинами, так і християнами, що невиразно оточені солдатами нижчого рангу, слугами, дворяками. Та компроміс – чи, краще, поєднання (символом чого є шлюб Ґійома й Орабли) – здійснюється між життям воєнним та міським, як стосовно харчування та спілки "споруди–природа", "культура–природа", так і спілки "куртуазія та рицарство"*. Можна жити військовою людиною в місті. Місто не є відмовою од військово-шляхетського способу життя.

Взяття Оранжу дублюється і зливається з завоюванням Орабли: її врода і стрункість не просто порівнюються з красою та стрункістю міста в його високих будівлях, Орабла сама є втіленням бажаного тіла міста. Для цих войовників місто є жінкою, і в цьому світі здобичі, де беруть силою міста і жінок, завоювання міста є любовним завоюванням. Хтось скаже – це штучний висновок, помилково підказаний куртуазним характером твору, з якого хотіли зробити "шедевр гумору", ледь не "героїко-комічний" твір[15]. Так-от, оновлювач "Взяття Оранжу", на мою думку, лише магістрально реалізував програму, закладену в модель епічної "Пісні про Роланда". У ній (у в. 703–4) розповідається, як Карл Великий спустошив Іспанію:

Захопив замки, підкорив міста.

[14] У вірші 361 написано, що Ґійом був збентежений, схвильований Оранжем, він не сходив йому з думки: *Or fu Guillelmes por Orenge esmaiez* ("Віднині тривожив Ґійома Оранж").

* "Куртуазія" (придворний кодекс честі) та "рицарство" справді мисляться в нашій мовокультурі спільно – як "лицарство" (прим. перекладача).

[15] Трохи далі я згадаю проблему хронології тих творів, які проаналізував.

Тема міста і жінки, на яких дивляться, якими захоплюються, яких бояться (жінка – це також Єва, диявольське створіння), якими врешті-решт оволодівають – лежить у самій серцевині войовничої ідеології так, як її з самого початку виражають *chansons de geste*.

Зовсім не такою видається атмосфера в "Піснях" (*Lais*) Марії Французької; справедливо те (не говорячи про інші причини відмінності), що пісні-ле пропонують іншу форму, інший стиль та, певною мірою, й ідеологію, далеку від ідеології пісень-жестів (*chansons de geste*). Як вони трактують місто?

Відразу ж скажемо, що місце міста скромніше, більш другорядне у "Піснях" Марії Французької, аніж у двох вище описаних жестах. Міста з'являються лише у чотирьох із дванадцяти ле, які дійшли до нас, і з'являються вони тут як декорум, а не як герої твору.

Ланваль – це молодий рицар, який віддано служив королю Артурові, а мав од нього за те лише невдячність. Під час однієї прогулянки берегом річки він потрапляє до замку дуже вродливої і загадкової Панни, закохується в неї; дівчина нагороджує його даром відтепер діставати, в разі потреби, щедру подяку за умови, що він зберігатиме в таємниці їхнє кохання. Однак невдовзі Ланваля, який відкидає її домагання, звинувачує королева, і король наказує його судити. У ту мить, коли мають виголосити присуд, з'являється Панна на білому коні й відвозить його на Авалон. Більше ніколи нічого про нього не чули.

У цій історії, в якій тонко вимальовується така собі Мелюзіна, єдина деталь, що нас цікавить, – це діалектика "місто–природа", "місто–ліс", яка тут з'являється пунктиром. Артур переміщається між містом, де він мешкає (*Kardoel*, себто Карлайль-*Carlisle*, у в. 5), та лісом; Ланваль – між своєю домівкою в місті та зовнішніми луками. Зі свого боку, казкова дівчина не покидає свого намету (*tref*, в. 80), де самотіє (лише для того, щоб вирвати свого коханого з рук людей міста), тоді як зла королева не виходить зі свого міського палацу і навіть з палати, в якій ховається (лише для того, аби бути присутньою на суді над Ланвалем).

На початку цього ле Ланваль вийшов із міста:

Fors de la vilë est eissuz (в. 43).

Після пригоди він повертається до свого міського житла:

Il est a sun ostel venuz (в. 201);
Alez s'en est a sun ostel (в. 406).

Зі своєю таємничою коханою він урешті-решт тікає на чудовий острів:

En un isle ki mut est beaus (в. 643)[16].

Усередині цієї просторової ідеологічної системи Марія Французька, здається, наполягає на одному факті – рицарі живуть у містах.

N'ot en vile chevalier
(ki de surjur ait grand mestier),

наголошує вона у вірші 205.

У "Йонеку" – ле Марії Французької, де чудесне займає найбільше місця і де порівняно дві країни – реальну, в якій живе лихий герой, та казкову, з якої прибуває і в яку повертається, щоб там померти, казковий принц, батько Йонека, добрий рицар, котрий перетворюється на птаха, щоб віднайти свою кохану ("Йонек" – це найдавніша знана версія "Синього птаха"), – два міста немовби перегукуються від однієї країни до іншої.

У Бретані це місто, в якому (між двома полюваннями у лісі) живе старий заздрісний сеньйор де Керван (*Caerwent*):

La citez siet sur Duëlas
Jadis i ot de nes trespas (в. 15-6)

Це місто, розташоване на річці Дуеляс, яке давніше було місцем переходу кораблів, є північним утіленням цього стереотипу міської топографії (друге є містом, що розташоване на узвищі), південні еквіваленти якого – Порпаяр-сюр-Мер, Руайомон-сюр-Мер, Сорґремон-сюр-Мер – ми бачили у "Німському возі" та "Взятті Оранжу".

Коли кохана принца-птаха летить за ним слідами крови, яка з нього ллється, і, перетнувши прорізаний тунелем пагорб, вилітає на гарну леваду, вона завважує місто:

"Зовсім поряд було місто (*cité*), обведене довкруги мурами. Всі будинки, всі палати, всі вежі виглядали, мов зі срібла. Будівлі там дуже багаті (розкішні). З боку передмістя – болота і ліси, заповідні землі. З другого боку, де сторожова башта (*donjon*), тече річка, вона там робить закрут. Саме туди причалюють кораблі, є там їх понад триста щогл. Нижні ворота були відчинені, жінка увійшла

[16] Від певного часу задумуюся, чому в XII та XIII ст. знатні сім'ї, найвідомішою з яких була родина Плантаґенетів, а найкмітливішою в цій справі – родина Лузіньянів, гордовито домагалися у тих християнських суспільствах Мелюзіни, жінки-дияволиці, як своєї прародички. Чи не робилося це на противагу обуржуазненому світові міста, щоб яскраво засвідчити своє коріння у дикому світі самотності, який певним чином є природним світом войовників так само, як є обраним світом ченців? Правда й те, що Мелюзіна зурбанізується і в XIV ст. грайливо споруджуватиме міста і замки.

в місто (*ville*), ступаючи слідами свіжої крови через усе місто (*bourg*) аж до замку. Говорити ні з ким – не видно ні чоловіка, ні жінки. Входить до палацу, у викладену плитами залу, де бачить повно крові".

Маємо реалістичне змалювання середньовічного міста (*ville*) посеред берегині-природи, розділеного на середмістя і передмістя (*cité et bourg*), над яким, височіє замок. Економічний центр. Але також мертве місто, бо це – місто мертвих у потойбічному світі фольклору.

Повернувшись через протилежний бік пагорба, дама довго живе там зі своїм старим чоловіком, убивцею її коханого, та їхнім сином Йонеком, який є насправді сином принца-птаха. Того року, коли Йонека звели у ранг рицаря, історія дістає свою розв'язку і знов тече кров у новому урбаністичному контексті.

"На свято святого Аарона, яке відзначали в Каерлеоні (*Caerleon*) і в багатьох інших містах (*cités*), сеньйора запросили разом з його друзями, як цього вимагав місцевий звичай, – він посадив із собою у багату карету свою дружину та сина. Так сталося, і вони поїхали, але не знають, куди їдуть. З ними був юнак, який провадив їх усю дорогу, аж вони прибули до укріпленого міста (*ville*)[17], найкращого на світі".

У цьому місті-*ville*, в абатстві вони знаходять могилу принца-птаха. Жінка розповідає Йонекові таємницю його народження і помирає. Йонек стинає голову своєму хрещеному батькові. Люди міста хоронять даму з великими почестями в ту ж могилу, де похований її друг, а Йонека роблять своїм паном-господарем.

У "Лаустіку" – захопливій історії про соловейка, який став жертвою одного кохання, а його труп до кінця життя носив у скриньці нещасний та вірний коханець, – обрамлення уточнює умови проживання рицарів у місті.

"У місцевості Сен-Мало є знане місто (*ville*). Там у двох укріплених будинках жили два рицарі. Чесноти цих двох баронів принесли славу містові. Один із них одружився з розумною, галантною та привітною жінкою. Своїм умінням дотримуватися звичаїв та гарних манер вона добилася любові й поваги до себе. Другий, неодружений (*bachelier*), був добре знаний серед рівних собі своєю відвагою та великою шляхетністю. Він кохався у розкошах, без яких поваги не здобудеш, брав участь у турнірах, сіяв грішми і радо роздавав усе, що мав".

Тут маємо справжнє культурне інвестування міста з боку рицарів. Жінка вносить галантність, новий кодекс вишуканих манер. Чоловік виявляє тут характерну для військової шляхти щедрість і основну діяльність рицарів – турніри.

[17] В оригіналі йдеться про *chastel* ("замок"). Але переклад П. Жонена (P. Jonin) мотивований продовженням тексту, оскільки там згадано про поширення звістки про смерть дами і про те, що Йонек обезглавив хрещеного батька у місті-*cité*:

Puis ke si fu dunc avenu
E par la cité fu sceü (в. 547–8).

В "Елідукові" – дивній історії сім'ї на трьох, де чоловік, жінка та коханець змагаються в галантності і щедрості, – лише один епізод стосується нашої теми. Елідук, який потрапив у неласку короля Малої Бретані, перетинає море і подається в англійське королівство. Там він прислужується королеві в біді. Аби віддати належне рицареві, який приходить йому на допомогу, король клопочеться його влаштуванням у місті.

"Він мав помешкання (*ostels*) у вельми розумного та ввічливого міщанина (*bourgeois*). Господар відступив йому власну світлицю, обтягнену шпалерами. Він запрошував за стіл бідних рицарів, яких поселили в місті (*bourg*). Усім своїм людям він заборонив навіть просити у перші сорок днів винагороду натурою чи грішми".

"Втім, третього дня його перебування у місті (*cité*) поширилася звістка, що з'явилися вороги та розсіялися по околицях. Ось-ось вони обложать передмістя (*ville*) і стануть під воротями. Елідук почув ремствування переляканого народу. Не гаючись, він узяв зброю, озброїв так само своїх товаришів. Чотирнадцять комонних рицарів перебувало у місті (*ville*)..." (в. 133–56).

Цей уривок уточнює образ окультурення міста. З одного боку, тут живуть рицарі, але ті з них, хто ближчий до занепаду, бідняки, поселені у міщанській (*bourgeoise*) його частині, відведеній для економічної діяльності – у передмісті *bourg*, і Елідук, викликаючи їх звідти, витягує з них обіцянку, що вони будуть опиратися грошовій спокусі, аби не понизитися до становища нешляхетних городян. З іншого боку міщанин, який приймає Елідука, є галантним, він гідно живе в будинку, оздобленому, як оздоблюють будинки вищого суспільства. Врешті, коли ворог загрожує містові, а міське населення (*la gent ki est esturdie*, в. 152), якому бракує воєнної доблесті, охоплене панікою, рицарі повинні стати на захист міста, в якому мешкають.

"Персеваль, або Повість про Ґрааль" – останній роман Кретьєна де Труа, що залишився без уваги, безперечно, через смерть поета, – складається, як знаємо, у такому вигляді, в якому він дійшов до нас, із двох частин. У першій розповідається про ті пригоди, яких зазнає Персеваль на дорозі посвячення у тайну, яка є також дорогою виховання. У другій говориться про пригоди Ґавейна: коли Персеваль покидає двір короля Артура, аби з'ясувати таємницю Ґрааля та кровоточного списа, Ґавейн, у свою чергу, йде визволити діву, ув'язнену в Монтесклері, – пригода, яку лиха панянка, котра дорікає Персевалю за його мовчання у замку Ґрааля, визнала найвищим подвигом, який може здійснити рицар. Ця друга розповідь переривається лише покаянням Персеваля, про котрого в повісті більше не йдеться.

Тема міста у першій частині – пригодах Персеваля – подана дуже загально, опосередковано. Є тут, звичайно, головне протиставлення між довкіллям – з якого Персевалю важко вирватися і яке є великим лісом, де живе його мати і де він провів дитинство, лісом, куди постійно повертається "молодий дикун" (описаний у вірші 1295 як *bestiax*, звіроподібний, мужлан), – і двором короля Артура, в якому цей галлійський слуга навіть після свого посвячення у рицарі не годен втриматися і який (двір) за традицією монархічного образу як в куртуазних поемах, так та в *chansons de geste*, має урбаністичний характер. Артур мешкає у Карлайлі-*Carlisle* (*Karduel*, в. 334, 837), Каерлеоні (в. 3985, 4135, 4582), Діснадавоні (в. 2730, 2751), однак Кретьєн не наголошує на міському характері цих його резиденцій. Контраст між Персевалем-рицарем, який вийшов із дикого світу (характер акцентується, на мою думку, тим, що батько і мати Персеваля – вихідці з королівства морських островів і що ті острови були навіть, можливо, королівством батька Персеваля [в. 417, 423]), та Артуром, королем урбанізованого двору, все-таки залишається основою повісті[18].

У другій частині, про пригоди Ґавейна, місто і його світ представлені зовсім інакше, і той його образ, що його творить собі рицарське довкілля, точніше та аргументованіше нагадує реальність. Можна вважати другорядним факт, що зв'язок між двором Артура та урбаністичною рамкою особливо наголошений: король проводить велике рицарське зібрання на свято Трійці в Орканії, що тричі названа "місто (*cité*) Орканія" (в. 8827, 8889, 8917).

Натомість два епізоди – особливо другий – вводять нас у міську атмосферу.

У першому Ґавейн присутній на турнірі, але, оскільки він пообіцяв боротися за сорок днів із рицарем, який несправедливо звинуватив його у вбивстві власного батька, він не хоче ризикувати дістати поранення й відмовляється від участі в турнірі. Панни, які спостерігають за двобоями, глузують з нього і висловлюють сумнів у його рицарських доблестях. Одна з них каже:

Та це ж купець. Чого ж вимагати, щоб він ішов на турнір?
Він тих коней, певно ж, веде на торг.

А інша додає:

Ні, то якийсь міняйло; але він не буде нині роздавати бідним рицарям грошей та посуду, які везе у своїх скринях і тюках.

[18] Пригоди Персеваля мають місцем дії то ліс, то звичайні замки. Але, як про це нагадує Л. Фуле у примітках до свого перекладу (с. 220), якщо замок взагалі має значення "фортеці", то це значення часто застосовується до "невеликого укріпленого міста, яке, окрім замку в прямому значенні слова, передбачає будинки, вулиці, площі". Ф. Лекуа у своєму виданні (т. 2, с. 128) говорить, що у віршах 6421–2 оповіді є натяк на Павію, "італійське місто, що згадується тут як модель багатства": йдеться про "замок" (*chastiax*), який має не меншу вартість, аніж Павія.

Так, у виразах суспільної зневаги та неприйняття, рицарському станові протиставлені дві верстви, найхарактерніші для нового міста Середньовіччя, визначені їхньою економічною функцією, – купців і міняйл; збагачення і скнарість цих соціальних категорій, байдужих до рицарської щедрості, підлягають осуду на тлі зубожіння принаймні частини рицарського класу, що став жертвою нового економічно-соціального порядку.

Глухий до цих глузувань, Ґавейн продовжує свій шлях. Він зустрічає молодого рицаря, який просить його подбати про сестру, що в сусідньому місті, і завоювати її кохання. Ґавейн наближається до міста.

"Замок був розташований на морському рукаві. Він вивчає його, оглядає стіни і вежу, визначає, що вони настільки сильні, що їм не страшний жоден напад. Він оглядає також місто, заселене вродливими чоловіками та жінками, столи (*tables*) міняйл, вкриті золотими, срібними та мідними монетами; він бачить площі та вулиці, повні вправних робітників, які виконують найрізноманітніші роботи: тут виготовляють шишаки та кольчуги, там – сідла і щити, в іншому місці – шкіряну збрую та шпори; одні начищають до блиску мечі, інші тчуть килими, вальцюють їх, фарбують, чешуть і стрижуть, ще інші виливають золото і срібло; деінде виготовляють гарний та коштовний посуд, кубки, чаші, мисники і коштовну емаль, обручки, пояси і кольє. Справді можна було сказати, що в місті діє постійний ярмарок, настільки буяло воно розкошами, – тут і віск, і перець, і зерно, і хутра вивірок, і чорнобурки та всякий крам, який тільки можна собі уявити" (в. 5688–716).

Так, через докладний та натхненний опис маємо одну з найбільш позитивних картин міста, яку могла намалювати куртуазна література, образ реалістичний, хоч і прикрашений та навіть, якщо так можна сказати, ідеалізований у своєму реалізмі.

Незадовго все буде інакше.

Коли панна щиро прийняла Ґавейна і засвідчила йому свою любов, як цього просив її брат, несподівано з'являється один васал і звинувачує дівчину в тому, що вона віддалася батьковбивці. Схвильована, дівчина непритомніє, а коли приходить до тями, не відмовляється від кохання до Ґавейна, але бачить, як з'являється перед нею привид "громади цього міста (*ville*)", яку васал, безперечно, підбурить проти них[19].

---

[19] Наступний епізод, зі ста сорока віршів, зведений до чотирьох в. (5821–4) у рукописі А, який залишив переписувач Ґійо (Guiot) у другій чверті XIII ст. (французький рукопис 794 Національної бібліотеки в Парижі), – його й використовувала більшість видавців, хоча чотирнадцять інших рукописів "Персеваля" подають його *in extenso*. Тут маємо проблему, яку, на мою думку, варто було б дослідити. Ф. Лекуа, який у своєму виданні йде за рукописом А, подає в додатку (т. 2, с. 114–117) повний епізод, як його опублікував А. Ґілка у віршах 5887–6026 свого видання.

А цей і справді, виходячи з замку (*вежі*), "бачить, як сидять рядком зібрані сусіди, мер, міські радники й сила міщан (*bourgeois*), таких огрядних і таких товстих – можна стверднти, що в їхньому харчуванні риби не було". Він викладає їм стан речей і закликає їх "підняти ціле місто". Маємо класичний міський бунт:

"Треба було бачити чернь (*vilains*) у гніві, як вона взялася за сокири та піки з гаками, інші познімали з ременів старі щити, а дехто вхопив ручну віялку чи стулку дверей. Оповісник гукає збір, люди збираються: дзвонять дзвони громади, ніхто не може пропустити цей збір. Кожен, навіть найбідніший неборака, хапає граблі або ціп, палицю чи піку. Ніколи ще не було в Ломбардії такого переполоху, щоб захопити равлика, навіть діти бігли туди, ніхто не йшов голіруч".

Усе тут є: схема міського бунту (вже маємо роль дзвонів, якими міщани-*bourgeois* протиставляють свій час часові церкви та сеньйорів), протиставлення низької зброї черні шляхетній зброї войовників, подив перед народною солідарністю аж до згадки про Ломбардію – первинну землю нового міського поспільства, яке в середині сторіччя завдало поразки Фрідріху Барбароссі й викликало водночас здивування й обурення в його небожа, хроніста і єпископа Оттона з Фрайзінґа.

Панна кидає повсталому люду: "Тьху! Тьху! каналії, пси скажені, лихі раби[20], який то біс вас попутав? Чого шукаєте? Чого хочете?" Це ледь приглушений відгомін відомого вигуку Ґвіберта Ножанського, що вже прозвучав п'ятдесят років тому: "Громада! Огидне слово!"

Даремно панянка жбурляє на них зверху фігури своєї шахівниці та погрожує знищити їх усіх перш ніж сама загине: "Простолюдини вперто заявляють, що завалять на них вежу, якщо вони не піддадуться. А обложені ще дужче захищаються і скидають на нападників купу пішаків та фігур зі слонової кістки, – ті не годні встояти, більшість відступає. Тоді громадяни вирішують копати землю сталевими піками, аби завалити вежу".

Аж тут над'їхав той рицар, який кинув було виклик Ґавейнові.

"Він був неабияк здивований таким скупченням черні, гупанням та ударами молотів, які почув". Стурбований думкою, що його супротивник може загинути від рук черні та уникнути його власної помсти, він даремно погрожує нападникам і поспішає по допомогу до короля краю. "Сір, – мовить він до нього, – ваш міський посадник і ваші міські старійшини вкрили вас великою ганьбою. Від ранку вони штурмують вашу вежу, намагаються її повалити. Якщо вони не заплатять дорого за своє нахабство, я буду невдоволений вами".

[20] Л. Фуле досить добре передає *vilenaille* через *canaille* ("каналія"), зате він позбавляє гостроти вислів *pute servaille* перекладом *serf de malheur* ("лихі раби"). Вислів Ґвіберта Ножанського "*communio autem novum ac pessimum nomen*" знаходимо у книзі 3, розд. 7 *De vita sua*.

Король вибачає своїм людям той гнів, але вважає, що гонор вимагає од нього захистити гостя: "Король наказує посадникові міста відступити і відвести своїх людей. Вони відходять: жодного не залишилося, бо так забаглося посадникові".

Так позитивний образ міста перевернено, привітні міщани й міщанки, як вони бачились Ґавейнові при його першій зустрічі з містом, перетворилися на негідників (*vilains*), класи працьовиті стали класами загрозливими, сам король здатен примусити громаду до послуху лише через міського посадника – єдиного ватажка, одного з них, якого визнають городяни; справжня класова боротьба протиставляє вельмож та населення міста. Диявол наслав цю погань (*canaille*); місто – це Пекло.

Перш ніж спробувати пояснити ці образи міста та їхню двозначність посеред воєнного конфлікту, важливо помітити і з'ясувати ці образи у тривалій історії культур та ментальностей[21]; історія образно-уявного більше, аніж щось інше, наголошує на потребі цього пошуку постійності і тривкості, які функціюють у ній з особливою силою.

Так далеко, як може сягнути око історика, кожна культура живиться попередніми надбаннями. Вага цих надбань у певній культурі є одним із найважливіших елементів, якими визначається природа тієї культури. Більшість медієвістів, гадаю, погодиться з тим, що ця вага особливо значуща в культурі середньовічного Заходу. У цьому нема нічого дивного, коли зважити, що, з одного боку, таке часто бачимо в суспільствах, де панує одна ідеологія (в цьому разі, римське християнство), а з іншого боку, – потрясіння пізньої Античності та високого Середньовіччя довго ще нав'язували новому суспільству потребу жити радше зі спадщини, аніж із нових творінь. Це не означає, на мій погляд, що суспільство середньовічного Заходу не було творчим, – навпаки, але його творчий характер тривалий час полягав, зокрема, у зміщенні акцентів, небувалому поєднанні елементів, набутих культурами, які воно успадкувало.

Таких спадщин чотири: юдейсько-християнська, внесена від початку I ст. християнської ери і панівна від IV ст.; греко-римська спадщина, яка поступово поширилася з Греції та Італії; "варварська" спадщина, що її ввібрала й розвинула Римська імперія та держави-спадкоємниці; "традиційна" спадщина давніх оригінальних культур, закорінених у своєму підґрунті ще з часів неоліту.

[21] Тут не місце для спроби зіставити концепції культури та ментальності. Звичайно культуру ставлять насамперед на рівень творів, ментальність – на рівень розмов, а частка когерентної наявності наукової спадщини є більшою в першій, аніж у другій, однак їх зближує та поєднує колективний, надсоціальний, спонтанний характер зв'язком, який повинні з'ясовувати, уточнювати, але й поважати історики.

Із цих чотирьох спадщин остання, яка взагалі найважче піддається окресленню, незважаючи на все багатший і багатший внесок спеціалістів з доісторичного періоду та давньої історії, здається, не вельми сприяла середньовічному міському образотворенню; принаймні археологія не пропонує нам відкриттів щодо найдавніших ґіпотетичних форм домських поселень – зокрема кельтських – і не дає змоги простежити їхні сліди в колективних культурі та ментальності.

Варварська спадщина також може здатися незначною через подібні причини, але (про це говоритиму трохи далі) вона все-таки існувала, була істотною.

Можна було б гадати, що вагомою була греко-римська спадщина, оскільки греко-римська цивілізація виступала переважно як урбаністична і здебільшого в такій формі поширилася на свій ареал. Однак у XII сторіччі, у цих творах, які ми розглянули, вона мені видається дуже обмеженою. Почасти це пов'язано, безперечно, з відносною недостатністю досліджень у цій галузі[22] – численні історики античної спадщини в культурі Середньовіччя насамперед цікавилися полем "вищої" культури, а не культурою колективних образів та уявлень. Але ця відносна відсутність античної спадщини в образомисленні міста перед XIII сторіччям пов'язана, очевидно, з глибшими причинами. Незважаючи на матеріальну та географічну безперервність багатьох вщеплень античної урбаністики в Середньовіччя, медієвальне місто є новим феноменом, що виконує інші функції, аніж місто античне, породжуючи інше господарювання, інше суспільство, іншу символіку. В ідеологічному плані традиційне античне протиставлення "місто–село" (*urbs–rus*, з їх семантичним розгортанням *urbanité–rustisité*, "цивілізованість–неотесаність") малосуттєве у світі середньовічного Заходу, де фундаментальний дуалізм "культура–природа" краще втілюється через протиставлення між тим, що збудоване, культивоване і заселене ("місто–замок–село" взагалі), і тим, що є диким (море, ліс, західні еквіваленти східної пустелі), між світом людей, зібраних у групи, та світом самотності.

Отже, на першому плані залишається юдейсько-християнська спадщина, важливість якої не повинна нас дивувати. Упродовж високого Середньовіччя Церква користала зі своєрідної монополії на формування культури та моделювання ментальності. Войовники з панівних класів пов'язані з нею багатьма інтереса-

[22] Маємо, звичайно, особливий виняток – Рим. Однак, полісемія та невизначеність римського образу – місто чи Імперія? поганський чи християнський? у славі чи в руїні? тощо – робить Рим окремим випадком. Про середньовічний міт Риму див. вагому книжку, незважаючи на її вік: A. Graf, *Roma nella memoriae imaginazioni del Medio Evo*, Turin, 1915 і праці, які цитує Ж. Ле Ґофф у вид. *Storia d'Italia*, Turin: Einaudi, t. II, 1975.

ми, не переймаючись особливо її наукою[23]. Біблія (і, меншою мірою, твори Отців Церкви) є джерелом, полем посилань, вищим авторитетом. Культурно-ментальний образ набуває сили лише тоді, коли він опирається на біблійні посилання чи навіть коли зливається, ототожнюється з ними.

Отож, міська тема є фундаментальною біблійною темою. У Старому Завіті місто вимальовується вельми погано. Книга Буття пропонує цілу низку клятих міст. Це насамперед найперше місто, яке заснував Каїн (Бут. 4:17). Гидка спадщина, про яку згадують люди середніх віків, уточнюючи навіть, що, збудувавши перше місто, Каїн також вигадав поняття ваги і міри, ввівши рахунок, який суперечить свободі, благородності, щедрості, що їх Творець залишив для надії людям. Далі йде епізод Вавилона (Бут. 11:1–9), де громадська будівнича воля людей наштовхується на вето Господа, який воліє мати їх розділеними, аби краще нав'язувати їм свою волю і покарати їх – прокляття такого передбачення міської солідарності. Третя міська з'ява – Содом і Гомора (Бут. 13:13; 18:20; 19:1–25), образ міста як осередку розпусти, матері гріхів. Зовсім не дивно, що в таких умовах закон Левіта рекомендуватиме гебреям жити в хатинах, бути народом наметів у патріарші часи.

Однак поволі у Старий Завіт проникає позитивніша візія міста. Звичайно, у Второзаконні (9:1) міста є місцем перебування ворогів Ізраїлю, але ці ворожі міста стають метою гебрейського народу, і Второзаконня (20:10–20) вводить епізоди завоювання міст, які кульмінують у книзі Ісуса Навина (2–7) здобуттям Єрихону та чудесним зруйнуванням його стін.

Отож, розпочинається урбанізація гебреїв. Завойовані міста розподіляються між племенами, і невдовзі постає новий тип міста і нова урбаністична тема – тема міст-притулків, а також (Іс. Нав. 13–19, 20–22; Чис. 35:9–34) міст привілейованих. Тут і там з'являються міські епізоди, які збагачують образи міста – скажімо, історія Самсона і брами в Ґазі (Суд.16:1–3).

У книгах історичних бачимо згодом повну переоцінку образу клятого міста, нечуване піднесення міста. Така валоризація відбувається, звичайно, довкола розвитку та піднесення Єрусалиму. Єрусалим – уведений відразу ж у Бутті (14:18) з його священиком-царем Мелхіседеком, першим міським союзником гебреїв, – зазнає невпинного піднесення у Книзі II Самуїла і Книзі I Царів. Два великі царі

[23] Звичайно, це не заперечує їхнього опору там, де їхні традиції та інтереси можуть бути різні, якщо не протилежні; наприклад, статева та матримоніальна практика, ставлення до насильства, місце, яке надається тілесним привабам тощо. XII століття є також часом, коли, приймаючи християнізацію певних військових ідеалів, рицарський клас сприяє становленню задля своєї потреби більш світської культури, якщо не антикультури – культури куртуазної, де вплив християнства обмежений, культури, відкритої для надбань до- і парахристиянської народної культури.

є творцями цього успіху: Давид, який захоплює місто і переносить туди ковчег Божий (II Сам. :6–12 і 6), та Соломон, який споруджує тут святиню (I Цар. 5:15–32) і палац (I Цар. 6, 7 і 8:1–13). Так здійснився матеріальний, законодавчий та символічний образ міста *par excellence*, міста гарного і заможного, прикрашеного пам'ятниками, а отже, місця перебування двох влад – релігійної та царської.

Книги навчальні, поетичні, пророцькі стверджують і збагачують вагу міських образів, виявляючи дві нові й надзвичайно важливі теми. Псалми звеличують образ Єрусалиму образом Сіону, міського священного пагорба (Пс. 48, 49 [кінець], 122). Ісайя спочатку вводить значне протиставлення: "Єрусалим–Вавилон", яке кристалізує в найвищому напруженні контраст і боротьбу між лихим і добрим містами, містом загибелі та містом порятунку, що закінчиться знищенням Вавилону (Іс. 13). Але з пророцтвом відродження Єрусалиму відкривається також велике його есхатологічне майбутнє (Іс. 2). Новий Єрусалим відкриє свої обійми і дасть вічний порятунок не лише Ізраїлеві, але й усім народам. Єрусалим, що за часів Давида став політичною та релігійною столицею Ізраїлю, житлом Ягве (Пс. 76:2), буде при кінці світу місцем зустрічі народів (Іс. 54:11 і 60).

Міська тема знову з'являється у Новому Завіті відгомоном типологічного символізму, який охоче встановлювало Середньовіччя між двома частинами Біблії.

Єрусалим у такому вигляді, в якому він пов'язаний із життям та смертю Ісуса, вбирає в себе позитивні, привабливі сторони міста і його відворотні, мерзотні ознаки. Сцени в'їзду до Єрусалиму (Мт. 21:1–17; Мр. 11:1–11; Лк. 19:28–38; Йн. 2:13; 12:12–13) передають цю привабу міста, тоді як звертання і прокляття (Мт. 11:20–24 і 23:37; Лк. 19:41–44 і 21:5–7) показують у певному розумінні вавилонський бік Єрусалиму, міста дволикого.

Глибше дослідження урбаністичної теми в Біблії, й особливо в Новому Завіті, не мало б залишити поза увагою навіть епізоди чи вислови, які інколи зазнавали дивної долі в рамках міського образомислення, зокрема у Середньовіччі. Це стосується, скажімо, виразу "*non potest civitas abscondi super montem posita*" (Мт. 5:14), який підсилює стереотип міста на узвищі[24].

---

[24] Цей текст підказав, зокрема, тему для серії з семи проповідей, які виголосив упродовж тижня в Аугсбургу в 1257 чи 1263 році домініканець Альберт Великий і в яких виражаються теологія, ідеологія та уявлення про місто, що злилися в них тогочасні реалії, біблійні та августинські теми і – досягнення міської схоластики – греко-латинська політична філософія, яка прийшла насамперед від Платона, Арістотеля та Ціцерона. Ґрунтовну працю про середньовічну міську ідеологію видрукував Й. Б. Шнеєр: J. B. Schneyer, Alberts des Groszen Augsburger Predigtzyklus über den hl. Augustinus // *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, XXXV, 1969.

Послання св. Павла, пов'язані з його пророцтвом у грецькому географічно-культурному і суттєво міському ареалі, зміцнюють перспективи, пов'язані з містом у Новому Завіті.

І врешті, Одкровення, написане під іменем Йоана, оркеструє, розширює та зміцнює міський обрамок кінця світу, велику боротьбу між містом зла та містом добра, Вавилоном (Од. 18) і Єрусалимом, ставить небесний Єрусалим (Од. 21) у незрівнянну есхатологічну позицію з винятковою історичною долею.

Не знаю, чи багато хто зауважив, що юдео-християнська традиція, яка виходить із цілком природного первинного Раю, пропонуючи людству перспективу райського щастя, осмисленого як повернення до джерел, до християнського золотого віку – саду, поволі заступила сад містом (хоча екологічна есхатологія, протидіючи цьому, час від часу повертається до образу саду). Вічне майбутнє людства, обрамлення його щастя останніх часів – це місто. Ціла Біблія (Од. 21 та наступні) закінчується візією вічного міста, що вперше з'явилась у Книзі Ісаії (54:11)[25].

З-поміж Отців Церкви (багато хто з них був єпископом, і їхня творчість тісно пов'язана з їхнім міським оточенням) я згадаю лише того, хто найбільше посприяв зміцненню в Середньовіччі міських ідеології та образності, – Авґустина, чий "Град Божий" дає майже усій християнській політиці Середніх віків однозначно міські основу й поняття.

Бачимо тут усе, що в Біблії підкріплює міські образи Середньовіччя, ті зокрема, які ми подибували у згаданих вище творах XII сторіччя.

Це, з одного боку, матеріальні образи міста – матеріальні, хоча і наскрізь валоризовані, втілення фундаментальних ідеологічних систем.

Це елементи, які визначають міські стереотипи: мури, міські ворота, вежі, матеріали, що символізують міцність, багатство і красу: камінь, мармур, срібло та золото. Це перевага двох пам'ятників – чи типів пам'ятників – які матеріалізу-

[25] Знаємо важливість новозавітної так званої "апокрифної" літератури в середньовічних культурі та релігії. Я цитую тут середньовічну версію одного з тих текстів, який зазнав особливо поважної долі в середньовічних уявленнях про потойбічний світ. Ідеться про "Видіння апостола Павла", або ж "Апокаліпсис Павла", в якому Павло відвідує Пекло, а далі – Небо у супроводі ангела: "*Post hec* [angelus] *duxit eum* [Paulum] *in civitatem pulcram nimis, ubi terra erat aurea et lux clarior luce priori; habitatores quoque eius splendidiores auro. Et in circuitu eius duodecim muri et duodecim turres in ea, et quatuor flumina intus currencia. Et sciscitatus est Paulus nomina ipsorum fluminum. Et angelus ait: unum dicitur Phison de melle, alterum Eufrates, quod et lacteum est, tercium Geon de oleo, quartum Tigris de vino. Qui in mundo recti sunt, ad hos rivos perveniunt post mortem. Hic remunerantur a domino*" (*Visio Pauli*, ed. Silverstein, The Vienna Fragment, Vienna Codex 302, p. 150). Текст неабиякий, у ньому урбанізація Неба доведена до вищого рівня, бо Рай-Місто охоплює своїми стінами Рай-Сад і його чотири ріки.

ють функціонування панівної влади: Храм і Палац, церква і замок[26]. Це перевага двох основних рухів – того, що спрямовує стіни, вежі та пам'ятники до неба, й того, що встановлює через двері постійне переміщення із внутрішньо-культурного простору в зовнішньо-природний і навпаки, взаємообмін між світом сільського виробництва та світом споживання, виробництва речей та обміну благ, між втечею та відходом у мандрівку і самотність. Залишається ідеал суспільства, в якому організація простору та ієрархія цінностей, краще, ніж між правим і лівим в Античності, здійснюється між верхом та низом, внутрішнім та зовнішнім, надаючи перевагу вертикальності та самозаглибленню.

Та це також і амбівалентне бажання завойовувати місто, жадання міста-здобичі, і що більше, фундаментальна двозначність самого міста – Вавилону чи Єрусалиму, Вавилону і Єрусалиму, – що еволюціює між гармонійною єдністю та безладом, бажанням та страхом, руїною та порятунком.

Перш ніж повернутися до XII сторіччя і до наших текстів, зазначмо, що третя з культурних спадщин, згаданих вище, – спадщина варварська – за тими кількома прикметами, які ми маємо, здається, ввійшла у смак біблійних образів. Знаменитий уривок із Таціта ("Германія", розд. XVI), в якому наголошується, що варвари не знали міст, підказує, однак, думку про те, що міста приваблювали їх своєю міцністю (світ каміння та цегли на противагу їхньому світові дерева), своїм багатством, красою, функціями вогнищ цивілізації та центрів влади.

Важливо також розвіяти можливу тепер двозначність щодо сенсу досліджень, які тут запропоновані. Я не розглядаю Біблію (та іншу історичну спадщину) як джерело (у традиційному значенні слова) культурно-духовних образів середньовічного суспільства. Воно, як і всі інші суспільства, вело пошуки у спадщині минулого. Але його пошуки не є вільні. Вони залежать у складний спосіб від суспільної структури, панівної ідеології, від ваги, яку ця ідеологія надає традиції. Оригінальність літературного твору, на мою думку, пов'язана з особистістю автора (чи авторів), а та лише частково визначається умовами творення. На Заході XII сторіччя вага юдео-християнської традиції дуже сильна, образи міста займають тут першопланове місце, і вони насамперед годяться, щоб виразити почуття панівних військових верств. Становище войовників щодо сучасних

[26] Тут пізнаємо дві перші функції трифункційної індоєвропейської ідеології, яку пояснив Ж. Дюмезіль. Третя функція – економічна, функція достатку – у Біблії у зв'язку з урбаністичною темою не з'являється. Новозавітний епізод про Ісуса, який виганяє гендлярів із храму, має зовсім інше значення. Нема тут нічого дивного, бо Ж. Дюмезіль показав, що трифункційна ідеологія залишилася чужою Біблії і давній єврейській культурі. І навпаки, середньовічний Захід повторно використав трифункційну тему. Найкраще це засвідчує наполегливість, з якою згадувано в наших текстах ринок, ремесла та міське процвітання. Ось середньовічна новизна, приклад творчого характеру середньовічної думки.

міських реалій справді знаходить у біблійних образах міста вельми доречне вираження. Успіх якоїсь теми в образному мисленні певного суспільства пов'язаний із співзвучністю між її місцем в духовно-культурній спадщині та її доречністю в сучасному контексті[27].

Тут постає делікатна проблема історизму. Простежуючи міську тему в Біблії від Буття до Одкровення (пам'ятаючи, що хронологія композиції цих книг не знала чіткої лінійної еволюції, як це можна собі помилково уявити), я бачу, що Біблія певним чином пов'язує історичну осілість гебрейського народу з розгортанням урбаністичної теми у Старому і Новому Завіті. Але я не вірю в первинність цієї історії щодо міської ідеології, ані в секрецію цих образів історією.

Ми не знаємо, коли і як склався початковий запас образів та ідей прадавніх людських спільнот, але найчастіше спостерігаємо первинність ідеології щодо історії. Історія частіше доганяє ідеологію, а не навпаки[28]. Це не означає, що ідеологія є мотором історії, однак тим паче не є її продуктом.

Виходячи з літературних творів, на яких я базуюся, можна також поставити перед собою дві проблеми історичності, пов'язані до того ж одна з одною.

Першою є проблема хронології творів. "Німський віз" датується "найраніше 1135 і найпізніше 1165 роком"*. "Взяття Оранжу" визначається як "*chanson de geste* XII сторіччя"**. "Пісні" Марії Французької були, безперечно, складені між 1160 і 1178 роками. "Персеваль" Кретьєна де Труа написаний, очевидно, близько 1185 року. Навіть якщо визнати відносне значення певної хронологічної послідовності між цими творами, порядок яких буде такий: "Німський віз", "Взяття Оранжу" (беручи до уваги при його датуванні той факт, що "поновлена" версія, яку маємо, використала версію, безперечно, давнішу), "Пісні" і "Персеваль", – послідовності, на основі якої можна простежити тематичний розвиток цих творів як частини історичного контексту (войовники та міста перейшли, очевидно, певну еволюцію від "Воза" до "Персеваля"), з одного боку, та внутрішню еволюцію літературних жанрів (перехід від епічної поезії до поезії

[27] Успіх тим більший, якщо літературні чи мислені образи дублюються у візуальному зображенні. Важливість урбаністичних образів у малярстві (зокрема мініатюрі) та середньовічній скульптурі добре ілюструє це твердження. Див.: P. Lavedan, *La Représentation des villes dans l'art du Moyen Âge*, Paris, 1954; C. Heitz, *Recherches sur les rapports entre architecture et liturgie à l'époque carolingienne*, Paris, 1963; W. Müller, *Die heilige Stadt, Roma quadrata, himmliches Jerusalem und Mythe von Weltnabel*, Stuttgart, 1961.

[28] Це дуже добре показав Ж. Дюмезіль стосовно походження Риму та П. Відаль-Наке стосовно Атлантиди.

* Див. переклад Фаб'єн Жегу, с. IX.

** "Chanson de Geste de la fin du XIIe siècle" – такий підзаголовок перекладу Клода Лаше та Жан-П'єра Тюссо.

куртуазної), з іншого боку, то не слід цієї еволюції перебільшувати. Не лише тому, що ці чотири твори є майже сучасні, але не треба уявляти собі, ніби історія французької літератури XII і XIII сторіч є історією спадкоємності жанрів. *Chansons de geste* та куртуазний роман творилися і сприймалися найчастіше водночас і водночас. Дуже часто у них трапляються ті самі теми. Скажімо, образ міста.

Так само не треба перебільшувати еволюції соціологічного контексту, з яким могли бути пов'язані ці твори. Прив'язування середньовічних творів до того чи іншого суспільного середовища недоцільне, воно породило діаметрально протилежні теорії (наприклад, щодо фабльо та "Роману про Ренара"). Я розумію потребу визначати, – як це намагалися робити, – чи *chansons de geste* циклу про Ґійома д'Оранжа висловлюють радше ідеї дрібної шляхти, аніж аристократії, і чи на шляху від *chansons de geste* до романів не переходять від аристократичного середовища баронів до рицарського середовища середньої та дрібної шляхти, яка змагалася на два фронти – з віланами (в тому числі й буржуазією) та з баронами. Зрозуміло також, що аудиторія тих творів часто була ширша, ніж середовище, яке їх замовляло і для якого вони були переважно призначені, і що, наприклад, *chansons de geste* від XII сторіччя здобули визнання та дістали "народний" успіх.

Найголовніше, на мою думку, полягає в тому, що не можна заперечити тісних зв'язків між ідеологією цих творів (зокрема стосовно ставлення до міста) та індивідами – чи то магнатами, чи то дрібними шляхтичами, чи то придворними, які самовизначалися насамперед у стосунку до військової діяльності й виступали насамперед як войовники. Насильство та куртуазія, принаймні у XII сторіччі, складали непогану пару, і це добре засвідчують герої наших творів, котрі трактують міста, наче жінок, якими вони захоплюються, яких бажають, але яких беруть – або з їхньої доброї волі, або силоміць.

Як інтерпретувати через ці твори ідеологію войовників у їхньому ставленні до міста і його нових господарів на повному підйомі – міщан?

Я розрізнятиму переважно три типи ставлення, які часто, проте, змішані.

Перша позиція – це пристрасне бажання. Войовники далекі від того, щоб нехтувати містами, що ваблять їх своєю красою і багатством. Однак це для того, щоб з них користати, не змінюючи їхнього способу життя. Для них міста є місцями одержання прибутків, податей та розваг, базами для військової діяльності – місцями ефективного захисту в такій військовій системі, де захист переважає над нападом; організаційними центрами турнірів[29], базами воєнних виправ. Це місто-здобич.

---

[29] Не забуваймо, як це майстерно показав Ж. Дюбі в "Неділі під Бувінами", що ярмарки і турніри у XII сторіччі позначені тим самим латинським словом *nundinae*, вони часто пов'язані між собою, і що турнір є як рицарським, так і економічним починанням.

Другий тип – ідеалізація. Місто не лише гарне, добре і багате, воно є місцем гармонійного співжиття класів, зокрема рицарів та буржуазії під захистом короля. Це міська суспільна утопія. Якщо нас цікавить, яким чином в образах міста, що ми дістаємо з цих текстів, комбінуються культурні ремінісценції, сучасні реалії та утопічне уявне, ми можемо сказати: якщо біблійні образи й служать для того, щоб виразити конкретні сучасні реалії, так чи інакше їх прикрашаючи, то вони тут доповнюються елементами, які великою мірою залежать від вимислу. Маю на увазі, зокрема, тему присутності рицарів серед населення міст, тему, на якій особливо наполягає Марія Французька. Отож, за винятком Італії, де, на велику ганьбу Оттона з Фрайзінґа, шляхтичі стикуються з ремісниками та купцями, войовники у XII сторіччі тримаються осторонь міст[30]. У багатьох інших місцях наші тексти виразно доносять фундаментальне протиставлення щодо постійного місця проживання: купцям, міщанам – міста, баронам і рицарям – замки та ліс.

Оскільки цей ірреалізм має, безсумнівно, певне значення щодо реалій епохи, я намагатимусь бачити в цьому утопічному зображенні міста, у цій мрії міської гармонії позицію екзорцизму, магічної ідеалізації міста войовниками, які потай його бояться. Глибокою і, без сумніву, несвідомою мотивацією теми гармонійного міста було, на мою думку, бажання відвернути відносний занепад військових верств – зокрема верств бідних рицарів, згаданих у "Піснях" та "Персевалі" – мрією про порозуміння з міщанством, про окультурення, завдяки якому міська спільнота відкриється для великодушності та галантності, що їх поширювали рицарі.

Крім того, хіба ж перевдягання Ґійома та його супутників у двох *chansons de geste* не передає почуття тривоги войовників віч-на-віч із містом та міщанами (особливо у "Возі")? Хіба у цьому поєднанні самототожності і глуму, у цій травестії нема бентежної стурбованості рицарів, переляканих ростом купців та міщан?

І врешті, у "Персевалі" з'являється третій образ міста в очах войовників, який гостро контрастує з двома першими. Звичайно, в усіх проаналізованих творах протиставлення системи воєнних цінностей і системи цінностей буржуазних глибоке і фундаментальне. Воно виражається, зокрема, на антропологічному рівні протиставленням звичаїв споживання їжі та носіння одягу, видів оз-

[30] Велика спеціалістка з середньовічних міст Е. Еннен (E. Ennen) пише, скажімо, так: "Типово італійським і південноєвропейським явищем є іміграція шляхти в міста. У той час, як на північ від Альп шляхта споруджує замки поза містами, італійські шляхтичі добровільно чи з примусу йдуть жити в міста" (*Die europäische Stadt des Mittelalters*, Göttingen, 1972, p. 129). Випадок із "бретонськими" містами Марії Французької, заселеними рицарями, особливо дивний.

броєння, типів професійної поведінки і, особливо, звичаїв організації житла. Світові міста протиставлений світ замку і лісу, менестрелів і полювання. Однак привабливість міст, мрія про міську гармонію стерли цей прихований антагонізм.

З епізодом про облогу громадою Гавейна та панянки ілюзія розвіюється. Войовники бачать місто таким, яким воно є: системою економічного, суспільного, політичного, культурного укладу, яка не лише відрізняється од системи войовничої шляхти, але яка їй глибоко ворожа, бажає її загибелі і, правдоподібно, спроможна її подолати. Єдиним захистом войовників проти войовничих городян є урбанізована вже монархія, що вміє пристосовуватися до певних обставин, і змовницькі мрії.

Друга половина XII сторіччя є тим моментом, коли відчай войовників супроти міст, що їх приваблюють і непокоять, добре виражений біблійною двозначністю міста – Вавилон чи Єрусалим? Цей міський потойбічний світ, яким повниться Середньовіччя, можна назвати райським і пекельним містом; наші тексти добре виражають цю дилему:

Dex, Paradis est ceanz!

"Господи, це ж тут Рай!" – говорить про Оранж Ґійом у "Взятті Оранжу" (в. 688), у той час як у "Персевалі" панянка в облозі питає людей міста:

Quel deable vous ont maridez?
("Який дідько наслав вас сюди?") (в. 5958 видання Гілка).

Ці образи, звичайно, не вичерпують міського уявного, що його розробляють літературні твори XII сторіччя, зокрема твори мовою національною. Темою майбуття є тема чудового міста, повного чарівних місць, пам'ятників, краси. Народжена, безперечно, з літератури для паломників-туристів, прототипом і моделлю якої були *Mirabilia urbis Romae*, ця тема виражалася, скажімо, в античних романах (доказом є змалювання могили Камілли в романі "Еней", де знаходимо утопічну ідею гармонійного міста, в якому простують поряд "малі і великі", "рицарі і міщани, барони і васали"); ця тема вже провіщає міську міфологію, що розвиватиметься у XIII і XIV сторіччях, і відповідає бажанням нових міських спільнот протиставити образно-уявній генеалогії та *mirabilia* шляхти

свої етіологічні міфи та *mirabilia*[31]. Але наприкінці XII сторіччя істотним для міського уявного є вагання між містом-раєм та містом-пеклом, між Єрусалимом та Вавилоном.

Звичайно, цей аналіз і ця інтерпретація можуть видатися досить загальними. Однак коли ступаєш ледь торованим шляхом, використовуєш грубуваті інструменти. Шарль Моразе, який завжди був першопроходцем і який таким залишається, думаю, зрозуміє такий крок. Нехай сторінки, йому присвячені, знаменують вартісну ціху на шляху прочитання творів, який певного дня приведе до перетворення літературного тексту на цілком, з усією його специфікою, самостійний історичний документ.

[31] Ця література міських *mirabilia* у XII ст. є суто уявною. На початку XIII ст. цьому відсікові уяви християн-латинників судилося зазнати протистояння. Ідеальне місто, якого вони не знайшли ні у зруйнованих античному Римі та юдейському Єрусалимі, несподівано явилося їхнім очам: це Константинополь, завойований 1204 року хрестоносцями четвертого хрестового походу. Реальність доповнила фантазію. Жоффруа де Вільгардуен та Робер де Кларі, які описують реальний Константинополь, знаходять уявне місто-*cité*, казкове місто-*ville*, що уявлялося Заходові ще півстоліттям раніше, в розпалі міської лихоманки.

*Міська метафора Ґійома Овернського**

Завдяки своїй ерудиції та проникливості П'єр Мішо-Кантен виявив в особі Ґійома Овернського особливо цікавого свідка відносин між розвоєм теології та розвитком міста у першій половині XIII ст.[1]

Інший уривок із *Summa* в тій частині, яка трактує таїнства[2], дає змогу збагатити внесок паризького єпископа (магістра-регента богослов'я в 1222–1228 рр. та єпископа з 1228 р. аж до смерті 1249 р.)[3]. Ґійом зіставляє тут місто з седмицею Святих Тайн.

Розглядаючи матеріальні речі (*materialia*), Ґійом Овернський зазначає, що не треба їх оцінювати самих собою, лишень настільки, наскільки вони можуть слугувати досягненню досконалості. І тут розгортається метафора: "Уявімо собі місто, створене спільнотою таких досконалих людей (*imaginabimur civitatem aggregatam ex hominibus sic perfectis...*), що ціле їхнє життя зводиться до того, щоб шанувати Бога і служити Йому, постійно сповняти обов'язок шляхетності душі (*honestas*), постійно допомагати іншому". Отож, додає він, "очевидно, що порівняно з цим чудовим (*praeclara*) містом решта людства – наче дикий ліс (*quasi silva*), а всі інші люди – наче деревина (*quasi ligna silvatica*)..." Ось головне протиставлення у системі середньовічних цінностей між містом (*civitas*), ре-

---

* Ville et théologie au XIIIe siècle: Une métaphore urbaine de Guillaume d'Auvergne // *Razo, Cahiers du Centre d'études médiévales de Nice*, n° 1: "L'image de la ville dans la littérature et l'histoire médiévales", Université de Nice, juin 1979, réédition 1984, pp. 22–37.

[1] "Ґійом Овернський дає дефініцію на основі місця: "Ті, що живуть у місті й громадяни міста називаються одним народом через єдність місця, в якому проживають", не зважаючи на їхні відмінності – стать, стан, професію (*De universo*, I, 12, c. 606 до H). Тут бачимо дух спостереження і практицизм паризького єпископа: місто визначається своїм розміщенням, але наполегливість, з якою він далі повторює *una civitas, unus populus*, показує, що він не втрачає з поля зору умов моральної та правової єдності, яким підлягають люди, що творять цю групу" (P. Michaud-Quantin, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Âge latin*, Paris, 1970, p. 115, n. 26).

[2] Guillaume d'Auvergne, *Opera Omnia*, Orléans–Paris, 1674, pp. 407–416: *De sacramento in generali*. Я завдячую люб'язності о. П.-М. Жі пізнанням цього тексту.

[3] Ж. Комблен (J. Comblin) не цитує Ґійома Овернського у своїй цікавій праці *Théologie de la Ville*, Paris, 1968.

ально-символічним місцем культури, і лісом, географічним та уявним втіленням дикості"[4].

До глобальної опозиції "місто–ліс" Ґійом Овернський додає відразу ж іншу опозицію, яка стосується основного елемента міста водночас фізичного та морального – каміння, з якого воно частково, але фундаментально побудоване.

На противагу необтесаному, дикому каміннюкар'єрів (*lapidicina, lapides rudes*) та природній деревині, каміння сцементоване, скріплене та зібране докупи і оброблена деревина (*coementum, et clavi, caeteraeque ligaturae inter lapides, et ligna*) є символами взаємної любові та взаємної духовної потреби між душами людей або між людьми як такими.

І Ґійом Овернський повертається до метафоричної опозиції: оте чудове незвичайне місто – це "спільноти, громади або інші міста" (*societates, aggregationes hominum, seu civitates*) поруч із лжемістами, що не є нічим іншим, як лісами та кам'яними кар'єрами (*ad quam caeterae veluti silvae et lapidicinae sunt*).

Після каміння і дерева згадується третій міський матеріал – метал. Тут знов руда поступається перед металами, обробленими людьми, яких Бог наділив силою, технічною вправністю та творчим чуттям (*vires, et artem et artificium*), щоб їх видобувати та переробляти.

Бо міста – це люди. І громадяни цього міста є справжніми людьми на противагу іншим людям, які, власне кажучи, є не людьми, а тваринами[5]. До основного протиставлення "місто–ліс" додається інший нав'язаний антагонізм системи середньовічних цінностей: "людина–тварина". Годі відкинути думку про дикуна, людину лісів, *homo selvaticus*, яка нав'язливо переслідує уяву людей Середньовіччя і яку запитують у замішанні, зустрінувши її в лісі чи в літературі й мистецтві: "Ти людина чи тварина?"[6]

---

[4] Див.: Ж. Ле Ґофф і П. Відаль-Наке, "Леві-Стросс у Броселіанді", вище, с. 163–197 і J. Le Goff, Guerriers et bourgeois conquérants. L'image de la ville dans la littérature française du XIIe siècle // *Culture, science et développement. Mélanges en l'honneur de Charles Morazé*, Toulouse, 1979, pp. 113–136, 208–241. До майбутньої бажаної публікації гарного дослідження Роберто Руїза Капелляна можна прочитати резюме: Ruiz Copellian Roberto, *Bosque e Individuo. Negación y destierro de la sociedad en la epopeya y novela francesas de los siglos XII y XIII*, Universidad de Salamanca, Facultad de filosofía y letras, Departamento de filología francesa, 1978.

[5] "*Cives civitatis procul dubio sunt veri nominis homines*", тоді як інші люди не є справжніми людьми, "*sed potius animalia sint habendi*" (Guillaume d'Auvergne, p. 409).

[6] Див.: R. Bernheimer, *Wild Men in the Middle Ages. A Study in Art, Sentiment and Demonology*, 2nd ed., New York, 1970.

Це місто кориться релігійній меті, якою є "мир" і "щастя" під законом найдосконалішого монарха, єдиного правдивого царя – Бога[7]. Це – основні поняття, якщо пригадати міську ідеологію першої половини XIII ст. Мир – стара тема, гасло секулярного руху приблизно від тисячного року[8], яке тепер набуває нових форм, і нового змісту, що його жебрущі ордени найпершими стараються перетворити на політичну реальність[9]. Щастя – нова ідея у християнстві, яка на зламі XII–XIII ст. прагне утвердитися не стільки у феодальній куртуазній любові, скільки у містах і в готичному сприйнятті, міському світовідчутті[10].

Ґійом Овернський поглиблює своє порівняння. Чим є, отже, в його очах людський феномен? Насамперед – іміграцією людей, які вступають у простір водночас фізичний, правовий та етичний і які стають іншими, аніж були перед тим, – *громадянами міста*. Міста, де бачимо насамперед брами, що відкривають доступ до нового статусу. Місто – це цивілізація[11].

До того ж, ця цивілізація повинна мати свої символічні знаки, виявляти очевидним чином свою гідність. Військова, рицарська гідність маркована мечем при поясі, первосвященицька гідність – переданням ключів, королівська – накладенням корони чи сходженням на трон. Так само й ті, що входять у місто, повинні видимо звільнитися від будь-яких знаків нерівності, подібно як для зведення спільної будівлі каміння повинно позбутись усіх своїх нерівностей, а деревина – скинути своє листя, сучки та вузли[12]. Потрібно, щоб члени нового суспільства показали своє безперечне бажання бути пов'язаними між собою безкорисливістю, добровільною взаємодопомогою[13]. Місто – це суспільство рівності і взаємодопомоги.

---

[7] "*Hic coetus, vel civitas et templum dicitur propter Dei cultum, seu honorificentiam cui principaliter se impendit, atque finaliter, et civitas propter saluberrimam pacem; et jucundissimam societatem, quibus sub Deo rege secundum sacratissimam legem ejusdem vivant...*" (Guillaume d'Auvergne, *ibid.*, p. 409).

[8] Див., зрештою, сторінки Ж. Дюбі, які це чітко пояснюють: *Les Trois Ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, 1979.

[9] Див., зокрема: A. Vauchez, Une campagne de pacification en Lombardie autour de 1233. L'action politique des ordes mendiants d'après la réforme des statuts communaux et les accords de paix // *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1966, pp. 503–549.

[10] Ж.-Ш. Пайєн (J.-Ch. Payen, †1984) готував дослідження про щастя у Середньовіччі.

[11] "*...qui civitatem istam ingrediuntur ita, ut cives ejus efficiantur, necesse habent civilitatem ejus suscipere, hoc est leges et statuta, moresque subire*" (Guillaume d'Auvergne, *ibid.*, p. 409).

[12] "*Et omnis inaequalitas lapidum deponitur, alioquin in illam non admittuntur. Quemadmodum frondositas lignorum ac fortitudo ac tortuositas,aliaque omnia, quae ligna aedificiis inepta faciunt, nisi omnino essent amota, in ipso ingressu in aedificium necessario deponentur*" (Guillaume d'Auvergne, *ibid.*, p. 410).

[13] "*...et civitatem istam, velut membra gratuita societate sibi invicem colligata esse, sive compacta, voluntariaque subservitione sibi invicem submistrantia, manifestum est intueri volentibus*" (Guillaume d'Auvergne, *ibid.*, p. 410).

Нарешті, останнє протиставлення. Для кліриків Середньовіччя основне протиставлення існує між містом як впорядкованим суспільством та лісом (пустелею) як диким світом. Але у писаннях тих, хто, як Ґійом Овернський, прямо чи за посередництвом Отців Церкви, позначений античною культурою (єпископ Паризький у цьому ж уривку згадує *civilitas romana*), зринає античне протиставлення "місто–село". Ті, що покидають село та сільське життя, аби перейти до міста і стати (цивільними) громадянами/городянами (*cives*), повинні позбутися сільських звичаїв та своїх жител на селі, щоб оселитися у місті і прийняти громадські (цивільні) звичаї, наскрізь товариську, громадянську (цивільну) міську культуру[14].

Але це місто, чиї громадяни є "не лише слугами Бога, але й Його синами з Божої ласки, а за правом усиновлення – спадкоємцями в очікуванні небесного царства" (с. 414), настільки схоже на матеріальне місто (*materiali, seu literali civitati in suis visibilibus corporalibus ac temporalibus adeo similis est*), що повинно мати своїх урядників. Так само, як королі й правителі міст мають міністрів та інтендантів, що займаються їхніми статками і про все звітують перед королями, точнісінько так само як перед цими інтендантами звітуються нижчі інтенданти, так і це місто повинно мати одного головного інтенданта або кількох, яким будуть довірені статки і духовні багатства. Вони звітуватимуться перед вселенським королем, а нижчі інтенданти звітуватимуться їм. Місто повинне, отже, мати воротарів, герольдів, дуків, суддів та урядників (с. 411).

Клерикальна мрія, єпископська мрія про місто рівноправних мирян, де лише церковна ієрархія, розпорядниця таїнств, буде слугувати посередником між Богом і людьми...

Якщо урбаністичний характер цієї розлогої метафори – незаперечний і якщо справедливо можна думати, що надихнув Ґійома Овернського той Париж, простір якого Філіпп-Авґуст тільки-но об'єднав ізсередини, було б нерозважно заходити надто далеко у цьому порівнянні. Звичайно, на цих сторінках єпископ Паризький справді говорить, що ідеальне місто, яке він описує, повинно бути прикладом, образом, книжкою, якою має надихатися місто матеріальне, але ж де міра зворотного натхнення? Наскільки Париж Філіппа-Авґуста є моделлю міста таїнств?

П. Мішо-Кантен добре показав двозначність середньовічного терміна *civitas*, єдиного терміна, що його використовував Ґійом Овернський: "Зі словом *civitas* середньовічні люди перейняли подвійний спадок Античності – концепцію полі-

[14] "*De rure et vita rusticana ad civitatem transeuntibus, et cives effici volentibus, necesse est, mores agrestes, et habitationem deserere, civitatemque inhabitare, civilesque mores, et urbanitem civilem, atque socialissimam assumere*" (Guillaume d'Auvergne, *ibid.*, p. 410).

тичної філософії та адміністративний термін. Перший термін відсилає головно до Ціцерона, для якого місто є групою людей, яких об'єднує належність до того самого права, *juris societas civium*. Однак найголовнішим джерелом, яким надихатимуться автори Середньовіччя, є творчість св. Авґустина. Він відтворює формулу римського політика, однак наполягає на моральному, почуттєвому аспекті, який з'єднує членів міста, *vinculum societatis, vinculum concordiae*, завдяки якому реалізується *concors hominum multitudo* – згромадження людей, серця яких б'ються разом, якщо пояснювати цю формулу за зразком *середньовічних етимологій*[15].

Місто Ґійома Овернського – це, очевидно, більш авґустинівське місто, аніж місто паризьке. Між *civitas* античним, авґустинівським, єпископським (у високому Середньовіччі), яке насамперед позначає об'єднання людей, юридично-інтелектуальних структур і може виходити поза межі міста, та середньовічним містом під різними його назвами існує дистанція культури – культури кліриків.

Тут бачимо, наскільки важко точно узгодити "реалії" Середньовіччя, зокрема міські реалії, і ментальний інструментарій кліриків, успадкований від інших суспільства та культури.

Згодом у серії проповідей, виголошених в Ауґсбурзі 1257 чи 1263 р. на тему із Матея (5:14): "Не може сховатись місто, що лежить на верху гори", розвиваючи правдиву теологію міста, Альберт Великий навдивовиж збагатив як конкретні алюзії щодо сучасного йому міського феномену, так і біблійні та античні посилання (більше на Платона й Арістотеля, ніж на Ціцерона). Однак його "міський" дискурс – неоднозначний[16].

---

[15] P. Michaud-Quantin, *op. cit.*, p. 111.

[16] Ці проповіді видав Й.-Б. Шнейєр: J. B. Schneyer, Albert des Grossen Augsburger Predigtzyklus über den Augustinusin // *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, XXXVI, 1969, pp. 100–147. Я завдячую о. Ж.-Л. Батайонові (J.-L. Bataillon) тим, що пізнав ще й цей текст, важливий щодо образів міста в середньовічній думці. Чи надихав Альберта Великого Ґійом Овернський? На перший погляд видається, що ні. Було б цікаво докладно порівняти обидва тексти.

Ідеологічний кодекс та соціальні реалії початку XIII ст.: Exemplum *Жака де Вітрі про турніри**

Давньою звичкою медієвістів є зіставляти те, що називається "історичні реалії", з нормативними чи уявними документами минулих епох. Але як колись, так і тепер існує тенденція шукати відомості про "реальне" суспільство, які знаходять у цьому типі документів[1]. Такий пошук є в певних рамках легітимним. Отож, тип тексту-документа, який цікавить нас тут, *exemplum*, досить віддавна використовували як джерело інформації про конкретні реалії середньовічного суспільства і зокрема про деякі галузі, забуті чи приховані більшістю інших джерел, – скажімо, фольклор чи просто щоденне життя[2]. Через них говорить загалом мовчазна історія. Але небезпека такого методу очевидна: уявні реалії беруть за реалії матеріальні, перекручують функцію та сенс документа, який не був зроблений для того, аби свідчити про цей тип реальності. Недавно визначні медієвісти відновили цю орієнтацію, повертаючи нормативному документові – ідеологічному чи уявному – його специфіку, ліквідуючи складні відносини з "об'єктивними" суспільними реаліями, продуктом яких та водночас знаряддям для маніпулювання якими він був[3].

---

* Пам'ятна публікація, т. IV публікацій Інституту іконографічних досліджень цивілізації та мистецтв середньовічної Австрії (Institut für Mittelalterliche Realienkunde Österreichs), 1980, с. 1–7.

[1] Див., наприклад: Ch. V. Langlois, *La vie en France au Moyen Âge, de la fin du XIIe au milieu du X^2^V^e^ siècle*, t. I., *D'après des romans mondains*, Paris, 1924; t. II, *D'après quelques moralistes du temps*, 1925.

[2] Це те, що роблять, скажімо, Т. Ф. Крейн (T. F. Crane, The *exempla* or illustrative stories from the sermones vulgares of Jacques de Vitry // *Publications of the Folklore Society*, XXVI, London, 1890, анастатичний передрук Kraus Reprint, Nehdeln, 1967) і А. Лекуа де ла Марш (A. Lecoy de la Marche, *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du Recueil inédit d'Étienne de Bourbon, dominicain du XIIIe siècle*, Paris, 1877), вибираючи з проповідей Жака де Вітрі все, що може слугувати дослідженню фольклору, або з "Трактату про сім дарів Святого Духа" для проповідників Етьєна де Бурбона – розповіді "анекдотичного" характеру. Сальваторе Батталья (Salvatore Battaglia, L'esempio nella retorica antica // *Filologia Romanza*, VI, 1959, pp. 45–82; Dall'esempio alla novella // *Ibid.*, VII, 1960, pp. 21–82 – передрук: *La coscienza litteraria medievale*) схарактеризував *exempla* як "Біблію щоденного життя" (*Bibbia della vita cottidiana*).

[3] Наприклад, E. Köhler, *Ideal und Wirklichkeit in der höfischen Epik* (1956, 1970). Georges Duby, Histoire sociale et idéologie des sociétés // *Faire de l'histoire*, t. I, J. Le Goff et P. Nora, édit., Paris 1974, pp. 147–168, а з позиції теорії та як взірцеві ілюстрації: *Le Dimanche de Bouvines*, Paris, 1973, *Les Trois Ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, 1978.

Суспільні злами є добрими спостережними моментами для вивчення відносин між цими двома типами реалій. Поява на Заході нового суспільства між X і XIV ст. дає змогу, отже, дослідити еволюцію відносин між соціально-економічними реаліями, а з іншого боку, – між ідеологічними та уявними схемами, не впадаючи у грубу проблематику інфраструктури, надбудови й теорії відображення. У вирішальний момент цього зламу, який з національним та регіональним часовими відхиленнями розташовується у добі християнства приблизно між 1180 і 1240 рр., визначальною є переоцінка двох наймогутніших ідеологічних інструментів, якими розпоряджається Церква – творець і глашатай панівної ідеології: проповідування й таїнства.

Проповідування орієнтується на нове слово, радше горизонтальне, ніж вертикальне, більш відкрите на історичність, яке намагається адаптуватися до соціопрофесійних умов, яке живиться щоденним життям[4]. Воно все більше і більше вдається поряд із традиційними *авторитетами* (Біблія і Отці Церкви) до *розважань*, як це пропонує новий схоластичний метод, до *exempla* – розважально-виховних анекдотів, які воно знаходить в античній (поганській) літературі (рідше в Біблії) та в усній традиції[5].

Таїнства вкладаються в одну систему семи таїнств[6], всередині якої різні таїнства розвиваються, перемодельовуються, по-різному складаються в ієрархію. Одруження сильно клерикалізується, Євхаристія набуває нового значення, сповідь і покута особливо виходять на перший план. Останнє таїнство показує, як прогресує мораль наміру, тріумфуючи в XII ст., як остаточно переходить від привселюдного покаяння до практики приватної сповіді на слух, сповідь соціалізується, а також професіоналізується завдяки дослідженню гріхів, властивих кожній соціопрофесійній категорії. 21-й канон *Omnis utriusque sexus* IV Латеранського собору (1215), вводячи обов'язкову сповідь раз на рік для кожного християнина, робить офіційним та загальним великий рух до іспиту сумління.

---

[4] Див.: J. Le Goff et J.-Cl. Schmitt, Au XIIIe siècle: une parole nouvelle // *Histoire vécue du peuple chrétien*, t. I, sous la direction de J. Delumeau, Toulouse, 1979, pp. 257–279.

[5] Про *exempla*: J. Th. Welter, *L'Exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Âge*, Toulouse, 1927; R. Schenda, Stand und Aufgaben der Exemplaforschung // *Fabula*, 10, 1969, pp. 69–85; H. Pétri, R. Cantel et R. Ricard, art. *Exemplum* // *Dictionnaire de Spiritualité*, t. IV/2, Paris, 1961, col. 1885–1902; Cl. Brémond, J. Le Goff et J.-Cl. Schmitt, *L'"Exemplum"*, *Typologie des sources du Moyen Âge occidental*, fasc. 40, Turnhout, Brepols, 1982.

[6] Трьома головними теологами XII ст., чиї концепції семи Святих Тайн мали найбільший вплив у першій половині XIII ст., є Гуго Сен-Вікторський (Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis* // *PL*, 176, 173–618), Петро Ломбардський (Pierre Lombard, *Libri IV sententiarum* / éd. Collegium S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 2 vol., 1916) і Петро Співець (Pierre Le Chantre, *Summa de sacramentis et animae consiliis* / éd. J. A. Dugauquier, 5 vol., 1954–1967).

"Підручники для сповідників", засновані на казуїстиці, заступають собою давні *покаянники*, що ґрунтувалися на тарифному покаянні[7].

Проповідники і сповідники намагаються втримати в руках нове суспільство, в якому з'являються міста, гроші, розрахунок, князі та їхні урядовці, нова солідарність, народжена в корпорації, у братстві, в сім'ї, перемодельованій практикою релігійного життя та ідеологічними схемами, що мали б забезпечити спасіння в нових умовах життя, ментальності, світовідчуття.

А звідси – велика реформа у класифікаціях[8]. З одного боку, існує і навіть зміцнюється "об'єктивна" класифікація гріхів за іншою сімкою, сімкою головних гріхів[9] з ієрархічними змінами[10]. З іншого боку, з'являється "суспільна" класифікація – класифікація "світських станів", статусів (*status*)[11]. З'являється гра, яка не є ні безкоштовною, ні безневинною, – вона полягає в тому, щоб погодити схему пороків із суспільною схемою. Це може зробити, скажімо, топос одруження дев'яти дочок Диявола із суспільними категоріями[12]. Або, як у Жака де Вітрі на початку XIII ст., у його *Historia Occidentalis*, топос національних пороків, коли до якоїсь національності чи мови прив'язується один або більше характерних пороків[13]. Мета гри подвійна. Йдеться насамперед про те, щоби з'єднати нову схему з давньою і так закріпити зміну в традиції. А ще йдеться про те, щоб використати сітку категорій, аби утвердити ідеологічне панування Церкви над суспільством.

---

[7] Про підручники для сповідників див.: C. Vogel, *Les Pénitentiels (Typologie des sources du Moyen Âge occidental*, fasc. 27), Turnhout, 1978; A. Teetaert, *La Confession aux laïques dans l'Église latine depuis le VIIe jusqu'au XIVe siècle*, Webern–Bruges–Paris, 1926; P. Michaud-Quantin, A propos des primières Summae confessorum // *Recherches de théologie ancienne et médievale*, t. XXVI, 1959, pp. 264–306; J. Le Goff, Métier et profession d'après les manuels de confesseurs du Moyen Âge // *Miscellanea Mediaevalia*, vol. III: *Beiträge zum Berufsbewußtsein des mittelalterlichen Menschen*, Berlin, 1964, pp. 44–60, передрук: *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, 1977, pp. 162–180.

[8] Про вартість і сенс класифікацій див.: J. Goody, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge, 1977; P. Bourdieu, *La Distinction, critique sociale du jugement*, Paris, 1979.

[9] M. W. Bloomfield, *The Seven Deadly Sins: An introduction to the History of Religious Concept with Special Reference to Medieval English Literature*, East Lansing, 1952; S. Wenzel, The seven deadly sins: some problems of Research // *Speculum*, XLIII, 1968, pp. 1–22; M. Corti, *Il viaggio gestuale. Le ideologie e le strutture semiotiche*, Turin, 1978, pp. 248–249.

[10] L. K. Little, Pride goes before avarice-social change and the vices in Latin Christendom // *American Historical Review*, LXXV, 1971.

[11] Про обширну літературу стосовно Світських станів див. дисертацію, яку захистив 1979 р. в Паризькому університеті Panthéon-Sorbonne (Paris IV) Жан Батані (Jean Batany).

[12] J. Le Goff, *La Civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, 1965, p. 347.

[13] Ідеться про розділ VII, *De statu parisiensis civitatis*, цього трактату: Jacques de Vitry, *L'Historia Occidentalis* / éd. J. F. Hinnebusch, Fribourg, 1972. Див.: Maria Corti, *op. cit.*, pp. 248–249.

Автор нашого *exemplum*'у, який використовує в соціологічному контексті сімку головних гріхів, й успішно проводить операцію *nec plus ultra*, прив'язуючи до одного самовияву однієї суспільної групи – рицарських турнірів – цілу низку смертних гріхів, є добре знаний церковник, Жак де Вітрі. Колишній учень Паризького університету, заснованого в перших роках XIII ст., він був славнозвісним проповідником, який,'пробувши єпископом Акри в Палестині, став кардиналом-єпископом Тускулуму й помер близько 1240 р. Він є першим автором зразкових проповідей, який систематично і повно використовував *exemplum*. Той *exemplum*, який ми використали, видав Крейн[14], але окремо від контексту[15].

Ідеться про *exemplum* 52-ї проповіді, другої з трьох, звернених до можновладців та рицарів (*Ad potentes et milites*). Ця суспільна категорія є першою із суто світських категорій, про які йде мова в добірці *sermone ad status* Жака де Вітрі. Після кліриків і ченців Жак де Вітрі класифікував тих мирян, які в силу їхніх поневірянь – вольних чи невольних, – здається, творять проміжну верству між церковниками і мирянами: прокажені та хворі, бідні та стражденні, люди в жалобі за своїми батьками або друзями, хрестоносці, паломники. Ця категорія охоплює *potentes*, "можновладці" – термін, яким традиційно позначали знать, аристократів у високому Середньовіччі, в антонімічній парі до *pauperes*, "бідні"[16].

Усі три проповіді багаті на тваринні *exempla* – моралізовані байки, які є дуже ефективним інструментом не лише гомілетичної риторики, але й ідеологічною зброєю – уподібнення людини до якоїсь тварини завжди дуже ефективне. У першій проповіді з'являються одноріг, вовк та ягня, вовк та журавель, у другій – мавпа і ведмідь, орел і лисиця, лев та миша, у третій – троянда і гадюка.

Темою проповіді є вірш 3:14 Євангелія від Луки, у якому Іван Хреститель відповідає воякам, що вони не повинні нікого кривдити, не доносити брехливо і вдовольнятися своєю платнею (*interrogabant milites Johannem dicentes: "Quid faciemus?" et ait illis: "Neminem concuciatis neque callumpniam faciatis et contenti estote stipendiis vestris*"). Протема традиційно запрошує до навернення та шанобливого слухання слова Божого. Далі два *exempla* показують рицаря, який радо слухав проповіді, але чинив навпаки супроти того, про що у них говорило-

---

[14] Th. F. Crane, *The Exempla...*, n° CLXI, pp. 62–64.

[15] Я завдячую люб'язності добродійки Марі-Клер Ґасно (Marie-Claire Gasnault) ознайомленням із повним записом цієї проповіді, n° 52, *Ad potentes et milites*, згідно з паризьким рукописом BN Ms Lat 17509, що його використав Крейн, а також рукописом Cambrai BM 534, зокрема цінним своїми вставками.

[16] Див. класичну розвідку Карла Босля: Karl Bosl, "Potens" und "Pauper". Begriffsgeschichtliche Studien zur gesellschaftlichen Differenzierung im frühen Mittelalter und zum "Pauperismus" des Hochmittelalters // *Festschrift für O. Brunner*, Göttingen, 1963, pp. 60–87.

ся, та ще одного, який не хотів слухати месу. Далі йде наш текст про турніри, пояснення *ordo militaris* як призначеного Богом для захисту пригнічених і церков, для підтримки миру, справедливості й безпеки, розповідь про різні ордени, які складають Церкву відповідно до органістичної моделі суспільства (Христос є головою цього організму, клірики та прелати – очима, князі та рицарі – руками[17] тощо), випади проти корупції рицарів, які пригнічують церкви та бідних, роздуми про ефемерний характер світської влади, засудження тих, хто обкрадає церкви та бідних. Далі йдуть тваринні порівняння: з хижим орлом – тих, хто забирає чуже майно і пригнічує вдів, сиріт та бідних, а ще з мавпою та ведмедем, орлом і лисицею, левом та мишею. Додаються осудження "поганих звичаїв" (незаконних податків і поборів), поганих міських радників та поміщицьких урядників, заклик до сильних (*majores*) не доводити слабких (*minores*) до відчаю.

Наш текст не подається як *exemplum*, але він є одним із таких текстів. Він починається словом *memini*, що так само, як найуживаніше *audivi*, вказує на особистий *exemplum*-зразок, і закінчується наверненням та спасінням героя *exemplum*'у, рицаря (*quidam miles*), який, переконаний Жаком де Вітрі, відвертається від турнірів і починає їх ненавидіти.

Жак де Вітрі доводить, що турніри не обходяться без головних гріхів. Перший – це гординя, *superbia*, оскільки ці безбожники (слово прийшло зі Старого Завіту) і марнославці змагаються задля хвали людей і марної слави. Але маємо в цьому змаганні також заздрість (*invidia*) щодо переваги у військовій силі і славі. А також гнів (*ira*) і навіть зненависть (*odium*), бо мета учасника турніру – ударити іншого, принизити його, ба навіть смертельно поранити і вбити. А навіть гіркота і смуток (*acedia vel tristitia*), бо в царстві марнослав'я духовні багатства для учасників турніру нікчемніють, і коли рицарів переможено і вони ганебно втікають, то вони також згірчені. Не уникають вони й жадібності (*avaritia vel rapina*), бо ув'язнюють свого переможеного супротивника, вимагають від нього надмірного викупу, забирають у нього улюбленого коня та зброю. Окрім того, з нагоди турнірів, прямуючи до місця герцю або щоби профінансувати свій бій, вони збирають зі своїх підданих обтяжливі й несправедливі податки, безжалісно їх оббирають, толочать збіжжя на полях і завдають бідним селянам матеріальних та фізичних збитків. Але вони також віддаються гурманству (*castrimargia*), бо запрошують один одного на фестини і розтринькують добро бідних, об'їдаючись за столом. І врешті, залюбки поринають у розпусту (*luxuria*), бо бажають відзначитись у битві, щоби сподобатися безчесним жінкам, і навіть узяли

[17] Тут знов знаходимо образ "руки мирської влади", *bras séculier*.

собі за звичку носити свої герби (*insignia*) як стяги (*pro vexillo*). Тож справедливо, що через зло і жорстокість, через людиновбивство та пролиття крови Церква вирішила відмовити у християнському похованні тим, хто гине на турнірах. Цим негідникам призначено "глибини моря", "глибини гіркоти та болю", як говориться у Письмі, тобто Пекло.

Бачимо, як Жак де Вітрі приписує тут рицарям-турнірникам усі гріхи світу, всі гріхи всіх "станів" суспільства. Звичайно, виділяться гріхи, притаманні войовникам: гордощі (або марнослав'я), гнів і форма жадібності, яка їм властива, – грабунок. Та вони не лише потрапляють у гріх, спільний для усіх категорій людей, – розпусту, але й виявляють вади, властиві іншим категоріям суспільності, – заздрість (гріх селян та бідняків), смуток (гріх ченців), скнарість (гріх міщан та купців), пажерливість (гріх церковників). Бо гріховна седмиця (Жак де Вітрі наполягає на тому, що тут ідеться про певну низку гріхів; він наголошує: четвертий, п'ятий, шостий, сьомий смертний гріх), фрагментована за новою схемою "станів" світу, може для кожного з них, за певних обставин, бути переглянута. Ось вони – найгірші ситуації світського життя, універсальні нагоди для гріха – турніри[18].

Тема ця часто побутує в літературі XIII ст., особливо його першої половини, в літературі кліриків, тобто опанованій кліриками, але в якій часто пробивається пристрасть войовників до гри, що відповідає їхній системі цінностей.

"Історія Ґійома ле Марешаля" (бл. 1226) подає найвиразніший портрет дивних героїв, які в приступі дурної щедрості (*fole largece*) протринькують одержаний викуп, кидаються навздогін славі – *марній славі*, як кажуть клірики, – в пошуках долі (*los*) і трофеїв (*pris*), прагнучи не просто різні, а потоків крови, захоплені видивом ясночервоної крови, яка забарвлює траву і сорочки[19].

---

[18] Про турніри, окрім основних відомостей у виданні: G. Duby, *Le Dimanche de Bouvines*, Paris, 1973, pp. 110–137, див. ще: O. Müller, *Turnier und Kampf in den altfranzösischen Artusromanen*, Erfurt, 1907; J. J. Jusserand, *Les Sports et les jeux d'exercice dans l'ancienne France*, Paris, 1901, pp. 41–98; F. H. Gripps-Day, *History of the Tournament in England and in France*, London, 1918. Основним текстом є *Histoire de Guillaume le Maréchal*, éd. P. Meyer, Paris, 1891–1901 (особливо т. I, в. 1471–5094 і т. III, с. XXXV–XLIV). Якраз на цьому тексті ґрунтується цікава стаття: Marie-Luce Chênerie, "Ces curieux chevaliers tournoyeurs...". Des fabliaux aux romans // *Romania*, 97, 1976, pp. 327–368. Див. також: M. Pastoureau, *Traité d'Héraldique*, Paris, 1979, pp. 39–41, а надто: G. Duby, *Guillaume le Maréchal ou le meilleur chevalier du monde*, Paris, 1984.

[19] Див. у Сіднея Пейнтера (Sidney Painter, *French Chivalry. Chivalric Ideas and Practices in Mediaeval France*, Baltimore, 1940, p. 36), який зближує бажання слави Ґійома ле Марешаля з тим, що пише рицар Філіпп де Новар у своєму трактаті *Les quatre âges de l'homme*: "Він трудиться для того, щоб завоювати повагу, а також щоб відзначитися своєю доблестю і здобути тимчасові блага, багатство і майно".

Так само турнір становить важливий епізод роману Жана Ренара – "Роману про Розу, або про Ґійома Дольського"[20]. Тут особливо виявляється "примарність слави рицарів-турнірників"[21]. Вони мають лиш одну думку: "відзначитися зі зброєю в руках". Кінний бій на списах є лише безконечним обміном ударів, від яких здригаються бійці та глядачі, тріщать щити і шоломи, ламаються списи, тріскаються і рвуться камзоли, завдаються удари, рицарі дістають рани, але нема, здається, ні убитих, ні навіть поранених. Та, крім слави, учасників кінного бою пориває бажання зиску: "О, якби ви бачили, як звідусіль ведуть полонених до табору кожної нації! Скільки-то перемоги для одних, стільки втрат для інших!" Ідеться не про Ґійома, бо, перемігши все-таки, він показав широту свого характеру: "Одягнений у скромний камзол, Ґійом приніс лише свою славу: роззброївшись без жодних нагадувань, він усе віддав герольдам – зброю, коней". Разом зі славою (Ґійом змагався в кінному бої вісім разів підряд, переміг усіх своїх супротивників, виграв сім бойових коней, та нічого не взяв у восьмого, таким чином пошанувавши його відвагу) він здобув любов – радше вродою, аніж відвагою ("саме його щире обличчя здобуло йому кохання багатьох-багатьох дам") – і веселий бенкет ("вони застали розстелені обруси, смачні вина, страви, приготовані кожному на його смак"). Якщо цей опис відповідає – у добрих рисах – картині, яку в поганих рисах змалював Жак де Вітрі, то є принаймні один гріх, який не стосується Ґійома Дольського та його товаришів – смуток ("Що ж до нашого героя, то він не мав сумного вигляду…", "Ґійом сів посеред своїх супутників, які променіли радістю").

Окассен у творі "Окассен і Ніколетта", написаному віршем та прозою, без вагань віддає перевагу Пеклові, обіцяному рицарям – учасникам турнірів клірикам на кшталт Жака де Вітрі, перед Раєм "старих священиків, кривих та однооруких … які вмирають від голоду, холоду, спраги, злиднів". І справді, він заявляє: "Я хочу піти до Пекла, бо до Пекла йдуть добрі священики, добрі рицарі, які загинули під час турнірів або славних воєн, мужні воєначальники та шляхетні люди…"[22]. І навпаки, Рютбеф у "Новій скарзі з-за морів", оглядаючи стани світу, щоб їх бичувати, десь між баронами та "молодими зброєносцями з пушком, який щойно пробивається" залишає місце учасникам турніру: "Ви, завсідники турнірів, що взимку мерзнете у пошуках нагоди для кінних боїв на списах, ви не можете скоїти більшого безумства! Ви марнуєте, ви тринькаєте

---

[20] Jean Renart, *Le Roman de la Rose ou de Guillaume le Dole*, éd. F. Lecoy, Paris, 1962, сучасний франц. переклад: J. Dufournet, J. Kooijman, R. Ménage, C. Fronc, Paris, 1979.

[21] M. Zink, *Roman Rose et Rose rouge. Le roman de la Rose ou de Guillaume de Dole*, Paris, 1979.

[22] *Aucassin et Nicolette*, éd. critique et trad. de J. Dufournet, Paris, 1973.

свій час і життя, свої та чужі, не роблячи між ними різниці. Ви відкидаєте мигдаль задля шкаралупи, Рай задля марнослав'я"[23].

Що буде, якщо перейти від літературних турнірів до турнірів "реальних"? Правду кажучи, оцінка історичної реальності турнірів заснована великою мірою на літературних текстах, оскільки вони подають найточніші документальні відомості. Жорж Дюбі, якому завдячуємо найкращим описом та поясненням "системи" турнірів, спирається особливо на "Історію графів де Ґін" Ламберта д'Ардре[24] та "Історію Ґійома ле Марешаля", але він їх тлумачить у світлі безпосередніх знань про світ, у якому жили і змагалися на турнірах рицарі.

Турнір є справою молодих неодружених рицарів. Жак де Вітрі не натякає на цей факт, котрий, як бачиться, ще більше ускладнює справу. У світі, де мирянин зобов'язаний одружитися і мати потомство, а целібат (принаймні після григоріанської реформи) є прерогативою духовних осіб, молодий учасник турніру вже грішить супроти свого стану. Тим паче, що у світі, де целібат пов'язується з цнотливістю, він шукає в турнірах знайомства з жінками: "Турніри стають школами куртуазії... кожен знає, що в них можна також завоювати любов дам" (Ж. Дюбі). Що могло бути, правду кажучи, – але за умов, підозрілих для Церкви – нагодою одружитися, "ярмарком чоловіків", як про це говорили. В одному дотепному фабльо, "Слово про дурнів", якому досить таки бракує релігійного духу, знаходимо цей зв'язок між турніром та одруженням[25].

Турнір для цих молодих войовників є тренуванням, "необхідною розрядкою", "запобіжним клапаном", "полем буйства". Отож, на початку XIII ст. Церква призначає бездіяльним рицарям відповідний і благословенний театр військових вправ – хрестові походи. Жак де Вітрі, який ставить так високо хрестоносців у своєму списку "станів" світу і який був єпископом Акри, переймався цим більше, аніж інші. Святий Бернар, який у своїй *De laude novae militae* пропагував це освячене рицарство, належить також до тих, хто в той час, коли мода на турніри ще не народилася, оплакує смак рицарів до *марної слави*. Він нажаханий, бачачи "свити", "ватаги" молодих войовників, які шукають насильства, як це було в Клерво. Турнір справді буде "командним спортом". Церква, яка підтримує побожні братства, але воює з угрупуваннями, що об'єднані іншими, аніж релігійні, солідарними прагненнями, яких вабить насильство або зиск (цехова організація), веде боротьбу з цими приятелями Диявола. Турнір, який прагне любові, насильства, прагне також грошей. Ніхто не показав краще від Жоржа

[23] Rutebeuf, *Poésies*, trad. J. Dufournet, Paris, s.d., 1978, 54.

[24] Lambert d'Ardres, *Historia comitum Ghisnensium et Ardensium dominorum. Monumenta Germaniae Historica Scriptores*, t. XXIV, 1879.

[25] Див.: M.-L. Chênerie, *loc. cit.* // *Romania*, 97, 1976, 349.

Дюбі економічного значення цих явищ, які називалися, до речі, *nundinae* – тим самим словом, що й ярмарки. Метою кінних боїв зі списами було захоплення людей, коней та зброї. Турнір стає місцем збагачення та зубожіння, переміщенням статків, схожим на те, яке відбувається у світі купців та ярмарків.

З цього випливає значний грошовий обмін, чи радше – оскільки цифрові номінали трапляються ще зрідка, – складна гра позичок, зобов'язань, договорів, боргів, обіцянок, "як у кінці ярмарків" (Ж. Дюбі). Отже, Церква бачить не лише як терен турнірів заполонюють гроші з кров'ю, але сам турнір стає фінансовою діяльністю, конкурентною до церковних зборів: "Роль турнірів в економіці XII ст. збігається з роллю, яку колись мали побожні пожертвування серед населення, яке священики ще міцно тримали в руках. Ще одна причина, щоб Церква засудила ці ігрища, бо вони конкурують з пожертвою і є єдиним слабким місцем, через яке дух зиску може проникнути в аристократичну ментальність" (Ж. Дюбі).

Розуміємо, чому Церква так гостро засуджує турніри, які вдаряють по її духовних та матеріальних інтересах. З 1130 р. Реймський та Клермонський собори засуджують "ці жалюгідні зібрання та ярмарки", які III Латеранський собор 1179 р. називає своїм іменем – турніри. Однак, *oratores* не цілком засуджують *bellatores*, які загинули на турнірному полі. Як нагадує Жак де Вітрі, Церква відмовляє їм у християнському захороненні. Проте приймає від них "покаяння" і надає їм "передсмертне причастя".

Exemplum Жака де Вітрі є частиною історії боротьби *oratores* проти *bellatores*. Вона не лише займає своє місце у тривалому середньовічному змаганні двох перших "станів" суспільства – Церква докоряє рицареві, який бере участь у турнірі, не за саме чинення гріхів, властивих його станові, але також за те, що він вибивається, якщо можна так сказати, зі свого рангу гріхів, ганяючись за наживою та вихваляючись своїм недостойним целібатом.

Але вона також, не заявляючи про це, нарощує особливу ворожу атмосферу в історичний момент – на зламі XII–XIII ст. Турнір замінює хрестовий похід, гроші вириваються з ярмаркового поля, замість побожних дарувань витрачаються на розваги.

Класифікаційні схеми, які виражають цю боротьбу станів і служать ідеологічному впливові Церкви, тим більше придатні, що вони поєднують традицію вірувань зі змінами, викликаними обставинами. Прив'язування семи головних гріхів суспільства до "статусу" дає змогу *oratores* початку XIII ст. особливо ефективним способом боротись у теоретичному плані з новою забавою *bellatores* – турніром.

ДОДАТОК

Уривок із проповіді 52 *Ad potentes et milites* Жака де Вітрі на тему з Євангелія від Луки (3:14) – *Interrogabant milites Johannem dicentes…*

Переписала Марія-Клер Ґасно за манускриптами BN Lat. 17509 і 3284, та Cambrai BM 534.

Див. також: T. F. Crane, *The Exempla or illustrative stories from the sermones vulgares of Jacques de Vitry*, 1890, анастатичний передрук 1967, № CXLI, с. 62–64 і 193.

Contra torneamenta et de malis que de torneamentis proveniant. *Memini quod quadam die loquebar cum quodam milite qui valde libenter torneamenta frequentabat et alios invitabat, precones mittens et hystriones qui torneamenta proclamarent, nec credebat, ut asserebat, hujusmodi ludum vel exercicium esse peccatum. Alias autem satis devotus erat. Ego autem cepi illi ostendere quod VII criminalia peccata coritantur torneamenta. Non enim carent superbia, cum propter laudem hominum et gloriam inanem in circuitu illo impii ambulant et vani. Non carent invidia, cum unus alii invideat,eo quod magis strenuus in armis reputetur et majorem laudem assequatur. Non carent odio et ira, cum unus alium percutit et maletractat et plerumque letaliter vulnerat et occidit. Sed et inde quartum mortale peccatum incurrunt, quod est accidia vel tristicia: adeo enim vanitate occupantur quod omnia bona spiritualia eis insipida redduntur; et quia non prevalent contra partem aliam, sed cumvituperio sepe fugiunt, valde contristantur. Non carent quinto criminali peccato, idest avaricia vel rapina, dum unus alium capit et redimit*[26], *et equum quem cupiebat cum armis aufert illi contra quem pugnando prevaluit. Sed occasione torneamentorum graves et intollerabiles exactiones faciunt et hominum suorum bona sine misericordia rapiunt, nec segetes in agris conculcare et dissipare non formidant et pauperes agricolas valde dampnificant et molestant. Non carent torneamenta sexto mortali peccato, quod est castrimargia, dum mutuo propter mundi pompam invitant ad prandia et invitantur: non solum bona sua, sed et bona pauperum in superfluis commessationibus expendunt et de alieno corio largas faciunt corrigias. "Quicquid delirant reges, plectuntur Achivi"*[27]. *Non carent septimo mortali peccato, quod dicitur luxuria, cum placere volunt mulieribus impudicis, si probi habeantur in armis, et etiam quedam earum insignia quasi pro vexillo portare consueverunt. Unde propter mala et crudelitatesque*

[26] *Redimere: peccuniam nomine redemptionis extorquere, injuste exigere* (du Cange). Лише Lat. 17509 подає *non redimit.*

[27] Горацій, "Послання", I, 2:14.

ibi fiunt, atque homicidia et sanguinis effusiones, instituit ecclesia, ut, qui in torneamentis occiduntur, sepultura christiana eis denegetur. "In circuitu quidem impii ambulant" (пор. Пс., 11:9). *"Unde cum mola asinaria", id est cum in circuitu vite laboriose, "demerguntur inprofundum maris", id est in profunditatem amaritudinis et laboris* (пор. Мт., 18:6). *Cum autem dictus miles hec verba audiret et aperte veritatem, quam nunquam audierat, agnosceret, sicut prius torneamenta dilexit, ita postea semper odio qui habere cepit. Multi quidem propter ignorantiam peccant, qui, si audirent veritatem et diligenter inquirerent, non peccarent, sicut memorati milites diligenter interrogabant Johannem Baptistam : "Quid faciemus et nos", quibus ipse respondit ut neminem concuterent violentiam faciendo nec calumpniam facerent falso aut fraudulenter accusando, sed contenti essent stipendiis, que ideo, teste Augustino, constituta sunt militantibus, ne dum sumptum queritur, predo grassetur.*

Проти турнірів і зла, що випливає з них

Пригадую собі, що одного дня я розмовляв з рицарем, який дуже радо відвідував турніри і запрошував на них інших рицарів, надсилаючи до них герольдів та акторів, аби сповістити про турнір, і не думав, як він твердив, що цей вид гри чи вправи є гріхом. А втім, справді він був доволі побожний. Та я взявся йому показати, що турніри супроводжують сім головних гріхів. У них не бракує гордині (*superbia*), бо задля слави людської та марнославства невірні і марнославці відвідують їх. Вони не позбавлені заздрості (*invidia*), бо один заздрить іншому, що той вважається сильнішим бійцем, і стягує на себе більшу похвалу. Вони не позбавлені зненависті та гніву (*odium et ira*), бо один ударяє іншого, робить йому боляче і найчастіше смертельно ранить його і вбиває. А тим самим усі наражають себе на четвертий смертний гріх, який полягає в гіркоті та смутку (*acedia vel tristitia*); вони справді настільки охоплені марнослав'ям, що всі духовні блага видаються їм нікчемними; і якщо вони не звергнули свого супротивника, а втекли під докори, вони дуже тим засмучуються. Вони не уникають і п'ятого смертного гріха, себто скнарості та грабунку (*avaritia vel rapina*), бо кожен, хто ув'язнив свого супротивника, його оббирає, відбирає коня – бажану, разом зі зброєю, здобич у битві. Задля турнірів вони стягують важкі та нестерпні податі, безжалісно оббирають своїх людей, не бояться топтати й толочити збіжжя на полях, дуже обкрадають та гноблять нещасних селян. Ці турніри не оминають і шостого смертного гріха – пажерливості (*castrimargia*), коли запрошують на фестини і напрошуються туди, щоб віддати належне чванству цього світу: вони проїдають не лише своє добро, але й добро бідних, а зі шкіри інших роблять собі широкі пояси: "Владарі, бачиш, дуріють, а платять за все це ахейці" (Го-

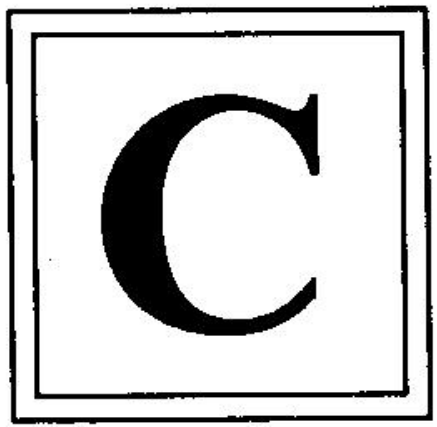
рацій, Послання I, 2:14)*. Не бракує їм і сьомого смертельного гріха, який називається розпустою (*luxuria*), бо вони хочуть подобатися безчесним жінкам, відзначаючись у битвах і навіть беручи деякі жіночі речі як свої відзнаки. Отож, через злочинство та жорстокість, які там коються, через людиновбивство та пролиття крови Церква відмовила у християнському захороненні загиблим на турнірах. "Навколо грішники кружляють" (Пс. 11:9)**. "Із млиновим жорном" – себто в колі грішного життя – "вони потоплені у глибині моря"***, тобто в глибинах гіркоти та болю (Мт. 18:6). Коли названий вище рицар почув ці слова і відверто визнав правду, якої досі не знав, то наскільки він досі любив турніри, настільки відтепер їх зненавидів. Багато з тих, хто справді грішить, бо не відає, що чинить, якщо слухатиме і старанно шукатиме правду, більше не грішитиме за прикладом тих вояків, які ревно запитували Івана Хрестителя: "А ми що маємо робити?" А він відповів: нікого не бити спересердя, не свідчити ні проти кого несправедливо чи корисливо, але задовольнятися своєю платнею, яка, за свідченням Авґустина, були встановлена для вояків, аби ті у пошуках засобів для прожиття не добували собі їх насильством.

---

* Цит. за вид.: Квінт Горацій Флакк, *Твори* / пер. А. Содомори, К.: Дніпро, 1982.

** У цитованому перекладі Святого Письма – псалом 12 (11) (прим. перекладача).

*** Дослівно у цитованому перекладі Святого Письма: "...він був утоплений у глибині моря" (прим. перекладача).



СНОВИДІННЯ

*Християнство і сновидіння (II–VII ст.)**

Коли, починаючи з IV ст., християнство стає панівною релігією та ідеологією на Заході й утверджується під час того перехідного періоду, який називають пізньою Античністю (*Spätantike*) або високим Середньовіччям (*Frühmittelalter*), серед тих культурних явищ, які воно повинно освоїти, вимальовуються сни і їх тлумачення – річ важлива в різних людських спільнотах[1].

Як і кожна нова культурна сукупність, християнство ввібрало різні спадщини, і однією з найважливіших, звичайно, була поміж них греко-римська культура, яку християни назвали "поганською". Цікаво зазначити, що документом, який найкраще висловлює тривогу освічених християн IV сторіччя перед цією поганською культурою, є розповідь про сон св. Ієроніма[2].

Отже, схожі, якщо не більші, розгубленість і тривога виявляються у ставленні – чи, радше, у ставленнях – освічених християн пізньої Античності та Церкви до снів та їхнього тлумачення.

Аби з'ясувати це ставлення, я передусім нагадаю біблійний спадок та греко-римську спадщину стосовно снів та їх тлумачення. Однак залишу осторонь (через некомпетентність) варварську онейричну спадщину (кельтську, германську, слов'янську), вплив якої виявляється дещо пізніше, починаючи з VII ст.

Далі я покажу вагання і незгідливість інтелектуалів та християнських пасторів у практичному і теоретичному ставленні до снів протягом II–IV ст. І врешті, розповім про утвердження позиції недовіри, особливо про вироблення у християн нової типології, нової теорії, нового ставлення до сновидінь та їх тлумачення від IV до VII ст.

---

* Колоквіум "I sogni nel Medioevo", Lessico Intelletuale Europeo, Rome, 1983, ed. Rome, 1985.

[1] R. Caillois et G. E. von Grunebaum, *Le Rêve et les sociétés humaines* (колоквіум 1962), англ. вид.: 1966, франц. вид.: Paris: Gallimard, 1967.

[2] *Epistola ad Eustochium,* 22, 30. Пор.: R. Antin, Autour du songe de saint Jérôme // *Revue des études latines*, 41, 1963, pp. 350–377.

1. БІБЛІЙНА СПАДЩИНА

А. Велика частотність снів у Старому Завіті, невелика – у Новому Завіті.

У своєму переліку сновидінь Старого Завіту Ерліх[3] нарахував тридцять п'ять сновидінь; Мартіна Дюлей[4] збільшила цю кількість до сорока п'яти. Мені видається, що можна зупинитися на сорока трьох сновидіннях, список яких знайдемо у Додатку[5].

У Новому Завіті[6] є лише дев'ять сновидінь (чи з'яв, або видінь). П'ять належать до Матея, чотири з них пов'язані з народженням Ісуса (Мат. 1:20; 2:12,13–19; 2:22) і одне – зі сновидінням жінки Пилата. Чотири інші – у Діяннях Апостолів (16:9; 18:9; 23:11; 27:23), всі вони стосуються св. Павла, чиє апостольство відбувалося у грецькому середовищі, де звикли до тлумачення снів і де ті люди, яким поталанило бачити нічні видіння, що в них з'являлось божество (або його посланець – тут інколи ангел), зростали через те у славі.

Б. Основними аспектами біблійної онейричної спадщини вважаю такі:

а) Особливий випадок – це сновидіння, що послав Ягве-Бог, який дає попередження або наказ чи то своїм обранцям (юдеям у Старому Завіті), чи то поганам, які займають високе становище (фараон, Навуходоносор). У цьому останньому випадку найчастіше йдеться про царські сновидіння, особливу категорію сновидінь із довгою часовою тривалістю – від протоісторії почавши[7].

б) Відмінність між ясновидінням (видінням) і сном, котрий підлягає тлумаченню, – це відмінність, яка загалом, хоч не завжди, відповідає протиставленню між *visio* і *somnium* у Вульгаті. В кожному разі треба *вилучити* з християнської галузі сновидінь *видіння наяву*. Сновидіння займає інше велике поле релігійної антропології, зокрема у християнстві: *сон*. Межа тут інколи ледь помітна. У Книзі Чисел (12:6–8), Ягве, здається, ставить, з одного боку, видіння і сон (*visio* і *somnium*), а з іншого – з'яву віч-на-віч: "*Audite sermones meos: Si quis fuerit inter vos propheta Domini in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum. At non talis servus meus Moyses, qui in omni domo mea fidelissimus est: ore enim ad*

[3] E. L. Ehrlich, *Der Traum im Alten Testament*, 1953.

[4] M. Dulaey, *Le Rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris, 1973, pp. 231–232.

[5] Див. список у Додатку. Я зняв декілька посилань, які видалися мені помилковими або неадекватними. Скажімо, у списку Ерліха: Пс. 126:1 та Іс., 65:4; у списку Мартіни Дюле, Бут. 2:21 (сон Адама під час створення Єви не супроводжується сновидінням) і Пс. 44(48):15.

[6] A. Wikenhauser, Die Traumgeschichte des Neuen Testaments in religions chichtlicher Sicht // Pisciculi. *Festschrift für Fr. Dölger, Antike und Christentum*, 1939.

[7] Див.: *Les Songes et leur interprétation*, col. "Sources orientales II", Paris: Éd. du Seuil, 1949, *passim.*

os loquor ei, et palam, et non per aenigmata et figuras Dominum videt" ("Ось слухайте мої слова, Якби хтось із вас та був пророком, я б, Господь, у видінні об'явився йому, і в сні говорив із ним. Не так слуга мій Мойсей, а повіреник він у всьому моєму домі. Устами до уст розмовляю я з ним, і ясно, не загадками, і бачить він образ Господній"). Цей текст в усякому разі вказує на ієрархію сновидців, яка визначається більш чи менш чітким характером божественних онейричних послань залежно від більшої чи меншої близькості сновидців до Бога. Можна було б у Старому Завіті виокремити, з одного боку, Мойсея і загалом патріархів, що бачать видіння, в яких Ягве ясно промовляє, з іншого – царів і пророків, яким належать радше загадкові видіння та сни, і нарешті, поганських царів, які дістають неясні послання у снах[8].

в) Сукупність лячних снів, що супроводжуються тілесними та психічними виявами, страхом і тремтінням. Вони підживляють важливе поле історичної антропології сновидінь: сон і страх. У Старому Завіті – це переважно кошмарні сни Іова (4:12–16; 7:13–14)[9].

г) Сновидіння творить сукупність, яка діє через спільність бачення і мовлення, зору і слуху. Онейричні з'яви розмовляють, і їхні слова, ясні чи ні, очевидно, є частиною послання. Німе сновидіння трапляється рідко. Наприклад, у

[8] Андре Како висуває гіпотезу, що в Бутті видіння відповідає ягвістським віршам, тоді як сни, в яких говорить Бог, мали б з'явитися в Старому Ізраїлі, див.: *La Divination*, éd. A. Caquot et M. Leibovici, t. I, Paris 1968, pp. 94–96. Пор.: A. Caquot, *Les Songes et leur interprétation* (цит. вище, прим. 7), pp. 101–124; W. Richter, Traum und Traumdeutung im Alten Testament // *Biblische Zeitschrift*, N.F. Такий поділ приблизно відповідає поділу Артемідора у його "Соннику": "Серед снів одні є теоремними, інші алегоричними. Теоремними є сни, сповнення яких повністю збігається з тим, що у них показано. І навпаки, алегоричними є сни, які означають одні речі через інші: у цих снах сама душа, відповідно до певних природних законів, дає неясно збагнути якусь подію" (Artémidore, *Clef des songes*, франц. переклад, с. 20)

[9] а) *Porro ad me dictum est verbum absconditum,*
et quasi furtive suscepit auris mea venas susurri ejus.
In horrore visionis nocturnae,
quando solet sopor occupare homines,
pavor tenuit me, et tremor,
et omnia ossa mea perterrita sunt;
et cum spiritus, me praesente, transiret,
inhorruerunt pili carnis meae.
Stetit quidam, cujus nom agnoscebam vultum,
imago coram oculis meis,
et vocem quasi aurae leuis audivi (Іов, 6:12–16).

б) *Terrebis me per somnia*
et per visiones horrore concuties (Іов. 7:14).

сні Якова, який бачить драбину, що тягнеться від землі до неба, він також чує, як до нього, спираючись на цю драбину, промовляє Ягве[10]. Висувалася думка, що у сновидіннях Старого Завіту є, мабуть, більше мовлення, а в Новому – більше німих візій, оскільки привілейованим чуттям гебреїв був слух, а в греків – зір; однак таке пояснення видається мені сумнівним.

г) У біблійних снах не з'являються померлі й демони.

Оскільки проблема привидів дуже тісно пов'язана з проблемою сновидінь, знаменно, що померлі вилучені з біблійних онейричних з'яв. Так само, якщо у сновидіннях Біблії численними є ангели, лихі мешканці неба там відсутні. Сновидіння не є шляхом контакту з мертвими й демонами.

д) Відмова од сновидіння. Навіть якщо Ягве діє через сновидіння, воно найчастіше є небезпечною ілюзією.

Поряд із Богом, який посилає справжні видіння, існують облудні "надсилачі снів" (*dream-senders*), які поширюють сновидіння за посередництвом лжепророків. Ягве виявляє Єремії, що лжепророки поширюють від його імені оманливі візії:

Et dixit Dominus ad me:
Falso prophetae vaticinantur in nomine meo;
non misi eos et non praecepi eis,
neque locutus sum ad eos.
Visionem mendacem, et divinationem,
et fraudulentiam, et seductionem cordis sui,
prophetant vobis.

"Господь же відказав мені: "Неправду ті пророки пророкують моїм ім'ям. Не посилав я їх і не повелівав їм, і не говорив до них. Оманливі видіння, марні віщування та пусті мрії серця свого – ось що вони вам пророкують" (Єр. 14:14).

Сновидіння – це ілюзії, особливо нічні ілюзії, які можуть вести до єресі. Сни – мана. Сни можуть бути спокусами, випробуваннями.

"*Si surrexit in medio tui prophetes, ant qui somnium vidisse se diat, et praedixerit signum atque portentum, et evenerit quod locutus est, et dixerit tibi: Eamus, et sequamur deos alienos quos ignoras, et serviamus eis; non audies verba prophetae illius aut somniatoris, quia tentat vos Dominus Deus vester...*" (Вт. 13:2–4) ("Як між вами з'явиться пророк або сновидця і покаже тобі якийсь знак або чудо, і справдиться той знак чи чудо, що про них він сказав до тебе, говоривши: Ходімо слідом за

[10] "*Viditque in somnis scalam stantem super terram, et cacumen illius tangens caelum; angelos quoque Dei ascendentes et descendentes per eam; et Dominum innixum scalae dicentem sibi: Ego sum Dominus Deus Abraham patris tui...*" (Бут. 28:12–13).

іншими богами, що їх не знаєш, та й служімо їм, – то ти не слухай того пророка або сновидцю; бо Господь, Бог ваш, випробовує вас...”). Таке осудження сновидінь особливо сильне в Проповіднику та в Книзі Ісуса, сина Сираха.

У першій книзі читаємо: “Від багатьох клопотів походять сни”,

multas curas sequuntur somnia (Пр. 5:2), –

і: “*де багато снів і де багато слів – там марнота*”,

ubi multa sunt somnia
plurimae sunt vanitates... (Пр. 5:6).

Для другого автора, людина злиденна ще й тим, що не може знайти спокою вночі через сновидіння, які знов накидають їй денні клопоти і переслідують “неначе б він утікав від битви” (Сир. 40:5–6).

Гебрейські раввини не дозволяють євреям віщувати зі снів, оскільки це поганські або халдейські звичаї, вплив яких, поширений магами, ледь не розбестив жидів під час Вавилонського полону.

Господь наказав Мойсеєві, щоб його народ не виявляв зацікавлення до снів, не намагався їх тлумачити:

Non augurabimini, non observabitis somnia (Лев. 19:26)*.

Навіщо вникати у сни? Ягве сказав своє слово, сновидіння нічого до цього не додасть.

Врешті, якщо в Біблії і є промовисті сновидіння, то це сновидіння, які більше пов’язують землю з небом, аніж теперішнє з майбутнім, як у поганському віщуванні зі снів. Час належить лише Господові. Сновидіння радше вводить людину, яка спить, у контакт із Богом, який не являє їй майбутнього.

2. ПОГАНСЬКІ СНОВИДІННЯ

Основні характеристики сновидінь греко-римського поганства[11] до II ст. християнської ери мають, на мою думку, шість прикмет:

* “Не будете ворожити, ані чаклувати” (прим. перекладача).

[11] Про все, що стосується ставлення греків до снів, особливо у давній та класичний періоди, див.: H. Kenner, “Oneiros” // *Pauly-Wissowa. Real-Encyklopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, t. XVIII/1, 1939, col. 448–459 і Th. Hopfner, “Traumdeutung” // *Paulys Real-Encyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Neue Bearbeitung, 1939. Добрий короткий виклад теми див.: C. A. Behr, *Ælius Aristides and the Sacred Tale*, Amsterdam, 1968, ch. VIII, “The interpretation of dreams in Antiquity”, pp. 171–195.

а) *Існує ґрунтовна відмінність між справжніми та оманними сновидіннями.*

Ця концепція виражена у двох славнозвісних літературних текстах: сон Пенелопи у пісні XIX "Одіссеї" (в. 560 і далі) та уривок з опису Пекла у пісні VI "Енеїди".

Оскільки Вергілія надихнув Гомер, образ, який виражає цю ідею, однаковий у двох поетів.

Пенелопа бачить двоє дверей у світ сновидінь, дуже схожий на Аїд, – одні двері зі слонової кістки, з них виходять оманні сновидіння, вони ἐλεφαίρονται (обдурюють), а другі – з рогу, через які вихоплюються сновидіння правдиві, які κραίνουσιν – сповнюють(ся), здійснюють(ся).

Так само Еней бачить в Аїді, як справжні сни переходять через *porta cornea*, тоді як *porta eburnea* пропускають оманні видива ("Енеїда", VI, 893–898).

б) *Сни, померлі, потойбіччя.*

Тут бачимо набагато сильнішу об'єктивацію снів, аніж у юдейській думці, яка вельми пом'якшиться у християнстві. Сновидіння – це тіні, привиди, невиразні форми, яким відводять місце у Пеклі. Світ померлих – країна сновидінь. Рід померлих – рід сновидінь. Зв'язок між сном і смертю, сновидінням і потойбіччям дуже сильний. Сновидіння – це привидіння[12].

в) *Переважання правдивих сновидінь.*

Видається, що загал, як і інтелектуали, більшу частину сновидінь вважав правдивою, істинною.

Однак існували у всій греко-римській філософії вчені, ворожі до сновидінь, як і вважали їх ілюзіями, не визнаючи за ними жодної правди, жодного мотиву.

Уже Гесіод у своєму описі міфічного походження сновидіння-Онейроса (Ὄνειρος), робить із нього сина "темної Ночі", брата "негідної Смерті" і "чорної Землі", Сну (Ὕπνος) і Смерті (Θανατος).[13] Темрява та страх оточують усі нічні явища, до яких входить сновидіння. У філософії, на відміну від Піфагора, Демокріта і Платона, які вірять у правдивість сновидінь, Діоген першим проповідує повну недовіру до снів, а особливо Арістотель у трьох малих трактатах[14] раціоналістично критикує сновидіння, більшість із яких він пояснює як явища

[12] У Гомера (напр., в "Одіссеї", IV, в. 795 і далі) сновидіння є інколи образом (εἴδωλον) живої людини, але також примарною душею померлого (напр., в "Іліада", XXIII, в. 65 і далі).

[13] Гесіод, "Теогонія", в. 211–3.

[14] "Про сни і чування" (περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως), "Про сновидіння" (περὶ ἐνυπνίων), "Про божественне у сні" (περὶ τῆς καθ' ὕπνου μαντικῆς).
Ці три короткі трактати видрукував (оригінал і французький переклад) Рене Мюнєн (René Mugnin, Paris: Les Belles Lettres, 1953).

психологічні або фізіологічні. Як дехто казав, він "знецінив сновидіння". В історичній науці Фукідід і Полібій вигнали сновидіння зі своїх текстів.

Паралельно розвивається критично-раціоналістичне ставлення до сновидінь у галузі медицини, пов'язане з розвитком наукового мислення та світовідчуття. Один трактат гіппократівського корпусу, приблизно від 400 р. до народження Ісуса Христа – περὶ ἐνυπνίων ("Сновидіння"), що становить книгу IV περὶ διαίτης ("Про режим"), – зводить науку про сни до вивчення досвіду сновидіння і щільно прив'язує сон до фізичного стану, до тілесних звичок та недуг[15]. У II ст. християнської ери Гален у трактаті "Про діагностування сном" (περὶ τῆς ἐξ ἐνυιτνίων διαγνώσεως) ставить себе серед послідовників Гіппократа, а Орібазій сприяє тому, що медична наука про сновидіння значно відходить від тлумачення снів (онейромантії)[16].

г) *Дві типологічні системи сновидінь: перевага внутрішнього критерію класифікації.*

В Античності розвинулися дві типології сновидінь. Одна залежить від походження сновидінь, але, як це добре сказав Бер, стародавні більше цікавилися результатом сновидінь, аніж їхнім походженням. Вони вбачали в них загалом неконкретно божественне походження. Та все ж вони вірили в існування "насилачів снів" (*Traumsender*, *dreamsenders*), серед яких виділявся Гермес. Померлі також, як ми бачили, могли бути постачальниками сновидінь. Однак, стоїки[17], здається, розробили типологію сновидінь за трьома можливими джерелами – цю класифікацію, впровадив у I ст. перед християнською ерою Посідоній і передав її своєму учневі Ціцерону. Той сформулював її у праці *De divinatione* (I, 64), залишивши нам найкраще визначення поганської Античності. Трьома джерелами є *людина*, чи радше її *дух*, який творить самі сновидіння, *безсмертні духи*, якими повниться *повітря*, і самі *боги*, які безпосередньо звертаються до тих, хто спить[18]. Типологія, яку перейме – а чи переосмислить – християнство, змінюючи її та уточнюючи.

[15] Див.: Hippocrate, *Du régime*. Текст відновлений і перекладений Р. Жолі: R. Joly, Paris, 1967 (coll. Guillaume Budé, Les Belles Lettres).

[16] Див.: Galien, *La diagnosi per mezzo dei sogni* / ed. G. Guidonizzi // *Bolletino del Comitato per l'edizione dei classici greci e latini*, N.S., 21, 1973. У гарній книжці Аліни Руссель (Aline Rousselle, *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle, IIe–IVe siècle de l'ère chrétienne*, Paris, 1983) можна побачити, якою мірою історик може скористатися з медичних трактатів Античності.

[17] Цитати зі стоїків див. у записах Васцінка: J. H. Waszink, "The Classification of Dreams", у його виданні трактату Тертулліана *De anima*, pp. 500–501.

[18] "*...sed tribus modis censet deorum adpulsu homines somniare: uno quod provideat animus ipse per sese, quippe qui deorum cognatione teneatur, altero quod plenus aer sit immortalium animorum, in quibus tanquam insignitae notae veritatis appareant, tertio quod ipsi di cum dormientibus conloquantur*" (Cicero, *De divinatione*, I, 64).

Друга типологія утилітарна. Йдеться про те, щоб розрізняти сновидіння, які віщують майбутнє, і ті, яким не можна довіритись, щоб його пізнати. Вийшовши з Гомерового міфу про двері зі слонової та рогової кістки, що його підхопив Платон, ця класифікація, зустрівшись із "народною" типологією[19], могла б злитися з класифікацією за походженням. Справді, подібність між правдивими та оманливими сновидіннями з одного боку, та відмінність між снами віщими і невіщими, з іншого боку, веде до визначення трьох класів сновидінь: *сновидіння невіщі; сновидіння віщі божественні; сновидіння віщі, наслані демонами* (мешканцями *повітря*, не обов'язково "добрими" чи "лихими"). Посідоній, який передав Ціцеронові типологію за походженням, додав четверту категорію сновидінь, поділивши віщі сни на *ясні* та *загадкові*, що оживило панівну типологію за природою сновидінь. Під впливом медичних теорій (сни, викликані порушенням травлення, сп'янінням, недугою тощо) п'ята категорія суто *ілюзорних* сновидінь доповнила систему у перші сторіччя християнської ери, і так ми одержали класифікацію з п'яти категорій, про яку ще йтиме мова. Віщі сни поділились на три категорії: *oneiros* (*somnium*), або сон-загадка, *horama* (*visio*), або ясновидіння, *chrematismos* (*oraculum*), або сновидіння, наслане божеством і часто загадкове. Сновидіння невіщі поділяються на два типи: *enupnion* (*insomnium*) – сновидіння символічне або ні, але прив'язане лише до минулого чи до сьогодення, та *phantasma* (*visum*) – чиста ілюзія, мара[20].

Бачимо, наскільки ця типологія наближається до типології, яку маємо в Старому Завіті, з поділом на ясне та загадкове, спробою встановити відмінність між *сновидінням* та *видінням*, що не без двозначності розвиватиметься в Середньовіччі на Заході.

ґ) *Містична концепція сновидіння: сон душі, вивільненої з тіла.*

Давня філософська традиція, яка походить від Піфагора, тісно пов'язує сновидіння з душею. Воно з'являється вночі, коли душа звільнена від тіла і його

[19] Великий британський історик Пітер Бравн (Peter Brown) недавно відмовився у своїх працях про пізню Античність *(The Making of Late Antiquity,* 1978, франц. переклад: *Genèse de l'Antiquité tardive; The Cult of Saints,* 1981, франц. переклад: *Le Culte des saints,* 1984) вдаватися до поняття "народний". Звичайно, цей нечіткий термін треба використовувати обережно. Та якщо зважити, що між "ученим" і "народним" існує постійний обмін, що значення терміна "народний" змінюється залежно від спільноти та епохи ("неграмотний", "поганський", "фольклорний", "масовий" тощо), я не бачу інтересу в тому, щоб усувати концепцію, яку часто використовували учені клірики минулого (можна висвітлювати "учену" проблематику і її критикувати, не відкидаючи її як історичну даність) і яка добре функціювала у високоякісній історіографії, та ще й тепер дає користь.

[20] Див.: C. A. Behr, *Ælius Aristides...*, *loc. cit.*, p. 171 і далі. Щодо недавньої цікавої розвідки про "фантазми" в Середньовіччі див.: Massimo Oldoni, A fantasia dicitur fantasma (Gerberto e la sua storia) // *Studi Medievali,* XXI, 1980, pp. 493–622 та XXIV, 1983, pp. 167–245.

цінність залежить від чистоти душі. Платон поглибить цю теорію ("Республіка", IX, 1). Стоїки розширили цю тенденцію вивчення сновидінь до містицизму, а Хрисіпп, теоретик стоїцизму III ст. до християнської ери, написав, виходячи з цієї тенденції, втрачений нині трактат про сновидіння, який, схоже, мав великий вплив. Цей містицизм сновидіння торкнувся як Ціцерона, так і першого християнського автора теорії сновидінь – Тертулліана.

д) *Звернення до спеціалістів із тлумачення снів.*

Одним із найзначніших аспектів ставлення давніх людей до сновидінь було звернення до спеціалістів-онейромантів. Розрізняємо звичайно три типи тлумачів снів. Насамперед, це "народні" віщуни, які займалися своїм ремеслом, зокрема, на громадських площах. Далі йдуть ті, хто видавав себе за справжніх учених, добуваючи свою науку з відповідних праць, – ті давали консультації вдома або у храмах, а ще під час великих ярмарків, базарів чи свят. Серед них найкращими були теоретики, які писали трактати про значення сновидінь, найчастіше долучаючи певну кількість випадків, якими підтверджували свою теорію, – випадків, узятих чи то з власного досвіду, чи з чужого, переданого усно або письмово. Література про відгадування снів, як виглядає, була дуже багата, однак переважно вона до нас не дійшла[21].

І врешті, видається, що ворожіння зі снів, попри його популярність, древні вважали другорядним, нижче вартісним супроти, зокрема, ворожіння з нутрощів жертви чи з польоту птаха. Провіщення та відчитування знамень належало жерцям, шанованим більше, аніж тлумачі снів[22].

Тлумачення снів спеціалістами бентежить також неспеціалістів своєю полісемією, пов'язаною з індивідуальними та колективними чинниками. Артемідор використовує навіть багато з того, що назвали "законом антитези", тобто "традицією, за якою сни можуть провіщати речі, достеменно протилежні їхньому змістові"[23].

Еволюція греко-римського поганського ставлення до снів з II до IV ст.

Як зазначив Е. Р. Доддс, у цей час і погани, і християни жили в одному й

---

[21] Див.: D. Del Corno, *Graecorum de re onirocritica scriptorum religuiae*, Milan: Varese, 1969.

[22] Про тлумачення снів в Античності ще можна переглянути деякі давні твори: B. Büchsenschütz, *Traum und Traumdentung in Alterthum*, Berlin, 1868, A. Bouche-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, 4 vol., Paris, 1882 та недавню розробку P. Блока: Raymond Bloch, *La Divination dans l'Antiquité*, Paris, 1984.

[23] A. Brelich, Le rôle des rêves dans la conception religieuse du monde en Grèce // *Le Rêve et les sociétés humaines*, éd. R. Caillois et G. E. von Grünebaum, Paris, 1967, pp. 282–289.

тому самому кліматі, атмосфері тривоги. Сни втягуються у це драматичне трактування чутливості і настроїв[24].

1. Спостерігається *онейрична та онейрокритична лихоманка*, особливо на Сході. Про це свідчать твори і трактати, цитовані нижче.

2. Сновидіння займають неабияке місце у *філософському оновленні* III ст., особливо у *неоплатонічному* середовищі, в Александрії та Римі, на перехресті релігій, філософій і культур. Плотін та його учні Порфирій і Ямбліх вводять сновидіння у свою філософську творчість, яка має на меті поставити індивіда у прямий зв'язок із Богом через екстаз та споглядання[25].

3. Навіть поза свідченням Артемідора з Далдіса (II ст.), *Oneirocriticon* якого дійшов до нас[26], видається достеменним, що традиційно відмінні *учене тлумачення снів* (онейрокритика) та *"народне" розгадування снів* (онейромантія) мали тенденцію зближуватися. Аби написати свій трактат і укласти список сновидінь, зазначає Артемідор, він не задовольнився лише переглядом своєї великої спеціалізованої бібліотеки, але також ходив слухати "віщунів на майданах"[27].

[24] Доддс, автор класичної книжки про греків та ірраціональне (E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley – Los Angeles, 1963, франц. переклад: Paris, 1977), в якій багато говориться про сни, підтримав цю тезу у своїй праці *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, 1965, котру недавно критикував Пітер Бравн (див. вище, прим. 19), у спосіб, який лише частково переконує. Якщо очевидно є спрощенням пояснювати тріумф християнства зростом ірраціональності й "народної" культури, існування загальної атмосфери тривоги починаючи з кінця II ст. видається безсумнівним. Пітер Бравн сам це завважує декілька разів.

[25] Див., зокрема: Jamblique, *De mysteriis*, III, 2 і далі (250–330 прибл.); перевидання: Paris: Édouard des Places, 1966.

[26] Про Артемідора див.: W. Kurth, Das Traumbuch des Artemidoros im Lichte der Freudschen Traumlehre // *Psyche*, 4, 1950, pp. 488–512 (психоаналітичне тлумачення); Claes Blum, *Studies in the Dream-Book of Artemidoros*, Uppsala, 1936; E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley – Los Angeles, 1963. Нове видання P. A. Пака – Roger A. Pack, *Artemidori Daldiani Oneirocriticon*, Libri V, Leipzig: Teubner, 1963, – не заважає звернутися до старого видання Рейффа: J. G. Reiff, *Artemidori Oneirocritica*, Leipzig, 1805, особливо стосовно критичних зауважень Піго і Рейска. Недавно з'явилися чотири переклади *Oneirocriticon*'у: німецькою мовою переглянуте видання з коментарями Кайзера (M. Kaiser, Bâle–Stuttgart, 1965) та Краусса (F. S. Krauss, Artemidoros aus Daldis, *Symbolik der Träume*, Vienne–Budapest–Leipzig, 1881). Англійською мовою: R. J. White, Artemidorus, *The Interpretation of Dreams*, Park Ridge (N.J.), 1975. Французькою: A. J. Festugière, Artémidore, *La Clef des songes*, Paris: Vrin, 1975. Італійською: Dario Del Corno, Artemidoro, *Il libro dei sogni*, Milan: Adelphi, 1975.

[27] "Для мене не лише нема сонника, якого я б не дістав, ведучи розгорнутий пошук із цією метою, але й, хоча віщунів на майданах дуже охаюють люди з серйозним виглядом, насуплюючи брови, називають їх шарлатанами, самозванцями і блазнями, я, зневажаючи таку огуду, спілкувався з ними чимало років, бажаючи почути про старі сни та їхнє сповнення у Греції, в містах та на громадських зібраннях, і в Азії, і в Італії, і на найважливіших та найлюдніших островах: нема, справді, іншого способу, щоб як слід пізнати цю дисципліну" (переклад з французького перекладу Артемідора: Artémidore, *La Clef des songes*, trad. A. J. Festugière, p. 16). Згадуємо культурну роль, яку Михайло Бахтін надавав майданам Заходу XIV–XVI ст. (*L'Œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, trad. franç., Paris, 1970).

4. Одночасно розвивається практика *викликаного сновидіння* під час ритуалу *покладення* (*інкубації*), тісно пов'язаного з храмами деяких богів-цілителів (Серапіса, але особливо Асклепія). Один із прихильників цієї практики, Елій Арістід, залишив чудове свідчення у "Священних оповідях"[28], у яких він розповідає про своє лікування у храмах Серапіса й Асклепія та про свої сни, в яких він дістав від Бога рецепти на видужання, – хоча в них він, здається, більше шукав прямого, особистого контакту з Богом, появи якого у сні, що він їх сприймає як "*реальні*", вкидають його в екстаз, у лікувальні вправи незвичайної інтенсивності (біг, плавання у повітрі або, зокрема, у крижаній воді), до котрих він вдається *за велінням Бога*. Так він являє нам силу прагнення до *особистої релігії*, де сновидіння є шляхом контакту з божеством[29], та існування суспільства пацієнтів, що складається з недужих шукачів сновидінь, персоналу терапевтичних храмів, онейромантів, які впродовж дня дискутують у храмі про сновидіння, наслані під час покладення, та про їхнє значення. Ці *онейромантичні групи* виявляють чуття зв'язку між сновидінням і здоров'ям, який знайдемо у християнському Середньовіччі, наприклад у *Causae et curae* Гільдеґарди Бінґенської у XII ст. Елій Арістід зазначає також появу літературного жанру, який Ґеорґ Міш зі знанням справи назвав *онейричною автобіографією*, головними елементами якої є лікувальні сновидіння, сни віщі або просто священні, бо були вони осяяні при-

[28] Про Елія Арістіда і його "Священні оповіді":

а) Текст: Ed. B. Keil, *Ælii Aristides quae supersunt omnia*, Berlin, 1898. Передрук: 1958, t. II, pp. 376–467, оповіді XLVII–LII. Лат. переклад: G. Canter, Bâle, 1566, передрук у Женеві: 1604, використано у вид.: S. Jebb, *Ælii Aristidis Opera omnia graece et latine...*, 2 vol., Oxford, 1722, 1730. C. A. Behr, *Ælius Aristides and the Sacred Tales* – англійський переклад і коментар, Amsterdam, 1968. Італійський переклад Сальваторе Нікозіа (Salvatore Nicosia): Elio Aristide, *Discorsi Sacri*, a cura di Salvatore Nicosia, Milan, 1984.

б) Дослідження: A. Boulanger, *Ælius Aristides et la sophistique dans la province d'Asie au IIe siècle de notre ère* (Bibl. des Éc. Fr. d'Ath. et de R., fasc. 126), Paris, 1923, IIe partie, chap. III, "Les discours sacrés. Le caractère et les idées religieuses d'Aristide", pp. 163–209. E. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Belfast, 1968, chap. II, "Man and the Daemonic World". A. J. Festugière, Sur les "Discours sacrés" d'Æ. Aristides (критика книги Бера), у вид.: *Revue des études grecques*, vol. LXXXII, 1969, pp. 117–153. G. Michenaud et J. Dierkens, *Les Rêves dans les "Discours sacrés" d'Æ. Aristide. IIe siècle après J.-C. Essai d'analyse psychologique.* Éd. Univ. de Mons, série Sciences humaines II, Univ. de Mons, 1972 (психоаналітична студія). G. Misch, *Geschichte der Autobiographique*, vol. I, *Das Altertum*, 1949. O. Weinreich, Typisches und Individuelles in der Religiosität des Aristides // *Neue Jahrbücher für des Klassische Altertum*, t. XVII, 1914, pp. 597–606. F. G. Welcker, Inkubation: Aristides der Rhetor // *Keine Schriften*, t. III, Bonn, 1850, pp. 89–157. M. Loison, *Les Discours sacrés d'Ælius Aristide: un exemple de relations personnelles entre un païen et son dieu.* Mémoire de maîtrise sous la direction de Mme Harl, Univ. Paris IV, 1975–1976.

[29] Див. A. J. Festugière, *Personal Religion among the Greeks*, Berkeley – Los Angeles, 1954, chap. VI, "Popular Piety, Ælius Aristides and Asclepius", pp. 85–104.

сутністю бога чи Бога. "Сповідь" св. Августина можна, під певним кутом зору, розглядати як онейричну біографію[30], а ще більше – *De vita sua* Ґіберта Ножанського у XII ст. Я думаю, що надзвичайні автобіографічні розповіді XVI ст., які зібрав Хуліо Каро Бароха у дивовижній праці *Vidas mágicas*[31], є перевтіленням цього жанру, тісно пов'язаного з історією сновидінь і взагалі з історією, який знайдемо в романтичній літературі та літературі сюрреалізму.

5. Античне місто як місто сновидіння. Якщо вірити головному документові, *Oneirocriticon*'у Артемідора, що є плодом обширної документації та досвіду, суспільні, політичні та інтелектуальні структури міста (в усякому разі, грецького) у II ст. глибоко закоренилися в інтерпретації сновидінь. Сновидіння змінюють сенс не лише відповідно до індивідуальності того, хто снить, але ще більше відповідно до його професійної, юридичної, суспільної характеристики. Типологією за ремеслами та громадськими функціями позначений цілий цей твір та онейрична система, яку він представляє. Від громадянина до метека і раба сновидіння міняє сенс часто на протилежний. Окрім того, сильно виявляється глибоке розшарування між чоловіками і жінками, сновидцями і сновидицями. Стосунки між батьками і дітьми також є темою, що повторюється у трактаті. Це активне проникнення в місто сприятиме зрівноваженню шансів онейромантії супроти християнства, коли в цілому античному місті зайде глибока зміна. Однак у "поганських" (грецьких) містах пізньої Античності помітно посилення ворожого ставлення до пророкувань (*divination*) – це стосується й онейромантії і зменшить її опірність перед християнством.

У цій галузі, як і в інших – наприклад, у відносинах між статями або в богошуканні, як недавно це показали Пітер Бравн, Поль Вейн, Мішель Фуко, Аліна Руссель, – у певних поганських колах пізньої Античності починається велика зміна у світовідчутті та поведінці, яка бере верх разом із християнством.

6. На самому кінці "пізньої поганської" Античності, тобто наприкінці IV ст. бачимо – принаймні в одному, але дуже важливому трактаті, – як з'являється тенденція до "демократизації" сновидінь у час, коли на противагу їй уточнюється *традиційна ієрархізація сновидців.*

Першу концепцію знаходимо в одного грека з Сиренаїку – Синесія з Кирени, що народився бл. 370 р. і помер бл. 414 р. Член великої сім'ї, яка претендувала на походження від царів Спарти, Синесій виголосив промову "Про царську владу" перед імператором Аркадієм, навернувся до християнства і став епис-

[30] G. Misch, *op.cit.,* vol. I, *Das Altertum,* 1949, chap. III, "Die Entwicklung der Selbstbiographie in der philosophischen und religiösen Bewegung, 4. Die religiöse Selbstdarstellung und die Seelengeschichte. Ekstatische Konfessionen und Traumgeschte: die "Heiligen Reden" des Rhetors Aristides", pp. 503–519.

[31] J. Caro Baroja, *Vidas mágicas y Inquisición,* 2 vol., Madrid, 1967.

копом Птолемаїди. Нам лишилися після нього різні трактати його християнського періоду. Він був іще поганин, коли написав дивовижний трактат "Про сновидіння" (περὶ ἐνυπνίων), де закликав не звертатися до тлумачів сновидінь, бо, казав, кожен чоловік і кожна жінка спроможні самі пояснити свої сни. Що більше, у цьому він бачить одне з основних прав людини. Кожному свої сновидіння та свої пояснення. Жодна авторитарна держава, жоден тиран не може комусь відібрати це право. Сон і сновидіння – виняткова область особистої свободи[32].

Так само наприкінці IV ст. поганська думка витворила довершений трактат про сновидіння – *Commentarius in Somnium Scipionis* Макробія[33]. Макробій (бл. 360 р. – після 422 р.) був членом малої, але поважної групи авторів різноякіх зацікавлень та енциклопедистів – навернених у християнство поган, які спробували спростити й узагальнити класичні вільні мистецтва й виклади філософії та наук Античності; її останнім і найславнішим представником буде Ісидор Севільський. Теорія сновидінь, яку Макробій викладає у "Коментарі до сну Сціпіона" Ціцерона, стане у XII ст. чільною працею для відродження знань про сновидіння у християнській думці, разом із *De Spiritu et Anima* Псевдо-Августина та *Policraticus* Йоанна Солсберійського. Тут він розгортає, зокрема, традиційну в античній думці ідею про те, що існує ієрархія сновидців і що віщими снами безумовної автентичності можна вважати лише сни осіб, наділених найвищою владою. Макробій також обговорює, дуже системно аргументуючи, правдоможність сну Сціпіона (і так засновує теорію сну), бо у час свого сновидіння Сціпіон не був ні головою міста, ані належав до вищого магістрату. Однак, з огляду на походження його батьків – природного (Емілія Павла) та прибраного

[32] W. Lang, *Das Traumbuch des Synesius von Kyrene. Übersetzung und Analyse der philosophischen Grundlagen*, Tübingen, 1926. G. Lacombrade, *Synésius de Cyrène, hellène et chrétien*, Paris, 1951. *Synesii Cyrenensis Opuscula*, ed. N. Terzaghi, Rome, 1944; франц. перекл. у вид.: H. Druon, *Études sur la vie et les œuvres de Synésius,* Paris, 1859.

[33] Macrobius, *Commentarii in Somnium Scipionis. Saturnalia*, ed. James Willis, 2 vol., Leipzig, 1963. Macrobius, *Commentary on the Dream of Scipio,* англ. переклад, вступ і примітки William Harris Stahl, New York, 1952, 2nd ed., 1966. P. Courcelle, *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore,* Paris, 1943. Id., La postérité chrétienne du *Songe de Scipion* // *Revue des études latines*, XXXVI, 1958, pp. 205–234. H. Silvestre, Survie de Macrobe au Moyen Âge // *Classica et Medievalia*, XXIV, 1963, pp. 170–180.

Знаємо зміст "Сну Сціпіона" за Ціцероном (*De republica,* книга VI і остання, єдина знана в Середньовіччі): Сціпіон Еміліан Африканець Молодший бачить уві сні свого батька Сціпіона Африканця, який показує йому Карфаген, провіщаючи перемогу, і, спонукаючи його до добра, говорить йому, що душі тих, хто добре послужив батьківщині, знаходять нагороду у верховного бога (*princeps deus*), який дарує їм блаженне життя в Молочному Шляху після їхньої смерті. Цей бог живе у найвищій із дев'яти небесних сфер, обертання яких творить гармонію. Він закликає сина повернутися обличчям до небесних речей, оберти яких дуже довгі – "Великороки". Тіло людини смертне, але душа її є для тіла тим, чим Бог є для світу (За Етьєном Жільсоном).

(Сціпіона Африканця Старшого), – на його культуру та особисті риси, він сподобився права побачити правдивий сон про зруйнування Карфагену, призвідцею чого він мав стати. Отже, підтверджується ідея про ієрархізацію сновидців, що охоплює й цей конкретний випадок королівського сну – спадок найвищої Античності, який знайдемо під різними формами у християнській теорії сновидінь у Середньовіччі.

7. *Завершення типології п'яти видів сновидінь за їхньою природою.* Два поганські інтелектуали IV ст. довели нарешті до довершеної форми панівну типологію античних знань про сновидіння за їхньою природою. Це класифікація з п'яти частин. Філософ-неоплатонік Халкідій відводить розділи CCL–CCLVI свого латинського коментаря до Платонового "Тімея" під невеликий трактат про сновидіння. Він виокремив тут три види сновидінь за їх походженням. Перший і третій види сновидінь розподіляються на дві категорії, що загалом дає п'ять категорій.

I. Перша – це категорія сновидінь, *що походять з душі*. Вона розподіляється на дві підкатегорії:

а) сни, зумовлені зовнішніми враженнями, які не мають значення для майбутнього. Йдеться про *somnium*, що відповідає грецьким ἐνύπνιον та φάντασμα;

б) сни, створені вищою частиною душі, але найчастіше неясні. Це категорія *visum* або ὄνειρος.

II. Сни – носії інформації, переданої ангелами або демонами, яких послав Бог. Це жанр *admonitio* (χρηματισμός).

III. Сни, які прийшли безпосередньо від Бога, а отже ясні й відповідають грецькій категорії ὅραμα[34].

Саме Макробій у "Коментарі до сну Сціпіона" дає завершену форму типології п'яти категорій сновидінь. Я згадав її вище наприкінці підрозділу (2г) про дві системи типології сновидінь[35].

Отже, є дві категорії снів, які не мають "жодної вартості чи значення" і які відповідають "оманним" снам Вергілія. Сни першої категорії – категорія *insomnium* (ἐνὑπνιον), – можуть походити з трьох джерел: душа, тіло, збіг обставин (фортуна); сни другої категорії, *visum* (φάντασμα), приходять до сплячого у його першому сні у летких та ілюзорних формах. Макробій додає до неї ще одну категорію, ἐπιάλτης, яка мала б відповідати нашому *страшному сну* (кошмару). Загальна думка (*publica persuasio*), з якої деякі сучасні історики релігії

[34] J. H. Waszink, *Studien zum Timaeus Kommentar des Calcidius*, Leyden, 1964. Id., Die sogenannte Fünfteilung der Traüme bei Chalcidius und ihre Quellen // *Mnemosyne*, N. S. III, 1942, pp. 65–85.

[35] Див. ст. 284, прим. 33.

зробили "народну" культуру, позначає цим словом гнітючі відчуття під час сну. Мені видається, що Ернст Джонс, учень та біограф Фройда, який приписує винахід категорії страшного сну християнському Середньовіччю[36], вперто веде до того, щоб вилучити ἐπιάλτης, якого Макробій не перекладає латинською, з типології п'яти категорій сновидінь. Решта три категорії "правдивих", або віщих снів є *oraculum* (χρηματισμός), в яких батьки, "святі" особи (зокрема жерці, отці), або саме божество чітко показують нам майбутню подію; *visio* (ὅραμα), який являє нам образ майбутнього, що буде саме таким, і *somnium* (ὄνειρος), яке невиразно провіщає майбутнє.

Останнє слово поганської Античності про сновидіння підтверджує, отже, типологію за *природою* сновидінь.

8. І врешті, слід зазначити, що, паралельно з тенденцією ототожнити ворожіння, яку знаходимо в деяких містах, на рівні "держави" бачимо, як розвивається у IV ст. тенденція асимілювати ворожіння (зокрема віщування зі снів, онейромантію) з магією, засудити її і знищити "задля інтересів держави"[37].

Отже, з тріумфом християнства, в міру того як віщування зі снів утверджується у формах, у яких традиція розквітає і як вірування, і як практика, дедалі виразнішає тенденція до придушення цього розквіту.

3. ХРИСТИЯНСЬКІ ВАГАННЯ

Перед IV ст. і визнанням християнства як легітимної, а потім офіційної релігії, у християнському ставленні до сновидінь та їхньої інтерпретації виявляється насамперед інтерес, потім стурбованість і, врешті, вагання.

І. ПОСИЛЕННЯ ІНТЕРЕСУ ДО СНІВ

Дивно бачити, принаймні приблизно до середини III ст., як християни виявляють жвавий інтерес до снів, – такий жвавий, що у багатьох текстах з ними поєднані головні події життя християнина тих часів: навернення, контакт із Богом, мучеництво.

а) *Сон і навернення*

Навернення у християнство часто подається у зв'язку зі сновидінням.

[36] E. Jones, *On the nightmare,* 2nd ed., 1949; франц. переклад: *Le Cauchemar: rêves et cauchemars. Incubes et succubes. Le vampire. Le loup-garou. Le Diable. Les sorcières, le cheval. La sexualité et les superstitions*, Paris: Payot, 1973.

[37] D. Grodzynski, Par la bouche de l'empereur // *Divination et Rationalité*, éd. J.-P. Vernant, Paris, 1974.

Скажімо, Оріґен (185–254) так пише у трактаті "Проти Цельса" (I, 46): "Багато хто прийшов до християнства немовби проти власної волі: якийсь дух несподівано повернув їхні серця від зненависті до цього вчення – до готовності вмерти за нього, навіявши їм *видіння чи сон* (ὕπαρ ἢ ὄναρ). Я знаю багато таких прикладів. Якщо б я їх виклав письмово як очевидець і свідок, я дав би невірним добру нагоду для кепкувань – вони подумали б, що я все те вигадав, так само, як вони підозрюють інших, що ті вигадали подібні фікції. Але Господь є свідком мого чистого сумління і свого бажання підтвердити божественне вчення Ісуса не оманливими розповідями, але очевидністю, багатою на факти"[38].

Зауважмо поділ ὕπαρ/ὄναρ (видіння/сон), який стане вельми важливим у Середньовіччі.

б) *Сон і пізнання Бога, контакт із Богом*

Сон або видіння є для християнина також шляхом доступу до Бога, нагодою побути з ним у безпосередньому контакті. Ніхто краще од Тертулліана (160–240) не висловив цього – він був, як побачимо, першим відомим християнським теоретиком сну: "Саме видінням, – стверджував, він, – більшість людей завдячує пізнанням Бога" (*De anima*, XLVII, 2)[39].

За словами Кипріана, присутність Бога в кожному християнинові через сни, видіння, а особливо в цій найвищій формі візії, якою для деяких християн є *екстаз*, навіть постійна. "Ось чому божественний контроль не перестає виправляти нас уночі і вдень. Окрім нічних видінь, удень невинність дітей завдяки Святому Духові сповнює нас *екстазом*, і дає нам змогу бачити очима, дає змогу чути і вимовляти пересторога та настанови, якими сподобляє нас Господь"[40].

Однак, віднаходячи у християнському контексті античне чуття ієрархії між сновидцями, св. Кіпріан заявляє про свій привілей як єпископа мати особливу ласку від Бога бачити видіння, чути Його поклик так само, як чули його патріархи і пророки Старого Завіту. У своєму Посланні XI він двічі наполягає на цьому: "Справді, це якраз те, що найперше змусило мене написати вам, тож знайте, що Господь, явивши ласку явитися нам (*Sicut Dominus ostendere et reuelare dignatur*), так зволив мовити нам під час одного видіння (*dictum esse in visione*)..." І трохи далі: "Бо такий докір також, мої найдорожчі брати, був нам зроблений недавно в одному видінні (*per visionem*), що ми дрімаємо під час молінь, замість говорити з Богом, як люди у повній свідомості".

[38] Origène, *Contre Celse*, éd. et trad. Paris: Les Belles Lettres, p. 197.

[39] "*Et maior paene vis hominum ex visionibus Deum discunt*".

[40] Cyprien, Ép. IX // *PL* 4, 253: "*Castigare nos itaque divina censura nec noctibus desinit nec diebus. Praeter nocturnas enim visiones, per dies quoque impletur apud nos Spiritu Sanctopuerorum innocens aetas, quae in ecstasi videt oculis et audit et loquitur de quibus nos Dominus monere et instruere dignatur*".

Тут Кіпріан розриває традиційний зв'язок як у християн, так і в поган між видінням і сном. Не уточнюючи, в якому стані він мав ті візії, про які розповідає, він закликає християн відвернутися від сну і вчитися постійного чування, тим самим відволікаючи їх від самої можливості бачити сни: "Скиньмо, отже, і розламаймо пута сну і молімося наполегливо та уважно, за настановами апостола Павла: "Будьте наполегливі у молитві і не спіть молячись". І справді, апостоли не переставали молитися ні вдень, ні вночі...".

Тут виокремлюється протиставлення між молитвою і спанням, а отже – сном.

в) *Сон і мучеництво*

У новій ієрархізації сновидців, яка розгортається у християнстві, нормальним є те, що над єпископом утверджується винятковий християнський герой – мученик. Своїми чеснотами, своєю жертовністю він сподобляється найвищих видінь, тих, які показують потойбіччя і майбутнє. Виберу лише один разючий приклад: видіння мучеників Перпетуї і Сатура у відомій *Passio S.S. Perpetuae et Felicitatis*[41], у якій, за записами, що їх продиктувала в тюрмі Перпетуя, йдеться про мучеництво у Карфагені 203 р. невеликої групи християн. Ця група була настільки очевидно пов'язана з Тертуллліаном, що деякі вчені зробили з нього редактора цієї "Пасії".

Текст розповідає про п'ять видінь, що їх мали в тюрмі Перпетуя та один із її соратників, Сатур. Із чотирьох візій Перпетуї дві стосуються її самої та її товаришів і виявляють майбутнє, два стосуються молодшого брата Перпетуї і показують їй потойбічний світ. Щодо Сатура, його видіння розвиває видіння Перпетуї стосовно їхнього мученицького майбуття.

У цих розповідях про сновидіння треба зазначити дві особливості: той факт, що мученики *гідні* своїх візій, зокрема Перпетуя. Вона навіть має право задля своїх заслуг *просити* якогось видіння, одержати його і спілкуватися з Богом.

Якраз брат уперше спонукає її попросити Господа показати їхнє майбутнє у видінні: "Тоді сказав мені мій брат: "Сестро моя, добродійко, ти вже маєш такі великі заслуги, що гідна просити про видіння, і тобі покажеться, чи нас чекає мучеництво чи звільнення" (Domina soror, *iam in magna dignatione es, tanta ut postules visionem et ostendatur tibi...*)". Перпетуя, яка знає, що може спілкуватися з Богом ("*Et ego quae me sciebam fabulari cum Domino*"), просить, і їй показується одкровення ("*Et postulavi et ostensum est mihi hoc...*"). Вона бачить поставлену до неба драбину, наїжачену зброєю, з драконом біля підніжжя; Сатур допомагає їй нею піднятися, і вона заходить у великий сад, де її зустрічає весь у білому пастух, який дає їй з'їсти кусень сиру. Вона розуміє, що їх чекає мучеництво.

---

[41] *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* (латинський і грецький тексти), éd. C. Van Beek, Nimègue, 1936.

Два наступні сни дають нам перше уявлення про те, чим буде згодом Чистилище[42]. Перпетуї показується (*ostensum est mihi hoc*) – хоч цього разу вона нічого не робила, щоб викликати це видіння, – молодший брат, що недавно помер і який страждає у ворожому саді потойбічного світу. Вона молиться, щоб їй повернули брата (*ut mihi donaretur*), тобто щоб його звільнили од страждання. Саме це їй показано трохи згодом в іншому видінні. Напередодні свого мучеництва вона бачить у дивному видінні, яке недавно пояснив Луї Робер[43], битву, що її вона вестиме наступного дня не з тваринами, а з Дияволом.

І нарешті, Сатур, який також заслуговує на вищі видіння ("*Et Saturus benedictus hanc visionem suam edidit...*"), бачить себе разом із своїми товаришами прийнятим на Небо.

"Такими є дуже промовисті видіння святих мучеників Сатура і Перпетуї, які вони самі продиктували"[44].

II. ВІД СНУ ДО ЄРЕСІ

Втім, дуже скоро проводирі християнства починають пов'язувати сон з єресю.

Першим великим проклятим після Юди був Симон Волхв, перший єретик Самарії, як про це говориться у Діяннях апостолів (8:9–25). Його суперечки зі св. Петром і з Филипом, які привели у лоно Церкви багатьох учнів, котрих він увів у спокусу, стали легендами. Отож, у своєму трактаті "Проти єресей" (кінець II ст.) св. Іриней змальовує Симона Волхва та його прихильників "наганячами снів" ("Вони вдаються до допомоги... дияволів, званих супутниками і носіями сновидінь")*.

Так само в Євангелії (*апокрифі*) від Нікодима або в "Діяннях Понтія Пилата" бачимо жінку Пилата, охоплену сном, який навіяв їй чаклун-волхв.

Св. Іпполит (III ст.) у "Коментарі до Даниїла" (IV, XIX) розповідає про одного релігійного вождя, який, спираючись на свої видіння та сни, дурив численних вірних, неправдиво провіщаючи їм настання кінця світу: "Йдеться також про одного настоятеля церкви з Понту, чоловіка побожного і скромного, який,

---

[42] Див.: J. Le Goff, *La Naissance du Purgatoire*, Paris: Gallimard, 1982.

[43] L. Robert, Une vision de Perpétue martyre à Carthage en 203 // *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* (séance du 7 mai 1982), Paris, 1983, pp. 227–276.

[44] "*Hae visiones insigniores ipsorum martyrum beatissimorum Saturi et Perpetuae, quas ipsi conscripserunt*" (ed. Van Beek, p. 34).

* "*Ils recourent... aux démons dit parèdres et* oniropompes" – франц. переклад – Дом Адлен Руссо: Dom Adelin Rousseau, éd. Saint Jrénée. *Traité. Contre les hérésies*, Paris, 1984, p. 108, 23.4.

далекий від того, щоби ґрунтовно пізнати Святе Письмо, більше вірив власним візіям (τοῖς ὁράμασιν οἰς ἀντὸς ξώρα). Після першого, другого і третього сну (ἐφ ἑνὶ καὶ δεντέρω καὶ τρὶτω ἐνυπνίω) він став віщувати своїм братам як пророк: "Ось що я бачив, ось що чекає людей темних та нерозважних, які не вивчають як належить Святого Письма, але з великим завзяттям вірять у людські традиції, їхні вигадки, у власні сни (τοῖς ἑαντῶν ἐνπνίοις), у міфи та балачки старих жінок".

Правдивим є те, що пошук прямого контакту з Богом та відкриття майбутнього через видіння та сни відіграло важливу роль у багатьох сектах, оголошених Церквою єретичними, а особливо у гностиків, великих конкурентів християн.

Наприклад, сни і видіння привертають увагу ебіонітів, або назореїв, – однієї з юдео-християнських сект, яка, можливо, була біля джерел гностицизму і чиє найдавніше ядро складалося з вихідців із першої християнської громади Єрусалиму, що під час юдео-римської війни 66–70 рр. перебралися на той бік Йордану, до Пелли. Вони уклали "Клементинські проповіді", або "Псевдоклементини", що їх безперервно переробляли аж до IV ст.

Те саме маємо і в учнів Валентина, єгиптянина, який проповідує у Римі в середині II ст.; його релігійні погляди знані завдяки "Євангелію Правди", знайденому у Верхньому Єгипті, у Наґ Ґамаді. Валентинівська філософія вирізняє в людині три начала: *пневматичне* (або *духовне*), що веде до Отця, *психічне* (*душевне*), яке залишається біля дверей Плероми (вона виражає повноту, всезагальність, невимовне багатство Божої Сутності), *тілесне* (або *матеріальне*), що буде знищене. Пневматичне несе в собі також сни та видива, які показують, як від матерії піднятися до Отця, і які сприяють цьому.

Значення, якого надавали снам та видінням у гностичній секті Карпократа, що жив у Римі в середині II ст., – секті, яку християни звинувачували в аморальній поведінці та розпусті, – також посприяло тому, що православні християни захотіли переглянути своє ставлення до снів і видінь.

Зокрема, втратила довіру екстатична форма видінь та сновидінь – видіння, що дозволяли прямий контакт із Богом і були вельми важливі для прихильників Монтана, фригійця, який між 160 і 170 рр. мав екстатичні кризи, під час котрих висловлював пророчі перестороги. Тертулліан прилучився до монтаністів перед 205 р., і в його типології снів *екстаз* зайняв привілейоване місце. Ця аскетично-пророча мілленаристська секта, багато членів якої пішло надаремно чекати сходження на землю Небесного Єрусалиму в Пепузі у Фригії, тісно пов'язуючи *екстаз*, *сновидіння* і *пророцтво*, ще більше скомпрометувала тлумачення сновидінь в очах православної Церкви[45].

[45] Щодо монтанізму, можна завжди звернутися до праці: P. de Labriolle, *La Crise montaniste*, Paris, 1913.

Проте, як ми це бачили, в середині III ст. такий православний єпископ як св. Кіпріан не мав сумнівів, що *екстаз* (*extasis*) – це специфічно християнський спосіб життя.

III. ТЕРТУЛЛІАН, ПЕРШИЙ ХРИСТИЯНСЬКИЙ ТЕОЛОГ СНОВИДІНЬ

Між 210 і 213 рр. Тертулліан, ставши монтаністом, написав у розділах XLV–XLIX трактату "Про душу" (*De anima*) справжню розвідку про сновидіння. Отже, напівєретик запропонував першу послідовну християнську теорію сновидінь. Вона й показує невпевненість християнства щодо онейричних явищ[46].

а) *Сновидіння між сном і смертю*

Цей невеликий трактат посідає помітне місце у структурі *De anima*. Тертулліан помістив сновидіння між сном і смертю. Сновидіннями (*somnia*) він називає діяльність сну, снодію (*negotia somni*). Ось так посеред спання маємо сновидче занурення в активне життя. Проте сновидіння є лише побічним випадком спання, і його активність залежить від порухів завжди неспокійної душі. Душа, звільнена під час сну від зовнішніх впливів, творить щось своє – сновидіння[47].

Після цього очевидного відступу до теми сновидінь, Тертулліан віднайде нитку для завершення своєї розповіді – смерть. Однак, якщо він, здається, прихильний до старої античної традиції пов'язувати сновидіння зі смертю, то тут, навпаки, він не допускає, щоби смерть була вмістилищем снів. Для нього душі після смерті йдуть у Пекло, де вони чекають на воскресіння тіла, за винятком душ мучеників, які прямують просто до Раю. Однак із Пекла нема вороття; якщо нам здається, що ми бачимо небіжчиків у наших снах, то це *примари*, наслані демонами[48].

[46] Tertullien, *De anima,* éd. J. H. Waszing, Amsterdam, 1946, з чудовим коментарем. Про Тертулліана див.: J. C. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris, 1972.

[47] "*Tenemur hic* de somniis *quoque Christianam sententiam expromere,* ut de accidentibus somni et non modicis iactationibus animae, *quam ediximus* negotiosam et exercitam semper *ex perpetuitate motationis, quod divinitatis et immortalitatis est ratio. Igitur cum quies corporibus evenit, quorum solacium proprium est, vacans illa a solacio alieno non quiescit et, si caret opera membrorum corporalium,* suis utitur" ("Нам тут потрібно з'ясувати християнську доктрину про сновидіння, якими вони породжуються випадковостями під час сну і важливими порухами душі, що, як ми сказали, є завжди заклопотана та неспокійна через її вічний рух, пов'язаний з божественністю і безсмертністю. Отож, коли тілові дається спокій, що і є для нього властивим відпочинком, то душа, позбавлена відпочинку, який не для неї призначений, не відпочиває, а тому, за бездіяльності членів тіла, вона робить те, що їй властиво"; *De anima,* XLV).

[48] Знаємо, що Тертулліан вважає, що у Пеклі під час *interim* ("очікування") деякі душі приречені на *supplicia* ("покарання"), у той час як інші користають із *refrigeria* ("полегша"), як це показує євангельська історія про Лазаря та лихого багача. Див.: J. Le Goff, *La Naissance du Purgatoire*, pp. 65–66, 70–74.

б) *Є правдиві сновидіння*

Як побачимо, Тертулліан з недовірою ставиться до сновидінь, однак він не лише вірить, що є "*правдиві*" сновидіння, він навіть майже стверджує, що *сни властиві людині.*

"Хто міг би бути настільки нелюдський, – вигукує він, – щоб хоч раз не побачити правдиве видіння?" ("*Quis autem tam extraneus humanitatis ut non aliquam aliquando visionem fidelem senserit?*"; *De anima*, XLVI, 3).

Збагачений своєю "поганською" культурою, Тертулліан перелічує цілу низку пророчих сновидінь, які провіщали чи то здобуття влади, чи то небезпеки і смерть, переказуваних греками та латинянами.

в) *Троїста типологія сновидінь за їхнім походженням*

Свій невеликий трактат Тертулліан розпочинає зі ствердження того, що потрібно сформулювати християнську доктрину сновидінь ("*Tenemur hic de somniis quoque Christianam sententiam expromere...*").

Він знає більшість поганських теорій на цю тему: він знає, що Епікур був ворогом сновидінь; що Гомер говорив про двоє дверей сновидінь; що Арістотель вважав сновидіння взагалі річчю марною, але визнавав, що є серед них і "правдиві"; що мешканці Тельмесси у Лікії, про яких розповідав Ціцерон, не відкидали снів, але коли траплялася помилка, звинувачували у ній тлумачів. Що ж до нього самого, то він широко використав трактат (загублений) про сновидіння Герміппа з Беріту, сучасника імператора Адріана (трактат цей також був, очевидно, важливим джерелом для Артемідора).

Ця розбіжність у поглядах допомагає йому прийняти типологію за походженням, і він застосовує класифікацію за трьома джерелами, християнізуючи її.

1. Звичайно, сновидіння переважно бачиться як наслання демонів. На початку розділу XLVII він каже: "*Definimus enim a daemoniis plurimum incubi somnia*". Це можуть бути і добрі демони, які час до часу насилають сновидіння "правдиві й корисні" (*vera et gratiosa*), але найчастіше вони "обманливі, неспокійні, нечисті, похітливі (*vana et frustatoria et turbida et ludibriosa*)".

2. Однак *Господь* насилає також пророчі сновидіння – і тут (XLVII, 2) Тертулліан стверджує, що більшість людей вчиться пізнавати Господа за *видіннями* – буває навіть, що таку ласку мають і погани. І навпаки, злі демони можуть також спокушати сновидіннями навіть святих, на яких вони неперервно напосідаються вдень і вночі.

3. І врешті, є третя категорія – сновидіння, які *душа* насилає сама собі, залежно від обставин (*tertia species erunt somnia quae sibimet ipsa anima videtur inducere ex intentione circumstantiarum*).

4. Тертулліан, урешті, – як багато християн його часу, зокрема єретики, подібні до монтаністів, – розрізняє четверту *форму* (не джерело) сновидінь – сновидіння, пов'язані з *екстазом* (*ea autem, quae neque a deo neque a daemonio neque ab anima videbuntur accidere... ipsi proprie ecstasi et rationi eius separabuntur*).

Однак самі механізми душі та екстазу, що творять сновидіння, не є, на противагу тому, що говорить комедійний поет Епіхарм, творінням випадку (*non est ex arbitrio somniare... quomodo ipsa erit sibi causa alicujusvisionis*).

У розділі XLVIII Тертулліан викладає умови творення сновидінь самою людиною – чи то її душею, чи тілом. Сновидіння, зокрема, з'являються наприкінці нічного сну, відповідно до пори року. Вони залежать від того, як людина лежить, чим харчується, наскільки тверeза. Тверезість, і навіть піст, є сприятливими умовами для сновидіння і, зокрема, аж ніяк не заперечуючи *екстазу*, вони, як дехто вважає, сприяють його розгортанню у Бозі (*ita non ad ecstasin summovendam sobrietas proficiet, sed ad ipsam ecstasin commendandam, ut in deo fiat*).

г) *Сни можна бачити всюди: проти покладення (інкубації)*

Тертулліан різко засуджує прив'язування тлумачення снів до якогось особливого місця: *sacrarium*'у оракула (XLVI, 13) або храму, в якому практикують покладення до сну (XLVIII, 3). Спання у храмах – це забобон. "Сила (душі, екстазу) не обмежується священними місцями, вона мандрує, літає тут і там, і залишається вільною. Ніхто не може засумніватися в тому, що будинки відкриті для демонів і що люди оточені "образами" не лише у священних місцях, але навіть у себе в кімнаті" (XLVI,13)[49]. Так само, "є забобоном приписувати піст тим, хто практикує покладення біля оракулів аби одержати ліки (на свої хвороби)"[50].

Знаємо однак, що спання у святих місцях перейшло до християнства. Збірки житій Григорія Турського подають численні випадки покладення біля могил святих для того, щоб отримати уві сні рецепт оздоровлення; випадки покладення знаходимо ще в ранньому Середньовіччі[51].

д) *Усі снять*

Опинившись між вірою у сновидіння та недовірою до них, Тертулліан наполягає, однак, на сні як універсальному людському феномені. В останньому

---

[49] "*Et utique non clausa vis est nec sacrariorum circumscribitur terminis: vaga et pervolatica et interim libera est. Quo nemo dubitaverit domus quoque daemoniis patere nec tantum in adytis, sed in cubicubis homines* imaginibus *circumveniri*".

[50] "Superstitio, *ut cum apud oracula* incubaturis *ieiunium inducitur, ut castimoniam inducat*" (*De anima*, XLVIII, 3).

[51] P. Saintyves, *En marge de la Légende dorée*, Paris, 1930, Ire partie, "Des songes", pp. 3–163.

розділі свого невеликого трактату він поширює досвід сну на все людство. Маленькі діти – всупереч твердженням декого – бачать сни; можуть також снити атласці Лівії, котрі, кажуть, мають сліпий сон. Звичайно, варварам чи таким тиранам, як Нерон, сни навіюють демони, однак Господь також насилає сновидіння (*sed et a deo deducimus somnia*). Хіба ж Бог не може також зіслати сни атласцям, будь-якому народові землі? Не можна вважати, що якась душа може бути позбавлена сновидінь (*dum ne animae aliqua natura credatur immunis somniorum*).

Отже, навіть будучи невпевненим, Тертулліан зміцнює тенденцію до універсальності сновидінь, яка трохи менше як через два століття приведе до демократизації сновидіння, що її проповідував Синесій.

4. СТАНОВЛЕННЯ ХРИСТИЯНСЬКОЇ ОНЕЙРОЛОГІЇ

З IV до VII ст. в теорії і на практиці формується християнська наука про сновидіння. Проте в отців Церкви нема доктрини про сновидіння; треба було чекати, щоби Григорій Великий та Ісидор Севільський зробили доктринальний виклад загальних уявлень про сни. Найчастіше християнське ставлення до сновидінь доводиться пізнавати уривками або опосередковано. Щодо практики, то вона найчастіше вихоплюється нам з рук. Сни або не вважають гідними письмового викладу, або їх відсунено від традиції через церковну недовіру, або розповіді, передані нам, виглядають літературно впорядкованими, з чітко визначеним місцем у спільній культурі, і/або пом'якшеними чи викривленими самоцензурою або контролем Церкви. Та все ж, можна окреслити загальне ставлення християнства до сновидінь й основні лінії християнської науки про сновидіння.

I. ВЕЛИКІ ЗМІНИ І НЕДОВІРА

Хоча деякі вчення та підходи до сновидінь почали розвиватися в поган у часи Античності, християнство спричинилося до глибоких змін у науці про сни, а Церква намагається відвернути християн від тлумачення снів.

а) *Узагальнення значущих сновидінь*

Видається, однак, що на глибинному рівні християнство творить сприятливу ситуацію для розширення значеннєвого поля снів. Древні – а це видно з усіх поганських класифікацій від Гомера до Артемідора та Макробія – піддавали онейрокритиці лише пророчі сновидіння. У цьому взагалі полягав сенс розмежування між снами "правдивими" і снами "оманними". Через двері з рогу проходять сни "правдиві", тобто "корисні", багатозначні, ті, завдяки яким можна

передбачити майбутнє, а через двері зі слонової кістки – сни "оманні", в яких важко знайти якесь значення, бо вони нічого не сповіщають про майбутнє.

Християнство, навпаки, розширює можливість онейрокритики на всі сни. Усі сни значущі. Це узагальнення відповідає водночас "демократизації" сну, про яку я вже говорив, і вірі християнства у всюдисущість Божої волі (що діє безпосередньо або ж їй очевидно стоять на заваді інтриги демонів чи гріхи людини) в усіх людських виявах і, зокрема в тих, які видаються особливо спорідненими з надприроднім[52].

Однак цей видимий тріумф сновидіння має два аспекти. Якщо кожне сновидіння знаменне і при цьому залишається, як і є, поділ між снами "правдивими" і снами "оманливими", то якими ж будуть нові критерії "правдивості" сновидінь?

б) *Переслідування тлумачів сновидінь і засудження віщувань через сни*

Християнство утискує всіх спеціалістів із тлумачення снів. Уже незадовго віщування через сни було заборонене. Канон XXIII Першого Ансирського собору (314) наказує: "Нехай ті, що вдаються до авгурів та віщунів, до снів та різноманітного провидства (*divinationes*) за звичаями поган, або ж ті, хто запрошує у свої господи людей, щоб там ворожити за допомогою магії, нехай вони висповідаються і покутують упродовж п'яти років..."[53]. Оскільки ніхто не зайняв місця традиційних тлумачів снів, відтепер християни були полишені самі на себе у тлумаченні снів – тобто там, де їхні батьки і пращури, якщо надавали цьому ваги, зазвичай зверталися до спеціалістів. Отже, на багато сторіч постало, на мою думку, специфічне суспільство, на яке не вельми звертали увагу – *суспільство блокованих сновидінь, суспільство, дезорієнтоване в галузі тлумачення снів.*

Звичайно, сновидці високого Середньовіччя мусили якось "виплутуватися". Ми бачили, що заборона покладення до сну у храмах не застерігалася повністю. На практиці, в "реальних" обставинах чоловіки та жінки змушені були й далі звертатися для тлумачення своїх снів до "чаклунів" та "відьом" села чи міського кварталу, і навіть успішно зверталися до деяких нових "учених", ченців і священиків. Утім, це відбувалося в атмосфері напівтаємності або толерантності, що постійно змінювалася.

---

[52] Однак, християнство в принципі забороняє померлим з'являтись уві сні живим, – хіба що святим Раю, хоча їхні появи у перші сторіччя християнства були нечисленні. З'ява з потойбіччя – право самого Бога (зрідка), а особливо архангелів та ангелів. Коли Чистилище визначиться щодо місця (в кінці XII ст.), душі з Чистилища зможуть являтися живим.

[53] "*Qui auguria vel auspicia, sive somnia vel divinationes quaslibet, secundum morem Gentilium observant, aut in domos suas huius modi homines introducunt in exquirendis aliquibus ante malifica... confessi, quinquennio poenitentiam agant...*" Текст встановлено за "інтерпретацією" Ісидора Меркатора, у вид.: *Amplissima Collectio...*, 1960, t. II, p. 534.

в) *Тріумф класифікації за походженням*

До XII ст. християнство збереже лише типологію за походженням, яка освятить три джерела снів: Бог, демони, людина – через її тіло (дія харчів, фізіологічна будова, недуга тощо) або через її душу (пам'ять, чистота або нечистота і, в крайньому випадку, – екстаз).

Однак офіційне християнство не зуміє (або не захоче) дійти до визначення критеріїв, які б дали змогу чітко знати походження снів, а отже, через складність у розрізненні добра (Бог), зла (демони) та змішування добра і зла (людина) фундаментальне ставлення християнства до снів набиратиме вигляду недовіри.

II. МОТИВАЦІЯ НЕДОВІРИ

Починаючи з IV ст., вишукуватимуть усі можливі причини для того, щоб засудити цікавість до сновидінь та їхньої інтерпретації. Сновидіння пов'яжуть із тілом, і – як і низка таких людських явищ як жест, сміх, статеве життя, що в них, навпаки, починаючи з XVI ст., а ще більше в XIX–XX ст. схильні вбачати специфічно людські особливості – "суть людини", – воно похилиться в бік Диявола і стане об'єктом ще більшої недовіри.

а) *Дияволізація сновидіння*

Упродовж IV ст. християнство пережило фундаментальну зміну в надприродному світі. Вона полягала у зведенні до Одного. Так само, як політеїзм конденсується у монотеїзм (ця тенденція вже сильна в поганських релігіях пізньої Античності), так само усебічний світ повітряних духів – і саме тут, як на мене, відбулася революція християнського надприродного – зазнає вирішальної зміни. Демони поганства були різними, добрими *і* злими. У пізній Античності вони більшменш розділилися на добрих *або* злих. Християнство освятило такий поділ, зробивши з добрих демонів *ангелів* і залишивши поганим духам назву *демони*. Уніфікація цих двох воїнств стала другим головним етапом. У той час, як ангели стають воїнством Бога і віднаходять свою функцію божественних гінців – в тім і посланців "правдивих" снів, – демони об'єднуються під орудою свого головнокомандувача – звичайно, нижчого від Бога, але здатного, за його дозволом, цілковито обдурити гріховну людину, – *Сатани, Диявола*.

А звідси важлива, на мою думку, зміна у троїстій типології сновидінь: ті сновидіння, що насилали *демони* (такий випадок маємо ще у Тертулліана), тепер навіюються *Дияволом*, самим *Сатаною*. Вихід на сцену в театрі сновидінь найлихішого ворога людини вирішальним чином сприяє тому, що сновидіння перетягуються у сатанинський простір, або ж принаймні на них (і на сновидця) лягає ця смертельна загроза.

б) *Сновидіння та єресь*

Роль, яку відіграла своєрідна гіпертрофія видінь та снів у певних єресях і, зокрема, у єресях гностичних, також посприяла зростанню недовіри офіційного християнства до сновидінь. На початку IV ст., скажімо, Євсевій в "Історії Церкви" (V, XXVIII, 7–12), у ракурсі, в якому ще виявляється невпевненість щодо оцінки видінь, розповідає історію одного учня єретика Артемона Наталія, удостоєного численних явлень Ісуса Христа, котрий закликав його зректися своїх гріхів (δὶ ὁραμάτων πολλακις ἐνουθετεῖτο ὑπὸ τοῦ κυτίου), однак той звертав мало уваги на ці явлення (ἐπεὶ δὲ ῥαθυμότερον τοῖς ὁράμασιν προσεῖχεν). Євсевій ще жив у ранньохристиянській традиції спілкування з Богом через сновидіння, особливо чинній для "сповідника" (ὁμολογητής).

Та коли християнство стає дозволеною, а потім офіційною релігією, церковна ієрархія намагається все більше і більше контролювати релігійне життя вірних та силкується, зокрема, скеровувати або не допускати прямих контактів (без її посередництва) між вірними і Богом. Сновидіння небезпечне, бо являє собою коротке замикання Церкви-як-посередника у стосунках із Богом.

в) *Майбутнє належить лише Богові*

Велика приваба сновидінь для поган випливала надто з того, що деякі з них – віщі – могли виявити майбуття. Але відтепер майбуття стає частиною терену, відведеного для християнського Бога. Деякі елементи цього терену Бог, з власної волі, відступає людям – це ділянки часу і науки. У XII–XIII ст. найбільші незгоди серед теологів викликає факт лихварства і грошової винагороди від студентів викладачам – адже так купці та університетські професори були готові продавати те, що належить лише Богові. Але що стосується майбутнього, то жодна людська вигадка не може вирвати цього привілею в Бога, а той дуже зрідка даватиме змогу привілейованим розділити з ним його таємницю. Лише деякі святі одержать віщі видіння про наближення своєї смерті або ж деякі грішники, відзначені Богом, матимуть ласку здійснити уві сні мандрівку в потойбічний світ, щоб видиво мук у Пеклі/Чистилищі та радість від райських околиць спонукали їх покаятись і готувати своє спасіння. За винятком цих окремих випадків, сновидіння не є більше провісником майбутнього та спасіння душі.

г) *Сон і стать*

Інша компрометація сну відбувається у статевій сфері. З тієї хвилини, як Диявол та людина грають важливу роль у навіюванні і творенні снів, перший множить найспокусливіші сни, що розпалюють тіло, а надто статеве чуття, а друга – у снах, творених її похітливим тілом і хтивою душею, вдовольняється

спокусливими образами, які відкидала, поки була у стані свідомості. Спання, ніч, сновидіння і стать поєднуються, щоби зробити зі сплячої людини жертву непристойних снів. Сновидіння стає особливим носієм сонних спокус ночі та ефективним перемикачем нічних полюцій. Прогресивна сексуалізація спокус св. Антонія – модель онейричних ілюзій, у яких Диявол шукає здобичі для Пекла, виявляючи цю схильність сновидіння до похітливості. Ніхто так не сприяв цій еволюції, як св. Авґустин.

III. АВҐУСТИН І СНОВИДІННЯ

У цій настільки важливій для історичної антропології галузі виглядало б дивним, якби св. Авґустин, печаттю якого позначена вся християнська антропологія "довгого Середньовіччя" (що мені бачиться від Античності до Промислової революції XIX ст.), не був належно представлений.

Чудові дослідження П'єра Курселя та ґрунтовна книга Мартіни Дюлей[54] звільняють мене від потреби вникати в деталі складної історії того, як св. Авґустин ставився до сновидінь.

а) *Африка і сни: онейрична автобіографія*

П'єр Курсель зі знанням справи, проникливо помістив ставлення Авґустина до сновидінь в африканське середовище. Та найкраще надати йому самому слово:

"Іншою автобіографічною традицією, дуже розвиненою в Африці III–IV ст., є розповіді видінь еллінського походження, які, як це дуже добре сказав о. Фестюж'єр, дають змогу авторові "виставити себе і, так би мовити, висповідатися нам"[55].

В африканських церквах видіння, побачені під час відправ, урочисто реєстрували у формі розповідей від першої особи ще з часів Тертулліана. Такі видіння були поширені не лише серед монтаністів, а й усередині Великої Церкви, де вони множилися за часів переслідувань. Ідеться як про денні видіння, так і нічні, що траплялись уві сні. Сповідники віри, чекаючи в тюрмі допиту чи мученицької смерті, є об'єктом численних видінь, які вони турботливо стараються передати усно або письмово своїм товаришам, а ті використовують їх у своїх агіографічних творах. Ми знаходимо ті розповіді від першої особи без змін вставленими в найповажніші тексти.

---

[54] M. Dulaey, *Le Rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris, 1973. P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1950; 1968. Id., *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et Postérités*, Paris, 1963.

[55] A.-J. Festugière, L'expérience religieuse du médecin Thessalos // *Revue biblique*, t. XLVIII, 1939, p. 46.

Властивість цих видінь полягає в їхній несподіваності, що часто передається словом *ecce* ("ось"), а їхня реальність наголошується часто словом *quasi* ("наче, ніби"). Загалом, видно і чути водночас істоту небесного походження: то Христа, то ангела, то мученика, то якогось померлого...

Так само, як і його африканські сучасники, Августин читає ці автобіографічні розповіді про видіння та дає їм високу оцінку. Він неодноразово згадує текст видіння *Passio Perpetuae*, літургійне прочитання якого передує деяким його проповідям... Він також охоче занотовує видіння, які траплялося бачити його приятелям і знайомим"[56].

Ми виявляємо тут багато ознак, окреслених вище: неперервність деяких традицій еллінської епохи та деяких християнських тенденцій, особливий характер сновидінь мучеників, популярність видінь у єретиків (тут – у монтаністів), схильність людей IV ст., поган і християн, зокрема африканців, до сновидінь та їхньої інтерпретації, задіяність різних чуттів (зокрема зору та слуху) в багатьох сновидіннях.

Треба також зазначити непевність, яка виявляється у змішуванні термінів, що показують водночас силу "реальності" з'яв, та сумнів, який вони, попри все, викликають в Августина. Несподіваність з'яви, підкреслена через *ecce* ("ось"), веде, здається, до прийняття "правдивості" візії, однак *quasi* передає сумнів.

Але тут є дещо більше, як це дуже добре показав П'єр Курсель. Справді, Августин у "Сповіді" сам виступає героєм однієї з таких онейричних автобіографій, якими захоплювалися африканці його часу.

У великій події його життя – його наверненні – сновидіння відіграли дуже важливу роль. Насамперед тому, що так йому було напророчено (ми перебуваємо в погансько-християнській атмосфері, яка допускає віще сновидіння, і, зовсім не хизуючись тим, св. Августин може помістити своє життя в атмосферу особисто-привілейованих стосунків з Богом) через сон його матері. Так само, як на початку XII ст. онейрична автобіографія Ґіберта Ножанського розвиватиметься через нашаровані сновидіння його матері і його самого, Августин та Моніка творять фундаментальну пару *і* в їхньому земному житті, *і* в релігійному покликанні. Віддати матері найперший сон про навернення означає наголосити на важливості сновидінь у його житті.

У час, коли Августин серйозно хворий, Моніка бачить уві сні молодика, який запевняє її не лише в його фізичному, але й у майбутньому душевному видужанні. Вона бачить на дерев'яному мірилі, на якому стоїть, самого Августина і молодика, та чує, як Господь говорить їй: "Там, де ти є, він також буде".

[56] P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions...*, *op. cit.*, chap. V, "Autobiographie et allégorie dans les "visions africaines", pp. 127 sqq.

Навернений Авґустин, пишучи "Сповідь", не має сумнівів: той молодик, який заспокоїв його матір і провістив його навернення через видіння і через слово, це сам Бог (або ж ангел, зісланий ним, – за образом, звичним для "африканських" снів, як це зауважив П'єр Курсель).

Щодо самого навернення Авґустина – дев'ять років після сну його матері, у серпні 386 р., – маємо славнозвісну сцену в міланському саді. Після ридання, викликаного розмовою з його дру́гом Аліпієм, він запитує Бога, "доки, доки" Він гніватиметься на нього і що, коли його навернення не здійсниться ніколи: "Скільки, скільки ж іще буде це "завтра" і знов "завтра"?" (*"Et tu, domine, usquequo? usquequo, domine, irasceris in finem?.. Quamdiu, quamdiu cras et cras?"*); і лягає у своєму міланському саді під фіговим деревом. Він чує голос, що "лунає з сусіднього будинку", ніби голос дитини – хлопчика чи дівчинки, – який каже йому: "*Tolle, lege*" ("Бери, читай"), – і, розгорнувши текст Євангелії, він натрапляє на цей уривок послання Павла до римлян (13:13): "Не живіть у бенкетах і пияцтві, ні в перелюбстві й розпусті, ні у сварках та в заздрості, а одягніться Господом нашим Ісусом Христом, і не догоджайте тілу в похотях" ("Сповідь", VIII, 12:28–9).

Прочитання цієї сцени вельми дискутувалося. Я вважаю, разом із П'єром Курселем, що йдеться насправді про голос, який Авґустин відчув як голос "надприродний", що приносить йому слово Господа (quasi *pueri an puellae*, "ніби голос хлопчика або дівчинки"). Йдеться, отже, про *слухове видіння* (нагадаймо собі важливість слова у слухових снах без образів) і навернення Авґустина вкладається у випадок тих навернень давнього християнства, що реалізувалися через сон (і, зазначмо, зумовлене тут словами Авґустина до Господа).

Отже, хоча "Сповідь" у своєму багатстві далеко виходить за рамки онейричної автобіографії, саме в ній розкривається серцевина твору та оповідженої історії.

б) *Еволюція Авґустина у проблемі сновидінь: від віри до недовіри*

З теоретичного погляду Авґустин, здається, як це сказала Мартіна Дюлей, виходив, ще будучи поганином, з доктрини Ціцерона, яку можна було б сформулювати так: "Взагалі сновидіння оманливі, але..." Він також намагався дізнатися від матері про критерії, аби розрізняти сновидіння "правдиві" та "оманні". Але вона може згадати лише один, і то дуже нечіткий – "особливий присмак, якого неможливо пояснити словами"*.

Невдовзі після свого навернення, наприкінці 387 року, він знову ж таки надихається, здається, Ціцероном (*De divinatione* II, 128 і 139), щоб дати в трактаті

* Pierre Courcelle, *op. cit.*, p. 103.

De quantitate animae (33, 71) таку дефініцію: "У певні регулярні проміжки часу душа відходить від вправляння чуттів; вона оновлює їхню діяльність, беручи, так би мовити, відпустку, вона перекомбіновує численні, множинні образи, яких вона набралася завдяки їхньому посередництву: усе це – сон та сновидіння".

Він цікавиться, з одного боку, тим, що відбувається в людині і що може з'явитися у сновидінні – особливо душею. У перспективі, яка нагадує перспективу Тертулліана, він запозичує в неоплатоніка Порфирія ідею про те, що душу несе *pneuma*-дух і що душа стає могуттю уяви. Сновидіння становлять частину образів, створених душею[57].

Він також думає, як про це свідчить його листування з Небродієм, що, добрі чи погані, демони відіграють певну роль у сновидіннях[58].

В кожному разі, св. Августин не намагається побудувати теорію сновидінь, але задовольняється кількома думками стосовно снів, що прийшли йому до голови в ході розгляду конкретних проблем, викликаних психологічними чинниками.

У трактаті *De genesi ad litteram* (12, 18), написаному близько 414 р., можна знайти загальну класифікацію сновидінь.

Як завжди, вони поділяються на правдиві (*vera*) і оманні (*falsa*). Правдиві сни поділяються на сни зрозумілі і сни символічні. Тут маємо ніщо інше, як кістяк поганської теорії, що веде до типології з п'яти категорій сновидінь. Однак Августин шукає критерій для розрізнення оманних та правдивих снів. Посилаючись, безперечно, на досвід своєї матері, він укладає гіпотезу про те, що при оманних снах душа стривожена (*perturbata*), тоді як вона спокійна (*tranquilla*) у снах "правдивих"[59]. Августин додасть тут роздум про *phantasia* і *phantasma*[60].

Врешті Августин об'єднує внутрішні чинники сновидіння із зовнішніми чинниками і підходить до панівної християнської теорії типології за походженням.

З одного боку, є людина – тіло і душа. Але душа – першопричина процесу, і їй належить головна роль. Однак маємо і зовнішній стимул. Сновидіння навіюють духи – ангели або демони[61]. Незважаючи на те, що існують диявольські сновидіння (у сповіді св. Кіпріана, написаній бл. 360–370 рр. і яку він читав, говориться, що Кіпріан бачив "Диявола і його почет"), Августин не дуже наполягає на Дияволі та демонах як причині сновидінь. Щодо ангелів, то вони творять багато сновидінь і спрямовують на них "інтенційну силу душі", проте найголовніше належить таки душі. "Усе відбувається всередині людського духу, навіть

[57] Див.: Martine Dulaey, *Le Rêve..., op. cit.*, chap. IV, II: "Porphyre", p. 76 sqq.
[58] *Ibid.*, p. 80 sqq.
[59] *Ibid.*, p. 90 sqq.
[60] *Ibid.*, p. 93 sqq.
[61] *Ibid.*, p. 98, n. 54, і див. с. 113 і далі.

якщо самі ангели приходять ззовні"[62]. Проте сни, які приходять безпосередньо від Бога, як про це свідчить досвід його матері Моніки, вельми виняткові.

З віком недовіра Авґустина до сновидінь зростає.

Коли він був ще поганином, то зібрав у Мілані справжнє досьє на тему сновидінь. Як спеціаліст із відчитування снів, він колекціонував розповіді про них, як про це він скаже значно пізніше, розповідаючи про один із них: "Коли я був у Мілані, то чув таке: В одного чоловіка вимагали борг, показуючи зобов'язання, яке підписав колись за життя його батько. Син не знав, що батько вже сплатив цей борг. Наш чоловік засмутився, дивується, як то його батько перед смертю зовсім не згадав про цей борг, складаючи заповіт. У цій тривозі він бачить батька, який з'являється йому вві сні і показує, де лежить розписка, що анулювала його зобов'язання. Він знайшов цей документ, подав його, відкинув звинувачення і навіть одержав назад зобов'язання, підписане рукою його батька, яке той не відібрав, коли сплачував суму".

Як зауважує П'єр Курсель, "Авґустин спочатку поділяв загальну думку, за якою душа батька, турбуючись за сина, прийшла до нього уві сні, щоб звільнити його від турбот, подаючи ті відомості, яких йому бракувало". Але потім, переконавшись в "оманливості" видіння, яке мав про нього один із його учнів, він відмовився вірити в цей сон. Згодом, пишучи про віру в привидів у *De cura pro mortuis gerenda* (421), він висловив свою зневагу до сновидінь, у яких з'являлися небіжчики і які, на його думку, були пов'язані з культом померлих[63].

Його пастирський досвід у боротьбі проти донатистів, які захоплювалися видіннями, привів його до усвідомлення зв'язку між сновидінням та єресію.

І врешті, його відраза до тіла, до пожадання (і зокрема, його статевих форм), якої він набув у житті і під час його навернення, відкрила його очам небезпечність привабливої категорії снів – снів сексуальних, еротичних. Уже в *De genesi ad litteram* (12, 15) він ставить питання про те, чи люди відповідальні за їхні сексуальні сни і яке їхнє походження[64].

Зрештою Авґустин під кожним оглядом зводить сон до суто психологічного феномену. Однак, душа, яка діє вві сні, ще не очищена, то й онейричні образи не є образами, як будь-які інші. Що Авґустин, по суті, відчуває перед снами, то це тривогу. В усякому разі, для нього, як влучно сказала Мартіна Дюлей, *сон не є дарованим шляхом доступу до істини.*

---

[62] *Ibid.*, p. 127.

[63] Див.: P. Courcelle, *Recherches...*, *op. cit.*, pp. 103–104 і M. Dulaey, p. 210, n. 58. Авґустин вважає, що у снах не бачать справжніх померлих, а лише їхні *similitudines*, тобто "подоби" (*De cura pro mortuis gerenda*, 12, 15).

[64] M. Dulaey, *op. cit.*, pp. 135–139.

Сфера сну та його інтерпретації не є, безперечно, тією сферою, у якій Августин мав найбільший вплив на релігійне життя високого Середньовіччя. Його традиційно невизначене (поганське і християнське) ставлення до сновидінь, відсутність справжньої теорії тлумачення снів у його писаннях, витонченість психологічного аналізу не зробили з нього "доктора онейрології". Однак його стриманість у цьому ставленні сприяла кліматові недовір'я, що оточив тлумачення снів у високому Середньовіччі.

У XII ст., коли відродяться античні ідеї про сновидіння, Августин замість того, щоб бути втягненим в активне дискредитування троїстої християнської типології сновидінь за їхнім походженням, завдяки своєму зацікавленню роллю душі та духу-*pneuma* у снах стане батьком нової християнської онейрології, натхненої Античністю, і йому приписуватимуть трактат, який знаменуватиме народження цієї нової онейрології – *De spiritu et Anima*.

IV. СНИ ПІД НАГЛЯДОМ

Така хвороблива недовіра до сновидінь змусили Церкву перейти до більшменш прискіпливого нагляду за снами. Він виявився, зокрема, у вирізненні серед світу сновидців нової еліти людей, які звикли шукати значення своїх сновидінь як особливо важливих. Водночас, ці сни сприяли виробленню нової ідеології, нових вартостей, нового стилю відносин із божественним, нової ієрархії, керованої новими персонажами із символічною владою, що частково випливала з їхніх снів.

а) *Нова еліта сновидців*

Християнство погодилось на збереження і навіть відродження традиційної еліти привілейованих людей, які бачать сни – царів. Ставши християнами, імператори побачили, що їхній престиж зміцнів завдяки певним сновидінням. Два засновники християнської імперії – Константин і Феодосій Великий – знали про вирішальну перемогу над своїми ворогами – поганами чи єретиками – завдяки снові, і ця візія навіть відіграла визначальну роль у їхньому успіхові, зміцнивши їхню рішучість і віру.

Перший із тих снів ми добре знаємо. 312 року, напередодні вирішальної битви з Максенцієм під стінами Риму – битви біля Мільвієвого моста, – Константин побачив серед білого дня на небі хрест зі словами *In hoc signo vinces* ("З цим знаком переможеш"). Потім, уночі, він бачив уві сні самого Христа, який закликав його відтворити хрест на знамені. Константин переміг Максенція. Наступного, 313 року,

своїм Міланським едиктом він відкрив дорогу для визнання вірних цьому знакові та для власного навернення[65].

Отже, біля джерел навернення наймогутнішого зі світських людей та самої Римської імперії було сновидіння. 394 року Феодосій під Фрігідусом в Іллірії також вів вирішальну битву проти узурпатора, поганського ретора Євгенія, поставленого на трон Франком Арбоґастом, убивцею законного імператора Валентина II, Феодосієвого шваґра, який з армією варварів, що складалася переважно з готів, сподівався відірвати Західну імперію від християнства. Феодосій хотів знов об'єднати Римську імперію і встановити там християнство. Він подав свій задум як священну війну, приготовлену внаслідок паломництв та порад самітника Йоанна з Фів.

Як розповідав Теодорет, після першого дня битви, що був дуже важким для Феодосія та його війська, Феодосій марно силкувався прогнати сон на світанку й мав видіння: "Десь о тій годині, коли співає півень, сон здолав його намір (не спати); він лежав на землі, йому привиділося, що бачить двох чоловіків у білій одежі, вони сиділи на білих конях і казали йому набратися відваги, прогнати страх, братися за зброю і на світанку вишикувати вояків у бойовий порядок: вони сказали, що їхня місія – допомогти їм і стати на чолі їхнього війська; один з них казав, що він – Йоан Євангеліст, а другий – апостол Филип".

Такий самий сон наснився одному воякові, який розповів про нього; вояка привели до Феодосія, котрий так прокоментував це явище: "Сон цей наснився йому не на те, щоб викликати в мене довіру, бо я маю довіру до тих, хто пообіцяв мені перемогу, а на те, щоб ніхто не подумав, що я сам вигадав цей сон у своєму прагненні битви. Ось чому той, хто береже мою імперію, наслав видіння і йому, аби він засвідчив правдивість моєї розповіді. Отож, полишмо страх! Ідімо за тими, хто нас захищає і йде в бій перед нами, і нехай ніхто не вважає, що перемога залежить від кількості войовників, а тільки від тих, хто нас веде!" Він сказав дослівно те саме воїнам і, сповнивши їх відвагою, наказав їм спуститися з верхів'я гори".

Як знаємо, Феодосій переміг і став другим засновником християнської імперії.

Вже зазначалося, що ця історія дивовижно нагадує дві інші, які розповів Фронтен у трактаті "Стратегія" як історії воєнних хитрощів. Напередодні бит-

[65] Візія Константина викликала численні суперечки істориків. Наша проблема полягає не в "реальності" (хто це знає?) візії, а в її традиції. Версії двох найближчих переповідачів візії (Євсевія та Лактанція) не збігаються. Обговорення див. у вид.: J. K. Aufhauser, Konstantins Kreuzesvision // H. Lietzmann, *Kleine Texte*, Bonn, 1912. Пор.: H. Grégoire, La "conversion" de Constantin // *Revue de l'Université de Bruxelles*, XXXVI, 1930–1931.

ви два генерали – римлянин і грек – нібито розповіли, що бачили Кастора і Поллукса, котрі явилися їм на конях, сповіщаючи, що допоможуть їм у наступній битві[66].

Це не так важливо. Найголовніше те, що традиція царського сновидіння знов заявляє про себе у християнстві і що християнська традиція пов'язала свій тріумф на землі з двома снами.

Хроніки та *chansons de geste* теж використовуватимуть царське сновидіння. Один із найвідоміших прикладів міститься у "Пісні про Роланда", де в чотирьох найважливіших моментах інтриги Карл Великий бачить пророчий сон.

Однак, поряд із традиційним царським суб'єктом сну, християнство висуває іншого елітарного суб'єкта – святого. Агіографія на переході від пізньої Античності до високого Середньовіччя заповнена сновидіннями святих. Нагадаю лише один випадок, але кардинальний, зважаючи на роль, яку відіграв в агіографії та в побожності середньовічного християнського Заходу св. Мартин[67].

Від Сульпіція Севера до Григорія Турського всі його життєписці описували його сни: поки що задовольнімося тими, які переповів Сульпіцій Север.

У першому сні (III, 3–5) Мартин, який ще був неофітом, бачить, як являється йому Христос уночі, що настала після того дня, коли він поділився плащем (хламидою) з одним злидарем. Він несе половину Мартинового плаща і сповіщає безлічі ангелів, які оточують його: "Це Мартин, неофіт, він вкрив мене цим плащем". Так справдилися слова з Євангелія: "Те, що ти зробив для одного з цих найбідніших, ти зробив для мене". Зрозумівши, що він віддав половину свого плаща Христові, перевдягненому злидарем, Мартин охрестився.

Цей сон навернення функціює як чудо; він водночас підтверджує святість Мартина, "піднесеного понад людську славу" самим Христом, і правдивість євангельських настанов[68].

У другому сні він одержує наказ (від Бога чи ангела, невідомо, однак сон явно божественного походження) "відвідати" свою батьківщину і своїх родичів, які ще перебували у поганстві. Спонукальний сон, який дає поштовх місіонерській діяльності Мартина[69].

---

[66] Див.: A. Brasseur, Le Songe de Théodore le Grand // *Latomus*, II, 1938, pp. 190–195. Обидва тексти Теодорета, в яких розповідається про сон Теодозія, маємо в перекладі А. Брассера (A. Brasseur), сс. 192–193.

[67] Основним джерелом є видання і дуже цінний коментар Жака Фонтена: Jacques Fontaine, *Sulpice Sévère, Vie de saint Martin, Sources chrétiennes,* n° 133–134–135, 3 vol., 1967–1969. Див., зокрема: "Le problème historique des songes et les visions", t. I, pp. 195–198.

[68] *"Quo viso, vir beatissimus non in gloriam est elatus humanam, sed bonitatum Dei in suo opere cognoscens, cum esset annorum duodevigiuti, ad baptismum convolavit".* "Цим сном дуже святий чоловік не до вершини людської слави був піднятий, але спізнав благодать Божу у його діяннях і, маючи всього двадцять два роки, поспішив до хрещення" (Sulpice Sévère, *Vita Martini,* VI, 3–5).

[69] *"Nec multo post admonitus per soporem ut patriam parentesque, quos adhuc gentilitas detinebat, religiose sollicitudine visitaret"* (*Ibid.*, V, 3).

Мартинові часто являються ангели й особливо Диявол, але тоді, коли він не спить, і ці його сни увіч не видаються мені такими, щоб їх можна було помістити у сферу сну (VI, 1–2; XXI, 1–4; XXII, 1–5; XXIV, 4–8)[70].

І врешті, сам Сульпіцій Север у візії дізнається про смерть св. Мартина. Для того, щоб надати своїй *Vita* безсумнівної автентичності, автор житія сам довіряє візії, яка, до речі, є останнім і найдокладнішим підтвердженням святості Мартина (епізод II, 1–6). У своїй келії, на світанку, Сульпіцій Север роздумує про майбутнє, а особливо про страх перед Страшним Судом, про боязнь пекельних мук. Він лягає у ліжко і засинає, але засинає тим вранішнім сном, який легший (і дає змогу, отже, краще проявитися сновидінням – за теорією, яку виклав Тертулліан у розділі XLVIII *De anima*). Він бачить у своєму сні святого Мартина, зодягненого в білу тогу, з обличчям, розпашілим як від вогню, з очима, що виблискують, наче зорі, з волоссям, яке пломеніє, неначе пурпур. Той усміхається до нього, показуючи "Житіє" у своїй правиці, що його написав Сульпіцій Север, котрий стає навколішки і просить у святого благословення, а той дає його, поклавши йому на голову руку, – автор "Житія" відчуває її. Враз Мартин возноситься на небо, яке відкривається перед ним, і зникає там у супроводі свого послідовника, священика Клера. Сульпіцій Север також поривається за ними, та дарма. Він прокидається. До келії входить служник, його обличчя зажурене: він сповіщає, що два ченці з Туру тільки-но принесли звістку про смерть святого Мартина.

Я не аналізуватиму цього сну, що стане онейричним топосом з'яви святого, що піднімається на небо у хвилину смерті. Тут сон є кульмінаційною частиною в "народній" канонізації.

Слід звернути увагу на особливий словник Сульпіція Севера, яким він позначає сни, що стосуються св. Мартина. Звичайно, свій сон він називає *vision*, "видінням": "*somnoque excitus congratulari coeperam* visioni *quam videram*"; "прокинувшись зненацька, я став вітати себе з видінням, яке бачив" (епізод 2, 5). Але у трьох снах вжито термін *sopor*. Йдеться про таке спання, коли відбуваються сновидіння, однак видається, що тут треба зазначити низку перекладацьких неточностей. Тут у перекладі робиться посилання на Буття (2:21), на сон, який Господь навіює Адамові, щоб вийняти в нього ребро і створити з нього Єву. Текст Вульґати звучить так: "*Immisit ergo Dominus Deus* soporem *in Adam*". Гебрейський текст говорить про תַּרְדֵּמָה, *tardema*, який розуміли як "заціпеніння, глибокий сон", що переданий у Септуагінті як *ecstasis*, а у св. Ієроніма – як *sopor*, коли ж ідеться

[70] Про святого Мартина і Диявола див.: J. Fontaine, *op. cit.*, t. I, p. 191 sqq., "Le problème historique du Diable dans la Vita".

про легкий сон[71]. Не можна інтерпретувати цей текст Буття як опис сновидіння. Однак у *De Anima* (XLV, 3) Тертулліан, пояснюючи *sopor* через "*somnus cum ecstasi*", завершує тим, що надає слову *sopor* з Буття значення екстазу, що є для нього найвищою формою сну. ("*Hanc vim ecstasin dicimus, excessum sensus et mentis instar. Sic et in primordio somnus cum ecstasi dedicatus et misit Deus ecstasin in Adam et dormiit*"; "Ми називаємо цю силу екстазом, плином почуттів та своєрідним безумством. Отже, на початку сон виявився через екстаз, і Господь навіяв екстаз Адамові, який заснув"). І навпаки, у Сульпіція Севера термін *sopor* означає форму сновидіння, яке трапляється у легкому вранішньому сні.

У Григорія Турського натрапляємо на сновидіння, інтегроване у християнізовану практику покладення у храмах. Наприклад, у *De virtibus sancti Martini* (II, 56) жінці, що мала скривавлену і запалену руку внаслідок судоми пальців, нігті яких впивалися в долоню аж до кісток, видавалося, що вона даремно спала біля могили святого в Турі, але коли вона засинає на березі ріки Шер, то бачить уві сні святого з волоссям, як лебединий пух, одягненого в пурпур, з хрестом у руці, який сповіщає їй, що рука її здорова; вона прокидається і бачить, що її рука нормальна. Несподіваний сон-з'ява наголошений і позначений словом *ecce* ("*...iterum obdormivit. Et ecce vir crine cuspeo...*"; "він знов заснув. І ось людина з волоссям лебединим...").

Такі оздоровчі сни численні у Григорія Турського (бл. 538 – бл. 594). Ось, скажімо, в "Чудесах святого Юліана Бріудського" (*De miraculis sancti Juliani,* 9) історія паралізованої жінки Федамії, яка іде до усипальниці святого і в ніч на неділю лягає спати в портику базиліки. Вона засинає і бачить якогось "чоловіка" (*a viro quodam*), який запитує її, чому вона спить, а не чуває. Вона показує свою неміч і той чоловік несе її до усипальниці. Вона бачить, як з тіла її спадає на землю сила-силенна ланцюгів. Вона прокидається і виявляє, що видужала. Коли згодом вона описала чоловіка, який явився їй, говорив до неї і допоміг їй, у ньому впізнали самого святого Юліана.

В обох розповідях Григорій Турський вживає застаріле слово *visum*, яке колись означало примарну з'яву ("*dum haec* in visu *videret evigilans...*; *a viro quodam* per visum *correpta atque increpita est...*"; "Коли вона бачила ті речі як мару, вона прокинулася...; якийсь чоловік у цьому мареві накинувся на неї і став їй дорікати..."). У випадку з чудом св. Юліана, Григорій Турський також використовує *sopor* ("*dum* in sopore *fundit orationem*"; "у той час, як у своєму летаргійному сні вона з глибини свого серця промовляє молитву"). Так виснажується античний словник сновидінь, і терміни, що вказують на природу сновидіння, поступово звільняють місце парі *visio/somnium*.

[71] Я вдячний за цю інформацію панові Ілану Гіршу.

Усе тісніший стосунок між видіннями та святими позначається ще в одному агіографічному топосі, а саме у виявленні захоронень святих (переважно мучеників) завдяки снові.

Цей звичай, який швидко поширився у грецькому християнстві, проник також до західних християн. Одним із найвідоміших випадків – здається, першим серед латинян – було те, що св. Амвросій "віднайшов" місце поховання тіл святих мучеників Ґервасія та Протасія[72]. Св. Августин твердить, що це "відкриття" було зіслане Амвросієві Богом через *visum* ("Сповідь", IX, VII, 16, 1) або через *somnium* (*Epistola ad catholicos de secta Donatistorum,* XIX, 50). Однак Августин дуже стриманий щодо відкриттів *per somnia*, які він найчастіше розглядає як фантазерські. І він диктує соборові у Карфагені 401 р. строге засудження такої практики (канон 14 у Мансі, *Sacrorum conciliorum... collectio*, t. III, p. 971): "*...nam quae per somnia et inanes quasi revelationes quorumlibet hominum ubique constituuntur altaria, omnimode reprobentur*" ("...бо вівтарі, які повсюдно зведені через сновидіння і через марні нібито-відкриття чого б то не було, – це речі, які треба безперечно засуджувати").

б) *Убогість теорії сновидінь, багатство розповідей про них*

Від V до VII ст. християнська типологія сновидінь за походженням консервовується і збіднюється. Як і для багатьох тем, успадкованих Середньовіччям від високого Середньовіччя з його енциклопедизмом, просяклим античною культурою, двома основними теоретиками тут були Григорій Великий та Ісидор Севільський.

Григорій, який уже виклав свою думку про сновидіння в *Moralia in Job* (8, 42) у IV книзі "Діалогів" (розділ L), написаних 593–594 рр., змушує Петра поставити таке запитання: "*Doceri velim si hoc quod per nocturnas visiones ostenditur debeat observari*" ("Я хотів би, щоб ви мені пояснили, чи те, що з'являється у нічних видіннях, слід брати до уваги").

Відповідь Григорія довга. Насамперед він викладає свою типологію: "Онейричні сни торкаються душі шістьома способами. Інколи це сновидіння порожнього або повного шлунка, інколи – ілюзорні, інколи – відображення або одкровення. Дві перші категорії ми знаємо з досвіду. Чотири інші знаходимо у Святому Письмі"[73].

[72] P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions...*, *op. cit.*, p. 145 sqq.

[73] "*Sciendum, Petre, est quia sex modis tangunt animam imagines somniorum. Aliquando namque somnia ventris plenitudine vel inanitate, aliquando vera inlusione, aliquando autem cogitatione simul et revelatione generantur. Sed duo quae prima diximus, omnes experimento cognoscimus. Subiuncta autem quatuor in sacrae scripturae paginis invenimus*" (Grégoire le Grand, *Dialogues*, vol. III, *Sources chrétiennes*, n° 265, 1980, критика і примітки А. де Вогюе (A. de Vogüe), пер. П. Антен (P. Antin), с. 172–173.

Далі Григорій уточнює, що ілюзію творить "затаєний ворог" (*ab occulto hoste*), себто Диявол, і цитує два вірші Старого Завіту (Сір. 34:7 та Лев. 19:26), які застерігають проти *somnia*. Що ж до змішаних снів, які мають подвійне походження, то Григорій виправдовує їхнє існування віршем з Проповідника (5:2), який стверджує мішане походження (відображення та ілюзія) деяких снів, та історією Даниїла, який пояснює сон Навуходоносора (роздуми й одкровення). Сни, зіслані Богом (*одкровення*), підтверджені снами Йосифа у Старому Завіті та снами іншого Йосифа, чоловіка Марії, у Новому Завіті.

Отже, маємо помножену надвоє типологію трьох джерел снів: людина (шлунок або рефлекс, тіло або думка), Господь (одкровення), Диявол (ілюзія). Проникливість Григорія, який вирізняє мішані сни, насправді служить тій меті, яку ставить собі Григорій Великий, пастир-мораліст: відвернути християн од сновидінь та їх тлумачення. Справді, мішані категорії подвоюють труднощі в ідентифікації джерел сновидінь. Уже людина, сповнена і добра, і зла, без великого ризику творила часто двозначні та загалом неважливі сновидіння. Якщо насправді деякі зі снів, зокрема натхнені Дияволом, повинні були відкидатися, а інші, почасти божественного походження, треба було берегти в пам'яті, то недовіра до сновидінь не могла не зростати. Таким саме був висновок Григорія Великого: "Що більшою є різноманітність почергових вартостей творення снів, то важче додавалася тут віра. Який імпульс (якісно і кількісно) викликає їх – це ще важче з'ясувати"[74].

Як ми бачили вище, лиш еліта, тобто святі (*sancti viri*), вміє розпізнавати сни, що йдуть від "доброго духа" (зісланого Богом), і сни, що є лише ілюзією (насланою Дияволом). Григорій вживає тут вислів Августина: "Певне потаємне чуття (*intimo sapore*) дає їм змогу розрізняти ілюзії та одкровення через слова та образи візій (*ipsas visionum voces aut imagines*)".

І на свій манір, характерний для "Діалогів", Григорій закінчує виклад повчальною історією: "Саме це, безперечно, трапилося недавно з одним моїм приятелем. Він із надмірною увагою ставився до снів. В одному зі снів він побачив, що його чекає довге життя. Він заощадив чимало грошей, щоб витрачати їх у цьому тривалому житті. Він помер несподівано, не торкнувшись цього багатства, не взявши з собою жоднісінької речі"[75].

Ми вже бачили, як сон зливається з *чудом*. Тут ми бачимо, як він входить у той короткий оповідний моралізаторський жанр, що стане у Середньовіччі по-

[74] "*Sed nimirum cum somnia tot rerum qualitatibus alternent, tanto eis credi difficilius debet, quanto et ex quo inpulsu veniant facilius non educet*" (*Dialogi*, IV, L, 6). Я віддав тут перевагу чудовому перекладові Дома Антена (*loc. cit.*, III, p. 175) – перекладові менш зграбному, зате ближчому до тексту.

[75] *Dialogi*, IV, LI, *loc. cit.*, III, p. 177.

вчальним прикладом, *exemplum*. Але в *чуді* святий уміє відрізняти сни "правдиві" від "оманних", які з християнством стали "маною", навіяною Дияволом. В *exemplum* – жанрі найчастіше негативної моралі, де йдеться зокрема про те, щоб застерегти людину проти поганого прикладу деяких грішників, – навпаки, будуть сновидці, що надто захоплюються сновидіннями, вони дозволяють себе обдурити і ними, і тими, хто навіює їх людям на шкоду[76].

Ісидор Севільський у першій третині VII ст. говорить про сновидіння у розділі VI третьої книги своїх *Sententiae* (про які Жак Фонтен сказав, що вони провістили середньовічні сни) з показового погляду, який добре передав сучасний видавець: "De tentamentis somniorum" ("Спокуси снів"). Розділ цей поміщений між розділом "De tentationibus diaboli" ("Спокуси диявола") і розділом "De oratione" ("Про молитву") – молитву, що є ліком на сновидіння[77].

Спочатку Ісидор показує, як демони напосідаються сновидінням на людину, яка спить ("*per visiones conturbant, ut formidolosos et timidos faciant... per soporem conturbant...*"; "вони гнітять їх видіннями, аби стали боязкі та несміливі... вони пригнічують їх страхом..."). Він наголошує, що це діють демони, нападаючи на людей оманливими та спокусливими снами (*variis illusionibus intentantes*). Лише святі (Ісидор докладно наслідує Григорія Великого) можуть залишатися байдужими до цих пустих, ілюзорних снів (*illusionum vanitates despiciunt*). Ісидор повторює тут типологію Григорія Великого: деякі сновидіння походять від тіла людини, є наслідком переситу (*ex saturitate*) або недоситу (*seu inanitione*); інші візії, які є не більш ніж *ілюзії*, походять від нечистих духів, тобто демонів. Ще інші є мішаними (*permiste*) і породжені водночас думками та ілюзією, або думками та одкровенням. Звичайно, є "правдиві" сновидіння (*quamuis nonulla* vera *sint somnia*), але є також сновидіння, спрепаровані духом (*mentes enim non nunquam ipsae sibi somnia fingant*).

Отже, в усьому, що стосується сновидінь, треба бути надзвичайно розсудливим та обережним. Навіть справжні сни "не треба приймати на віру надто легко, оскільки вони породжені різноманітними властивостями уяви, а на їхнє походження рідко звертають увагу. Не треба легковажно йняти віру снам, боячись, чи це не Сатана... обдурює нас". Краще "нехтувати" снами, навіть якщо здається, що вони справджуються, бо вони можуть бути породжені ілюзією, демонами, здатними змішати грішне з праведним для того, щоб легше обману-

[76] Див.: Cl. Brémond, J. Le Goff, J.-Cl. Schmitt, L'*Exemplum* // *Typologie des sources du Moyen Âge occidental* (fasc.40), Turnhout, 1982. J. Le Goff, Vita et pré-exemplum dans le deuxième livre des *Dialogues* de Grégoire le Grand // *Hagiographie, Cultures et Sociétés, IVe-XIIe siècle*, Paris, 1981, pp. 105–120.

[77] Isidore de Séville, *Sententiae*, III, VI // *PL*, t. 83, col. 668–671.

ти. Як казав Матей (24:23): "*Si dixerint vobis, et ita evenerit, non credatis*" ("І коли вони щось сповістили вам, навіть якщо так сталося, не вірте їм")*.

Ісидор завершує похітливими сновидіннями. Якщо такий сон постає незалежно від сновидця, то це не гріх, однак якщо – а так найчастіше трапляється – він уночі лише відтворює образи думок, які давали насолоду вдень, тоді сновидець грішить.

Щодо нічних полюцій, які можуть настати від таких снів, це – гріх, і сновидець, прокинувшись, повинен очиститись від них слізьми.

Отже, нездатність Церкви дати християнинові критерій розрізнення походження, а отже, й вартості сновидінь, веде до того, що сама людина повинна відцуратися своїх сновидінь. Християнське суспільство високого Середньовіччя є суспільством одурених сновидців. Пропаганда проти сновидінь проникає навіть у літургію. Під час вечірні, у гимні *Te lucisante terminum*, приписуваному св. Амвросієві, співають: "*Procul recedant somnia et noctium phantasmata*" ("Нехай відступлять сновиддя і примари ночі)".

І навпаки: якщо наукова думка на тему сновидінь бідна і переважно негативна, *розповіді* про сновидіння цвітуть і плодоносять у церковній, агіографічній чи дидактичній літературі.

Я обмежуся тим, що відішлю до прекрасної бібліографії сновидінь у "Діалогах" Григорія Великого, що уклав отець Адальберт де Вогюе**.

Сновидіння насамперед містяться під рубрикою "пророкування майбутніх подій", – вісімнадцять із тридцяти трьох стосуються сповіщення про смерть персонажа, який у десяти випадках із вісімнадцяти сам є "пророком", тобто святим. Не завжди уточнено, що це сповіщення відбувається у формі видіння або сновидіння. Втім, найчастіше маємо згадку про ніч як часову координату або вживання терміна *revelatio*, яким уточнюється, що мова йде про "правдивий" сон. Це онейричне сповіщення якомусь святому про його смерть є елементом онейричної автобіографії. З іншого боку, оскільки герої діалогів – святі, вони мають особливий привілей бачити "правдиві" сни, божественні "одкровення". Проте вони також уміють чинити опір онейричним спокусам Диявола. Коли йдеться про такого великого святого, як Бенедикт, котрому присвячена, як знаємо, ціла II книга "Діалогів", він часто має привілей бачити Сатану в *ясновидінні*, а не потай чи уві сні: "Non *occulte vel per somnium, sed* aperta visione *eiusdem patris se oculis ingerebat*" (*Dialogues*, II, VIII, 12).

---

* В цитованому перекладі Святого Письма вірш звучить: "І коли хто скаже тоді вам: Глянь, ось Христос, чи онде, – не вірте" (прим. перекладача).

** Grégoire le Grand, *Dialogues*, *loc. cit.*, pp. 357–359.

Отець де Вогюе розрізняє також *явлення блаженних* (ангелів, надприродних істот, Господа – один раз, Ісуса – один раз, Діви Марії та її свити – один раз, святих апостолів Петра, Петра і Павла, Інтиція, Ювенала і Елевтера, папи Фелікса, Йони, Єзекіїла і Даниїла, Фаустина), *з'яви душ*, *знаменні явища* (у потойбіччі, у цьому світі – знаки на небі, хмарка у церкві, голос, що підноситься з землі до неба, світіння), сни та *нічні візії*, що особливо стосуються блаженних.

Треба все ж таки зараховувати до онейричних видінь розповіді про мандри в потойбічний світ, які частішають під впливом апокаліптичної юдейсько-християнської літератури перших сторіч і передвістям яких загалом є інформація про те, що людина, яка бачить сон, покидає своє тіло (*eductus e corpore*). Це випадок вояка Етьєна, який, одержавши, здавалося б, смертельне поранення і готовий віддати Господові душу, здійснює мандрівку у потойбічний світ; там він бачить міст, який опише, коли всупереч усім сподіванням, повернеться до життя (*Dialoges*, IV, XXXVII, 8 і далі). Інколи певний термін уточнює, що йдеться про тип одкровенського (візіонерського) сну, тобто *revelatio* (*ibid.*, IV, 38, 1). Отже, до снів, які о. де Вогюе поміщає в категорію "нічних снів і візій", треба додати деякі "чудеса", які він ставить у серію "візій", хоча, на мою думку, потрібно вилучити з царини одкровенчих снів ті видіння, стосовно яких уточнюється, що вони приходять "відкрито" (*aperte*).

До речі, під тиском бажання повчати як проклятих, так і благословенних, у список тих, хто має дозвіл на з'яву (переважно святих), проникає декілька безславних покійників. Таке маємо у розділі LIII книги четвертої "Діалогів", що показує, якого рівня розвитку у жанрі мальовничої та повчальної розповіді в християнській літературі високого Середньовіччя сягли оповідки про сновидіння.

Бачимо тут, зокрема, сновидіння, використане для того, аби обмежити поховання мирян у церквах. Задля цього один персонаж, який походить, безперечно, з церковного середовища, *custos ecclesiae*, але є особою скромною і безумовно мирянином, використовується для того, щоб мати ласку *одкровення*, божественного видіння, зісланого з користю для церковного життя.

Найцікавішою в тих сновидіннях і видіннях, про які розповідає Григорій Великий, є, мабуть, та частина, яка вбирає в себе все, що стосується спасіння, тобто смерть і потойбічний світ. Сновидінням відкривається нове поле, поле потойбіччя; сон, видіння стає засобом, формою мандрівки в потойбічний світ. Якщо сама царина сновидіння у своїх темах звужується, то тут для нього відкривається широке поле, де воно, як на вузькому мості в потойбіччя, стикається з Раєм та Пеклом[78].

[78] P. Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart, 1981.

в) *Середовище привілейованих сновидців: монастирське середовище*

Якщо ідеальними сновидцями в християнській онейрології були мученики, потім – святі, то впродовж високого Середньовіччя інше середовище – ширше, однак (принаймні теоретично) закрите, менш блискуче, бо ще не досягло небесної слави, але престижне, взірцеве, у земному розпліднику раю та ангелів, на час заякорених тут, – монастир стає середовищем обраних сновидців та великих літературно-проповідницьких продуцентів видінь.

Від Кассіана у Марселі V ст. до Беди на Британських островах VII–VIII ст. росте і ширяться жанр онейричної розповіді. Розповіді проходять цензуру самих чернечих орденів та Церкви, але в суті речі їх схвалюють, дорабляють та переробляють у доволі широких колах. З Кассіаном – з представниками Сходу – надходять сновидіння Сходу і пустелі, у скрипторіях читають, переписують, обдумують, коментують сновидіння Старого і Нового Завітів і житійних святих, разом із Бедою – так само, як з іншими – вже кельтські та варварські уми вносять свою лепту в монастирський світ уяви. Молоді ченці, брати-миряни, світська *familia* вносять у монастир корпус сновидінь, що прийшли з усних культурних традицій, з фольклору. Вельми неохоче – бо монастирі наглядають за духовною продукцією, яку видають назовні під час подорожей монахів, чи в їхній ролі провидців при єпископах чи при сановних мирянах, – дозволяють вони якійсь частині цієї онейричної продукції просочитися. Беді належить істотна роль у розвитку та успіху візій потойбічного світу. Але вони поповнюють скарбницю сновидінь. Коли урбаністична революція, григоріанська реформа, еволюція самих орденів, поява жебрущих орденів зроблять монастирський затвор відкритішим, чи взагалі покінчать із затворництвом, скарби монастирських сновидінь увійдуть в обіг, почнуть множитися на лоні нових теорій і практик християнської онейрології в оновленому суспільстві, образно-уявне якого зазнаватиме не менш радикальних змін.

ВИСНОВОК

Два довготривалі явища, що стосувалися сновидінь і їх інтерпретації, відіграли в пізній Античності та в Середньовіччі важливу роль в уяві чоловіків і жінок Середземномор'я, а потім у християнському світі – принаймні західному. Ці два явища, що накреслились в юдейській Античності та Античності греко-римській, утвердилися разом із християнством.

а) *Відкидання снів та маніпулювання снами*

Сни підлягали так само, як і статева поведінка, поважній церковній цензурі, від якої ми ще повністю не звільнилися і яка, добре це чи ні, привела до психоаналізу. Я не пускався в цю царину через мою некомпетентність, але мені видається необхідним у цьому нарисі історії вивчення сновидінь звернутися до психоаналітичної науки. В усякому разі, "сон і страх" – це історична пара, яка походить із того християнства страху, розквіт якого добре показав Жан Делюмо і генеза якого сягає далеко. Завдяки його дияволізації, сновидіння входить у синдром *contemptus mundi*, відмови од світу, що його невтомно будувало чернецтво високого Середньовіччя. Зовсім невипадково, що молодий кардинал Лотаріо, який мав стати папою Іннокентієм III, присвячує розділ свого трактату *De contemptu mundi* (бл. 1196) тому моментові, коли у великих змінах на зламі XII–XIII ст. пройшла перша велика хвиля звільнення від "страху перед сновидіннями".

У цьому світі, що завдяки певному невротично-християнському баченню став світом кошмару, навіть ніч не приносить спокою і людина зведена до стану Іова у найскладніші хвилини його випробувань. Вторячи йому, майбутній папа заявляє: "Той час, який нам відведений для відпочинку, не відведений так, щоб він був відпочинком: сни жахають, видіння пригнічують"[79].

Однак виникає враження, що сновидіння вкладаються також у культурну антисистему, і знову онейричні забобони пов'язуються з єретичними заборонами. Селянин із Шампані став, за Раулем Ґлабером, першим "народним" єретиком після року тисячного, коли, заснувши на своєму полі, побачив сон. Емманюель Ле Руа Ладюрі показав, що катари села Монтайю благоговійно ставилися до снів[80].

б) *Сновидіння та індивід*

Сновидіння – і це найперше, що цікавить історика в цьому питанні – явище колективне. XVII століття навіть переживе (нагадую це за Геннінгсеном) щось таке, як "епідемії сновидінь". Воно вписується в суспільно-культурні рамки суспільства, але це також один із головних шляхів, яким самоствердкується індивід. Ми бачили, як у пізній Античності виник жанр онейричної автобіографії. Від поганина Елія Арістіда та єпископа Авґустина вона поволі еволюціює до абата бенедиктинця Ґвіберта Ножанського на початку XII ст. Розвиток сновидіння був тісно пов'язаний з модою на подорожі в потойбічний світ та зі зрослою важливістю *дочасного суду* відразу по смерті.

---

[79] Innocent III, *De contemptu mundi*, I, 25. *PL*.

[80] E. Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Paris, 1975, pp. 608–609.

Наостанок, звернуся не до тексту, що знаходився б нижче II–VII ст. у ріці часу й відрізнявся б од тексту Іннокентія III, але до думки біля самих витоків. У фрагменті 89 свого тексту Геракліт говорить: "Світ тих, хто не спить, єдиний і спільний, але кожен, хто спить, повертається до себе самого".

ДОДАТОК

СНОВИДІННЯ У СТАРОМУ ЗАВІТІ

БУТТЯ

1. 15	Ягве звертається до Аврама у видінні.
2. 20	Нічний сон Авімелеха, до якого приходить Ягве.
3. 26:24	Ягве з'являється Ісаакові уві сні.
4. 28:12	Сон Якова про небесну драбину.
5. 31:10–13	Сон Якова.
6. 31:24	Нічне видіння Лавана.
7. 37:5 і 10	Сни Йосифа.
8. 40	Сни підчашого і пекаря фараонових.
9. 41	Сни фараона.
10. 42:9	Сон Йосифа.
11. 46:1–5	Ягве з'являється Якову у видиві.

ЛЕВІТ

12. 19:26	Закони, дані Мойсеєві та єврейському народові: Ягве забороняє ворожбу зі снів.

ЧИСЛА

13. 12:6–8	До одного пророка Ягве говорить у видінні та сні (*in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum*), але до Мойсея він говорить устами до уст, а не загадками і "фігурами" (*non per aenigmata et figuras*).
14. 22:8–21	Подвійна нічна з'ява Ягве Валаамові.

ВТОРОЗАКОННЯ

15. 13:1–6	Ягве застерігає Ізраїля від "пророків та сновидців" (*propheta aut fictor somniorum*).
16. 23:10–12	Ритуал очищення поза табором після нічного випадку (*qui nocturno pollutus sit somnio...*).

КНИГА СУДДІВ

17. 7:13–15 Один мідіянин розповідає при Гедеонові пророчий сон.

КНИГА І САМУЇЛОВА

18. 3 Ягве тричі закликає молодого Самуїла під час сну.

19. 18:15 Ягве не говорить більше до Самуїла уві сні (*per somnia*).

КНИГА І ЦАРІВ

20. 3:5–15 Ягве з'являється Соломонові у Гівеоні.

КНИГА II ХРОНІК

21. 33:6 Невірний Манасія з-посеред інших чарів практикує ворожіння зі снів.

КНИГА ЕСТЕРИ

22. 10:3–13* Мардохей пояснює свій сон.

23. 11:2–12** Сон Мардохея.

КНИГА II МАКАВЕЇВ

24. 15:11–16 Сон Юди Макавея.

КНИГА ІОВА

25. 4:12–21 Страхітливі сни за Еліфазом: привид.

26. 7:13–14 Іов не може відпочити, бо Ягве насилає на нього жахливі сни і видіння.

27. 20:8 Веселощі безбожного зникають, наче сон чи видіння нічне.

28. 33:15–17 Ягве мучить людину снами та нічними візіями.

КНИГА ПСАЛМІВ

29. 73(72):20 Ягве нищить безбожних, як сон по пробудженні.

ПРОПОВІДНИК

30. 5:2 і 6 Сни породжують клопоти і марноту.

---

* В оригіналі – покликання на 10:3b–3k, – очевидно, автор користується іншим варіантом Біблії; у деяких виданнях цей епізод подано скорочено (прим. перекладача).

** В оригіналі – покликання на 1:1; у деяких виданнях Біблії цього епізоду немає взагалі (прим. перекладача).

КНИГА МУДРОСТІ

31. 18:17–19 Серед тих лихоліть, які Ягве насилає на єгиптян, є примари страшних снів.

ІСУС, СИН СИРАХА

32. 34:1–8 Сновидіння = обман.

33. 40:5–7 Людина у своїй бідності не може навіть відпочити вночі через її сновидіння.

КНИГА ПРОРОКА ІСАЇ

34. 29:7–8 Вороги Єрусалиму будуть розсіяні, наче сон, мов нічне видиво.

КНИГА ПРОРОКА ЄРЕМІЇ

35. 14:14 Проти лжепророків, які пророкують невірні видіння та чари.

36. 23:25–32 Проти пророків, які пророкують неправду.

37. 27:9–10 Ягве проти знахурів.

38. 29:8–9 Ягве говорить Ізраїлеві не дослухатися до своїх снів, бо їх будуть неправдиво тлумачити лжепророки.

КНИГА ПРОРОКА ДАНИЇЛА

39. 2 Сон Навуходоносора: бовван.

40. 4 Сон Навуходоносора: дерево.

КНИГА ПРОРОКА ЙОІЛА

41. 3:1 Ягве насилатиме старим сни, а юнакам видіння.

КНИГА ПРОРОКА ЗАХАРІЇ

42. 1:7–15 Видіння та нічні промовляння до Захарії.

43. 10:2 Марнота неправдивих віщунів-сновидців, (*somniatores*).

*Про сновидіння Гельмбрехта-батька**

Маю надію, що медієвістові не-германістові вибачать цей скромний внесок у пошанівок, який справедливо складають Ґеорґові Цінкові, видатному вченому, професорові, учителеві, – цих декілька зауваг про сновидіння батька юного Гельмбрехта. Понад двадцять років тому ця розповідь видалася мені надзвичайно цікавим свідченням про селянське життя в південно-германських землях і про образ селянина в літературі та ідеології XIII ст.[1]. Коли кілька місяців тому я повернувся до "Гельмбрехта", то зауважив, що від 1964 р. цій темі присвячено значну кількість досліджень, часто вартісних і важливих[2].

Однак, намагаючись наверстати своє незнання, читаючи літературу, хай і вельми пізнавальну, я краще зрозумів, що недостатньо компетентний втручатися в дебати спеціалістів. Отож я задовольнюся кількома загальними – може й наївними – зауваженнями щодо снів старого Гельмбрехта в рамках дослідження сновидінь та їхнього тлумачення в Середньовіччі, яке я веду вже довший час[3].

Знаємо, що Гельмбрехту-батькові належать чотири сни[4] (в. 577–639) у формі чотирьох оповідей, що супроводжуються короткою реплікою (завжди негативною) молодого Гельмбрехта.

---

* Quelques remarques sur les rêves de Helmbrecht père // *Mélanges Georges Zink*, G.A.G. n° 364, Göppingen, 1984, pp. 123–141.

[1] J. Le. Goff, *La Civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, 1964, pp. 394–396.

[2] V. Seelbach, *Bibliographie zu Wernher der Gartenaere*, Berlin, 1981.

[3] J. Le Goff, Les rêves dans la culture et la psychologie collective de l'Occident médiéval // *Scolies* 1, 1971, pp. 123–130, передруковано у вид.: *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, 1977, pp. 299–306.

[4] Я скористався виданням Ф. Панцера (F. Panzer) – це восьме видання, переглянене К. Ру: Tübingen, 1968; було і дев'яте видання 1974 р. Але я також переглянув, часто задля приміток, видання К. Шпекенбаха (K. Speckenbach): Darmstadt, 1974 і видання: H. Brackert/W. Frey/D. Seitz, Frankfurt, 1972. Видання Шпекенбаха має коротку, але ґрунтовну примітку *troum*, з бібліографією, звідки я вибрав: J. Lunzer, *Zum Meier Helmbrecht*, PBB 53 (1929), pp. 195–207; W. Schmitz, *Traum und Vision in der erzählenden Dichtung des deutschen Mittelalters*, Münster, 1934. Див. також: S. R. Fischer, *The Dream in the Middle High German Epic:* Introduction to the Study of the Dream as a Literary Device to the younger Contemporaries of Gottfried and Wolfram, Berne – Frankfurt – Las Vegas, 1978. Я також користувався французьким перекладом Андре Море (André Moret) видання *Helmbrecht le Fermier*, Mœurs des paisans allemands au Moyen Âge, Paris, 1938.

У першому сні (в. 580–586) старий селянин бачить свого сина, який несе два дуже яскраві смолоскипи і це нагадує йому подібний сон, який він мав рік перед тим: той, хто ніс тоді ці смолоскипи, потім осліп. "Буду останнім боягузом, якщо дозволю собі перейматися такими байками (*maere*)", каже син. Далі батько вдається до подвійного смислорозгортання снів: у плані нагнітання жаху і в плані вияснення значення.

У другому сні батько бачить сина з покаліченими ногою та рукою (в. 592–600), але юнак каже, що цей сон провіщає "щастя та процвітання, і багато радості".

Батько доповнює: він бачив, як син силувався злетіти, але йому відтяли одне крило, він звалився на землю (в. 603–610), і батько пригадує образ покаліченого синового тіла:

Owê hende, füeze und ougen dîn
("О мої руки, ноги, очі").

Молодий Гельмбрехт уперто намагається витлумачити сон у сприятливому для себе сенсі: "Усі сни провіщають мені щастя" (*saelde*). Тоді старий переповідає свій останній сон (в. 617–634), найжорстокіший, – розповідає дуже довго, докладно, реалістично. Він бачив сина повішеним, а в мізках його длубалися ворон і ворона – образ, який двома сторіччями пізніше з'явиться у "Баладі про повішених" Війона. Син погоджується, що це може знаменувати смерть. Однак до смерті він не відступить від свого задуму. Він поїде геть. Він уникне жалюгідної долі селянина.

Двічі в останній частині повісті, під час падіння та подальшого покарання молодого Гельмбрехта, Вернер Садівник натякає, що сни здійснюються. У віршах 1786–1791, бачачи свого сина-розбійника, якому кат вибрав очі, відтяв руку і ногу, батько, приховуючи свій біль за посмішкою, звертається до сина, який став для нього чужим, говорить до нього на "ви": "Скажіть мені тепер, хіба мої три сни не справдилися! Та це ще не все, і ви зазнаєте ще більших мук, перш ніж здійсниться четвертий, чим скоріше зійдіть із цього шляху!" Наприкінці розповіді (в. 1910 і далі), після того як молодого Гельмбрехта стратили на шибениці, оповідач-поет робить такий висновок: "Гадаю, (останній) сон батька сповнився".

Моє перше зауваження стосується статусу сновидця – старого Гельмбрехта. З античних часів у тлумаченні снів розрізняли два рівні: існували вчені онейроманти та "ворожбити міських площ", яких звичайно називали "самозванцями, шарлатанами і блазнями". Автор найвідомішого трактату про тлумачення снів в Античності, грек Артемідор з Далдісу (чи з Ефесу), який жив у Малій Азії у

II ст. християнської ери, стверджує, що він збирав свій корпус снів як від учених книжників – авторів сонників, – так і від народних чаклунів, яких не цурався[5].

У поганській Античності, якщо хотіли відати значення своїх снів, зверталися до спеціалістів з-посеред учених або з народу. Наприкінці IV ст. поганин Синесій з Кирени, який буде охрещений 410 р. і стане єпископом, написав трактат "Про сни" (περὶ ἐνυπνίων), в якому – навпаки – він запрошує кожного, кому сняться сни, незалежно від його становища і культури, бути самому собі тлумачем. Цей заклик до демократизації тлумачення снів не матиме майбутнього[6].

Християнство, що у IV ст. все з більшою недовірою ставилося до відчитування снів, витіснило спеціалістів з онейромантії та віддало право еліті бачити сни, гідні тлумачення. Християнство є тут спадкоємцем Біблії. У Старому Завіті сни, гідні інтересу, є снами царів (Фараон, Навуходоносор, Самуїл, Соломон), патріархів та пророків або такої особи з вищим призначенням, як Іов. Більшість старозавітних євреїв-сновидців мають видіння з чітким значенням. Деякі з них (Йосиф, Даниїл) дістали особливу ласку Господа відчитувати зашифровані сни поганських царів[7].

У Новому Завіті з'являються лише дві невеликі групи сновидінь – одні пов'язані з народженням Ісуса (вони навіяні особам першого плану – Йосифові, трьом царям-волхвам, жінці Пилата), інші – приписані у Діяннях апостолів св. Павлові з прицілом на еллінів та на підтримку найдіяльнішого апостола[8].

У Середньовіччі пояснення снів на довший час залишили за церковною елітою – ченцями, єпископами, а особливо святими, та елітою світською, переважно королівською. Такі королівські сни можна знайти у хроніках (скажімо, сон Генріха I Англійського на початку XII ст. у хроніці Йоанна Вустерського) чи в літературних творах (наприклад сновидіння Карла Великого у "Пісні про Роланда")[9]. Лише Беда на початку VIII ст. тлумачить не зовсім ясні сни звичайних мирян[10].

---

[5] Французький переклад Фестюж'єра (A. J. Festugiére): Artémidore, *La Clef des songes* (*Onirocriticon*), Paris, 1975; нім. переклад Крауса (F. S. Kraus): Artemidoros aus Daldis, *Symbolik der Traüme*, Vienne–Budapest–Leipzig, 1881; нове видання, переглянуте і коментоване М. Кайзером (M. Kaiser): *Traumbuch*, Bâle–Stuttgart, 1965. Грецький текст: *Artemidoris Daldiani Oneirocriticon libri V* ed. R. A. Pack, Leipzig, 1963. Дослідження: Cl. Blum, *Studies in the Dream-Book of Artemidorus*, Uppsala, 1936.

[6] Περὶ ἐνυπνίων, *Synesii Cyrenensis Opuscula* / Ed. N. Terzaghi, Rome, 1944; франц. переклад: H. Druon, *La Vie et les œuvres de Synésius*, Paris, 1859.

[7] E. L. Ehrlich, *Der Traum im Alten Testament*, 1953.

[8] A. Wikenhausen, Die Traumgeschichte des Neuen Testaments in religionsgeschichtlicher Sicht // *Pisciculi*, Fs. für Fr. Dölger, 1939.

[9] K. J. Steinmeyer, *Untersuchungen zur allegorischen Bedeutung der Träume im altfrz. Rolandslied* (Langue et Parole 5), München, 1963.

[10] Пор. видіння Дрительма у розділі XII кн. V *Historia ecclesiastica* і у вид.: P. Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart, 1981.

З початку XII ст. віщий сон демократизується. Кожен християнин, чоловік чи жінка, може дістати ласку бачити сновидіння, гідне тлумачення[11].

Старий Гельмбрехт, селянин, користає з такого соціального розширення поля сновидінь. Однак тут напрошуються три зауваження:

– спочатку Гельмбрехт-батько є зразковим селянином, який проповідує чесноти старих часів і сам їх дотримується; то не пересічний селянин;

– далі він наголошує на своїй необізнаності у справі тлумачення сновидінь і говорить, що доцільно звернутися до вчених – *wîsen*, "мудреців" (в. 579), *wîse liute*, "мудрих людей" (в. 600);

– і врешті, те, що даровано саме йому – сон (*somnia, tröume*), який у християнській доктрині сновидінь є категорією нижчою, що насилається поганам або другорядним християнам, нездатним самостійно витлумачити гаразд свої сни. Іншою категорією потойбічних послань є видіння (*visiones*), які загалом дають змогу бачити приховану реальність[12].

Та все-таки ієрархію сновидців пошановано. Старий Завіт пропонує поділ на неясні сни та чіткі видіння. У Книзі Чисел (12:6–8) Ягве сповіщає, що з Мойсеєм, який завжди був йому вірний, він "устами до уст розмовля[є]... ясно, не загадками". Однак ця відмінність надто важлива в таких трактатах, як *Oneirocriticon* Артемідора. Він розрізняє *теоремні* сновидіння, "сповнення яких повністю збігається з тим, що в них бачено", та сновидіння *алегоричні*, "які позначають певні речі за посередництвом інших снів"[13].

Перший сон цілком алегоричний. Юний Гельмбрехт несе у ньому два смолоскипи – чого він не робить в епізодах описаної дійсності. Крім того, цей сон може віщувати щось зовсім протилежне до того, що він начебто показує, оскільки його образи асоціюються Гельмбрехтові-батькові зі сном попереднім, схожим, у якому той, хто ніс смолоскипи, згодом у дійсності осліп.

Цей тип сновидіння особливо привернув увагу Артемідора. В одній зі своїх типологій він навіть ставить сновидіння у відповідність із їх здійсненням. Чотири типи: "Деякі сни добрі як за суттю, так і з вигляду, інші недобрі і так і так; є добрі всередині, але погані зовні, є й погані всередині, але добрі з вигляду"[14].

Артемідор особливо цікавиться двома останніми типами сновидінь – снами-оманами, оскільки їхнє тлумачення вимагає багато знань, досвіду та вправності онейромантів. Із цього типу сновидінь Артемідор наводить багато прикладів у каталозі снів, зібраних для його сина у книзі V. Ось один приклад, де

[11] Пор. J. Le Goff, *loc. cit.*, n° 3.

[12] F. Schalk, *Exempla romanischer Wortgeschichte*, Frankfurt, 1966: Somnium und verwandte Wörter im Romanischen, pp. 295–337, і особливо: W. Schmitz, *Traum und Vision...*, *op. cit.*, n. 4.

[13] Artémidore, *La Clef des songes, op. cit.*, n. 5, p. 20.

[14] *Ibid.*, p. 27.

"алегорія" близька до першого сну батька Гельмбрехта: "Одному чоловікові наснилося, що він запалює свою лампу від місяця. Той чоловік осліп. Адже він справді брав своє світло з джерела, з якого його годі запалити. З іншого боку, кажуть також, що місяць не має власного світла"[15].

Таке ж протиставлення в обидвох снах між яскравим світлоносним предметом і сліпотою[16]. Про цю структурну опозицію в поемі нічого не сказано (старий Гельмбрехт не вчений, він не спроможний пояснити цих сновидінь), тоді як Артемідор посилається на два об'єктивні пояснення: віддаленість місяця, його характер "мертвої зорі". Якщо поема не пояснює сну, то принаймні підказує думку, що сліпота є покаранням за марнославність юного селянина, який хотів "блиснути" (*briller* – наприклад, убором голови, одягом) в очі іншим, "затьмити їм очі". Моральні інтенції, які, може, не зовсім відсутні в Артемідора (тут також чоловік хотів піднятися вище себе, понад своїм станом), чіткі у розповіді Вернера Садівника. Хоч у поемі "Гельмбрехт" прямих вказівок на християнство майже немає, сновидіння тут християнське за характером. Суб'єктивне стає на місце об'єктивного, кара за помилки замінює фатум. Людина – це герой, що несе відповідальність за сновидіння.

Два наступні сновидіння парадоксального характеру. По суті, старий Гельмбрехт далі розказує сновидіння як *алегоричні*, тобто досить загадкові, що потребують ученого пояснення, тоді як ці сновидіння – *теоремні*, бо дають можливість *прямо* бачити те, що вони провіщають. Маємо тут дуже ефективний літературний засіб. З одного боку, непомітна трансформація загадкового сну в ясне видіння показує, як драматично розвивається ідея провіщення майбутнього молодого Гельмбрехта; з іншого боку, психологічна правда цієї драматизації зміцнює її ефект.

Втративши надію переконати сина, що сновидіння мають прихований сенс, ще й такий, що його можна легко відгадати (слухачам чи читачам годі пропонувати щось більше, ніж простеньку загадку), старий Гельмбрехт вдається до більш бентежного, тривожного знамення.

Спочатку він дуже реалістично описує одного каліку, ідентифікація якого з сином вельми чітка. Однак він вдає, що йому, людині неосвіченій, важко тут віднайти сенс, і запрошує юнака спитати про це в тямущих людей (в. 598 і далі):

---

[15] *Ibid.*, p. 267, сон № 11.

[16] У снах родових, у категорії снів, які провіщають "багато речей через багато речей", Артемідор уявляє собі випадок, близький до третього сну старого Гельмбрехта: "Комусь снилося, що він летить і що, піднісшись завдяки власним зусиллям, він досяг тієї мети, якої прагнув; а коли досяг мети, йому снилося, що має крила і піднімається у повітря разом із птахами... Наслідком було те, що він покинув свій край через оте літання" (*op. cit.*, n. 5, p. 25).

sol dir der troum wesen frum,
oder waz er bediute,
des frâge wîse liute
("чи сон тобі корисний, / чи що він означає – / запитай у людей мудрих").

Відповідь юнака показує верх мистецтва Вернера Садівника. Вона дуже добре вписується у весь цей онейричний епізод і в плані теорії тлумачення сновидінь, і в плані психології персонажів. Син, який очевидно (риса його покоління) не вірить у значущість сновидінь, або ж не хоче в них вірити, протиставив першому сновидінню свою мужність. Він уже утверджується з печаттю ідеального войовника, шукача пригод, молодого "зуха" з тих шляхетських кіл, до яких хотів би вступити[17].

На другий сон він реагує так само провокативно, та передовсім іронічно. Дуже спритно – навиворіт – прикладає до нього артемідорівську теорію, до якої зводився й попередній сон. Тепер він покликається на категорію снів "поганих усередині, але з вигляду добрих". Зате, додає він щодо суті, що сниться страшним, те безперечно провіщає багатство та успіх!

Залишаючи цей другий сон, мусимо зазначити, що друга книга *Oneirocriticon*'у Артемідора присвячена переважно[18] інтерпретації сновидінь з участю тіла й частин тіла.

У третьому сновидінні старий Гельмбрехт знову вдається до *теоремного сну*, хоча й позначеного певною *алегоричністю*. Розвиток тут, на мою думку, полягає в тому, що, з одного боку, комбінуються, взаємодоповнюються ці дві фундаментальні категорії сновидінь за Артемідором, а з іншого боку, – у згадці не про частковий, а про повний крах синового задуму. Моделлю тут є сновидіння Ікара, і якщо воно змушує нас повернутися до історії Античності, воно також змушує нас далі за текстом згадати про славну картину Брейґеля, перший план якої займає селянин за плугом.

Артемідор, який присвячує цілий розділ літанню в повітрі (розд. LXVIII книги V), дає зазвичай то позитивні, то негативні інтерпретації цього типу сновидінь. Випадок старого Гельмбрехта пов'язується з такою категорією: "Найгіршим з лихих знамень було б бажання літати і неможливість робити це..."[19] У християнстві сон про польоти у повітрі набуває переважно значення вияву *superbia*, гордині. Про свій сон батько говорить синові так (в. 605 і далі):

[17] Знаємо класичні відповідні статті Жоржа Дюбі (Georges Duby, Les Jeunes dans la société aristocratique dans la France du Nord-Ouest au XIIe siècle // *Annales E.S.C.*) і Е. Келера (E. Köhler, Sens et fonction du terme "Jeunesse" dans la poésie des troubadours // *Melanges offerts à René Crozet*, Poitiers, 1966, p. 569 sqq.).

[18] *Op. cit.*, n. 5, pp. 34–58.

[19] *Ibid.*, p. 173.

dû soldest fliegen hôhe
über welde und über lôhe
("ти мав би літати високо / над лісами і луками").

Оскільки батько вдає, ніби задумався, чи добрий це знак (*sol dir der troum guot sîn?*), юний Гельмбрехт впирається у своєму іронічному тлумаченні батькових сновидінь: "Усі твої сни провіщають мені щастя", але чіткіше виявляє свою позицію: "Я від'їжджаю, *незважаючи на усі сни*!" (*swie vil dir sî getroumet*, в. 616). Рівняючись уже на рицаря – на Ерека чи Ланселота, – Гельмбрехт рушає назустріч рицарській пригоді, *незважаючи* (а насправді *зважаючи* – бо це голос смерті молодого Гельмбрехта) на майже безумовний ризик смерті.

Сходження у реалізм і жах веде до четвертого й останнього сну.

Старий Гельмбрехт, що вже й не знає, як переконати свого сина, робить дивну заяву. Попередніми снами можна знехтувати, бо щойно тепер він розповість *правдивий* сон. Мені видається, що саме таким є сенс вірша 619 (в перекладі Андре Море – в. 617 і далі):

Sun, al die tröume sint ein wint
die mir noch getroumet sint:
nû hoer von einem troume
("Сину, всі сни – то вітер, – / які мені ще наснилися, – / отже слухай пор такий сон").

Знову, окрім літературно-психологічної майстерності, маємо тут використання типології сновидінь, добре знаної від Старого Завіту й Античності (сновидіння Пенелопи в "Одіссеї", IV, 795–841, зізнання Енея в "Енеїді", книга VI), але яка набула особливої ваги за християнства (*правдиві сни*, навіяні Богом, *оманні*, нагнані Дияволом, – хоча ця християнізована форма античного протистояння взагалі тут не з'являється). Маємо змалювання у жахливих деталях повішеного тіла, – пригадаймо собі ще раз Війона.

З тим, що це сновидіння цілком зрозуміле, маємо тут використання – на мою думку, позбавлене будь-якої двозначності, – важливого символічного аксесуару – ворона (*rabe*) і ворони (*krâ*). Звернення до дуже сильного символізму цих птахів традиційне у літературі й фольклорі, однак слід зазначити, що він довго залишався двояким. Ворон міг бути і знаком добра, і знаком зла[20]. У перших сторіччях християнства на Сході, а потім на Заході ворон є часто знаком божественної опіки: він носить харчі анахоретові на його відлюдді. Наприклад, ворон

[20] Див. покажчик для слова *raven* у працях: Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature* та *Hwb. des deutschen Aberglaubens*.

святого Бенедикта, який з'являється у "Діалогах" Григорія Великого. Однак у XIII ст. ворон потрапляє у велику хвилю *дияволізації*, *інферналізації*[21] символів як елементу становлення церковної педагогіки *страху*[22]. Після Війона біля узголів'я повішеного Гельмбрехта з'являється вже Едґар По.

У цьому кульмінаційному місці батькових сновидінь юний Гельмбрехт чітко з'ясовує, чого він хоче. Щоби вволити власну волю, він піде аж до найпохмурішого горизонту – смерті (в. 638 і далі):

Ich gelâze nimmer mînen muot
hinnen unz an mînen tôt
("Ніколи не полишу свого духу – / до віку, до скону").

У цій римі – весь він, молодий Гельмбрехт. Очевидно, що сновидіння старого Гельмбрехта пов'язуються з певною традицією, з певною дуже давньою науковою типологією. Вони майже нічим не зобов'язані християнській онейромантії, хоча, природно, в кінці XIII ст. вони повинні були функціювати так, щоб не входити в явну суперечність із християнською доктриною.

Скажімо узагальнено: там, де давні погани виводили тлумачення сновидінь зокрема з їхньої структури і змісту (аби досягти найвищого у поганстві теоретичного моменту – п'яти категорій Халкідія[23] та Макробія), християнство, підхоплюючи стоїчну традицію суспільної меншості, зводить науку тлумачення снів до пошуку їхніх джерел (Господь, Сатана, людське тіло), аби визначити їхню *цінність*.

Батькові сновидіння походять від *науки*, що виросла на поганському дереві. Тому, говорячи про третє сновидіння – про літання у повітрі, – є підстави і навіть потреба згадати – окрім, звичайно, міту про Ікара – сон Полікратової доньки в Геродота[24]. Таку справедливу думку подали Люнцнер і Шмітц, та її без жодних вагомих на це причин зневажливо відкинули у примітках видання Шпекенбаха (*Speckenbach*; p. 99) та у восьмому виданні Панцера-Ру (*Panzer-Ruh*; p. 84).

Навпаки, усе показує, що походження батькових сновидінь треба пояснювати головно через традицію, тим паче, що вона історично проглядається в Античності, а особливо – у грецькій літературі.

Те, що Вернер Садівник міг безпосередньо читати Геродота чи Артемідора, загалом, річ малоймовірна, однак він, безперечно, черпав знання, як мені ви-

[21] A. Graf, Artù nell' Etna // *Leggende, miti e superstizioni del Medio Evo*, Turin, 1925.
[22] J. Delumeau, *La Peur en Occident (XIVe–XVIIIe s.)*, Paris, 1978.
[23] J. H. Waszink, Die sogenannte Fünfteilung der Traüme bei Calcidius und ihre Quellen // *Mnemosyne*, 9, 1941, pp. 65–85.
[24] Hérodote, *Histoires*, III, 124 / Éd. Le Grand (coll. Guillaume Budé).

дається, з античної традиції, виразниками якої обоє були, а що ж до Артемідора, то цей був одним із головних теоретиків. Якщо вже вдаватися до якогось наукового пошуку, то слід це робити в напрямі ученої літератури, яка спричинилася до підтримання чи відродження традиції античних сновидінь у післяантичний період і до XII–XIII християнських сторіч.

Знаємо, що Макробіїв "Коментар до сну Сціпіона" в тому, що стосується його теорії інтерпретації снів, був стертий християнством з пам'яти до XII ст. А середовище, яке його відродило, – це середовище шкільне та університетське[25].

Мені здається, що тут радше треба досліджувати традицію "Сонників", яка розвивається приблизно тоді ж, але разом зі східними посередниками (арабськими і особливо візантійськими), та інші шляхи її розвитку, в інших середовищах – учених (книжних), однак більш піддатливих на "фольклорні", чи "народні" впливи. Цілком справедливо, що деякі вчені звернулися до цієї традиції й зблизили "Гельмбрехта" й "Книгу снів Даниїла"[26]. Саме в цьому напрямі слід досліджувати проблему, шукаючи джерела сновидінь старого Гельмбрехта.

І навпаки, є дуже мало, на мою думку, запозичень із того, що ми знаємо (чи розглядаємо) як фольклорну, чи "народну", онейромантію Середньовіччя.

Звичайно, як людина вчена, Вернер Садівник добре знав селянське середовище, і в багатьох цікавих деталях поема "Гельмбрехт" дає історикові реалістичні відомості про це середовище, однак ця інформація певною мірою чужа для твору. Вона не є суттєвою для його *змісту* (*sens*).

Варто було б укласти систематичний список фольклорних елементів у "Гельмбрехті", виходячи не лише з тексту, але також з *Motif-Index of Folk-Literature* Стіта Томпсона та *Index exemplorum* Ф. К. Тубача. Дуже цікавим було б також читання за структурно-аналітичним методом Проппа, оскільки, звичайно, казка, що розпочинається (насправді) від'їздом героя і персонажі якої відтворюють більшість "функцій" Проппа, дуже добре надається для такого аналізу.

Однак найголовніше не в цьому. Сподіваюся, мені вибачать нескромну для профана відвагу втручатися в розлогі дебати щодо інтерпретації поеми "Гельмбрехт"[27].

---

[25] W. H. Stahl, Macrobius, *Commentary on the Dream of Scipio*, 1952.

[26] Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, vol. II, London, 1923, c. 50, pp. 290–302; W. Suchier, Altfrz. Traumbücher // *Zeits. f. frz. Sprache und Literatur*, 67, 1957, pp. 129–167. *Daniels Traumdeutungen* / Ed. Graffunder // *Zeits. f. deutsches Altertum u.d. Literatur*, 48, 1906, pp. 507–531.

[27] Я використав частково чудові статті Баузінгера (H. Bausinger, *Helmbrecht*, eine Interpretationsskizze), Шінделя (G. Schindele. *Helmbrecht*. Bäuerlicher Aufstieg und landesherrliche Gewalt), опубліковані у *Literatur im Feudalismus* (Literaturwiss. & Sozialwiss. 5), Stuttgart, 1975, та Венцеля: H. Wenzel, Helmbrecht wider Habsburg // *Euphorion*, 71, 1977, pp. 230–249.

Те, що твір містить багато *реалістичних* рис у змалюванні умов селянського життя в південногерманських краях (і не лише там) і є, отже, джерелом для істориків матеріальної культури, суспільних класів та ментальностей, це – повторюю – річ очевидна і сама собою надає поемі цінності непрямого *документа* великої ваги. Мав рацію, наприклад, Хорст Венцель, який підкріпив змалювання сільського суспільства в "Гельмбрехті" аналізом Карла Босля, котрий вивчав це суспільство за *реаліями,* взятими з документальних, а не з художніх джерел.

Те, що, аби з'ясувати сенс твору намагаються провести його соціологічний, навіть політичний аналіз, – справедливо, це може привести до цікавих гіпотез. Однак мені видається, що в цьому типі аналізу слід уникати деяких його пасток. Думаю, що важко – і суперечить самій природі та функції цього твору зокрема і літератури високого Середньовіччя загалом – виходити поза [дане нам]. Констатуймо раз і назавжди, що ми маємо дуже мало шансів довідатися щось більшого про особу і життя Вернера Садівника, про точну дату написання цього твору, про конкретне географічне, суспільне, політичне середовище, з якого цей твір вийшов. Незважаючи на проникливість та поважність деяких розвідок під цим оглядом, це – пошук даремний. Багато літературних творів тієї епохи *за своєю природою* не дають нам багатьох свідчень стосовно того, як вони виникли, як задумувалися та як приймалися. Не йдеться про те, аби шкодувати за цими лакунами, але про те, щоб відштовхуватися від них як головних характерних ознак у відносинах літератури високого Середньовіччя із суспільством, культурою та ідеологією. Аналіз мусить насамперед прив'язуватися до самого твору.

Я викладаю тут стосовно "Гельмбрехта" декілька вихідних гіпотез, які не є ні новими, ні витонченими, а лише враховують найважливіші дані про створення і функціювання літературних творів того періоду.

Яким є насамперед *жанр* цього твору? Це – моралізаторська казка. Вона складена, щоб розважати і повчати.

Вона, отже, на досить вузькому рівні (що взагалі характерне для більшості творів того періоду) залежить від панівної ідеології. У цьому разі – від ідеології Церкви. Вона запозичує сучасні їй методи – розважати, звертаючись до *оповідного* стилю, повчати, виховувати через поширення ортодоксального, якщо не офіційного, підходу. Сенс (*sens*) "Гельмбрехта" вивіряється ідеологічно-культурною діяльністю Церкви. Хай театром дії буде Баварія чи Тіроль, або якийсь інший регіон християнства, це вже другорядне. Нехай головна ідея твору служить за чи проти певної династійної політики, що її використовує чи маніпулює нею – все це мало важить у відшукуванні сенсу. Тут ідеться про історію подієву, політичну у традиційному та поверховому значенні слова – про епіфеномен. Що ж

стосується *моральної* настанови – а в XIII ст. майже всі тексти проходять через цей тип формування – найважливішою є стандартність. Регіональні чи навіть суспільні нюанси вторинні для відправного пункту аналізу. Під цим оглядом жебрущі ордени XIII ст. справді можна вважати основною мережею поширення нової християнської ортодоксії. Порівняння з проповідями францисканця Бертольда фон Реґенсбурга тут абсолютно слушне.

Значення (*sens*) "Гельмбрехта" у функції відправного ортодоксального пункту дуже чітке: не треба відриватися від свого стану, що надто важливо для класу селян (з ідеологічного погляду можна сказати "класу селян", бо Церква того часу, з погляду доктринального та пастирського, стандартизує їх як *rustici*, або під якимись іншими загальними назвами).

Ілюстрація цієї істини, яка і є предметом певного повчального уроку, береться з сумної історії молодого селянина. Чи, радше, зі *структури* цієї історії, завдяки якій і функціює мета твору, – із протиставлення Гельмбрехта-батька Гельмбрехтові-сину. З одного боку – майже ідеал працьовитого чоловіка, доброго мужа і доброго батька, шанувальника церковної моралі та ієрархічної структури суспільства, зокрема стосовно вельмож, його зверхників. З іншого боку – бунтівник, який хоче зруйнувати усталений лад, покидаючи свій стан, своє місце осілості географічне (село), екологічне (обійстя), родинне (хата його батьків) і – що, можливо, найважливіше – відразу намірений не так боротися з панівним класом вельмож, як зруйнувати його зсередини, проникнувши в нього. Безбожний молодий Гельмбрехт є водночас шаржованим селянином і шаржованим шляхтичем, сільським розбійником, злочинцем, який утілює свій шал грабунку, насильства і вбивства не лише в середовищі шляхетному, в яке хотів проникнути, але також у селянському, з якого хотів вийти.

Як наслідок – страшне покарання, вигнання із суспільства, в тім і з родини (батько виганяє свого сліпого скаліченого сина без засобів до проживання, вочевидь засуджуючи його на смерть), і поступове страшне виродження, яке завершується смертю, ганебною смертю на шибениці, де навіть до його трупа не мали милосердя.

Зрозумілі речі: маємо урок суспільного консерватизму, який може служити лише двом панівним станам – станові шляхти та станові кліриків. Що цікаве і що вже дає змогу історикові йти далі, – це те, що історія ця занурена у тривалість часу – в Історію. Зіткнення батька і сина – це зіткнення двох поколінь, двох епох. Є, отже, великі шанси, що вікова різниця може збігтися зі змінами, кризою структур, типів поведінки й ментальності суспільства – зокрема селянської. Суспільний вимір, закладений у цей твір, є *апріорним*.

Все тут закінчилося б аналізом, якби не знаття того, що література мусить пристосовуватися до панівної ідеології, і не досвід, який мають медієвісти щодо значущості середньовічних творів і який каже спитати себе, чи автор, бува, за власною спонукою або ж під тиском обставин (тут знову вступають у дію суспільство й політика, але все ще за лаштунками) не підсунув другої можливої інтерпретації (або чи не має підстав слухач, читач, чи історик запропонувати читання, ґрунтоване на свідомих чи несвідомих свідченнях твору).

З самого факту умов його творення чи цензурування ми знаємо, що багато середньовічних творів є *маскованими*. Тут ми входимо у простір інтерпретації, завжди де в чому суб'єктивної, де все, чого ми можемо досягти, – це більш чи менш високий рівень вірогідності наших припущень.

У серцевині твору є пара – батько/син. Вони мають одне прізвище (навіть, якщо йдеться про сімейний ономастичний звичай регіону та епохи, ця омонімія обтяжена змістом-*sens*) – сам Вернер на цьому наголошує. Хіба це не портрет селянина з двома обличчями? Ідеалізоване обличчя / дияволізоване обличчя; як на одному з портретів Пікассо – певне зміщення, різна орієнтація двох облич, зсув у віці, в історії. Портрет молодого і старого Гельмбрехта, чи радше – старого і молодого?

Отож, хіба не може спасти на думку, чи не здатний старий Гельмбрехт стати розбійником і чи не міг би молодий залишитися добрим селянином? І – якщо він цього не зробив – чи не є це радше знак часу, аніж печать природи – суспільної природи? Хіба залишатись у своєму суспільному стані не виявилося нестерпним для більшості молодих селян – добрих чи поганих? Чи не є молодий Гельмбрехт – карикатура на селянина, карикатура на вельможу – також темною стороною обличчя тих шляхтичів, які зваблюють його до смерті? Селянин-розбійник або рицар-розбійник. Чи труп справедливо покараного злочинця не є рівно ж криком певного суспільного класу?

Чи під маскою заклику до стабільності та покори не криється заклик до бунту? До бунту, який не конче вилився б у злочин, якби не перевага цього шляхтянського прошарку, в який годі пробитися?

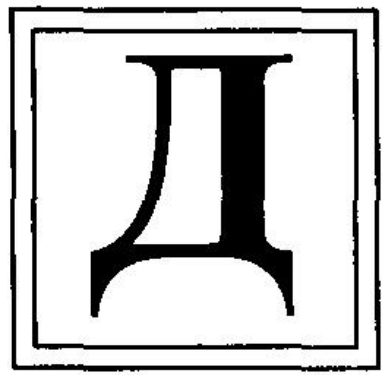
Кожному належить вийти зі своїми аргументами, з яких одні будуть побудовані на більш-менш науковому аналізі тексту, а інші – задля свободи історика – завжди становитимуть осад, що випав як наслідок особистої заангажованості.

Головне, щоб гіпотези не вводились у твір, а виводилися з твору. Отож і сни Гельмбрехта мали би привести нас, як я думаю, просто в серцевину значення (*signification*). Чи не залежали сновидіння, побачені Гельмбрехтом-батьком з приводу сина і показані батьком синові ніби у подвійному дзеркальному відо-

браженні, – сновидіння індивідуальної та колективної долі – від захопливого літературного жанру, що народився в Античності й розквітнув у Середньовіччі – онейричної автобіографії[28]?

P.S.: Висловлюю вдячність Даніелеві Роше за його допомогу у пошуках документів. Ці сторінки були вже написані, коли я познайомився завдяки Клодові Лекуте зі статтею Клауса Шпекенбаха, з якої я не міг скористатися: Klaus Speckenbach, Von den troimen. Über den Traum in Theorie und Dichtung // *Sagen mit Sinne*. Fs. für Marie-Luise Dittrich, éd. H. Rücker / K. O. Seidel (GAG 180), Göppingen, 1976, pp. 169–204.

[28] Див.: G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*, Vol. II–IV: *Moyen Âge*, Frankfurt, 1955–1969.



ПОЛІТИЧНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

*Чи завжди політична історія є хребтом історії?**

Для історика, вихованого в тому, що назвали – справедливо чи ні – "школою *Анналів*", назва, запропонована до подальшого роздуму, може видатися дивною.

Хіба ж його не виховували з уявленням, що політична історія застаріла і віджила? Марк Блок та Люсьєн Февр говорили про це, писали, повторювали. Вони нагадували попередження великих предтеч "новочасної" історії (*l'histoire "moderne"*) – Вольтерове, з "Есе про звичаї та дух націй": "Здається, що останні чотирнадцять сторіч у Галлії були самі королі, міністри і генерали"[1]; або вислів Мішле, який 1857 року писав Сент-Беву: "Якби я впровадив у розповідь лише політичну історію, якби я не враховував різноманітних стихій історії (релігію, право, географію, літературу, мистецтво тощо), мій хід думок був би іншим. Ідеться про великий життєвий рух, інакше усі ці різноманітні стихії не вкладалися б самі собою (*gravitaient*) в єдину розповідь"[2]. Той самий Мішле, говорячи про свою "Історію Франції", казав ще: "Тут я знову мушу зазначити, що я був самотній. Усі подавали тільки політичну історію, дії уряду, говорили трохи про інституції. І зовсім не зважали на те, що супроводжує, пояснює, частково творить цю політичну історію, – суспільні, економічні, промислові обставини, обставини літературні та ідейні"[3].

Тоді ж догматичний марксизм, яким урешті-решт пройнялася більшість істориків (незалежно від того, чи вони усвідомлювали це, чи ні і чи йшлося про те, щоб більш-менш строго його наслідувати, а чи більш-менш відкрито його заперечувати), той самий догматичний марксизм – через, можливо, надто поспішне прочитання Маркса – помістив політичне в надбудову, а політичну історію роз-

---

* Перша публікація з'явилася англійською мовою: J. Le Goff, Is Politics Still the Backbone of History? // *Daedalus*, hiems 1971, pp. 1–19, передрукована в *Historical Studies Today*, éd. F. Gilbert & S. Graubard, New York: W. W. Norton and Co., 1972, pp. 337–355.

[1] Цит. французькою за: M. Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, 4e éd. 1961, p. 90.

[2] *Ibid.*, p. 78.

[3] Цит. французькою за: Ph. Wolff, L'étude des économies et des sociétés avant l'ère statistique // *L'Histoire et ses méthodes*, éd. Ch. Samaran, Paris: Bibl. de la Pléiade, 1961, p. 847.

глядав як епіфеномен історії виробничих відносин. Пригадаймо відомий уривок із передмови до "До критики політичної економії": "Сукупність цих виробничих відносин становить економічну структуру суспільства, конкретну базу, на якій зводиться правова і політична надбудова, котрій відповідають певні форми суспільної свідомості. Спосіб виробництва матеріального життя зумовлює процес соціального, політичного та інтелектуального життя загалом"[4]. Якщо не шукати у позиції Маркса щодо *політичного* та *політики* радикального песимізму, який намагаються тут знайти деякі загалом недоброзичливі інтерпретатори[5], стає зрозумілим, що така марксистська концепція, як відмирання держави, сама собою нездатна переоцінити будь-що зі сфери політичного, в тім і політичної історії.

Скажете, так мислить історик, обдурений специфічно французькою традицією та ілюзією марксистського впливу? Звичайно, ні. Французів вважали найзапеклішими прихильниками політичної історії[6], а певний Йоган Гейзінґа, який не був ні французом, ні навіть марксистом, утілив у кривій своєї історичної продукції цей відхід од політичної історії, за якою він визнавав лише ту її дедалі нижчу вищість, що ґрунтувалася на її доступності та зрозумілості[7] порівняно з будь-якою іншою формою історії. Оскільки його не тягнуло до економічно-соці-

---

[4] У цікавому томі *Le Féodalisme* – спеціальному випуску *Recherches internationales à la lumière du marxisme*, n° 37, червень 1963 – видавці пишуть, скажімо, у передмові (с. 4): "Ми взяли насамперед праці, що трактують економічно-соціальні відносини з певними екскурсами у галузь інституційних або культурних надбудов".

[5] Скажімо, особливо ворожий виклад: J. Freund, *L'Essence du politique*, Paris, 1965, p. 645 і далі. Політичне відчуження тут подається як вище, абсолютне та остаточне відчуження у писаннях Маркса.

[6] Скажімо, Шарль Сеньобос (Charles Seignobos), який у передмові до *Histoire politique de l'Europe contemporaine* заявив 1924 р., що треба "ще дізнатися, наскільки поверхневі явища політичного життя панують над глибинними явищами інтелектуального, соціального та економічного життя (Цит. французькою за: Ph. Wolff. *loc. cit.*, p. 850).

[7] "*The problems of political history are as a rule immediately obvious*" ("Проблеми політичної історії, зазвичай, видно відразу"), див.: J. Huizinga, *The Task of Cultural History* – текст, написаний 1926 року, видрукуваний 1929 року голландською мовою та в англійському перекладі: *Men and Ideas*, New York: Meridian Books, 1959, p. 27, – і ще: "*The historical forms of political life are already to be found in life itself. Political history brings its own forms: a state institution, a peace treaty, a war, a dynasty, the state itself. In this fact, which is inseparable from the paramount importance of those forms themselves, lies the fundamental character of political history. It continues to enjoy a certain primacy because it is so much the morphology of society per excellence*" ("Історичні форми політичного життя існують уже в самому житті. Політична історія вносить свої форми: державну установу, мирний договір, війну, династію, саму державу. У цьому факті, невід'ємному від першорядної важливості самих цих форм, полягає основний характер політичної історії. Їй усе ще віддають певну перевагу, тому що це – морфологія суспільства *per excellence*"; *Ibid.*, pp. 58–59).

альної історії, переможне піднесення якої він відзначив[8], він незабаром присвячує основну частину своєї історіософської діяльності становленню науково обґрунтованої історії.

Економіка, суспільство, культура – ось ділянки, які, здається, захопили увагу істориків приблизно від половини сторіччя, тоді як зневажена чи принижена політична історія, як виглядає, втягнена в епістемологічну непевність, у котрій деякі соціологічні течії намагаються розчинити *політику* і *політичне*. У найновіших працях, що представляють два провідні напрями сучасної французької соціології, Ален Турен наголошує на "подвійній крихкості" політичного аналізу в суспільних науках[9], тоді як Едґар Морен констатує "кризу політики", поле якої повсюдно завоювали техніка і наука[10]. Чи така "розщеплена політика" втягне у свою атомізацію й політичну історію, відкинену, до речі, на незручні позиції на полі самої історичної науки?

Щоб краще зрозуміти цей відступ політичної історії у XX ст., треба було б проаналізувати в основі її попередню долю.

Вона була, безперечно, пов'язана з панівними формами, які монархічне суспільство, а потім суспільство, що вийшло з Французької революції, прибрало між XIV і XX ст. Зростання монархічної держави, ролі монарха та його служників вивели на авансцену історії цей театр тіней, цих маріонеток двору та уряду, які засліплювали істориків так само, як і народ. По-різному приправлений аристотелізм уводив, особливо починаючи з XIII ст. і Томи Аквінського, словник та концепції, здатні представляти нові реалії. Політичне та політична історія тріумфують повільно. Італія, стимульована еволюцією "синьйорій", дуже скоро їх прийняла. У Франції – незважаючи на першопоштовх за часів короля Карла V, аристо-

[8] Наприклад у статті "The political and military signifiance of Chivalric Ideas in the late Middle Ages" спочатку видрукуваній французькою мовою в *Revue d'histoire diplomatique*, XXXV, 1921, pp. 126–138, перекладеній англійською мовою в *Men and Ideas*, Гейзінга пише (сс. 196–197): "*The midievalists of our day are hardly favorable to chivalry. Combing the records, in witch chivalry is, indeed, little mentioned, they have suxeeded in presenting* a picture of the Middle Ages in which economic and social points of view are so dominant *that one tends at times to forget thet, next to religion, chivalry was the strongest of the ideas that filled the minds and the hearts of those men of another age*" ("Медієвісти наших днів недолюблюють рицарство. Перейшовшись по документах, у яких рицарство справді згадується рідко, вони зуміли представити *таку картину Середньовіччя, в якій економічні і соціяльні погляди переважають настільки*, аж мимоволі інколи забуваєш про те, що, поряд із релігією, рицарство було найсильнішою з ідей, які наповняли голови й серця людей тієї, іншої доби").

[9] A. Touraine, *Sociologie de l'action*, Paris, 1965, розд. VI, "Політична система", с. 298. Ця подвійна крихкість є, по-перше, крихкістю ризику бути при вивченні політичних відносин поглиненим, з одного боку, структурним аналізом, з іншого, – історією, а по-друге, крихкістю самої політичної теорії, що підлягає як не політиці, то політичній філософії, що входить у філософію історії.

[10] E. Morin, *Introduction à une politique de l'homme*, Paris, 1965; перевид. 1969, сс. 9–10, "Розщеплена політика".

телівця, який, між іншим, наказав Нікола д'Оресму перекласти французькою мовою "Політику" і водночас "Економіку" та "Етику" (1369, 1374), – треба чекати XVII ст., щоб субстантивований прикметник *politique* увійшов у щоденний ужиток і закріпив за собою місце, зайняте від XVI ст. звичайним прикметником. Можливо, також, що це слово скористало з поширення приблизно від половини сторіччя цілої сім'ї похідних від *polis* (гр. "місто"), які так само, як похідні від *urbs* (лат. "місто"; франц. *urbain, urbanité, urbanisme*), заповнюють семантичне поле цивілізації: *police* (що дасть *policé* – "цивілізований"– лише в XIX ст.), звідки, мабуть, недалеко до *politesse* – "увічливість", – що з'явиться у XVII ст. Цариною політичного, політики й політиків є, отже, царина еліти. Тут політична історія дістає своє оздоблення, шляхетність. Вона причащається до аристократичного стилю. Звідси викличний намір Вольтера: писати "замість історії королів та дворів історію людей". Вигнати *політичну* історію, як бачиться, мала б історія *філософська*. Однак обоє найчастіше творять разом. Так, абат Рейналь 1770 р. пише свою *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*[11].

Революція 1789 р., яка впродовж XIX ст. врешті-решт віддає політичну владу буржуазії, не знищить привілеїв політичної історії. Романтизм струсоне троном політичної історії, але не зруйнує його. Шатобріан, який уміє розпізнати модерність в історії не гірше, ніж в ідеології та в політиці, залишається в ізоляції[12]. Ґізо ще більше, ніж Оґюстен Тьєррі, проштовхує історію на шляху історії цивілізації[13], однак обидва вони, вельми заклопотані тим, щоб виділити зростання буржуазії в історії, лишаються вплутаними в історію політичну. А втім, "буржуа-завойовники", окрім того, що конфіскують на свою користь гідність історії політичної, продовжують смакувати вершки монархічно-аристократичної моделі історії: культурне спізнення новоприбулого (*parvenue*) класу, традиційні смаки нуворішів (*nouveaux riches*). Мішле є самотньою вершиною.

[11] В англійській мові поява двох термінів – *policy* ("політика") і *polity* ("держава") (французька мова XIV ст. спробувала вживати *policie*, також скопійоване з грецької, але невдало), до яких додається *politics* ("політична наука") – мітить поле політичної науки і, отже, політичної історії. Якщо французькі філософи XVIII ст. шукають – чи дають собі нав'язати – компроміс між історією *філософською* та історією *політичною*, то можна задуматися, чи немає в Англії ще радикальнішого вагання: адже їм доводиться вагатись між "історичним" і "політичним", що водночас пов'язані й протиставляються одне другому. Можливо, саме це відбиває заголовок анонімного твору, що з'явився в Лондоні 1706 р.: *An Historical and Political Essay, Discussing the Affinity or Ressemblance of the Ancient and Modern Government* (пор.: J. A. W. Gunn, The "Civil Polity" of Peter Paxton // *Past and Present*, 40, July 1968, p. 56).

[12] Найкращий його текст – це текст передмови до *Études historiques* (1831).

[13] Програма викладена в курсі: "Cours d'histoire moderne: Histoire de la civilisation en Europe depuis la chute de l'Empire romain jusqu'à la Révolution française, 1828, 1re leçon". Знаходимо обширні уривки текстів Шатобріана і Ґізо у вид.: J. Ehrard, G. Palmade, *L'Histoire*, Paris, 1969, pp. 189–193, 203–207.

Щоб говорити далі про Францію, треба чекати початку XX ст., коли політична історія відступає, а потім падає під ударами нової історії, підтриманої новими суспільними науками – географією і особливо економікою та соціологією. Відаль де Ла Блаш, Франсуа Сіміан, Дюркгайм є, свідомо чи ні, хрещеними батьками нової історії, батьками якої є Анрі Берр з його журналом *Revue de synthèse historique* (1901) і, безперечно, Марк Блок та Люсьєн Февр з їхнім виданням *Annales d'histoire économique et sociale.*

Раймон Арон показав стосовно Фукідіда, наскільки невід'ємно політична історія пов'язана з розповіддю і подією[14]. І ось тріада, яку гидливо стрічає "школа *Анналів*": політична історія, історія-розповідь, історія подієва. Все це разом – історія "історизуюча", історія "дешева", поверхова, історія, що відпускає вовка в ліс. Замість цього треба висунути історію глибин – економічну, суспільну, ментальну. У найсолідніщій книзі, яку створила "школа *Анналів*" – *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* Фернана Броделя (1959), – історія відсунена у третю частину, яка далека від того, щоб бути вінцем цього твору, а є, я сказав би, майже його загумінками. Із "хребта історії" політична історія стала її атрофованим додатком. Це – гузно історії.

Однак у самому ж контакті з суспільними науками, які відштовхнули її на задній план в історичних пошуках, політична історія, позичаючи у них проблематику, методику, дух, поступово набирала сили на історичному полі. Якраз це недавнє піднесення метаморфозованої політичної історії ми спробуємо накреслити, взявши за приклад історію середньовічну[15]. Першим і головним внеском соціології та антропології у політичну історію є те, що від них приходить її центральна концепція та основна мета – вивчення поняття *влади* та реалій, які воно охоплює. Поняття і реалії, які надаються для усіх суспільств, усіх цивілізацій, як це зазначив Раймон Арон: "Проблема Влади – вічна, незалежно, чи перекопуєш землю лопатою, чи бульдозером"[16]. У зв'язку з цим зазначимо, що аналіз політичних істориків стосовно *влади* перевищує і повинен значно перевищувати аналіз стосовно понять *держава* і *нація* – чи йдеться про традиційний аналіз, чи про пошуки, спрямовані на те, щоб по-новому висвітлити питання[17]. Зазначимо теж,

[14] R. Aron, Thucydide et le recit historique // *Theory and History*, I, 1960, n° 2, передрук: *Dimensions de la conscience historique*, Paris, 1961, pp. 147–197.

[15] Як і в решті цього есею, праці з середньовічної історії, цитовані нижче, зовсім не є бібліографією чи списком творів. Це просто посилання і вибрані джерела.

[16] "Thucydide et le recit historique", *loc. cit.* у вид. *Dimensions*..., p. 189.

[17] Серед традиційних досліджень згадаймо: F. M. Powicke, Reflections on the Medieval State // *Transactions of the Royal Historical Society*, ser. 4, vol. XIX, 1936 – до речі, дуже актуальне, а серед програмних досліджень: B. Guenée, L'histoire de l'État en France à la fin du Moyen Âge vue par les historiens français depuis cent ans // *Revue historique*, CCXXXII, 1964, pp. 331–360; État et nation

що марксизм-ленінізм, який можна було звинувачувати у тому, що він виявляв мало інтересу до політичної історії і до роздумів про *політичне* загалом, у цій царині довший час цікавився лише державою і нацією[18]. І нарешті останнє зауваження: там, де *політика* викликала ідею поверхні і поверхневого, *влада* підказує поняття центру і глибини. Коли історія поверхні перестала спокушати задля користі історії глибин, історія політики як історія влади повертає собі словесну гідність, що веде до змін у ментальності. Це те, що передчув Марк Блок, який незадовго перед смертю писав: "Певно, багато можна говорити про це слово – "політика". Навіщо фатально робити з нього синонім поверхневого? Чи історія, центрована абсолютно справедливо на еволюції способів керівництва та долі керованих груп, не повинна була б, навпаки, аби повністю відповідати своїй місії, спробувати зрозуміти зсередини ті факти, які вона вибрала як питомі об'єкти своїх спостережень?"[19]

Однак ця історія політичних глибин є насамперед частиною зовнішнього плану – знаків, символів влади.

Тут на поверхню виринає праця П. Е. Шрамма. У численних дослідженнях, кульмінацією яких є імпозантний синтез *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*[20], він показав, що предмети, які були характерними знаками носіїв влади в Середньовіччі – корону, трон, берло, державу, жезл правосуддя тощо, – не треба вивчати відокремлено, їх слід повернути у той контекст і церемонії, в яких вони з'являлися, а зокрема висвітлювати у перспективі політичного символізму, в якому вони виявляли своє справжнє значення[21], – символізму, глибоко вкорінено-

---

en France au Moyen Âge // *Ibid.*, CCXXXVII, 1967, pp. 17–30; Espace et État dans la France du bas Moyen Âge // *Annales E.S.C.*, 1968, pp. 744–758. Зазначмо, що слово *pouvoir* – у супроводі, щоправда, епітета – фігурує у назві новаторської статті Лавісса (E. Lavisse, Étude sur le *pouvoir* royal au temps de Charles V // *Revue historique*, XXVI, 1884, pp. 233–280), який намагається обійти опис інституцій, щоб вийти на ментальні реалії. М. Блок відзначив зв'язок між історією Держави та історією нації/націй: "Здається, що історію ідеї держави важко відділити від історії ідеї нації або патріотизму" (*Revue historique*, CXXVIII, 1918, p. 347).

[18] Щодо зосередженості марксистського інтересу на державі вже самі назви є промовистими, наприклад: Ф. Енгельс, "Приватна власність і держава"; В. І. Ленін, "Держава і революція". Про два значення *nation* у Маркса і Енгельса (*нація* "в сучасному значенні слова, яке означає категорію зростаючого капіталізму", і *нація* в значенні загальному, латинському, етнічному, див.: A. Pelletier, J. J. Goblot, *Matérialisme historique et histoire des civilisations*, Paris, 1969, p. 94 і далі.

[19] Див.: *Mélanges d'histoire sociale*, 1944, p. 120, цитування Б. Ґене: B. Guenée, *loc. cit.*, *Revue historique*, CCXXXII, 1964, p. 345, n. 2.

[20] *Schriften der Monumenta Germaniae Historica*, XIII, 3 vol., 1954, 1956.

[21] Ці перспективи резюмував сам П. Е. Шрамм у стислому викладі його доповіді на Римському конгресі 1955 року: P. E. Schramm, *Die Staatssymbolik des Mittelalters* // *X Congresso Internazionale di Science storiche*, Rome, 1955, vol. VII. *Riassunti delle communicazioni*, pp. 200–201.

го в релігійній семіотиці, яка робила з політичного країну святості. З усіх тих знаків-відзнак один особливо надавався до широкого розгортання, бо одним боком торкався самої суті політично-релігійної символіки, другим – інституції, де він історично втілився: це – корона. Від матеріального предмета до конкретного королівства чи абстрактної монархії через ритуали коронування навколо корони розгортався цілий пейзаж середньовічної політики – пов'язаної з царською спадщиною Античності і з монархічними традиціями Нової доби. Цю політичну панораму кінця Середньовіччя зібрано в колективному виданні: *Corona Regni, Studien über die Krone als Symbol des Staates im späten Mittelalter*[22].

Жорж Дюбі ще недавно згадував цей різноякий символізм корони в Середньовіччі у зв'язку з терновим вінцем, який св. Людовік помістив у Святій Каплиці Королівського палацу в Парижі[23].

Згадаймо відразу ж одну методологічну проблему. Чи цей заклик звернутися до "політичних" предметів не прив'язаний до епохи? Чи не тому, що у високому Середньовіччі (*early Middle Age*) тексти – порівняно рідкісне явище? І чи не маємо ми тут справу радше з випадковою методикою, аніж із проблематикою нової, справді загальної важливості?

Доволі дивно, але історики, які найбільше цікавилися цими аспектами середньовічної політичної символіки, здається, приймають ці зауваження і применшують важливість своїх розробок. П. Е. Шрамм, скажімо, пише: "Дослідження предметних ознак влади повинно доповнюватися дослідженням про символізм влади взагалі. Це означає, що історичне дослідження, яке спочатку ґрунтувалося на хроніках, а далі стало точнішим завдяки використанню документів, листів, актів тощо, має подолати ще багато шляхів, щоб дійти систематичного розвитку. Ми маємо більше предметів і документів, аніж сподівалися, є також певний поступ у виробленні адекватного критичного методу. Отже, описана картина може бути доповнена і збагачена. Оскільки реалії, які використовує той, хто править, свідчать про його надії та домагання, і то точніше, аніж будь-який доступний документ. *Це стосується насамперед* сторіч, писемні джерела яких дуже обмежені"[24].

---

[22] M. Hellmann, ed., Weimar, 1961. Серед численних розвідок про символізм корони в Середньовіччі пригадаймо сторінки (336–383), які присвятив Е. Г. Канторович "Короні як фікції": E. H. Kantorowicz, The Crown as Fiction // *The King's Two Bodies*, – див. далі, с. 346, прим. 31.

[23] "Не випадково реліквія-відзнака, яку св. Людовік наказав привезти до Парижу і встановити у каплиці свого палацу, є терновим вінком з подвійним символом – королівської влади і жертовності" (*Le Monde*, 1970, 29 квіт., с. 13).

[24] *Loc. cit.*, p. 339, n. 3.

Так само говорить Роберт Фольц, який вважає, що відмінності в документації відбивають розмаїття реалій: "Акти канцелярій, фігуральні образи, літургійні ритуали, зовнішні знаки (одяг і емблеми) – такими, поруч із певними оповідними текстами, є наші основні засоби інформації для першої половини епохи Середньовіччя, де символ явно переважує теорію у вираженні політичних форм. Починаючи з XII ст., із поновленням правничих студій з'являється у наших документах щораз більша доля теоретичної аргументації та вчених дискусій"[25].

Однак, як і всі інші галузі історії, нова політична історія повинна відмовитися від того забобону, що, за браком чогось кращого – тобто текстів, слід оглянутися на неписані документи. Історію треба робити з усіма документами, дошукуючись, що кожен із них може дати, і встановлюючи певну ієрархію у їхніх свідченнях відповідно до системи цінностей епохи, а не відповідно до особливих замилувань історика – це не перешкоджає йому, звичайно, згодом трактувати відомості про минуле згідно з вимогами й інструментарієм сучасної науки. У кожній епосі є свій політичний церемоніал, сповнений значення, яке історик повинен виявити, і який творить один із найважливіших аспектів політичної історії.

Один із найістотніших результатів цієї недавньої орієнтації політичної історії на символіку та ритуал полягав у перегляді важливості, яку мало поняття "королівська влада" в політичній системі феодалізму. Досі переважала думка, що монархічна інституція і феодальна система були антитетичними і що саме із занепадом феодалізму наприкінці Середньовіччя з'явилась монархічна влада, що прямувала до абсолютизму. У той час як Карл Великий, сприяючи розширенню вотчини, сам породжував – і гадки про це не маючи – силу, що зламає колись громадське врядування, яке він намагався відновити, і закабалить королівську владу, яку він, здавалось, поставив понад усяке зазіхання, піднісши її до імператорської гідності. Таку думку вважають нині хибною від початку до кінця: вона так і не зуміла відійти од марнославного престижу держави і прийти до справжнього дослідження влади. І навпаки, у новій перспективі королівська влада високого Середньовіччя, а особливо каролінзької епохи, знов набувала повноти сенсу поза анахронічною концепцією держави, а феодальний король здобував свою могутність уже не всупереч феодальній системі, але в самій середині цієї системи[26].

[25] Див.: Robert Folz, *L'Idée d'Empire en Occident du Ve au XIVe siècle*, Paris, 1953, p. 6.

[26] Про королівський статус у високому Середньовіччі див., зокрема: M. Wallace-Hadrill, *The Long Haired Kings*, London, 1963; F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger in Reich der Merowinger*, Prague, 1965, а про каролінзький період: W. Ullmann, *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*, London, 1969, де достатньо чітко з'ясовується, зокрема на с. 17, що у той час "*in conformity to and in accordance with the basic premises of the ecclesiological themes and the wholeness point of view, there was no conceptual separation between the religious, political, moral, etc. norms. Moreover, there was no conceptual distinction between a Carolingian State and a Carolingian Church...*"

Середньовічна королівська влада набула нового значення завдяки методам порівняльної історії, запозиченим нею в антропології та історії релігій, а політична історія Середньовіччя зазнала через них потрясінь. Колективні праці освячували ці зміни. Безперечно, під час XIII Міжнародного конгресу істориків релігій у Римі 1955 р., з його центральною темою *Король-бог та священний характер верховної влади*[27], а незабаром у збірнику праць на пошану Раффаелло Петтаццоні, *The Sacral Kingship – La Regalità Sacra*, частка середньовічного Заходу була досить малою[28]. Зате саме середньовічній королівській владі Констанцький гурток з вивчення історії Середньовіччя (*Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte*), очолений Теодором Маєром, кількома роками пізніше присвятив один том своїх *Vorträge und Forschungen*. А паралельно з працями Шрамма з'явилися праці Ернста Г. Канторовича, який, змалювавши постать найвидатнішого правителя Середньовіччя, Фрідріха II[29], досліджував літургійні вітання в церемоніалах середньовічного культу правителів[30] і увінчав свої дослідження шедевром *The King's Two Bodies* (1957) – тут він на загальному історичному тлі ("general historical background") розробив концепцію політичної теології Середньовіччя, яка пропонує один із найважливіших ключів до розуміння тієї епохи[31].

Такою в галузі середньовічної історії була плодотворна стежка, яку накреслив сер Джеймс Джордж Фрейзер, чиї праці про магічне походження королівсь-

---

("...відповідно до базових передумов еклезіальних тем і цільності погляду, не було концептуального розриву між релігійними, політичними, моральними та іншими нормами. Не було також концептуальної відмінності між каролінзькою державою та каролінзькою церквою..."). Жорж Дюбі наполегливо наголошував на важливості королівської моделі всередині феодалізму під час Міжнародного колоквіюму *Problèmes de stratification sociale* (1966) , éd. R. Mousnier, Publ. de la Fac. des Lettres et Sciences Humaines de Paris-Sorbonne, série "Recherches", t. XLIII, Paris, 1968. Пор.: K. Gorski, Le Roi – Saint: problème d'idéologie féodale // *Annales E.S.C.*, 1969, pp. 370–376.

[27] *Atti dell' VIII Congresso Internazionale di Storia delle religioni*, надруковано у Флоренції 1956 р.

[28] *Studies in the History of Religious. Supplements to NVMEN IV. The Sacral Kingship – La Regalità Sacra*, Leyde, 1959. Із п'ятдесяти шести статей лише чотири присвячено західному Середньовіччю (M. Maccarrone, Il sovrano "Vicarius Dei" nell'alto medio evo, pp. 581–594; M. Murray, *The Divine King*, pp. 595–608; L. Rougier, Le Caractère sacré de la royauté en France, pp. 609–619, J. A. Bizet, La Notion de royaume intérieur chez les mystiques germaniques du XIVe siècle, pp. 620–626).

[29] E. H. Kantorowicz, *Kaiser Friedrich der Zweite*, Berlin, 1927 і *Ergänzungsband*, Berlin, 1931.

[30] Ibidem., *Laudes Regiae: A Study in Liturgical Acclamations and Medieval Ruler Worschip*, Berkeley – Los Angeles, 1946.

[31] Ibidem., *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, 1957. Див., зокрема: c.v. P. Catерна (R. W. Southern) у *Journal of Ecclesiastical History*, X, 1957 та Б. Смоллея (B. Smalley) у *Past and Present*, n° 20 (Nov. 1961). Від часу написання цієї статті Марсель Ґоше чудово показав важливість Канторовича: Marcel Gauchet, Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique // *Le Débat*, n°s 14 et 15, 1981, juillet–août et septembre–octobre.

кої влади[32] лежать, безперечно, біля джерел досліджень істориків про середньовічну королівську владу, – дарма, чи були вони цього свідомі й чи визнавали вони це. Один історик цього не приховував, – який, до речі, не завжди був згідний з Фрейзером і який проводив своє дослідження суто історичними методами. Це був Марк Блок, чия піонерська праця, "Королі-чудотворці", що з'явилася 1924 р., досі залишається передовою і заслуговує на окреме місце. У цій солідній книзі Марк Блок не задовольняється тим, що описує вияви чудотворної сили, яку приписували королям Франції та Англії, простежує її історію від появи і до зникнення і пояснює відповідну доктрину. Він намагається осягнути ресурси колективної психології, що їх задіювала віра в цю силу, вивчає її "популярність" (розд. 1 кн. II) і намагається пояснити, "як почали вірити у королівське чудо" (сс. 420–430). Одне слово, він накреслює модель дослідження *політичних ментальностей*, з яких робить окремий, оригінальний за своїм єдиним об'єктом випадок загальних форм ментальності і чутливості. Втім, у цій важливій галузі історії ментальностей, що лежить іще перелогом, нічого – чи майже нічого – не зроблено стосовно політичних ментальностей. Звичайно, нема мови про те, щоб вивчати громадську думку людей Середньовіччя методами, які сьогодні дають матеріал для підживлення сучасних досліджень політичної ментальності. Однак з'ясовувати проблематику історії суспільної думки Середньовіччя, між іншим, варто[33].

Можна тут зазначити, що політична історія та науки, які вплинули на її недавню зміну, інколи йшли одна перед другою симетричною ходою. Так, як мені бачиться, середньовічна політична історія змінилась і збагатилась, освоївши – для вивчення королівської влади – методи, запозичені в антропології. Середньовічна королівська влада стала чіткішим явищем у порівняльному світлі досліджень архаїчної чи "примітивної" влади. Середньовічна політична історія, здавалось, звільнялася від поверхневих брижів історії подієвої, щоб поринути в зони діахронних площин ранніх і праісторичних суспільств.

Однак, зі свого боку, антропологія відкрилася для "історичних" перспектив, і ціле поле її володінь усе більше й більше привертало увагу вчених та пошу-

---

[32] Sir James George Frazer, *The Golden Bough*, Part I, "The magic art and evolution of Kings", London, 1890. *Lectures on the early history of Kingship*, London, 1905 (франц. переклад: *Les Origines magiques de la royauté*, Paris, 1920).

[33] Медієвіст Жозеф Р. Стрейєр (Joseph R. Strayer) написав есе *The Historian's Concept of public opinion*, див.: M. Komarovsky, ed, *Common Frontiers of the Social Sciences*, Glencoe, 1957. Марвін Б. Бекер (Marvin B. Becker, Dante and his literary contemporaries as political men // *Speculum*, 1966, p. 674, n. 28) звертає увагу на "*занедбану тему мови і образності середньовічної політики*" і цитує статтю Канторовича: E. H. Kantorowicz, Christus-Fiscus // *Synopsis*: *Festgabe für Alfred Weber*, Heidelberg, 1949, pp. 225–235.

ковців – поле політичної антропології[34]. Визнавши у так званих "суспільствах без історії" неврівноважені та конфліктні структури, вона розбудовувала проблематику політичної історії тих суспільств. Вона давала зрозуміти, що динамічна суспільна історія не є несумісна з антропологічним баченням суспільств та цивілізацій і що політична історія, повертаючись до антропології, не обов'язково через те втрачала свій динамізм і могла навіть знайти тут схеми класової боротьби[35] – марксистські чи немарксистські. Втім, середньовічні словник та ментальність дають змогу описувати соціальні структури й поведінку в частково політичних термінах. Часто у середньовічних текстах вищий пласт суспільства визначувано термінами *potentes, puissants* ("можновладці", "вельможі") – яким загалом протиставляють *pauvres, pauperes* ("убогі", "злидарі") – або *superiores* ("вищі"), яким протиставляють *inferiores* ("нижчих")[36].

Отже, цілком виправдані ті дослідження, які в різних секторах середньовічної історії розпізнають у фундаментальних явищах їхній *політичний* вимір у розумінні відносин із *владою*.

Найяскравішим прикладом цього є теорія, за якою – в різний час, але звичайно близько року тисячного – *помісні володіння*, що тримаються на обтяжливих оброках щодо землі та її економічної експлуатації, все більше і більше поступалися місцем володінням, що спирались на силу наказу, уставу та суд сеньйора-

---

[34] *Anthropologie politique* – назва багатого есею Жоржа Баландьє (Georges Balandier), що з'явився 1967 р. Він систематизує хід мислення, особливо виразний у певного Е. Р. Ліча (E. R. Leach), що все більше схиляється до "суперечливого, до конфліктного, до приблизного", до відносного "зовнішнього" в суспільствах. Він продовжує напрямок, який узяв Еванс-Прічард: Е. Е. Evans-Pritchard, *Anthropology and History*, 1961.

[35] Тут знов маємо невідповідність між поглядом Фройнда (J. Freund, *L'Essence du politique*, *op. cit.*, p. 538), за яким "боротьба класів є лише аспектом політичної боротьби", і марксистським поглядом, за яким усі форми політичної боротьби залежать од боротьби класів. Якщо лишити поза увагою догматизм та закостенілість, то марксистський погляд нам видається правдивішим, плодотворнішим, оперативнішим. Дуже показова праця Ґракко (G. Gracco, *Società e tato nel medievo veneziano (cecoli XII–XIV)*, Флоренція, 1967) показує нормальний хід боротьби класів у політичній історії Венеції, що традиційно славилася як окремий світ. Проте можна подумати, чи автор не був надто зв'язаний "державницькою" проблематикою; можна, між іншим, ще прочитати деякі застереження Ф. К. Лейна серед загалом позитивної оцінки: F. C. Lane, *Speculum*, 1968, pp. 497–501.

[36] Див., зокрема: K. Bosl, Potens und Pauper. Begriffsgeschichtliche Studien zur gesellschaftlichen Differenzierung im frühen Mittelalter und zum "Pauperismus" des Hochmittelalter in Alteuropa und die moderne Gesslschaft // *Festchrift für Otto Brunner*, Göttingen, 1963, pp. 60–87, передруковано у вид.: *Frühformen der Gesellschaft im mittelalterxlichenEuropa*, München–Vien, 1964, S. 106–134. Див. також: J. Le Goff, *Le vocabulaire des catégories sociales chez saint François d'Assise et ses premiers biographes*, в матеріалах Міжнародного колоквіуму, організованого Вищою нормальною школою Сент-Клу (1967), щодо словника суспільних класів. Матеріали з'явилися під назвою *Ordres et classes* (Saint-Cloud, 1967), Paris – La Haye; Mouton, 1973. Мою статтю див. на сс. 93–124.

землевласника, – так званим "уставним" помістям, "*signeuries* banales", названим так відповідно до назви влади – *ban* ("наказ"). Отже, вся феодальна структура у своїх основах одержує врешті-решт *політичне* забарвлення[37]. Ця концепція феодальності, яка зовсім не є винятковою і яка в остаточному аналізі пояснюється виробничими відносинами, цінна тим, що наголошує на важливості "політичних" перепадів у широкому розумінні для функціювання феодальної системи та на значенні політичних форм в історичній динаміці.

Таку "політичну" перспективу можна віднайти і в культурній історії. Освіта є владою та інструментом влади. Прірва між *litterati* та *illitterati*, яка віддавна пролягала між кліриками і мирянами, незалежно від ступеня влади других, свідчить, що суспільство розмежовується за різними напрямками – володіння чи неволодіння різними формами влади, участі чи неучасті у цих різноманітних формах. Скажімо, в університетах від початку XIII ст. окреслюються подвійні стосунки з владою. З одного боку, університетський світ намагається утвердитися як вища влада поряд із владами церковною та королівською: *Studium* поряд із *Sacerdotium* та *Regnum*[38]. Отже, усі, хто користується привілеями *Studium*, приречені й до його влади. З іншого боку, результатом – а чи метою – університетських студій і титулів стає здобуття у світській чи церковній спільноті якоїсь функції, посади, що дозволяють на участь у владі[39]. Якби, незважаючи на труднощі, провести прозопографію середньовічних університетів[40], це дало б змогу виміряти вплив університетської групи на керування середньовічним суспільст-

---

[37] Ж. Дюбі виклав свою концепцію "уставного помістя" у дисертації *La Société aux XIe et XIIe siècles dans la région mâconnaise*, Paris, 1953 і у вид.: *L'Économie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident médiéval*, Paris, 1962, t. 2, Livre III: *XI–XIIIe siècle. La Seigneurie et l'Économie rurale.* У серії, вельми пройнятій юридичним духом, *Recueils de la Société Jean Bodin*, том під назвою *Gouvernants et Gouvernés* (XXV, 1965) свідчить про орієнтацію на тематику *влади*, яка, можливо, має стосунок до Марка Блока (*La Société féodale*, 1939, t. 2, Livre II, *Le gouvernement des hommes*) і яку можна знайти, наприклад, у розвідці Л. Дондта: L. Dhondt, "Ordres" ou "puissances". L'exemple des États de Flandre // *Annales E.S.C.*, 1950, pp. 289–305.

[38] Див.: H.Grundmann. "Litteratus-illitteratus". Der Wandlung einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter // *Archiv für Kulturgeschichte*, 1958, 40. Ibidem, *Sacerdotium-Regnum-Studium* zur Wertung der Wissenschaft im 13. Jahrhundert // *Archiv für Kulturgeschichte*, 1951, 34.

[39] Ми спробували накреслити криву, яка з кінця XII до XIV ст. веде університетських професорів від корпоративної соціопрофесійної позиції до інтеграції у кадри носіїв влади: J. Le Goff, *Les Intellectuels au Moyen Âge*, Paris, 1957.

[40] Тема буде запропонована французькою делегацією Міжнародній комісії з історії університетів під час наступного зібрання XIII Міжнародного конгресу історичних наук (Москва, серпень 1970). Подібну працю, наскільки ми це знаємо, якраз планує професор Лоренс Стовн стосовно англійських університетів Нової доби. Поновлення інтересу до прозопографічної методики, методики соціальної історії, що здатна оновити політичну історію, видно в різних секторах (пор. *Annales E.S.C.* 1970, n° 5).

вом. Вона, безперечно, окреслила б характер цієї групи і роль її як *power elite*, використовуючи добре відомий вислів Ч. Райта Мілза.

У цьому напрямі середньовічна політична історія стала б яснішою також через дослідження того, як спрацьовує в Середньовіччі Дюмезілів поділ індоєвропейських суспільств. Відомо, що від кінця IX ст. використовується і в XI ст. набуває стереотипної форми схема *oratores, bellatores, laboratores*. Як і чому знову з'явилися ці концепції, яку ментальну, інтелектуальну та політичну ефективність вони мали – ось що дало б змогу краще виявити різні аспекти влади у Середньовіччі, їхні структури, зв'язки, функціювання. Тут можна було б знайти, на нашу думку, одну з ідеологічних баз королівської влади, яка підверстує під себе й оцінює всі три функції[41].

Завдяки застосуванню "політичного" аналізу в широкому значенні стала б яснішою навіть царина мистецтва. Йдеться не лише про те, щоб зважити, як впливало "замовлення" на форму, зміст та еволюцію мистецтва[42]. Йтиметься особливо про те, щоб проаналізувати, як влада мистецьких творів поєднується з владою як такою. Мені видається, що Ервін Панофскі розпочав пошук у такому напрямку, прив'язуючи – завдяки різновалентності понять *ordre* ("порядок", "орден", "ордер", "чин", "лад") та *ієрархія* – готичний стиль до схоластики, а їх обох – до соціополітичного ладу, втіленням якого на Іль-де-Франс бл. 1200 р. стала капетінзька монархія[43].

Особливо П'єр Франкастель у праці 1951 р. *Peinture et Société. Naissance et Destruction d'un espace plastique. Dė la Renaissance au cubisme* не лише показав, що політики – Медічі у Флоренції, патриціат у Венеції – зрозуміли "могуть символічних образів простору" і зробили з цього знаряддя своєї політики[44] ("Венера Боттічеллі виражає певну політику"), але що нове зображення простору в

---

[41] Із численних і запальних праць, які Ж. Дюмезіль присвятив трифункційній ідеології індоєвропейців, згадаємо, серед найновіших, *Idées romaines*, Paris, 1969, де автор ставить знак питання у зв'язку з середньовічним Заходом. Щодо цього маємо два розпочаті дослідження: J. Batany, Des "Trois Fonctions" aux "Trois États" // *Annales E.S.C.*, 1963, pp. 933–938, і J. Le Goff, *Note sur société tripartie, idéologie monarchique et renouveau économique dans la Chrétienté du IXe au XIIe siècle*, éd. T. Manteuffel et A. Gieysztor, Varsovie, 1968, pp. 63–71.

[42] Ця обмежена проблематика надихнула, зокрема, цікавий твір: J. Evans, *Art in medieval France. A study in patronage*, 1948.

[43] E. Panofsky, *Gothic architecture and scholasticism*, New York, 1957. У традиційній перспективі див.: R. Branner, *Saint Louis and the Court Style in Gothic Architecture*, London, 1965.

[44] Про значення "Весни" Боттічеллі: P. Francastel, *La Réalité figurative*, Paris, 1965, *La Fête mythologique au Quattrocento*, p. 241 і *Un mythe politique et social du Quattrocento*, p. 272. Див.: Gombrich, Botticelli's mythologies. A study of the neo-platonic symbolism of its circle // *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1945. П. Франкастель повторив цей аналіз у: P. Francastel, *La Figure et le lieu. L'ordre visuel du Quattrocento*, Paris, 1967.

перспективі пов'язане з розумовою революцією, з мітичною думкою, підвладною "економічній та соціальній політиці хисту".

У галузі релігійної історії можна подати за приклад глибинні зв'язки між єретичними рухами та політичними партіями – ці дослідження щойно розпочалися[45].

Можна було б також (у рамках географічно-соціологічно-культурного комплексу) надихнутися численними студіями сучасної соціології міста[46] і віднайти у містах, а особливо у середньовічному урбанізмі, в чому виражається і як здійснюється міська влада та хто її носії. В. Браунфелс окреслив усе це для тосканських міст[47].

І нарешті, бачимо, як окреслюється (хотілося б бачити, як ще детальніше ієрархізується) диференційна політична історія на різних рівнях – відповідно до того, що Фернан Бродель назвав "часовим ритмом історії"[48]. У короткочассі – традиційна політична історія, наративна, подієва, у постійному русі, але скерована на те, щоб підготувати інший, глибший підхід – з кількісними оцінками, з початками соціологічного аналізу, зі збором документів для майбутнього вивчення ментальностей. У довгочассі кон'юнктури – вибудувана за моделлю рухів довгої тривалості Франсуа Сіміана – історія фаз політичної історії, у якій, безперечно, і далі переважатиме, як цього хоче Фернан Бродель, "суспільна" історія у широкому сенсі слова, – тобто політична історія із соціологічним ухилом. Між двома цими типами історії (так само, як у економічній історії) спільний для них сектор хай би насамперед вивчав відносин між віковою політичною тенденцією та короткими циклічними рухами й подієвими загостреннями чи спадами – це був би сектор історії криз, під час яких виявляються структури та їхній динамізм, оголені нуртуванням подій. І врешті, політична історія, яка була б "майже нерухомою", якби (як це виявила політична антропологія) вона не була

---

[45] Див., зокрема: R. Mauselli, *L'eresia del male*, Napoli, 1961 і його статтю: Les hérétiques dans la société italienne du XIIIe siècle // *Hérésies et Societes dans l'Europe préindustrielle, XIe–XVIIIe siècle.* Colloque de Royaumont présenté par J. Le Goff, Paris – La Haye, 1968, pp. 199–202), де відзначений "дуже тісний зв'язок між катарською єресю та великою політичною партією гібелінів". Пошук можна було б повести у напрямі соціологічного порівняння між релігійною сектою та політичною партією.

[46] Обмежимося покликанням на Міжнародний колоквіум в Амстердамі 1967 р., *Urban Core and Inner City*, на працю Н. В. Полсбі: Nelson W. Polsby, *Community Power and Political Theory*, New Haven, 1963, і на праці "антиісторичного руху" Мануеля Кастелля: Manuel Castells, Le centre urbain. Projet de recherche sociologique // *Cahiers internationaux de sociologie*, 1969, pp. 83–106 та Vers une théorie sociologique de la planification urbaine // *Sociologie du Travail*, 1969, pp. 413–443, у сучасній перспективі.

[47] W. Braunfels, *Mittelalterliche Stadtbaukunst der Toskana*, Berlin, 1953.

[48] Зокрема у передмові *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, 1949, 2-е вид., переглянене та доповнене 1966 р., повторене в *Écrits sur l'histoire*, 1969, pp. 11–13.

пов'язана з переважно конфліктною, а отже динамічною структурою суспільств, – політична історія довготривалих ладів, яка водночас охоплює дійсну та живу частину геополітики та аналіз, ведений за антропологічними моделями. На кожному рівні особлива увага була б приділена вивченню різних семіотичних систем політичного – словника, звичаїв, поведінки, ментальності.

Отже, якщо сьогодні можна констатувати – що ми й зробили на початку цього есею – певну кризу того, що торкається політичного, зростання ваги політичної перспективи у гуманітарних науках усе одно залишається масовим явищем. Не лише нова наука – політологія – вносить свої концепції, словник, методику, але після геополітики, частково дискредитованої, та ще живучої, політична соціологія і, як ми бачили, політична антропологія підтримують і зрошують політичну історію.

Ми сказали: *нова* політична історія, не схожа на попередню. Присвячена структурам, суспільному аналізові, семіотиці, дослідженню влади. Надто, як видно, оптимістична картина. Адже ми то тут, то там вказували, що в тому чи тому напрямі ще багато чого – а то й усе – треба осягнути, тож оновлена політична історія, яку ми спробували описати, – це ще переважно справа майбутнього.

Гірше того. Віч-на-віч із цією історією, де більше роботи попереду, аніж позаду, традиційна політична історія є трупом, який ще треба добити. Звичайно, граматика політичної історії є і завжди залишатиметься не тільки корисною, але й потрібною. Хронологія політичних подій, біографія політичних діячів необхідні. Незважаючи на прогрес демократії, політична історія завжди буде історією великих людей – не як виняток, а як правило. А втім, якраз завдяки політології та соціології сьогодні ми знаємо краще, що це значить – "подія" і які соціологічні обставини породжують велику людину.

Однак небезпека полягає в тому, що політична історія, зведена у своїй популярній формі до рівня популяризаторських публікацій – книжок та оглядів, де її аж забагато – знову поглине історію наукову. Скільки-то істориків економіки чи культури з задоволенням пишуть політичну історію економіки чи культури, тобто історію економічної політики чи культурної політики. Причина завжди полягає в тому, про що говорив Люсьєн Февр, коли розтинав надвоє "історизуючу" історію: ця історія "вимагає мало. Дуже мало, зовсім мало"[49]. І вона, здається, завжди готова задовольнитися половинними заходами: погоджуючись на те, щоб піднятися від рівня подій та великих людей (а ті завжди ладні, і одні і другі, прослизнути назад у політичну історію) до рівня інституцій та середовищ, вона радо зупиняється на віджилих концепціях держави та уряду. Вона погано захищена від суто правових концепцій – о право, надіє людства і пострах історика!

[49] L. Fevre, *Combats pour l'histoire*, Paris, 1953, p. 118 (текст 1947 р.).

Вона залюбки губиться в історії ідей та політичної думки, що акумулює подвійну поверховість – поверховість політики та поверховість ідей. Навіть з доброї волі вона залишається найкрихкішою з історій, найбільш готовою впасти перед старими демонами.

Чи дозволять нам завершити на тій очевидній речі, яку, можливо, слід нагадати? Якою б оновленою вона не була, політична історія, відроджена іншими гуманітарними науками, не може претендувати на автономію. У час міждисциплінарності ізоляція в межах однієї і тієї ж науки є особливо неприйнятною. Вислів Люсьєна Февра, співзасновника журналу *Annales d'histoire économique et sociale*: "Нема історії економічної та суспільної. Є просто історія у своїй цілості"[50] – як ніколи правдивий. Моделям нової загальної історії доведеться знайти у політичному вимірі те істотне місце, яке займає у суспільствах феномен влади – сучасне епістемологічне втілення політичного. Кажучи в дусі нашої епохи, що є епохою не анатомії, а атома, – це вже не "становий хребет" історії, а її "ядро".

[50] *Ibid.* p. 20 (текст 1941 р.).

ПОКАЖЧИКИ

Покажчик імен[1]

Аарне, Антті (Aarne, Antti), нім. фольклорист 106, 112, 113
Абеляр П'єр (Abaelardus, Abeilardus, 1079–1142), франц. мислитель 134
св. Августин Блаженний Аврелій (Augustinus Aurelius, 354–430), з Отців Церкви, автор "Сповіді", *De civitate Dei*, *De cura pro mortuis gerenda*, *De genesi ad litteram*, *De Trinitate*, *De quantitate animae*, *Epistola ad catholicos de secta Donatistorum* 8, 9, 64, 91, 92, 117, 121, 123, 134–136, 255, 270–275, 280, 281, 286
св. Августин Кентерберійський (Augustinus Cantuariensis, †604), з Отців Церкви, проповідник, апостол Англії, єпископ (від 597) 136
Адлер, Альфред (Adler, A., 1870–1937), австр. лікар, психолог 163, 174
Адріан (Aelius Hadrianus, 76–138), римський імператор (від 117) 264
Александр Великий (Ἀλέξανδρος ὁ Φιλίππου, ὁ Μακεδών, 356–323 до хр. е.), цар Македонії (від 336), імператор 44, 186
Александр Гальський (Alexander Halensis, бл. 1175–1245), францисканець, теолог з Англії 91, 98
Алессіо Франко 41
Алкуїн (Alcuinus, давньоангл. Ealhwine, 730–804), англ. чернець з оточення Карла Великого, автор *De fide Sanctae Trinitatis* 92
Альберік із Сеттефраті (*бл. 1100), чернець монастиря Монте-Кассіно 108, 114
св. Альберт Великий (Albertus Magnus, 1193–1280), домініканець, німецький теолог 91, 114, 218, 230
Альфандері, Поль (Alphandéry, Paul, 1875–1932), історик-медієвіст 8
св. Амвросій, автор трактату "Про вдів" 133, 280, 283
Андреа Джованні (Andrea Giovanni), гуманіст XV ст., папський бібліотекар 25
Андрокл (Ἀνδροκλῆς, I ст.), римський раб, що приручив лева: епізод із "Античних ночей" Авла Геллія 166
Антен, П. (Antin, P.) 311
св. Антоній 134, 70–72, 270
Араґон, король Оранжу, син Тібальта Іспанського *(sic)*, персонаж "Взяття Оранжу" 204, 204
Арвейлер, Елен (Ahrweiler, Hélèn) 32
д'Ардре, Ламберт (d'Ardres, Lambert), автор *Historia comitum Ghisnensium et Ardensium dominorum. Monumenta Germaniae Historica Scriptores* 238
Аріосто Лудовіко (Ariosto, 1474–1533), італійський поет, автор *Orlando furioso* 146
Арістотель (Ἀριστοτέλης, 384–322 до хр. е.), давньогр. філософ 13, 218, 230, 229, 264, 307
Аркадій Флавій (377–408), імператор Східної Римської імперії (від 395) 255
Арнольд із Льєжу, автор *Alphabetum narrationum* 103

[1] бл. – близько; псл. – після; * – народився; † – помер; згад. – згадка про.

Арон, Раймон Клод Фердінанд (Aron, Raymond Claude Ferdinand, 1905–1983), франц. соціолог, історик, політолог 308
Арпен, сарацинський король Німу, персонаж "Німського воза" 198
Артемідор з Далдіса з Ефесу ('Αρτεμίδωρος, друга пол. II ст.), автор *Oneirocriticon*'у 246, 252, 253, 255, 264, 266, 291, 293–295, 297, 299
Артемон Наталій (Artemas, III ст.), єретик 269
Артур, король бриттів (V–VI ст.) 16, 55, 78, 117, 147, 162, 164, 176–178, 180, 182, 183, 186; 188–190, 208, 211, 212
Архун, персонаж "Махабхарати" 149
Асдіваль, персонаж "Діянь Асдіваля" 152
Асклепій ('Ασκληπιός), античний бог-цілитель 254
св. Атанасій Великий ('Αταναάσιος ὁ Μένας, бл. 295–373), єпископ Александрійський, теолог, автор "Житія Антонія" 70
Ауербах Е. (Auerbach, E.) 159

Багор Гори, персонаж "Івейна, або Рицаря з левом" 166, 167, 174
Байярд (Bayard), легендарний кінь чотирьох синів Еймона 43
Бар, Ф. (Bar F.) 160
Баронт (Barontus), чернець із монастиря Лонґорен 108
Барт, Ролан (Barthes, Roland, 1915–1980), франц. літературознавець 20
Барто Ф. (Barteau, F.) 147
Батайон Ж.-Л. (Bataillon, J.-L.) 230
Бахтін, Михайло (1895–1975), рос. літературознавець, 114, 253
Башляр Ґастон (Bachelard Gaston) 9, 73
Беда Велебний (Beda Venerabilis, 672–735), англосаксонський історик, автор "Видіння святого Фурсі і побожного Дрительма", *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* 91, 108, 124, 285, 292
Бедьє Жозеф 149
св. Бекет Томас (Тома Кентерберійський) (Becket, Beckett Thomas, 1117/8–1170), канцлер Англії (від 1155), архієпископ (від 1162) 27
Бекон, Роджер (Bacon, Roger, 1214–1292), англ. філософ, учений, автор *De Secretis* 41
Бекон, Френсіс (Bacon, Francis 1561–1626), англ. юрист, політик, філософ 10
Бельмонт, Ніколь (Belmont, Nicole) 54
св. Бенедикт Нурсійський (Benedictus, бл. 480–547), засновник чернечого ордену 283, 297
Бенуа де Сент-Мор (Benoît de Sainte-Maure, XII ст.), англо-нормандський трубадур, автор *Le Roman de Troie* 76, 151
Бернар Марті (Bernard Marti, XII ст.), провансальський трубадур 77, 81
св. Бернар Клервоський (Bernardus Claraevallensis, бл. 1091–1153), франц. теолог, цистерціанець, містик, автор *De laude novae militae* 49, 76, 101, 132, 238
св. Бернар Тіронський 75
Бернгаймер, Р. (Bernheimer, R.) 146, 156, 157, 161
Берр, Анрі (Berr, Henri, 1863–1954), франц. історик, філософ 308
Берта Великонога (Бертрада, †783), дружина короля франків Піпіна Короткого, мати Карла Великого 43

Бертольд фон Регенсбург (Berthold von Regensburg, бл. 1210–1272), францисканець, проповідник 300
Бертран де Бар (перша пол. XIII ст.), трувер із Шампані, автор *Girard de Vienne* 150
Бертран, небіж Гійома д'Оранжа, персонаж "Німського воза" 196, 205
Беруль (Béroul, XII ст.), англо-нормандський трувер, автор "Роману про Трістана" 77, 149, 150, 155,
Беццола Р. (Bezzola, R.) 144
Блок, Марк Леопольд Бенжамін (Bloch, Marc Léopold Benjamin, 1886–1944), франц. історик-медієвіст, автор *Les Rois thaumaturges* ("Королі-чудотворці") 20, 23, 24, 27, 74, 75, 120, 169, 304, 308, 309, 313, 315
Бодель, Жан (Bodel, Jean, бл. кін. XII ст. – поч. XIII ст.), трувер із Арраса, автор *Jeu de Saint Nicolas* 118
Бодлер, Шарль (Baudelaire, Charles, 1821–1867), франц. поет 34
Боецій Аніцій Манлій Северин (Anicius Manlius Tarquatus Severinus, бл. 480–524), християнський філософ, римський політичний діяч 8
Божуан Ґі 19
Болдвін, Джон В. (Baldwin, John W.) 84
св. Бонавентура (Джованні Фіданца) (Bonaventura, Giovanni Fidanza, бл. 1221–1274), італ. схоласт, містик, магістр ордену францисканців 88, 91, 99
Бонелл (Bonellus, бл. VII ст.), чернець 108
св. Боніфацій (Вінфрід) (Bonifatius, Wynfrid, бл. 672/5–754), чернець-бенедиктинець, місіонер, архієпископ Майнцький, автор "Видіння ченця Венлока" 108
Боніфацій VIII (Бенедетто Каетані) (Bonifatius VIII, Benedetto Caetani, бл. 1235–1303), папа римський (від 1294) 98, 99
Бонн, Жан-Клод (Bonne, Jean-Claude) 7
Босвелл, Дж. (Boswell, J.) 139
Босль Карл 299
Босх Єронім (Bosch) (Бос Ван-Акен, бл. 1460–1516), нідерландський художник 44, 48
Боттічеллі Сандро (Алесандро ді Маріано Філіпепі) (Botticelli Alessandro Di Mariano Filipepi, 1445–1510), італ. художник 316
Бран, персонаж "Видіння Брана" 110, 111
Бравн, Пітер (Brown, Peter), британський історик 3, 251, 253, 255
Брауншвайзькі герцоги, династія заснована в серед. XIII ст. 53
Брейґель Пітер 295
Бремон, Кл. (Brémond, Cl.) 143
св. Брендан Клонфертський (Brendanus, ірл. Brenainn бл. 486–578), ірл. абат 72, 110
Бродель, Фернан (Braudel, Fernand, 1902–1985), франц. історик, автор *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* 308, 317
Брунгаута (534 – псл. 613), королева Австразії, бабуся короля Тьєрі II 73
Бруно фон Шавенберґ (друга пол. XIII ст.), єпископ Оломоуца 84
Бургард Вормський (бл. 965–1025), німецький канонік, єпископ 136
Бурдьє, П'єр (Bourdieu, Pierre, 1930–2002), франц. соціолог 3, 106, 107
Буркгардт, Якоб (Burckhardt, Jacob, 1818–1897), швайцарський історик, автор *Civilisation de l'Italie au temps de la Renaissence* 11, 12

Бутільєр Д. 36
Бхіма, персонаж "Махабхарати" 149
Бюльто, Робер (Bultot, Robert) 94
Бюрг'єр Андре 24
Бюрідан Клод 143, 160

Ваананен В. (Väänänen, V.) 111
Валентин, єпископ Валанський 56, 60
Валентин (Valentinus, бл. 136–161), засновник гностичної школи в Римі 262
Валентин II Флавій (Flavius Valentinianus Junior, 371–392), римський імператор (від 375) 276
Валентин, персонаж роману "Валентин і Орсон" 155
Валер († останнє десятиріччя VII ст.), іспанський абат, автор "Видіння Бонелла" 108
Ван-Ґеннеп, Арнольд (van Gennep, Arnold, 1873–1957), франц. етнограф, фольклорист 50, 54, 179
Вас (Wace, бл. 1100 – бл. 1175), нормандський поет, хроніст, автор *Roman de Rou* 41, 173, 175
Васцінк (Waszink, J. H.) 250
Вебер, Макс (Weber, Max, 1864–1920), нім. соціолог, історик 13, 135
Вейн, Поль (Veyne, Paul), автор *Les noces du couple romain* ("Шлюби римського подружжя") 130, 255
Великозубий Енно, середньовічний казковий персонаж 43
Венлок, чернець, персонаж "Видіння ченця Венлока" 108
Венцель, Горст (Wenzel, Horst) 299
Вергілій Марон Публій (Publius Vergilius Maro, 70–19 до хр. е.), римський поет, автор "Енеїди" 44, 95, 109, 257, 297, 298–301
Вернер Садівник (XIII ст.), нім. поет, автор *Helmbreht*'а 321–324
Веттій (Wetti, † 824 р. в Рейхенау) чернець 108, 116
Відаль де Ла Блаш, Поль (Vidal de La Blache, Paul, 1845–1918), франц. географ 308
Відаль-Наке, П'єр (Vidal-Naquet, Pierre) 78, 143, 221, 227
Війон, Франсуа (Villon, François, 1431/2 – псл. 1463), франц. поет, автор "Балада про повішених" 291, 296, 297
Віліджельмо (Wiligelmo, XII ст.), скульптор 22
де Вільгардуен, Жоффруа (de Villehardouin, Geoffroy) 225
Вільгельм II Добрий (1154–1189), останній король нормандської Сицилії (від 1166) 54
Вільгельм Білорукий, архієпископ Реймський 54
Вільям Мальмсберійський (1090/6 – псл. 1142), англ. історик, автор *De gestis regum Anglorum* 108
дю Віней Жан (Jean du Vignay, *бл. 1282), середньовічний франц. перекладач *Otia Imperialia* 55
Вінсент (згад. 434 – Леренські о-ви) 81
Вінсен з Бове (Vincent de Beauvais, бл. 1190–1264), франц. чернець-домініканець, автор *Speculum* 108
о. де Вогюе, Адельберт (de Vogüe, Adalbert) 280, 284
Воллаш, Ж. (Wollasch, J.) 110
Вольтер, Франсуа-Марі Аруе (Voltaire, François-Marie Arouet, 1694–1778), франц. філософ-просвітник, письменник, історик, автор *L'Essai sœur les murs et l'esprit des nations* ("Есе про звичаї та дух націй"), *Zadig* ("Задіг") 29, 304, 307

Ґален (129–199), грецький лікар, автор трактату "Про діагностування сном" 250
Галеольт Бурий, персонаж "Пророцтв Мерліна" 150
Гаральд Сігурдарсон (Суворий), норвезький король (1046–1066) 77
Гаріульф (бл. 1060–1143), франц. хроніст, автор *Chronique de Saint Riquier* 108
Гартман фон Ауе (бл. 1170–1210), нім. поет, автор *Iwein*'а 146, 147, 160, 161, 174
Гарун аль-Рашід (*766), султан (786–809) із династії Аббасидів 175
Гейзінґа, Йоган (Huizinga, Johan, 1872–1945), голландський історик-медієвіст 305, 306
Гектор Бурий, персонаж "Пророцтв Мерліна" 150
Гелінанд де Фруамон, цистерціанець, автор *Vers de la Mort* 121, 194
Гельмбрехт-батько; Гельмбрехт-син (Helmbreht), персонажі "Гельмбрехта" 290–302
Геннінґсен (Hennigsen) 286
Генріх I Боклерк (1068–1135), англ. король (від 1100) 292
Генріх II Плантаґенет (1133–1189), англійський король (від 1154) 27, 54, 147
Генріх IV (1050–1106), германський імператор 27, 75
Генріх Молодий Король (1154–1183), старший син Генріха II Плантаґенета 54, 55
Геракл, давньогр. герой, син Зевса 146–148
Геракліт з Ефесу (Ἡράκλειτος, бл. 554–483 до хр. е.), давньогр. філософ 287
Герміпп з Беріту (згад. поч. II ст.) 264
Геродот (Ἡρόδοτος, 490/80–430/24 до хр. е.), давньогр. історик 55, 104, 293
Гесіод (Ἡσίοδος, бл. 700 до хр. е.), давньогр. поет 249
Гігуне, Шарль (Higounet, Charles) 73, 74
св. Гільдеґарда Бінґенська (Hildegard, 1098–1179), нім. письменниця, теолог, містик, автор *Causae et curae* 122, 254
Гінкмар (806–882), архієпископ Реймський 27
Гіппократ з Коса (Ἱπποκράτης, бл. 460–370 до хр. е.), давньогр. лікар, автор трактату "Про режим" 250
Гомер (Ὅμηρος, бл. VIII ст. до хр. е.), легендарний давньогр. поет, автор "Іліади" та "Одіссеї" 148, 157, 249, 251, 264, 266
Горацій [Квінт Горацій Флакк] (65–8 до хр. е.), рим. поет 240, 242
Горн, Ґеорґ (Horn, Georges, сер. XVII ст.), німецький історик, автор *Arca Noe* 10, 25
граф Альє, персонаж "Івейна, або Рицаря з левом" 186
Григорій I Великий (Gregorius Magnus, бл. 540–604), папа римський (від 590), автор *Dialogi de vita et miraculis Patrum Italicorum et de aeternitate animarum*, *Moralia in Job* 8, 17, 103, 123, 131, 136, 266, 280–284, 297
Григорій X (Тедальдо Вісконті) (Gregorius X, Tedaldo Visconti, 1210–1276), папа римський (від 1272) 84, 85, 87
св. Григорій Богослов (Γρηγόριος ὁ Θεολόγος), Назіанзин (ὁ Ναζιανζηνός, бл. 329 – бл. 390), один з Отців Церкви 121
св. Григорій Турський (Gregorius Turanesis, бл. 538–594), франц. історик, єпископ, автор *De virtibus sancti Martini* 265, 277, 279
Гуверналь, персонаж "Роману про Трістана" 153
Гугон, герцог Арденський та Вермандуазький, персонаж "Взяття Оранжу" 201
Гугон Німецький, персонаж "Німського воза" 196
Гуго Сен-Вікторський (Hugo de Sancte Victore, бл. 1096–1141), теолог, автор *De eruditione novitiorum*, *De sacramentis christianae fidei* 92, 123, 136, 232

Гумберт (Humbertus), архієпископ Арльський 64
Гуревич, Аарон 13, 101
Гюго, Віктор-Марі (Hugo, Victor-Marie, 1802–1885), франц. письменник, автор "Собору Паризької Богоматері"3, 4, 70

Ґавейн, персонаж "Персеваля, або Повісті про Ґрааль" 167, 172, 176, 211–214, 224
Ґаврас із Корку, персонаж "Ерека та Еніди" 182
Ґалле, П. (Gallais, P.) 161, 171
Ґальберт де Брюґе, хроніст, нотар (згад. 1127) 150
Ґальфрід Грубий (згад. поч. XII ст.), автор "Життя святого Бернарда Тіронського" 75
Ґальфрід Монмутський (†1155), англ. письменник, автор *Historia Regum Britanniae*, *Vita Merlini* 54, 146
де Ґандільяк, Моріс (de Gandillac, Maurice) 123
Ґаргантюа (Gargantua), казковий велетень 43
Ґасса, імператор, персонаж "Ерека та Еніди" 183
Ґатто, Джузеппе (Gatto, Giuseppe), італ. етнолог 112, 118
Ґвіберт Ножанський (Guibertus Novigentis, бл. 1055–1125), франц. хроніст, автор *De vitae sua Mondiarium libri tres* 100, 108, 214, 255, 271, 286
Ґене Бернар (Guenée, B.) 104
Ґенєбе Клод 143
Ґенієвра, королева, персонаж "Ерека та Еніди", артуріани 176, 180, 181, 183, 186
Ґерард із Фраше (Gérard de Frachet) 100
Ґерардо Старніна (1354–1409/13), флорентієць, автор *Thébaïde* 82
Ґервазій Тілбурійський (*1151/53), англ. учений з оточення Генріха II Плантаґенета, шляхтич, автор "Чудес Неаполя", *Liber Facetiarum*, *Otia Imperialia* 15, 16, 39, 40, 42, 46–48, 52– 56, 64
Ґервасій (Gervasius), мученик 280
Ґіббон, Едвард (Gibbon, Edward, 1737–1794), англ. історик 11
Ґіврет, персонаж "Ерека та Еніди" 185, 186, 191, 192
Ґідон, монах із монастиря Монте-Кассіно 114
Ґізо, Франсуа П'єр Ґійом 307
Ґієлен, небіж Ґійома д'Оранжа, персонаж "Взяття Оранжу" 203, 204, 206
Ґійо (Guiot), провансальський поет 143, 160, 213
Ґійом д'Оранж, персонаж "Німського воза" та "Взяття Оранжу" 77, 195–207, 202
Ґійом Дольський, персонаж "Роману про Розу, або про Ґійома Дольського" 237
Ґійом ле Марешаль (Guillaume le Maréchale) 236
Ґійом де Мустьє (Guillaume de Moustiers), персонаж *mirabilia* 65
Ґійом де Сент-Амур 13
Ґійом Овернський (Guilelmus Alvernensis, франц. Guillaume d'Auvergne, бл. 1180–1249), богослов, єпископ Паризький (від 1228), автор *Summa* 81, 91, 92, 226–230
Ґільбер, син Ґугона, герцога Арденського та Вермандуазького, персонаж "Взяття Оранжу" 202–206
Ґільгамеш, персонаж шумеро-аккадської міфології 109, 156
Ґільшер, Жан-Мішель (Guilcher, Jean-Michel), етнолог 23

Ґінзбурґ, Карл 115
Ґіральд Камбрійський (Ґіральд Валлійський; Ґіральд де Баррі) (Giraldus Cambrensis, англ. Gerald of Wales, бл. 1146–1223), англ. учений з оточення Генріха II Плантагенета, історик та етнограф Ірландії і Валлії 40, 54
Ґірард з Русильйону (Girard de Roussillon), персонаж "Ґірарда з Русильйону" 87
Ґлабер Рауль 286
Ґодрік (†1170), чернець-відлюдник 81
Ґонтран (†593), бурґундський князь (від 561) 73
Ґотьє, Леон (Gautier, Léon), автор праці *La Chevalerie* ("Про рицарство") 168
Ґоттфрід Страсбурзький (поч. XIII ст.), нім. поет 149
Ґоше, Марсель (Gauchet, Marcel) 312
Ґракко, Дж. (Gracco, G.) 314
Ґраус, Франтіск (Graus, Frantisck) 34
Ґраф, Артуро (Graf, Arturo), італ. поет, літературознавець 118
Ґреймас А. Ж. 165
Ґройновський Д. (Grojnowski, D.) 149
Ґуго, Луї (Gougaud, Louis) 76
Ґуді, Джек (Goody, Jack) 15
Ґутенберґ, Йоганн (Gutenberg, Johannes, бл. 1399–1468), винахідник друкарського верстата 12

Дагрон, Жільбер (Dagron, Gilbert) 32
дама де Норуазон, персонаж "Івейна, або Рицаря з левом" 164, 165, 167, 170
Дане, А. (Danet, A.) 46
Данте Аліґ'єрі (Dante Alighieri, 1265–1321), італ. поет, автор "Божественної комедії" 95, 100, 109, 117, 129
Дебюссі, Клод (Debussy, Claude, 1862–1918), франц. композитор 4
Деларю П. (Delarue, P.) 45, 167
Делюмо, Жан (Delumeau, Jean) 286
Дельор, Робер (Delort, Robert), автор *Les animaux ont une histoire* ("Тварини мають історію") 7
Демокріт з Абдери (Δεμόκριτος, 460–371 до хр. е.), давньогр. філософ 249
Джефрей Ґаймар, англо-норманський автор *Estoire des Engleis* 150
Джонс, Ернест (Jones, Ernest), учень та біограф З. Фройда 258
Джотто ді Бондоне (Giotto Di Bondone, 1267–1336), італ. художник 25
Діоген Синопський (Διογένης, бл. 413–323 до хр. е.), давньогр. філософ-кінік 249
Дйорі Ж. (Djöry, J.) 154, 173, 174
Доддс Е. Р. (Dodds, E. R.) 252, 253
Дрительм (Drythelm), персонаж "Видіння святого Фурсі і побожного мирянина Дрительма" 108, 110, 292
Дюбі, Жорж (Duby, Georges), автор *Le Dimanche de Bouvines* ("Неділя під Бувінами" *248*), *Les Trois Ordres* (*253*) 5, 22, 139, 171–173, 175, 222, 228, 238, 239, 295, 310, 312
Дю Канж (Du Cange) Шарль де Френ (1610–1688), франц. лексикограф, автор *Glossarium ad scriptares mediae et infirmae latinitatis* 10, 25
Дюлей, Мартін (Dulaey, Martine) 272, 299, 302, 304
Дюмезіль, Жорж (Dumézil, Georges, *1898), франц. філолог-компаративіст, дослідник міфів

31, 169, 192, 244, 246, 349, 350
Дюпрон, Альфонс (Dupront, Alphonse) 8
Дюркгайм, Еміль (Durkheim, Emile, 1858–1917), франц. соціолог 341
Дюфурне Ж. (Dufournet, J.) 161
Дюшезн, Анні (Duchesne, Annie) 63

Еадрік, убивця короля Едмонда II 150
Ебсторф 60
Евклід (Εὐκλείδης, 365–300 до хр. е.), давньогр. математик 97, 98, 117
Еврард де Бретейль (друга пол. IX ст.), віконт Шартрський, 1073 р. став відлюдником 76
Евріпід (Εὐριπίδης, 485/4 або 480 – 406 до хр. е.), давньогр. драматург-трагік 146, 148
Едвард I (1272–1307), англ. король 27
Едмонд II Залізний Бік (бл. 981–1017), король Вессеку в Британії 150
Едю, П. (Haidu, P.) 179, 181
Ейлгарт Оберзький (XII ст.), нім. поет 149
Еймон (Aymon), персонаж епічної поеми "Рено з Монтобану" 43, 77
Елеонора (Альєнора) Аквітанська, королева, дружина Генріха II 54
Еліас, Норберт (Elias, Norbert, 1897–1990), соціолог 30
Елідук, персонаж "Елідука" 211
Елій Арістід (Aelius Aristides), автор "Священних оповідей" 254, 286
Емілій Павло, батько Сціпіона Африканця Молодшого 256
Еміль Бенвеніст 103
Еней (Aeneas), персонаж "Енеїди", син троянця Анхіса 109, 249, 296
Енгельс, Фрідріх (Engels, Friedrich, 1820–1895), нім. філософ 309
Еніда, персонаж "Ерека та Еніди" 172, 176–194
Енкідý, в шумеро-аккадській міфології дикий брат месопотамського царя Урука 109, 156
Еннен, Е. (Ennen, E.), нім. медієвіст 223
Епіхарм ('Επίχαρμος), комедійний поет 265
Ерек, персонаж "Ерека та Еніди" 172, 176–194, 296
Ерліх, Е. Л. (Ehrlich, E. L.) 245
Ескладос Рудий, персонаж "Івейна, або Рицаря з левом" 144, 162, 163
Етьєн Бурбонський (згад. сер. XIII ст.), домініканець, автор *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus* 92, 97, 103, 231
Етьєн, вояк, персонаж "Діалогів" Григорія Великого 284

Євсевій Кесарійський (Εὐσέβιος, бл. 260 – 340), єпископ, історик, теолог, автор *Historia ecclesiastica* 269, 276
Євхерій Ліонський (Eucherius Lugdunensis, кін. IV ст. – 449), автор *De laude eremi* 72
Єті (Йеті), снігова людина 156

Жак де Вітрі (Jacque de Vitry, бл. 1170–1240), проповідник, єпископ Акри в Палестині, кардинал-єпископ Тускулуму, автор *Historia Occidentalis et Orientalis* 103, 232, 231–240
Жан Бретель Арраський (Jean Bretel d'Arras), поет 150

Жан де Віней 55
Жан де Мен (Jean de Meun, бл. 1270), автор *Roman de la Rose* 4
Жан Ренар (Jean Renart, кін. XII – поч. XIII ст.), франц. трувер, автор *Le Roman de la Rose ou de Guillaume de Dole* 237
Жанна д'Арк (Jeanne d'Arc, бл. 1412–1431), франц. героїня 43
Жерар, абат монастиря Монте-Кассіно (1111–1123) 114
о. Жі, П.-М. (Gy, P.-M.) 91, 226
Жірар де Вієн (Girard de Vienne), персонаж "Жірара де Вієна" 150
Жоффрой Ауксерський, цистерціанець, коментатор Апокаліпсису від Йоана 152
Жуастен, Шарль (Joisten, Charles), франц. етнолог 16, 52–54

Зігберт III, король Австразії (від 631) 74

Ібсен 61
Іван XXII (Жак Дюез) (Ioannes XXII, Jacques Duèse, 1245–1344), папа римський (від 1316) 95
Івейн (Yvain), персонаж англо-нормансько́го епосу, артуріани 44, 78, 79, 143–175
св. Ієронім зі Стридону (Eusebius Hieronymus, бл. 340 – 419/20), з Отців Церкви, письменник, автор "Життя Павла Фівського, першого відлюдника", *Adversus Jovinianum* 70, 72, 136, 166, 244, 278
Ізольда, персонаж "Роману про Трістана" 149, 155
Ікар, син Дедала, персонаж давньогр. міфології 297
Інокентій III (1160/1–1216), папа римський (від 1198), кардинал Лотаріо Конті (Lotario de'Conti), автор *De contemptu mundi* 84, 287
Інокентій IV (Сінібальдо Ф'ескі) (Sinibaldo Fieschi, бл. 1195–1254), папа римський (від 1243) 87, 91
св. Іпполит (Hippolytus, 170–235?), давньогр.-християнський письменник, автор "Коментаря до Даниїла" 261
св. Іриней (Irenaeus, 130–202), єпископ Ліонський, автор трактату *Adversus haereses* 261
Ісидор Севільський (бл. 570–636), церковний письменник, автор *Sententiae* 256, 266, 280, 282

Йоанн Антіохійський (згад. 1282) 55
Йоанн Безземельний (1167–1216), англ. король (від 1199) 40, 54
Йоанн Вустерський (згад. поч. XII ст.), хроніст 292
Йоанн Ґарландський (Jean de Garlande, перша пол. XIII ст.), поет 102
Йоанн з Фів, чернець-відлюдник 276
Йоанн Кассіан (бл. 355 – бл. 435), один з Отців Церкви, автор "Розмов з єгипетськими отцями" 71, 285
Йоанн Солсберійський (John of Salisbury, бл. 1125–1180), теолог, автор *Policraticus*'у 17, 256
Йоллес Андре (Jolles André) 106
Йон з Боббіо, біограф бургундського князя Ґонтрана 73
Йонек, персонаж "Йонека" 44, 209, 210
Йотсальд (сер. XI ст.), співавтор *Vita Odilonis* 94

Калібан, персонаж "Бурі" Вільяма Шекспіра 156, 157
Калогренан, персонаж "Івейна, або Рицаря з левом" 144, 152, 158–160, 174

Калльбо, Андре (Callebaut, André) 87
Кампорезі, П'єро (Camporesi, Piero) 115, 116
Канторович, Ернст Г. (Kantorowicz, Ernst H.) 310, 312
Капеллан Роберто Руїс (Capellan, Roberto Ruiz) 78
Карл I Добрий († 1127), граф Фландрії (від 119) 150
Карл V Мудрий (1337–1380), франц. король (від 1364) 306
Карл X (1757–1836), франц. король (1824–1830) 27
Карл Великий (бл. 742–814), король франків (від 768), імператор Священної Римської імперії (від 800) 16, 44, 60, 110, 150, 207, 277, 292, 311
Карл Грубий (832–888), король алеманів 110
Кароцці Клод (Carozzi, Claude) 109
Карпократ (II ст.), римський гностик 262
Кастелль, Мануель (Castells, Manuel), науковець, представник "антиісторичного руху" 317
Кастор і Полукс, у давньогр. міфології брати-близнюки 277
Каттанео, Карло (Cattaneo, Carlo) 10
Кауфманн П. (Kaufmann P.) 9
Квізеньє, Жан (Cuisenier, Jean) 54
Кебан, дияволиця 73
Келер, Ерix (Köhler, Erich) 35, 106, 164, 169, 170, 175, 195, 295
Келлер, Христофор (Cellarius, Christophorus,1638–1707), нім. філолог, історик 10
св. Кентіген 146
де Керван (de Caerwent), персонаж "Йонека" 209
св. Кіпріан (Thascius Caecilius Cyprianus, псл. 200 – 258), християнський письменник 134, 259, 260, 263, 273
Клер, священик, послідовник св. Мартина 278
Климент Александрійський (Климент Тит Флавій) (Titus Flavius Clemens, бл. 150 – бл. 215), один з Отців Церкви 90, 123, 134
Колдвелл, Дж. Р. (Caldwell, J. R.) 53, 55
Колумб Христофор 12
св. Колумбан (бл. 540–615), ірл. чернець і проповідник 72, 73
Комблен Ж. (Comblin, J.) 226
Константин I (Flavius Valerius Constantinus, 247?–337), римський імператор (від 306), засновник християнської імперії 275, 276
Корсольт, велетень, персонаж "Німського воза" 195
Крейн Т. Ф. (Crane, T. F.) 231, 234
Кретьєн де Труа (Chrétien de Troyes, †бл. 1191), франц. поет, автор, *Aucassin et Nicolette*, *Cligès*, *Érec et Énide*, *Perceval ou le Conte de Graale*, *Yvain ou le Chevalier au lion* 19, 55, 76–78, 121, 143, 144, 146, 151, 154, 155, 158, 167, 168, 171–177, 181, 184, 189, 190, 193–195, 211, 212, 221
Ктесій Кнідський (бл. 400 до хр. е.), придворний лікар перського короля Антаксеркса II, письменник 157
Кула, Вітольд (Kula, Witold) 29
Курсель, П'єр (Courcelle, Pierre) 270–272, 274

Лак, король, батько Ерека, персонаж "Ерека та Еніди" 186
Лактанцій Целій Фірміан (Lactantius, †псл. 317), теолог, один з Отців Церкви 276
Ламберт Герсфельдський (Lambert von Hersfeld, бл. 1025 – бл. 1088), нім. хроніст, автор "Анналів" 75
Ламберт д'Ардре (Lambert, d'Ardres) 238
Ланваль, персонаж "Ланваля" 208
Ланселот, персонаж артуріани 172, 296.
Ласлетт, Пітер (Laslett, Peter) 30
Лаудіна (Laudine), дружина Івейна, персонаж "Івейна, або Рицаря з левом" 143, 158, 161, 163, 164, 167, 172
Лаустік (*Laüstic*), персонаж "Лаустіка" 195, 210
Лаше, С. (Lachet, C.) 195, 203, 221
Леметр Ж.-Л. (Lemaître J.-L.) 100
Ле Рідер, Поль (Le Rider, Paule) 80, 142, 195
Ле Руа Ладюрі, Еммануель (Le Roy Ladurie, Emmanuel), автор *Histoire du climat* ("Історія клімату") 7, 111, 175, 286
Леві-Стросс, Клод (Lévi-Strauss, Claude, *1908), франц. етнолог, засновник структурної антропології 78, 149, 154, 169
Лейн, Ф. К. (Lane, F. C.) 314
Лекуте, Клод (Lecouteux, Claud) 302
Ленін, Володимир (Ульянов, 1870–1924), рос. політичний діяч 309
Лібрехт Фелікс (Liebrecht, Felix) 53, 60, 62
Лот, Фердинанд (Lot, Ferdinand, 1866–1952), франц. історик-медієвіст 84
Лузіньяни (Lusignan), франц. династія з Пуату, що владарювала на Кіпрі (1192–1498) 39, 46, 209
Луллій, Раймонд (Lull, Llull, Lully, Raymond 1235–1315), католицький теолог, поет, автор "Книги чудес" 42
Людовік VI (†1137) Святий (1214–1270), франц. король (від 1108) 27
Людовік VII 54
Людовік VIII, син Філіппа-Августа (1187–1226), франц. король (від 1223) 40
Людовік IX Святий (1214–1270), франц. король (від 1226) 18, 138, 310
Людовік XI (1423–1483), франц. король (від 1461) 27
Людовік Побожний (774–840), франкський король (від 814), син Карла Великого, персонаж "Німського воза" 195, 196–200
Люнетта, персонаж "Івейна, або Рицаря з левом", служниця пані джерела 164, 184, 186, 188
св. Лютґарда (кін. XIII? – поч. XVI ст?) 107
Люнцнер (Lunzner) 297
Ляйбніц Ґоттфрід Вільгельм (Leibniz Gottfried Wilhelm, 1646–1716), нім. філософ, учений 53, 56, 60
Ляфіто, Ж. (Lafitau, J., 1685–1740), франц. місіонер у Канаді 170

Мабіль, П'єр (Mabille, Pierre), автор *Le Miroir du merveilleux* ("Дзеркало чудесного") 33
Маєр, Теодор (Mayer, Theodor) 312
Макробій Амброзій Теодозій (Ambrosius Theodosius Macrobius, бл. 360 – псл. 422), держ. чиновник, письменник, автор *Commentarius in Somnium Scipionis* 45, 187, 256–258, 266, 297, 298
Максенцій Аврелій (Maxentius Aurelius, бл. 280–312), римський імператор (від 307) 275
Маллярме Стефан (1842–1898), фр. поет-символіст 130

Маль, Еміль (Mâle, Émile, 1862–1954), франц. історик 6, 124, 128
Манчіні, М. (Mancini, M.) 195
Мап, Вальтер (Map, Walter), англ. учений з оточення Генріха II Плантагенета, автор *De nugis curialium* 54
Маргарідо А. (Margarido A.) 165
Марі, Андре (Mary, André), суч. франц. перекладач "Персеваля..." 143, 159
Марія Французька (друга пол. XII ст.), поетеса, автор *Lais*, *L'Espurgatoire Saint Patriz* 44, 124, 195, 208, 209, 221, 223
Марк, король, персонаж "Роману про Трістана" 78, 149, 155
Маркс Жан 151
Маркс, Карл (Marx, Karl, 1818–1883), нім. економіст, філософ 28, 304, 305, 309
св. Марсель Паризький († 440), єпископ 47
Марсілій Падуанський (Marsilius, бл. 1275/80–1343), італ. теолог, автор *Defensor pacis* 25
св. Мартин Турський (Martinus, 316–397), єпископ 27, 71, 278, 279
Матью Паріс (Mathieu Paris, 1197–1259), англ. хроніст, автор *Chronica majora* 109
Медічі (Medici, 1251–1743), флорентійська династія 316
Мейєр, Куно (Meyer, Kuno) 79
Мелюзіна (Mélusine), чарівниця, яка, можливо, є перевтіленням матері-богині 39, 43–46, 50, 153, 175, 208,
де Мері, Хуан (de Méry, Huon) 163
Мерлін (Мирддін) (Merlin), середньовічний поет і пророк, прототипом якого вважають валлійського барда Мирддіна Дикого (Myrddin, VI ст.) 45, 55, 146, 150
Мефодій (друга пол. III ст.), єпископ Олімпу Лікійського 134
Мирддін див. Мерлін
Михаїл VIII Палеолог (1224–1282), візантійський імператор 87
Мікель, А. (Miquel, A.) 44
Мілз, Ч. Райт (Mills, C. Wright, 1916–1962), амер. соціолог 316
Міш, Ґеорґ (Misch, Georg) 254
Мішле, Жуль (Michelet, Jules, 1798–1874), франц. історик 46, 304, 307
Мішо-Кантен, П'єр (Michaud-Quantin, Pierre) 226, 229
Моне, Клод (Monet, Claude, 1840–1926), франц. художник 3
Моніка (бл. 331–387), мати св. Августина 136, 271, 274
Монтан II ст., фригієць, пророк монтаністів 262
де Монтень, Мішель (de Montaigne, Michel, 1533–1592), франц. філософ 157
Монтеск'є Шарль-Луї де Секонда (Montesquieu Charles-Louis de Secondat, 1689–1755), франц. просвітник 11
Моразе, Шарль (Morazé, Charles) 225
Морґана, персонаж "Ерека та Еніди", фея 183
Морен, Едгар (Morin, Edgar) 306
Моріс де Ґанділяк 123
Мос, Марсель (Mauss, Marcel) 23
Мофе (Лихий дух), персонаж "Івейна, або Рицаря з левом" 166

Навуходоносор II (†562 до хр. е.), цар Вавилону (від 605 до хр. е.) 281
Небродій, друг св. Августина 273
Немі, казковий король 144
Нерґаль, в шумеро-аккадській міфології володар підземного царства 109
Нерон (Nero Claudius, 37–68), римський імператор (від 54) 266
Нетун, персонаж "Івейна, або Рицаря з левом" 167, 174
Никола д'Оресм (бл. 1323–1382), франц. філософ, математик, астроном 307
Нікодим, автор "Євангелія від Нікодима" 261
Нікозіа, Сальваторе (Nicosia, Salvatore) 254
Ніколетта, персонаж "Окассена і Ніколетти" 77, 80
Нора, П'єр (Nora, Pierre) 21

Овейн, персонаж "Чистилища святого Патріка" 110, 124–129
Овідій Публій Назон (Publius Ovidius Naso, 43–18 до хр. е.), римський поет 151
Ог'рін, персонаж "Роману про Трістана" 78
Одіссей ('Οδυσσεύς), персонаж "Одіссеї" 148, 150
Окассен, персонаж "Окассена і Ніколетти" 237
св. Олексій, персонаж "Поеми про святого Олексія" 41
Орабла (Ґібур), дружина Тібальта Африканського, персонаж "Взяття Оранжу" 201–207
Орест, персонаж Жана Расіна 146
Орібазій, давньогр. лікар 250
Оріґен (Origenes, 185–254), аскет, християнський письменник, автор трактату *Contra Celsum* 90, 123, 131, 259
Орсон, персонаж роману "Валентин і Орсон" 155
Отран, сарацинський король Німу, персонаж "Німського воза" 198
Оттон IV Брауншвайзький (бл. 1174–1218), імператор (від 1209) 52–54
Оттон із Фрайзінґа (бл. 1114–1158), небіж Фредеріка Барбаросси, хроніст і єпископ 214, 223

Павлін Ноланський (Meropius Pouticus Paulinus, 353–431), єпископ, поет 71
св. Павло, апостол 50, 70, 72, 130–133, 219, 259, 292
Павло Фівський 70
Павсаній (Παυσάνιας, II ст.), давньогр. історик 62
Пайєн, Ж.-Ш. (Payen, J.-Ch.) 147, 228
Пандар (Πανδάρεος), персонаж "Іліади" 169
Панофскі, Ервін (Panofsky, Ervin, 1892–1968), амер. історик мистецтв 6, 316
Паррі, Дж. 146
св. Патрік (бл. 389–461), апостол, святий заступник Ірландії 91, 110, 117, 124–129
Педро II (1174–1213), король Арагонський 55
Пенелопа (Πηνελόπη), персонаж "Одіссеї" 249
Перпетуя, мучениця (бл. 205) 260, 261
Перре, М. (Perret, M.) 43
Перренек, Реймонд (Perrenec, Raymond) 146
Перро, Шарль (Perrault, Charles, 1628–1703), французький письменник 41
Персеваль, персонаж "Персеваля, або Повісті про Ґрааль" 77, 80, 155, 161, 166, 172, 211, 212

св. Петро, апостол 110, 161, 261, 284
Петро Велебний (1092–1156), клюнійський абат 36
Петро Даміані (1007–1072), італ. теолог, кардинал-єпископ, співавтор *Vita Odilonis* 76, 94
Петро Диякон (сер. XII ст) 108, 114
Петро Ломбардський (Pierre Lombard, †бл. 1160), теолог, паризький єпископ 232
Петро Співець (XIII ст.), один із перших теологів Чистилища 91, 232
Петтаццоні, Раффаелло (Pettazzoni, Raffaello) 312
П'єр Альфонсі (перша пол. XII ст.), автор *Disciplina Clericalis* 45
П'єр де Тарантез (Pierre de Tarentaise), архієпископ Ліонський 85
Пікассо, Пабло (Picasso, Pablo, 1881–1973), іспан. художник 301
Піфагор (580–500 до хр. е.), давньогр. філософ, математик 249, 251
Плантагенети (Plantagenêt), династія англ. королів (1154–1399) 40, 46, 209
Платон (Πλάτων, 427–347 до хр. е.), давньогр. філософ 218, 230, 249, 251, 252, 257
Пліній Старший (Plinius Major, 23/24 – 79), римський історик, письменник, автор "Природничої історії" 44, 157
Плотін (Πλωτῖνος, 204–270), давньогр. філософ, засновник неоплатонізму 253
По, Едгар Аллан (Poe, Edgar Allan, 1809–1849), амер. письменник 297
Полібій (Πολύβιος, бл. 200–120 до хр. е.), давньогр. історик 250
Поліфем (Πολύφημος), у давньогр. міфології один із циклопів 156, 157
Поллукс див. Кастор 277
Поло, Марко (Polo, Marco, бл. 1254–1324), італ. мандрівник, автор "Книжки чудес" 42, 49
Поляков Леон (Poliakov, L.) 156
Поль Ле Рідер 143
Пом'ян, Кшиштоф (Pomian, Krzysztof) 12, 29
Порфирій (Πορφύριος, бл. 233 – бл. 300), гр. філософ-неоплатонік 253, 273
Посідоній (Ποσειδώνιος, бл. 135–51 до хр. е.) давньогр. філософ, географ, історик, астроном 250, 251
Пріам, цар Трої, персонаж "Роману про Трою" 151
де Провенс, Ґійо (de Provins, Guiot) 143
Пропп, Володимир, рос. літературознавець, фольклорист 106, 143, 298
св. Протасій, мученик 280
Псевдо-Августин, автор *De Spiritus et Anima* 256, 275
Пушель, Марі-Крістін (Pouchelle, Marie-Christine) 121, 122

Рабле Франсуа (Rabelais François, бл. 1494–1533), франц. письменник 13
Радован (Radovan, згад. 1240), скульптор 22
Раймон з Шато-Руссе (Raymond de Châeau-Rousset), персонаж *mirabilia* 53
Ральф Коггесголський (Radulphus, англ. Ralph of Coggeshall, †псл. 1227), англ. учений з оточення Генріха II Плантагенета, цистерціанець, абат, хроніст, автор "Видіння Туркілла" *Chronicon Anglicanum* 54, 109
Расін, Жан-Батіст (Racine, Jean-Baptiste, 1639–1699), франц. драматург, історіограф 146
Рауль Ґлабер Лисий (Glaber Raoul, *до 985 – †до 1050) 286
Ревель, Жак 24
Рейналь, Ґійом Томас-Франсуа (Raynal, 1713–1796), франц. історик, соціолог, просвітник, абат, автор *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans*

les deux Indes 307
Рей-Фло, Енрі (Rey-Flaud, Henri) 118
св. Ремі (Remigius, 470–540), архієпископ Реймський 27
Ренан, Жозеф-Ернест (Renan, Joseph-Ernest, 1823–1892), франц. філолог, історик релігії, автор *Histoire du peuple d'Israël* ("Історія ізраїльського народу") 68
Рене, Луї 149
Рено з Монтобану (Renaut de Montauban), персонаж "Рено з Монтобану" 77
Річард I Левине Серце (1157–1199), англ. король (від 1189) 40, 46, 54
Річардсон, Г. Дж. (Richardson, H. G.) 55
Рішар Нормандець, персонаж "Німського воза" 196
Робер де Кларі (Robert de Clari, кін. XII – поч. XIII ст.), франц. хроніст, брав участь у IV хрестовому поході 225
Робер, Луї (Robert, Luis) 261
Робін Гуд, легендарний англ. герой, має історичного прототипа (Роберт, граф Гантінгтонський, бл. 1160 – бл. 1247) 80
Роджер Вендоверський (Roger of Wendover, †1236), бенедиктинець із Сент-Альбанського монастиря в Англії, автор *Chronica sive Flores historiarum* 109
Рок, Маріо 143, 176
Роланд (†778), небіж Карла Великого, персонаж "Пісні про Роланда" 170
Ромеро, Хосе Луїс (Romero, José Luis) 93
Ромул Августул (Romulus Augustulus), останній імператор Західної Римської імперії (475–476) 10
св. Ронан (Ronan, Rumon), легендарний ірландський святий 73
Роше, Даніель (Rocher, Daniel) 302
Ру, К. (Ruh, K.) 290
Руїз Капеллян, Роберто (Ruiz, Copellian Roberto) 227
Рупнель, Ґастон (Roupnel, G.) 73
Руссель, Аліна (Rousselle, Aline) 134, 135, 250, 255
Рютбеф (Rutebefe, XIII ст.), паризький трувер, автор *Nouvelle Complainte d'Outremer* 237

Сансоне, Дж. (Sonsone, G.) 166
Сапорі, Армандо (Sapori, Armando) 11, 12, 13
Сартр, Жань-Поль 9
Сатерн, Р. В. (Southern, R. W.) 312
Секст Емпірик (кін. II – поч. III ст. по Р. Хр.), гр. філософ-скептик і лікар 136
Сент-Бев, Шарль Огюстен (1804–1869), фр. критик і письменник 304
Сентів, П. (Saintyves, P.) 37
сеньйор Чорнотернистий, персонаж "Івейна, або Рицаря з левом" 172, 174
Сеньобос, Шарль (Seignobos, Charles) 305
Сеньоретто (Senioretto), абат Монте-Кассіно (1127–1137) 114
Серапіс, античний бог-цілитель 254
Симон Волхв (Simon Magus), перший єретик Самарії 261
Синесій з Кирени (бл. 370 – бл. 414), єпископ Птолемаїди, автор трактату "Про сновидіння",

промови "Про царську владу" 255, 266, 292
Сіміан, Франсуа (Simiand, François) 308, 317
Сімон де Турне (Simon de Tournai; кін. XII ст.), один із перших теологів Чистилища 91
Смоллей, Б. (Smalley, B.) 312
Сноррі Стурлусон (1179–1241), ісл. історик, скальд 77
Солін Ґай Юлій (III ст.), римський письменник, автор *Collectanea rerum memorabilium* 44
Сот, Мішель (Sot, Michel) 139
Старобінський, Жан 106
Стацій Публій Папіній (бл. 40–96), римський поет, педагог 95
Стельшельчик, Єжи 53
Стоун, Лоренс (Stone, Lawrence), англ. історик 315
Сугерій (бл. 1081–1151), франц. політичний діяч, абат 75, 82
Сульпіцій Север (Sulpicius Severus, бл. 400), християнський історик, агіограф з Аквітанії, автор *Vita Martini* 277–279
Сціпіон Африканець Молодший (C. Scipio Africanus Junior, 185–129 до хр. е.), римський полководець, консул 256
Сціпіон Корнелій Африканець Старший (C. Scipio Africanus Major, бл. 235 – бл. 183 до хр. е.), римський полководець 256, 257

Таціт Корнелій (Cornelius Tacitus, бл. 55 – бл. 120), римський історик, автор "Германії" 220
Тенез, Л. (Ténéze, M. L.) 167
Теодорет Кіпрійський (390–466), єпископ, теолог 276, 277
Тертулліан Квінт Септимій Флоренс (Quintus Septimus Florentius Tertullianus, бл. 160 – бл. 220), теолог, юрист, автор *De anima* 90, 134, 250, 252, 259, 262–265, 268, 270, 279
Тібальт Африканський (Перський, Есклер), король Оранжу, персонаж "Взяття Оранжу" 200, 201, 203
Тнугдал (Tnugdal, згад. 1149), ірл. рицар, персонаж "Видіння Тнугдала" 108, 110, 117
Тодоров, Цветан (Todorov, Tzvetan), критик та есеїст 36, 41, 49, 155, 164
св. Тома Аквінський (Thomas Aquinas, 1225–1274), теолог, філософ 88, 91, 92, 96, 99, 115, 306
Тома Кантемпрейський (1201–1270), домініканець, проповідник 96
Томас, Кейт (Thomas, Keith), історик 115
Томпсон, Стіт (Thompson, Stith), амер. фольклорист 106, 111, 112, 198
Томсон, Р. Л. 151
Тоней, Роберт (Tawney, Robert) 13
Тоффел, Ж. П. 36
Трістан, персонаж "Роману про Трістана" 76–78, 149 ("Шаленства Трістана" 149)
Тротен, Ж. 143, 160
Тубач, Ф. К. (Tubach, F. C.) 106, 298
Турен, Ален (Tourain, Alain) 306
Туркілл (Turchill), персонаж "Видіння Туркілла" 109, 110, 118
Тюссо, Ж. П. 221
Тьєррі, Огюстен (Thierry, Augustin, 1795–1856), франц. історик, письменник 307
Тьєррі II, король Бургундії (596–613) та Австразії (612–613) 73

Ур-Намму́, принц Урський, ассиро-вавилонський герой 123
Урук, месопотамський цар 177

Фаб'єн Жегу 221
Февр, Люсьєн (Febvre, Lucien, 1887–1956), франц. історик 13, 23, 304, 308, 318, 319
Феврієр, Поль-Альберт (Février, P.-A.) 71
св. Фелікс 71
Феніція, донька німецького імператора, персонаж "Кліжеса" 172
Феодосій Флавій (Flavius Theodosius Augustus, Великий, 347–395), римський імператор 275–276
Ферстер, В. (Foerster, W.) 160
Фібоначчі, Леонардо (Пізанець) (Fibonacci, Leonardo, бл. 1175 – післ. 1240), італ. математик, автор *Liber Abbaci* 83
Філіпп II Август (1165–1223), франц. король (від 1180) 40, 54, 84, 101, 229
Філіпп IV Вродливий (1268–1314), франц. король (від 1285) 12
Філіпп де Новар, рицар, автор *Les quatre âges de l'homme* 236
Філоктет, персонаж "Одіссеї" 148
Фландрен, Жан-Луї (Flandrin, Jean-Louis) 135, 137, 138
Фовтаєр, Роберт (Fowtier, Robert) 84
Фольц, Роберт (Folz, Robert) 311
Фрай, Нортроп 164
Франк Арбогаст (згад. IV ст.) 276
Франкастель, П'єр (Francastel, P.) 316, 317
Франс, Анатоль (France, Anatol, 1844–1924), франц. письменник 55
Франциск Ассизький (1181–1226), проповідник, поет, засновник ордену францисканців 82
Фрап'є, Ж. (Frappier, J.) 146
Фрейзер, Джеймс Джордж (Frazer, James George, 1854–1941) сер, шотландський етнолог 37, 144, 312, 313
Фрідріх I Барбаросса (бл. 1122–1190), германський імператор (від 1152) 214
Фрідріх II Штауфер (1194–1250), германський імператор (від 1220) 54, 85, 312
Фройнд (Freund J.) 314
Фройд, Зигмунд (Freud, Siegmund, 1856–1939), австрійський психіатр, засновник психоаналізу 19, 258
Фронтен, автор трактату "Стратегія" 276
Фукідід (Θουκυδίδης, 455–401 до хр. е.), афінський історик 250, 308
Фуко, Мішель (Foucault, Michel, 1926–1984), франц. культуролог 130, 255
Фуле, Л. (Foulet, L.) 195, 212
Фурньє, Поль (Fournier, Paul) 53
св. Фурсі (Fursy), персонаж "Видіння святого Фурсі і побожного Дрительма" 108

Халкідій (Χαλκίδιος, IV ст.), філософ-неоплатонік 257, 297
Хейтон, абат, автор "Видіння Веттіна" 108
Хлодвіг (бл. 466–511), франкський король 27
Хоггарт, Річард (Hoggart, Richard) 107

Хрисіпп (Χρυσίππος, бл. 280 – бл. 204 до хр. е.), давньогр. філософ-стоїк 252
Хуан де Мері (Huon de Méry) 163
Хуліо Каро Бароха (J. Caro Baroja) 255

Цезар Ґай Юлій (Gaius Julius Caesar, 100–44 до хр. е.), римський політик, полководець, імператор (від 49 р. до хр. е) 186
св. Цезарій Арльський (Caesarius, 470–542), єпископ, поборник аріанства 60, 71, 138
Цезарій Гайстербахський (Caesarius, бл. 1180 – бл. 1240), цистерціанець, письменник, автор *Dialogus Miraculorum* 39, 46, 95–97, 103, 121
Цінк Ґеорґ 290
Ціцерон Марк Туллій (Marcus Tullius Cicero, 106–43 до хр. е.) римський політик, філософ, автор *De divinatione*, *De Inventione*, *Somnius Scipionis* 102, 218, 230, 250–252, 256, 264, 272

Чімабуе (Бенчів'єні ді Пепо) (Cimabue, Bencivieni Di Pepo, бл. 1240 – бл. 1302), італ. художник 25

Шадлі, Бенджедід (*1929), алжирський президент (1988–1992) 26
Шано, Р. 62
Шапіро, Мейєр (Schapiro, Meyer), історик мистецтв 7
Шарко, Жан-Мартен (Charcot, Jean-Martin, 1825–1893), франц. невропатолог, психіатр 146
Шартьє, Роже (Chartier, Roger) 3, 107, 115
де Шатобріан, Франсуа-Огюст-Рене (de Chateaubriand, François-Auguste-René, 1768–1848), франц. письменник 307
де Шатор Евдес (de Châteauroux Eudes), легат 91
Шварцер, Й. (Schawarzer, J.) 112
Шевальє, Бернар (Chevalier, Bernard), автор *Les Bonnes villes* 27
Шекспір Вільям (Shakespeare William; 1564–1616), англ. драматург, поет 48, 157
Шеню, М. Д. (Chenu, M. D.) 8
Шмітт, Жан-Клод (Schmitt, Jean-Claod) 7, 19, 105, 112, 117, 122, 123
Шмітц (Schmitz) 297
Шнеєр, Й. Б. (Schneyer, J. B.) 218, 230
Шоню, П'єр (Chaunu, Pierre) 29
Шотт, Жак (Schotte, Jacques), бельгійський психіатр 122
Шрамм, П. Е. (Shramm, P. E.) 309, 310, 312
Штауффер, М. (Stauffer, M.) 152

св. Юліан (Бріудський, згад. 302), римський солдат-християнин, мученик, персонаж *De miraculis sancti Juliani* 279

Юнґ Карл Ґустав (1875–1961), швайц. психолог, психіатр, засн. "аналітичної психології" 7

Ямбліх (Ἰάμβλιχος, бл. 280 – бл. 330), гр. філософ-неоплатонік 253
Яусс, Ганс Роберт (Jauß Hans Robert) 106, 170

Покажчик назв творів

А–Я

"Аннали" (Ламберт Герсфельдський) 75
"Апокаліпсис Павла" ("Видіння апостола Павла") 125

"Балада про повішених" (*Ballade des pendus*; Франсуа Війон) 291, 296, 297
"Божественна комедія"(*La Divina Commedia*; Данте; поч. XIV ст.) 95, 109, 117

"Валентин і Орсон" (*Valentin et Orson*; анонім) 155
"Взяття Оранжу" (*La Prise d'Orange*; анонім; XII ст.) 77, 195, 200–207, 209, 221, 224
"Видіння Баронта" (678–679) 108
"Видіння Бонелла" (Валер; кін. VII ст.) 108
"Видіння Веттіна" (Хейтон; бл. поч. IX ст.) 108, 116
"Видіння Карла Грубого"(останнє десятиріччя IX ст.) 108
"Видіння святого Фурсі і побожного мирянина Дрительма" (Беда; бл. 730) 108
"Видіння Тнугдала" (1149 р.) 108, 117
"Видіння Туркілла" (Ральф Когесгольський; 1206) 109
"Видіння ченця Венлока" (св. Боніфацій) 108
"Вірші про Смерть" (*Vers de la Mort*; Гелінанд де Фруамон) 121, 194

"Гельмбрехт" (*Helmbrecht*; Вернер Садівник) 290–302
"Германія" (Таціт) 220
"Град Божий" (*De civitate Dei*; св. Августин) 219

"Ґірард з Русильйону" (*Girard de Roussillon*; анонім; кін. XII ст.) 77

"Декрет" (Бургард Вормський; XI ст.) 136
"Діалоги" (*Dialogi de vita et miraculis Patrum Italicorum et de aeternitate animarum*; Григорій Великий) 118, 280, 281, 283, 284, 296
"Діяння Асдіваля" (*La Geste d'Asdiwal*; анонім) 152

"Економіка" (Арістотель) 307
"Елідук" (*Éliduc*; Марія Французька; між 1160–1178) 195, 211
"Енеїда" (*Aeneid*; Вергілій) 109, 249, 296
"Еней" (*Énéas*; анонім) 224
"Ерек та Еніда" (*Érec et Énide*; Кретьєн де Труа) 143, 172, 176–194
"Етика" (Арістотель) 307

Євангеліє від Нікодима 261
"Євангеліє правди" (анонім) 262

"Житіє Антонія" (Атаназій) 70–71
"Житіє Павла Фівського, першого відлюдника" (св. Ієронім) 70
"Житіє св. Ронана" (анонім; XIII ст.) 73
"Житіє святого Бернарда Тіронського" (Ґальфрід Грубий; поч. XII ст.) 75
"Житія Отців" 71
"Жірар де Вієн" (*Girard de Vienne*; Бертран де Бар) 150

Звернення Томи Аквінського на Різдво 1269 р. 96

"Івейн, або Рицаря з левом" (*Yvain ou le Chevalier au lion*; Кретьєн де Труа) 76, 78, 121, 143–175
"Івейн" (Гартман фон Ауе; *Iwein*) 147
"Іліада" (Гомер; VII ст. до хр. е.) 148, 249
"Історія графів де Гін" (*Historia comitum Ghisnensium et Ardensium dominorum. Monumenta Germaniae Historica Scriptores*; Ламберт д'Ардре) 238
"Історія Гійома ле Марешаля" (*Histoire de Guillaume le Maréchal*; анонім; бл. 1226) 236, 238
"Історія рицаря з лебедем" див. *Li Estoire del Chevalier au Cisne*
"Історія Церкви" (*Historia ecclesiastica*; Євсевій; поч. IV ст.) 269

"Йонек" (*Yonec*; Марія Французька; між 1160–1178) 44, 195, 209–210

"Каліла і Дімна" (арабська версія "Панчатантри") 45
"Клементинські проповіді" ("Псевдоклементини") 262
"Кліжес" (*Cligès*; роман Кретьєна де Труа;) 170–171
"Книга снів Даниїла" 298
"Книга чудес" (*Libre des meravelles*; Раймонд Луллій; бл. 1288) 42, 49
"Книжка чудес" (Марко Поло; бл. 1305) 42
"Коментар до Даниїла" (св. Іпполит; поч. III ст.) 261
"Коментар до сну Сціпіона" (*Commentarius in Somnium Scipionis*; Макробій) 256, 257, 298
"Країна Кокань" (*Pais de Cocagne*; анонім) 111, 116

"Ланваль" (*Lanval*; Марія Французька; між 1160–1178) 195, 208
"Лаустік" (*Laüstic*; Марія Французька; між 1160–1178) 195, 210

"Мандрівка Брана" (*Voiage de Brane*; анонім) 110, 111
"Махабхарата", давньоіндійський епос 149

"Німський віз" (*Le Charroi de Nîme*; анонім; між 1135–1165) 195–200, 209, 221, 223
"Нова скарга з-за морів" (*Nouvelle Complainte d'Outremer*; Рютбеф) 237

"Одіссея" (Гомер; VII ст. до хр. е.) 169, 170, 249, 296
"Окассен і Ніколетта" (*Aucassin et Nicolette*; Кретьєн де Труа) 77, 80, 121, 237

"П'єса про святого Миколая" (*Jeu de Saint Nicolas*; Жан Бодель; поч. XIII ст.) 118
"Панчатантра", давньоіндійський епос (VI ст.) 45
"Персеваль, або Повість про Ґрааль" (*Perceval ou le Conte de Graale*; Кретьєн де Труа; бл. 1185) 76, 80, 143, 155, 171, 172, 175, 195, 211–215, 221, 223, 224
"Пісні" (*Lais*; Марія Французька; між 1160–1178) 44, 195, 208–210, 221, 223
"Пісня про Роланда" (*Le chanson de Roland*; анонім) 41, 44, 150, 207, 277, 292
"Плавання святого Брендана" див. *Navigatio Sancti Brendani*
"Поема про святого Олексія" (*Chanson d'Alexis*; анонім) 41
"Політика" (Арістотель) 307
"Похвала пустелі" (*De laude eremi*; Євхерій) 72
"Пошук Святого Ґрааля" (анонім; XIII ст.) 155
"Природнича історія" (Пліній; I ст.) 44
"Про божественне у сні" (περὶ τῆς καθ' ὕπνου μαντικῆς; Арістотель) 250
"Про вдів" (св. Амброзія) 133
"Про діагностування сном" (περὶ τῆς ἐξ ἐνυιτνίων διαγνώσεως; Гелен;) 250
"Про режим" (περὶ διαίτης; Гіппократ) 250
"Про сни і чування" (περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεης; Арістотель) 250
"Про сновидіння" (περὶ ἐνυπνίων; Арістотель) 250
"Про сновидіння" (περὶ ἐνυπνίων; Синесій з Кирени) 256, 292
"Про царську владу" (Синесій з Кирени) 255
"Пророцтва Мерліна", (анонім; кін. XIII ст.) 150
"Проти єресей" (*Adversus haereses*; св. Іриній; кін. II ст.) 261
"Проти Цельса" (*Contra Celsum*; Оріген) 259

"Рено з Монтобану" (*Renaut de Montauban*), також: "Чотири сини Еймона" (*Les Quatre Fils Aymon*; анонім; кін. XII ст.) 77
"Республіка" (Платон) 252
"Розмови з єгипетськими отцями" (Йоанн Кассіан; поч. V ст.) 71
"Роман про Ренара" (*Roman de Renart*; анонім) 165, 222
"Роман про Розу, або про Гійома Дольського" (*Le Roman de la Rose ou de Guillaume de Dole*; Жан Ренар) 237
"Роман про Розу" (*Roman de la Rose*; Жан де Мен) 4
"Роман про Ру" (*Roman de Rou*; Вас) 173
"Роман про Трістана" (*Roman de Tristan*; Беруль) 76–78, 149, 150, 170
"Роман про Трою" (*Le Roman de Troie*; Бенуа де Сент-Мор) 151
"Роман про Фіви" (*Roman de Thèbes*; анонім) 169

"Священні оповіді" (Елій Арістід) 254
"Собор Паризької Богоматері" (*Notre-Dames de Paris*; Віктор Гюго) 4
"Сон Сціпіона" (*Somnius Scipionis*; Ціцерон) 256
"Сонник" (Артемідор з Далдіса) див. *Oneirocriticon*

"Сповідь" (*Confessiones*; св. Августин; бл. 400) 135, 254, 271, 272, 280
"Стратегія" (Фронтен) 276

"Тебаїда" (*Thébaïde*; Ґерардо Старніни) 82
"Тисяча і одна ніч" 41, 45
"Тімей" (Платон) 257
"Трактат про Трійцю" (*De Trinitate*; св. Августин) 9

"Чистилище святого Патріка" (*Purgatorium Sancti Patricii*; анонім) 91, 108, 110, 121, 124, 125, 128, 129
"Чотири сини Еймона" див. "Рено з Монтобану"
"Чудеса Неаполя" (Ґервазій Тілбурійський) 42
"Чудеса Риму"(*Mirabilia Romae*; сер. XII ст.) 42
"Чудеса святого Юліана Бріудського" (*De miraculis sancti Juliani*; анонім) 279

"Шалений Геракл" (Евріпід) 146
"Шалений Орландо" (*Orlando furioso*; Аріосто) 146
"Шаленство Трістана" (*Foli Tristan*; анонім) 149

A–Z

Adversus haereses (св. Іриній) див. "Проти єресей"
Adversus Jovinianum (св. Ієронім) 136
Aeneid (Вергілій) див. "Енеїда"
Alphabetum narrationum (Арнольд із Льєжу) 103
Arca Noe (Ґеорґ Горн; 1666) 10, 25
Aucassin et Nicolette (Кретьєн де Труа) див. "Окассен і Ніколетта"

Ballade des pendus (Франсуа Війон) див. "Балада про повішених"

Causae et curae (св. Гільдеґарда Бінґенська; XII ст.) 122, 254
Chanson d'Alexis див. "Поема про святого Олексія"
Le chanson de Roland див. "Пісня про Роланда"
Le Charroi du Nîmes див. "Німський віз"
Chronica majora (Матью Паріс) 109
Chronicon Anglicanum (Ральф Когесголський; XII ст.) 54
Chronica sive Flores historiarum (Роджер Вендоверський) 108
Chronique de Saint Riquier (Ґаріульф; бл. 1100) 108
Cligès (Кретьєн де Труа) див. "Кліжес"
Collectanea rerum memorabilium (Солін; III ст.) 44
Commentarius in Somnium Scipionis (Макробій) див. "Коментар до сну Сціпіона"
Contra Celsum (Оріґен) див. "Проти Цельса"

De anima (Тертулліан) 259, 263–265, 278, 279
De civitate Dei (св. Августин) див. "Град Божий"
De contemptu mundi (Інокентій III; бл. 1196) 286
De cura pro mortuis gerenda (св. Августин) 274
De divinatione (Ціцерон) 250, 272
De eruditione novitiorum (Гуго Сен-Вікторський) 123
De fide Sanctae Trinitatis (Алкуїн) 92
De genesi ad litteram (св. Августин) 273, 274
De gestis regum Anglorum (Вільям Мальмсберійський; XII ст.) 108
De Instructione Principis (анонім) 46
De Inventione (Ціцерон) 102
De laude novae militae (св. Бернард) 238
De laude eremi (Євхерій) див. "Похвала пустелі"
De miraculis sancti Juliani див. "Чудеса святого Юліана Бріудського"
De nugis curialium (Вальтер Мап) 54
De quantitate animae (св. Августин) 273
De sacramentis christianae fidei (Гуго Сен-Вікторський) 92
De Secretis (Роджер Бекон) 41
De Spiritu et Anima (Псевдо-Августин) 256, 275
De Trinitate (св. Августин) див. "Трактат про Трійцю"
De virtibus sancti Martini (Григорій Турський) 279
De vitae sua Mondiarium libri tres (Ґвіберт Ножанський; поч. XII ст.) 108, 214, 255
Defensor pacis (Марсілій Падуанський; 1324) 25
Dialogi de vita et miraculis Patrum Italicorum et de aeternitate animarum (Григорій Великий) див. "Діалоги"
Dialogus Miraculorum (Цезарій Гайстербахський, бл. 1220) 39, 46, 100, 103, 122
Disciplina Clericalis (П'єр Альфонсі; бл. 1100) 45
La Divina Commedia (Данте) див. "Божественна комедія"

Éliduc (Марія Французька) див. "Елідук"
Énéas див. "Еней"
Epistola ad catholicos de secta Donatistorum (св. Августин) 280
Epistolae (анонім) 108
L'Espurgatoire Saint Patriz (Марія Французька) 123
Li Estoire del Chevalier au Cisne ("Історія рицаря з лебедем") 155, 157
Érec et Énide (Кретьєн де Труа) див. "Ерек та Еніда"
Estoire des Engleis (Джефрей Ґаймар; хроніка XII ст.) 150

Foli Tristan див. "Шаленство Трістана"
Flores historiarum див. *Chronica sive Flores historiarum*

La Geste d'Asdiwal див. "Діяння Асдіваля"
Girard de Roussillon див. "Ґірард з Русильйону"

Girard de Vienne (Бертран де Бар) див. "Жірар де Вієн"
Glossarium ad scriptares mediae et infirmae latinitatis ("Словник середньої та низької латини"; Дю Канж; 1678) 10, 25

Helmbrecht (Вернер Садівник) див. "Гельмбрехт"
Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes (Рейналь; 1770) 307
Historia ecclesiastica (Євсевій) див. "Історія Церкви"
Historia ecclesiastica gentis Anglorum (Беда) 108
Histoire de Guillaume le Maréchal див. "Історія Ґійома ле Марешаля"
Historia comitum Ghisnensium et Ardensium dominorum. Monumenta Germaniae Historica Scriptores (д'Ардре Ламберт) див. "Історія графів де Ґін"
Historia Occidentalis et Orientalis (Жак де Вітрі; поч. XIII ст.) 233
Historia Regum Britanniae (Ґальфрід Монмудський; закінчена перед 1136 р.) 54

Iwein (Гартман фон Ауе) див. "Івейн"

Jeu de Saint Nicolas (Жан Бодель) див. "П'єса про святого Миколая"

Liber Abbaci (Леонардо Фібоначчі; 1202) 83
Liber Facetiarum (Ґервазій Тілбурійський; "Книга фацецій") 55
Libre des meravelles (Раймонд Луллій) див. "Книга чудес"
Lais (Марія Французька) див. "Пісні"
Lanval (Марія Французька) див. "Ланваль"
Laüstic (Марія Французька) див. "Лаустік"

Malleus Maleficarum ("Молот відьом"; Я. Шпренгер, Ґ. Інстіторіс; 1487) 46
Mirabilia urbis Romae (анонім) 224
Miscellanea Cassinese (анонім) 108
Moniage Guillaume (анонім) 77
Moralia in Job (Ґригорій Великий) 8, 280

Navigatio Sancti Brendani (анонім) 46, 72, 110, 111
Nouvelle Complainte d'Outremer (Рютбеф) див. "Нова скарга з-за морів"

Oneirocriticon (Артемідор з Далдіса; "Сонник") 246, 253, 255, 293, 295
Orlando furioso (Аріосто) див. "Шалений Орландо"
Otia Imperialia (Ґервазій Тілбурійський; бл. 1210) 39, 42, 46, 47, 52, 55
Owein or Chwedgl Iarlles y Ffynnawn (анонім) 151, 167, 174

Pais de Cocagne див. "Країна Кокань"
Passio S.S. Perpetuae et Felicitatis 260
Perceval ou le Conte de Graale (Кретьєн де Труа) див. "Персеваль, або Повість про Ґрааль"

Physiologus 40, 46
Poetae latini aevi carolini (анонім) 108
Policraticus (Йоан Солсберійський; 1159) 17, 256
La Prise d'Orange див. "Взяття Оранжу"
Purgatorium Sancti Patricii див. "Чистилище святого Патріка"

Les quatre âges de l'homme (Філіпп де Новар) 236
Les Quatre Fils Aymon див. "Рено з Монтобану"

Renaut de Montauban див. "Рено з Монтобану"
Rhetorica ad Herennium (приписувана Ціцеронові) 102
Roman de Renart див. "Роман про Ренара"
Roman de la Rose (Жан де Мен) див. "Роман про Розу"
Le Roman de la Rose ou de Guillaume de Dole (Жан Ренар) див. "Роман про Розу, або про Ґійома Дольського"
Roman de Rou (Вас) див. "Роман про Ру"
Roman de Thèbes див. "Роман про Фіви"
Le Roman de Troie (Бенуа де Сент-Мор) див. "Роман про Трою"
Roman de Tristan (Беруль) див. "Роман про Трістана"

Scriptores Rerum Merovingicarum (анонім) 108
Sententiae (Ісидор Севільський) 282
Somnius Scipionis (Ціцерон) див. "Сон Сціпіона"
Soumma (Ґійом Овернський; друга чверть XIII ст.) 81
Speculum (Вінценцій з Бове; XIII ст.) 108

Thébaïde (Ґерардо Старніна) див. "Тебаїда"
The eremite and the outelawe ("Пустельник і вигнанець"), англійське фабльо 80
Tractatus de diversis materiis praedicabilibus (Етьєн Бурбонський) 103

Valentin et Orson див. "Валентин і Орсон"
Vers de la Mort (Гелінанд де Фруамон) див. "Вірші про Смерть"
Vita Martini (Сульпіцій Север) 277, 278
Vita Merlini (Ґальфрід Монмутський;1148/9) 146
Vita Odilonis (Йотсуальд і Петро Даміані) 94
Voiage de Brane див. "Мандрівка Брана"

Yonec (Марія Французька) див. "Йонек"
Yvain ou le Chevalier au lion (Кретьєн де Труа) див. "Івейн, або Рицаря з левом"

ЗМІСТ

ПЕРЕДМОВА **3**
ПЕРЕДМОВА ДО ДРУГОГО ВИДАННЯ (1991) **22**
ЗА ДОВГЕ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ **25**

ЧУДЕСНЕ **31**
Чудесне на середньовічному Заході 32
Етнографічна збірка з Дофіне початку XIII ст. 52

ПРОСТІР І ЧАС **67**
Пустеля-ліс на середньовічному Заході 68
Бачення простору християнського світу римською курією
та скликання вселенського собору 1274 р. 83
Час Чистилища (III–XIII ст.) 90
Час *exemplum*'у (XIII ст.) 102
Учений та народний аспекти мандрівок
у потойбічний світ у Середньовіччі 105

ТІЛО **119**
Тіло та ідеологія на середньовічному Заході 120
Дії та жести Чистилища 123
Відмова від насолоди 130

ЛІТЕРАТУРА ТА ОБРАЗНО-УЯВНЕ **141**
Леві-Стросс у Броселіанді 143
Кодекси одягу та їжі в "Ереку та Еніді" 176
Войовники та міщани-завойовники.
Образ міста у французькій літературі XII ст. 195

Міська метафора Ґійома Овернського 226
Ідеологічний кодекс та соціальні реалії початку XIII ст.:
Exemplum Жака де Вітрі про турніри 231

СНОВИДІННЯ 243
Християнство і сновидіння (II–VII ст.) 244
Про сновидіння Гельмбрехта-батька 290

ДО ПОЛІТИЧНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ 303
Чи завжди політична історія є хребтом історії? 304

ПОКАЖЧИКИ 321
Покажчик імен 322
Покажчик назв творів 340

Жак Ле Ґофф
СЕРЕДНЬОВІЧНА УЯВА

Переклав з французької
Ярема КРАВЕЦЬ

Редактор
Мирослава ПРИХОДА

Художня редакція
Романи РОМАНИШИН і Андрія ЛЕСІВА

Комп'ютерна верстка
Романа ЮЗЕФОВИЧА

Коректор
Віктор МАРТИНЮК

Видавництво *«Літопис»*
вул. Костюшка, 2, м. Львів, 79000
Ел. адреса: kms@litech.net, kornelija@city-adm.lviv.ua
www.litopys.lviv.ua
тел. (0322) 721571

Свідоцтво про державну реєстрацію Серія ДК № 426 від 19.04.2001

Здано на складання 11.12.2006
Підписано до друку 02.02.2007
Формат 70x90/16
Папір офсетний
Офсетний друк

Видруковано з готових діапозитивів
у книжковій друкарні «КОЛО»
(Свідоцтво серії ДК № 498 від 20.06.2001 року)
вул. Бориславська, 8, м. Дрогобич, Україна. 82100,
тел.: +380 3244 29060, ел. пошта: kolodruk@gmail.com
Замовлення № ЛГ 0094/3









Зібрані тут нариси є продовженням збірки “Pour un Moyen Âge” (“За інше Середньовіччя”), виданої 1977 р. Вони уточнюють, розширюють, поглиблюють пошук нового бачення середньовічної історії. Тут читач знайде, зокрема, три теми: тему часу, що є привілейованим предметом історика; тему взаємин між культурою вченою та культурою народною... Ще одна галузь між іншими – сновидіння, – що лежить на роздоріжжі культур ученої та народної, становить тут предмет ґрунтовнішого дослідження.

Жак Ле Ґофф

З передмови до книжки