

Збірник складається з матеріалів міжнародної наукової конференції з актуальних проблем історії середньовіччя на честь 100-річчя з дня народження професора В.О. Маркіної.

Для викладачів, наукових співробітників, аспірантів і студентів.

The issue deals with the materials of international scientific conference about the key problems of medieval history commemorating the 100-th anniversary of Professor V.O. Markina.

For scientists, professors, aspirants and students.

ВІДПОВІДАЛЬНИЙ РЕДАКТОР	В.Ф. Колесник, д-р іст. наук, проф., чл.-кор. НАН України
РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ	Б.М. Гончар, д-р іст. наук, проф.; Г.Д. Казьмирчук, д-р іст. наук, проф.; В.П. Капелюшний, д-р іст. наук, проф.; О.Ю. Комаренко, канд. іст. наук, доц. (відп. секр.); А.П. Коцур, д-р іст. наук, проф.; В.М. Литвин, академік НАН України, д-р іст. наук, проф.; В.М. Мордвінцев, д-р іст. наук, проф.; А.Г. Слюсаренко, академік АПН України, д-р іст. наук, проф.; В.В. Ставнюк, д-р іст. наук, проф.; Р.В. Терпиловський, д-р іст. наук, проф.; М.Г. Щербак, д-р іст. наук, проф.; В.І. Яровий, д-р іст. наук, проф.
Адреса редколегії	01033, Київ-33, вул. Володимирська, 60, історичний факультет ☎ (38044) 234 10 57
Затверджено	Вченою радою історичного факультету 17.03.11 (протокол № 6)
Атестовано	Вищою атестаційною комісією України. Постанова Президії ВАК України № 1-05/8 від 22.12.10
Зареєстровано	Міністерством юстиції України. Свідоцтво про державну реєстрацію № 17218-5988 Р від 10.11.10
Засновник та видавець	Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет". Свідоцтво внесено до Державного реєстру ДК № 1103 від 31.10.02
Адреса видавця	01601, Київ-601, 6-р Т.Шевченка, 14, кімн. 43 ☎ (38044) 239 31 72, 239 32 22; факс 239 31 28

ЗМІСТ

Боднарюк Б.	
Твори Сугерія, абата монастиря Сен-Дені, як джерело з історії Франції першої половини XII ст.....	4
Булдакова О.	
"Загальне наставлення" та його роль у розбудові християнської держави Карла Великого.....	7
Год Б.	
Місце і роль епохи Відродження в історії Європи	10
Год Н.	
Еразм Роттердамський і рух за оновлення католицької церкви в XVI столітті.....	13
Девятайкина Н.	
Петрарка и культурно-эстетические ориентиры эпохи (по трактату "О средствах против превратностей судьбы").....	17
Донецкий П.	
Епископ Годри: этапы церковной карьеры (по материалам "Автобиографии" Гвиберта Ножанского)	20
Дятлов В.	
Традиціоналізм і радикалізм у реформаційному вченні і діяльності Андреаса Боденштайна Карлштадта (1486 – 1541)	23
Каріков С.	
Аугсбурзький релігійний мир як рубіжний пункт лютеранської конфесіоналізації в Німеччині.....	27
Карліна О.	
Три суспільні стани і проблема міста в середні віки.....	29
Краснова И.	
Флорентийская "Libertas" как гражданское полноправие: интерпретации обыденного сознания.....	32
Крижанівська В.	
Арон Якович Гуревич та основні проблеми історичної антропології.....	35
Мельникова Т.	
Политическая жизнь и городское строительство Флоренции во второй половине XIII – XIV вв.....	38
Мудеревич В.	
Третій хрестовий похід (1189 – 1192 рр.) у рецепції "Київського літопису" XII ст.	40
Осіп'ян О.	
Проект нового хрестового походу у "Flos historiarum terre orientis" Гетума Вірменина (1307 р.) та його сприйняття в Європі у XIV-XVI ст.	43
Пономаренко Л.	
Вчений і педагог – Валентина Олексіївна Маркіна	46
Рудь М.	
Етнополітичні процеси на Полаб'ї у VI – VIII ст.....	48
Старостина И.	
Алкеста как ренессансный идеал личности у Дж. Чосера (по поэме "Легенда о хороших женщинах")	51
Таран Л.	
Наукові проблеми І.В.Лучицького у світлі сучасної історіографії.....	53
Тищенко К.	
Аббасиди проти Омейядів: топонімічний слід в Україні	57

CONTENTS

Bodnaryuk B.	
Works of Suheriya, abbot of the monastery of Saint-Denis, as a source on the history of France the first half of XII century	4
Buldakova A.	
"General instruction" and its role in the construction of the Christian state of Charlemagne.....	7
God B.	
Place and role of the Renaissance in European history	10
God N.	
Erasmus of Rotterdam and the movement for Catholic renewal in the XVI century.....	13
Devyataykina N.	
Petrarca and cultural and aesthetic guidelines of period (in the treatise "On the vicissitudes of fate against")	17
Donetskiy P.	
Bishop Godry: future steps of the church career (according to the "Autobiography" by Guibert Nozhansky)	20
Dyatlov V.	
Traditionalism and radicalism in the reform of teaching and Andreas Bodenshtayn Karlshtadt (1486 – 1541)	23
Karikov S.	
Augsburg religious peace as an important stage point of Lutheran denomination in Germany	27
Karlina O.	
Three social conditions and the town's problem of the Middle Ages.....	29
Krasnova I.	
Florentine "Libertas" as a civilian full rights: the interpretation of ordinary consciousness.....	32
Kryzhanivska V.	
Aron Y. Gurevich and problems of historical anthropology	35
Melnikova T.	
Political Life and Municipal construction in Florence in the second half of XIII – XIV centuries	38
Muderevich V.	
The third crusade (1189 – 1192) in the reception of the "Kiev Chronicle" (XII century)	40
Osipyan O.	
The project of a new crusade into the "Flos historiarm terre orientis" by Hetum Armenian (1307) and its perception in Europe in XIV-XVI century.....	43
Ponomarenko L.	
The scholar and the teacher – V.O. Markina	46
Rud' M.	
Ethnopolitical processes in Polabia in VI–VIII centuries	48
Starostina I.	
Alcestis as the Renaissance ideal of the person by G. Chaucer (by the poem "The Legend about Good Woman")	51
Taran L.	
The scientific problems of I.V. Luchitsky in the modern historiography.....	53
Tyshchenko K.	
The Abbassids against the Umayyads: the toponymical trace in Ukraine.....	57

ТВОРИ СУГЕРІЯ, АБАТА МОНАСТИРЯ СЕН-ДЕНІ, ЯК ДЖЕРЕЛО З ІСТОРІЇ ФРАНЦІЇ ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ XII ст.

В статті автор аналізує твори відомого західноєвропейського середньовічного церковного діяча та історика, настоятеля монастиря Сен-Дені, абата Сугерія (1081-1151).

This article examines works by famous medieval Western church leader and historian, abbot of Saint-Denis, Abbot Suheriya (1081-1151).

Один з видатних інтелектуалів і відомих політичних діячів західноєвропейського Середньовіччя, абат монастиря Сен-Дені Сугерій (у французькій транскрипції – Сюжер), стояв, як відомо, біля витоків французької історичної науки і був причетний до процесу її формування. Для своєї епохи він демонструє високу освіченість, знання законів і воєнної справи, знайомство з новими (на середину XII ст.) літературними творами й чудову пам'ять щодо подій та людей, а "Життя Людовика Товстого", правнука Ярослава Мудрого, увійшло складовою частиною до "Великих Французьких хронік" – головного зводу з історії правління французьких королів, початок складання котрого припадає на останню чверть XIII ст.

Діяльність Сугерія на політичній арені, як і його досвід створення літературно-біографічних опусів та хронік, пов'язані зі складним періодом в історії Франції. На межі XI-XII ст. Французьке королівство перебувало у гострому політичному становищі. На його теренах існувало багато великих та малих земельних володінь: герцогств, графств, інших територіальних утворень, феодалів котрих відчували себе в них практично повноправними хазяями. Королівський домен натомість являв собою усього лише незначну територію, що об'єднувала землі у середній течії Сени й Луари, затиснуту з усіх боків свавільними сусідами. Крім того, і в середині самого домену дрібніші володарі, васали короля так само не відчували поваги й не демонстрували відданості своєму сюзерену, доволі часто виходячи з покори та намагаючись втручатися у королівську політику.

Роздрібленість і внутрішні чвари були звичайним життям королівства нащадків Карла Великого. Знать відігравала вирішальну роль навіть у передачі корони тій чи іншій особі. Лише представнику могутнього феодалного роду Гуго Капету, який зайняв престол 987 р., вдалося заснувати нову династію. Перші Капетинги ще за життя коронували своїх синів спадкоємцями, щоб зберегти престол в одній родині, й така традиція проіснувала до кінця XII ст. [21, с. 57]. З іншого боку, королі з династії Капетингів поступово, крок за кроком, створювали та зміцнювали своє королівство, підвищували свій моральний авторитет і політичну вагу, приборкували непокірних васалів, закладали підвалини майбутньої могутньої монархії. Отже перша половина XII ст. – часи розквіту і втілення талантів Сугерія – стала для Франції добою початку посилення королівської влади.

Біографія абата Сугерія – історика королів, творця готичного архітектурного стилю (*opus modernum, francigenum*) й регента королівства – багата на різні події. Як зазначає Дж. Бентон, він залишив нам три головних пам'ятники: свої твори, свою адміністративну та фінансову реформу і свої художні досягнення [20, с. 7]. Ці "пам'ятники" Сугерія стали об'єктом дослідження (починаючи з тритомної праці Ф. Жервісе, що побачила світ у 1721 р. [26]) багатьох вчених XIX-XX ст., серед яких у першу чергу можна згадати імена М. Чібнелла [25], О. Картьєрєрі [24], Т. Грановського [12], Е. Панофського [14], А. Левіса [27], Е. Бурназеля [21] та ін. [11, 22, 23]. Одним із сучасних провідних дослідників життя і

творчості Сугерія є французький історик М. Бюр [18, 19]. Цікаві наукові розвідки по темі й переклади деяких опусів Сугерія здійснили російські медієвісти – А. Малінін [13], А. Шишков [17] і Т. Стукалова [15, 16].

Саме Т. Стукалова, яка вперше повністю переклала з латини національною мовою й прокоментувала "Життя Людовика Товстого", зокрема, підкреслює: "Без діяльності Сугерія клаптик землі навколо Парижа ніколи б не переріс у Французьке королівство від Ла Манша до Середземного моря, так і залишився би "Французьким островом", одним з багатьох феодалних володінь у мінливій хиткій стихії феодалної роздробленості" [16, с. 11-12].

Як вже акцентувалося вище, державна і церковна діяльність знаменитого абата Сен-Дені насичена доленосними рішеннями та впливовими порадами. За видатні заслуги у сфері політичного і духовного життя Франції він одержав 1149 р. від короля Людовика VII почесний титул "Отець Вітчизни" ("*Pater Patriae*") [27, с. 50]. Майбутній регент Франції народився 1081 р. в землях між Сен-Дені й Аржантеєм, на північний схід від Парижа, у володіннях сеньйорів де Монморансі. На думку Т. Стукалової, Сугерій вірогідно походив з родини або заможних селян, або дрібних рицарів, котрі мали володіння в селі Шаннев'єр-ле-Лувр, розташованому неподалік Сен-Дені [16, с. 14]. Його батьком був Хелінанд, брат чи дядько Сугерія Великого, сіра де Шеннев'єр. Відомі імена двох братів Сугерія – Рауля і П'єра, – з котрих останній теж став кліриком; однак джерела не зберегли ніяких свідчень про матір. Можливо, її рання смерть змусила Хелінанда віддати наймолодшого сина у монастир Сен-Дені, присвятивши його Церкві.

Отже, десятирічний Сугерій як "*oblatus*" (тобто "присячений, дарований") в 1091 р. потрапив у чернече середовище, де мав перебувати все життя: справа в тому, що на Сході за Правилами Св. Василія Великого (330-379) облат по досягненні повноліття мав право повернутися в соціум до мирських реалій, натомість західний Статут Св. Бенедикта Нурсійського (480-543), орієнтований на дотримання традиції батьківської влади ("*patria potestas*"), таке повернення забороняв [16, с. 14]. Першим вихователем і учителем для Сугерія став тодішній настоятель обителі – абат Адам (1094-1122).

Монастир Сен-Дені під Парижем був заснований 630 р. королем Дагобертом I (626-639) на честь хрестителя Галлії та патрона Франкської держави Св. Діонісія і його легендарних сподвижників, Св. Рустика й Св. Елейтерія; мощі святих зберігалися в абатстві, яке стало офіційною королівською усипальницею. Крім того, в Сен-Дені – духовно-політичному центрі Франції, почесними абатами якого були і Карл II Лисий (843-877), і Гуго Капет (987-996) – зберігалась Орифламма (від лат. *Aurea flamma* – "Золоте полум'я"), тобто прапор Св. Діонісія, що ототожнювався зі знаменем відродженої Римської імперії, надісланим папою Левом III (795-816) Карлу Великому (768-814) перед коронацією останнього імператором у 800 р. З 1096 р. Орифламма прийняла, як відомо, форму роздвоєного червоного стяга і перетворилась на прапор Французького королівства, символ національної єдності [17, с. 172].

Першопочатково Сугерій вчився у школі при пріораті абатства – Сен-Дені де л'Естре [3, с. 32]. Ця школа була відкрита і для інших дітей, котрі не збиралися ставати ченцями та єпископами: абатство приймало на навчання синів головних придворних служителів і місцевих шателенів. Разом з тим (рідкісне виключення), там почав здобувати освіту принц Людовик Капет, майбутній король Людовик VI. Знайомство й можливе товаришування хлопчиків тривало два роки, після чого наприкінці 1092 р. Филип I (1060-1108) забрав свого сина зі школи, доручив його подальше виховання рицарю Херлуїну Паризькому і відправив принца під наглядом старого вояка на норманський кордон. Наступна зустріч Людовика із Сугерієм відбудеться лише двадцять років потому, 12 березня 1111 р. в Мельоні, на засіданні королівської курії, де обговорювались скарги єпископів і абатів на безчинства Гуго III, сіра дю Пюїзе та його васалів [16, с. 15].

Сугерій навчався у школі л'Естре десять років. 1101 р. абат Адам відкликав юнака і допустив його до чернечої проповіді. Одночасно Сугерій отримав від настоятеля завдання під керівництвом хранителя – "армарія" привести до ладу монастирську бібліотеку й архів. Влітку 1104 р. молодий чернець отримав можливість продовжити свою освіту в королівському абатстві Сен-Бенуа-сюр-Луар (Фльорі) [20, с. 4]. В травні 1106 р. він вирушає до Пуатьє, щоби взяти участь в Синоді, котрий проводився 26 травня легатом папи Пасхалія II (1099-1118). Перша половина 1107 р. була наповнена для Сугерія активним суспільним життям. На початку березня він прибув у пріорію Шаріте-сюр-Луар в Беррі, де 3 березня був присутній на освяченні церкви понтифіком. 9 березня Сугерій спромігся відстояти перед Пасхалієм деякі важливі права та привілеї Сен-Дені, на котрі зазіхав єпископ Паризький Галон [16, с. 16-17].

У квітні того ж року він разом із папою (римський первосвященик здійснював пастирську поїздку по Франції) перебував у Турі; в кінці квітня разом з понтифіком повернувся у Сен-Дені, де відбувалась зустріч Філіпа I з Пасхалієм. Протягом 5-18 травня, як помічник абата Адама, Сугерій супроводжував папу в Шалон-на-Марні на зустріч з посланцями німецького імператора, а 23 травня був присутній на Синоді в Труа. Нове призначення Сугерія – прево (1107-1108 рр.) монастиря Берневаль-ле-Гран-ан-Ко, розташованого в Нормандії, поблизу Дьєппа; завдання – відновлення господарства розореного пріорату, що належав Сен-Дені. У 1109 р. абат Адам перевів його на таку саму посаду прево (перебував на ній до березня 1115 р.) в пріорію Турі-ан-Бос неподалік Шартра – більш багатий домен Сен-Дені, для припинення утисків з боку місцевих феодалів [16, с. 17].

На цій посаді він набув досвіду у двох "напрямах": в Берневелі Сугерій ознайомився з нормандськими владними інститутами і зміг оцінити ту організаційну роботу, котру здійснив король Англії та герцог Нормандський Генріх I Боклерк (1100-1135) по боротьбі з феодалською вольницею, а в Турі на самому собі зазнав те, що в "Житті Людовика Товстого" назве "заколотною тиранією" пожадлих баронів [16, с. 17].

Наприкінці зими 1112 р. Сугерія знов викликав абат Адам; вони обидва вирушили до Риму для участі у Першому Латеранському соборі, який проходив 18-23 березня [19, с. 74]. Влітку 1115 р. Сугерій прибув у Сен-Дені на весілля Людовика VI з Аделаїдою Савойською [17, с. 51]. Тоді ж він отримав перше підвищення – став субдияконом [23, с. 18]. З цього часу молодий клірик починає брати активну участь у церковній політиці. В якості секретаря Адама він виконував важливі дипломатичні місії, наприклад, в Нормандію до двору англійського короля Генріха I (1100-1135). Восени 1118 р.

король відрядив його на чолі делегації на південь Франції, у Магелонн, щоб привітати папу Геласія II (1118-1119); восени 1119 р. Сугерій займається в Сен-Дені підготовкою до візиту папи Калікста II (1119-1124), котрий відбувся 24 листопада [4, Col. 1195]. Через два роки – в січні 1122 р. – Сугерій офіційно виїхав до Італії у державних справах і з цією метою 29 січня зустрівся з папою в Бітонто [16, с. 19].

На зворотному шляху Сугерія наздогнала сумна звістка – 19 лютого помер Адам, а вже 12 березня 1122 р. його самого (після рукопокладення за день до того в сан пресвітера) капітул обрав новим абатом. Навесні 1123 р. настоятель Сен-Дені знов вирушає до Риму на Другий Латеранський собор, що проходив 18-30 березня [19, с. 74]; після собору протягом літа Сугерій здійснював паломництво по святих місцях Італії, відвідавши святині в Монте-Кассіно, Беневенто, Салерно, Барі та в Апулії [16, с. 20]. У 1124 р. він супроводжує короля у воєнних походах проти повсталіх васалів Іль-де-Франса, а також, вручивши Людовику VI Орифламму, допомагає монарху отримати безкровну перемогу над імператором Генріхом V (1106-1125) і запобігти вторгненню останнього у Францію [17, с. 173]. В травні 1125 р. у Майнці Сугерій бере участь в ролі спостерігача від Людовика VI на виборах наступника Генріха V, і з осені поступово починає відходити від проблем великої папської політики.

Після обрання абатом Сугерій починає активно займатися справами Сен-Дені. Серед нагальних питань, які чекали на вирішення та розв'язання були: відновлення втрачених або узурпованих прав обителі, повернення втрачених та розкрадених володінь, придбання нових, врегулювання майнових і юридичних суперечок, збільшення прибутковості володінь, заснування т.зв. нових сіл на незаселених й необроблених (залишених) землях; початок великих робіт з будівництва та реконструкції самого абатства, включаючи його головний собор, і проведення реформи. Сама поїздка до Майнці була використана настоятелем для інспекції монастирських володінь Сен-Дені та врегулювання проблем юридичного характеру [16, с. 21]. З 1126 р. абатство вступає в період свого найвищого культурного і господарського розквіту; за чотири роки його річний дохід збільшується у три рази [17, с. 173].

Життя Сугерія фіксує: як особистість він був "доволі людям і привітним" ("humanis satis et jocundus") [4, Col. 1196], і вважав, що в обов'язки абата входить турбота й про тілесне благополуччя ченців, "щоб вони змогли витримати тягар своїх мандрів" [4, Col. 1196]. Тим не менш, у 1127 р. Сугерій проводить за закликом Св. Бернарда Клервоського (1091-1153), котрий за правління Адама називав обитель Сен-Дені "кузнею Вулкана і синагогою Сатани", – реформи, спрямовані на суворе дотримання чернечого статуту ("Constitutiones" [5, Col. 1446-1460], "Testamentum" [10, Col. 1439-1446]), у зв'язку з чим одержує від Бернарда спеціальне письмове вітання. В 1130 р. Сугерій нарешті надсилає святому епістолу-відповідь "Sugarii abbatis Sancti Dionysii ad Sanctum Bernardum" – один зі своїх 187 листів [6, Col. 1347-1440]. Крім того, він домагається від французьких королів дарування для Сен-Дені особливих привілеїв ("Privilegia Sancto Dionysio concessa tempore Sugarii abbatis", 1124 р., 1129 р., 1143 р., 1144 р., 1145 р.) і права на влаштування при абатстві ярмарку ("Foire du Lendit") [17, с. 174].

Прикладаючи зусилля до розширення та вдосконалення монастирських володінь, Сугерій не лише закладає нові поселення (1137 р., 1146 р.) і відроджує старі напівзруйновані храми (наприклад, каплицю Нотр-Дам-де-Шан), але й відновлює забуті права Сен-Дені на ці-

лий ряд земель, зокрема на пріорат Аржантей під Парижем, звідки ним – при підтримці церковного синоду – виганяються 1129 р. черниці, очолювані Елоїзою, дружиною П'єра Абеляра (1079-1142) [17, с. 174]. Охарактеризований своїм біографом Гільомом у "Vita Sugerii abbatis" як "посередник і запорука спокою" ("mediator et pacis vinculum") [4, Col. 1201], Сугерій, відіграючи одну з провідних ролей в тодішньому політичному житті Франції, домагається в 1142 р. миру між Людовиком VII (1137-1180) і графом Тібо IV Великим (Блуаським), запобігає виступу проти короля графа Анжу Годфріда (Жоффрау) V Красивого Плантагенета (1113-1151), а також мирить Людовика VII з його канцлером Алгреном та перешкоджає на певний час розлученню короля з Алієнорою Аквітанською, з якою король побрався в червні 1137 р. у Бордо [12, с. 43]. Проте, коли розторгнення шлюбу таки відбулося в 1152 р., ця подія призвела до важких наслідків для французької корони: Алієнора вийшла заміж за англійського короля Генріха II (1154-1189) і Франція втратила Аквітанію [12, с. 44].

Будучи регентом Франції в 1147-1148 рр. – під час перебування Людовика VII у невідомому Другому хрестовому поході (котрий абат Сен-Дені, на відміну від Св. Бернарда, не схвалював) – Сугерій не лише провів успішні фінансові реформи, але й придушив заколот брата короля Роберта де Дрьо [21, с. 68]. В серпні, припинивши протистояння своєму супернику – канцлеру Кадурку, абат вирішив здійснити паломництво до могили Св. Мартіна Турського (336-397). Після тривалої та важкої подорожі, повернувшись у рідну обитель, семидесятирічний абат зліг у лихоманці. Під час хвороби (протягом трьох місяців) Сугерій писав листи, займався реформуванням абатства Сен-Корней-де-Комп'єнь, підбирав претендентів на єпископські кафедри в Аррасі та Лані, приймав відвідувачів [16, с. 31]. Вже тяжко хворий, він тим не менш, втрутився в сварку Людовика VII з його братом Генріхом, єпископом Бове (1144-1162), й просив останнього у листі підкоритися волі короля [6, Col. 1435-1437]. Сугерій помер в присутності своїх друзів – єпископів Суассону, Нуайону та Санлісу – у суботу 13 січня 1151 р., на свято Богоявлення. Його поховали в цистерціанському монастирі Барбо [16, с. 31-32], а улюблений учень Гільом склав на смерть абата послання ("Epistola encyclica monachorum Sancti Dionysii de morte Sugerii abbatis") і вірш ("Versus de obitu Sugerii abbatis") [19, с. 76].

До числа історичних творів Сугерія відносяться вже згадуване "Життя Людовика VI Товстого" ("Vita Ludovici regis VI, qui Grossus dictus" або "Vita Ludovici Grossi") [2, с. 49-144], складене протягом 1138-1144 рр. й незавершена "Історія славного короля Людовика VII" ("Historia gloriosi regis Ludovici Septimi"). Другий опус дописав, довівши події до 1165 р., чернець із Сен-Жермен-де-Пре у 1176 р.; ім'я продовжувача не збереглося [20, с. 9]. Слід зазначити, що ці роботи відкрили серію королівських життєписів, створених в Сен-Дені. Сугерій як автор не просто вибудовує в них хроніку історичних подій; він одночасно формулює начатки французької патрістичної ідеології, згідно якої Франція, "господарка всієї землі", є правонаступницею Римської імперії, що "народжується від джерела благочестя"; натомість англійцям "судилося у відповідності з моральним та природним законом бути упокореними французам", а германці, "які скрегочуть зубами у своїй тевтонській несамоовитості", повинні "повною мірою відчувати важкість воздавання за наругу, ними нанесену, але не на нашій, а на своїй землі, котра, через те, що часто піддавалась завоюванням, підпорядкована франкам в силу їх королівського права" [2, с. 57-58].

Що стосується інших творів абата, – до числа яких відносяться: присвячена опису, плануванню та веденню монастирського господарства "Книга про справи, здійснені під власним керівництвом" ("Liber de rebus in administratione sua gestis") [1, с. 264-276; 9, Col. 1211-1240] (написана протягом 1145-1149 рр.); "Книжечка про освячення церкви Святого Діонісія власного зведення" ("Libellus de consecratione ecclesiae Sancti Dionysii a se aedificatae") [8, Col. 1240-1254] 1144 р., котра відрізняється насиченістю стилю, великою кількістю алюзій, метафор і багатого грою слів, наведенням історичних даних про зведення храму при королі Дагоберті у VII ст.; а також численні "віршики" ("versiculi") на стінах храму та літургійних предметах, – то вони являють собою особливий інтерес завдяки інформації, що міститься в них про проведення в 1140-1144 рр. з ініціативи Сугерія перебудову абатської церкви [17, с. 175]. Перебудову цю настоятель почав у зв'язку з поганим станом церкви та її малими розмірами, але в результаті реконструкція призвела до створення першого в історії готичного собору й однієї з найвишуканіших культових споруд Західної Європи XII ст. [17, с. 175].

Однією з головних характерних рис творів Сугерія є те, що в них на противагу Св. Бернарду Клервоському (його трактату "Апологія Вільгельма, абата Святого Федора" – "Apologia ad Willelmum Abbatem Sancti Theodoric") та іншим прибічникам пуританських положень "Великого трактату Ордену Цистерціанців" ("Exordium magnum Ordinis Cisterciensis") абат Сен-Дені доводить правомірність і необхідність використання у богослужінні "найкоштовніших матеріалів, які ми лише можемо дістати" [7, Col. 1171]; "Ми повинні поклонятися (божественному) і через зовнішні прикраси священних посудин ... бо ми переконані, що корисно не ховати, а виставляти на загальний огляд Божі дари" [7, Col. 1172].

Першим за часом і єдиним датованим твором Сугерія залишається його заповіт, підписаний 17 червня 1137 р., перед подорожжю в Аквітанію на весілля Людовика Молодого. У 1140-1141 рр. абат склав "Ordinatio" [5] – розпорядження про закладку фундаменту нового собору Св. Діонісія та виділення коштів на його будівництво. Безсумнівно, всі твори Сугерія важливі, як підкреслює Т. Стукалова, для істориків-медієвістів, однак "Життя Людовика Товстого" по праву займає серед них перше місце [16, с. 33]. Саме в цій історичній праці біографічного характеру Сугерій проявив себе не просто як хроніст і спостерігач; він виступив в ролі об'єктивного дослідника й коментатора описуваних історичних подій. Недарма ще Т. Грановський відзначав: "Особливість Сугерієвого розуму та характеру полягала у надзвичайній чіткості й простоті. Він належав до числа рідкісних людей, котрі знають добре, чого бажають, котрі повністю усвідомили свої цілі та наміри" [12, с. 29]. Отже твори абата Сен-Дені – державного і церковного діяча, біографа французьких королів та письменника – стали історико-літературним взірцем для багатьох західноєвропейських інтелектуалів наступних поколінь.

1. Сугерий, аббат Св. Дионисия. Книга о делах управления, в которой отмечается многое, касающееся истории Людовика Толстого и Людовика Молодого. Гл. I-XVII / Пер. с лат. А.М. Малинина // Ученые записки Ленинградского пед-го ун-та им. А.И. Герцена. Л., 1941. Т. 45. С. 264-276. 2. Сугерий, аббат Сен-Дени. Жизнь Людовика VI Толстого, короля Франции (1108-1137) / Пер. с лат. Т.Ю. Стукаловой. М., 2006. С. 49-144. 3. Abbot Suger on the abbey church of Saint-Denis and its art treasures / Ed., translated and annotated by E. Panofsky. Princeton (N.Y.), 1979. 4. Guillelmi, Sandiosyani monachi, Sugerii discipuli. Vita Sugerii abbatis // Migne J. Patrologiae cursus completus. Series latina. Parisiis, 1855. T. CLXXXVI. Col. 1193-1208. 5. Sugerii abbatis Sancti Dionysii Constitutiones. De religiosum victu augendo et primis fundamentis ecclesiae Sancti Dionysii ab ipso aedificatae // Migne J. Patrologiae cursus completus. Series latina. Parisiis, 1855. T. CLXXXVI. Col. 1446-1460. 6. Sugerii abbas

Sancti Dionysii Epistolae // Migne J. Patrologiae cursus completus. Series latina. Parisiis, 1855. T. CLXXXVI. Col. 1347-1440. 7. Sugerii abbas Sancti Dionysii Notitia altera // Migne J. Patrologiae cursus completus. Series latina. Parisiis, 1855. T. CLXXXVI. Col. 1171-1172. 8. Sugerii abbas Sancti Dionysii. Libellus de consecratione ecclesiae a se aedificatae et translatione corporum Sancti Dionysii ac sociorum ejus facta anno MCXL // Migne J. Patrologiae cursus completus. Series latina. Parisiis, 1855. T. CLXXXVI. Col. 1239-1254. 9. Sugerii abbas Sancti Dionysii. Liber de rebus in administratione sua gestis // Migne J. Patrologiae cursus completus. Series latina. Parisiis, 1855. T. CLXXXVI. Col. 1439-1446. 11. Брук К. Возрождение XII в. // Богословие в культуре средневековья. К., 1992. С. 121-226. 12. Грановский Т.Н. Аббат Сугерий. Историческое исследование. М., 1849. 13. Малинин А.М. Сугерий – аббат св. Дионисия // Ученые записки Ленинградского пед-го ун-та им. А.И. Герцена. Л., 1941. Т. 45. С. 260-263. 14. Панофский Э. Аббат Сужер и аббатство Сен-Дени // Богословие в культуре средневековья. К., 1992. С. 79-117. 15. Стукалова Т.Ю. Введение в средневековую французскую архонтологию. М., 2001.

16. Стукалова Т.Ю. Введение // Сугерий, аббат Сен-Дени. Жизнь Людовика VI Толстого, короля Франции (1108-1137) / Пер. с лат. Т.Ю. Стукаловой. М., 2006. С. 11-47. 17. Шишков А.М. Средневековая интеллектуальная культура. М., 2003. С. 174-177. 18. Bur M. Suger: Abbeu de Saint-Denis, reugent de France. Paris, 1991. 19. Bur M. A Note on Suger's understanding of political power // Abbot Suger and Saint-Denis. A symposium. N.Y., 1987. P. 73-76. 20. Benton J.F. Suger's life and personality // Abbot Suger and Saint-Denis. A symposium. N.Y., 1987. P. 3-15. 21. Bournazel E. Suger and the Capetiens // Abbot Suger and Saint-Denis. A symposium. N.Y., 1987. P. 55-72. 22. Bedos-Rezak B. Suger and the symbolism of royal power: the seal of Louis VII // Abbot Suger and Saint-Denis. A symposium. N.Y., 1987. P. 95-103. 23. Constable G. Suger's monastic administration // Abbot Suger and Saint-Denis. A symposium. N.Y., 1987. P. 17-32. 24. Cartellieri O. Abbot Suger von Saint-Denis. Berlin, 1898. 25. Chibnall M. The World of Orderic Vitalis. Oxf., 1987. 26. Gervaise F.A. Histoire de Suger. Paris, 1721. Vols. 1-3. 27. Lewis A.W. Suger's view on kingship // Abbot Suger and Saint-Denis. A symposium. N.Y., 1987. P. 49-54.

Надійшла до редколегії 17.01.11

О. Булдакова, канд. іст. наук, доц.

"ЗАГАЛЬНЕ НАСТАВЛЯННЯ" ТА ЙОГО РОЛЬ У РОЗБУДОВІ ХРИСТИЯНСЬКОЇ ДЕРЖАВИ КАРЛА ВЕЛИКОГО

Стаття присвячена аналізу історичного джерела – капітулярія, створеного в канцелярії франкського короля Карла Великого у 789 р. Цей документ відіграв суттєву роль в процесі державотворення франків у доімперський період.

The article is devoted to the examination of the historical source – capitulary, created in the office of Frankish king Charles the Great in 789. This document played a significant role in the process of the creation of the Franks state in a pre-imperial period.

В 789 році на знаменитих "березневих полях" – щорічних зборах франкської знаті був оголошений документ, який надалі отримав назву "Загальне наставляння" [1, с. 53-62]. Цей документ, очевидно, мав законодавчий характер, оскільки його статті передписували представникам кожного суспільного прошарку, і, насамперед, прошарку духовного, виконувати свої обов'язки відповідно до канонів, затверджених римською католицькою церквою, і звертати свою поведінку із заповідями Священного Писання.

Поява такого роду законодавчого акту у франкській державі наприкінці VIII ст. не була подією екстраординарною. Вивчення писемних пам'яток, що мають відношення до раннього періоду історії франків, дозволяє зробити висновок, що зі зміцненням королівської влади в країні все частіше стали видаватися постанови, які спочатку доповнювали традиційні "правила" франків, а потім стали оформлятися окремо у вигляді капітуляріїв і різноманітних наставлянь. Від ранніх "правд", які по своїй суті були суддебниками, капітулярії й наставляння, у тому числі й "Загальне наставляння", відрізнялися іншою формою подання закону й у більшості випадків не визначали міри покарання за його порушення. Крім того, низка капітуляріїв і королівських постанов, записаних у другій половині VIII ст., вже декларували новий для германців територіальний принцип права. [16, с. 56]. Про цей свідчить і "Загальне наставляння", оскільки воно було звернене не тільки до франків, але й усіх тих, хто проживав на землях, що належали франкському королю. Слід також акцентувати увагу на тому, що характерною рисою подібних документів цього часу було об'єднання положень, в яких змішувалися правові нормативи й моральні настанови, і статей, що за своїм змістом обумовлювали церковне і світське право.

Більш докладне вивчення "Загального наставляння" виявляє підходи й критерії створення цього документа. Аналіз його змісту дозволяє виділити в ньому дві частини. У першій частині, до якої слід віднести статті з 1-ї по 50-ту, правовою основою виступають постанови соборів і положення папських декреталій. У другій частині, що об'єднує статті з 61-й по 82-гу, як доказове джерело використовуються біблійні вірші. І тільки в статтях 70, 76 і 77 закон проголошується самим королем. Але в

усіх випадках Карл співвідносить свої рішення із загальною моральною концепцією католицизму. 60-та стаття "Загального наставляння" є певним водорозділом у тексті документа й має вигляд узагальнення. У ній франкський король прямо звертається до своїх підданих для того, щоб підкреслити не випадковість вибору правового джерела, тобто римських канонів, і обов'язковість слідування їм. Суть же наставляння найбільш чітко сформульована в 62-й статті: те, чого домагається король – мир, злагода, і єдність, які повинні панувати серед усього християнського народу.

Усередині першої частини "Загального наставляння", у свою чергу, можна виділити групи статей, що мають єдине правове джерело. Для перших шести положень ним є рішення 1-го Нікейського Всесвітнього собору 325 р., які були підтверджені на наступних Антиохійському (341 р.), Сардикійському (343 р.), Лаодикійському (364 р.) та Халкидонському соборах (451 р.). 7-13 статті "Наставляння" орієнтовані на рішення Антиохійського собору, 14-20 пункти спираються на Лаодикійський собор, статті з 21 по 31 співвідносяться з положеннями Халкидонським собором, що, як і Нікейський, мав статус вселенського. Наступна значна група статей з 32-ої по 46-ту як законодавче джерело наводить положення Карфагенського (419-426гг.) та Африканського соборів (у цьому випадку потрібно мати на увазі, що канонізовані положення численних африканських соборів першої третини V ст. пізніше були зібрані під грифом Карфагенського). Для 47-ої, 48-ої та 57-ої статей основою є собор у Ганграх (між 362-370 рр.). Анкірський собор 314 р. згадується в 49-й статті, а 50-та стаття посилається на Неокесарійський собор 315 р. [14, с. 328-329]. У статтях з 51-ої по 59-ту правовою основою є папські декреталії, зокрема, пап Сириція (384-399 рр.), Інокентія I (401-417 рр.), Лева (440-461 рр.) та Геласія (492-496 рр.). [8, с. 42-43].

Беручи до уваги безсистемність викладу вимог і використання адрес у статтях документа, можна припустити, як записувалося придворними кліриками "Загальне наставляння". Думається, що королівські клірики, працюючи над збірником "Dionysio-Hadriana", по черзі виписували з нього канонізовані положення соборів, які вважали найбільш важливими для рішення питань, по-

в'язаних з визначенням функцій суспільних верств та організацією державного життя в цілому. Завдяки цьому ми отримуємо можливість судити не тільки про те, яким би хотів бачити свій народ і державу Карл Великий, але й про те, з якими проблемами найчастіше йому приходилося стикатися. Ясно, що автори документа менше за все замислювалися про послідовність і цілісність його змісту. Причина такого підходу криється в конкретно-образному, казуїстичному характері правосвідомості германців, у тому числі й франків, перебороти який до кінця VIII ст. вони ще вочевидь не змогли. Мова юридичних абстракцій залишалася у той час для них не зрозумілою.

У другій частині документа безсистемність викладення законів стає ще більш відчутною. Тут у ролі правового джерела виступають вибрані цитати зі старозаповітних книг Ісход, Левіт, Второзаконня, тобто П'ятикнижжя Мойсея, а також з Євангелія від Матфея й Послань Апостола Павла.

У результаті, уявити собі цілісний звід законів і моральних передписань, який би співвідносився з вимогами, що виставлялися кожній із суспільних верств і складали повну картину життєдіяльності християнської держави, по факту прочитання цього документа виявляється досить складним. Тому подальша спроба систематизувати правові положення й моральні постулати, наведені в "Загальному наставлянні" здається доцільною.

Логічно почати з огляду завдань, які ставилися перед священицькою верствою, тому що саме їй в документі присвячена найбільша кількість статей. Відповідно до канонічних соборних постанов усередині церковного співтовариства повинна царювати чітка ієрархія й панувати певний раціональний принцип організації його життя. У зв'язку із цим 19 стаття "Загального наставляння" пропонує не призначати єпископів у маленькі міста й села. Вікарні єпископи там, де вони призначені, зобов'язані підкорятися єпископам своїх метрополій, тобто архієпископам, і діяти відповідно до правил, установлених останніми (8-10 ст.). Єпископи, у свою чергу, можуть управляти тільки тією церквою, якій вони присвячені, точно так архієпископи мають право здійснювати священство тільки всередині своєї метрополії (11, 12 ст.). Жоден священик не повинен собі дозволяти бути зарозумілим зі своїм єпископом (37 ст.), тим більше замишляти проти нього змови й брати участь у них (29 ст.). Тільки через свого єпископа, за його рекомендацією, клірикам дозволяється звертатися до короля (10 ст.). Для того, щоб забезпечити можливість розглядати й вирішувати церковні проблеми свого діоцезу, єпископи повинні два рази на рік збирати в метрополіях собори (13 ст.). Вони також можуть направляти суддів у підлеглі їм церкви, вікарні ж єпископи не мають права зневажати присланими людьми (44 ст.). Капітулярій не рекомендує архієпископам часто залишати свої кафедри для того, щоб відвідувати церкви метрополії (41 ст.). Священикам теж забороняється переїжджати з одного місця на інше (24 ст.). Щоб затвердити ці положення в 25 статті "Загального наставляння" з посиланням на рішення IV-го Всесвітнього Халкидонського собору записано, що ніхто із священнослужителів не повинен призначатися без зобов'язання перебувати на своєму місці.

За документом найважливішим обов'язком єпископів є наставляння священиків свого діоцезу у вірі, у правильному здійсненні таїнств Христових, читанні мес. Єпископи повинні забороняти своїм підлеглим носити зброю, щоб ті більше поклалися на Бога й черпали силу тільки в Ньому (70 ст.). Тих священиків, які поводяться зухвало і не бажають підкорятися встановленим правилам, відповідно до вимог папи Лева I, єпископи повинні відстороняти від виконання обов'язків (58 ст.).

Надалі їм слід спостерігати за життям тих своїх підлеглих, які порушили закон, з метою їх повернення на істинний шлях (2 ст.). Єпископи не повинні переманювати до себе кліриків інших єпархій, тим більше, посвячувати їх у сан (56 ст.). Їм також забороняється приймати у себе відлучених від церкви (1 і 36 ст.), чужих священиків і священиків-втікачів, а також тих, хто був засуджений своїм єпископом або синодом (3 і 7 ст.). Вони не мають права залучати до священицької роботи слуг інших сеньйорів без згоди останніх (57 ст.). Єпископам також передписується викорінювати дурні звички, що властиві звичайним людям, особливо такі, як соїття з тваринами й мужеложство (49 ст.), не дозволяти діяти знахарям, чарівникам та ворожкам (18 ст.).

Під юрисдикцією єпископа повинні перебувати всі клірики єпархії, тому сварки, що виникають між ними, не повинні розглядати світські суди (28 ст.). Тільки духовні особи можуть судити кліриків, які зробили ти чи інші помилки (38 ст.). З іншого боку мирянам варто знати, що не можна обвинувачувати кліриків, тим більше, єпископів, перш ніж будуть з'ясовані причини їхніх дій (30 і 73 ст.). Тим же, хто веде несправедливе життя, взагалі забороняється в будь в чому обвинувачувати єпископів й інших шановних людей (35 ст.).

Священики повинні відрізнятися доброю вдачею й повчальною мовою. Їм слід виконувати свої обов'язки відповідно до уставу, і підкорятися єпископові (72-73 ст.). Священикам забороняється утримувати у своєму будинку жінок, крім близьких родичок або жінок, які не викликають підозри (4 ст.). Також вони не мають права займатися будь-якими світськими справами (23 ст.) і відвідувати таверни (14 ст.).

Жодна духовна особа не може бути призначена на місце за гроші, тому що симонія була засуджена ще апостолом Петром (21-22 ст.). Жоден священик не повинен посвячуватися в сан раніше тридцяти років, оскільки Господь не проповідував до цього строку (50 ст.), жоден священик, будучи посвяченим у сан, не повинен порушувати встановлені канони (28 і 55 ст.).

У своєму "Наставлянні" Карл не залишив без уваги й життя чорного духовництва, тих, хто вирішив повністю присвятити себе служінню Богові й молитві. У 73 статті документа записується вимога, щоб ті, хто прийшов у монастир, спочатку були піддані випробуванню, а тільки потім прийняті в чернече співтовариство й, тим більше, відправлені виконувати свої обов'язки за межі монастиря. Тут же зазначається, що ченці, як і священики, не повинні підкорятися світським судам. Навіть у тому випадку, якщо чернець призивається виконувати обов'язки клірика, він не повинен звільнятися від обітниць чернечого життя (27 ст.). Ті ж, хто удавали з себе ченців одягом або іменем, але не були такими, повинні бути суворо покарані й надалі необхідно зробити так, щоб вони стали справжніми ченцями або каноніками (77 ст.). Ченцям, як і священикам, суворо забороняється займатися світськими справами, відвідувати таверни, замишляти змови проти свого пастиря. А про необхідність дотримувати даної обітниці їм нагадується в цілій низці статей, наприклад, 25, 52 і 73.

72 стаття "Загального наставляння" рекомендує засновувати в монастирях школи для хлопчиків і займатися виправленням священних текстів, щоб їхнє читання не завдавало шкоди учням. Зміст 75 статті визначає ще один обов'язок ченців – бути гостинними по відношенню до жебраків і чужоземців.

"Загальне наставляння" також обумовлювало ситуацію в жіночих монастирях. Дів, які були присвячені Богові, капітулярій рекомендував наставляти тільки надійним священиками (40 ст.) і постригати їх у черниці з двадцяти

п'яти років, якщо раніше в цьому немає нагальної потреби (46 ст.). Єпископи й абати, зі свого боку, зобов'язувалися стежити, щоб абати не порушували церковного звичаю і не благословляли покладанням рук на голову й символом святого хреста, а також не стригли в черниці зі священницьким благословенням (70 ст.).

Цей документ чітко визначав і правовий статус монастирських територій: землі, які віддавалися для будівництва монастирів і в такий спосіб присвячувалися Богові, не могли знову перетворюватися в мирські житла (31 ст.).

Окрема група статей капітулярія дає нам уявлення про те, як повинна була проводитися служба у франкських церквах. У 61 пункті "Загального наставлення" король, насамперед, звертаючись до єпископів і священників, вимагає від них того, щоб вони проповідували католицьку віру, оскільки саме це є першою заповіддю Господньою. Неодноразово в документі нагадується, щоб віра проповідувалася тільки за священними текстами і за вченнями отців церкви; апокрифічні й сумнівні тексти повинні знищуватися (20 і 78 ст.). У 32 і 82 статтях "Наставлення" чітко визначається, що потрібно проповідувати в першу чергу. Це: Символ віри – Трійцю, Втілення Сина Божого, Його Страсті, Воскресіння, Піднесення, а також Друге Пришестя, Страшний Суд, Відродження з мертвих. Обов'язково слід проповідувати за які гріхи душі людські будуть покарані вічними муками, і за які діяння вони можуть бути врятовані. Також священники повинні переконувати свою паству у Божій любові, у вірі й надії.

"Загальне наставлення" передписує священникам знатися на римському співі і порядку читання денної та нічної меси для того, щоб мати згоду в цьому з апостольським престолом і церквою Господньою (80 ст.). Під час читання меси їм забороняється вигадувати й називати нові імена ангелів, але тільки відомі: Михаїла, Гавриїла й Рафаїла (16 ст.). Також забороняється вигадувати й читати мучеників і святих із сумнівними історіями (42 ст.). Під час служби звичайні імена не повинні вимовлятися раніше священницької молитви (54 ст.). З посиланням на декреталії папи Інокентія I говориться й про необхідність здійснення Христових таїнств (53 ст.) та про обов'язок священників під час кожної меси причащати парафіян. Ніхто не повинен залишати церкву без благословення священника (6 ст.). У 17-й статті документа зазначається, що жінки в церкві не мають права наближатися до вівтаря.

Низка положень "Наставлення" присвячені конкретно особливим моментам вшанування Бога. 15 стаття, зокрема, наказує в день Великодня богослужіння починати з передодня великодня вечора й продовжувати до вечора наступного дня. 48 стаття забороняє звільняти людей від великого посту без нагальної потреби, а в 81 статті знаходиться вказівка забороняти виконувати важку роботу чоловікам і роботу із тканинами жінкам у Великий День Господень.

"Загальне наставлення" також зобов'язує піклуватися про парафіяльні церкви як священникам, так і народу. Вівтарі повинні в них вшановуватися відповідно до своєї посвяти, а чаші, призначені Богові, наповнюватися відповідними людьми. До вівтарів не дозволяється допускати тварин. Церква – це місце, де люди спілкуються з Богом, тому в ній не має місця балаканині й розмовам про мирські справи (71 ст.). Забороняється приносити в церкви дарунки й вшановувати їх вівтарі за фарисейським звичаєм (61 ст.).

"Наставлення" Карла Великого містить також низку заборон і вимог, які король вважає за необхідне пред'явити всьому своєму народові без виключення. У

67 статті документа йдеться про те, що в країні не повинні коїтися злочини, а ті, хто на це наважується, будуть каратися суддями. Але при цьому король не рекомендує страчувати людину, якщо закон цього не передбачає. Не слід за королівською пропозицією судити й дітей, які не досягли свідомого віку (64 ст.). Капітулярій забороняв привласнювати обманом те, що належить бідним (47 ст.), бродяжити й завдавати будь-якої шкоди людям (79 ст.), їм заборонялися незаконні зв'язки й лжесвідчення (68 ст.). За неправдиву клятву на Євангелії, вівтарі й святих мощах людині передписувалося відповідати перед Богом. Той, хто хоч раз порушував клятву втрачав право свідчити про свої або чужі справи (64 ст.). Засуджені особи, а також ті, хто давав неправдиву клятву або показання, назавжди втрачали можливість обвинувачувати інших (45 ст.). Капітулярій забороняв будь-кому займатися чаклунством і гаданнями, спілкуватися з душами померлих і творити поганські обряди (65 ст.).

33 стаття документа забороняла порушувати встановлені межі, зазіхати на чужі території. 39 пункт зобов'язував того, хто брав що-небудь у борг повернути назад у тій же кількості (39 ст.). 5 стаття при цьому забороняла видавати гроші під відсотки.

Деякі положення "Загального наставлення" визначали навіть характер особистих стосунків. Наприклад, жінкам, які були залишені своїми чоловіками, заборонялося приймати іншого чоловіка, поки перші залишалися живими. Таке ж правило розповсюджувалося й на чоловіків (43 ст.). Нікому не дозволялося брати наречену іншої людини (51 ст.). Люди не повинні бути ненависними й скупими, тому що це велике зло (66 ст.), вони зобов'язані шанувати своїх батьків (69 ст.), знати міру в речах і бути обачними (74 ст.). Від суддів вимагалось справедливе суддівство, незважаючи ні на які обставини (63 ст.).

Таким чином, звертаючись до змісту 62 статті "Загального наставлення", мир, злагода і єдність повинні панувати серед усього християнського народу. Мир, злагода і єдність – це та основа, на яку спирається християнська держава відповідно до вчення Августина Блаженного, римської католицької церкви й задуму Карла Великого. До цієї мети були спрямовані всі каролінзькі реформи. Виходячи із особливостей світогляду середньовічної людини, її досягнення ставало можливим тільки за умови відновлення соціального порядку, тобто чіткого виконання обов'язків кожною із суспільних верств. "Загальне наставлення" за своїм задумом саме визначало функції прошарків франкського суспільства і було покликане направити людей до їх чесного і сумлінного виконання [13, с. 98].

Статті цього документу свідчать, що франкський король, перш за все, був зацікавлений у встановленні нормативно-канонічних відносин у середовищі духовництва. Це цілком зрозуміло з огляду на елітарне положення даної верстви в середньовічному суспільстві як призначеної сприяти утвердженню серед звичайних людей християнської віри. Очевидно й те, що короля дуже турбувала поведінка представників так званого білого духовництва, тобто священнослужителів, завдання яких якраз і полягало в обслуговуванні духовних потреб мирян. Значна частина статей "Загального наставлення", як ми можемо бачити, адресована безпосередньо до них, єпископів і священників, і навіть у тому випадку, коли Карл адресує своє звертання до "всіх", зрозуміло, що перш за все він має на увазі священнослужителів. Цей документ чітко визначає особливий статус цієї верстви населення, окреслює ієрархію відносин, формулює моральні нормативи й коло необхідних для білого духовництва мінімальних знань і навичок. Беручи до уваги складну культурну

ситуацію, що мала місце у франкській державі (ми можемо про це судити виходячи зі змісту інших численних каролінзьких капітуляріїв та епістолярних джерел), наставлення Карла Великого не здаються зайвим нагадуванням того, чому потрібно слідувати і що необхідно виправити представникам цього прошарку. Також не випадково "Загальне наставлення" торкалося й проблем, пов'язаних з монастирським життям.

Наведення порядку всередині прошарків мирян, як видається, було завданням ще більш складним, ніж спроба врегулювання відносин у середовищі духовництва. Ті статті, які адресовані до "всіх", тобто всьому народові, насправді могли бути сприйняті лише незначною частиною мирян. По суті адресу "всім" слід було замінити адресою "єпископам і священикам для народу", оскільки тільки через проповідь священика звичайні люди, яких уже за часи короля Пипіна стали приписувати до певних парафій, могли засвоїти свої обов'язки й поведінкові нормативи, затверджені Біблією, церковними соборами й папськими декреталями. У реальній середньовічній дійсності дуже рідко прикладом їм могло служити життя їх власних сеньйорів, та й взагалі ця дійсність мало сприяла формуванню нової християнської свідомості.

У цілому, "Загальне наставлення" слід вважати одним з найзначніших документів, створених у канцелярії Карла Великого в доімперський період, оскільки він ілюструє цивілізоване прагнення франкського монарха будувати свою християнську державу на основі закону, якому повинні підкорятися всі його піддані без винятку.

У 800 р. Карл Великий деякою мірою досягне своєї мети, створивши на заході Європи християнську імперію, а "Загальне наставлення" стане помітним етапом на цьому складному шляху.

1. Admonitio generalis 789. m. Martio 23 // Monumenta Germanie historica. Legum sectio II, Capitularia regum Francorum, vol. I. Hannover, 1883. Pp. 53-62. 2. Admonitio generale, 23 mars 789 an. // Charlemagne. Texte de Charlemagne et les Annales royales, les capitulaires de Charlemagne. / Par Georges Tessier. Paris, Edition Albin Michel, 1967. Pp. 293-309. 3. Archive de la France / Sous la direction de Jean Favier. T. I. Le Moyen Age (V-XI siecles) / Par Jean-Pierre Brunterch. Paris : Fayard, 1994. 4. Epistolae IV: Epistolae Aevi Carolini 2 // Monumenta Germanie historica. Berlin, 1895. Pp. 135-138. 5. Sancti Bonifatii et Lulli Epistolae // Monumenta Germanie historica, Epistolae selectae I. Berlin, 1915. Pp. 82-83. 6. Charlemagne. Texte de Charlemagne et les Annales royales, les capitulaires de Charlemagne. / Par Georges Tessier. Paris : Edition Albin Michel, 1967. 7. Библия. М.: Российское библейское общество, 2002. 1376 с. 8. Гергей, Е. История папства / Е. Гергей. М.: Республика, 1996. 463 с. 9. Глиняный, В.П. История государства и права зарубежных стран / В.П. Глиняный. Харьков: Одиссей, 2001. 832 с. 10. Карташев, А.В. Вселенские соборы / А.В. Карташев. М.: Республика, 1994. 542 с. 11. Кучма, В.В. Государство и право Древнего мира и Средних веков / В.В. Кучма. Волгоград: Изд-во Волгоградского государственного университета, 2001. 548 с. 12. Лозинский, С.Г. История папства / С.Г. Лозинский. М.: Политиздат, 1986. 382 с. 13. Линч, Д. Средневековая церковь. Короткая история / Д. Линч. К.: Основы, 1994. 492 с. 14. Смирнов, Е.И. История христианской церкви / Е.И. Смирнов. Петербург: Типография Петр. Т-ва Печатн. и Издат. дела "ТРУДЪ", 1915. 462 с. 15. Тальберг, Н.Д. История христианской церкви / Н.Д. Тальберг. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского Богословского института, 2000. 518 с. 16. Черниловский, З.М. Всеобщая история государства и права / З.М. Черниловский. М.: Юрист, 1996. 576 с.

Надійшла до редколегії 17.01.11

Б. Год, д-р пед. наук, проф.

МІСЦЕ І РОЛЬ ЕПОХИ ВІДРОДЖЕННЯ В ІСТОРІЇ ЄВРОПИ

У статті розглядається проблема історичного місця та значення епохи Відродження у європейській історії. Аналізуються різні точки зору науковців.

The article is concerned with the problem of historical place and significance of the Renaissance period in European history. The author analyzes the different scholars' views on this subject.

У сучасній світовій історичній науці є не так уже й багато проблем, що привертати б більше уваги дослідників, ніж епоха європейського Відродження (кінець XIV – початок XVII ст.). Не припиняються дискусії щодо її історичного місця та значення у розвитку європейської цивілізації. Перехідний характер епохи не викликає сумніву, проте ступінь її близькості до того чи іншого історичного етапу, "традиційності" й "новизни" оцінюються по-різному. Триває дискусія між "медієвізаторами" та "модернізаторами", прихильниками концепції "осені Середньовіччя" [18] та її противниками [1, с. 212]. Складний, суперечливий феномен Відродження давав аргументи для обох сторін – тих, хто інтерпретував його як продовження середньовічної традиції (Дж. Тоффанін, Ч. Трінкаус та інші), і тих, хто підкреслював розрив з цією традицією (Б. Кроче, Е. Кассіре та інші) [2, с. 16-17].

Останнім часом на пострадянському просторі намітилася тенденція до перегляду відомої тези про Відродження як "найбільш прогресивний переворот в історії людства" [6, с. 346]. Наголошується недостатня зрілість (у новоєвропейському сенсі) ренесансної культури, її неспроможність ідейно підірвати підвалини середньовічної цивілізації й стати культурною основою Нового часу [8]. У пошуках істини дослідники спираються на ґрунтовніші знання Середніх віків, намагаються уникнути примитивної оцінки їх досягнень і цінностей. І все ж, здається, маятник об'єктивності надто хитнувся у протилежний бік. Ми згодні з О. Горфункелем, який зазначав, що об'єктивна "...оцінка Середньовіччя не повинна

привести до спрощеного й однобічного трактування Відродження" [5, с. 227].

У відповідь на аргументи "медієвізаторів" спробуємо викласти деякі власні міркування щодо новизни й радикальності ренесансної думки. Мова йтиме, перш за все, про гуманістичне бачення людини та її місця в світі.

Ренесансний антропоцентризм, по-перше, суттєво відрізнявся від середньовічного, християнського. Акцент був зроблений не на нещастях людського роду, а на його гідності та достоїнстві, на самоцінності й творчій ролі людини на землі. Переосмислювалася (заперечувалася або пом'якшувалася) теза про першорядний гріх, що нібито спотворив природу людини. Стверджувалася ідея співтворства людини й Бога у створенні світу, цивілізуючої ролі людської діяльності. Адже, як зазначав гуманіст Дж. Манетті, "...після початкового іще не закінченого творіння нами, вочевидь, була винайдена, виготовлена та доведена до досконалості решта речей... Нашим є те, що знаходиться довкола: усі будинки, усі укріплення, усі міста, усі споруди на землі... Наш живопис, наша культура, наші мистецтва, наші науки..." [11, с. 68-69].

По-друге, принципово новим і прогресивним був сам факт осмислення "людини взагалі", представника роду людського, а не члена якогось стану або корпорації. "У такий спосіб, – справедливо зазначає російська дослідниця Н. Рев'якіна, – Відродження відкривало шлях у Новий час, бо лише при такому погляді отримують розвиток уявлення про права людини, рівність, ідеї демократії тощо" [15, с. 5].

По-третє, слід зважати й на те, що ренесансний гуманізм не був чимось монолітним або застиглим. Він розвивався у часі та просторі, віддзеркалюючи зміни історичного часу і національно-регіональну специфіку. Так, для мислителів XVI ст., наприклад, характерним був тверезіший, реалістичніший погляд на людину. Зникає притаманний ранньому етапу Відродження (XIV – XV ст.) оптимізм щодо визначального становища людини в світі. Середньовічна антропоцентрична схема світобудови зазнала краху набагато раніше Нового часу. Про цей факт яскраво свідчить позиція ренесансного мислителя М. Монтеня, який не поділяв ні християнської думки про людину – "царя Всесвіту", ні ідеї ранньоренесансного піднесення її до небес. "Нехай вона покаже мені, – писав гуманіст, – за допомогою свого розуму, на чому ґрунтуються ті величезні переваги над рештою створіннь, що їх приписує собі. Хіба не смішно, що ця нікчемна й жалюгідна істота нездатна навіть управляти собою... оголошує себе володарем Всесвіту, найдрібнішої частинки якого навіть не в силах пізнати..." [12, с. 41]. Такі міркування про людину виходили за межі Середньовіччя. Загалом думка М. Монтеня схожа на іронію Вольтера з приводу "антропоцентричної гордині" людства.

Ідеал ренесансної людини так само відрізнявся від середньовічного. Він сформувався в умовах міста, насамперед італійського. Тут задавали тон енергійні й підприємливі люди, заможні ремісники, купці, мануфактуристи, банкіри. Цінувалися особиста ініціатива, життєва активність, ділові якості. Навряд чи можна погодитися з К. Бурдахом у тому, що "...абсолютно неможливо пов'язувати їх (гуманізм і Ренесанс – Б.Г.) з економічним і політичним прогресом", що шукати корені слід лише у глибинах середньовічного релігійного світовідчуття [4, с. 147]. На наш погляд, необхідно враховувати низку чинників, серед них і соціально-економічні. Дослідники називають їх по-різному: "нерівномірний, але прогресуючий розвиток ранньокapіталістичних відносин" (В. Рутенбург); "перебудова феодальних суспільно-політичних та ідеологічних структур, що мали пристосуватися до вимог повністю розвинутого простого товарного виробництва" (М. Барг); "передові форми торгово-промислового підприємництва" (Л. Брагіна). Але навіть якщо вважати зміни, що відбувалися, реструктуризацією феодального ладу, все одно йшлося про активізацію підприємництва та ринкових відносин, тобто явища цілком новоевропейські.

Багато цікавого про менталітет італійських городян епохи європейського Відродження містять мемуари, записки, сімейні хроніки посполанських родин XIV – XV ст. Бурхлива ділова активність із елементами підприємництва спричинила формування нової етики та нового ставлення до праці. Ця тенденція простежується у так званій "купецькій педагогіці" – настанових дітям і молоді. Д. Веллуті – автора "Домашньої хроніки", – хвилювало питання, якими компаньйонами стануть його діти. Він закликав до необхідності "великої старанності в роботі" для отримання очікуваного прибутку [9, с. 63-64].

П. Черталья, заможний флорентійський хліботорговець, змалку привчав синів до акуратності, методичності й пунктуальності, радив їм ретельно обраховувати всі витрати й прибутки. Молоді давалися цілком бізнесові поради: "свої секрети не відкривати нікому"; "великі борги, позики й кредити розорюють як компанії, так і окрему людину, тому не зв'язуйся з ними"; "якщо ти хочеш, щоб у тебе було достатньо коштів, організуй боттеґу (крамницю, майстерню тощо – Б.Г.)..." [14, с. 329, 331]. Такі ж підтвердження підприємницької рефлексії знаходимо в Д. Ручеллаї, "ученого купця", Д. Мореллі, Б. Пітті та інших. Є вони й у гуманіста

Л.Б. Альберті в книзі діалогів "Про сім'ю" (1432-1434 pp.). Бережливість, дбайливість, раціональність у веденні справ і діловитість ("тікаю від сну й неробства, постійно чимось займаюся"), чітке планування щоденної праці, звичка аналізувати зроблене ("уроки на майбутнє"), засудження марнотратства (лицарських турнірів, коштовного посуду, одягу, зайвих прикрас) – чи не є все це тим "духом капіталізму", що його шукав М. Вебер у протестантській етиці? Паростки, здається, існували й у Ренесансі.

До таких "паростків" можна віднести, на наш погляд, і трансформацію уявлень про час. У християнстві він мав сакральне забарвлення, а його сенс визначався доктриною божественного провидіння. На противагу сакральному звичайний світський час (або "профаний") розглядався як "нижча" категорія, пов'язана з менш цінною формою буття. Соціальна практика призвела до виникнення так званого "професійного" часу ("час купця", "час ремісника" тощо). В епоху європейського Відродження відбулося те, що М. Барг назвав "формуванням абсолютно нового типу психологічної реакції на чинник часу" [1, с. 245]. Час починав оцінюватися передусім як синонім земної діяльності людини. Такий підхід ми вже відзначили в Л.Б. Альберті, у такому ж дусі розмірковували П. Черталья ("утрачений час не можна повернути"), Д. Кавалькі, автор "Духовної дисципліни" (хто хоче домогтися успіху, повинен навчатися "рахувати час"). Характерно, що термін "ragione" значив в Італії і "розум", і "рахунок". Здається, в італійському місті було майже сформовано діловий принцип: "час – це гроші". Символом нового мислення стали механічні годинники, встановлені на вежах Болоньї (1450 р.), Мілану (1478 р.), Венеції (1499 р.) та інших міст. У другій половині XV ст. ділові італійці носили кишенькові годинники, а згодом з'явилися будильники.

Ренесансна думка багато в чому випереджала свій час. Вона була пронизана, так би мовити, передчуттям майбутнього. Саме в цей період сягає корінням гуманістична традиція європейської культури. Ренесансний гуманізм як провідна течія епохи Відродження зійшов з історичної сцени вже у другій половині XVI ст., але його ідеї ніколи не вмирили в системі духовних цінностей новоевропейської цивілізації. Згодом поняття "гуманізм" набуло багатьох нових характеристик, однак його ядро було сформоване саме в досліджувану епоху.

Гуманістами (umanista) в Італії називали викладачів гуманітарних наук. Але самі вони розуміли поняття humanitas набагато ширше, ніж професійну освіченість. Для них це була категорія морального й соціального плану. Н. Нікколі, говорячи про італійців, протиставляв їх диким німецьким феодалам і підкреслював, що від них на всі народи поширилися "гуманність, доброчесність, усі правила життя". Л. Бруні так характеризував studia humanitatis: "Ці заняття націлені на формування порядної (іноді перекладається "моральною" – Б.Г.) людини, тому нічого кориснішого не можна й уявити" [3, с. 197]. Знання (класичні) ототожнювалися з доброчесністю, людяністю. Ідеал humanitatis ренесансні мислителі запозичили в Цицерона й трактували його так само: гуманізм, гуманність – це людяність, культурність, освіченість і навіть цивілізованість.

Європейські гуманісти проявили величезний інтерес до людини та шляхів її вдосконалення. Якщо справедливою є думка К. Бурдаха, що "...гуманізм, Ренесанс врятували народи Середніх віків від шалених хвиль, які вели до людського самознищення" [4, с. 115], то не менш важливим видається значення гуманістичної традиції для Нового часу, коли далися взнаки негативні наслідки індустріальної цивілізації (відчуження особистості, соціальні

конфлікти тощо). Гуманізм дав потужний імпульс філософським системам, правовим і педагогічним ідеям, соціально-критичним і реформаторським рухам. Жоден прогресивний напрям новоєвропейської культури не залишався без впливу гуманістичних постулатів. Думка Протагора про те, що "людина є мірою всіх речей", улюблений аргумент гуманістів епохи Відродження, набуває особливої актуальності в наш час, коли людство осмислює трагічні події минулого століття – світові війни, масовий геноцид, атомну загрозу та екологічні катастрофи, поляризацію бідності й багатства.

Для Нового часу цінність становить педагогічна спадщина гуманістів епохи європейського Відродження. Тут не можна все зводити до пропаганди й впровадження класичної освіти, що продовжувала домінувати аж до початку XX ст. Ренесансні педагоги висловили низку продуктивних ідей, які не могли здійснитися в той час, але мали далекоюсяжну історичну перспективу. Була започаткована гуманістична педагогіка – магістральний напрям сучасної науки про виховання. Висока оцінка педагогічної діяльності у забезпеченні соціального поступу, всебічний і гармонійний розвиток особистості як мета виховання, принципи природовідповідності, гуманізації, індивідуального підходу до дитини, поєднання виховання з самовихованням – усе це і багато іншого було отримано у спадок від ренесансної доби, осмислено, розвинуто в умовах Нового часу кращими представниками європейської педагогічної думки.

На підтвердження "середньовічності" Відродження прихильники "медієвізації" наводять загальну картину світу, що залишалася в той час принципово незмінною. "Ті пізнавальні установки, які були вироблені у XVII – XVIII ст. і які визначили собою риси Нового часу, були не стільки результатом філіації ренесансних ідей, скільки результатом відштовхування від них (і від Середньовіччя в цілому), якісного стрибка" [8, с. 18]. Дійсно, корінний перелом настав під час наукової революції XVII ст., але початок її припадає вже на другу половину XVI, тому вона іноді датується XVI – XVII ст. В епоху Відродження були зроблені відкриття М. Коперника – геліоцентрична система обертання планет (до речі, уперше таку думку висловив М. Кузанський. – Б. Г.); Й. Келлера (закони цього обертання); Дж. Бруно (учення про вічність і безкінечність Всесвіту). Разом із Г. Галілеєм ці люди здійснили революцію в астрономії, яка суттєво змінила усталені уявлення про світ. Важливим чинником стали Великі географічні відкриття. Вони познайомили європейців з іншими цивілізаціями, життям і звичаями народів Азії, Америки, Африки. Тим самим створювалися передумови для світоглядних змін, розуміння множинності форм світу, сутності цивілізації. Знаменно, що вже в епоху Відродження, на початку колоніальної ери, постали питання про наслідки експансії для заморських народів і самої Європи [7, с. 291].

У XVI ст. було здійснено новий крок у вивченні людини на основі натурфілософії й науки (Д. Кардано, Б. Телезіо, Ф. Патриці), А. Везалій – започаткував наукову анатомію, Д. Фракастро – дослідив феномен інфекції, У. Гарвей – відкрив кровообіг. Можна говорити й про початок експериментального знання, успіхи математичних наук. Наприкінці епохи виступив Ф. Бекон – засновник емпірико-індуктивного методу, взятого на озброєння науковцями Нового часу. Критики Відродження нерідко закидають йому розквіт паранаук, астрології, алхімії, магії. Вони говорять про К. Агріппу Неттесгеймського та його роботу "Про оккультну філософію" (1531-1533 pp.), про П. Парацельса, лікаря й алхіміка, життя якого надихнуло Гете на створення образу доктора Фауста, про захоплення гороскопами

Й. Келлера й взагалі про популярність різного роду забобонів і чаклунства. Однак такі ж явища можна зустріти й у Новий час, незважаючи на колосальний успіх наукового знання.

Серед аргументів "медієвізаторів" – посилення на непохитність позиції релігії та церковних інститутів в епоху Відродження. Але християнство продовжувало й продовжує відігравати свою роль, новоєвропейський раціоналізм співіснує з вірою навіть сьогодні. Ренесансні гуманісти своєю критикою кліри, схоластики значною мірою підготували Реформацію. Цьому сприяло звернення до витоків християнства, переосмислення патристики, критика священних текстів. Реформація прагматизувала релігію, наблизила її до потреб Нового часу. Відомо, що лідер німецької Реформації М. Лютер обстоював принципи справжнього благочестя й виховуючої церкви, визнавав позитивне значення світської держави та світської культури.

З іншого боку, релігійність гуманістів відрізнялася від традиційної ортодоксальності. Загалом не відкидаючи теології, вони "завойовували її, надаючи її проблемам нового тлумачення" [16, с. 230], тим самим торуючи шлях до раціонального осмислення феномена релігії. У філософії гуманіста М. Фічіно ми знаходимо елементи пантеїзму, у Піко делла Мірандола – ідею віротерпимості. Ренесансні мислителі проявили інтерес до нехристиянських культів (герметизму, зороастризму тощо). Наприклад, Еразм Роттердамський трактував християнство як сукупність мудрості й доброчесності різних часів та народів і вважав християнським усе те, що є істинним. Під час Високого Відродження в Італії реалістичні підходи до релігійних проблем знайшли відображення у творах Н. Макіавеллі, Ф. Гвіччардіні та інших.

У розглядуваний період була ліквідована духовна монополія церкви, значно прискорився процес секуляризації культури, підвищився авторитет розумової праці, освіченості (нової освіченості, світської). Також сформувалося коло гуманістично налаштованої інтелігенції, яка добре розуміла свою роль і відповідальність за виховання суспільства. Йшов пошук самоорганізації інтелектуалів, утверджувався принцип плюралізму думок і свободи творчості. Встановлювалися міжнародні контакти, утворилася панєвропейська "республіка вчених".

Аналіз культурних зрушень і здобутків епохи європейського Відродження не може бути повним без урахування такого вагомого чинника, як початок книгодрукування й активний розвиток видавничої справи. Починаючи вже з другої половини XV ст., європейці отримали можливість масового доступу до знань. Активний попит на книги, різноманітні матеріали публіцистики – це явище, якого не знали Середні віки [7, с. 10]. На початок XVI ст. книгодрукарні діяли в понад 250 містах Європи. Виділилися центри книготоргівлі (Франкфурт-на-Майні) та книговидавництва (Базель) [7, с. 162, 163].

Величезне значення в епоху європейського Відродження мало мистецтво. Розрив із середньовічною іконографічною традицією, масштаб новаторства в ньому вражають навіть найбільш затятих "медієвізаторів". Здається, ніхто не заперечує естетичних висот італійського Чинквеченто. Відродження античного принципу "наслідування природи", "життєподібності" привело до розквіту реалістичної за характером художньої культури. При всій своєрідності, історичній обмеженості вона все ж таки була ближче до Нового часу, ніж до Середньовіччя. У ній яскраво відбився гуманістичний ідеал цілісної, красивої душою й тілом особистості у гармонійній єдності з оточуючим світом. Художники й скульптори шукали цю гармонію у живому виразі обличчя, енергійних ліній чоловічої постаті, у витончених і м'я-

ких окресленнях жіночої фігури. Середньовічний живописець мало цікавився реальними пропорціями людського тіла, оскільки "його гармонія полягала в аскетичному площинному відображенні в ньому надтілесного світу". Поняття гармонії, пропорції почали обґрунтовуватися науковими даними – медицини, математики, оптики тощо. Якщо античні майстри при виконанні художнього задуму ділили зріст людини на 6-7 частин, то гуманіст Л.Б. Альберті, наприклад, із метою досягнення точності зображуваного запропонував ділити на 600 (пізніше А. Дюрер – на 1800) частин [10, с. 54].

Як і звернення до наукових даних, новим, порівняно з Середньовіччям, було зростання значення індивідуальності художника. Метод роботи середньовічного майстра обумовлювався корпоративним характером художньої практики, а його самостійність, оригінальність нівелювалися. Те, що стане ознакою Нового часу – свобода творчості, самостійність вибору художника – спостерігалося вже в Ренесансі, принаймні, як тенденція. "Хоча багато творчих засобів, що сягали у Середні віки, продовжували своє існування, сама сутність творчого методу середньовічного художника, який спирався у своїй роботі на зразки, а не на безпосереднє спостереження за природою, минала разом із середньовічною символікою і всім пов'язаним з нею середньовічним характером мислення" [13, с. 34].

Досить часто окремі дослідники вказують на обмеженість сфери ренесансного реалізму, бо шедеври XVI ст. "...зовсім не становили основну масу художньої продукції тієї епохи, існуючи в живому і тісному традиційному оточенні" [8, с. 11]. На півночі Європи переважала готика. Навіть у Парижі церковна й громадянська архітектура зберігала вірність традиції, успішно конкуруючи з "італійським" стилем. Однак було б невірно зводити все до витіснення готичного мистецтва. Воно продовжувало існувати ще декілька століть і органічно ввійшло у фонд європейської культури. Навіть ренесансні митці, хоч і декларували критичне ставлення до готики, охоче користувалися деякими її методами й іноді змішували власні та античні елементи з готичними (Л.Б. Альберті, Леонардо да Вінчі, Мікеланджело, Браманте та інші).

Те, що ренесансна культура існувала у середньовічному оточенні, сьогодні не викликає ніяких сумнівів. Поняття "епоха Відродження" не ототожнюється з "культурою Відродження" [7, с. 6]. Зрозуміло, що поряд із Ренесансом існували й інші феномени, неренесансні за характером. Візьмемо хоча б розквіт витончено аристократичної культури в Нідерландах, що ґрунтувалася на лицарських ідеалах і переспівувала середньовічні мотиви, або друге народження (завдяки книгодрукуванню) лицарського роману, німецьку міську літературу та шванки Г. Сакса.

Гадаємо, що є всі підстави вважати Відродження не таким уже й "середньовічним", як його іноді змальову-

ють. На цьому етапі у духовній культурі європейської цивілізації здійснився справжній прорив. Були повністю відновлені зв'язки з античною традицією і водночас багато в чому визначено напрям подальшого розвитку до Нового часу. Має рацію дослідник С. Стам, стверджуючи, що "...у культурній творчості минулих часів навряд чи будь-яка ще історична епоха значила для наступного культурного прогресу більше, залишила слід більш незгладний і більш плідний, ніж Відродження" [17, с. 76].

Ми далекі від упередженого ставлення до Середніх віків. Це була, як сьогодні прийнято говорити, "нормальна", повноцінна епоха в розвитку людської цивілізації. Не варто протиставляти "прогресивний" Ренесанс "консервативному" Середньовіччю за принципом краще-гірше. Так само ми не схильні вважати епоху Відродження "...переломним етапом, коли у Західній Європі відбувся перехід від Середньовіччя до Нового часу" [8, с. 8]. Питання про початок Нового часу потребує окремого розгляду й об'єктивного історичного обґрунтування. Проте, як нам видається, було б помилкою не бачити у культурі Відродження тих рис, які зближували її з Новим часом.

1. Барг М.А. Эпохи и люди. Становления историзма / М.А. Барг. М.: Мысль, 1987. 348 с.
2. Брагина Л.М. Социально-этические взгляды итальянских гуманистов. Вторая половина XV века / Л.М. Брагина. М.: Изд-во Москов. ун-та, 1983. 303 с.
3. Бруни Л. Письмо к Никколо Строцци / Леонардо Бруни // Гуманистическая мысль итальянского Возрождения. М.: Наука, 2004. С. 196-199.
4. Бурдах К. Реформация. Ренесанс. Гуманизм / К. Бурдах: [пер. с нем.]. М.: РОССПЭН, 2004. 208 с.
5. Горфункель А.Х. К спорам о Возрождении / А.Х. Горфункель // Средние века. М.: Наука, 1983. Вып. 46. С. 214-228.
6. Енгельс Ф. Диалектика природы // К. Маркс и Ф. Енгельс. Твори. К.: Вид-во політ. літ., 1965. Т. 20. С. 319-576.
7. История культуры стран Западной Европы в эпоху Возрождения: [учеб. пособ. для вузов]. М.: Высш. школа, 2001. 479 с.
8. Косиков Г.К. Средние века и Ренессанс. Методологические проблемы / Г.К. Косиков // Зарубежная литература второго тысячелетия: [учеб. пособ.; под ред. Л.Г. Андреева]. М.: Высш. школа, 2001. С. 8-39.
9. Краснова И.А. Проблема воспитания делового человека во Флоренции XIV в. (по педагогическим трактатам, семейным запискам и домашним хроникам) / И.А. Краснова // Возрождения: гуманизм, образование, искусство: [межвуз. сборник науч. трудов]. Иваново: Изд-во Иванов. ун-та, 1994. С. 58-73.
10. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения / А.Ф. Лосев. М.: Мысль, 1978. 623 с.
11. Манетти Дж. О достоинстве и превосходстве человека / Джанотто Манетти // Образ человека в зеркале гуманизма: мыслители и педагоги эпохи Возрождения о формировании личности (XIV – XVII вв.). М.: Изд-во УРАО, 1999. С. 65-74.
12. Монтень М. Опыты. Книга вторая / М. Монтень. М.: Изд-во АН СССР, 1958. 652 с.
13. Муратова К.М. Мастера французской готики XII – XIII веков. Проблемы теории и практики художественного творчества / К.М. Муратова. М.: Искусство, 1988. 350 с.
14. Паоло да Чертальдо. Книга о добрых нравах / Паоло да Чертальдо // Послушник и школяр, наставник и магистр. Средневековая педагогика в лицах и текстах: [учеб. Пособ.; сост. И отв. Ред. В.Г. Безрогов, общ. Ред. Т.М. Матулис]. М.: Изд-во УРАО, 1996. С. 321-367.
15. Ревякина Н.В. Человек в гуманизме итальянского Возрождения / Н.В. Ревякина. Иваново: Изд-во Иванов. ун-та, 2000. 319 с.
16. Рутенбург В.И. Культура эпохи Возрождения / В.И. Рутенбург // Средние века. – М.: Наука, 1987. Вып. 50. С. 220-236.
17. Стам С.М. Культура Возрождения: вопросы сождения, эволюции, периодизации / С.М. Стам // Вопросы истории. 1977. – №4. С. 75-93.
18. Huizinga H. L'automne du Moyen age / H. Huizinga. Paris, 1975. 184 p.

Надійшла до редколегії 17.01.11

Н. Год, канд. іст. наук, доц.

ЕРАЗМ РОТТЕРДАМСЬКИЙ І РУХ ЗА ОНОВЛЕННЯ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ В XVI СТОЛІТТІ

У статті аналізуються місце і роль Еразма Роттердамського, лідера європейського гуманістичного руху XVI століття, у боротьбі за реформування діяльності католицької церкви.

The place and role of Erasmus of Rotterdam, a leader of the European humanistic movement of the 16th century, in the struggle for reforming the activity of the Catholic Church has been analyzed in the article.

Постать Еразма Роттердамського займає провідне місце в історії європейської і світової культури. Його погляди і діяльність досить ґрунтовно досліджені нау-

ковцями (Ф. Гельднер, Й. Хейзінга, Ф. Кербер, Е. Кольс, Ж.-К. Марголен, С. Маркіш, М. Смірін, І. Григор'єва, А. Урманова та ін.). Є серед робіт і такі, що стосуються

взаємин Еразма з реформаційним рухом і Реформацією, зокрема з Мартіном Лютером. Враховуючи складність проблеми, неоднозначність її оцінок істориками різних напрямів, а також принципове значення для розуміння ключових понять епохи – "гуманізм" і "Реформація", необхідно, на нашу думку, ще раз повернутися до цього питання, використавши такі оригінальні твори мислителя, як: "Зброя християнської війни", "Діатриба, або Міркування про свободу волі", "Гіпераспистес", листи до Мартіна Лютера тощо.

Коли розпочалася Реформація, Еразм досяг Zenitu слави. Визнаний лідер духовно-інтелектуальної еліти, "князь науки", "муж незрівнянний" – таким він сприймався європейцями на початку XVI століття. Можновладці і папи прагнули домогтися його прихильності, а п'ять університетів Європи сперечалися за право бачити його на своїх кафедрах. Здавалося, що XVI століття стане цілою епохою гуманіста.

У розглядуваний період значно поживався рух за оновлення католицької церкви. Він мав давні й глибокі корені. Упродовж двох століть релігійне життя на Заході розвивалося під знаком утвердження "народного благочестя" у напрямку його індивідуалізації і автономізації, незалежності від ієрархічних структур [2, с. 152]. Ренесансний гуманізм зробив, безсумнівно, значний вплив на цей процес, прискоривши його кульмінацію і Великий розкол. Передусім значення мала критика церковних зловживань і моральної зіпсованості духовенства. Вона простежується у багатьох творах нідерландського гуманіста: "Похвала Глупоті", "Домашні бесіди", "Скарга миру" тощо. Еразм різко критикував інститут чернецтва – за фарисейство і злочини, що здійснюються за стінами монастирів. Католицька церква постає в його зображенні "зіпсованим" інститутом, таким, що не слугує просвіті та вдосконаленню людського роду, формуванню досконалої особистості і спільноти людей, об'єднаної ученням Христа.

Але був ще один суттєвий момент, який відрізняв Еразма від багатьох критиків церкви того часу. Його критика велася з позицій "християнського гуманізму". Так називали поширений тоді різновид гуманістичної думки. Він, окрім Еразма, був представлений північно-європейськими мислителями – Д. Колетом, Т. Мором, Х.Л. Вівесом, Лефевром д'Етаплем та іншими учасниками "республіки вчених". Заслуга Еразма полягала в тому, що він дав новий імпульс і сформулював доктрину "християнського гуманізму" у вигляді "філософії Христа". Її сутність і головні положення викладені мислителем у трактаті "Зброя християнської війни" (1501 р.), а назва і його завдання роз'яснені в "Посланні до Пауля Вольца" від 14 серпня 1518 р., яке стало переднім словом до цього твору.

"Філософія Христа" – це, по суті, переосмислене в гуманістичному дусі християнське вчення, звільнене від догматизму і схоластики. По-перше, воно поєднувалося з античною мудрістю, здобутками релігійно-філософської думки різних часів і народів. Таку ідею Еразм висловив у "Книзі антиварварів", одному зі своїх ранніх творів (початок роботи над текстом – 90-і рр. XV століття). На його думку, християнство стало законним підсумком тривалого розвитку людської свідомості, вершиною світової гармонії. Тому не варто зневажливо ставитися до всього язичницького. Культура цього етапу, знання, здобуті греками і римлянами, успіхи у філософії та правознавстві є невіддільною частиною загального прогресу людства і повинні бути успадкованими "християнською ерою". Нічого не можна втратити з того, що з великими зусиллями відкривав і засвоював людський розум. Отже, "...догматична ви-

значеність християнства у працях Еразма розвивалася, здобутки язичницької культури вже не розглядалися як дещо вороже християнству. Навпаки, вони розумілися як підґрунтя для подальшого розвитку культури людства" [4, с. 129]. Більше того: під впливом Платона і флорентійських неоплатоніків (зокрема Піко делла Мірандола) Еразм схилився до ідеї всезагальної релігії, єдиної для всіх народів світу.

По-друге, шлях до подолання кризи католицизму Еразм Роттердамський бачив у поверненні до витоків християнства. Звідси його особливий інтерес до "отців церкви" – Августина Блаженного, Орігена, Ієроніма. Йому здавалося, що в наступні століття головний сенс християнської ідеї був спотворений і похований у хитросплетіннях схоластичних диспутів. До того ж засновники церкви стояли ближче до античної культури і сприймали її зовсім по-іншому, без упередженості та ворожнечі. Вони вміли – а це особливо імпонувало Еразму – "ретельно досліджувати наявний сенс" Святого Писання, переходячи "від букви до таїнства, від чуттєвого до раціонального, від складного до простого". Його улюбленим був Оріген, найбільш глибокий філософ, чий антропологічний положення лягли в основу моральної доктрини нідерландського гуманіста.

По-третє, Еразм наголошував на новому прочитанні Біблії з позицій адогматизму і раціоналізму. Неможливо буквально розуміти і тлумачити її образи та вислови, бо це затьмарює їх сенс, – вважав він. Вихід, на думку мислителя, у граничному загостренні алегоричності, інакомовності. Також на першому плані повинні бути не різні дива, якими рясніють розповіді про життя Христа, а моральний зміст його вчення. А це, у свою чергу, обумовило переважний інтерес гуманіста до Нового заповіту. Постає Христ для Еразма цілком історична. Вона сама по собі слугувала зразком моральності й доброчесності, а християнину залишалося лише "наслідувати Христа" в усіх проявах його земного існування. У результаті християнське вчення перетворювалося на суму простих, усім доступних істин, звільнених від схоластичних нашарувань. А це й було те саме "практичне благочестя", яке не вимагало ні великої кількості обрядів, ні громіздкої церковно-ієрархічної структури.

У посланні до Пауля Вольца мова йде про війну проти турків, до якої готувалася християнська Європа. Еразм закликав не розпалювати міжконфесійний конфлікт і говорив, що ідеї християнства можна викласти у короткому і простому "компеноні", із яким варто звернутися до іновірців [9, с. 71-74]. У "Зброї християнської війни" гуманіст говорить із пересічним християнином, якому викладає свою версію Христового врівчення. Для того, щоб "попрямувати до щастя упевненим кроком", радить Еразм, потрібно поставити перед собою "як єдину мету життя Христа; до нього одного звернути всі прагнення, усі зусилля, усю справу й дозвілля..." Потрібно, щоб Христос був для віруючого "не пустим звуком, а нічим іншим, ніж любов'ю, щирістю, терпінням, чистотою..." Як бачимо, "філософія Христа" Еразма глибоко педагогічна: по суті, мова йшла про виховання і самовиховання справжнього християнина (а ми б сказали людини взагалі). Досліджуваний трактат має й іншу назву – "Енхирідіон", тобто кінджал, який автор радить віруючому встромляти у власні груди. Він закликає дотримуватися євангельських слів і христових заповідей, бо лише в такий спосіб можна стати моральною людиною і подолати диявольські спокуси.

Відповідно до власного гуманістичного вчення, "філософії Христа", Еразм уважав доцільним критичний переклад грецького тексту Нового заповіту на латинську мову. Адже текст Євангелія повинен бути перш за

все зрозумілим і люди мають адекватно сприймати думки, що в ньому викладені. Такий переклад і був здійснений гуманістом у 1519 р. У результаті цього європейці отримали замість старого тексту, Вульгати, яка містила багато помилок і неточностей, більш точний і грамотно оформлений основний документ християнства. Таким чином відбулася велика подія у релігійному житті Європи, що, безсумнівно, сприяла розвитку реформаційного процесу. З іншого боку, це загострило стосунки Еразма з ортодоксальними богословами старої школи. Тому він змушений був захищатися. Невдоволення викликала й Еразмова критика інституту чернецтва, яка мала місце у листах до його багатьох кореспондентів. Однак, здається, гуманіст умів ладнати з князями церкви, застосовуючи прийоми дипломатії. Так, перед початком роботи над перекладом Вульгати він написав листа папі Леву X, у якого просив дозволу присвятити йому видання творів Ієроніма та низки своїх праць, а ще раніше надіслав послання кардиналу Доменіко Грімані з повідомленням про необхідність перекладу Нового заповіту. Папі нічого не залишалося, як схвалити роботу Еразма, оголосивши її "великою справою" [1, с. 116]. Нерідко Еразм виступав і посередником-миротворцем між ортодоксами та новаторами. Так сталося, наприклад, у "справі Рейхліна", якого він узяв під свій захист.

Ідеї та видавнича діяльність Еразма Роттердамського вплинули на лідера німецької Реформації Мартіна Лютера, а також на Ульріха фон Гуттена, Ф. Меланхтона, інших ватажків цього руху. Але учасником Реформації гуманіст так і не став як із ідейних міркувань, так і через особливості свого характеру. Історія його взаємин із Лютером сповнена драматизму. Розбіжності між двома великими постатями епохи чітко виявилися під час відомої полеміки з приводу свободи волі – спірної тези християнського вчення. Усе розпочалося з того, що наприкінці 1516 р. Лютер, тоді скромний монах-августинець, висловив зауваження щодо недостатньої уваги Еразма до ідеї першородного гріха, а згодом, уже після "95 тез", звернувся до нього з проханням оцінити його боротьбу. Гуманіст у відповіді зазначив, що він не поділяє радикальних поглядів і дій і що поміркованістю можна досягти більшого. Лютер швидко "розкусив" Еразма. Ще у 1517 р. в одному з листів він досить влучно схарактеризував його позицію: "Людські справи для нього варті набагато більше, ніж божественні". У зв'язку з цим розгортання Реформації супроводжувалося тиском на гуманіста з обох боків, хоча він зайняв нейтральну позицію. До того ж, Еразм промовчав, коли Лютер був відлучений від церкви і урочисто спалив папську буллу.

У квітні 1524 р. Лютер пообіцяв обходити Еразма, якщо він не буде втручатися у справи реформаторів. Рим, у свою чергу, чекав від Роттердамця іншого: відсічі еритиків. Тоді Еразм вирішив поставити крапку у цій історії, удавшись до обговорення суто теоретичної проблеми, якою й стала свобода волі. Так з'явилася його "Діатриба, або Міркування про свободу волі", де ідею свободи волі гуманіст розглядає з позицій "християнського гуманізму", у суті теоретичному плані. Він доводить безпідставність прагнень Лютера заперечувати свободу волі, даровану Творцем людині. Дійсно, першородний гріх спотворив її, але "...після прощення гріха вона стала настільки вільною, що, на думку пелагіан (прихильників монаха Пелагія, опонента Августина в полеміці щодо цього питання – Н.Г.), здатна досягти вічного життя без допомоги нової благодаті..." [7, с. 231]. Посилаючись на апостола Павла, автор говорить про потрійний закон, що регулює людські стосунки:

закон природи, закон справи і закон віри. "Закон природи глибоко вирізьблений у серцях усіх людей... Він говорить, що несправедливо, коли хто-небудь робить іншому те, чого не хоче, аби робили йому? Стародавні греки, як і скіфи, знали цей закон і "...без допомоги Священного Писання... пізнавали вічну довершеність і велич Бога... Вірогідно, і в них була воля, що якимось чином схилялася до добра, але вона не була здатна привести до вічного спасіння, якщо за вірою не приходила благодать". Свобода волі – не пустий звук, стверджував автор "Діатриби". Помилково думати, що все – і добро, і зло – твориться Богом і відбувається з чистою необхідністю". Людина має право вибору: "...якби воля не була вільною, то не можна було б ставити в провину гріх, бо коли немає свободи, то немає й гріха" [5, с. 232-233].

Погляди Лютера були діаметрально протилежними. Він виклав їх у трактаті "Про рабство волі" (1525 р.), сповненому сарказму та різких випадів на адресу гуманістів і гуманізму. Еразма він звинуватив у тому, що той намагався "пливти між Сциллою і Харибдою", поведився на зразок "невловимого Протея" і не боявся "набути слави безбожника". Власне, у цій полеміці зіткнулися філософський і богословський підходи до інтерпретації Святого Писання. Еразм наголошував на раціональній складовій богопізнання, Лютер – на містифікуючій. Схожість була лише в тому, що обидва відмовилися від схоластичних прийомів, дефініцій, суджень. "Християнський гуманіст" Еразм прагнув розтлумачити "темні" місця Біблії, а Лютер взагалі не визнавав поділу на "темні" та "зрозумілі". Еразм умів тонко, діалектично оперувати поняттями в осмисленні морально-соціального життя ("кожна річ має два обличчя"), Лютеру був не до вподоби філософський скептицизм. Він дотримувався буквального тлумачення священних текстів. У питанні про свободу волі останній майже всю повноту волі відносив на рахунок Бога, не відділяючи її від провидіння. Таким чином, фаталістично-волюнтаристський аспект августинівського вчення навіть був посилений. "Тільки Бог вільний..." – такий висновок зробив Лютер, посиляючись при цьому на апостола Павла [4, с. 367]. А відтак – "...ми не можемо дошукватися сенсу божественного хотіння. Треба просто молитися, славити Його, бо тільки Він праведний, мудрий і справедливий до кожного. Він не може робити щось нерозумне або випадкове, навіть якщо ми про це думаємо інакше" [4, с. 328]. Еразм переконаний, що для того, щоб зрозуміти Писання цілком і в кожному місці окремо, необхідні не наукові пошуки, не філософська мудрість, а "Дух" (ідея богодуховності Писання). "Писання, на думку Еразма, відзначається подвійною ясністю... Одна – зовнішня – перебуває на слухбі в слова, інша – знаходиться у знанні серця (in cordis cognitione). Жодна людина нічого не зрозуміє у Писанні, якщо в ній немає Духа Божого" [4, с. 301].

Диспут про свободу волі дозволив виявити протилежність гуманістичних і реформаторських уявлень про людину. Для Еразма – і про це він заявив ще раніше у "Зброї християнського воїна" – людина є "благородною живою істотою", "співгромадянином янголів, сином Божим, нащадком безсмертя, членом Христовим" [8, с. 197]. Для Лютера людина – "нікчемна істота, воля якої розбита й спалена божественною блискавкою" [4, с. 308]. Для Еразма Бог – це любов, для Лютера – здебільшого грізна, караюча сила. Еразм, як і всі гуманісти, прагнув миру й злагоди, виховання шляхом освіти, зцілення соціальних вад шляхом поширення знань і утвердження християнсько-етичних норм співжиття. Цей момент видавався мислителю особливо актуальним в умовах Реформації, що набирала сили. Лютер

дотримувався іншої точки зору. Принципово значущим є те місце у "Рабстві волі", де він обґрунтовував необхідність насильства для досягнення поставленої мети, а отже – неминучість війн і заворушень. "Не мир прийшов я принести, а меч" (слова Христа); "вогонь прийшов я скинути на землю" (Євангеліє від Луки); "я в заколотах..." (слова апостола Павла) тощо. Ось на чому наголошував теолог Лютер, виправдовуючи, очевидно, і свою позицію, і реформаторську діяльність. В іншій частині твору він радив авторові "Діатриби" змінити своє ставлення до "найменшого зла, яке легше стерпіти, ніж відвернути". На його думку, саме заворушення, війни, повстання, розбрат є найменшим злом, його легше перенести, бо воно тимчасове, а найбільше зло – це "застарілі погані звичаї, котрі неминуче занепасть усі душі, якщо їх не змінить слово Боже". "Краще переболіти проказою тимчасових бідувань, ніж, умертвивши всі душі... заспокоїти мир і зцілити його від заворушень" [4, с. 321].

На "Рабство волі" Мартіна Лютера Еразм у 1527 р. відповів твором "Гіпераспистес-1". Окрім полемічної риторики, у ньому підбито підсумок міркувань про свободу волі, а також розвинута далі думка про неприпустимість і небезпеку поглиблення протиріч між християнами [6, с. 573-574]. Богословські проблеми у гуманіста переплетені з оцінками релігійно-політичної ситуації і соціального напруження в Європі. Еразм стурбований тим, що "хорообрість" Лютера, "плоди його духу" довели Німеччину до кровопролитного спустошення – "і ми боїмося ще гіршого!" Реформація супроводжувала "найжорстокіший бунт" (йдеться про рух Томаса Мюнцера), а Лютер жорстоко засудив селянські виступи в своїй книжці [6, с. 559]. "Народ збурено проти єпископів і князів; влада ледве стримує його... жорстока ненависть роз'єднує держави, колись тісно зв'язані між собою..." Де ж та свобода, за яку йде боротьба? Еразм досить гостро й уїдлимо критикував політику Лютера. "Адже ти не усунув тиранію князів, єпископів, теологів і монахів... а пробудив її". У роботі Роттердамець засуджував розкол церкви і релігійний фанатизм: "Усе, що роблять або кажуть, одразу ж викликає підозру! Про те, про що раніше можна було розмірковувати так або інакше, тепер не можна й рота розкрити! Рабство, яке ти збирався викоринити, подвоїлося!" Еразм звинувачував Лютера у тому, що "вільні мистецтва всюди замерли, так само як і благородні науки... Руйнують чудові стародавні пам'ятники, натомість світ наповнюється зухвалою пасквільною літературою..." [6, с. 581].

Отже, Еразм не прийняв Реформацію. Але прагнучи залишитися незалежним спостерігачем, він опинився між молотом і ковадлом. І католики, і лютерани прагнули перетягти його на свій бік. При цьому вони не цуралися брудних методів. Офіційна церква оголосила гуманіста єресiarхом, попередником і прямим підсобником Лютера. Богослови звинувачували його в атеїзмі та відступництві від віри. Монахи-проповідники (домініканці й кармеліти) публічно ганьбили й обливали брудом. Багато хто з гуманістів, колишніх друзів і шанувальників мислителя стали ворогами. У той же час його підтримки домагалися лестоцями й грішми, висміювали за нерішучість і брак мужності, підробляли листи, перекручували слова, шантажували брехливими чутками, начебто у Римі його книги вже заборонені й спалені. Еразм

добре знав, що міг би стати єпископом, якби виступив проти Реформації. У той же час він зайняв би одне з перших місць в її лавах, якби солідаризувався з нею. Слава гуманіста була настільки величезною, що вся духовна й політична еліта Європи чекала його вибору.

І вибір було зроблено. Еразм опинився на узбіччі подій. На довгі роки він оселився у Базелі, у той час маленькому швейцарському місті. Там гуманіст повністю віддав себе літературним і науковим заняттям, книговидавництву. Було завершено видання творів "отців церкви", написані "Домашні бесіди", коментарі до стародавніх авторів і багато листів. Базельський період тривав з 1521 до 1529 р., аж поки протестанти не взяли гору в цьому місті. І знову Еразм був змушений тікати, щоб зберегти свою незалежність. На цей раз притулок було знайдено у Фрейбурзі, де гуманіст провів шість років (1529 – 1535), після чого у червні 1535 р. він знову повертається до Базеля, щоб особисто контролювати видання "Євангельського проповідника", над яким багато працював. Окрім цього твору, наприкінці 20-х – на початку 30-х рр. гуманістом були написані трактати "Про виховання дітей", "Про пристойність дитячих звичаїв", "Про приготування до смерті" та інші. Здавалося, що у його житті настав давно очікуваний спокій і все віддавалося улюбленій справі. Але здоров'я погіршувалося, і 12 липня 1536 р. Еразм Роттердамський не стало.

Звичайно, Еразм Роттердамський не міг досягнути історичного значення Реформації – її прогресивні наслідки далися взнаки не відразу, а через багато десятиліть. Але він достатньо повно відчув ціну цього прогресу. Війни, кровопролиття були несумісні, за його уявленнями, із християнською ідеєю і людяністю.

Енергійний протест проти будь-якого насильства, жорстокості, віра в те, що людина є вищою цінністю, небажання примиритися з розколом церкви і релігійним фанатизмом, захист культури і науки, пріоритет гуманності в усіх суспільних і людських справах – усе це становить основу невмирущої творчої спадщини великого мислителя епохи Відродження.

1. Григорьева И.Л. Эразм Роттердамский о реформе католической церкви (по корреспонденции гуманиста до 1517 г.) / И.Л. Григорьева // Культура Возрождения и религиозная жизнь эпохи. М.: Наука, 1997. С. 113-118.
2. Делюмо Ж. Цивилизация Возрождения / Жан Делюмо. Екатеринбург: У-Фактория, 2006. 720 с.
3. История культуры стран Западной Европы в эпоху Возрождения: [учеб. для вузов]. М.: Высш. школа, 2001. 479 с.
4. Лютер М. О рабстве воли / Мартин Лютер // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М.: Наука, 1986. С. 290-545.
5. Соколов В.В. Философское дело Эразма из Роттердама / В.В. Соколов // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М.: Наука, 1986. С. 5-68.
6. Эразм Роттердамский. Гипераспистес-1 / Эразм Роттердамский // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М.: Наука, 1986. С. 546-584.
7. Эразм Роттердамский. Диатриба, или Рассуждения о свободе воли / Эразм Роттердамский // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М.: Наука, 1986. С. 218-289.
8. Эразм Роттердамский. Оружие христианского воина / Эразм Роттердамский // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М.: Наука, 1986. С. 90-217.
9. Эразм Роттердамский. Послание к Паулу Вольцу от 14 августа 1518 г. / Эразм Роттердамский // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М.: Наука, 1986. С. 69-89.

Надійшла до редколегії 17.01.11

ПЕТРАРКА И КУЛЬТУРНО-ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ОРИЕНТИРЫ ЭПОХИ (ПО ТРАКТАТУ "О СРЕДСТВАХ ПРОТИВ ПРЕВРАТНОСТЕЙ СУДЬБЫ")

В статье анализируется цикл диалогов из трактата первого гуманиста эпохи Возрождения Петрарки (1304-1374) на эстетические темы: "О великолепии строений" ("De magnificentia aedium"), "О дорогой обстановке" ("De supellectili preciose"), "О коринфских вазах" ("De vasis Corinthiis"), "О бокалах из драгоценных камней" ("De gemmarum poculis"), "О картинах" ("De tabulis pictis"), "О статуях" ("De statuis"). Выявляется адресация диалогов (знать, городская верхушка, правители, интеллектуалы), престижные, социальные и эстетические мотивы приобретения дорогих домов, мебели, драгоценных изделий; отмечаются авторские приемы Петрарки, делается вывод о формировании тяги к красоте как важной части культурной жизни разных слоев итальянского общества эпохи.

In the article a series of dialogues on esthetic topics from the treatise of the first humanist of the Renaissance Petrarch (1304-1374): "On the magnificence of buildings" ("De magnificentia aedium"), "On expensive furniture" ("De supellectili preciose"), "On vases of Corinth" ("De vasis Corinthiis"), "On gem glasses" ("De gemmarum poculis"), "On paintings" ("De tabulis pictis"), "On statues" ("De statuis") is analyzed. Dialogues' addressees (noblemen, town authorities, rulers, intellectuals) and prestigious, social and esthetic motives of buying expensive houses, furniture, and precious things are revealed; the author's methods are noted; a conclusion on the formation of taste for beauty as an important part of the cultural life of different layers of the Italian society of that epoch is drawn

Среди латинских сочинений итальянского поэта и гуманиста Франческо Петрарки (1304-1374) одно до сих пор стоит особняком: это обозначенный в заголовке статьи трактат, латинское название которого "De remediis utriusque fortunae". Он то кружил головы всем книголюбам три века, то оказывался почти забытым, то объявлялся совершенно средневековым, то назывался одним из самых зрелых ренессансных произведений Петрарки. Уже это показывает, что сочинение таит в себе загадки и противоречия, порождающие столь противоположное отношение и столь разные оценки. Думается, что далеко не все ключи к разгадке его тайн и смыслов найдены и к сегодняшнему дню.

Как кажется, какие-то из них можно попытаться отыскать, поставив специальный вопрос о жанре и адресации сочинения. Дело в том, что оно сильно отличается от других латинских текстов гуманиста. Те написаны либо на какую-то большую и единую тему ("Об уединенной жизни", "О благочестивом досуге"), либо в жанре философской автобиографии ("Моя тайна"), либо в жанре истории ("О знаменитых мужах", "О достопамятных делах"), либо в жанре инвективы (Инвективы против врача", "Инвектива против некоего человека высокого положения, но малой учености и добродетели", "Инвектива против того, кто хулит Италию", "О невежестве своем собственном и многих других"). Этот же трактат распадается на десятки отдельных тем, изложенных в форме диалогов, адресованных очень широкому кругу читателей, как удаётся выяснить – от сервов (т.е. лично зависимых людей и домашних слуг), рядовых горожан до знати, королей, пап, императоров. При этом автор ставит целью поднять все возможные вопросы повседневной жизни, чтобы читатель имел текст под рукой, словно некое лекарство, способное облегчить любую жизненную боль или беду, утешить, наставить, приободрить, но и – заставить задуматься, одернуть, вернуть на грешную землю. Иными словами, диалоги вбирают в себя повседневные представления современников Петрарки, их ментальные установки, их ценностные ориентиры, а не только гуманистические рассуждения в жанре этико-философского сочинения о высоких материях.

Они интересны именно своей живой и непосредственной связью с обществом, прежде всего, как можно понять, городским, и тем, что позволяют услышать самые разные голоса представителей этого общества. Среди многого другого – в отношении представлений о красоте и эстетических предпочтениях.

По меркам, которые можно приложить к творческому труду Петрарки, работавшему над своими текстами десятилетиями, трактат был написан на одном

дыхании: между 1354-1360 гг. Потом гуманист правил и добавлял его еще несколько лет и окончательно завершил в 1366 году. Получилось огромное произведение из 254 диалогов, каждый из которых имеет объем от 1-2 до 15-20 страниц текста современного формата. По тематике диалоги можно объединить в несколько циклов. К одному из них – на темы культурных пристрастий современников гуманиста – мы и обратимся в данной статье.

В литературе, насколько можно судить, этим циклом пока не занимался никто из исследователей. Но в изучении трактата в целом за последние два десятилетия сделано немало. Как показали симпозиумы, посвященные 700-летию юбилею Петрарки (2004), только его латинским творчеством ныне занимаются десятки исследователей. В составе десяти-пятнадцати самых известных и цитируемых авторов последней четверти XX-начала XXI вв., чьи труды, вслед за многими книгами американца Э.Х. Уилкинса, шаг за шагом проливают все более глубокий и разносторонний свет на Петрарку и его ученую прозу, в том числе и на интересующий нас трактат, нельзя не назвать Дж. Биллановича (Billanovich, G.), А. Бернардо (Bernardo, A.), Дж. Велли (Velli, G.), М. Фео (Feo, M.), Э. Биджи (Bigi, E.) У. Дотти (Dotti, U.), Н. Манна (Mann, N.), Т. Кейкэ (Cachey, Th.), Фр. Рико (Rico, Fr.), Ж. Марголена (Margolin, J.C.), Ф. Вагнера (Wagner F.), М. Ариани (Ariani, M.), М. Сантатату (Santagata, M.), К. Равски (Rawski K H.), Кр. Карру (Carraud Ch), К. М. Монти (Monti C.M.), М. Петолетти (Petoletti M.), К. Берра (Berra, C.), Л. Маркоцци (Marcozzi, L). О проблематике, которая ныне интересует исследователей, хорошее представление дают сами материалы многочисленных конгрессов, прошедших в 2004 году [1].

Кроме того, много интересных работ публикует Институт Петрарки в Милане (проф. М.С. Таруджи) [2]; важные исследования появляются также на страницах разных периодических изданий и научных сборников [3].

Много концептуальных и содержательных материалов, связанных с творчеством Петрарки, содержится в исследованиях русских историков, филологов и философов разных поколений и школ: М.С. Корелина, А.Н. Веселовского, М.О. Гершензона, А.К. Дживелегова, М.А. Гуковского, А.Х. Горфункеля, С.М. Стама, М.Л. Абрамсон, Л.М. Брагиной, Р.И. Хлодовского, Н.В. Ревякиной, Л.М. Баткина, В.В. Бибикина, О.Ф. Кудрявцева, Е.Г. Рабиновича, В. Микушевича, М.Л. Андреева и др. На стезе переводов диалогов трактата "О средствах против превратностей судьбы" на русский язык больше всего сделано Л.М. Лукьяновой.

Что касается трактата "О средствах против превратностей судьбы", то анализа содержания не только интересующего нас цикла, но сочинения во всей полноте еще никто не предпринимал. Одновременно можно отметить серьезную работу современных ученых над переводами, комментариями, выявлением текстологических особенностей трактата. Думается, что здесь больше всего сделано Кр. Карру и его коллегами. Они взяли за основу изданный в Кремонне в 1492 г. текст трактата, провели огромную работу по его научной выверке и переводу на французский язык, созданию обширных, добротных комментариев [4].

Двухтомное издание организовано по принципу последовательности: в первой книге опубликован латинский и французский вариант текста и некоторые минимальные пояснения или отсылки, во второй – две большие вступительные статьи [5] и специальные разделы к каждой из двух книг сочинения [6]. Первый раздел посвящен в основном проблемам датировки трактата, истолкованию названия и некоторым наблюдениям над спецификой использования Петраркой диалогической формы; второй – характеристике очень сложного и полемического по характеру "Предисловия" ко второй книге. Затем следуют комментарии к каждому диалогу трактата. В них содержится материал филологического характера, связанный с выявлением цитируемых гуманистом авторов и произведений, уточнением существующих в литературе мнений и выводов, большой пласт фактологических и терминологических пояснений, особенно – по поводу упоминаемых политических или военных деятелей разных эпох.

Интересующие нас диалоги по тематике можно разбить на три группы: тексты об отношении к красивым жилищам, их обстановке и украшениям, драгоценным камням и изделиям из них, художественным произведениям (картинам, изваяниям. Сама тематика заставляет прежде всего поставить вопрос, представителям каких групп общества адресованы диалоги. Поясним, что в данном цикле в разговорах участвуют Радость (Gaudium) и Разум (Ratio) – вымышленные персонажи, заимствованные у стоиков; по признанию большинства исследователей в уста Разума Петрарка чаще всего вкладывает собственные мнения и оценки). Диалог, связанный с жилищем ("О великолепии строений", XXXIV), высказывает Радость как персонажа, который говорит от лица владельцев построек разного социального и имущественного статуса: то перед нами просто "собственник постоянного жилища", или "светлого просторного дома", то обладатель "великолепных строений" с "обширнейшими покоями", а то хозяин "царских покоев" [7]. Значит, диалог обращен и к относительно широкому слою общества, и к представителям его верхушки и даже носителям высшей власти.

Диалог "О дорогой обстановке" (XXXVI) не позволяет так точно обозначить статус тех, кто стоит за репликами Радости. Из него ясно лишь одно: речь идет от лица богатого человека, который может позволить себе "неизмеримое количество мебели", что так поступает "избалованные богачи" [8]. Текст "О коринфских вазах" (XLII) также не содержит прямых указаний на адресатов [9]. Из него можно только понять, что стоили такие вазы огромных денег, и, следовательно, их обладателями могли стать только очень богатые люди. Если иметь в виду те примеры, которые приводит Разум, то среди обладателей ваз в эпоху римской истории были императоры, полководцы, сенаторы и т.д. Можно думать, лица подобного статуса могли подразумеваться Петраркой и для его эпохи.

Диалоги, связанные с темой драгоценных камней, если судить по их примерам, имеют тот же круг адресатов; ко всем характеристикам здесь добавляется несколько раз слово "роскошь", которое тоже указывает на богатство тех, от имени которых Радость заявляет о своей любви к камням и изделиям из драгоценных камней [10].

Пожалуй, самых "неопределенных" адресатов имеют диалоги "О картинах" (XL) и "Об изваяниях" (XLI), так как в них Радость признается в них больше всего в своем восхищении (наслаждении) картинами или статуями [11]. По контексту можно понять, что имеется в виду и покупка произведений искусства, то есть вновь среди адресатов должны быть люди состоятельные, богатые. Прямо Разум указывает только на людей "образованных".

Итак, в целом адресатами и подразумеваемыми собеседниками Разума могли быть лица из городской и властной среды, обладающие значительным состоянием, богатые и очень богатые.

Какими же видятся Петрарке их причины тяги к названным объектам, вкусы, культурно-эстетические пристрастия? Если начать со зданий, построек, то причин обнаруживается несколько. На первом месте – престиж: Разум в ответ на счастливое восклицание Радости: "У меня есть великолепные строения" соглашается: "Да, дом должен придавать достоинство владельцу". Очевидно, именно осуществившееся стремление не уронить себя в глазах равных, и выделиться среди остальных переполняет Радость особыми чувствами: во всех его восклицаниях гордость, радость и счастье обладания "великолепнейшими строениями". Среди характеристик самого "великолепия" – большие размеры ("обширность", "просторность"), обилие света, красота.

Иными словами, желание иметь великолепный дом проистекает не только из престижных мотивов, оно высказывает эстетические потребности, а также сформировавшийся вкус к просторному и удобному жилью. Это "воспитание чувств" не могло не иметь своей "истории", связанной с историей успешного предпринимательства или использования власти, скорее всего, не в одном поколении. Другие тексты позволяют добавить аргументов относительно привычности богатства для тех, о ком диалоги. Так, в диалоге "О бокалах из драгоценных камней" Радость как о чем-то обычном говорит, что ему "нравится пить из драгоценных бокалов" или что он "охотно пользуется бокалами из хрусталя". А в разговоре о коринфских вазах даже подчеркивает, что "жадно пользуется коринфскими сосудами". Названные предметы явно не только вложение денег или демонстрация богатства, но уже и утонченный образ жизни.

Если оглянуться еще раз на дома и дворцы, то к расходам на архитекторов, на красивые украшения могли подталкивать и примеры сограждан, правителей, епископов. А следствием становилось вкладывание значительных средств в постройки, которые со времени Петрарки и доныне украшают города Италии, вроде дворцов Питти во Флоренции или Висконти в Милане. В данном случае частное богатство шло на пользу красоте и славе городов. Возможно, именно поэтому Разум-Петрарка высказывает меньше всего критических замечаний в отношении владения красивыми домами, хотя, конечно, не обходится без напоминания о том, что они – "временная обитель". Поэтому предлагается поменьше гордиться "своей тюрьмой" и не забывать, что "с уходом из светлого и просторного дома" всякий его обитель получит "дом темный и тесный".

Данные рассуждения обнаруживают один из типичных для диалогов трактата приемов Петрарки, который условно можно назвать "сменой регистров": от рассуж-

дений о повседневном и земном он в конце вдруг круто разворачивает к заботам о духовном и небесном, т.е. переводит разговор в другую плоскость. Или намеренно обозначает, что не бывает разных плоскостей, и мысль о спасении души должна определять размах и характер земных забот человека. Если это так, то Петрарка как наставник и советчик, как врач, знающий, что есть такое подобающий образ жизни, выглядит много благочестивее и умереннее, чем те адресаты, которых он взялся нравственно сдерживать, поддерживать или надлежаще ориентировать. Иными словами, ценностные установки и представления верхушки городского общества, а также власть имущих, о достойном образе жизни, гораздо прочнее связаны с земными благами и стремлением достойно позиционировать себя в ближайшем окружении и глазах более широкого сообщества, чем с высокими духовными благами, традиционно ожидаемыми от добродетельной жизни.

Нельзя не отметить также еще один, последовательно выдержанный в интересующих нас текстах момент: гуманист устами Разума реагирует на реплики Радости "от противного" (единственное исключение – приведенная выше нейтральная реплика в рассматриваемом диалоге о том, что дом должен подчеркивать достоинство владельца). Аргументы чаще всего носят этический или психологический характер. Например, что в красивых дворцах правителей часто обитают страдания и скорби, а в хижинах бедняков покой и радость. Как видим, тема переходит с постройки на обитателей и обстоятельство их жизни. Что важно обозначить здесь Петрарке? Что само по себе великолепное строение не изменяет нравов его хозяев, равно как и их взаимоотношений. Что дом – это ценность низшего порядка по сравнению с состоянием души и чувств, эмоциональной составляющей жизни рода, семьи и каждого в нее входящего. Такая позиция близка к стоической, хотя автор далеко не всегда прямо призывает в авторитеты Сенеку или кого-то другого из этого ряда. Петрарка здесь и в других диалогах обнажает отсутствие прямой связи между богатством, материальным благополучием и душевным спокойствием и комфортом. И полагает, что второе для человека и его счастья гораздо важнее, чем первое. В этом он явно расходится с теми, о ком ведут беседу его персонажи.

Вернемся к заботам и пристрастиям Радости. Ближе всего с темой жилища связана дорогая обстановка, которой посвящен отдельный текст. Радость заявляет там раз за разом, что в его просторном и прекрасном доме "особенная обстановка", что у него "много разной мебели", просто "неисчислимо количество", она "весьма ценная", "завидная" и "ярко сверкает". Понятно, что перед нами продолжение темы, что обстановка является предметом гордости Радости и ему приятно признаться, что кто-то с завистью может смотреть на нее. Что это именно за мебель, Радость не говорит, а Разум упоминает сундуки, которыми хозяева "постоянно любуются". Речь идет, скорее всего, об одной из самых модных и престижных в эпоху Ренессанса вещей – свадебных сундуках. Их делали из лучших пород дерева, их расписывали лучшие художники, вплоть до Боттичелли, сценами из историй святых, рыцарской жизни, городскими или куртуазными светскими сценами [12]. Это были подлинные произведения прикладного искусства, лучшая часть которых ныне хранится в разных музеях Италии и других стран. Есть такой и в Музее Искусств Киева. Сундуки становились искусством в домашнем интерьере.

В другом диалоге упоминаются еще большая диковина: золотые столы, украшенные камнями, "на-

подобие алтарей в храмах" [13]. Заметим попутно: богатые люди позволяют теперь себе то, что раньше было даром Богу и украшением собора как Дома божьего. Теперь такое становится украшением жилища, подарком самим себе.

Разум реагирует на заявления Радости примерно так же, как в разговоре о домах. И делает к тому же точное наблюдение за характером престижного потребления: "эти сундуки, столь дорогие теперь, станут дешевыми, и постоянное любованье ими перестанет вызывать у тебя восхищение, если для тебя выставят другие, более дорогие". Подобные замечания присутствуют почти в каждом из рассматриваемых текстов.

Более того, в его слова добавляется новая, сатирическая нота: о хлопотности ухода за мебелью, о пауках и ржавчине, чаде и пыли, мышах и моли. Теперь мы обнаруживаем "смену регистра" в сторону снижения уровня и пафоса разговора. Из него уходит эстетическая, эмоциональная социально-престижная составляющие: все это гаснет под потоком резких слов, вырывающихся из уст резонера. Этический "приговор", который в данном случае произносится в середине беседы, остается при этом прежним по духу: "Если ты поймешь настоящую цену таких богатствам, начнешь относиться к ним с презрением – то это, наконец, и будет началом истинного пути к истинным богатствам".

В очень резкой тональности выдержан разговор о сосудах из драгоценных камней и коринфских дорогих вазах. Радость признается, что и то, и другое его радует, волнует, восхищает, что он и тем, и другим наслаждается. Радость выказывает прямо-таки чувственное восприятие этих вещей, близких по характеру, как мы понимаем, к произведениям прикладного искусства. Он мечтательно добавляет, что "очень славно пить из драгоценных бокалов", то есть находит дополнительное удовольствие в обиходном прикосновении к красивому и дорогому.

Разум словно и не слышит этих слов, не замечает эмоций, не разделяет чувств. Он усматривает во всем "гордыню" (слово повторяется многократно на протяжении диалогов), "крайнюю степень честолюбия", алчность, надменность, стремление "выделяться роскошью". Иными словами, для гуманиста в стремлении к обладанию дорогими вещами нет эстетической составляющей, проявления хорошего вкуса и следования хорошему тону. Впрочем, он бросает такую фразу в диалоге "О бокалах из драгоценных камней" (XXXVIII): "стало хорошим тоном выделяться роскошью". Получается, что часть богатых людей делает подобные приобретения напоказ, что здесь играют роль только представления их круга о престижности и демонстрации возможностей. Вкус оказывается на заднем плане, на первом – желание подчеркнуть свое отличие от большинства. Не имеет ли в виду в таком случае наш автор тех "новых" богатых людей, которые во времена написания трактата активно наступали на пятки "старым" купеческо-патрицианским группам, но пока еще, насколько можно понять, не обвыклись с роскошью как повседневностью.

Разум- Петрарка в диалогах о драгоценностях и вазах настойчиво подчеркивает, что большое богатство редко добывается и приумножается чистыми руками, что за ним стоят "ложь и грязь", и, конечно, утрата добродетели.

В названном выше диалоге Разум вновь словно бы переходит на язык христианской проповеди, обвиняя тех, кто ценит "богатство и наслаждение" как высшее благо, в смертных грехах. И не в каком-то одном, а сразу в нескольких. Из известного списка он называет четыре:

алчность, роскошь, тщеславие, гордыню. "Каждое из этих качеств, — гремит словно с кафедры проповедника голос Разума, — по отдельности бушует в вас, а главную роль, как сказано, играет гордыня". Во второй книге гуманист посвятит семи смертным грехам семь же специальных диалогов, но по накалу они, пожалуй, уступают диалогам между Радостью и Разумом в рассматриваемых "эстетических" текстах. Правда, Петрарка при рассуждении на самую христианскую тему обходится без ссылок на богословов. Он "забывает" также о необходимости призвать к покаянию как средству одоления смертных грехов. Что есть покаяние, писали все средневековые авторы во времена Петрарки; флорентийский доминиканец Пассаванти посвятил этой теме специальный трактат — "Зерцало истинного покаяния".

И еще одно: сквозь строки проступает, что пришла иная жизнь, в которой возможно стать богатым, даже очень богатым. Богатство видится важной составной частью реальной жизни реальной семьи. Так не гордились с его новыми понятиями о богатстве, с его неистовой погоней за новыми и новыми доходами, прибылями и рынками заставляет Петрарку увидеть в алчности "мать всех пороков", которую можно утолить только золотом, а в гордыне — вовсе неумную и ничем не утешаемую жажду?

Петрарке-Разуму погоня за богатствами и предметами роскоши кажется свойством низкой души. В рассматриваемых диалогах он скуп на цитаты, но в других постоянно указывает на авторитетные мнения, осуждающие эту погоню, выстраивая в один ряд Аристотеля, Экклесиаста, Цицерона, Сенеку.

Пожалуй, противоречивей всего позиция Петрарки выглядит в диалоге "О картинах". Он забывает в нем о богатстве и деньгах, престиже и роскоши. Да и адресуется в основном к "образованным умам", к которым в восхищении картинами "присоединяется и толпа". Казалось бы, здесь можно только благожелательно присоединиться к эмоциональным репликам Радости, что он "восхищается картинами". Разум же окатывает его раз за разом холодным ушатом воды: "Пустое восхищение!". Главный аргумент — что за картинами забывают "Творца природы, солнца и луны", т.е. великую красоту природы, им сотворенную.

Но мы обязаны остановить свое внимание: люди эпохи Петрарки, судя по диалогу, открыли для себя светское искусство, красоту живописи, увлекаются и разбираются в ней. Прислушиваются к мнению искушенных лиц и учатся формулировать свое понимание и восхищение. Новые эстетические ориентиры именно через живопись и скульптуру, судя по всему, всего решительней утверждают свое право на жизнь. И крити-

ческие замечания Разума-Петрарки это лучше всего обнаруживают.

Если окинуть теперь диалоги единым взглядом, можно увидеть, что они выразительно констатируют формирование эстетической составляющей, тяготение к красоте как важную часть культурной жизни разных групп итальянского общества времени Петрарки — от самых знатных и богатых до просто образованных и даже "толпы". При этом Петрарка вплетает в ткань разговора социальные и повседневные мотивы, светские гуманистические суждения, что позволяет и данные диалоги рассматривать как свидетельства рождающихся новых представлений о человеке.

1. См.: Petrarch and the European Lyric Tradition. Annali d'Italianistica. / Ed. by D. Cervigni. Chapel Hill, 2004. Vol. 22. — 563 p.; Petrarca e il Padri della Chiesa. Petrarca e Arezzo. Firenze, 2004. — 382 p.; Petrarca politico: atti del Convegno: Roma-Arezzo, 19-20 marzo 2004. Roma, 2006. — 191 p. В России этому событию были посвящены два издания: Петрарка в русской литературе. Кн.1-2. М., 2006. — 244 с.; 446 с.; Франческо Петрарка и европейская культура / Отв. ред. Л.М. Брагина. М., 2007. — 256 с. Последний сборник вообрал в себя материалы конференции, прошедшей в России в связи с юбилеем Петрарки. Среди его публикаций интерес для нашей темы представляют статьи В.М.Володарского, Дж. Криватин, Г.П. Мельникова. 2. Специально латинским трудам Петрарки был посвящен "юбилейный", 16-й по счету, конгресс (2004 г.) — См.: Francesco Petrarca: L'opera Latina: tradizione e fortuna. Atti del XVI Convegno internazionale (Chianciano-Pienza, 19-22 luglio 2004) / A cura di Luisa Secchi Tarugi. Firenze, 2006. — 772 p. Очень интересным для понимания культурных судеб наследия поэта и гуманиста является том "Петрарка и европейская культура". — См.: Petrarca e la cultura europea / A cura di Luisa Secchi Tarugi. Milano, 1997. — 374 p. Том открывается большой статьей П. Кристеллера (1983), посвященной анализу историографии Петрарки первой половины-середины XX в. 3. См. например: Pacca V. Sulla concezione petrarchesca della fortuna // Intersezione, XXIII, 1, 2003. P. 5-24; Anselmi G.M. Petrarca e l'etica laica della saggezza Rinascimentale // Italianistica, 33(2), 2004. P. 125-131; Laurdens, P. Un aspect de la fortune du De remediis de Petrarque en Europe du Nord: de l'illustration à la mise en emblems // Francesco Petrarca da Padova all'Europa. Roma-Padova, 2007. P.233-249. 4. См.: Petrarque F. Les remediis aux deux fortune / Texte et trad. par. Ch. Carraud. Paris, 2002. Voll.1-2: 1167 p.; 803 p. 5. Tognon G. Le bonheur à l'âge moderne: Pétrarque et la "lectio mundana" // Petrarque Fr. Les remediis aux deux.... Vol.2. P.7-18; Carraud Ch. Introduction // Ibid.P.19-94. 6. Carraud Ch. Notes du livre I // Ibid.P.143-157; Carraud Ch. Notes du livre II // Ibid.P.399-417. 7. Petrarca Fr. De remediis utriusque fortunae, I,34 "De magnificentia aedium" // Petrarque F. Les remediis aux deux fortune. Vol.1. P. 170-172. Римская цифра после названия трактата означает номер книги, арабская, идущая вслед, — диалога. 8. Ibid, I, 36 "De suppellectili preciose". P. 176-178. 9. Ibid, I, 42 "De vasis Corinthiis". P. 210-214. 10. Ibid, I, 37 "De gemmis"; I,38 "De gemmarum poculis"; I,39 "De gemmarum signis" P. 178-201. 11. Ibid, I,40 "De tabulis pictis"; I,41 "De statuis". P. 202-210. 12. Стоит напомнить об одном из знаменитых сундуков, расписанном, правда, в 15 в. (1450) братом знаменитого художника Мазаччо. Сундук принадлежал семейству Адимари. (Ныне-в Галерее Академии во Флоренции). Почти три метра длиной и более полуметра шириной, он украшен сценами из жизни флорентийской улицы, в том числе-картиной свадебного шествия. 13. Petrarca Fr. De remediis utriusque fortunae, I,38. P. 196.

Надійшла до редколегії 18.01.11

П. Донецкий, асп.

ЕПИСКОП ГОДРИ: ЭТАПЫ ЦЕРКОВНОЙ КАРЬЕРЫ (ПО МАТЕРИАЛАМ "АВТОБИОГРАФИИ" ГВИБЕРТА НОЖАНСКОГО)

В статье на конкретном материале исследуется один из ключевых вопросов в истории церкви XII века: обстоятельства избрания духовного лица по имени Годри на епископское место в городе Лане, в том числе- роль светской власти и степень соблюдения правил канонического избрания.

In the article one of the key issues in the history of the church of XII century is investigated on a particular material: the circumstances of the election of a spiritual person by name Gaudreau on the episcopal seat in the city of Laon, including, the role of secular authority and the degree of compliance with the rules of canon election.

Вопросы, связанные с внутренней жизнью церкви, в том числе и в эпоху реформ и переломов, падающую на рубеж 11-12 столетий, изучены далеко недостаточно [9-10]. На русском языке существует вообще лишь несколько работ [2-8]. И, наконец, историки почти не за-

нимались локальной историей официальной церкви, как истории людей, отдельных личностей. В любом случае, имя интересующего нас епископа Годри известно лишь в связи с коммунальными событиями во французском городе Лане.

Основным источником для статьи стало автобиографическое сочинение Гвиберта Ножанского, настоятеля монастыря и писателя (ок.1055-ок.1124). Его в двенадцать лет отдали в бенедиктинский монастырь Сен – Жермен – де – Флавины, где он провел около 37 лет (1067 – 1104 гг.). В 1104 году Гвиберт становится аббатом небольшого монастыря Нотр – Дам в Ножане, близ города Лана. Он получает возможность для более серьезных занятий историей и литературой, поездок и встреч с влиятельными духовными и светскими деятелями, участия в жизни церковного сообщества. В этом монастыре он остается аббатом более 20 лет. Гвиберт оставил после себя более десятка сочинений. Его перу принадлежат толкования к Книге Бытия (*Moralia Geneseos*), малым пророкам и Плачу Иеремии, трактаты "О девстве" и "О похвале Пресвятой Девы Марии", богословско-дидактическое сочинение "О мощах святых", исторический труд "Деяния Бога через франков" и автобиографическое сочинение "*De vita sua sive monodiarum libri tres*" [1] (Три книги о своей жизни, или Монодии), которое было написано в 1114-1115 гг. Непосредственно рассказ о себе и соевей жизни занимает первую часть этого труда (26 глав), вторая посвящена Ножанскому монастырю (6 глав), а в третьей он описывает современные ему события, и, в частности, дает красочное изложение истории борьбы Ланской коммуны с епископом города (20 глав). В этой части целых 7 глав хронист посвящает епископу Годри, что и дает возможность изучить этапы его карьеры, нравы в среде высшего духовенства, оценить глубину проникновения в церковную и светскую среду идей клунийских реформ и степень их осуществления на практике.

Случаен ли интерес Гвиберта к Годри? Дадим несколько пояснений. Ножанский монастырь находился в Ланской епархии, и, соответственно, Гвиберт Ножанский напрямую подчинялся епископу Лана. В эти годы епископом был как раз Годри, нормандец по происхождению. На страницах автобиографии Гвиберт дает понять, что он часто бывал в Лане, хорошо знал о событиях, там происходивших, и был уважаем [1, col.931]. Кроме того, он лично был знаком с духовенством города, не раз встречался с епископом Годри, более того, участвовал в его выборах и хорошо знал все перипетии этого дела [1, col.913].

Итак, обратимся к выборам епископа в Лане. Надо заметить, что в начале XII век Лан был одним из важнейших городов французского королевства, а епископская кафедра – одной из самых престижных. Гвиберт повторяет слова одного из современников, что "Лан – главный город королевства..." [1, col.932]. Два года место епископа оставалось там вакантным, пока в 1106 г. не было замещено. Гвиберт весьма подробно рисует обстоятельства, связанные с выборами на епископскую должность. Первоначально было три претендента. Двое из них – архидьяконы – сразу оказались отсеяны Св. Престолом, т.к. "один был более солдатом, чем клириком, а другой несдержан в общении с женщинами" [1, col.912]. Мы видим, папа строго подошел к выбору кандидатов. Первый, как солдат, не мог не проливать кровь, второй мало отвечал требованиям целибата (обета воздержания и безбрачия). Получается, что папа на деле продолжал линию клунийских реформ.

Одновременно становится ясно, насколько слабо и не повсеместно на ту пору укоренились реформаторские идеи, если кандидаты с таким образом жизни и привычками могли быть архидьяконами и претендовать на епископское место. В северо-восточной Франции реформаторские идеи не воплощались на практике. Гвиберт упоминает еще и третьего кандидата, называя

его "ярким светом церкви" [1, col.912]. Вначале не совсем ясно, что стоит за этой фразой – ирония или уважение. "Третий" решил добиться избрания привычным путем подкупа короля богатыми подарками. Дальше ситуация принимает драматический оттенок: человек считал себя уже в епископском кресле, но в день, когда он должен был занять должность, вдруг умер. Гвиберт Ножанский словно бы выстраивает сюжет намеренно, дабы обозначить мораль. "Бог ставит ловушки перед такими людьми и свергает их, когда они поднимаются, нанося удары по гордыне человека, смертельной болезнью". Отсюда становится понятно, что о "ярком свете церкви" было написано с иронией. А сам Гвиберт, если судить "от противного" видит в роли епископа человека строгих моральных принципов, не бросающего своим поведением тень на авторитет церкви и избранного без симонии и вмешательства светской власти. Забегая вперед, скажем, что его ожидания опять не сбываются.

После ухода из жизни третьего претендента епископом был избран интересующий нас Годри, уже четвертый кандидат. Выясним, каким, было, начало его карьеры и что его привело на высокий пост. Гвиберт имеет об этом довольно много сведений. Так, он пишет, что у Годри "не было звания в какой либо церкви, и он не был введен в духовный сан. Король Англии, используя влияние, сделал его субдиаконом (*subdiaconus*) и каноником (*canonicus*) в церкви в Руане, хотя до этого он вел жизнь военного человека" [1, col.912].

Из сочинения нашего автора выясняется также, что Годри был капелланом короля Генриха I Боклерка (2 августа 1100 – 1 декабря 1135) и отличился в 1106 г. в сражении при Теншэбре, взяв в плен его брата Роберта Короткий сапог, герцога Нормандии. Напомним, что благодаря этой победе Генрих смог восстановить англо-норманнскую державу. Так что у английского короля были причины добиваться для Годри должностей. Карьера Годри оказалась стремительной: воин, капеллан, субдьякон, епископ.

Он был избран на высокую должность опять же при поддержке английского короля и крупного местного феодала Энгерана, "в противоречии с нормами канонического права", как утверждает Гвиберт. Будучи противником симонии, он не скрывает, к чему это вскоре привело: разорению города и всей провинции [1, col.912]. Гвиберт сообщает, что на выборы собрались аббаты и другие духовные лица, был приглашен и он. Выбор Годри поддержали все, кроме известного ученого и монаха Ансельма Ланского, которого Гвиберт называет "светочем всей Франции, да и всего Латинского мира" [1, col. 912]. О проголосовавших за избрание Годри говорит как о "трусах, которые последовали примеру своих могущественных правителей" [1, col.912]. Голосовал ли сам Гвиберт, высказывал ли открыто свое мнение, остается неясным, но в автобиографии он рисует себя убежденным противником Годри.

Тому оставалось получить одобрение папы. Для этого или с какими-то еще целями Пасхалий II прибыл в Дижон. Гвиберт рассказывает, что духовенство Лана, как и подобало, в большом количестве вышло навстречу папе и просило утвердить свой выбор. Напомним, что недавние реформы папы Григория VII затронули и избрание епископов. Как и прежде, существовало избрание епископов "духовенством и народом"; но папа следил за правильностью выборов и утверждал их; иногда он даже называл кандидатов или кассировал выборы. Папа, познакомившись с фактами, решил узнать об обвинениях, которые прозвучали из уст Ансельма. Папа собрал аббатов и священников и рас-

спросил о том, как проходили выборы. Это оказалось достаточно представительное собрание. Гвиберт свидетельствует: "На этом собрании было много высокопоставленных людей, наших и итальянских епископов, кардиналы и другие ученые люди" [1, col.913]. Ясно, что там был и Гвиберт. "Папа сразу спросил, – продолжает свои воспоминания Гвиберт, – почему мы выбрали чужеземца. Поскольку никто из священников не отвечал (почти никто из них не имел элементарных знаний латыни), он обратился к аббатам" [1, col.913]. Отвлечемся от выборов: любопытный факт – ступор священников-выборщиков Лана из-за незнания латыни. Парадоксальность ситуации в том, что, как известно, город был к этому времени одним из мощных интеллектуальных центров Европы с сильнейшей богословской школой, город, куда к названному выше Ансельму Ланскому стекались со всей Европы. Выучиться было у кого, если бы занятие должности без серьезного образования было невозможно. Очевидно, на деле все обстояло значительно проще.

Папу удивило, почему избран не кто-то из местных духовных лиц, а малоизвестный чужеземец. "Со сдержанным чувством и не отклоняясь от истины, я в осторожных фразах высказал, что мы не знаем его близко, но приняли как истину свидетельства других людей, которые отзывались о нем доброжелательно..... Папа возразил в очень откровенных выражениях, что Годри был избран под давлением королевского двора; я, оставив все утертки, признался, что не могу опровергнуть его слова. Этим он был очень доволен" [1, col.913].

Папа остался доволен тем, что нашел в среде выборщиков честного свидетеля. Казалось бы, папа взялся проводить в жизнь клунийские правила. Но это оказалось не совсем так. Он задал несколько вопросов о прошлом Годри, в том числе – законнорожденный ли тот, но сделал это, по мнению Гвиберта, не для того, что бы иметь еще один аргумент для отклонения кандидатуры, а лишь в силу того, что присутствовал авторитетный Ансельм, в глазах которого папе не хотелось выглядеть совсем уж циничным политическим игроком. Да и тот, "увидев глубокую коррумпированность (ambitus), подумал, что трудное дело выхватить дубину из рук Геракла" [1, col.914]. Вот каким могущественным в глазах даже Ансельма выглядит Годри: словно могучий греческий богатырь Геракл. Хотя трудно представить, чтобы Ансельм заблуждался относительно того, над кем эту дубину тут же занесет новоизбранный епископ. Он просто понял, что папа, расспрашивая о Годри, обозначает свою роль официального лица, от которого висит выбор, при этом на самом деле не собиравшись выступать против кандидата. Духовенство нахваливало ораторские способности Гвиберта, но хронист отмечает, что не его речи, а его богатства, на которые соблазнились папские люди, сыграли главную роль в подтверждении избрания.

Пасхалий, вроде бы серьезно обозначив задачу нравственного обновления церкви, на самом деле, как видим, был непоследователен, как и клунийцы, которыми он себя окружил. Одним из таковых был камерарий (cubicularius) папы. Его звали Петр. Гвиберт пишет: "Петр познакомился с Годри в Руане, когда английский король просил за его избрание" [1, col.914]. Возможно, именно он способствовал положительному решению вопроса. После утверждения Годри, Петр подошел к Гвиберту и сказал: "Так как Господин папа принял вами рекомендованную и желательную персону и любезно выслушал вас, вы должны обозначить вашему епископу, что бы он во всем подчинялся господину Папе. Во всех делах епархии, если возникнет необходимость,

папа с готовностью выслушает ваши просьбы, будь то для него или других" [1, col.914]. Мы видим, что, несмотря на весьма длительные попытки очистить церковь, церковная верхушка не отказывалась от методов, благодаря которым открывались высокие должности.

Пожелание папы, переданное через Петра, проливает свет на невысокую степень его власти в таких областях, как Северная Франция. Папа, очевидно, хотел видеть в новом епископе своего человека, использовать его как рычаг давления на местное общество, да и на власть. В этом случае, для него на первом плане стоял не моральный облик, авторитет или безукоризненный послужной список: ему важнее было иметь поддержку "на местах", чего он и ждет от нового епископа, хотя позиционирует себя как клуниец. Выбор Годри раскрывает, сколь сильно были сплетены в клубок интересы папы, королей, сеньоров: на деле кандидата продвигали светские покровители, а папы утверждали, исходя из своих политических амбиций и задач.

Для Годри его высокая карьера началось более, чем удачно. Отметим любопытную ментальную деталь: кандидата воодушевило гадание на Евангелии. Очевидно, по традиции, священник, получивший сан, открывал любое место и читал фразу, которая возвещала о его судьбе. Годри прочел фразу из текста евангелиста Иоанна: "Жено! Се, сын Твой" [Ин, 19:26]. Гвиберт отмечает, что "он извлек из этого большую пользу, везде рассказывая о гадании" [1, col.915].

Изменился ли Годри, став епископом? Если верить Гвиберту, нисколько. Обработанный успехами, он не стал скрывать своих истинных увлечений, "с восторгом говорил о войне, собаках и ястребах, о своем пребывании среди англичан" [1, col.915] И продолжал вести жизнь, совсем не подобающую сану.

Вскоре все его деньги и драгоценности были растрачены. Он отправился в Англию для пополнения карманов. Гвиберт нам не сообщает, откуда были добыты богатства, лишь заключает: "ясно, что богатства были украдены или приобретены нечестным путем" [1, col.915].

Годри быстро нажил себе врагов. Через три года после своего избрания, он решился пролить кровь, убить чужими руками воинственного дворянина по имени Жерар де Кьерси, который как-то открыто сказал о новом епископе и его родственниках все, что думал. Убийство произошло в церкви, а заговорщиками командовал брат Годри. Заговорщики явно не боясь наказания, совершили убийство в священном месте, прилюдно [11].

"Вечный оппонент" Годри Ансельм Ланский приглашает Гвиберта Ножанского, чтобы тот выступил по поводу этого преступления перед народом. Тот призвал просить отлучения убийц и их сторонников от церкви. Это решение было поддержано, на собрании присутствовал епископ Куберт из Санлиса, который объявил анафему [1, col.915]. Но архидьяконы и дворяне, участвовавшие в заговоре, не поддержали это решение.

Вина Годри была очевидна всем, но папа спустил ему преступление, видимо, продолжая нуждаться в нем как проводнике своего влияния в регионе. Иначе себя теперь уже французский король Людовик VI. Вернувшись, епископ узнал, что король лишил его имущества и запретил въезжать в город. Но король был не указ ни Годри, ни его местным сторонникам. Когда Годри приблизился к границе Лана, ему навстречу пришли все архидьяконы и дворяне, отлученные от церкви, он их "с любовью обнял и расцеловал". Епископ вскоре добился прощения короля при помощи взятки. И, со своей стороны, отлучил от церкви тех, кто участвовал в разграблении домов участников заговора. Гвиберт откровенно пишет, что отлучить его помешала

поддержка папы, за большие деньги было снято отлучение с архидьяконов.

Несколько лет дальнейшего пребывания Годри на должности епископа предстает перед нами временем жестоких поборов, взяток, светских развлечений, стремления к богатствам, что в итоге привело к хорошо известным событиям ланского восстания 1112 года.

Чем все закончилось, тоже хорошо известно. Горожане ворвались во дворец епископа, стали искать его и нашли в подвале, где он спрятался в пустой бочке. "Бернар де Брюер, подняв свою обоюдоострую секиру (birèpni), свирепо раскроил череп этому, хотя и грешному, но священному человеку... А Тайдего, увидев пасторское кольцо на пальце того, кто прежде был его епископом, не будучи в состоянии легко его сорвать, отрубил мечом палец умершего и завладел кольцом" [1, col.928]. Так закончился шестилетний епископат Годри.

Через характеристики Годри и оценки его поступков нам становятся ясны взгляды Гвиберта Ножанского на животрепещущие церковные проблемы, его собственная позиция. Хронист показывает, что сан, доставшийся через симонию, не принес ожидаемого ни Годри, ни горожанам. Гвиберт проясняет нам, какие силы могли способствовать церковной карьере, почему для своего избрания кандидат заручился поддержкой английского короля, папы, горожан и дворянства,

для чего сделал свой опорой внутри города этих же дворян и верхушку духовенства.

Гвиберт Ножанский создал живой образ епископа. Он на протяжении всего рассказа осуждает греховность Годри, упрекая его в гневливости и гордыне, двух тяжелейших христианских грехах. При этом каждое из его достоинств (воинские заслуги, отвага, дар красноречия) в глазах аббата Ножана есть порок, грех, путь к греху.

Годри, может, и стал сторонником папы, но на месте вел дела не как сторонник клюнийских идей и сам не превратился в истинного клюнийца.

1. Guibertus abbas de Novigento. De vita sua sive Monodiarum, libri III // Patrologia Latina. Т. 156. 2. Бузескул В. П. К истории папства в XI столетии. – СПб., 1911. 3. Вязигин А. С. Очерки из истории папства в XI столетии. – СПб., 1911. 4. Вязигин А. С. Григорий VII. Его жизнь и общественная деятельность. – СПб., 1891. 5. Гергей Е. История папства (XII–XX вв.). – М., 1996. 6. Карсавин Л. П. Монашество в Средние века. – М., 1992. 7. Мулен Лео. Повседневная жизнь средневековых монахов Западной Европы // www.gumer.info/bogoslov_Buks/History_Church/Mulen_lifeMonah_index.php 8. Скальфи Романо. Краткая история Католической Церкви // www.gumer.info/bogoslov_Buks/History_Church/Skalf_hist_kathol/skalf_index.php 9. Усков Н. Ф. Монашество // Словарь средневековой культуры. – М., 2003. С. 320–331. 10. Усков Н. Ф. Христианство и монашество в Западной Европе раннего средневековья. – СПб., 2001. 11. COMITÉ ARCHÉOLOGIQUE ET HISTORIQUE DE NOYON COMPTES RENDUS ET MÉMOIRES LUS AUX SÉANCES // <http://pagesperso-orange.fr/memoires-du-chaunois/annalesquierzy/annalesquierzy.htm>

Надійшла до редколегії 18.01.11

В. Дятлов, д-р. іст. наук, проф.

ТРАДИЦІОНАЛІЗМ І РАДИКАЛІЗМ У РЕФОРМАЦІЙНОМУ ВЧЕННІ І ДІЯЛЬНОСТІ АНДРЕАСА БОДЕНШТАЙНА КАРЛШТАДТА (1486 – 1541)

У статті аналізується ставлення відомого німецького реформатора Андреаса Карлштадта до середньовічних традицій релігійного, сімейного і соціального життя. Головна увага приділена проблемі поєднання у його програмі радикального протесту проти папської церкви з утвердженням патріархальних устоїв у суспільстві.

In the article the problem of medieval traditions in the famous German reformer Andreas Karlstadt (1486 -1541) study is investigated. On the basis of documentary evidences, his views on the religious and socio-political order are analyzed.

Проблема розриву і континуїтету середньовічної традиції в реформаційному русі викликає постійний інтерес дослідників різних поколінь. Вона присутня в тій або іншій постановці практично у всіх фундаментальних працях з історії Реформації, неодноразово ставилася у спеціальних роботах, переважно теоретичного характеру. При цьому помітно простежуються два протилежні підходи до її вирішення: прихильники першого вбачають у Реформації рішучий розрив із Середньовіччям, а їх опоненти підкреслюють її консерватизм, схильність до захисту старих цінностей на противагу гуманістичному руху.

Такі підходи домінують у дискусії з даної проблематики [1]. Послідовним захисником тези про внутрішню спадкоємність середньовічної релігійної традиції і реформаційних новацій виступив відомий історик Б. Меллер. По суті він продовжував обстоювати свою давню тезу про те, що Реформацію значною мірою підготував рух за зміцнення благочестя і набожності, який охопив німецьке суспільство в епоху пізнього Середньовіччя [2, С. 6, 30]. За його словами, рішуча відмова реформаторів від чернецтва означала не що інше, як перенесення принципів і етики чернечого життя на світські відносини. До того ж у більшості своїй реформатори вийшли з чернечого середовища і рання Реформація була свого роду "новим чернецтвом" [2, С. 6, 30]. Чимало дослідників, навіть ті, які схильні підкреслювати новаторський, прогресивний характер Реформації, сходяться на думці про те, що ранній протестантизм у своїй соціальній і моральній доктрині був "новою патріархальністю". Напроти, в концепції Г. Шіллінга Реформація посідає перехідне місце між "згустком пізнього Середньовіччя" і

формуванням суспільства на модерних засадах, яке відбувалося під знаком конфесіоналізації [3, С. 89–90]. Історик, не заперечуючи консервативних моментів в програмах реформаторів, схильний підкреслювати новаторський вектор Реформації [3, С. 24].

Крайність подібних думок вимагає відмови від простих і однозначних відповідей, пошуку складних взаємозв'язків середньовічного традиціоналізму і нововведень. Для її вирішення особливе значення має вивчення ставлення до "старого" середньовічного суспільства та його цінностей тих реформаторів, які дотримувалися радикальних позицій, добивалися рішучої і безкомпромісної ліквідації папської церкви та перетворення соціальних відносин на нових засадах. Одна із найбільш помітних постатей в цій когорті – Андреас Боденштайн Карлштадт.

Питання про середньовічну традицію і новації в ученні і діяльності цього неординарного реформатора давно привертає увагу істориків і викликає суперечливі оцінки і думки. Г. Барге – перший серйозний біограф Карлштадта – спробував показати прогресивність його ідей, новаторський, демократичний характер його програми "мирського християнського пуританізму" і громадського устрою нової релігійної організації. Євангельські нововведення, що проводилися під керівництвом Карлштадта, він назвав прообразом тих реформ, які пізніше будуть здійснені Кальвіном у Женеві, і, які не мали нічого спільного з патріархальністю та консерватизмом [4, С. 28]. Така точка зору зустріла гостру критику ліберальних і консервативних лютеранських істориків, які звинувачували Карлштадта в реанімації середньовічної "тоталітарної" місти-

ки, в запереченні академічної освіти, поверненні до нецукта і патріархальності [6, С. 351].

Сучасні дослідники, визнаючи оригінальність і новаторський характер програми реформатора, знаходять в ній чимало середньовічних положень та ідей. У. Бубенхаймер досить переконливо показав, що ідея Божого права, яку відстоював реформатор, в основі своїй була не чим іншим, як поширення принципів середньовічного канонічного права на світські відносини [7, С. 263-342]. С. Еміг дійшов висновку про консервативний характер соціальної програми реформатора, реалізація якої була спрямована на відродження середньовічної патріархальності. Звичайно, у теології кожного реформатора можна легко знайти чимало ідей з арсеналу середньовічних учень, особливо із спадщини опозиційних рухів. Однак, Карлштадт у дослідженнях останніх десятиліть постає в якості чи не головного ідеолога "нової патріархальності" в ранньому протестантизмі.

У такому разі доречно поставити питання про те, яку функцію виконувала земельно-етнічна і селянсько-бюргерська патріархальність у вченні і діяльності реформатора? Яким чином крайній традиціоналізм, вірність моральним і соціальним патріархальним цінностям уживалися із радикалізмом? Чи не приховувалася за зовнішньою патріархальністю нова морально-етична і соціальна доктрина, яка вела до розриву з середньовічним способом життя?

Андреас Рудольф Боденштайн народився в 1486 році в містечку Карлштадт, у Франконії. Основи комплексу бюргерсько-селянської патріархальності закладалися сімейним вихованням і першими самостійними кроками в житті, які включали почуття відповідальності перед батьками і близькими, прихильність до малої батьківщини. По рекомендації батька він вступав до Ерфуртського університету. Подальші кроки на шляху пізнання теології він здійснює вже під впливом ректора Кельнського університету, свого земляка Валентина Енгельхарта, за напоянням якого він стає студентом цього університету, проходить навчання і виховання в цитаделі ортодоксальних томістів [8, С. 317]. Перехід у 1504 р. до Віттенбергу не обійшовся і цього разу без впливу вихідців із його "малої батьківщини". Підтримку йому надає його іменитий земляк, гуманіст Крістоф Шерль, популярність якого і уміння створювати навколо себе коло друзів та однодумців, сприяли тому, що обдарований магістр досить швидко входить в коло університетської інтелігенції Німеччини, встановлює дружні контакти із своїми знаменитими земляками, художниками Лукасом Кранахом і Альбрехтом Дюрером [9, С. 43]. Рішення стати священником відбулося з благословення батьків. За рік до Реформації впливові земляки запрошують його до себе в якості проповідника, обіцяючи в подальшому нове просування по службі.

Приведені вище факти ранньої біографії реформатора дають підстави стверджувати що середньовічний родинний і земельно-етнічний традиціоналізм відіграв важливу роль у соціалізації майбутнього реформатора, входженні його в університетське і церковне середовище, допомагає знайти в ньому помітне і гідне місце. З іншого боку, відбувалося формування у майбутнього реформатора комплексу моральних зобов'язань перед своїми батьками, родичами, друзями і земляками.

У зв'язку з цим виникає питання: яким чином змінюється його ставлення до сім'ї, друзів, земляків після його переходу на реформаторські позиції і розриву із папською церквою?

Починаючи з 1517 року, Карлштадт стає одним з ярих критиків папської церкви і разом з Лютером розробляє основи нової теології, захищає їх на знаменитому

Лейпцигському диспуті 1519 року. Папською буллою від 15 червня 1520 року він разом з Лютером був оголошений єретиком і відлучений від церкви [10, С. 29-30].

Осмилення і виправдання своїх дій Карлштадт виклав у серії трактатів-сповідей, адресованих матері, родичам, братам, сестрам, невісткам, друзям. Окремий трактат він присвятив Нейгарту фон Тьонгену, "родичу і покровителю", представнику одного із знатних родів Франконії. Саме звернення до "родича і покровителя", носить образний характер і підкреслює дбайливе ставлення до патріархальних зв'язків. Аналіз присвячень у творах 1520-1521 рр., свідчить про те, що батьки, родичі і люди, що протегували йому в житті, складали головний адресат його реформаторських звернень цього часу.

Однак пієтет перед рідними і близькими, щирі завіряння в любові і дружбі різко контрастують із місіонерськими мотивами і цілями таких звернень. Послання носили характер не лише особистих, довірчих монологів, але й виконували пропагандистські функції. Патріархальні зв'язки, особисті почуття виявляються другорядними у порівнянні з реформаторською місією. Карлштадт відверто говорить про те, що готовий принести їх в жертву Істині.

Непримиренне ставлення до "слабких вірою" стає основним стрижнем його доктрини і стосується всіх, навіть найближчих людей, батьків, близьких, друзів, членів громади. Необхідність примусити "слабких вірою" прийняти Євангеліє він пояснював тим, що це робиться для їх же блага: "Ми повинні відняти услаблені всі ці шкідливі речі, вирвати їх із рук і не звертати при цьому уваги на те, що вони плакатимуть, огризатимуться або ховатимуться. Настане час, коли нас стануть дякувати ті, які зараз уникають або переслідують нас" [10, С. 96].

Принцип верховенства віри над сімейно-патріархальними і соціальними відносинами неминуче викликав конфлікти в сім'ях, серед родичів і друзів. Карлштадт неабиякою мірою сприяв тому, про що вже в перші роки Реформації застерігав гуманіст, захисник католицизму Томас Мурнер: "батько піде проти своїх дітей, брат проти брата, підданий проти влади" [11, С. 3]. Реформатор сам випробував гіркоту розриву з тими, кого він вважав своїми родичами, заступниками і покровителями. Впливовий і близький до його сім'ї рід Тьонгенів буквально зненавидів його за "зраду".

Парадокс, однак, полягав у тому, що дотримання принципу "віра вище за родину", привело його до духовного зближення з тією частиною його земляків і сімейно-родинного кола, які сприйняли Реформацію. Серед них йому вдалося знайти вірних соратників, які зробили значний внесок у теорію і практику його реформаційного задуму. Такими людьми були, передусім, Герхард Вестебург і Мартін Рейнгардт, співпраця з якими була настільки тісною, що історики не без підстав говорять про реформаторський триумфірат. Послідовниками реформатора стають Георг Майор, Николаус Демут, який був настоятелем монастиря Нейверк біля Галле, китцингенський граф Конрад Гутман. Усі вони мали земляцькі або родинні зв'язки із ним. У франконських містах, Нюрнберзі, Роттенбурзі на Таубері, Вюрцбурзі діяло чимало його прибічників.

Соціальна і релігійна програма реформатора не меншою мірою будувалася на зміцненні патріархальності, яка приваблювала його багатьма достоїнствами, близькими до старозаповітної практики, яку він використовував як взірць соціальних відносин. Радикалізм і патріархальність дивним чином переплітаються в його сімейному житті, в програмі соціалізації чернецтва і духовництва.

Карлштадт одним із перших виступив проти целібату і закликав до радикальних заходів: у примусовому

порядку закрити монастирі, священники і ченці повинні одружуватися. Навіть свої особисті інтимні почуття він підпорядковував справі Реформації. У січні 1522 року він одружився на збіднілій дворянці Ганні фон Мохау з метою "дати приклад сімейного життя іншим священникам". Одруження відбулося без характерних для таких випадків залищань, глибоких почуттів, переживань, однак набуло публічного, демонстративного звучання, служило доказом єдності слова і діла [5, S. 365]. Радикалізм реформатора в руйнації устрою життя католицького кліру супроводжувався ідеалізацією патріархальних уявлень про сім'ю та шлюб, про покликання жінки. Не дивлячись на те, що зовнішня поведінка, честь, стан господарства, лад в сім'ї залежать від подружжя рівною мірою, жінці необхідно бути слухняною, послідовницею у всіх починаннях і справах чоловіка, готовою до вірного служіння [5, S. 274–275].

Карлштадт належить до тих реформаторів, які стояли біля витоків протестантської патріархальності, в системі якої дружина цілком покірна своєму чоловіку. І, якщо у інших його сучасників, Лютера та його послідовників, вона виступає як партнер, помічниця, навіть "співправителька", то тут все виглядає інакше. Його дружина навряд чи здогадувалася про те, що своїми творами її суджений розпочав дискусію про жіночу ідентичність, про покликання жінки, значення сім'ї та родинного життя. У цій дискусії верх взяла лінія Карлштадта – покликання жінки бути дружиною і матір'ю [12, S. 75–76].

Чим викликано настільки відверте звернення до біблійних норм сімейного життя і бажання відновити патріархальні відносини? Вчення про сім'ю невіддільно від ідеї світського аскетизму, який Карлштадт не лише проповідував, але й намагався втілити на практиці. Старозаповітну і селянську сімейно-побутову традицію він протиставляв розкладанню моральності в міському середовищі, розбещеності, проституції, пияцтву, злочинності, бродяжництву, гультьяйству.

Наступним радикальним кроком на шляху розриву із колишнім способом життя католицького священника стає його відмова від учених титулів і звань, університетської освіти та викладання. Карлштадт зрікається титулів доктора права, теології, звання професора залишає університет, починає займатися селянською працею, господарством і поєднує ці заняття з обов'язками священника в тюрингському містечку Орламюнде. Він змінив свій зовнішній вигляд, одягався в грубе селянське плаття, працював разом з селянами в полі [13, S. 111]. Вчинок Карлштадта був наочним прикладом реалізації його соціальної програми "нового мирянина", яка сприяла утвердженню консервативно-патріархального устрою життя. Своім вчинком він хотів вказати дорого священникам і ченцям, яким судилося залишити службу або монастирі в умовах Реформації. Він закликав також студентів покидати університети, відправлятися до своїх батьків, вчитися у них ремеслу і таким чином бути корисними суспільству. Розрив реформатора з академічною освітою, на думку дослідників, був пов'язаний із розробкою та реалізацією містичної теології, яка була б доступною всім віруючим, незалежно від рівня їх освіти [14, S. 278–280]. Відмовляючи в довірі академічним знанням, реформатор спробував подолати глибоку прірву між народною і вченою культурою, яка представлялася йому як культура книжників, фарисеїв, які шляхом маніпуляції словом і літерою позбавляли віру головного – Духу.

Перехід реформатора в селянське середовище ґрунтувався на його переконанні в тому, що людські, академічні знання і мудрість відвертають від Божої істини. Прості, недосвідчені в науках люди легше сприймають сутність Писання і мають сильнішу віру, ніж знатні та

учені: "Будь-який селянин за плугом може вказати Собору на Писання і довести, що воно сповнено добра, а Собор – зла, тому Собор повинен поступитися селянину правом судити про біблійні книги". Більш того, простота є найважливішою умовою для осягнення Божої волі, яка виражена в Святому Письмі [15, S. Bii].

За таким рішучим і безкомпромісним розривом із кліром та академічним середовищем в його ученні і поведінці простежуються елементи середньовічних практик життя. Аскетизм, скромний спосіб життя, простота в одязі поєднання фізичної праці з духовними вправами, вивченням Святого Письма, – все це запозичене із чернецтва, через яке пройшов реформатор. Бюргерсько-селянська патріархальність виявилася найбільш близькою новому монастицизму. Рання Реформація була свого роду "моральним" рухом, всі програми будувалися на критиці зіпсованості церкви і суспільства. Патріархальність з її повагою до старших, участю всіх членів сім'ї, громади у праці, строгими правилами поведінки служила могутнім засобом у боротьбі проти соціальних вад. Ідея відновлення зруйнованого сімейно-патріархального устрою проходить червоною ниткою через його програму подолання жебрацтва і бродяжництва.

Сімейна патріархальність у програмі реформатора стає основою соціальних відносин. Не тільки дружина діти, родичі вважаються частиною "дома", але й прислуга, всі ті, хто працює в господарстві. На них поширювалися ті ж вимоги, що і на решту домогосподарств: слухняність старшим, голові сім'ї, добросовісне ставлення до праці і своїх обов'язків, добросовісність. Зіткнувшись впритул із соціальними вимогами селян та бюргерів, Карлштадт переконався в тому, що соціальну несправедливість творять самі ж господарі, землевласники, які нехтують своїми "батьківськими" обов'язками турботи про своїх підопічних. З корисливих мотивів вони зловживають панщиною, повинностями, податями, борговими зобов'язаннями.

Патріархальність мала стати засобом відновлення соціальної справедливості: господар піклується про своїх працівників, їх здоров'я, працездатність, про їх святість. Повсякденне життя людини визначається працею, його турботами і стараннями, після яких настає святий день, присвячений Богу. Соціально-економічна програма Карлштадта зводиться, по суті, до ідеї "моральної економіки" – всі люди працюють, не байдкують, не крадуть, не зазіхають на добро інших, не беруть баришу, не зловживають повинностями і податками.

Але виникало питання: яким чином відновити правильні відносини і примусити панів та господарів виконувати біблійні норми? Карлштадт сам прекрасно усвідомлював, що однієї проповіді і моральних повчань на цьому шляху недостатньо. Згідно вчення і програми реформатора, за дотриманням правил і норм життя, передбачених Законом, має бути встановлений суворий контроль з боку громади, яка акумулює в собі релігійні, соціальні і політичні функції, карає не лише за світські, але й за "духовні" злочини.

Ратуючи за відродження Божого Закону, Карлштадт був переконаний в тому, що однією з головних причин соціальних, політичних і церковних зловживань є римське право, яке витісняло традиційні, звичаєві правила життя і найбільшою мірою утверджувало приватновласницькі відносини і світську державність. Як і більшість бюргерів і селян, він був переконаний, що своїми формальними витівками вчені юристи поховали істинне, справедливе Боже право. У народі ще задовго до Реформації сформувався образ вченого юриста, який своїми знаннями законів завдає шкоди людям.

Відкидаючи римське право і пропонуючи замінити його Божим правом, біблійними нормами, основу яких складає Декалог, Карлштадт, по суті, спрямовував розвиток суспільства в русло традиційного бюргерського і селянського устрою, принципи якого розповсюджуються не тільки на громаду, але і на державні відносини в цілому. Князі в його уявленні також повинні керуватися Божим правом, брати на себе релігійні функції, стежити за дотриманням Закону. Глава держави виступав у такому разі як дбайливий батько, який опікується життям своїх домочадців. Реформатор не висловлював ідей перетворення політичної системи Німеччини, зміни співвідношення між князівською та імперською державністю. Важливіше для нього було проведення правової реформи, яка б змінила природу влади і утвердила патерналізм на всіх рівнях.

Консервативно-патріархальні ідеї були радикальними засобами у боротьбі проти всього того, що історики називають "раннім капіталізмом", з його пріоритетом приватновласницьких інтересів. Звернення до арсеналу традиціоналізму мало також на меті повернення соціального маргінесу, жебраків, бродяг, до бюргерського і селянського середовища. Втім, прославляння праці, чітко організованої системи виробництва, соціальної дисципліни були цілком прийнятні для нових відносин, що будувалися на підприємництві.

Парадокс полягав в тому, що, старанно ратуючи за укріплення патріархальності, реформатор обстоював принцип, який в умовах релігійного розколу руйнував її. Згідно його учення, патріархальність з її ієрархією, становим поділом, могла бути порушена, якщо власті не дотримуються норм Закону. У такому разі окремих членів сім'ї, громади міг протестувати і не погоджуватися з "безбожними" правилами життя і поведінки. Тут доречно послатися на приведені вище приклади розриву Карлштадта із релігійною традицією своєї сім'ї та земляками, які залишилися на католицьких позиціях.

Карлштадт досить сміливо звертався до середньовічних юридичних уявлень в питаннях про відлучення, про покарання за світські і духовні злочини. Вся система папської церкви, її віровчення опинилися за межами Закону і підлягали усуненню – громада має право протестувати проти будь-кого, хто порушує норми Божого права. Не менш рішуче він виступав проти ідеї, згідно якої реформи повинні проводитися з дозволу і під контролем світської влади. На противагу цьому він формулює тезу про те, що Божа істина і заповіді вище за авторитет світської влади. На підставі цього християни мають право діяти всупереч волі можновладців, якщо йдеться про виконання Божої волі: "християни всюди, де вони панують, не повинні дивитися ні на які власті, а незалежно від них, без жодного сумніву вирубати і викинути те, що суперечить Богу. Таких спокус багато, це вже згадані меси, ікони, жертви ідолам, які зараз пожирають священики, і тому подібне" [16, С. 96].

Патріархальність і, пов'язана з ним ідея аскетизму, суспільства "великого монастиря" невід'ємні від провінціалізму, протистояння столиці, місту, як центру влади, багатства і розкоші. У масштабах Німеччини, не говорячи вже про Європу, Віттенберг виглядав глухим містечком, відомим лише своїм університетом і резиденцією курфюрста Саксонського. Перелік міст, що першими вступили на шлях євангельського руху, дає підстави говорити про провінційний характер ранньої Реформації. Віттенберг, Орламюнде, Алльштедт були центрами, де діяли і проповідували головні учасники реформаційної драми: Лютер, Карлштадт, Мюнцер. Тут не було такого розколу і протистояння, як у великих торгово-промислових центрах, Цвікау, Мюльхаузені, Нюрнбер-

зі. За своїм походженням більшість лідерів німецької і європейської Реформації були вихідцями із провінції, маленьких містечок: Лютер – із Ейслебена, Боденштайн – із Карлштадта, Мюнцер – із Ютеборга.

Провінційні витoki Реформації пов'язані з соціокультурними особливостями Європи і Імперії, диференціацією їх на великі центри процвітання, успіху і зони уповільненого розвитку, які більше страждали від загального економічного підйому, ніж мали зиск від нього. Провінція, яка із заздирістю дивилася на багатство, розкіш, новий стиль життя великих міст, відчувала себе невдахою в порівнянні з ними. Традиціоналізм і патріархальність аграрних анклавів різко контрастували з гуманістичним духом нових "ліберальних" цінностей і правил життя. У Німеччині гуманістичний світогляд і поведінка "нових людей", сприймалися як "італійська мода". Лютер, відвідавши у 1510 році Рим, був уражений новим, далеким від церковних вимог стилем життя вищих ієрархів, включаючи папський двір. Карлштадт під час своєї італійської подорожі також міг відчувати віяння, далекі від моральних правил, що панували в монастирях Віттенберга. Погляд ченця на блискучий світ із "брудної дірки", як називали Віттенберг, не міг не посилити аскетичних настроїв, своїх духовних переваг над "аморальністю" європейської еліти.

Чим могла відповісти провінція багатству, розкоші і ліберальному стилю життя? Своім головним багатством – моральністю, моральною перевагою над світом, що поринув у прірву гріха і похитливості. Рух за аскетичне життя був обумовлений не лише місцевими проблемами, наведенням ладу, зміцненням суспільної дисципліни, сімейних засад. Це був протест проти ліберального духу, нових гуманістичних цінностей.

У біблійних і реальних бюргерських і селянських патріархальних відносинах Карлштадт знайшов комплекс етичних і моральних підвалин, який він протиставив тим процесам і явищам, що супроводжували "ранній капіталізм". Прагненню до прибутку, економічної вигоди, їх юридичному оформленню на основі римського права він намагався протиставити моральний Закон. У всіх випадках патріархальність, як комплекс біблійних і бюргерських моральних засад була підпорядкована вищій меті – втіленню Божої волі. Вона служила джерелом радикалізму і допускала рішучий розрив із нею, якщо це торкалося вищої мети – служінню Богу. Традиціоналізм, звернення до арсеналу патріархальності приваблювали можливістю побудувати справедливе, "моральне" суспільство на засадах Закону. В цьому полягає привабливість Реформації, яка при радикальному розриві із середньовічними інститутами, в першу чергу, папською церквою, зберігала генетичний зв'язок із минулим.

1. Die frühe Reformation als Umbruch. Wissenschaftliche Symposion des Vereins für Reformationsgeschichte. 1996. / Hrsg. von. B. Moeller. Gütersloh, 1998. 2. Moeller B. Frommigkeit in Deutschland um 1500. // Archiv für die Reformationsgeschichte. 1965. Jg. 56. S. 6, 30. 3. Moeller B. Die frühe Reformation in Deutschland als neues Mönchtum // Die frühe Reformation als Umbruch. Wissenschaftliche Symposion des Vereins für Reformationsgeschichte. Gütersloh, 1998. S. 89-90. 4. Schilling H. Reformation – Umbruch oder Gipfelpunkt eines Temps des Reformes? // Die frühe Reformation als Umbruch... S. 13 – 34. 5. Barge H. Zur Genesis der frühreformatorischen Vorgänge in Wittenberg // Historische Vierteljahresschrift 1914. Bd. 1. S. 28. 6. Дятлов В. А. История, теология, апология. Герман Барге и его труд об Андреасе Карлштадте // Историк и его дело. Материалы международной научной конференции. Ижевск, 2008. С. 351. 7. Bubenheimer U. Scandalum et ius divinum. Theologische und rechtstheologische Probleme der ersten reformatorischen Innovationen in Wittenberg 1521-1522 // Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kan. Abt. 1973. Bd. 59. S. 263-342. 8. Bauch G. Wittenberg und die Scholastik // Neues Archiv für sächsische Geschichte und Altertumskunde. Dresden, 1897. Bd. 18. S. 317. 9. Ullmann E. Lucas Cranach der Ältere – Bürger und Hofmaler // Kunst und die Reformation / Hrsg. v. E. Ullmann. Leipzig, 1982. S. 43. 10. Ruppich H. Die Deutsche Literatur vom spätmittelalter bis zum Barock. T. 2. München, 1973.

S. 29-30. 11. Murner Th. An den grossmächtigsten und durchlauchtigsten Adel deutscher Nation. Halle a. S. 1899. S. 3. 12. Conrad A. (Hg.) "In Christo ist weder man noch weib". Frauen in der Zeit der Reformation. 1483-1521. Stuttgart, 1990. S. 75-76. 13. Hase E. Karlstadt in Orlamünde. //Mitteilungen der Geschichts- und Altertumsforschende Gesellschaft des Osterlandes Altenburg. 1858. Bd. IV S. 111. 14. Bubenheimer U. Karlstadt, Andreas Rudolf Bodenstein von (1486-1541) // Theologische Realenzyklopadie. Bd. XVII. Studienausgabe. Berlin, New York, 1988,

S. 652; Loos S. Karlstadt Bild von Menschen in seiner Wittenberger Zeit (1520-1523) // 700 Jahre Wittenberg. Stadt, Universität, Reformation / Hrsg. von S. Ohmig. – Weimar, 1995, S. 278-280. 15. Andreas Bodenstein von Karolstat eyn newer Ley. Von manigfeltigkeit des eynfeltigen einigen willen gottes. Was sunder sey. Anno MDXXIII. S. Bij. 16. Karlstadt's Schriften aus den Jahren 1523/25 /Hrsg. v. E. Hertzsch. T. 1. Halle (Saale), 1956. S. 96.

Надійшла до редколегії 18.01.11

С. Каріков, канд. іст. наук, доц.

АУГСБУРЗЬКИЙ РЕЛІГІЙНИЙ МИР ЯК РУБІЖНИЙ ПУНКТ ЛЮТЕРАНСЬКОЇ КОНФЕСІОНАЛІЗАЦІЇ В НІМЕЧЧИНІ

У статті розглянуто передумови, зміст та головні наслідки Аугсбурзького релігійного миру. Схарактеризовано конфесійні відносини, інтереси різних політичних угруповань. Визначено, що укладання миру стало початком нового етапу лютеранської конфесіоналізації в німецьких землях.

The pre-conditions, maintenance and main consequences of the Peace of Augsburg in the article are considered. The confessional relations interests of different political groupments are characterized. It is devoted that signing of the Peace of Augsburg was a start of the new stage of Lutheran confessionalization in Germany.

Одним із ключових моментів історії Німеччини раннього Нового часу став 1555 рік. Саме тоді на рейхстагу в Аугсбурзі відбулося підписання релігійного миру імператором та територіальними правителями. Ця подія мала низку наслідків у житті німецького суспільства, що зазнали різних тлумачень в історіографії.

Ще в XIX ст. Л. фон Ранке визначив Аугсбурзький мир як подію, що завершила процес Реформації в Німеччині [1]. Новітня німецька історіографія сприйняла цей загальний висновок, проте оцінки Аугсбурзького релігійного миру в ній помітно різняться. Зокрема, М. Симон розглядає його як подію комплексного характеру, що мала значні суспільно-політичні (перш за все – посилення прав територіальних князів) і релігійні (потреба оновлення католицизму) наслідки. Як окремий аспект миру дослідник визначає проблему релігійної толерантності [2, С. 101]. Б. Меллер підкреслює, що Аугсбурзький мир, маючи компромісний характер, поклав край претензіям Карла V на створення "універсальної монархії": внаслідок його укладення було змінено саму ідею і функції імператора й імперії [3, С. 170–172]. Х. Клюєтінг убачає в укладенні Аугсбурзького миру важливий крок держави в напрямі секуляризації: адже цей мирний договір було ухвалено без участі такої могутньої сили, як римське папство [4, С. 145]. Л. Шорн-Шютте наголошує, що мирна угода в Аугсбурзі позначила перспективу врегулювання релігійного питання правовим шляхом [5, С. 83], тоді як Й. Буркхардт визначає принцип "Чия влада, того й віра" як "право кулака", висуюючи на перший план домінування князівської сваволі [6, С. 164].

Такі розбіжності в оцінках обумовлюють потребу подальшого дослідження проблеми Аугсбурзького миру. У вітчизняній історіографії до цього часу вона не була об'єктом спеціального дослідження, за винятком статті А. Дмитрієва [7]. Однак у його дослідженні головну увагу приділено суто юридичним аспектам угоди, а також збереженню її принципів у текстах наступних конституційних актів (Оснабрюцького договору 1648 р., який став основою Вестфальського миру). Між тим, на нашу думку, доцільно характеризувати процес розробки умов мирного договору і його підписання у зв'язку з історичними подіями, що передували скликанню Аугсбурзького рейхстагу. Тому метою статті є визначення передумов, змісту та головних наслідків Аугсбурзького релігійного миру.

На початку 50-х рр. XVI ст. у Священній Римській імперії точилася гостра політична боротьба, яка – вже вкотре за часів Реформації – набула форми відкритого збройного протистояння між євангелічними та католицькими угрупованнями, визначеного в історіографії як "кня-

зівська війна" 1552 р. Поразка у "князівській війні" змусила імператорську владу шукати порозуміння з супротивниками, наслідком чого стало підписання в Пассау 15 серпня 1552 р. мирної угоди.

Пассауська угода проголошувала звільнення захоплених у полон імператорськими військами під час Шмалькальденської війни євангелічних князів – ландграфа Філіпа Гессенського та герцога Йоганна Фрідріха Саксонського – і запроваджувала свободу віросповідання в усій імперії. Щоправда, ця свобода не означала для підданих право вільно вибирати віру: було передбачено лише, що у релігійних питаннях місцеві правителі можуть приймати рішення за самих себе та за своїх підданих і що імператор не повинен намагатися обернути протестантських князів у католицтво. Крім того, надана Пассауським договором свобода віросповідання поширювалася лише на католиків і на тих протестантів, що дотримувалися Аугсбурзького віросповідання – тобто на лютеран [8, С. 462–466].

Пассауський мирний договір 1552 р. заклав основу для подальшого врегулювання суспільно-політичних відносин у німецьких землях. Навесні 1553 р. було створено Гейдельберзький альянс князів та міст для захисту земського миру, а також підписано Егерську угоду між Саксонією і Габсбургами [9, с. 71]. Ці договори засвідчили можливість порозуміння між євангелічними та католицькими правителями. Виснаженість німецьких земель внаслідок тривалого протистояння вимагала подальшого пошуку практичних заходів такого порозуміння. В умовах, коли ані лютеранське, ані католицьке угруповання не мали вирішальної переваги над супротивником, щоб силоміць нав'язати йому власні умови, єдино можливим варіантом міцного миру поставав конфесійний компроміс.

Головними суб'єктами переговорів стали брат імператора Карла V австрійський ерцгерцог Фердинанд і впливові євангелічні князі – Август I, який став курфюрстом Саксонії після загибелі в 1553 р. Морица, та бранденбурзький курфюрст Йоахім II. 5 лютого 1555 р. було розпочато роботу Аугсбурзького рейхстагу. На зустрічі євангелічних правителів у Наумбурзі (березень 1555 р.) було досягнуто згоди щодо спільних дій на рейхстазі [10, С. 63]. На його засіданнях інтереси євангелічного угруповання відстоювали перш за все герцог Крістоф Вюртемберзький та Оттейнріх Нойбурзький; решта можновладців була представлена своїми радниками, юристами й дипломатами. При цьому лютеранська коаліція несподівано отримала додатковий козир, коли 23 березня 1555 р. папа Юлій III помер, і його легат кардинал Мороне був вимушений через участь у конклаві зали-

шити Аугсбург. Тим самим вплив римської курії на переговори в Аугсбурзі був суттєво послаблений [11, S. 53].

На рейхстазі в Аугсбурзі, який тривав декілька місяців, 25 вересня 1555 р. було укладено релігійний мир. Показово, що Карл V вороже поставився вже до скликання рейхстагу і відмовився бути присутнім на його засіданнях. 19 вересня 1555 р. у Брюсселі Карл V виголосив зречення від імперського престолу, хоч і не поінформував рейхстаг про це рішення. Постанову рейхстагу визнав з боку імперської влади ерцгерцог Фердинанд, якому імператор пізніше офіційно передав свої повноваження. Юридичне визнання Аугсбурзького миру стало можливим тільки після обрання Фердинанда імператором, яке відбулося в 1556 р.

Аугсбурзький релігійний мир зафіксував низку принципів для подальшого розвитку німецьких земель положень. На основі Аугсбурзького релігійного миру урегулювання проблем духовного та церковного розколу більше не вважалося необхідною попередньою умовою для збереження загальноімперського миру, а наслідки цього розколу підкорялися умовам забезпечення миру в окремих землях Священної Римської імперії. Якщо до 1552 р. умовою миру в імперії вважалася релігійна єдність, то в 1555 р. німецькі можновладці вже вважали за можливе встановити мир в імперії, незважаючи на релігійний розкол. Внаслідок цієї постанови застосування сили для досягнення конфесійних цілей було заборонено під загрозою вигнання порушника за межі імперії й стягнення максимальних штрафів, які тільки були допустимі за імперським правом.

Можна погодитися з думкою А. Дмитрієва, що пункт щодо неприпустимості насильницьких дій для вирішення конфесійних суперечностей постає найважливішим положенням Аугсбурзького релігійного миру. Принципова заборона застосування сили стосувалася також відносин між правлячими колами імперії (імператором і курфюрстами) та усіма іншими імперськими станами, а також імперських станів між собою [7]. Усі питання, пов'язані з суперечностями між представниками різних конфесій, мав розв'язувати імперський камеральний суд, у якому католики й лютерани мали однакову кількість представників [12, S. 484].

Заборону застосування сили, однак, не було поширено на відносини між феодалами та їх підданими. Важливе місце в Аугсбурзькій угоді посідає пункт, який надавав правителям право визначати конфесійну належність їх підданих [12, S. 476]. Наприкінці XVI ст. він знайшов остаточне втілення у підготованій рейхсвальдським юристом Йоахімом Стефані формулі "Cuius regio, eius religio" (Чия влада, того й віра) [4, S. 142]. Крім того, було наголошено, що жоден імперський чин не повинен намагатися переконувати підданих інших чинів відмовитися від своєї релігії або захищати їх проти своєї власної влади [12, S. 480]. Тим самим тенденції територіалізації, що виразно виявилися ще з часів Першого Шпееерського рейхстагу 1526 р., коли князі й маїстрати імперських міст отримали право у релігійних питаннях "діяти так, щоб надалі дати відповідь перед Богом та імператором" [13, S. 234] (а фактично – на власний розсуд), посилюлися й набули юридичного оформлення. Зміст конфесіоналізації в німецьких землях тепер безпосередньо визначався позиціями влади – як лютеранської, так і католицької [14, S. 17].

Очолити місцеву церковну організацію, в євангелічних територіях князі фактично посіли місце "верховних єпископів" [15, S. 88]. Водночас принцип "Чия влада, того й віра" означав офіційне визнання євангелізму і можливість його подальшого існування в межах Німеччини поряд із католицизмом. Суб'єктами угоди при цьо-

му виступали не тільки територіальні князі, а й маїстрати імперських міст. Для міст змішаного віросповідання (зокрема, для Аугсбурга, Біберхаха, Равенсбурга, Дінкельсбюля, Кельна, Мюнстера) офіційно дозволялося співіснування обох конфесій [16, S. 174].

При цьому умовами Аугсбурзького релігійного миру було гарантовано захист існуючих католицьких володінь: у тому випадку, якщо їх правитель (архієпископ, єпископ, прелат та ін.) приймав лютеранство, він втрачав юридичне становище та всі привілеї духовного феодала, позбавлявся своїх бенефіцій і перетворювався на приватну особу. Територія ж переходила під владу нового правителя – прибічника католицизму, кандидатуру якого обирав місцевий кафедральний капітул. Цьому рішення капітулу не повинен був чинитися будь-який опір [12, S. 478].

Водночас Аугсбурзький мир санкціонував секуляризацію церковного майна, здійснену за часів Реформації до укладання Пассауської угоди 1552 р. [17, с. 27]. Однак подальша секуляризація католицьких духовних володінь тепер офіційно визнавалася незаконною. Таким чином, було збережено статус-кво. Це рішення може бути визначене як компроміс, що до певної міри мав задовольнити матеріальні інтереси і лютеранських, і католицьких князів.

"Декларація Фердинанда", прийнята як додаток до тексту Аугсбурзького миру, наголошувала на дотриманні свободи віросповідання усіх представників імперського рицарства й міських общин, які вже прийняли лютеранське віросповідання до 1555 р., але після укладання мирної угоди залишилися на території католицьких духовних володінь [12, S. 485–487]. Однак слід наголосити, що рівні з католиками права здобували тільки ті протестанти, хто визнавав Аугсбурзьке віросповідання, тобто сповідував лютеранство. Водночас усі інші конфесії в межах імперії залишалися юридично невизнаними, як і після укладення Пассауського договору [12, S. 477]. Внаслідок цього рішення поза законом в німецьких землях опинилися кальвіністи, анабаптисти та прибічники низки інших релігійних напрямів, які поширилися в часи Реформації.

Відсутність юридичного визнання прав тих протестантів, які не належали до лютеранства, пізніше спричинила деякі суперечливі ситуації. Зокрема, на Аугсбурзькому рейхстазі 1566 р. імператор Максиміліан II висунув вимогу щодо виведення пфальцького курфюрста-кальвініста Фрідріха III з-під захисту релігійного миру. Усвідомлюючи небезпеку виникнення у такому випадку католицької більшості на рейхстазі, курфюрст Август Саксонський виступив проти цього рішення, здобувши підтримку інших євангелічних правителів. Таким чином, відбулося фактичне визнання кальвінізму на території курфюршества Пфальцького, хоча офіційного дозволу цього віросповідання імператором надано не було [18, с. 104]. У той же час Август Саксонський не підтримав намагань Фрідріха III переглянути умови Аугсбурзького релігійного миру, щоб кальвінізм набув юридичного визнання. Ця подія відбулася лише після завершення Тридцятирічної війни внаслідок укладення Вестфальського миру 1648 р.

Яке ж місце посідає Аугсбурзький мир у німецькій історії? Е. В. Цеєден саме від цієї події відраховує початок утворення конфесій у Німеччині (а надалі – і в інших європейських країнах) [19, S. 206–207]. Визнаючи важливе місце релігійного миру 1555 р. у процесі лютеранської конфесіоналізації, ми, однак, не можемо беззаперечно погодитися з його визначенням як початку конфесійної епохи в німецькому суспільстві. Адже принципові риси лютеранства як окремої конфесії склалися у

20-х – першій половині 50-х рр. XVI ст. – ще до його юридичного визнання в 1555 р. Остання подія стала закономірним підсумком тривалого процесу становлення лютеранства, який поєднав вирішення релігійних питань із врегулюванням інших суспільно-політичних проблем. Тому, на наш погляд, Аугсбурзький мир слід розглядати не як початок конфесіоналізації, а як точку відліку *нового етапу* конфесіоналізації, коли офіційно визнане в німецьких землях лютеранство стало набувати рис ортодоксії.

Після укладення Аугсбурзького релігійного миру у Священній Римській імперії зміцнилось перш за все становище курфюрстів, що дозволяло їм здійснювати більший вплив на імператора. Цьому сприяла й поява нового органу – ради курфюрстів, узаконеного на засіданні імперської депутатської наради 1564 р. Цей вплив залишався вельми істотним до середини XVII ст. Як зазначає Ю. Івонін, колегія курфюрстів за традиційної ієрархічної структури управління залишалася стабільно діючою і втілювала консервативний конституційний устрій старої імперії. Вона до певної міри блокувала створення адміністративної або абсолютної монархії на імперському рівні. Разом з тим розширювалися можливості для зміцнення територіальної державності у формі абсолютних монархій на рівні окремих князівств. Значну роль у цьому процесі відіграли імперські станові збори, особливо – наради курфюрстів. Найбільш важливою серед них у XVI ст. стала Франкфуртська нарада 1558 р., де було вирішено визнати Фердинанда I імператором без проведення додаткових виборів [20, с. 46–47].

Таким чином, Аугсбурзький релігійний мир можна визначити як "рубіжний пункт" лютеранської конфесіоналізації в Німеччині. З укладанням цього мирного договору суспільно-політичні і власне конфесійні відносини в німецьких землях почали еволюціонувати в напрямі правового врегулювання суперечливих питань. Однак головними суб'єктами цього врегулювання у XVI – на початку XVII ст. залишалися імперські чини, до яких належали порівняно вузькі кола німецького суспільства

– територіальна князівська і міська влада. Провідну роль серед них відігравали курфюрсти. Інші соціальні групи ще не мали широких можливостей впливу на вирішення нагальних проблем суспільного життя.

1. Ranke L. Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation: In 6 Bd. / L. Ranke. – Berlin : Duncker und Humblot, 1840. Bd. 3. X, 603 S. 2. Simon M. Der Augsburger Religionsfriede / M. Simon. Augsburg : Kieser, 1955. 104 S. 3. Moeller B. Deutschland im Zeitalter der Reformation / B. Moeller. Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1999. 224 S. 4. Kluebing H. Die Konfessionelle Zeitalter. 1525–1648 / H. Kluebing. Stuttgart : Ulmer, 1989. 436 S. 5. Schorn-Schütte L. Das Reformation. Vorgeschichte – Verlauf – Wirkung / L. Schorn-Schütte. München : Beck, 2003. 128 S. 6. Burkhardt J. Das Reformationsjahrhundert. Deutsche Geschichte zwischen Medienrevolution und Institutionenbildung 1517–1617 / J. Burkhardt. Stuttgart : Kohlhammer, 2002. 244 S. 7. Дмитрієв А. Міжнародно-правовий феномен Аугсбурзького релігійного миру 1555 р. / А. Дмитрієв // Право України. 2003. № 3. С. 152–155. 8. Der Ausgang des "Fürstenkriegs". Passauer Vertrag 1552 / R. A. Müller (Hg.) // Deutsche Geschichte in Quellen und Darstellung. Stuttgart : Reclam, 2001. Bd. 3. Reformationszeit 1495–1555. S. 462 – 466. 9. Прокопьев А.Ю. Германия в эпоху религиозного раскола. 1555–1648 / А.Ю. Прокопьев. СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008. 483 с. 10. Mörke O. Die Reformation. Voraussetzungen und Durchsetzungen / O. Mörke. München : Oldenbourg, 2005. 174 S. 11. Zur Mühlen K.-H. Reformation und Gegenreformation / K.-H. zur Mühlen. Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1999. T. 2. 143 S. 12. Der Augsburger Religionsfriede / R. A. Müller (Hg.) // Deutsche Geschichte in Quellen und Darstellung. Stuttgart : Reclam, 2001. Bd. 3. Reformationszeit 1495–1555. S. 471–487. 13. Reichstag von Speyer 1526 / R. A. Müller (Hg.) // Deutsche Geschichte in Quellen und Darstellung. Stuttgart : Reclam, 2001. Bd. 3. Reformationszeit 1495–1555. S. 348. 14. Reinhard W. Glaube und Macht. Kirche und Politik im Zeitalter der Konfessionalisierung / W. Reinhard. Freiburg : Herder, 2004. 128 S. 15. Schmidt H. R. Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert / H. R. Schmidt. München : Oldenbourg, 1992. 153 S. 16. Goertz H.-J. Deutschland 1500–1648. Eine zertrennte Welt / H.-J. Goertz. Paderborn : Schöningh, 2004. 286 S. 17. Комлева Ю.Е. Государственное устройство Германии в Новое время / Ю.Е. Комлева. Екатеринбург : Изд-во Уральского ун-та, 2007. 164 с. 18. Рудерсдорф М. Максимилиан II (1564–1576) / М. Рудерсдорф // Шиндлинг А., Циглер В. Кайзеры. Ростов-на-Дону : Феникс, 1997. С. 89–113. 19. Zeeden E. W. Das Zeitalter der Gegenreformation von 1555 bis 1648 / E. W. Zeeden. München : Heyne, 1979. – 320 S. 20. Ивонин Ю. Е. Рейхстаг 1570 года в Шпейере: новая попытка имперской реформы и европейская политика / Ю. Е. Ивонин // Вестник Удмуртского государственного университета. 2009. Вып. 2. История и филология. С. 45–57.

Надійшла до редколегії 18.01.11

О. Карліна, канд. іст. наук, доц.

ТРИ СУСПІЛЬНІ СТАНИ І ПРОБЛЕМА МІСТА В СЕРЕДНІ ВІКИ

Внаслідок поглиблення поділу праці як на локальному, так і на міжнародному рівні та розвитку міських центрів у класичному середньовіччі появився четвертий рівень суспільної діяльності. Зроблено висновок, що механізм переходу від тричленного до чотиричленного поділу середньовічного суспільства був складний і тривалий.

Due to strengthening of labour division both at the local and the development of town centers there appeared the fourth stratum of social activities in the classic Middle Ages. The author draws the conclusion that transition from three strata medieval society to the division into four groups was rather complicated and long.

Серед соціологічних моделей, утворених середньовічним суспільством, до найпоширеніших належить поділ на три стани: тих, хто молиться, тих, хто воює і тих, хто працює. Цей образ суспільства, що не раз розглядався середньовічними авторами, як ідеальна структура, появився в різних країнах. Його існування не закінчилось наприкінці середньовіччя, а збереглося тривалий час у новий час.

При аналізі цього явища [10, с. 240], як правило, звертаються до теорії Жоржа Едмона Дюмезіля (1898–1986), котрий стверджував, що активність індоєвропейських спільнот виражається в реалізації трьох функцій, які охоплюють владу, релігію і право, війну і воювання, а також забезпечують економічний розвиток. За кожну функцію в суспільному організмі закріплена визначена група людей; це, відповідно, священники, воїни і селяни (аналіз вкладу Ж. Дюмезіля в індоєвропеїстику міститься в: [14, с. 194–200; 15, с. 99–113]). Втім, соціальний ґрунт трьох функцій цікавив Ж. Дюмезіля в меншій мірі,

адже він шукав слідів цієї тріади в пантеонах богів, міфах, легендах і епосі різних народів [8, с. 196].

Приймаючи, що концепція французького вченого придатна для аналізу середньовічного суспільства як методологічна засада, треба зауважити, що вона не може пояснити різні форми і особливості, яких набув тричленний поділ суспільства в різних країнах, залежно від історичних і культурних умов. Вже з першого погляду видно, що зазначені три верстви людей характерні для ранніх стадій розвитку середньовічного суспільства, коли визначальний вплив на формування його соціальної моделі мали аграрні відносини.

Дійсність поступово змінювалась і з часом одним з найяскравіших явищ став розвиток міських центрів. Далі доходить до неминучої зустрічі "старого" тричленного поділу з мешканцями міста, тобто з ремісниками, купцями та представниками інших міських професій. Цікавим видається спостереження за механізмом переходу від трьох до чотирьох функцій, коли існуючий перелік

обов'язків і поділ суспільних ролей збагачуються новими елементами, що виникають внаслідок поглиблення поділу праці як на локальному, так і в міжнародному рівні. Ця проблема ще не була глибоко розглянута [20, s. 445-466]. Треба зауважити, що конструювання якоїсь однієї моделі навіть для Європи не є легким завданням з огляду на відмінності між різними регіонами, насамперед у темпах економічного розвитку. Розгляд проблеми буде опиратись, головним чином, на західноєвропейські джерела, але при цьому братиметься до уваги загальноєвропейський контекст.

На початку слід глибше розглянути зауваження Ж. Дюмезіля щодо появи поруч *tripartitio* четвертого елемента. Французький дослідник виходив з тези, що індоєвропейська спадщина опирається на три суспільні групи, які представляють три основні функції; вона не містить четвертої групи, однорідної з цими трьома основними. Відомо, що в індоєвропейській цивілізації досить рано в різних галузях виробництва з'являються технічні знання. Аналіз міфів засвідчує, що люди, котрі володіли цими знаннями, не відігравали важливої ролі у суспільстві. Однак з розвитком суспільства "технарі" отримували більшу соціальну вагу; тоді постала потреба визначення їхнього місця щодо трьох ключових функцій. Ж. Дюмезель вказав на чотири варіанти розв'язання цієї проблеми: 1) приєднання "ремісників" до трьох основних груп четвертої та розміщення її на найнижчому соціальному щаблі (спадщина Зороастра в Ірані); 2) група "ремісників" вважається такою, що виникла внаслідок змішування трьох традиційних груп або двох найважливіших з них (таку концепцію представляє індійський брахманізм); 3) "ремісників" включено як підгрупу до трьох основних груп (наприклад, у скандинавських країнах); 4) інколи доходить до розширення функцій "ремісників", що пізніше приводить до змін, а інколи й до руйнування трьохчленної системи (таке спостерігається в кельтів; Юлій Цезар у "Галльській війні" говорить, що галли найбільше шанують Меркурія [9, с. 117]).

Адальберон Ланський вважається одним з творців тричленної моделі середньовічного суспільства. При реконструкції соціальних моделей середньовічної свідомості Ж. Дюбі зробив висновок, що схема "*oratores-bellatores-laboratores*" є адекватною рефлексією соціальних уявлень духовної еліти Франції XI ст., однак автор не співставив її з відображенням структури суспільства в грамотах, нормативних актах та інших документах. Тому потрібно корелювати три функціональну схему суспільного ладу зі сприйняттям майнових відносин [16, с. 3-44]. Крім того, твір Адальберона Ланського "*Carmen ad Rotbertum regem Francorum*" (XI ст.) при глибшому аналізі втрачає чистоту внутрішньої структури [19]. Фактично у цьому творі наявні не три, а чотири суспільні групи: священники, ченці, воїни і невільні; усі ці групи мають визначені функції і суспільні ролі. У межах суспільної системи, утвореної Адальбероном, очевидні певні внутрішні розлами, внаслідок яких утворюються бінарні субподіли. Отож, ченці наближаються до невільних; як одні, так і другі не мають права голосу, носять скромний одяг, знаходяться внизу соціальної драбини. Наступний бінарний поділ охоплює воїнів і священників, яких зближує (серед іншого) вплив на владу. Використання інших критеріїв поділу дозволяє створити нові протиставлення. З погляду бачення тіла і подружнього життя ченці об'єднуються зі священниками, а невільні з воїнами. У другій парі (воїн і невільний) є, однак, базові відмінності. Їх розрізняє походження і зовнішній вигляд. Остаточно Адальберон робить висновок про тричленний поділ, об'єднуючи ченців зі священниками і виразно відділяючи невільних від воїнів. Об'єднання ченців і

священників в одній групі видається штучним, як і *milites* і *nobiles*, вони не мають власної ідентичності. Дійсність вибудована у вигляді квадрату, а тричленна система Адальберона, використана для суспільства, видається недостатньою. Можна було б використати ширші критерії: ті, що моляться; ті, що воюють; ті, що працюють. Натомість якщо вдасться до деталей, то руйнується вся модель, сконструювана єпископом Адальбероном. Отож, видно, які труднощі стояли на перешкоді середньовічних авторів, що прагнули втиснути суспільну дійсність свого часу в межі жорсткої схеми.

Приклади творення образу християнської спільноти, який опирається на чотири стовпи, знаходимо в авторів дещо пізнішого часу. Для Бернара Клервоського існували чотири соціальні групи, а саме: ченці, рицарі, духовенство і решта [3]. Як бачимо, четверта група немає чіткого окреслення.

У Центрально-Східній Європі знаходимо цікавий приклад чотиричленної суспільної структури в період гуситських воєн. Загальний вигляд християнської спільноти Ян Жижка представляв як традиційну тричленну. Це – священники, другий елемент охоплював панів, князів, братів-зем'ян і володарів божих; до третьої групи зараховано землеробів, ремісників і найманих працівників. Проте це не є завершений образ суспільства, бо крім трьох базових, існує окремий стан "божих воїнів", в якому є представники всіх трьох вище названих груп [2, с. 153-156]. Порівнюючи цю конструкцію Жижки зі схемою Ж. Дюмезіля, бачимо її подібність з другим варіантом визначення французьким дослідником місця четвертої суспільної групи. Отже, люди, які знаходяться за межами традиційної тричленної структури, утворюють групу, яка виникла внаслідок змішування трьох базових груп. У кельтській міфології також знаходимо подібний приклад. В армії ірландського бога Люга перед битвою кожний воїн називає свою професію і всі обіцяють, що докладуть усіх старань, що здобути перемогу у спільній справі [18]. У гуситському війську була аналогічна ситуація: "божі воїни" Жижки походять з різних суспільних груп і утворюють в результаті окрему категорію "спеціалістів".

В європейському середньовіччі можна були чотири шляхи, якими "нові" люди входили до тричленної конструкції: або приєднувалися до тих, хто воює чи захищає, тобто до представників світської влади, або до представників третьої групи, тобто до "працюючого люду". Ці два випадки є прикладом поглинання нових людей існуючим укладом. Тому можна припустити, що залишились ще можливості асиміляції в межах тричленного поділу. Нові верстви всередині старих груп могли "вбитися" і зайняти провідні ролі або ж залишитися підпорядкованими. Наступний варіант – це витіснення села і заміна його містом при збереженні двох інших елементів, що спостерігається досить рідко. Існує ще четверта можливість – представники міста творять четверту групу, яка приєднується до трьох інших.

Перші два варіанти є найбільш поширеними. Народження четвертого рівня діяльності спільноти проходило складно. Місто і міські заняття включались у тричленну схему повільно, долаючи суспільний опір. Тричленна модель інтерпретувалась як відображення Божественної Трійці. Як і Бог, суспільство було тернарним і унітарним одночасно. Як і Св. Трійця, *tres ordines* було взаємно пов'язані і залежні.

Без сумніву, також істотне значення мала загальна оцінка середовища і міських занять у середньовіччі. Ця оцінка повинна була в якісь мірі обумовити можливість сприйняття нового елемента у старій структурі. Навіть поверхневий перегляд середньовічної літератури показує, що міщанство не користувалось в ній особливою

прихильністю [12, с. 195-225]. Зрештою, треба додати, що роль міста в середньовічній культурі – це окрема велика тема і тому візьмемо до уваги тільки фрагменти, які безпосередньо пов'язані з нашими питаннями.

Прагнення та мрії городян не легко можна було поєднати з офіційною доктриною церкви. Заняття, пов'язані з торгівлею, вважались за *illiciti*, а вони охоплювали все більший простір суспільного життя і зведення їх до додатку *tripartitio* було не просто. Зрозуміло, що негативне ставлення поширювалось і на людей, які присвячували себе цим "негідним" заняттям, насамперед на купців. Купець, як представник нового середовища, був кандидатом на входження до тричленного поділу, але досить довго залишався підозрілою постаттю [4, с. 97-131; 5, с. 247-253]. Сам грошовий обіг викликав негативну реакцію. У середньовічній літературі відомий тоpos про прокляту погону за золотом. Гроші сприймалися як дуже важливий інструмент впливу на прийняття важливих рішень [13].

Городяни, відчуваючи загрозу самому своєму існуванню, шукали союзників і знаходили їх найчастіше серед представників світської влади. Союз городян з монархією не належить до у середньовіччі до рідких явищ. Духовенство, як з огляду на церковну теорію, так з практичного боку, неохоче йшло на зближення з городянами; землевласники (дворяни, шляхта) косо дивилися на зростаючу економічну могутність міст. Королівська влада стала ніби природним союзником городян, між цими двома силами появилася взаємна залежність. Для короля міста могли стати могутнім союзником у боротьбі зі світською і духовною аристократією за розширення його владних повноважень у державі, натомість городяни не раз підпорядковувалися монархії, вбачаючи в цьому гарантію стабільності і безпеки в країні, тобто тих умов, які необхідні для розвитку міської торгівлі та ремесла, насамперед для регулярного торгового обміну на локальному і міжнародному рівнях. Цей союз починав набирати реальних обрисів від початку XIII ст. [7, с. 9].

Тоді ж королі та їхні юристи почали розглядати городян як окрему стану групу. У Швеції у середині XIV ст. був виданий спеціальний "Закон міст", який систематизував права і звичаї міського життя, що, очевидно, було визнанням городян як особливого стану [17, с. 29-30].

Зміцнення економічних і політичних позицій міст супроводжується зміною ставлення до них в тогочасній літературі. Уже в XII ст. мислителі того часу – Гонорій Августодунський, Бернар Клервоський, Іоанн Солсберійський – доповнюють тричленний суспільний поділ додаванням нової групи: ремісників і купців, тобто городян. Якщо на початку XII ст. у Гонорія Августодунського і Бернара Клервоського ця група засуджується за брехливість, обман і вважається недостойною посмертного спасіння, то в Іоанна Солсберійського, який писав наприкінці століття, вона визнається корисною суспільству. Частково зняття негативної оцінки з людей, які присвятили себе торговій діяльності, супроводжується зміною ставлення до багатства і грошей. Це насамперед добре видно з міської літератури. Разом з тим зберігається певна недовіра до грошей. У різних оповідках і *exemplar* позитивні сили (Бог чи святі) дарують, крім грошей, жертвують і матеріальні дари, натомість гроші отримуються від диявола та інших нечистих сил [6, с. 302-341]. Міське середовище, дискутуючи з негативною оцінкою певних професій і грошей, не погоджується також з церковним вихвалянням бідності, оскільки це суперечить базовим настановам міста.

Ще більше говорить про ріст суспільної значимості городян та обставина, що в більшості країн Західної

Європи городяни мають представництво у станових зборах [7, с. 9].

Тривалий час міські хартії та статuti, які були джерелом міського права, не знали спеціального терміну для означення мешканців міста. Вони визначають свого адресата або як *homines*, *incolas*, *populatores*, *populus*, або описово: "ті, хто мешкає і буде мешкати в цьому місці" та іншими висловами. З одного боку, це свідчить, що право не виділяло мешканців міста як окрему страту, не кажучи вже про стан сучасного йому суспільства; а з другого – такі визначення охоплювали соціально різномірні групи, які на початку виникнення міста складали його людність. Крім того, перші такі документи включали вузьке коло питань, а не охоплювали всю багатовимірну діяльність городян. Суб'єкт права у соціальному відношенні не мав чітких означень, а був насамперед прив'язаний до місця своєї осілості. У той час городяни об'єднувала спільність території заселення. Отже, домінувала просторова прив'язаність права міста. Міські стіни сприймалися як межа і гарантії цілісності свого правового поля [1, с. 234-235].

Якщо в перших хартіях говориться про права, привілей мешканців міст, то в наступних уже розглядається, кого вважати городянином. Це означало кристалізацію і консолідацію городян (бюргерів) як стану. Підставою для отримання статусу городянина, як правило і переважно, було володіння будинком або землею в місті, тобто тим, що безпосередньо не пов'язано із заняттями, які ми вважаємо власне міськими. Міське право, яке виросло з інших видів середньовічного права і відображало ціннісні орієнтації середньовічних городян, містило норму, яка чітко орієнтована на головну цінність середньовічного суспільства – нерухомість [1, с. 249].

Проблематика міста і його ставлення до традиційного *tripartitio* – це в значній мірі проблема поділу праці, а також оцінки самої праці. Ж. Ле Гофф вважав, що упродовж 1000-1789 рр. тричленна система виконала те, до чого, на противагу своїм ініціаторам, була створена: підтримка праці як цінності [10, с. 242-243; 11, с. 533-537]. Ця загальна оцінка французького вченого повинна бути скоригована залежно від того, до якого регіону хочемо її використати.

Зіткнення міста з тричленним поділом проходило різними способами і було обумовлене багатьма обставинами. Асиміляція нової складової до старої моделі нагтовхувалась на суспільний опір. Причиною було збереження тричленної структури, яка відкидала або "не бачила" нових явищ. Городяни конфліктували з іншими суспільними верствами, такими як духовенство і землевласники, які не були зацікавлені в їхньому соціальному піднесенні. Наслідком цієї ситуації була негативна оцінка міського середовища, закорінена в церковній доктрині. Тому механізм переходу від трьох до чотирьох суспільних функцій і ролей був дуже складний.

1. Варьяш О.И. Городское право и право в городе как фактор единения // Город в средневековой цивилизации Западной Европы. Т. 3. Человек внутри городских стен. Формы общественных связей. М.: Наука, 2000. С. 232-254.
2. Беляева Г.П. Военный устав Яна Жижки // Г.П. Беляева // Правоведение. 1961. № 1. С. 153-156.
3. Бернард Клервоський. Трактаты. О любви к Богу. О благодати и свободном выборе // Под ред. Ю.А. Ромашева. СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, Изд-во Санкт-Петербургского гос. ун-та, Академия Исследования Культуры, 2009. 280 с.
4. Гуревич А.Я. Средневековый купец // Одиссей. Человек в истории. 1990. М.: Наука, 1990. С. 97-131.
5. Гуревич А.Я. Купцы // Словарь средневековой культуры // Под общ. ред. А.Я. Гуревича. М.: "Российская политическая энциклопедия" (РОССПЭН), 2003. С. 247-253.
6. Гуревич А.Я. Избранные труды. Культура средневековой Европы. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2006. 544 с. (Серия "Письмена времени").
7. Гутнова Е.В. Город, бюргерство и феодальная монархия // Город в средневековой цивилизации Западной Европы. Т. 4. Extra muros: город, общество, государство. М.: Наука, 2000. С. 8-28.
8. Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев

(Серия "Исследования по фольклору и мифологии Востока"). М.: Наука, 1986 234 с. 9. Записки Юлия Цезаря / Пер. и коммент. М.М. Покровского; Гай Саллюстий Крисп. Сочинения / Пер., статья и коммент. В.О. Горенштейна. М.: ООО "Издательство АСТ", Ладомир, 2001. 752 с. 10. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада: Пер. с фр. /Общ. ред. Ю.Л. Бессмертного; послесловие А.Я. Гуревича. М.: Издательская группа Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. 376 с. 11. Ле Гофф Ж. Труд // Словарь средневековой культуры /Под общ. ред. А.Я. Гуревича. М.: "Российская политическая энциклопедия" (РОССПЭН), 2003. С. 533-537. 12. Ле Гофф Ж. Середньовічна уява /Пер. з франц. Я. Кравця. – Львів: Літопис, 2007. – 350 с. 13. Ле Гофф Ж. Средневековье и деньги: очерк исторической антропологии. СПб.: Евразия, 2010. 224 с. 14. Леликов Л.А. [Рец. на кн.]: Dumezil G. Appolon sonore et autre essays. P., 1992; Ebenda. La courtisane et les seigneurs colores. P., 1983 // Народы Азии и Африки. 1985. № 3. С. 194-200. 15. Медведев А.П. В поисках

древнейших социальных структур индоевропейцев (к 100-летию Ж. Дюмезиля) // Вестник Воронежского государственного университета. Серия 1: Гуманитарные науки. 1997. № 2. С. 99-113. 16. Решин А.И. Дар и некоторые аспекты становления феодализма в современной медиэвистике //Средние века. 2004. Вып. 65. С. 3-44. 17. Сванидзе А.А. Средневековый город и рынок в Швеции. XIII-XV вв. М.: Наука, 1980 359 с. 18. Широкова Н.С. Мифы кельтских народов. М.: Астрель: АСТ: Транзиткнига, 2005. 421 с. (Мифы народов мира). 19. Adalberonis Carmen ad Rotbertum regem. Режим доступу: http://www.forumromanum.org/literature/adalbero_laudunensis/carmen.html. 20. Banaszkiewicz J. Jedność porządku przestrzennego, społecznego i tradycji początków ludu. (Uwagi o urządzeniu wspólnoty plemennie-państwowej u Słowian) // Przegląd Historyczny. 1986. T. LXXVII. Z. 3. S. 445-466.

Надійшла до редколегії 19.01.11

И. Краснова, д-р ист. наук, проф.

ФЛОРЕНТИЙСКАЯ "LIBERTAS" КАК ГРАЖДАНСКОЕ ПОЛНОПРАВИЕ: ИНТЕРПРЕТАЦИИ ОБЫДЕННОГО СОЗНАНИЯ

В статье рассматривается смысл и содержание высказываний и топосов о свободе в хрониках, дневниках, воспоминаниях и семейных книгах, созданных флорентийскими горожанами, а также анализируется понятие свободы, как реализации совокупности гражданских и политических прав в обществе.

The article discusses the meaning and content of speech of liberty in the chronicles, diaries, memoirs and family books, created by Florentine citizens, but also analyzes the notion of liberty as the realization set of civil and political rights in society.

До конца XIV в. в коммуне Флоренции не было создано никаких трудов, в которых граждане пытались бы обобщить и осмыслить собственный политический опыт. Первые произведения такого рода вышли из-под пера представителей гражданского гуманизма – Колюччо Салютати, затем Леонардо Бруни. Однако флорентийцы много рассуждали о своем городе-государстве на уровне обыденного сознания – в хрониках, дневниках (Diarii), памятных записках (Ricordi, ricordanze), семейных книгах и частной переписке. Историкам приходится обращаться именно к этому комплексу источников, где мнения высказывались бессистемно и хаотично, интерпретации часто выражали коллективные ментальные установки, смутные чаяния или эмоциональные состояния, возникающие в связи с теми или иными политическими событиями. Однако ценность подобных суждений трудно переоценить именно вследствие их спонтанности, отсутствия риторических формул и литературной отделки, хотя, разумеется, следует учитывать наличие речевых топосов и массовых стереотипов. Одним из таких топосов, постоянно встречающихся в вышеуказанных источниках, являлись рассуждения о флорентийской "свободе".

В XIV-XV вв. мнения флорентийских граждан о свободе своего государства выражались в двух аспектах: во-первых, политический суверенитет как фактическая независимость от внешних сил – иноземных императоров, королей и тиранов, при том, что формально республика на Арно могла в той или иной степени признавать их власть. Но в понимание свободы как основополагающей ценности городского социума вкладывался и иной смысл: представление о комплексе полноправия каждого гражданина, его возможности реализовывать политические права и в какой-то мере демократические свободы, в особенности – свободу устного или письменного слова, часто на практике оборачивающуюся критикой действий городских властей или существующего политического режима.

В истории Флорентийской республики указанного периода одновременно проявлялись и противоречиво взаимодействовали две тенденции – олигархическая и демократическая. Иногда одна из них превалировала в течение определенного периода времени. Например, 1343-1382 гг. – этап преобладания демократических начал, когда в Синьории и Советах большинство мест

принадлежало представителям средних и младших цехов [1, Р. 13-16; 2, Р. 304-307]; 1382-1434 гг. – этап нарастания признаков олигархического правления, когда реальное и решающее влияние на властные структуры оказывал не очень широкий круг городских фамилий, составляющих политическую элиту, но так и не сформировавшихся в патрицианскую страту по венецианскому образцу. Нарастание олигархических тенденций отличалось парадоксальным характером – одновременно расширялось число тех, кто имел право избирать и быть избранным: с 1382 по 1411 – до 5000, в 1411 – до 5500, в 1433 – 6354. Представители олигархии явно стремились к расширению базы политического консенсуса [3, Р. 117-118].

Из представителей младших и средних цехов лишь 1/3 лиц могла хотя бы один раз в течение жизни достичь поста высшего уровня, требующего пребывания в палатце Синьории. 14 младших цехов давали самый низкий процент участия, из 5000 граждан, которые оказались в списках от этих цехов между 1343 и 1378 гг. только 9 смогли стать приорами [4, Р. 312]. И все равно большая часть населения была заинтересована даже в том, чтобы попасть в избирательные списки [5]. Наличие своего имени или имен родственников в списках на ту или иную должность являлось маркером социально-политического престижа, уважения в обществе, предметом гордости сыновей, внуков и более отдаленных потомков. Флорентийский гражданин Лука да Панцано дельи ФиридоЛЬфи с законной гордостью вспоминал об основных вехах своей политической карьеры в своих мемориях: в 1427 г. – гонфалоньер компании, в 1430 г. – блюститель законов, 1431 г. – жребий с его именем был вытнут из избирательной суммы на высший пост – гонфалоньера справедливости, но отклонен по возрасту, поскольку Лука да Панцано не достиг еще необходимых тогда 45 лет; в 1432 г. – он стал одним из коллегии "6 Мерканция" – подобия торговой палаты во Флоренции. Последней должностью он был особенно удовлетворен: "Этот пост занимали выходцы из древнейших и благороднейших фамилий, но никто и никогда – из нашего дома ФиридоЛЬфи" [6, Р. 154-155]. Но при этом он избирался на множество младших должностей: один из управляющих "Госпиталем невинных" (Ospedale degli Innocenti), камарлинг (кассир) Камеры Коммуны; в 1433 г. он вошел в коллегию "8 Гвардии" –

ведомства государственной безопасности с ежемесячным жалованьем 8 флоринов в месяц [6, Р. 154-155].

Во времена правления тощего народа (1378-1382) впервые избираемые на старшие государственные должности представители младших цехов и наемных работников, выражали наивную радость, гордясь этими отличиями. До нас дошла созданная в XVII в. копия части семейной книги некоего рабочего Паголо ди сер Гвидо, стригалья, одного из непосредственных участников восстания чомпи. Он был сыном мелкого нотариуса или школьного учителя, который, видимо, научил его писать. Но сам себя он именовал *simatore* – стригаль, а в регистре налоговых записей апреля 1378 г. он обозначен, как *ogrello* – лакировщик или сусальщик. Он обитал в Ольтарно, в гонфалоне "Лестница" и был беден: его обложение по займу – 93 сольди, а его дети в 1404 г. платили много меньше. Этот Паголо впервые начал исполнять общественные обязанности с осени 1378 г., а в феврале 1379 он был выбран *aroto* – членом избирательной комиссии от гонфалона "Лестница", о чем заявлял в своих мемуарах: "Сделали список приоров в феврале 1378 (по флор. стилю). Я, Паголо ди сер Гвидо был избран *aroto* благодаря Бартоломео ди Джованни от гонфалона "Лестница". Я занимался вот чем: кто получал 2/3 черных бобов, тех помещали и в старый, и в новый списки Приоров, "12-и добрых мужей" и Гонфалоньеров Компании, а кто набирал простое большинство голосов, тех помещали только в новый список. Я, Паголо ди сер Гвидо, стригаль, делал единый список" [7, Р. 271-272, 275]. Именно это событие является центральным в краткой памятной записке, составленной по сути дела простым рабочим.

Даже в том случае, если просвещенные и близкие к гуманистическим кругам флорентийцы в первой половине XV в. демонстрировали политический абсентеизм, они все же указывали на желательность занесения имен представителей своей семьи в избирательные списки, как символа признания их достоинств [8, Р. 38-39]. Один из очень богатых граждан Флоренции XV в. Джованни Ручеллаи, который был отстранен от участия в политической жизни, поскольку являлся зятем политического изгнанника и противника Козимо Медичи, в своей "Записной Книжке" утверждал отказ от участия в управлении государством, наставляя своих сыновей так: "Не советую вам, Пандольфо и Бернардо, желать и добиваться государственных должностей. Никакое другое дело не ценится менее и не кажется мне более бесчестным, чем исполнение государственных должностей..." [9, Р. 39]. Однако проявляемый им политический абсентеизм нельзя считать категорическим: наличие имен в избирательных сумках – знак лояльности и признания в обществе, к этому следует стремиться, хотя и не стоит отдавать предпочтения публичной деятельности перед другими жизненными ценностями: "Я не говорю, что мне не понравится, если ваши имена окажутся в сумках, и вы будете удостоены этой почестью, как и другие граждане, но не иначе как только для того, чтобы не быть в подозрении у правительства, и жить в почете и согласии с гражданами..." [9, Р. 39]. Таким образом, даже те жители Флоренции, которые по разным причинам отказывались от участия в политической деятельности, стремились попасть в списки на должности, поскольку наличие имени в избирательных сумках являлось показателем лояльности и признания в обществе.

В менталитете флорентийцев глубоко укоренилась фундаментальная заповедь республиканизма: формирование политического курса путем коллективного обсуждения. С середины XIV в. флорентийская Синьория расширяла доступ граждан к решению важнейших по-

литических вопросов. После 1343 г. Синьория и другие магистратуры, принимая постановления по наиболее значимым делам, были вынуждены считаться с мнением цеховых уполномоченных (*capitadini*). В этот же период все чаще созывались дополнительные Пратики (*Pratica*) – экспертные коллегии, куда приглашались опытные и компетентные граждане для специального изучения и вынесения решений по какому-либо сложному вопросу. Кроме того, практиковались собрания "Призванных" (*richiesti*) – граждан, считавшихся "мудрыми", которые вместе с Синьорией и ее коллегиями обсуждали насущные дела. Этот принцип признавался правильным даже столетие спустя, в последние годы флорентийской республики [10, Р. 75].

Право коллективных и нестесненных обсуждений объявлялось одним из оплотов свободы и выражения полноправия, что фиксировалось во многих преамбулах постановлений, принятых в результате коллективных решений: "Для сохранения свободы и благосостояния управления республиканскими делами, ничего, кажется, нет более благоприятного, чем свободный дух дискуссий" [11, Р. 81.]. Эти дополнительные совещания загромождали и без того запутанную систему властных органов, чрезвычайно замедляя принятие решений даже по наиболее животрепещущим вопросам, что неоднократно становилось предметом критики и насмешек флорентийских граждан. Например, хронист Маттео Виллани заявлял: "Коммуна Флоренция, которая по своей природе и по древнему обычаю всегда запаздывает с делами, потому что решает их на многих советах" [12]. Тем не менее, несмотря на многократно предпринимаемые попытки с 70-х гг. XIV в. ограничить свободное выражение мнений в Советах, граждане города на Арно считали его своим неотъемлемым правом, и болезненно реагировали на все попытки лишить их свободы слова. Хотя Синьория могла игнорировать мнение указанных консультативных совещаний и экспертных коллегий, но крайне редко случалось, чтобы приоры отнеслись с пренебрежением к единодушному мнению, высказанному на этих собраниях. Эта процедура являлась частью неписаного кода политической жизни города.

Например, анонимный хронист писал о том, как в 1390 г., когда началась война с миланским герцогом Джангалеаццо Висконти (1389-1402), то к чрезвычайной коллегии "10 Балии", избранной для руководства военными действиями и наймом войск, добавили по требованию многих граждан еще 4-х опытных политиков: "Это было сделано, потому что многим гражданам казалось, что в столь великой войне нужны люди более практичные, нежели те, которые тогда состояли в Балии, а иные утверждали, что в "10 Балии" только трое пригодны для нужд войны; и говорили между собой граждане, чтобы Приоры сделали доброе добавление к этой коллегии из людей самых мудрых и опытных" [13, Р. 99].

Эта же Анонимная хроника, как и другие источники, свидетельствовала о гласности в области внутренней и внешней политики. В 1396 г., когда во Флоренцию приходили письма от герцога Джангалеаццо Висконти, Приоры собирали Генеральные Советы, на каждом из которых присутствовали более 600 специально приглашенных граждан, которым зачитывали и показывали эти письма. Эти горожане советовали Приорам, чтобы те отдали приказ "10 Балии" начать подготовку к войне, и "предпринимали любые средства для сокрушения и уничтожения Герцога Миланского, и Приоры последовали советам, данным объединившимися гражданами" [13, Р. 211-212]. Горожане очень дорожили правом коллективного обсуждения, хотя прекрасно понимали проистекающие из сравнительно широкой гласности отри-

цательные стороны, в частности, невозможность сохранять государственные тайны в условиях коллегиального управления.

Ущемление политических прав и ограничение свободы волеизъявления флорентийских граждан могли привести к социальным взрывам. Прямое тому свидетельство – нарастание негативных настроений, вызванных засильем партии гвельфов (1358-1378). В этот период партия пользовалась неограниченным правом отстранять граждан от участия в управлении путем "предупреждений" (*ammonizione*) и бесконтрольной возможностью объявлять их гибеллинами, что влекло за собой конфискацию имущества и высылку из города. Далеко не всегда авторы, высказывающие свои возмущения действиями партийных структур, являлись жертвами "архигвельфов", как называли капитанов и заправил партии некоторые хронисты. Но все они выражали крайнее недовольство "тираническим" попранием своих гражданских прав. Интересны комментарии, высказываемые по этому поводу: "ненасытная жажда к пребыванию на постах, свойственная нашим горожанам", "алчное стремление к тому, чтобы попасть в списки и быть избранными" – так объясняли сами флорентийцы свое неприятие аммоничий [14, Р. 307-308]. Хронист Стефани подчеркивал, что "аммонированные" не изгонялись из города и сохраняли все права владения недвижимостью и капиталами, но трагически переживали ограничение в политических правах, которыми они привыкли пользоваться. Но и те граждане, которые оставались у власти, выражали недовольство ограничениями их свободного волеизъявления со стороны Капитанов и видных функционеров Партии, оказывающих на членов Синьории и Коллегий нажим и давление угрозами и демаршами, чтобы склонить их к принятию нужного решения [12, Р. 45-46.]. Хронист Маркьонне Стефани рисовал довольно безотрадную картину, утверждая, что с 1374 г. люди по большей части стремились не появляться в общественных местах, а отсиживаться по домам, чтобы их не принуждали говорить на площадях и в Палаццо Синьории в пользу гвельфской партии. "Никто и пикнуть не осмеливался, потому что никто не хотел репрессий. Многие добрые и миролюбивые граждане были запуганы". Избранные приорами не радовались этому, поскольку вынуждены были выступать за партию, чтобы их не объявили гибеллинами. Горожанам не прощали даже молчания и нейтральных позиций, требуя от них активно демонстрировать преданность гвельфской партии [20, Р. 301-302]. Такая атмосфера удручала и озлобляла население города, которое слишком привыкло открыто высказывать свои мнения. Разумеется, авторы, фрагменты из хроник и дневников которых здесь приведены, являлись противниками партии гвельфов, поскольку сами пострадали от ее репрессий, но если судить по всему кругу хроник, анналов и мемуаров, составленных теми, кто обитал в городе в 60-70-е годы XIV в., противников засилья партии окажется больше, чем ее сторонников.

Неудивительно, что эти настроения спровоцировали летом 1378 г. цепь событий, известную в истории как "восстание чомпи": "22 июня 1378 г. ... сожгли дома многих горожан, каковые... творили великие несправедливости... стремились отстранить всех граждан от должностей в коммуне, заявляя, что они являются гибеллинами... отстраняли добрых граждан от почестей и наград, подвергая подозрению в Партии, чтобы заполучить Синьорию в свои руки... производя это, они поступали против коммун и блага города [15, Р. 95]. В течение 1378-1382 гг. общество упорно боролось против тиранических тенденций гвельфской партии и по-

бедило: реформы 1382 г. лишили партию "физического капитала", крайне ослабив ее институты и поставив их под контроль коммунального правительства – Синьории.

Несмотря на осознание недостатков устройства своего государства, гражданам Флорентийской коммуны была свойственна гордость политическим строем Флоренции. Кульминационным моментом в этом плане являлся период 1389-1402 гг., в течение которого город на Арно сражался с Джангалеаццо Висконти и одержал победу. Через несколько лет после победы появилась апологетическая хроника Грегорио Дати, члена цеха производителей шелка (Сета) и купца, в которой он показал преимущества республиканского устройства Флоренции по сравнению с синьориальным режимом Джан Галеаццо Висконти [16]. Важно отметить, что "История Флоренции" Дати была написана раньше "Истории" гуманиста Леонардо Бруни. Осуждая все формы тирании, Дати наихудшим ее видом считал режим герцога Висконти в Милане. Жизнестойкость и способность к развитию и процветанию "Великолепной Коммуны Флоренции" этот бессменный консул цеха Сета противопоставлял обреченности и нежизнеспособности режима, который стремился установить "тиран Ломбардии": "Быть завоеванными и стать зависимыми никогда не было возможно для флорентийцев; это чуждо и противно их уму, как идея, с которой они не могут примириться даже в мыслях. Всегда они знали, что располагают многими возможностями, свободное и уверенное в себе сердце отыщет способ обрести эти возможности. Коммуна не может умереть, а Герцог всего лишь смертный человек, и как только придет ему конец, придет конец и его государству ... поэтому флорентийцы не знали отдыха, когда изнашивалась или проваливалась одна возможность, они немедленно обращались к другой" – резюмировал он, утверждая свободу и коммунальную идентичность в качестве главной ценности республиканского народовластия [16, Р. 74]. Целую главу в своей "Истории" Грегорио Дати посвятил устройству политического строя Флоренции, в котором он видел главную гарантию превосходства своего государства над другими коммунами и синьориями и основу для патриотического настроения граждан, обладающих правами и имеющих доступ к власти [16]. Сами флорентийцы рассматривали свое правление, как "доброе и прекрасное", позволяющее достигать общественного блага в наибольшей степени [20, Р. 294]. Можно согласиться с мнением одного современного американского историка о том, что принципы выборности и определенная свобода высказываний "стали основой мифа, популяризированного Леонардо Бруни, состоящего в том, что флорентийские граждане получили равную надежду на получение высоких должностей" [17, Р. 445-453. 18, Р. 419, 556-557].

Первая треть XV в. стала временем определенной зрелости представлений о государственном устройстве в сознании граждан Флоренции, проявившейся в полноте суждений. Восхвалениям Грегорио Дати можно противопоставить наполненные ядовитой критикой на недостатки политического режима олигархии и наиболее видных представителей правящей элиты исторические сочинения Джованни ди Симоне Кавальканти [19]. Но и последний в общем не сомневался в непреходящей ценности республиканского устройства и был далек от проектов его трансформации, которые станут появляться под пером обычных граждан только с 60-х гг. XV в.

1. Guidi G. Il governo della città-repubblica di Firenze del primo Quattrocento. T. II Gli istituti "Di Dentro" che componevano il governo di Firenze nel 1415. Firenze, 1981. 2. Ugolini G. Moti popolari e potere nell'esperienze fiorentine del Trecento // Un'altra Firenze (l'epoca di Cosimo il

Vecchio). Firenze, 1973. 3. Rubinstein N. Il regime politico di Firenze dopo il Tumulto dei ciompi // Il Tumulto dei ciompi. Un momento di storia fiorentina ed europea. Firenze, 1981. 4. Saporì A. L'arte degli albergatori in Firenze nel Trecento // Archivio storico italiano. Firenze. CXIII. 1955. 5. Luzzatti M. Firenze e la Toscana nel medioevo: Seicento anni per la costruzione. Torino, 1986. 6. Luca da Panzano. Ricordanze // Carnesecchi C. Un fiorentino del secolo XV e le sue ricordanze domestiche. Frammenti della cronaca di messer Luca di Totto da Panzano dei Firdolfi // Archivio storico italiano. Firenze. IV. 1889. 7. Libro di memorie e ricordi di Pagolo di Ser Guido cimatore // Stella A. La rivolte des Ciompi. Les hommes, les lieux, le travail. Paris, 1993. 8. Ciappelli G. Una famiglia e le sue ricordanze. I Castellani di Firenze nel Tre-Quattrocento. Firenze, 1995. 9. Rucellai G. La vita civile // Giovanni Rucellai ed il suo Zibaldone. A cura di A. Perosa. London, 1960. 10. Gilbert F. Florentine Political Assumptions in the period of Savonarola and Soderini // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. XX. 1957. 11. Bruker G. Florentine Politics and society. 1343-1378.

Princeton, 1962. 12. Villani M. Cronica di Matteo Villani a miglior lezione ridotta coll'aiuto de' testi a penna. T. V. Firenze, 1826. 13. Florentinus Anonimus. Cronica volgare di anonimo fiorentino dall'anno 1385 al 1409, attribuita a Piero di Giovanni Minerbetti. Prefazione di Domenico Maria Manni // Rerum italicarum scriptores. T. 27. Città di Castello, 1915. 14. Cronaca fiorentina Marchionne di Coppo Stefani. A cura di N. Rodolico // Rerum italicarum scriptores. Città di Castello, 1903. T. XXX. P. I. Rubr. 15. Diario Compagniano // G. O. Corazzini. I Ciompi. Cronache e documenti. Firenze, 1887. 16. Dati G. Istoria di Firenze di Goro Dati dall'anno 1380 all'anno 1405. A cura di Luigi Pratesi. Norcia, 1904. 17. Rubinstein N. Florentine Constitutionalism and Medici in the Fifteenth Century // Rubinstein N. Florentine Studies. Evanston, 1968. 18. Baron H. The Crisis of the Early Italian Renaissance. Princeton, 1966. P. 419. 19. Cavalcanti G. Nuova opera. Ed. A. Monti. Paris, 1989. 20. Stefani M. Rubr. 775. P. 307-308; Rubr. 755. P. 295; Rubr. 786. P. 314; Rubr. 766. P. 301-302.

Надійшла до редколегії 19.01.11

В. Крижанівська, канд. іст. наук, доц.

АРОН ЯКОВИЧ ГУРЕВИЧ ТА ОСНОВНІ ПРОБЛЕМИ ІСТОРИЧНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

В статті розкриваються витоки становлення історичної антропології у російській медієвістиці та роль А. Я. Гуревича у цьому процесі.

The article describes the origins of the formation of historical anthropology in the Russian medieval studies and the role of A. Ya Gurevich in this process.

У сучасній історичній науці існують різні підходи до вивчення історичного процесу і жоден із них не є домінуючим. Світ змінюється дуже швидко і разом із ним змінюються і ракурси вивчення історії. У другій половині ХХ ст. дістав визнання історико – антропологічний підхід як одна з провідних тенденцій в історіографії. Головний об'єкт дослідження історичної антропології – людина, а не окремі історичні події. Стрижнем такого підходу є історія ментальностей. "Всі зрізи історії – політику, економіку, право, побут, мистецтво, філософію, поезію і т.д. – потрібно навчитися розуміти таким чином, щоб вони були засобами проникнення в життєдіяльність людей досліджуваної епохи" [1, С. 181], – наголошував А.Я.Гуревич. Акцент у історичному пізнанні мав зміститися з історії подій, які, за словами П.Берка, "мало не опинилися поза увагою" [2, С. 28], на вивчення людської особистості, "живої людини із плоті і крові".

Соціолог Норберт Еліас звернув увагу на те, що вивчення суспільства відірвалось від вивчення індивіда. Для традиційної історіографії всебічне вивчення особистості у всіх виявах її свідомості (ставлення до природи, часу і простору, багатства і бідності тощо) та особливостей поведінки не було характерним. В поле зору істориків рідко потрапляли представники "мовчазної більшості", а без пізнання способу їх мислення реконструкція соціально-історичну дійсність була неповною.

Основні принципи та проблеми історичної антропології в Росії визначив видатний вчений-медієвіст А. Я. Гуревич (1924 – 2006). Він був натхненником і головним редактором альманаху "Одиссей. Человек в истории" (виходить з 1989 р.). Саме з цим виданням пов'язано становлення нового наукового напрямку в Росії. У передмові до першого випуску "Одиссея" А.Я. Гуревич сформулював головне завдання – стимулювати зусилля істориків та інших гуманітаріїв, які вивчають суспільну свідомість, щоб "подолати розрив між історією суспільства та історією культури". На його думку, "послідовне використання в історичному дослідженні "антропологічного виміру" передбачає розширення горизонтів історичної науки, освоєння нею нових "територій", нетрадиційних проблем і, відповідно, використання нових методів і підходів" [3, С. 4-5].

Формування нових принципів пізнання А.Я.Гуревича відбувалося під впливом знайомства і творчого переосмислення здобутків "Нової історичної науки". Різницю між старою і новою історією підсумував Пітер Берк, зазначивши, що "нова історія для багатьох асоціюється з

Л.Февром і М.Блоком, але вони не були одиноки і альтернативна історія має довгу передісторію" [4, С. 15, 17]. Адже історична антропологія формувалася під впливом успіхів етнології, а також досягнень вчених французької, російської, американської, німецької, італійської національних шкіл. А.Я.Гуревич вважає, що не можна не згадати про імпульси, отримані нею від соціології Е.Дюркгейма, структуралізму К.Леві-Строса, та соціально-культурної антропології. Але саме історіографічна традиція школи "Анналів" була визначальною.

Термін "історична антропологія" А.Я.Гуревич виверстив вперше в 1984 р., але пошуки і освоєння нових підходів до вивчення історичного процесу він розпочав ще в 60-х роках ХХ ст., познайомившись із працями істориків школи "Анналів": "Я щасливчик, тому що, коли ми тут, як сліпі котенята, шукали свої шляхи, своєчасно прислухався до того нового, що народжувалося у працях провідних істориків на Заході" [1, С. 117]. Він підкреслював, що "доводилось заново вчитися, вторгаючись у сусідні з історією дисципліни – культурну антропологію, соціологію і соціальну психологію, семіотику та історичну поетику... Праці Макса Вебера, дослідження етнологів і антропологів, датського історика Гренбека, французів Мосса, Блока і Февра, голландця Хейзинги, наших співвітчизників Карсавіна, Бахтіна, Лотмана стали моїми настільними книгами" [5, С. 12].

На думку А.Я.Гуревича, спроби наблизитися до внутрішнього світу "пересічної людини", вперше були зроблені Л.Карсавіним та П.Біциллі ще на початку ХХ ст. Зокрема, П.М.Біциллі у праці "Елементи середньовічної культури" дав глибоку характеристику людини Середньовіччя і Ренесансу, сприйняття нею оточуючого світу, зміни в її світобаченні.

Аналізуючи глибинні зміни у природі і методах історичного пізнання, А.Я.Гуревич, у автобіографічній праці "Історія історика", зазначав: "...Вже в першій третині ХХ ст. у західній історичній думці були висунуті зовсім інші методологічні принципи історичного дослідження. Відбувалося формування і ствердження ідей неокантіанської епістемології. Центр тяжіння було перенесено з онтології на гносеологію. Перед істориками поставало нове порівняно з ХІХ ст. – століттям панування позитивізму – питання про можливості пізнання історії" [1, С.117]. Саме неокантіанська методологія внесла великі зміни в історичне пізнання. Прихильники неокантіанства великого значення надавали ролі мислення. Історію стали розуміти не як ланцюг подій, а як зміни

установок повсякденної свідомості, тоді як традиційна історіографія недооцінювала роль свідомості в розвитку історичного процесу.

Основоположник історичної антропології Марк Блок [6, С.12], наголошував, що предмет історичного дослідження – людина в суспільстві і для всебічного її розуміння необхідний "ментальний інструментарій", який він і Л. Февр, окреслили в своїх працях. В середині 50-х років XX ст. Ж.Дюбі і Р.Мандру ввели в сферу історичних досліджень поняття "ментальність", яке стало ключовим у історичній антропології.

Продовжуючи культурологічну концепцію Школи "Анналів", А.Я.Гуревич звернув увагу на те, що соціальна поведінка людей визначається не лише об'єктивною реальністю, але і їх суб'єктивним сприйняттям світу (ментальністю). Вивчення історії ментальностей давало можливість доповнити соціальну історію. Вже в монографії "Проблеми генезиса федалізму" (1970), яка викликала критику істориків, А.Я.Гуревич зазначав, що ментальні структури впливають також на соціальні та економічні умови людей. Він поставив проблему антропології економічної, яка є частиною історичної антропології. Такі проблеми як ставлення людини до землі, земельна власність та її специфіка у давньогерманську і ранньосередньовічну епохи, особливості ставлення до багатства, обміну і споживання розглядаються у цій книзі не в традиційному руслі економічної історії, а саме як проблеми антропологічні. Це означає, що предметом дослідження "були не абстракції на зразок "виробництва", "власність", "рента" і т. ін., але спрямована на них активність людей, такою ж мірою, як і їх умонастрої, психологічні і ціннісні установки та обумовлені ними форми суспільної поведінки. Відтак, праця, присвоєння, споживання, торгівля, обмін дарами оцінюються антропологічно орієнтованим істориком як зміст думок і почуттів людей, досліджуваної епохи, їх релігійності, міфів і взагалі всього комплексу символічних систем" [5, С. 13-14]. За словами А.Я.Гуревича, "від розуміння суспільства як соціологічної абстракції я переходив до розуміння його як стратифікованої самоорганізації людей, мислячих індивідів", вчинки яких визначаються їх світобаченням, притаманною їм "картиною світу".

Професор історії культури Кембриджського університету Пітер Берк зазначає, що "один із ранніх прикладів звернення до антропології мав місце в тодішньому Радянському Союзі. Російський медієвіст Арон Гуревич, спеціаліст з Скандинавії, спочатку був зорієнтований на аграрну історію, але поступово, зацікавився проблемою власності в ранньосередньовічних Норвегії та Ісландії. В пошуках пояснення стійкої системи передачі рухомого майна він звернувся до антропології" [7, С. 13-14]. Досліджуючи такі явища як дарування, жест, А.Я. Гуревич дав нове тлумачення інституту вейцли – королівських роз'їзних банкетів, наголошуючи на тому, що інститути дарування і банкетів, поза всяким сумнівом, були розповсюдженими на ранньосередньовічному Заході не просто як перехідні стани, а в якості основоположних принципів соціальної та економічної організації. Банкети і подарунки були "важливими вузлами міжособистісних відносин", а обмін дарами, що відбувався на банкетах – засобом зміцнення миру, дружби і взаємної підтримки.

Аналізуючи дані історичних джерел, А.Я.Гуревич дійшов висновку, що епоха Середньовіччя – це епоха панування ритуалу, умовного демонстративного жесту, закликаючого чи благословляючого слова, строгого етикету у всій соціальній поведінці людини. "Соціальна поведінка людини була значною мірою ритуалізованою і театралізованою, чи це були церковні літургії, чи зібрання цехових ремісників, вступ у сеньйоральну зале-

жність чи розірвання васальних зв'язків. Правові і судові процедури виражалися перш за все у певних ритуалах, без дотримання яких тяжби і вирoki не мали обов'язкової сили" [8, С.15].

Вивчення усного слова, ритуалу, жесту, символіки тощо давало можливість відкрити "Інше" Середньовіччя з точки зору антропології та етнології. Під їх впливом пріоритети у дослідженнях істориків-медієвістів, зокрема, А.Я.Гуревича, змістилися в сторону вивчення культури (звичаїв, символічних систем, психологічних установок, ментальності, моделей поведінки).

Значним внеском А.Я.Гуревича у становлення історичної антропології була реконструкція "картини світу" середньовічної людини, яку він здійснив у найвідомішій своїй праці "Категорії середньовічної культури" (1972). Ця монографія дістала високу оцінку в зарубіжній історіографії і була перекладена 15 мовами світу. Надалі А.Я.Гуревич теж широко використовує поняття "модель світу", "картина світу", "образ світу", "світобачення", наголошуючи, що кожна цивілізація, соціальна система, характеризуються своїм особливим способом світобачення. Ним обрані лише кілька компонентів середньовічної "моделі світу", найзагальніші параметри світосприйняття середньовічної людини – час і простір, право, багатство, праця і власність. Він вважав, що "моделлю світу", що складається в даному суспільстві, людина керується у своїй поведінці" [9, С. 16].

На думку А.Я.Гуревича існує взаємозв'язок зазначених вище категорій: "...Час і простір мають сакральний характер; невід'ємна частина права – його моральна доброта; праця мислиться або як покарання за первородний гріх, або як засіб порятунку душі; не менше зв'язано з моральністю і володіння багатством – воно може приховувати загибель, але може стати і джерелом добрих справ" [9, С. 262]. Відтак вірно зрозуміти зміст окремих світоглядних категорій середньовіччя можна лише в їх єдності, цілісності, що називається середньовічною культурою.

Заслугою А.Я.Гуревича було те, що він визначив Середньовіччя як особливий тип культури, виявив нові параметри у пізнанні цієї епохи. Адже з точки зору історичної антропології, "культура, яка розуміється як рушійна сила суспільства, охоплює людську уяву, звички свідомості, стійкі форми поведінки, знакові системи, моральні установки, системи цінностей, вірування і звичаї... Ментальні установки, вірування і фантазії людей такі ж невід'ємні аспекти соціокультурної системи, як і її матеріальні основи" [10, С.669-670]. А.Я.Гуревич підкреслив взаємообумовленість матеріального і духовного чинників ("матеріальне в духовному і духовне в матеріальному"), що розкрило нові можливості для вивчення історичного процесу, в центрі якого знаходиться Людина і через діяльність якої цей процес здійснюється.

У системі історичного пізнання для А.Я.Гуревича ключовою завжди була проблема ментальностей, а головним завданням – проникнути в таємниці менталітету, адже саме це, на його думку, давало можливість наблизитися до розуміння рівня свідомості людини і відповідно до "смислу" її соціальної поведінки [11, С. 137. 12, С. 26].

Нині існує чимало визначень терміну "ментальність", "менталітет", до яких автор звертався з 60-х рр. XX ст., чудово розуміючи наскільки різними є підходи до цієї проблеми у французьких, італійських, німецьких істориків [13].

Так, зокрема, Жак Ле Гофф вважає, що "історія ментальностей – це історія на перехресті... Історія ментальностей є історія уповільнення. Вчорашні уявлення уживаються в ній з фрагментами давньої магічної свідомості. Кардинальне завдання – розгадати той зв'язок,

швидше духовний, ніж логічний, в якому перебувають ці різноманітні уламки минулих світів. Інша проблема – зрозуміти, яким чином ця мішанина передається від покоління до покоління. Лінійні концепції еволюції тут не підходять" [14, С.34]. На його думку, історична антропологія є загальною глобальною концепцією історії, ментальність же обмежена сферою автоматичних форм свідомості і поведінки. Жак Ле Гофф підкреслював, що історична антропологія і історія ментальностей ніколи не змішувалися.

Дещо іншої точки зору дотримувався А.Я.Гуревич, наполягаючи що історія ментальностей є невід'ємною складовою частиною історичної антропології, яка передбачає заглиблення дослідників у сферу "афективного життя, їх увагу до історії почуттів. Менталітет – це безкінечно багатий рівень нашої свідомості, та диференційована і разом з тим заплутана категорія, яка, як правило, не є предметом самоаналізу.". У статті "Смерть як проблема історичної антропології" він визначив ментальність як "соціально-психологічні установки, способи сприйняття, манера відчувати і думати... В ментальності розкривається те, про що досліджувана історична епоха зовсім не збиралася, і була не здатна повідомити, і ці її невідомі послання... позбавлені тенденційності. В них епоха... "проговорюється" про саму себе, про свої секрети" [15, С.115].

Під новим кутом зору А.Я.Гуревич глибоко розкрив релігійну природу середньовічної картини світу, простежив її особливості у простих людей і представників церкви у працях "Проблеми середньовічної народної культури" (1981), "Культура і суспільство середньовічної Європи очима сучасників: ехемпла XIII ст." (1989).

Дослідження історії ментальностей дало можливість здійснити спробу осягнути свідомість "мовчазної більшості". У монографії А.Я.Гуревича "Середньовічний світ: культура мовчазної більшості" (1990), з'ясовується спільне і особливе у духовному житті простолюдина, селянина, мішанина, ченця, приходського священика. Автор зосередив увагу на тих джерелах, які раніше ним не вивчалися (наприклад, покайні книги, що дозволяють познайомитися з забобонами і ритуалами сільського життя в Ранньому Середньовіччі і т. ін.). Значний інтерес становить розділ, в якому аналізуються тексти відомого францисканського проповідника XIII ст. Бертольда Регенсбургського (зокрема, тлумачення в його проповідях питань покликання людини, багатства, порятунку). На думку А.Я.Гуревича, західне християнство не залишалось незмінним впродовж Середньовіччя; духовні пастирі, для збереження контролю над душами, змушені були постійно давати нові інтерпретації євангельським притчам" [16, С.263].

Для медієвіста А.Я.Гуревича "мовчазна більшість", прості люди "без архівів" не повинні були бути обділені увагою істориків. Адже історична антропологія, говорить не лише про Колумба, але і про останнього моряка на його останній каравелі. "...Історика повинні цікавити не лише наміри Цезаря, але і настрої солдат його легіонів, і не одні лише плани Колумба, але і надії моряків на його каравелі." [17, С.76]. Історія "зверху" повинна поєднуватися з історією, що вивчається "знизу". Історію "пересічних людей" не можна відокремити від вивчення соціуму. А.Я.Гуревич підкреслював, що "найсуттєвішим для нового етапу розвитку історичного знання є послідовне введення принципу вивчення історії "зсередини". Історик не має права відволікатися від світосприйняття людей, історію яких він вивчає, інакше вони перетворюються під його пером в безвольних статистів" [17, С.76]. Він наголошував, що важливо знати внесок видатних людей, але не потрібно забувати, що вони жили в

суспільстві, яке складалося теж із людей, які можливо не могли так висловитися, як це зробили Петрарка, Бокаччо чи Данте, але все-таки ці люди "без архівів і історії" існували. Спростовувати цей принциповий підхід неможливо" [18, С. 7].

Наскільки перспективним і значимим виявився підхід написання "історії знизу" визначив професор Йоркського університету Джим Шарп: "...Три чи чотири десятиріччя тому багато істориків з очевидних причин заперечували можливості створення серйозної історії тих речей, які сьогодні стали для нас звичними, – злочинів, народної культури, народної релігії, селянської родини.Значення історії знизу є глибшим, ніж просто надання історикам можливості продемонструвати, що вони можуть мати багату уяву і по-новому підходити до проблеми. Історія знизу також уможливило пізнання своєї історії тим соціальним групам, які вважали її назавжди втраченою" [19, С.52].

Дослідження в руслі історичної антропології виявили специфіку використання джерел. Адже історик повинен вести діалог з автором джерела, розпізнати особливості його світобачення. Саме тому він "неминуче повинен бути істориком культури, людської ментальності, знати розумові установки людей того часу, їх "понятійний інструментарій", – стверджує А.Я.Гуревич, спираючись на тезу М.Бахтіна про діалогічність культур. Сутність міркувань М.Бахтіна розкривається в ідеї розуміння: "Побачити і зрозуміти автора твору – значить побачити і зрозуміти іншу, чужу свідомість та її світ, інший суб'єкт. При *поясненні* – тільки одна свідомість, один суб'єкт, при *розумінні* – дві свідомості, два суб'єкти. Розуміння завжди певною мірою діалогічно. Розуміння – завжди – взаєморозуміння" [20, С.25].

Особливу увагу А.Я.Гуревич звертав на те, що історичні пам'ятки втілюють в собі мови культури часу свого створення і тому необхідно проникнути в потаємні пласти свідомості як автора, так і його оточення: "Історична пам'ятка зовсім не подібна до колодязя з якого історик вільно черпає факти, чи до вікна, розкритого в минуле, куди досить висунути голову – і можна побачити минуле "яким воно було насправді" [17, С. 77]. Відтак історик має розкрити як специфічний смисл джерела доби, що вивчається, так і обов'язково проаналізувати свою систему понять, які несуть відбиток сучасності і створюють загрозу деформації картини минулого. Вивчаючи людей у часі, ми вступаємо у діалог з ними, "діалог, який неможливий поза науками про культуру". Кожна культура унікальна і має свою символічну систему. Символи і ритуали, можуть мати багато вимірів і виражати складний комплекс культурних цінностей, які історик неможливо осягнути.

На думку А.Я.Гуревича, для того, щоб виявити корінні категорії мислення людей середньовіччя необхідно використовувати епос і міфологію..., вивчати історичні праці, хроніки, житія святих, ділові документи, листи, трактати..., образотворче мистецтво (свого роду релігійні ієрогліфи, які потрібно розшифрувати). Він вважав, що "потрібний новий підхід до відбору історичних пам'яток, які могли б наблизити історика до осягнення свідомості і вчинків "середньої людини" тієї епохи, яка вивчається" [17, С. 77]. Всі доступні джерела (літературні, художні, археологічні, юридичні тощо) мали слугувати, щоб осягнути Середньовіччя, "у повноті повсякденних звичок, вірувань, особливостей поведінки і менталітету, що дозволяють зробити етнологічні методи [21, С.9]. Етнологи доводять, що "категорії мислення і сприйняття, якими живемо ми, члени європейської культури XX ст., лише частково універсальні. Не так просто підвести їх під наших попередників" [13, С.32]. Подібної думки до-

тримувався і А.Я.Гуревич: "історична антропологія" – це історія, яка в багатьох своїх підходах наближається до етнології... і виділяє відмінні риси людини іншої епохи і іншої культури від людини наших днів" [22, С. 225].

Якщо людина в різні епохи мислила не однаково, то що в її свідомості та уяві залишається від давніх часів, а що є набутиим за час, відведений їй для життя. Історична антропологія, досліджуючи внутрішній світ людини, її переживання, соціальну поведінку, певним чином відповідає на ці питання. Найбільш плідним історико – антропологічний підхід виявився в таких проблемних галузях як економічна антропологія, культурна і політична антропологія, соціальна антропологія. Історики зробили спробу "зв'язати культуру з соціальною структурою, зрозуміти їх в єдності, як вияв життєдіяльності суспільної людини. Тому цілком закономірним і необхідним було визрівання в рамках традиційної історичної науки історичної антропології" [17, С.77].

А.Я. Гуревич наголошував, що "історична антропологія – не замкнута школа, і не якийсь універсальний метод; у історика може бути багато методів. Але історична антропологія виражає сутність нової парадигми, нової орієнтації всього гуманітарного дослідження". Феномен антропології спрямований на розширення межі традиційного пізнання.

А.Я.Гуревич нікому не нав'язував і не абсолютизував історичну антропологію, підкреслюючи, що принципи історико – антропологічного аналізу, даються історикам значно важче, ніж звичні прийоми. Але ці труднощі виправдовуються тим, що дослідник отримує якесь "нове знання", нехай і неповне", адже історична антропологія здатна глибше аналізувати різні форми діянь людей і їх вчинків в кожній соціальній сфері – від економіки до культури.

Поняття "історична антропологія" продовжує залишатися багатоліким у своїх інтерпретаціях. В останньому інтерв'ю А.Я.Гуревича від 11 червня 2006 р., він зазначав, що існують розходження між тим як цей термін визначають окремі історики, філософи, культурологи і він та його однодумці: "Що таке історична антропологія? Це дослідження в історичному ключі людини в його культурній, соціальній, психологічній, соціально-економічній обумовленості. Отже, в центрі уваги має бути людина, але не та прекраснотушна істота, яку ми придумали. Перед нами постало завдання – вивчати індивіда... Історична антропологія як науковий напрям, потужний рух в історичній думці, який спирається на розроблені теоретичні і методологічні принципи та прийоми, що показали свою спроможність – принаймні до тих пір, поки не з'являться нові напрямки, представники яких зроблять це інакше" [18, С.3].

Подальший розвиток цього напрямку в гуманітарному знанні Росії відбувається під впливом наукових досягнень А.Я.Гуревича. Історична антропологія "постійно

в русі", поле її досліджень і проблематика постійно розширюються (вивчаються історія почуттів та емоцій, емоційна мотивація соціальної поведінки людини; символіка повсякденного життя: ритуали, звички, манери поведінки різних суспільних груп. Все більшого значення набуває політична історія в культурно-психологічному вимірі (проблеми феномену влади, харизми монарха тощо).

Разом з тим, варто зазначити, що історична антропологія не може бути панацеєю і вирішувати всі проблеми історичної науки. Вона має свої вади, зокрема все більше роздроблення окремих напрямків дослідження, що ускладнює такий жаданий синтез всіх знань про людину. Вивчаючи людину, можна випустити з поля зору історію суспільства, економічну та політичну історію. Пошуки цілісного осмислення історичного процесу ще далекі від свого завершення. Але істина народжується у співставленні різних підходів до історії суспільства і культури. А.Я.Гуревич вважав, що "найгірший ворог науки – категоричність суджень, безапеляційність висновків". І цілком можливо, що дослідницький пошук згодом буде спрямований на ті сторони життя суспільства, які опинилися поза увагою прихильників історичної антропології.

1. Гуревич А. Я. История историка. М., 2004. С. 181.
2. Нові перспективи історіописання. За редакцією Пітера Берка. К., 2004. С. 28.
3. Гуревич А. Я. К читателю. // Одиссей. Человек в истории. 1989. М., 1989. С. 4 – 5.
4. Берк П. Вступ. Новая история: її минуле і майбутнє. // Нові перспективи історіописання. За ред. Пітера Берка. К., 2004. С. 15, 17.
5. Гуревич А.Я. "Генезис феодализма" и генезис медиовиста. Злые мемуары в роли предисловия // Гуревич А. Я. Избранные труды. Древние германцы. Викинг. СПб., 2007. С.12.
6. Ле Гофф Ж. Предисловие // Блок М. Короли-чудотворцы. Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно в Англии и Франции. М., 1998. С.12.
7. Берк П. Историческая антропология и новая культурная история // Новое литературное обозрение. 2005. №75. С.3.
8. Гуревич А.Я. Предисловие // Словарь средневековой культуры // Под ред А.Я.Гуревича. М., 2003. С.15.
9. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1972. С. 16.
10. Гуревич А.Я. Марк Блок и историческая антропология. Послесловие // Блок М. Короли-чудотворцы... С.669-670.
11. Ястребицкая А.Л. Обзор материалов коллоквиума // Новая и новейшая история. 1990. № 4. С. 137.
12. Гуревич А. Я. От истории ментальности к историческому синтезу // Споры о главном. М., 1993. С. 26.
13. Див. Історія європейської ментальності. За редакцією Пітера Динцельбахера. Львів. 2004.
14. История ментальностей, историческая антропология. Зарубежные исследования в обзорах и рефератах. М., 1996. С.34.
15. Гуревич А.Я. Смерть как проблема исторической антропологии: о новом направлении в зарубежной историографии // Одиссей. Человек в истории. Исследования по социальной истории и истории культуры 1989. М., 1989. С.115.
16. Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолствующего большинства. М., 1990. С.263.
17. Гуревич А.Я. Двойная ответственность историка // Новая и новейшая история 1997. № 3. С.76.
18. Гуревич А.Я. Интервью журналу "Новое литературное обозрение". 2006. № 81. С. 7.
19. Шарп Д. История снизу // Нові перспективи історіописання... С.52.
20. Библиер С. Идеи культуры в работах М.Бахтина // Одиссей. Человек в истории... С.25.
21. Ле Гофф Ж. Другое Средневековье. Время, труд и культура Запада. Екатеринбург, 2000. С.9.
22. Гуревич А.Я. Марк Блок и "Апология истории" // Блок М. Апология истории или ремесло историка. М., 1986. С.225.

Надійшла до редколегії 20.01.11

Т. Мельникова, канд. ист. наук

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ЖИЗНЬ И ГОРОДСКОЕ СТРОИТЕЛЬСТВО ФЛОРЕНЦИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIII – XIV ВВ.

*В статье анализируется политическая жизнь и городское строительство Флоренции второй половины XIII – XIV вв.
The political life and urban development of Florence in second half of XIII-XIV centuries are studied in this article.*

Облик современной Флоренции создают прекрасные соборы и церкви, величественные палаццо, изящные средневековые строения и знаменитые мосты. При этом многие из памятников были задуманы и по большей части сооружены в XIII – XV столетиях. В самом деле, это был период крупных территориаль-

ных приобретений, невероятного экономического и политического могущества коммуны, полноправные члены которой не только развивали торговые и дипломатические отношения с европейскими и восточными государствами, но активно облагораживали городское пространство, возводили главные общест-

© Мельникова Т., 2011

венные здания, контролировали строительство церквей и частных сооружений.

Хорошо известно, сколь тесно культурная жизнь общества в любые времена связана с политикой, сколь чувствительна к социальным и иным изменениям. Подобное имело место и в Предренессансной Флоренции. К сожалению, в отечественной историографии проблемы духовной культуры и искусства традиционно изучались несколько обособленно от вопросов социально-политического развития, долгое время все ограничивалось анализом художественных произведений, в лучшем случае, выявлением причин расцвета либо упадка культурной эпохи, и практически не предпринимались попытки рассмотреть культурные явления в общем контексте общественных отношений. Даже в области исследования эпохи Возрождения и сегодня остается множество лакун. Между тем зарубежные ученые весьма успешно в работах, посвященных изучению культуры и искусства флорентийского общества, выявляют особенности повседневных представлений и духовной атмосферы, обнаруживая их тесное переплетение с политическими, экономическими, социальными и культурными явлениями городской жизни [1].

В настоящей статье на примере истории возведения трех административных зданий предполагается рассмотреть, насколько тесно политическое становление флорентийской республики переплеталось с этапами строительства важнейших общественных зданий, какую смысловую нагрузку нес их внешний облик.

История городского строительства предстает перед нами не только в документальных источниках – всевозможных городских статутах, договорах с архитекторами [2], – но немало важных сведений о сооружении самых значимых архитектурных памятников можно почерпнуть из нарративных сочинений современников – это истории Флоренции, домашние хроники, а также панегерики родной коммуне, созданные первыми гуманистами и высокообразованными горожанами [3]. К сожалению, особая группа источников – визуальные – практически остаются без внимания историков. И это притом, что изображения памятников архитектуры, городской панорамы, схемы и планы отдельных зданий и центральной части Флоренции могут нести в себе информацию общественно-культурной значимости, которую невозможно почерпнуть из письменных текстов [4].

Первым административным зданием флорентийской коммуны стал Дворец народа (*Palazzo del Popolo*) [5]. Его сооружение началось в 1255 году, то есть через 5 лет после провозглашения Первой народной конституции (*Primo popolo*) в результате победы горожан над магнатами [6]. Это суровое строение с высокой угловой башней, оставшейся от прежнего здания, скорее напоминает крепость: мощные стены прорезаны узкими вытянутыми окнами лишь на уровне второго этажа, верх здания увенчан машикулем – навесным балконом, с лишними украшениями зубцами. Дворец всем своим видом нарочито демонстрирует стремление членов коммуны защищать отвоеванные у феодалов свободы [7].

Но уже в 1261 году, сразу после битвы при Монтеперти, в которой флорентийские гвельфы потерпели поражение [8], Дворец стал резиденцией подесты, сменив свое название на *Palazzo del Podestà*. Вероятно, новой власти было важно не просто вытеснить противников, но разместить именно здесь свою администрацию, а не подыскивать новое помещение. Это тем более интересно отметить, что огромное число зданий, принадлежащих гвельфам, постигла иная участь: они были разрушены пришедшими к власти гибеллинами [9].

Постепенно размеры Дворца выросли: за счет присоединения соседних зданий образовался светлый внутренний дворик, который со временем украсили элегантные аркады, лестницы и изображения гербов на стенах. Уже во второй половине XIV века, когда власть горожан защищали принятые в конце XIII столетия законы и упрочившаяся система правления, а не крепость, на южной стене дворца по проекту Бенчиди Чоне появилось огромное окно, придавшее мрачному строению готической роскоши [10]. Заметим, что к тому времени демонстрация богатства становится приметой общественной жизни Флоренции, а удачное финансовое вложение, в том числе и в произведение искусства, – предметом особой гордости как коммуны, так и любого ее жителя.

С поражением в 1266 году гибеллинов и утратой подестой прежнего влияния, Барджелло, очевидно, более не мог оставаться административным и политическим центром Флоренции. Действительно, в 1285 году (через три года после установления власти приоров) было запланировано возведение второго из важнейших правительственных зданий флорентийской коммуны – Дворца приоров (*Palazzo dei Priori*) [11], хотя его строительство началось только в 1299 году. Причины такого промедления, вероятнее всего политические.

Известно, что система коммунального правления обрела свой окончательный вид лишь после знаменитых Установлений справедливости, принятых в 1293 году [12]. И даже после этого ограниченные в правах и уязвимые магнаты пытались оказать сопротивление, организовать бунт, не желая мириться с новым законодательством [13]. Все это могло быть весомым фактором сдерживания политико-административной воли пополанов. Косвенно об этом свидетельствуют бурные обсуждения и споры вокруг выбора места строительства [14]. Неоднозначными были оценки современников и по поводу того, как новый дворец был вписан в городское пространство, как размещен относительно ближайших зданий и улиц [15]. Тем не менее, принятый в итоге долгих совещаний проект стал свидетельством окончательной победы пополанов.

Примечательно, что новый дворец был построен на месте разрушенных домов гибеллинского рода Уберти, а это могло означать лишь желание и решимость покончить со смутами и политической нестабильностью во Флоренции, показать силу горожан и слабость магнатов, наглядно, архитектурно, продемонстрировать, кто и над кем обрел власть.

На первый взгляд Дворец приоров воспроизводит облик Барджелло: ровные стены, высокая башня, бывшая частью прежнего строения, скупое украшение в виде нависающих балконов с зубцами. На этом сходство заканчивается. Дворец приоров – не маленькая крепость, зажата соседними домами, как Барджелло, это величественный дворец, стройный и строгий, заметно возвышающийся над окружающими его зданиями. Его башня в 94 м – еще один символ победы народного правления. Напомним, что феодалы, которые в ходе политической борьбы подвергались принудительному переселению во Флоренцию, уже внутри городских стен принимались возводить дома с башнями, напоминавшие замки, создавали так называемые "башенные товарищества" [16]. Но с провозглашением народного правления горожане ввели ограничения на высоту башен до 50 локтей (около 30 м) [17]. Таким образом, с одной стороны, этот закон разрушал давние союзы магнатов, лишая их военного доминирования во Флоренции, с другой – нарушение правительством собст-

венных запретов демонстрировало очень высокий уровень политической независимости пополанов.

Архитектура дворца, а также история его строительства позволяют судить, насколько амбициозным был этот проект. Изначально палаццо был плотно окружен близлежащими домами, вход в него был с севера, со стороны крошечной площади, с которой здание совершенно не просматривалось, едва ли была видна даже высокая башня [18].

В 1318 году уже после окончания строительства Дворца приоров правительство приняло решение о сносе ряда зданий и двух церквей вокруг, с тем, чтобы разместить здесь городскую площадь (Piazza della Signoria). Только после этого дворец смог предстать во всем своем величии. Более того, исследователи, сделав подсчеты, выявили гармоничное с точки зрения пропорций соотношение высоты палаццо и башни с длиной и шириной площади [19], что скорее является свидетельством не совпадения, а хорошо продуманных планов градостроительной политики.

Окончательный облик городской площади сложился во второй половине XIV века, когда на ее южной стороне по проекту Бенчи ди Чоне и Симоне Таленти была выстроена Лоджия деи Ланци [20]. Этот памятник не только представляет собой прекрасный пример поздней флорентийской готики, но появился в момент кульминации общественно-политического развития Флоренции на протяжении второй половины XIII – XIV веков. Три широкие полуциркулярные арки, верх которых украшают горизонтальная аркатура и кружевной парапет террасы, были призваны открыть взору горожан и украсить публичные действия коммунальных властей: здесь проходили приемы послов, присяга приоров перед вступлением в должность [21]. Власть демонстрировала свою связь с пополанством, прозрачность действий, уважение к реакции общества.

Таким образом, во второй половине XIV века вокруг Дворца приоров сложился настоящий политический центр, с большой площадью, которая стала местом для народных собраний, празднеств и иных публичных действий. Мероприятия Флорентийского правительства по общественному строительству были продиктованы политической логикой. Как мы увидели, важнейшие этапы коммунальных завоеваний, изменений в политической жизни города повели за собой появление новых общественных зданий, изменение внутригородского пространства. Градостроительная политика была не только одним из направлений деятельности коммунальных властей, но показателем того, каким образом во Флоренции шел процесс государственного становления.

1. Brucker G. Renaissance Florence. N.-Y., 1975; Goldthwait R.A. The building of Renaissance Florence. Baltimore and London. 1980; Friedman D. Florentine New Towns: Urban Design in the Late Middle Ages. Cambridge, 1991; Starn R., Partridge L. Arts of Power: Three Halls of State in Italy, 1300-1600. Berkeley, 1992; Chrétien H. The Festival of San Giovanni: Imagery and Political Power in Renaissance Florence. New York, 1994; Rubinstein N. The Palazzo Vecchio 1298-1532: Government, Architecture, and Imagery in the Civic Palace of the Florentine Republic. Oxford, 1995.
2. Chambers D. Patrons and Artists in the Italian Renaissance. N.Y., 1971.
3. Croniche di messer Giovanni Villani cittadino fiorentino. Venetia. Per Bartolomeo Zanetti, 1537; Morelli G. Ricordi / A cura di V. Branca. Firenze, 1969; Bruni Leonardo. Panegirico della città di Firenze. Firenze, 1927; Вазари Дж. Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих / Под ред. А.Г. Габричевского. В 5 томах. М., 2001.
4. При написании данной статьи были проанализированы планы центральной части города, схемы зданий, художественные полотна и гравюры (См.: Frigyes Pogány. Firenze. Budapest, 1971; Hibbert Ch. Florence: The biography of the City. Hong Kong, 1994; Siena, Florence and Padua: Art, Society and Religion. 1280-1400. New Haven-London, 1995. Vol. II.; Wirtz R.C. Art and Architecture. Florence. Kōnemann, 2005), а также современные фотоизображения архитектурных памятников из личного архива.
5. Современное название – Барджелло – дворец получил уже в конце XVI в. по имени должностного лица – капитана полиции (См.: Casetta G. Firenze. Nuova guida completa della città. Firenze, 2005. P. 78-79; Wirtz R.C. Op.cit. P. 406).
6. По конституции во Флоренции была закреплена двойная система управления подесты, избираемого из числа иностранных грандов, и капитана народа, представлявшего исключительно интересы горожан. См.: Гуковский М.А. Итальянское Возрождение. Л., 1947. Т. 1. Гл. II. 7. Во Дворце заседал капитан народа и совет старейшин, к которым фактически перешли все дела по управлению коммуной.
8. Социальная борьба во Флоренции имела и четко выраженный политический характер. Несмотря на пестрый состав политических партий, основу партии гвельфов составляли пополаны, гибеллинов – магнаты.
9. Croniche di messer Giovanni Villani cittadino fiorentino. VI, 79. К. Хибберт приводит следующие цифры: разрушено более сотни дворцов, почти 600 домов, 90 башен и бесчисленное множество лавочек и мастерских (См.: Hibbert Ch. Op.cit. P. 22).
10. Cunningham C. For the honour and beauty of the city: the design of town halls // Siena, Florence and Padua... P. 42-43.
11. В XV столетии носил имя Дворец синьории (Palazzo della Signoria), с середины XVI века, после окончания строительства Дворца Питти, – Старый дворец (Palazzo Vecchio).
12. По Установлениям справедливости пополаны получали всю полноту власти, феодалы же окончательно лишились политических прав в городе. См. Гуковский М.А. Указ.соч. Т. 1. Гл. II.
13. Croniche di messer Giovanni Villani. VIII, 12. 14. Cunningham C. Op.cit. P. 44. 15. Croniche di messer Giovanni Villani. VIII, 26. 16. Пютенбург В.И. Зарождение капиталистических отношений и восстание наемных рабочих. Раннее Возрождение (XIV в.) // Очерки истории Италии 476-1918 гг. М., 1959. С. 61.
17. По сообщению Виллани, ранее высота некоторых башен достигала 120 локтей (около 70 м). См.: Croniche di messer Giovanni Villani. VI, 39.
18. Реконструкцию плана застройки см: Cunningham C. Op.cit. P. 46. 19. Trachtenberg M. What Brunelleschi Saw: Monument and Site at the Palazzo Vecchio in Florence // Journal of the Society of Architectural Historians, 1988. V. 47. № 1. P. 14-44.
20. В разное время Лоджия носила имя Loggia della Signoria, Loggia dei Priori, Loggia dell' Orcagna (по имени архитектора). Современное название Лоджия получила в период правления Козимо I, когда во Флоренции были расквартированы наемники ландскнехты (Lanzichenecchi).
21. О предназначении Лоджии и этапах ее строительства подробно писал Джорджо Вазари, но он ошибочно приписал работу Орканье. См.: Вазари Дж. Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих. Т. 1. С. 236-237.

Надійшла до редколегії 20.01.11

В. Мудеревич, канд. іст. наук, асист.

ТРЕТІЙ ХРЕСТОВИЙ ПОХІД (1189 – 1192 рр.) У РЕЦЕПЦІЇ "КІЇВСЬКОГО ЛІТОПІСУ" XII ст.

У статті проаналізовано рецепцію подій Третього хрестового походу у "Київському літописі" XII ст. Досліджується авторство, час і місце внесення повідомлень до літопису про дану виправу латинян на Близькому Сході 1189 – 1192 рр.

This article is about the reception of the Third Crusade events in "Kyiven chronicle" XII century. It is studied the authorship, time and place of making notices to chronicle about this opposition of latins in the Near East of 1189 – 1192.

Хрестові походи на Близький Схід, безперечно, стали символом епохи Середньовіччя. Визволення Гробу Господнього від невірних, допомога християнам, поклоніння святиням, завоювання незвіданих територій та спасіння за богоугодні дні, – ось невеликий перелік тих мотивацій, котрі стали основними рушіями священної війни християн із мусульманами.

Події, що відбувалися під час військових виправ західноєвропейських рицарів, досить детально описані латинськими, грецькими, арабськими авторами (очевидцями і хроністами, які робили свої записи із розповідей учасників походів). Руський соціум не міг не реагувати на події, пов'язані з хрестоносним рухом. Окреслені рушії та головні ідеї хрестових походів, природно, зазнали своєрідного відлуння на теренах Русі, адже подібне проти-

стояння так само було актуальним на тлі боротьби із кочовиками (причому, що воно мало дещо інше ідеологічне забарвлення). Незважаючи на це, початок хрестоносного руху (Перший та Другий хрестові походи) залишилися поза увагою літописців. Маємо лише свідчення ігумена Даниїла, котрий, здійснюючи своє паломництво 1106 – 1108 рр. територією Палестини та Сирії, позитивно відгукнувся про латинян на Близькому Сході.

У другій половині XII ст. військово-політична ситуація на Близькому Сході в черговий раз загострилася у зв'язку з тим, що мусульманам під проводом Саладіна вдалося знову відвоювати Єрусалим 1 жовтня 1187 р. Це призвело до нової консолідації християнських держав Заходу проти арабських халіфів Близького Сходу. Із повідомлень західноєвропейських (латинських) авторів добре відомо, що організаторами чергового походу за визволення Єрусалима виступили три західноєвропейські монархи: німецький – Фрідріх I Гогенштауфен (1152 – 1190 рр.), англійський – Річард I Лев'яче Серце (1189 – 1199 рр.) та французький – Філіп II Август (1180 – 1223 рр.).

Окремі аспекти даної проблеми знайшли своє висвітлення у загальних роботах, присвячених давньоруському літописанню, що належать перу К. Бестужева-Рюміна [3], А. Шахматова [17], І. Єрьомін [5, с. 67 – 97], М. Пріселкова [12], П. Толочка [15], О. Толочка [14, с. 73 – 87]. Ряд відповідних питань було піднято у спеціальних публікаціях Д. Айналова [1, с. 333 – 352], М. Заборова [6, с. 84 – 107], Д. Мішина [9, с. 47 – 50], О. Головка [4] і О. Назаренка [10]. Однак у своїх наукових розвідках дослідники у більшості випадків не розглядали рецепцію Третього хрестового походу у "Київському літописі" XII ст., що актуалізує вивчення таких питань: по-перше, вимагає ґрунтовнішого аналізу змістового навантаження літопису про події хрестового походу 1189 – 1192 рр.; по-друге, необхідно визначити авторство даних літописних свідчень; по-третє, важливо з'ясувати мотивацію літописця, який описував події, пов'язані із Третім хрестовим походом.

Спершу зазначимо, що "Київський літопис" є копією із південно-руського літописного ізводу XIII – початку XIV ст. Його текст дійшов до нас у декількох редакціях: Іпатіївській першої чверті XIV ст.; Хлебніковській – південно-західного походження XIV ст.; Погодінській, яка є точною копією Хлебніковської із відповідними доробками і перестановками; Краківській кінця XVII ст.; Єрмолаївській кінця XVII – початку XVIII ст. В історіографії давно утвердилася думка про те, що Іпатіївська редакція "Київського літопису" є більш ранньою, тому вона й лягла в основу нашої розвідки. За своєю структурою текст даного джерела складається з окремих оповідей, зведених ігуменом Видубицького монастиря Мойсеєм [12, с. 47 – 55].

Під 1187 р. літописець повідомляє про падіння Єрусалиму, маючи на увазі взяття Святого Міста сарацинами під проводом Саладіна. Більша частина статті стосується 6695 (1187/8) березневого року [2, с. 203]. *"Місяця септембрія 2 день тма би по всеи земле ко же дивитися всим чловеком сонці бо погібх а небо погоріх облаки огнзарними таковая знаменія не на добро бивають в той бо днь того місяця взятъ бил Єрусалим безбожними Срацинами знаменія же та не по всій земле бивають но на нюже (зе) страну влка. что хошть навести того бо глахоуть тмоу бившию в Галичи яко и звезди видвити серед дни солнцю померкши в Киевсткой строює никто же не види в т час. ми же о селъ поглум аще во дни нашапреда Господь град Єрлаимъ сти безаконным темь Агаряномъ..."* (далі йде біблійний переказ) [7, стб. 655 – 656].

За словами автора, *"сонце бо погипе а небо погоре вблаки вгнезарны такова" бо знамени" не на добро*

бывають в той бо день того місяця взятъ бы Єрусалим безбожними срацыны..." [7, стб. 655]. Як бачимо, літописець висловлює своє розчарування з приводу втрати християнами (католиками) Святого Міста та осквернення невірними святих місць. Поряд з цим, має місце побоювання щодо негативних наслідків (покарання Всевишнього): *"преда Господь градъ Єрусалим безаконнымъ темь Агаряномъ"*. У розумінні літописця падіння *"Святого Граду"* – це кара Божя за вчинені людством гріхи і невиконання Його волі. Окупація сарацинами Святої Землі призвела до втрати християнами своєї головної Святіни – Гробу Господнього. Резонансом даних подій стало затемнення сонця, чим символічно на Русі позначали найбільші трагедії: *"в Галичи яко и звезды видвити середе дня слнцю померкшию"* [7, стб. 655].

Ймовірно, це повідомлення фіксує сонячне затемнення 4 вересня 1187 р., – тобто березневого 6695 р. [2, с. 203], але в тексті присутня похибка: Єрусалим пав під натиском мусульман не в день затемнення, а пізніше – 2 жовтня, фактично через місяць. Появу такої помилки пояснити важко, можливо вона пов'язана із втіками¹, які повернулися на Русь з міста Аскалон, яке було захоплене сарацинами 2 вересня того ж року, і в якому з 1163 р. намісником був молодший син Юрія Довгорукого Мстислав Юрійович. У такому випадку цілком логічно, що автор даного повідомлення переплутав дати, приписуючи дату падіння Аскалона Єрусалиму.

Розглядаючи зміст означеного літописного повідомлення, варто звернути увагу на факт чітко зафіксований літописцем: момент захоплення Єрусалима *"...в Галичи яко и звезды видвити серед дни солнцю померкши", а в "...Киевсткой строює никто же не види в тот час"*. Відповідь на це питання пов'язана із автором, який працював над складанням джерела.

За своїм походженням текст "Київського літопису" об'єднував у собі окремі літописні пам'ятки, які були зведені лише наприкінці XII ст. Вивчаючи дане джерело, Б.Рибаков прийшов до висновку, що ізводу 1198 р. передували більш ранні ізводи, кожен з яких включав матеріали декількох літописців. Зокрема, ізвод архімандрита Печерського монастиря Полікарпа закінчувався 1171 р. В нього увійшли княжий літопис Святослава Ольговича, фрагменти літописання Юрія Довгорукого і Андрія Боголюбського до 1159 р., літопис Петра Бориславича та його галицького помічника, котрий інформував про події в Галичині, і т. зв. Царський літопис Андрія і Гліба Юрійовичів, доведений до 1170 р. Наступний літописний фрагмент сформувався при дворі київського князя Святополка Всеволодовича у 1194 р., третя редакція – це літопис Рюрика Ростиславича 1190 – 1196 рр. [12, с. 172 – 183; 16, с. 4 – 6].

Для розв'язання поставленої проблеми слід визначити походження і авторство літописних статей, датованих 1181 – 1196 рр. Б.Рибаков висловив припущення, що вони могли належати перу саме Петра Бориславича. У такому випадку стаття 1187 р. мала галицьке походження. На це натякає контекст згадуваних рядків – *"в Галичи яко и звезды видвити серед дни солнцю померкши"*, а в *"Киевсткой строює никто же не види в тот час"*. Інформатором київського літописця був галичанин, який, за словами того ж Б.Рибакова та В. Франчук, інформував його про справи в Галичині. Даній гіпотезі протистоїть думка П.Толочка, за словами якого авторству Петра Бориславича не належать статті

¹ Відомо, що у 1163 р. Андрій Юрійович вигнав своїх молодших братів із батьківських земель. Останні спробували шукати притулку у Візантії. Зокрема Мстислав Юрійович отримав, згідно повідомлення Іпатіївського літопису: *"а Мстиславу дасть волость Аскалана"* [7. – стб.521].

1181 – 1196 рр., а реконструйована біографія літописця є лише творчим натхненням самого автора [15, с. 130 – 131].

Не маючи претензій на остаточне вирішення даної дискусії, потрібно констатувати, що стаття 1187 р. має галицьке "коріння". Важко погодитися із твердженням про її усне походження, зважаючи на тісні взаємозв'язки, які існували у той час між Києвом і Галичем: Ярослав Осмомисл неодноразово надсилав допомогу Ростиславу Мстиславичу і Мстиславу Изяславичу; в Києві часто бував син Осмомисла Володимир Ярославич (1174 р., 1184 – 1185 рр.); через Київ декілька разів поверталася до Володимира дружина галицького князя Ольга Юріївна; у 1187 р. в гостях у київського князя Рюрика Ростиславича перебував незаконний син Осмомисла Олег (Настасич). Швидше за все, галицький пласт у "Київському літописі" даного періоду атрибується галичанину Тимофію, який з'явився в Києві близько 1189 – 1190 рр. й був людиною освіченою *"Бе бо Тимофеи в Галичепремоудрь кижник"* [7, стб. 722]. Саме йому належить панегирик одному з організаторів Третього хрестового походу – німецькому імператору Фрідріху Барбароссі. Повідомлення про це зафіксоване під 1189 р. – тобто 6697 березневого року [2, с. 205]: *"В то же лето иде цар немецкий (Фридрих Барбаросса – В.М.) со всею своею землею битися за Гроб Господинь проявить бо бжешть ему аггель Господинь веляше ити, и пришедшимъ имъ и бжущимъ крепко с богостодными тими Агаряном"* [7, стб. 665]. Сучасний російський історик Д.Мішін вважає інформацію літописної статті 1189 р., зокрема, тієї частини, яка стосується Фрідріха Барбаросси, запозиченою із латинського джерела. Руський літописець ніби переспівує західного хроніста Оттона Фрейзенгенського, котрий фіксує: *"І допоміг Бог імператору Римському Фрідріху вирвати Святу Землю із рук сарацин, які глумилися над християнами, і дав їм відвагу неприборкану і порив до помсти"* [9, с. 49]. Зовнішня схожість обох повідомлень не є вагомим аргументом на користь такого твердження, оскільки обидва вони є синхронними записами. Таким чином, важко обґрунтувати факт літописного запозичення. Однак, якщо літописні статті даного періоду були укладені, як припускає О.Толочко, не синхронно із подіями, котрі описувалися, а дещо згодом 1212 р. [14, с. 86 – 87], то зауваження Д. Мішина мають логічний сенс.

У панегирику Фрідріху Гогенштауфену літописець констатує, що німецького імператора надихнув янгол на військову боротьбу *"с богостодными Агаряны"* [7, стб. 667]. Як бачимо із тексту джерела, автор з повагою ставиться до спроб Фрідріха Барбаросси визволити Гріб Господній від невірних. За словами літописця імператор з ангельської волі відправився в похід проти богохульних агарян. Термін "агарянин", швидше за все, має конфесійне значення, аніж етнічне, адже агарянами називали мусульман, які, згідно легенди, походили від Агарі, єгипетської наложниці Авраама, отже були нащадками Ісмаїла. Поряд із цим вживається термін "сарацини" – адже, згідно вірувань мусульман, вони взяли ім'я законної дружини Авраама Сари з метою приховати своє незаконне походження і мали претензії на "тринадцяте коліно". Матвій Празький у свою чергу говорить, що правильніше називати турків-сельджуків агарянами або ісмаїлітами і розглядати їх саме як нащадків Агарі та Ісмаїла. Отже, у давньоруській літописній традиції були відомі терміни, якими латинські хроністи називали турків-сельджуків, і, відповідно до цього, у них вкладали негативну суть, котра ототожнювалася із воєнними християнства.

В уявленні літописця німці виступають: *"яко мученици святисе прольяха кров свою за Христа со цари сво-*

ими о сіх бо Господь Бог наш знаменіе прояви..." [7, стб. 667]. Аналізуючи зміст наведених вище повідомлень, можна стверджувати, що на Русі добре знали про події даного хрестового походу, але дивним залишається відсутність будь-яких свідчень про "славетні діяння" Річарда і Філіпа. Таким чином, логіка міркувань дозволяє припустити, що поряд із головними рушійними складовими хрестових походів у цих рядках знайшли своє відображення й військово-політичні зв'язки Південно-Західної Русі з європейськими монархами.

У вітчизняній та зарубіжній історіографії існує ряд гіпотез про близькі стосунки галицького князя Ярослава Володимировича Осмомисла (1153 – 1187 рр.) з німецьким імператором Фрідріхом Гогенштауфеном. Не зважаючи на пануючий в історичній науковій літературі скепсис, слід зауважити, що галицькі воїни мали змогу відзначитися у складі німецької армії під час походу 1189 – 1190 рр., адже добре відомо, що галицький князь Володимир, син Ярослава, після смерті батька у 1187 р. визнав васальну залежність від Фрідріха. Зокрема, він зобов'язувався платити останньому щороку по 2000 гривень сріблом [7, стб. 696]. Такий союз був необхідний молодому князю у боротьбі за батьківський стіл у Галичі проти угорського ставленика Андрія (Ендре, II 1205 – 1235 рр.) та волинського князя Романа Мстиславича (1170 – 1205 рр.).

Як зазначається в "Київському літописі": *"... цар же оуведавъ оже естъ сестричич великому князю Всеволоду Соудальскому и прия его с любовъ и с великою честью"* [7, стб. 666]. Якщо припустити, що ім'я Всеволода Суздальського (1154 – 1212 рр.) справді мало таку вагу у Священній Римській імперії, то навіть це не спонукало Фрідріха I до боротьби за Володимирову спадщину. Військову допомогу Володимирові він доручив надати своєму васалу, польському королю Казимиру Справедливому: *"Казимиръ же приставя к нему моужь свои Миклая и посла его в Галич. Галицьки моужь стретюша его с радостью великою..."* [7, стб. 666]. Ставши васалом Гогенштауфена, Володимирові вдалося повернути собі батьківський стіл та мати змогу відрядити частину своєї дружини на допомогу німецькому імператору. Дану точку зору поділяє також О. Масан [8, с. 259], припускаючи, що будучи васалом імператора, Володимир міг разом із галицькою дружиною брати участь у Третьому хрестовому поході. Таким чином, панегирик Фрідріху I, що вміщений у "Київському літописі" не є випадковістю, зважаючи на військово-політичні зв'язки Галича з Німеччиною.

Підсумовуючи викладений матеріал, потрібно констатувати, що літописні статті 1187 та 1190 рр. у тій частині, де мова йде про Третій хрестовий похід, безперечно мають галицьке походження, хоча були записані у Києві. Вплив усної традиції на ці записи київського літописця визначити важко, швидше за все, автор користувався окремими галицькими записами, зробленими вихідцями з даної території. Підтвердженням є наявність цілого комплексу свідчень про події в Галичині цього періоду, які безпосередньо стосуються окресленої проблематики. Ці літописні згадки не лише лаконічно повідомляють про окремі події походу, а й відображають власне сприйняття та розуміння автора священної війни проти невірних та важливості для всього християнського світу визволення Гробу Господнього.

1. Айналов Д.В. Некоторые данные русских летописей о Палестине / Д.В. Айналов // Сообщения ППО. – 1906. – Т. 17. – Вып. 3. – С. 333 – 352. 2. Бережков Н.Г. Хронология русского летописания / Н.Г. Бережков. – М.: АН СССР, 1963. – 376 с. (79). 3. Бестужев-Рюмин К.Н. О составе русский летописей до конца XIV века / К.Н. Бестужев-Рюмин. – СПб., 1868. – 534 с. 4. Головкин О.Б. "Слов'яни Східної Європи і хрестові походи" / О.Б. Головкин // Historia Rossika. – № 1. – СПб., 2006. – С. 314 –

330. 5. Еремін Н.П. Киевская летопись как памятник литературы // ТОДРЛ. – 1949. – Т.7. – М.-Л.: АН СССР, 1949. – С. 67 – 97. 6. Заборов М.А. Известия русских современников о крестовых походах / М. А. Заборов // Византийский Временник. – М.: Наука, 1971. – Т. 31. – С. 84 – 107. 7. Ипатьевская летопись // Полное собрание русских летописей. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – Т.2. – 648 стб. 8. Масан О. Участь українців у хрестових походах у Південно-Східну Прибалтику та на Близький Схід у XII – XIII ст. / О.Масан // Міжнародний науковий конгрес "Українська історична наука на порозі XXI ст." – Чернівці, 2001. – Т. 1. – С. 257 – 264. 9. Мишин Д.Е. Отношение Руси к Крестовым походам / Д.Е. Мишин // Сборник русского исторического общества. – Т.7 (155). Россия и мусульманский мир. – М.: Русская панорама, 2003. – С. 47-50. 10. Назаренко А.В. Древняя Русь на международных путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических свя-

зей / А.В. Назаренко. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – 780 с. 11. Никольский А.А. О языке Ипатьевской летописи / А.А.Никольский // Русский филологический вестник. – 1899. – Т. 12. – № 1. – С. 241 – 274. 12. Приселков М.Д. История русского летописания XI – XV вв. / М.Д.Приселков. – СПб.: Алетея, 1996. – 325 с. 13. Рыбаков Б.А. Русские летописцы и автор "Слова о полку Игореве". – М., 1972. – 411 с. (195). 14. Толочко А. О времени создания Киевского Свода 1200 г. / А. Толочко // Ruthenica. – Т.V. – К., 2006. – С. 73 – 87. 15. Толочко П.П. Русские летописи и летописцы X – XIII вв. / П.П. Толочко. – СПб.: Алетея, 2003. – 294 с. 16. Франчук В.Ю. Киевская летопись. Состав и источники в лингвистическом освещении / В.Ю. Франчук. – К.: Наукова думка, 1986. – 181 с. 17. Шахматов А.А. Разыскания о русских летописях. / А.А. Шахматов. – М.: Кучково поле, 2001. – 880 с.

Надійшла до редколегії 20.01.11

О. Осіп'ян, канд. іст. наук, доц.

ПРОЕКТ НОВОГО ХРЕСТОВОГО ПОХОДУ У "FLOS HISTORIARUM TERRE ORIENTIS" ГЕТУМА ВІРМЕНИНА (1307 р.) ТА ЙОГО СПРИЙНЯТТЯ В ЄВРОПІ У XIV–XVI ст.

Статтю присвячено дослідженню опису східних країн, створеному на початку XIV ст. вірменським аристократом з Кілікії Гетумом з Корікосу. Він навів описи чотирнадцяти царств Азії, Єгипту, історію татар та їх відносин з султанами Єгипту. Книга IV містить детальний проект нового хрестового походу, в якому кілікійській Вірменії відведено роль відправного пункту походу, оскільки саме тут мали висадитись хрестоносці.

This article is devoted to the research of the description of Oriental countries produced in the early fourteenth century by the Cilician Armenian aristocrat Hetoum of Corycos. He described fourteen realms of Asia, Egypt, and the history of the Tatars and their current relations with the sultans of Egypt. Book IV contains the detailed project of a new crusade with Cilician Armenia as initial point of the crusade and as the place of the crusaders landing.

Захоплення Єрусалиму хорезмійцями султана Джалал-ад-діна 1244 р. та невдача шостого хрестового походу (1248-1254 рр.), очолюваного королем Франції Людовиком IX (1226-1270) й спрямованого проти Єгипту, продемонструвала неспроможність західних європейців самотужки перемогти мусульман і, відповідно, ставила під загрозу існування держав хрестоносців на Близькому Сході. Неочікуваний шанс на порятунок хрестоносців з'явився у 1230-1240-х роках, коли до цього регіону вступили монгольські війська, які завдали серію поразок мусульманським державам. Монголи вщент розгромили сельджуків у 1243-1244 рр., захопили Багдад і вбили останнього халіфа 1258 р., а 1260 р. оволоділи Сирією (щоправда, ненадовго) і розпочали серію воєн з Єгиптом. На роль посередника між католицьким світом та монголами претендували правителі Кілікійської Вірменії [1]. Це невеличке королівство було розташоване на східному узбережжі Середземного моря між володіннями сельджуків у Малій Азії та Сирією, що перебувала під владою султанів Єгипту. Останні найбільш загрожували існуванню Кілікії, тому її правителі поспішили визнати залежність від великого хана Гююка (1246-1249) та Мангу (1251-1259), а з кінця 1250-х років – від ільхана Хулагу (1256-1266), і намагались використати їх військову потугу для боротьби з Єгиптом [2; 3].

Після захоплення татарами (власне монголами) земель Великої Вірменії у 1236-1239 рр. більшість вірменських князів визнають сюзеренітет великого хана. Вже 1243-1244 рр. вони, разом з татарами, беруть участь в успішному поході в Малу Азію на Іконійський султанат турків-сельджуків [4]. В цей час контакт з монгольськими полководцями встановлює й Вірменське Кілікійське королівство, правителі якого небезпідставно побоювались нападу татар. У 1247-1250 рр. поїздки у ставку великого хана Гююка (1246-1249) здійснив конетабль (головнокомандувач) Кілікії Смбаг Спарпет. Він був добре прийнятий ханом і навіть одружився з представницею правлячої династії (від цього шлюбу в них народився син Василь Татарин). У 1253-1255 рр. в Монголію до великого хана Мангу (1251-1259) їздив король Кілікії Гетум I (1226-1270) [5]. Наскільки відомо, одним із завдань, які Гетум ставив перед собою, було сприяти союзу між татарами та учасниками сьомого хрестового походу (1248-1254) на чолі з королем Франції Людови-

ком IX (1226-1270) для спільних дій у Святій Землі [6] проти Єгипту, який найбільше загрожував існуванню Вірменського королівства в Кілікії. Хрестоносці зазнали повної поразки в Єгипті, а викуплений з полону Людовик IX із залишками війська укріплював фортецю Акра в Сирії на момент від'їзду Гетума I до великого хана. Татари були зацікавлені у союзниках на Близькому Сході, оскільки саме на цей час в них були заплановані масштабні наступальні операції в цьому регіоні. Коли хрестоносці ще тільки прибули на Кіпр 1248 р. до них з'явилися посланці від татарського полководця Ельчігада [7]. Жан Жуанвіль (1224-1317), соратник Людовика IX, писав у своїх спогадах, що "великий король татар ... був готовий допомогти йому завоювати Святу Землю та визволити Єрусалим з рук сарацинів" [8]. Проте, коли Гетум I повернувся з Монголії (1255 р.), Людовик IX вже відплив до Франції (1254 р.).

1256 р. в Персію на чолі великого війська прибув Хулагу (брат Мангу), засновник династії ільханів, яка правила тут до 1335 р. Вже 1258 р. татари Хулагу (1256-1266) з допомогою військ вірменських князів здобули Багдад і поклали кінець існуванню Халіфату. У 1260 р. війська Хулагу та Гетума I завдали поразки сарацинам в Сирії та Палестині, захопивши такі значні міста як Алеппо та Дамаск. Потреба захищати північні провінції від нападу Золотої Орди змусила Хулагу відступити, залишивши в Палестині загін на чолі з полководцем Кет-Бугою. 3 вересня 1260 р. у місцевості Айн-Джалут Кет-Буга та його вірменські союзники зазнали повної поразки від Кутуза, мамлюцького султана Єгипту, який повернув собі втрачені володіння у Сирії та Палестині [9]. Ще протягом майже пів-століття татарські ільхани та вірмени воювали з Єгиптом за контроль над Сирією та Палестиною. Час від часу ільхани відправляли послів до правителів Західної Європи [10] з пропозиціями спільних дій проти Єгипту. Активну посередницьку участь у цій дипломатичній діяльності брали кілікійські вірмени, використовуючи свою близькість як до франків, так і до татар. У 1299-1300 рр. ільхан Газан/Кассан (1295-1304) разом з вірменським королем Гетумом II (1289-1307) завоював Сирію. Проте, вже у травні 1300 р. мамелюки відновили контроль над Сирією [11]. У 1302 та 1304 рр. Газан відправляв послів до папи Боніфація VIII з пропозицією про спільні дії фран-

ків та татар у Святій Землі [12]. Спільні дії татар і вірмен у Сирії, особливо походи 1258 р., 1260 р. та 1299-1300 рр., були добре відомі в пізньосередньовічній та ренесансній Європі (щоправда європейці часто плутали Мангу, Хулагу та Кассана) [13], оскільки давали шанс на визволення Святої Землі з рук сарацин. Проте, самі латиняни так і не долучилися до спільних з татарами дій.

Єгипетські султани ще у 1260-х роках уклали союз із ханами Золотої Орди проти монгольських ілханів Персії, змушуючи останніх вести війну на два фронти. Тому для зміцнення анти-єгипетської коаліції кілікійські вірмени вирішили підключити католицьку Європу, яка після втрати Акри (1291 р.) – свого останнього оплоту на Сході – виношувала плани нового хрестового походу задля визволення Святої Землі [14]. Свій проект спільного хрестового походу католиків, близькосхідних християн та монголів Персії запропонували кілікійські вірмени. Автором проекту був вірменський аристократ Гетум з Корікоса (*Haytonus dominus de Corcus*). Гетум належав до королівської династії. Так, король Гетум I (1226-1270) був його дядьком, Левон II (1270-1289) – двоюрідним братом, а Гетум II (1289-1307) – двоюрідним племінником. Володіння родини Гетума розташовувались на заході Кілікії. Його резиденцією був неприступний замок Корікос, розташований на березі Середземного моря та на сусідньому острові. Народився Гетум близько 1245 р., а в 1305 р., очевидно, внаслідок численних інтриг та змов, які в цей час вразили кілікійську правлячу династію, він змушений був вирушити на Кіпр (правителі якого доводилися йому родичами), де дав чернецьку обітницю у префектурі монастирі св. Марії. Одразу ж після цього він відплив до Європи і в кінці 1306 р. прибув до папи Климента V (1305-1314) в Пуатьє (Франція), де і перебував, принаймні, до лютого 1308 р. Точна мета його поїздки невідома. Ймовірно, що разом з переговорами щодо можливого хрестового походу, він виконував і таємні доручення короля Кіпру. В 1307 р. Гетум продиктував свій твір "Квітник історій країн Сходу" (*Fleurs des histories de la terre d'Orient*) старофранцузькою мовою писарю Ніколя Фалько (*Nicolas Falcon*). Пізніше, у серпні того ж року, Фалько, на вимогу папи, переклав "Квітник історій" латинською мовою (*Flos Historiarum Terre Orientis*). У травні 1308 р. Гетум був вже на Кіпрі, а через шість днів – у Вірменії. Дата його смерті невідома [15; 16].

Твір Гетума поділяється на чотири книги. В першій – вміщено опис Азії, яку він поділяє на 14 областей, в другій – наведено стислу історію Близького Сходу (від Різдва Христового до першої половини XIII ст.), в третій – викладено історію монгольських завоювань (від Чінгісхана до 1305 р.), нарешті, в четвертій – розповідається про Єгипет, владу мамлюцьких султанів, сильні та слабкі сторони їх держави, тут також подано й детально розроблений план хрестового походу латинян, за підтримки східних християн (вірмен, грузинів, ліванських маронітів та ефіопів) та монголів, проти Єгипту.

Кидается в очі відмінність трактату Гетума від тогочасних і пізніших описів татар/монголів. Західноєвропейські автори підкреслювали варварські риси татар, наділяючи їх всіма рисами, притаманними образу "Іншого" [17]. Так, Матфей Паризький (1241-1242 рр.) підкреслював люджерство татар та їх нечистий спосіб життя. Джованні дель Плано Карпіні (1246-1247 рр.) робив особливий наголос на жорстокості та підступності татар, їх забобонах та планах підкорити весь світ. Гійом де Рубрук (1253-1255 рр.) повідомляв про схильність татарських правителів до алкоголізму, їх повну залежність у прийнятті політичних рішень від чаклунів та ворожбитів. Поява татар сприймалась як реалізація

апокаліпсиса [18]. Західні європейці почали ототожнювати татар з "десятьма загубленими єврейськими племенами" (*iudei inclusi*) [19] або дикими народами (Гог і Магор), яких, згідно з легендою, ще Александр Македонський загнав за "Каспійські гори" або "Залізні Ворота" (*Porte ferre ubi alexander tartaros inclusit*). (наприклад, на Каталанському атласі 1375 р., Генуезькій карті світу 1457 р.) [20]. Гетум же описує татар як один з багатьох народів, намагаючись змалювати скоріше, позитивний, ніж негативний образ [21].

Після падіння 1291 р. Акри – останнього оплоту хрестоносців на Сході – ще протягом майже трьох століть відвоювання Святої Землі залишалось метою, яку час від часу декларували європейські монархи. Хрестоносний дискурс був важливою складовою придворної та рицарської культури. Він вплинув на розвиток літератури та створення найрізноманітніших проектів нових походів. Саме тому "Flos historiarum terre orientis" Гетума залишався дуже популярним в Європі протягом цього часу. Шарль Колер нарахував 15 рукописних копій французького оригіналу та 31 копію латинського перекладу трактату, що збереглися до початку XX ст. [22] Це можна співвіднести з принаймні 70 копіями "Опису світу" Марко Поло (1298-1299 рр.) та "Descriptio orientalium partium" францисканця Одеріка Порденоне, який здійснив тривалу подорож у Китай в 1318-1330 рр. Відомий флорентійський історик Джіованні Віллані († 1348 р.) неодноразово використовував твір Гетума (*il libro di frate Aiton signore del Colco d'Erminia*) як головне джерело для опису монгольських завоювань в Азії та на сході Європи [23]. 1351 р. трактат Гетума був включений ченцем Жаном Ле Лонгом (*Jean Le Long*) до збірки описів подорожей до країн Сходу та творів, що стосувалися історії монголів. "Flos" Гетума також був використаний як основне джерело Джоном Мандевілем (*John of Mandeville*) при написанні його "Мандрів" [24]. Іспанський переклад твору Гетума здійснив Хуан-Фернандес Хердіа (*Juan-Fernandez Herdia*), великий магістр Ордену святого Іоанна Єрусалимського (1377-1396) [25].

"Flos historiarum terre orientis" Гетума був використаний багатьма укладачами нових проектів визволення Святої Землі з рук сарацинів. Венеціанець Маріно Санудо Торселло (*Marino Sanudo Torsello*) використав трактат Гетума у третій книзі свого проекту "Liber secretorum fidelium crucis", оскільки він майже дослівно відтворив розповідь Гетума про переговори короля Гетума I з Мангу ханом 1254 р. та похід Хулагу, спрямований на визволення Святої Землі [26]. 24 вересня 1321 р. Санудо представив свій твір папі Іоанну XXII та копію французькою мовою королю Карлу IV (1322-1328) [27]. Один з останніх щирих ентузіастів хрестоносної ідеї, славнозвісний герцог Бургундії Філіп Добрий, 1420 р. відправив рицаря Жільбера де Ланноа (*Gilbert de Lannoy*) з політичною місією на Схід. Після повернення, той склав звіт про виконання місії, в якому навів опис своєї подорожі до Єгипту та Сирії. Ланноа також охарактеризував військову систему мамлюцького Єгипту. У 1440-х також за наказом герцога поїздки з секретною місією на Близький Схід здійснив Бертрандон де ла Брок'єр (*Bertrandon de la Broquiere*). Він зосередився на вивченні володінь османів. На думку дослідників, цілком можливо, що проекти хрестових походів, які вироблялися при бургундському дворі були інспіровані проектами з початку XIV ст. Копії твору Гетума були в бібліотеці герцога ще до того, як він відправив на Схід де Ланноа та де ла Брок'єра. Герцоги бургундські безумовно були знайомі зі змістом "Flos historiarum terre orientis" і, цілком можливо, що вони вимагали від своїх

таємних посланців описів Сходу та хрестоносних позицій за зразком твору Гетума [28].

У липні 1432 р., Сигізмунд, імператор Священної Римської імперії (1433-1437) та король Угорщини (1386-1437), під час своєї подорожі до Риму прибув до Сієни, де попросив гуманіста Андре Бігліа (Andrea Biglia, 1394?-1435) перекласти з грецької листи, які він отримав від християнських правителів країн Сходу. Коли Бігліа виявив своє здивування тим, що на мусульманському Сході все ще є християни, Сигізмунд дав йому книгу з історії Сходу, що надійшла з тих самих християнських країн. Це безумовно був твір Гетума. Імператор попросив Бігліа передати зміст книги сучасним стилем, "так, щоб він міг би бути краще зрозумілим для наших співвітчизників". Бігліа завершив свою роботу після 31 травня 1433 р., тобто вже після коронації Сигізмунда в Римі. Перші п'ять книг його твору базуються на інформації з книги II та III трактату Гетума [29]. Посилання на Гетума (Haitonus Armenus) є у відомому описі світу – "Космографії" Себастьяна Мюнстера (1552) [30].

У XVI ст. – в епоху великих географічних відкриттів – мандрівна література, нова і стара, користувалася величезним попитом. Тому й не дивно, що "Flos historiarum terre orientis" вважався книговидавцями цілком придатним для перевидання та нових перекладів. Близько 1520 р. на прохання Едварда Стаффорда, третього герцога Бекінгемського, було видано переклад трактату Гетума в англійському перекладі Річарда Пінсона під назвою "A Lytell Cronycle". На початку XVI ст. твір Гетума був тричі опублікований французькою (недатовані видання Філіпа Ле Ноіра та Дені Жану у Парижі та Ліоні) під назвою "Sensuyrent les fleurs des histoires de la terre Dorient". Навіть в цей час, книговидавці і читачі не розглядали трактат Гетума лише як вартий уваги твір з історії та географії країн Сходу, а як все ще актуальний проект нового хрестового походу. Щоправда, оскільки за два століття ситуація на Сході змінилася, видавці вважали цілком логічним замінити IV книгу з проектом походу на Єгипет (підкорений османами 1517 р.) на оновлений проект боротьби з мусульманами під заголовком – "Des Sarrazins et des Turcz depuis le premier iusques aux presens q'ont conqueste Rhodes, Hongrye et dernièrement assailli Austriche", який враховував османське завоювання Угорщини 1526 р. та облогу Відня 1529 р. Османські завоювання в Європі не тільки налякали західних європейців, але й посилили читацький попит на все, що було пов'язане із загрозливим Сходом. Після 1526-1529 рр. спостерігається ціла серія перевидань "Flos historiarum terre orientis". Латинський текст було опубліковано 1529, 1532 (двічі), 1537, 1555, 1585 та пізніше. Також 1529 р. Жан Сен Дені опублікував французький переклад, зроблений ще 1351 р. Жаном Ле Лонгом, під назвою "L'Histoire merueilleuse plaisante et recreative du grand Empereur de Tartarie". 1534 р. трактат Гетума було видано у німецькому перекладі, 1559 р. та 1562 р. (двічі) – італійською, 1563 р. – голландською, 1595 р. – іспанською [31]. 1583 року твір Гетума (разом з книгою Марко Поло) був опублікований у другому томі відомої збірки описів подорожей, виданій Джіованні Баттіста Рамузіо (1485-1557) під спільною назвою "nel quale si contengono l'historia delle cose de Tartari, & diuersi fatti de l'oro imperatori, descritta da m. Marco Polo gentil'huomo venetiano, & da Hayton Armeno" [32].

Таким чином, можна виділити чотири основні етапи сприйняття твору Гетума в Європі. Спочатку його трактат сприймався як актуальне джерело інформації про події, які відбуваються на Близькому Сході, як частина великої політики, а саме відносин західноєвропейських монархів з ільханами Персії. Нагадаємо, що місії Гету-

ма передували численні листи та посланці від монгольських правителів. Поразки хрестоносців в Тунісі та втрата останніх володінь у Святій Землі в кінці XIII ст. робили пропозицію Гетума про спільні дії монголів та франків проти Єгипту більш сприйнятливою. Кілікійська Вірменія залишалась єдиним плацдармом для висадки хрестоносців в Азії. До того ж, на початку XIV ст. монголи вже не становили загрози для Західної Європи як це було у 1240-х роках. Більш того, під кінець XIII ст. припинились й їх походи на Польщу та Угорщину.

На другому етапі хрестоносний проект Гетума втрачає актуальність з кількох причин: 1) 1335 р. монгольські ільхани втратили владу у Персії, отже, не могли навіть гіпотетично бути союзниками потенційних хрестоносців; 2) 1375 р. єгипетський султан остаточно завоював Кілікію, взявши в полон її останнього короля Левона V (був звільнений за викуп 1382 р. і помер у Парижі 1393 р.); 3) посилюється загроза з боку османів, відповідно, хрестоносні проекти відтепер були спрямовані в регіон Егейського моря та на Балкани. На цьому етапі детально розроблений проект Гетума втрачає практичне значення, проте збільшується вага історико-географічної частини його трактату. Ця інформація була використана як важливе знання про держави та народи Сходу під час розробки нових хрестоносних проектів.

Підготування до нових хрестових походів проти османів (1396 та 1444 років) знаменувало звернення до твору Гетума, як до джерела хрестоносного натхнення. "Flos historiarum terre orientis" стає частиною придворної та ридарської культури, джерелом знань про екзотичний і таємничий Схід.

Нова османська загроза (завоювання Угорщини 1526 р. та облога Відня 1529 р.), з одного боку, та великі географічні відкриття, з іншого, спричинили видання трактату Гетума багатьма західними мовами. Тепер, найбільше зацікавлення європейських читачів викликав географічний опис країн Азії (Книга I), яка, була, з одного боку, джерелом османської загрози, з іншого, перспективним напрямком торгівлі. Книги II-IV вже сприймаються як історичні оповідання.

1. Більше на цю тему див.: Осипян А.Л. Роль Киликийской Армении в латинско-монгольских отношениях и проект совместного крестового похода (1247-1307 гг.) // Средние века. 2007. Вып. 68. №1. С.129-153; №3. С.27-53. 2. Boase T.S.R. The History of the Kingdom// The Cilician Kingdom of Armenia/ Edited by T.S.R. Boase. New York, 1978. P.25. 3. Boyle J.A. The Journey of Hetum I, King of Little Armenia, to the Court of the Great Khan Möngke// Central Asiatic Journal. 1964. Vol.9. P.175. 4. Bedrosian R. The Turko-Mongol Invasions and the Lords of Armenia in the 13th-14th Centuries. New York, 1979. [http://rbedrosian.com/rb.html] 5. Boyle J.A. The Journey of Hetum I, King of Little Armenia, to the Court of the Great Khan Mongke // Central Asiatic Journal. 1964. Vol. 9. P. 175-189. 6. Hayton. La flor des estoires de la terre d'Orient // Recueil des historiens des croisades. Documents Arméniens. T.2: Documents latins et français relatifs a l'Arménie. Paris, 1906. P.164-165. 7. Richard J. La papauté et les missions d'Orient au Moyen Âge (XIIIe-XVe siècles). Rome, 1998. P.73-74. 8. The Memoirs of the Lord Joinville / Edited by Ethel Wedgwood. New York: E.P.Dutton and Co, 1906. – P.58. 9. Edbury P.W. The Kingdom of Cyprus and the Crusades, 1191-1374. Cambridge, 1991. P.87; Reuven Amitai-Preiss. Mongols and Mamluks – the Mamluk-Ikhanid War, 1260-1281. Cambridge, 1995; Jackson P. The Crisis in the Holy Land in 1260 // English Historical Review. – 1980. – Vol.95 (37). – P.481-513. 10. Meyvaert P. An Unknown Letter of Hulagu, Il-khan of Persia, to King Louis IX of France// Viator. – 1980. – Vol. 11. – P.245-59; The Monks of Kublai Khan Emperor of China or the History of the Life and Travels of Rabban Sawma, envoy and Plenipotentiary of the Mongol Khans to the Kings of Europe/ Trans. By E.A. Wallis Budge. – London: The Religious Track Society, 1928. – P.57-58. 11. Edbury P.W. The Kingdom of Cyprus and the Crusades, 1191-1374. – P.104. 12. Ibid. – P.106. 13. Див., наприклад: "Cassanus, quem vocant alio nomine Mangu" ("Кассан, якого звать іншим ім'ям – Мангу"). Thoma Bozio Eugubino, Congregationis Oratorii Presbytero. De signis Ecclesiae Dei libri XXIII. – Coloniae Agrippinae, 1592. – P.297. 14. Leopold A. How to Recover the Holy Land. The Crusade Proposals of the Late Thirteenth and Early Fourteenth Centuries. – Aldershot, 2000. 15. Burger G. Hetoum's Text// Hetoum. A Lytell Cronycle. Richard Pynson's Translation (c 1520) of La Fleur des histories de la terre d'Orient (1307)/ Edited by Glenn Burger. – Toronto, 1988. – P.XXII-XXIII.

16. Boase T.S.R. The History of the Kingdom// The Cilician Kingdom of Armenia/ Edited by T.S.R. Boase. – New York, 1978. – P.29. 17. Urbański R. Tartarorum gens brutalis. Trzynastowieczne najazdy mongolskie w literaturze polskiego średniowiecza na porównawczym tle piśmiennictwa łacińskiego antyku i wieków średnich. – Warszawa, 2007. – 324 s. 18. Schmieder F. Christians, Jews, Muslims – and Mongols: Fitting a Foreign People into Western Christian Apocalyptic Scenario// Medieval Encounters. – 2006. – Vol.12. – No.2. – P.274-295. 19. Prester John, the Mongols and the Ten Lost Tribes/ Ed. Ch.F.Beckingham, B.Hamilton. – Aldershot, 1996. 20. Gow A.C. Gog and Magog on Mappaemundi and Early Printed Maps: Orientalizing Ethnography in the Apocalyptic Tradition // Journal of Early Modern History. – 1998. – Vol.2. – No.1. – P.1-28. 21. Burger G. Cilician Armenian métissage and Hetoum's 'La Fleur des histoires de la terre d'Orient'// The Postcolonial Middle Ages/ Ed. by Jeffrey Jerome Cohen. – Basingstoke, 2000. – P.67-83. 22. Kohler C. Introduction// Recueil des historiens des croisades. Documents Arméniens. – T.2: Documents latins et français relatifs à l'Arménie. – Paris, 1906. –

P.LXXXV-CXXII. 23. Cronica di Giovanni Villani. – Firenze, 1844. – Vol.1. – P.209-210, 281; Vol.2. – P.35-38. 24. Glenn Burger, "Hetoum's Text" Hetoum. A Lytell Cronycle. Richard Pynson's Translation (c 1520) of La Fleur des histories de la terre d'Orient (1307)/ Edited by Glenn Burger. – Toronto, 1988. – P.XI-XII. 25.Ibid. – P.XI. 26. Antony Leopold. How to Recover the Holy Land. The Crusade Proposals of the Late Thirteenth and Early Fourteenth Centuries. – Aldershot, 2000. – P.49-50. Marinus Sanuto, dictus Torsellus (1321). "Liber secretorum fidelium cruce" Orientalis Historiae tomus secundus. – Hannoviae, 1611. – P.232-240. 27. Leopold A. Op.cit. – P.39-40. 28. Ibid. – P.200-202. 29. Margaret Meserve. Empires of Islam in Renaissance Historical Thought. – Cambridge, Mass.; London, 2008. – P.171-172. 30. Sebastian Münster. Cosmographiae universalis libri VI. – Basilae, 1552. – 1163 p. 31. Kohler C. Op. cit. – P.CXXII-CXXVI. 32. Giovanni Battista Ramusio. Navigazioni et viaggi. – Vol.2. – Venetia: Appresso i Giunti, 1583.

Надійшла до редколегії 20.01.11

Л. Пономаренко, доц.

ВЧЕНИЙ І ПЕДАГОГ – ВАЛЕНТИНА ОЛЕКСІЇВНА МАРКІНА

В статті розкривається життєвий шлях, наукові досягнення та педагогічна діяльність доктора історичних наук, професора В.О. Маркіної.

Scientific achievements and pedagogical activity of doctor of history professor V.O. Markina is considered in the article.

Наукова робота вченого та професія педагога, як окремі види діяльності, надзвичайно важливі для суспільства і вимагають значної фахової підготовки, здібностей та певних людських якостей. Успішне ж поєднання цих професій в одній особі є унікальним явищем. Саме такою неординарною особистістю була доктор історичних наук, професор Валентина Олексіївна Маркіна.

Валентина Олексіївна Маркіна народилася 24 грудня 1910 р. в с. Теплівка Пирятинського району Полтавської області у родині сільського вчителя Гетьман – Кравченка Олексія Демидовича, репресованого, а потім страченого сталінським режимом у 1943 р. [4, 5]. Домашнє оточення сприяло вибору професії, тому після закінчення семирічки у 1925 р. дочка вчителя вступила до Прилуцького педтехнікуму. Чотири роки (до 1929 р.) Валентина Олексіївна вчилася у мальовничому містечку Прилуки, а отримавши диплома, поїхала працювати завідувачкою школи с. Наталівки, що на Полтавщині [4, 5]. У 1930 р. Валентина Олексіївна переїхала до Києва, де почала працювати у фабрично-заводській семирічній школі № 35 вчителем історії та суспільствознавства. Викладання історії в школі Валентина Олексіївна поєднувала із громадською роботою, читаючи лекції робітниками заводу. Переїхавши до м. Москви у 1932 р. вона читала історію стародавнього світу та середніх віків у школі № 458, продовжуючи займатись громадською роботою: виконувала обов'язки голови місцевому та виступала із лекціями на підприємствах міста. Працюючи в школі, Валентина Олексіївна одночасно вчилася на вечірньому відділенні Московського міського педагогічного інституту (1933–1937 рр.) [4, 5]. Після закінчення педінституту Валентина Олексіївна вийшла заміж за Маркіна Василя Степановича і поїхала працювати за направленням до Іжевського педінституту, де з 1937 по 1945 р. читала курс історії середніх віків. У 1944–1945 рр. В.О. Маркіна навчалася в заочній аспірантурі при кафедрі історії середніх віків Московського державного університету ім. М.В. Ломоносова. По закінченні аспірантури у 1947 р. вона захистила кандидатську дисертацію на тему: "Французьке село Шампані за наказами у Генеральні штати 1789 р." [4, 6]. У 1945 р. В.О. Маркіна за викликом міністерства освіти УРСР прибула на роботу в Київський державний університет імені Т. Шевченка. Саме з цього часу життя Валентини Олексіївни було пов'язане з історичним факультетом КДУ. На факультеті вона пройшла шлях від старшого викладача до професора та завідувача кафедри історії

середніх віків та стародавнього світу, яку успішно очолювала з 1960 по 1984 р. [5, 244]. Уже працюючи в університеті Валентина Олексіївна у 1953 р. розпочинає роботу над малодослідженою темою вітчизняної історіографії – вивченню аграрних відносин на Правобережній Україні XVII – XVIII ст. Підсумком багаторічної роботи стала монографія "Магнатское поместье Правобережной Украины во второй половине XVIII в. (Социально-экономическое развитие)", яка була опублікована у 1961 р. [2]. Дане дослідження ґрунтується на величезному масиві архівних джерел. В монографії широко використані матеріали архівних фондів України, зокрема фонди Потоцьких, Замойських, Браницьких, Любомирських, Ленцкоронських та ін., Росії (фонд Кисельова) та документи із польських архівів; скарб Коронни, Архів Сангушків тощо. Всі зазначені фонди нараховують десятки тисяч рукописних документів польською мовою, що розкривають становлення, організацію, функціонування магнатських латифундій та взаємовідносини феодалів і селян. Важливість обробки та аналізу даних матеріалів полягала ще і в тому, що значна їх частина не досліджувалась науковцями і вперше введена в науковий обіг. Опрацювання, систематизація та науковий аналіз такого величезного пласту архівних документів є дуже копіткою роботою. Валентина Олексіївна, як дослідник, надзвичайно ретельно ставилась до будь-якого твердження в своїй роботі, а тому всі її висновки базуються виключно на архівних документах. Вся праця насичена таблицями, які дозволяють проаналізувати розвиток маєтків за різними напрямками діяльності та за певний відрізок часу. Така систематизація даних дозволяє визначити певні тенденції функціонування латифундій у розвитку. Закономірно, багатий архівний матеріал давав змогу Валентині Олексіївні приходити до самостійних висновків, не підлаштовуватись під загальноприйняті положення. Нею визначено, що в системі організації крупних володінь магнатів у південно-східній частині Правобережної України існувало три різновиди маєтків. До першого типу відносились володіння, де переважали чинш і данина із значною роллю селянських хазяйств. Другий тип передбачав поєднання двох форм ренти – відробіткової та грошової із пропорційним розвитком селянського та панського господарства. У третьому типі маєтків переважала відробіткова рента із ведучою роллю власного господарства феодала [2, 230]. Слід зазначити що дослідження аграрних відносин другої половини XVIII ст. в інших

регіонах України, зокрема в Галичині, підтвердило таку тенденцію розвитку маєтків та їх характеристики, запропоновану В.О. Маркіною. Загальною тенденцією у розвитку всіх володінь крупних власників у другій половині XVIII ст. на Правобережжі став той факт, що їхні маєтки все більше втягувалися в товарно-грошові відносини, в них посилювалися підприємницькі тенденції, що виражалося в комерціалізації багатьох галузей виробництва та монополізації внутрішнього ринку.

Логічним продовженням дослідження аграрних відносин на Правобережній Україні стала монографія "Крестьяне Правобережной Украины. Конец XVII – 60-е годы XVIII ст.", яка вийшла у 1971 р. [3]. На основі численних інвентарів, суплік (скарг), інших документів, що зберігаються в архівах України та Польщі, В.О. Маркіна простежила структурні зміни у селянському господарстві, забезпеченість його земельним наділом, робочою худобою. У даному дослідженні розвиток селянських хазяйств пов'язується із типологізацією маєтків. В.О. Маркіна прийшла до висновку, що в міру зміцнення економіки зростало фільваркове виробництво, а з ним і поширення відробіткової ренти. Це відбувалося навіть в тих регіонах, де раніше переважав чинш. Заміна чиншу панщиною фактично збільшувала норми визиску у 2–3 рази [3, 52]. У регіонах, де традиційно переважала відробіткова рента, зокрема Волинському, північно-західній частині Київського та Подільському воєводства, магнати були зацікавлені в існуванні середнього прошарку селян, а тому відслідковували процес диференціації сільського населення, не допускаючи збільшення землі у окремих господарствах [3, 78]. Окрема частина монографії присвячена боротьбі селян проти посилення визиску в умовах розширення відробіткової ренти. В.О. Маркіна прийшла до висновку, що центрами гайдамацького руху були регіони із переважанням чиншу та існуванням певних свобод селян, а не області із перевагою панщини. Селяни таким чином мали на меті уперевити процес переходу на відробіткову ренту, захищаючи свою самостійність у господарюванні. Саме тому активно коштами допомагали гайдамакам багаті селяни. Автор відводить велику роль в цих процесах Запорізькій Січі, куди збирались всі незадоволені [3, 158–159].

Науковий доробок В.О. Маркіної знали не тільки за монографіями. Майже щороку, починаючи із 60-х років, вона виступала із доповідями на симпозіумах із аграрної історії. Її доповіді прозвучали на 12-ти симпозіумах в Мінську, Вільнюсі, Кишиневі, Москві та інших містах. В.О. Маркіна брала участь у Другій конференції радянських та італійських істориків у Римі. Крім того, її статті друкувались в "Ежегоднике по аграрной истории Восточной Европы". У статтях автор досліджувала рух цін на Правобережній Україні, використання найманої праці у магнатських господарствах у зазначеному регіоні, соціальну структуру села Правобережної України у XVII – поч. XIX ст. тощо [4, 44–55]. В ті ж роки В.О. Маркіна виступала офіційним опонентом і рецензентом дисертаційних робіт, рецензентом монографій і статей, що направлялись редакціями "Наукова думка" та "Вища школа".

В.О. Маркіна була автором та членом редколегії багатотомної "Історії Української РСР", членом редколегії по виданню документів із історії селянського руху на Україні. Її активна робота із розбудови вищої школи знайшла своє примінення у Науковій Раді по втіленню технічних засобів в системі викладання при Мінвузі СРСР. Водночас, Валентина Олексіївна була членом секції історії відділу гуманітарних наук науково-технічної ради Мінвузу УРСР [1, 50].

Великого значення Валентина Олексіївна приділяла роботі із студентами та аспірантами факультету і кафедри. Її курс історії середніх віків пам'ятають всі покоління студентів, настільки він був емоційний та цікавий. Вона постійно оновлювала спецкурси, які читала студентам кафедри історії середніх віків та стародавнього світу. В різні періоди Валентина Олексіївна читала курси: "Історія культури Західної Європи доби феодалізму", "Основні проблеми пізнього феодалізму в країнах Європи XVI–XVII ст.", "Відоображення історичної діяльності у мистецтві країн Західної Європи XVI–XVII ст." та інші. Навчання студентів кафедри Валентина Олексіївна старалась робити цікавим та пізнавальним. Неформальним явищем завжди було засідання гуртка, де студенти спільно із викладачами кафедри обговорювали проблеми з історії середньовіччя та стародавнього світу. Кожен міг висловити свою власну думку, не оглядаючись на високі авторитети кафедри. Валентина Олексіївна на таких засіданнях вчила відстоювати свою власну точку зору, аргументуючи її джерелами.

Незабутнім для всіх поколінь випускників кафедри були літні практики, завдяки яким студенти ознайомились із найвизначнішими історичними місцями. Нашому курсу пощастило побувати в Прибалтиці (Литві та Латвії). Частина із нас вперше побачили середньовічні міста Вільнюс та Ригу, відвідали Тракайський замок. Перше враження від вузьких вуличок Вільнюса та Риги та концерту органної музики в Домському соборі збереглося на багато десятиліть.

Валентина Олексіївна з душевною теплотою ставилась до студентів, хоча була і вимогливим викладачем. Вона завжди приймала до душі всі проблеми студентів, старалась їм всіляко допомогти: чи це були побутові негаразди, чи вибір робочого місця після закінчення університету. Валентина Олексіївна опікувалась студентами-випускниками, які мали перспективу в науковій роботі. Більшість випускників, які за рекомендацією В.О. Маркіної, прийшли працювати у вищі навчальні заклади України, оправдали її довіря, захистивши кандидатські та докторські дисертації.

Валентина Олексіївна ніколи не нав'язувала тему дослідження, завжди цікавилась сферою інтересів та нахилів, а вже потім спільно із студентом визначала тему курсової, дипломної, а з аспірантами – дисертаційної роботи. Всі наукові роботи, керовані В.О. Маркіною були оригінальними та самостійними дослідженнями аспіранта, базувались виключно на архівних джерелах. Валентина Олексіївна завжди підкреслювала, що робота повинна бути авторською, без натяку на плагіат. Вона ніколи не змушувала в дослідженні дотримуватись загальноприйнятих догм, підкреслюючи, що висновки можна робити тільки на основі архівних матеріалів.

І вчений, і педагог продовжує своє життя в учнях. Валентина Олексіївна Маркіна, яка успішно поєднала наукову і викладацьку діяльність, виховала і підготувала тисячі випускників-істориків, які постійно будуть згадувати із великою вдячністю її добре серце, відкриту душу та високий професіоналізм, чому вона завжди навчала інших.

1. Архів Київського національного університету імені Тараса Шевченка. 1990 р. Спр. 42. 2. Маркіна В.А. Магнатское поместье Правобережной Украины во второй половине VIII в. (Социально-экономическое развитие). К.: Издательство Киевского университета, 1961. 232 с. 3. Маркіна В.А. Крестьяне Правобережной Украины. Конец XVII–60-е годы XVIII ст. К.: Издательство Киевского университета, 1971. 174 с. 4. Маркіна Валентина Олексіївна. Штрихи до портрету історика. К.: "Аквілон-Плюс", 2006. 60 с. С. 44–55. 5. Історичний факультет Київського національного університету імені Тараса Шевченка: минуле й сьогодення (1834–2004 рр.). К.: "Прайм-М", 2004. 356 с.

ЕТНОПОЛІТИЧНІ ПРОЦЕСИ НА ПОЛАБ'І У VI – VIII СТ.

Стаття присвячена аналізу етнополітичних процесів на Полаб'ї у VI– VIII ст.

The article represents the analysis of the ethno-political processes in Polabia in VI–VIII centuries.

Проблема етнополітичного розвитку полабсько-прибалтійських слов'ян у VI–VIII ст. становить значний науковий інтерес з різних точок зору. По-перше, вона є складовою частиною важливої наукової проблеми слов'янського етногенезу в цілому. По-друге, розглядувана проблема має суттєве значення для дослідження взаємозв'язку між політичними і етнічними процесами, становленням на Полаб'ї ранньофеодальної державності і злиттям племенних спільнот у більш широкі територіальні, етнічні утворення. Нарешті, вона важлива не лише для вірного відтворення минулого племен, що жили на території між Ельбою та Одером у VI–XII ст., але і для розуміння історії слов'яно-германських відносин у той період, ролі слов'ян у середньовічній історії Німеччини і Європи в цілому.

Доля полабсько-прибалтійських слов'ян вже давно привертає увагу дослідників. На жаль, інтерпретація минулого полабів нерідко визначалася національно-політичною заангажованістю вчених, тому низка вузлових проблем їх етнічної історії залишаються ще недостатньо розробленими і потребують об'єктивного, суто наукового дослідження. Не менш важливий і інший фактор, а саме недостатня джерельна база досліджень: бідність писемних свідчень з ранньої історії слов'янських племен, у тому числі і полабсько-прибалтійських, при слабкій розробці наприкінці XIX – у першій половині XX ст. археологічного матеріалу, об'єктивно не дозволяли глибоко і ґрунтовно відтворити картину слов'янського етногенезу на території Німеччини і прилеглих до неї областей. Лише введення у науковий обіг у 50–80-і роки XX ст. великого фактичного матеріалу, одержаного німецькими вченими (насамперед Й. Геррманном, Е. Шульдтом, Г. Брахманном, П. Донатом, К. Струве) у результаті розкопок поселень полабсько-прибалтійських слов'ян дозволило значно розширити джерельну базу досліджень, а окремі проблеми історії заельбських слов'ян (як-от питання їх етнополітичного розвитку у VI–XII ст.) отримали можливість бути вперше комплексно розглянутими з використанням різних типів джерел.

На сьогодні переконливо доведено, що слов'ян не можна вважати автохтонами полабського регіону. У перші століття нашої ери ці землі заселяли германські племена. Охоплені хвилею великого переселення народів, вони у III–V ст. в основній масі мігрували на нові території і, як свідчать археологічні дані, область між Ельбою і Одером майже повністю знелюдніла [10, с.19]. Хоча в окремих місцевостях Полаб'я (в землях розселення германського племені варнів на схід від р. Заале, у долині р. Ельби, а також району слов'янського поселення Дессау–Мозікау) на початку середньовіччя збереглися залишки германського населення, що обумовило германсько-слов'янські контакти у цих регіонах та запозиченням слов'янами окремих германських етнонімів і гідронімів [9, с.15]. Залишена германцями територія була заселена у VI–VII ст. різними слов'янськими племенами. Перші писемні джерела, що відносяться до епохи VII–IX ст., повідомляють, що у цей період у полабсько-прибалтійських слов'ян існували племенні союзи: сорбів, велетів і ободритів.

Сорбська група полабсько-прибалтійських слов'ян розташовувалась у південній частині Полаб'я, у басейні річок Заале і Нейсе. До складу її племенного союзу вхо-

дили: сорби, далемінці, мільчани і лужичани [23, с.198]. Центральне положення на цій території займало плем'я сорбів, що проживало між ріками Заале і Мульдою. На схід від Мульди жили далемінці, що називаються у джерелах IX–XI ст. також гломачами [8, с.10; 28, с. 6-7]. Решта області зайнятої сорбами, знаходилась між Ельбою і Нейсе і була заселена двома великими племенами, лужичанами і мільчанами.

Судячи з даних археології, сорбські племена, що розселилися у другій половині VI ст. у межиріччі Заале і Ельби, відрізнялися від інших племенних союзів полабсько-прибалтійських слов'ян деякими особливостями матеріальної культури: вони будували відносно малі будинки (до 16 м²), глибоко вкопуючи їх в землю. Померлих спалювали, а прах їх ховали у неглибоких ґрунтових могильниках, використовуючи при цьому у якості поховальних урн ліпний посуд празько-корчацького типу [25, с. 142; 26, с. 142]. На початку VII ст. в Ельбо-Заальському регіоні серед слов'янського населення празько-корчацької групи розселяється нова група слов'ян, що принесла сюди рюсенську кераміку, представлену добре профільованим і багато орнаментованим посудом, який виготовлявся на гончарному колі [3, с.95]. З цим посудом пов'язана поява у Ельбо-Заальському межиріччі нового типу поселень – гродів з оборонними стінами, збудованими насуху з каменя, що мали зверху дерев'яні споруди у вигляді палісад, решіткових чи ящичних конструкцій. З розселенням рюсенських слов'ян у Ельбо-Заальському регіоні поширюється звичай трюпопокладення, хоча поховання за обрядом кремації померлих існували тут ще протягом усього VII ст. [26, с.144].

Основною господарською життя слов'ян сорбського регіону було землеробство. Територія їх розселення характеризується родючими моренними і лесовими ґрунтами, що у поєднанні з розвинутою водною системою сприяло розвитку землеробства. Численні гроди були резиденціями племенної знаті, а в часи небезпеки служили схованкою для навколишнього населення. Специфічною особливістю сорбських гродів є наявність фортбургів, що зближує Ельбо-Заальський регіон з Чехією. До найбільш відомих пам'яток цього регіону належать поселення Фіхтенберг, Кезітц, Кезігесбург, Гана, Альтенплахтов та інші [4, с.41-48].

Згідно з Ейнгардом, територія заселена другою групою полабсько-прибалтійських слов'ян – велетами, простягалась від берегів Середньої Ельби на північний схід до Балтійського моря [7, с.183]. На північному заході вони межували з полабами, на заході кордоном служила середня течія Ельби, на півдні і сході кордони були менш визначені. Джерело кінця IX ст. локалізує ядро велетських племен на території, розташованій між Варнавою і Одером [11, с.13]. За даними Адама Бременського, основу їх племенного союзу становили хижани (кессіни), черезпеняни (цірціпани), доленчани (толензи) і ротарі (редарії) [1, L.II, с.XXI]. Останні, очевидно, були головними з них, оскільки їх князь одночасно очолював велетський племенний союз. Проживали ротарі в околицях Ретри, де знаходився язичницький храм, присвячений богу Сварожичу (Радигошу). У розглядуваний період до велетів, ймовірно, відносилися також племена на схід від річки Укер – укряни [16, с.160-163].

На відміну від сорбів велети наприкінці VI – на початку VII ст. проникли на територію, котра раніше досить густо була заселена, очевидно, ободритями, які мігрували сюди раніше за них. Не випадково "Франкські аннали" під 808 р. стверджують, що велети "здавна були у ворожих відносинах з ободритями" і це призводило до частих війн [13, s. 88]. Тому для них характерними є спорудження досить великих укріплених гродів, кожен з яких складався з кількох десятків домогосподарств, у котрих могли проживати від 600 до 1200 чоловік [9, s. 164; 29, с.80]. Житлами у цих поселеннях були наземні зрубні будинки.

Визначальною рисою матеріальної культури велетів є кераміка, яка отримала назву фельдберзької, за одним з розкопаних німецькими археологами городищ у Фельдберзі (округ Нейбранденбург). Вона виготовлялась на гончарному колі, була добре випалена і багато орнаментована (горизонтальні лінії, ряди хвиль, рідше штамповані візерунки і наліпні валики нижче шийки). Це переважно невисокі широкогорлі горщики, з випуклими боками і звуженою нижньою частиною [15, s.261].

Група полабсько-прибалтійських слов'ян, що зайняла північний-захід загального регіону розселення слов'ян між Ельбою і Одером – ободрити виступають у "Франкських анналах" кінця VIII ст. також як окрема етнополітична спільнота [2, s.58], що складається з чотирьох племен: вагрів, які зайняли сучасний Східний Гольштейн, полабів, котрі поселилися у межириччі Трави і Ельби, варнавів – по верхній течії річок Варни і Мільдениці і ободритів – між Вісмарською бухтою і Шверінським озером [6, s.7].

Ободрити мали загальні характерні для них як етнічної спільноти риси матеріальної культури. У перші століття свого проживання на території Полаб'я для них притаманна ліпна, в основному неорнаментована суков'я кераміка. Однак уже на рубежі VII–VIII ст., на думку Е. Шульцта, в ободритському ареалі отримує розповсюдження кераміка менкендорфського типу, що виготовлялась на гончарному колі [14, s.9]. Іншою культурною особливістю ободритів є властиві тільки їм невеликі наземні, переважно зрубні будинки і маленькі, але добре укріплені гроди, розраховані на вузьке коло людей, племінну знать і дружину, в той час як основна маса співплемінників жила поблизу в укріплених підгроддях, або відкритих поселеннях [9, s.73].

Очевидно, утворення ободритських племен відбувалося у процесі їх розселення в області Західного Мекленбургу і Східного Гольштейну у другій половині VII ст. Як справедливо вважав В. Д. Корольок, уже до VIII ст. ободритські племена являли собою територіальні об'єднання, що спиралися на систему укріплених гродів [21, с.73]. Їх, по суті, невірно було б називати племенами. Це були племінні князівства – примітивні зародки майбутньої великої, відносно єдиної ранньофеодальної держави.

Типовий для становлення ранньофеодальної державності етап підкорення одних племінних князівств іншими і утворення відносно єдиної, з сильною центральною князівською владою держави був пройдений ободритями порівняно швидко. Уже наприкінці VIII ст. джерела свідчать про існування єдиної ободритської держави. Панівною верствою в ободритському соціумі того часу була землеробська знать, котра використовувала у своїх володіннях працю залежного населення і рабів.

Отож, стосовно до VIII – початку IX ст. немає ніяких підстав говорити про якесь істотне відставання ободритів у їх державному розвитку від інших слов'янських народів, як про це зазначалося у працях Я. Бранкачка, Г. Лябуди, З. М. Черніловського, котрі відносили утворення держави у ободритів лише до другої половини

XI ст., часу правління ободритського князя Готшалка [5; 12; 30]. Навпаки, є всі підстави стверджувати, що у своєму історичному розвитку ободритське князівство навіть дещо випереджало слов'янські країни, котрі перебували на периферії тодішньої ранньосередньовічної Європи., наприклад польські землі. Знаходячись на самому західному рубежі слов'янського світу, відчуваючи на собі постійний тиск з боку саксів, датчан і могутньої Франкської держави, ободрити зуміли наприкінці VIII – на початку IX ст. досягнути ступеня утворення досить сильної держави ранньофеодального типу. У той час зовнішній фактор – іноземний натиск – діяв ще як фактор, що посилював доцентрові тенденції у ободритському суспільстві, прискорюючи процес формування єдиної ободритської держави. Суспільному прогресу, розвитку процесу феодалізації і формуванню державного апарату в ободритів у значній мірі сприяла, очевидно, близькість більш розвинутої франкської ранньофеодальної державності.

Слід зазначити, що перші свідчення про відносини полабських слов'ян з франками пов'язані не з ободритями і велетами, а з сорбами, вожді яких, розуміючи, що без зовнішньої допомоги боротьба з аварами буде для них важкою, уже на початку VII ст. уклали союз з франками. Однак, проіснував цей союз недовго. Після того як Само завдав у 631 р. нищівної поразки загонам франкського короля Дагоберта під Вогастісбургом, князь сорбів Дерван розірвав союз з франками і "приєднався зі своїми людьми до королівства Само" [27, с. 371], котре відіграло величезну роль у відбитті натиску франків на слов'янські землі і разом з тим відкрило шлях експансії слов'ян за Заале у Тюрингію та землі, що знаходились на південь від неї. У 634-635 рр. запеклу боротьбу зі слов'янами веде тюринзький герцог Радольф, котрому після багатьох битв, нарешті вдалося розгромити загоны Само і Дервана, що досі безкарно перетинали тюринзький кордон. "Вініди" втекли і більше не турбували Тюринзьке герцогство [27, с. 373]. Після цих подій ні про яку "дружбу" між сорбами і франками не могло бути і мови. У VIII ст. зміцніла Франкська держава посилює свій натиск на Схід проти лужицьких сербів. Так у 766 р. франки переправились через р. Заале у північній Тюрингії, в місці впадіння в неї правої притоки р.Ветау. Тут знаходився сорбський грод Вейтахабург. Франки розгромили слов'ян і захопили це укріплення [17, с. 293]. Битва у Вейтахабурзі стала початком нового етапу у відносинах франків з заельбськими слов'янами.

Останні десятиліття VIII ст., як відомо позначені жорстокою боротьбою Карла Великого за завоювання Саксонії, у ході якої безпосередня загроза виникла і для полабських слов'ян. Перше зіткнення Карла з ними відбулася у 780 р. під час походу на Ельбу, в ході якого він забезпечив тимчасове підкорення саксів і фрізів, що погодилися підкоритися франкам та прийняти християнство. Дійшовши до Ельби у місці впадіння у неї притоки Оре, Карл змусив визнати свою владу і слов'ян-древан, що розселилися там. Занепокоєні появою франків на Ельбі, ободрити погодилися укласти з Карлом Великим договір про "союз" [18, с.467]. З точки зору франків, це означало підкорення заельбських слов'ян. Проте, в дійсності ободрити в такий спосіб зуміли покращити своє становище в регіоні. Визнавши владу Карла, вони отримали можливість використати франків для боротьби зі своїми ворогами – данцями і велетами.

В цих умовах вибухнула чергова війна між велетами і ободритями. Останні вирішили скористатися новим союзом і звернулися за допомогою до Карла Великого. На чолі ободритського племінного союзу в той час стояв Вілчан, а верховним правителем велетів і стодорян

був Драговіт. Ейнгард у своєму "Життєписі Карла Великого" вважає причиною війни з велетами ту обставину, що вони союзників франків-ободритів "турбували частими набігами і їх неможливо було стримувати наказами [короля]" [31, с.18]. Однак у Карла були свої причини для вторгнення у землі велетів, котрі не боялися перетинати нові франкські кордони. Від набігів войовничих велетів страждали не лише "союзники" франків ободрити, але й "підвладні" їм древани.

У 789 р. Карл Великий виступив у похід проти велетів, залучивши до союзу проти них не лише ободритів, але й недавніх ворогів – сорбів, які також страждали від велетських вторгнень. Перейшовши Рейн поблизу Кельна і зібравши війська на території Саксонії, Карл вирушив до Ельби. Він побудував через річку два мости, один з яких захистив з обох боків валами. Після переправи він залишив варту охороняти укріплений міст і попрямував до Бранібора. Туди ж вирушив флот фрізів, що прибув по Північному морю і Ельбі. Одночасно з Карлом у землі велетів вторглися війська ободритів на чолі з Вілчаном та сербів [2, а 789; 18, с.467]. На шляху до Бранібора вони приєдналися до Карла Великого, котрий наказав "все спустошити вогнем і мечем".

Наляканий раптовим вторгненням франків, велетський князь Драговіт вважав за краще вирішити справу миром, тому не чекаючи прямого військового зіткнення він вийшов у супроводі сина і дружини з гроду і прибув у табір Карла Великого. Карл вимагав формального "підкорення" і відмови від нападу на своїх союзників. Драговіт змушений був погодитися, поклявшись зберігати "вірність королю і франкам" і вручив Карлу заручників за вибором самого короля. Карл Великий, у свою чергу, визнав владу Драговіта над велетами і гарантував йому безпеку у майбутньому. Разом зі знатними заручниками Карл вирушив на північ, углиб велетських земель. Він пройшов до впадіння у Балтику ріки Пене, звідки насамперед здійснювались напади на ободритів. За прикладом Драговіта, інші знатні особи і князі велетів, також підкорилися Карлу Великому. Взявши з велетських князів заручників, Карл по власних слідах повернувся до Ельби і переправився на західний берег [22, с.443].

Підсумки походу 789 р. Карла Великого проти велетів неоднозначні. З одного боку затіяна війна вилилася просто у грандіозну військову демонстрацію. Велети зберегли і незалежність, і численні військові сили. "Підкорення" було чистою формальністю. Карл Великий не усунув жодного слов'янського князя. Велетів не вдалося навернути у християнство, вони продовжували дотримуватись язичництва [24, с.41]. З іншого боку, велети все ж погодилися залишити у спокої західних сусідів. Союз з Франкським королівством мав на меті допомогти франкам у їх війнах, що підірвало основи існування велетського союзу і викликало розбрат у середовищі велетської знаті. Ні про які активні дії велетів у 790-х рр. не йдеться.

Наприкінці VIII ст. одним з головних ворогів франків у гирлі Ельби залишалися нордальбінги, що підтримували тісні відносини з данцями. У 795 р. їм вдалося досягти значного успіху – у бою з ними загинув Вілчан, верховний князь ободритів [22, с. 443; 18, с. 467]. За закликом Карла Великого, що перебував з військом у Саксонії, він направлявся для з'єднання з ним. Однак сакси підстерegli його у засідці, захопили зненацька і вбили. Карл, що очікував Вілчана у своєму таборі у Бардовіку, дізнався про його загибель з великим запізненням. Після загибелі Вілчана верховним князем ободритів став Дракко, котрий у 798 р., скориставшись черговим походом Карла Великого в Саксонію, вторгся зі своїми загонами у землю нордальбінгів, спустошивши

її. Вирішивши відповідати ударом на удар, нордальбінги "зібрались воедино" і виступили проти ободритів. Дракко звернувся до франків за допомогою, Карл Великий відправив для підтримки ободритів свого легата Ебуріза [20, с.22; 17, с. 373].

Військо Дракко і допоміжний франкський загін зустрілися з нордальбінгами на полі Свентана – священному для ободритів, присвяченому одному з місцевих слов'янських божеств. Дракко, діючи разом з королівським посланцем Ебурізом, вщент розбив нордальбінгів, сповна відомстивши за загибель Вілчана. За повідомленням "Анналів королівства франків", "загинувло їх [нордальбінгів – М.Р.] на полі бою чотири тисячі, решта ж, котрі втекли і врятувались, хоча і з них багато загинуло, повели переговори про умови миру" [18, с. 469]. Король прийняв їх посланців і звістку від Дракко у Нордтюрінгау, на південному рубежі земель древан. Ободритів, котрих Лоршські аннали, розповідаючи про цю подію називають "нашими слов'янами" і пояснюють їх перемогу над нордальбінгами тим, що "їм допомогла віра християн і короля", Карл Великий щедро винагородив, "як вони були того гідні" [22, с. 445]. Від нордальбінгів він прийняв заручників, добився видачі найбільш затятих ворогів і з великою кількістю полонених повернувся в Ахен [19, с. 455].

Такою була етнополітична ситуація на Полаб'ї на момент, коли Карл Великий у 800 р. сів на імператорський престол. Створення могутньої Франкської імперії на західному кордоні Полаб'я мало вагомий наслідок для розвитку полабсько-прибалтійських слов'ян. З одного боку, через франків заельбські слов'яни почали знайомитись з духовними і матеріальними досягненнями цивілізації середньовічного Заходу. З іншого – франки відразу ж перетворились у серйозну загрозу для ранньофеодальної державності у полабсько-прибалтійських слов'ян, що лише зароджувалась.

1. Adami Bremensis Gesta Hamaburgensis ecclesiae Pontificum // Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters: Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der Hamburgischen Kirche und des Reiches. Berlin, 1961. Bd.11.
2. Annales regni Francorum // Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Berlin, 1963. Bd.5.
3. Brachmann H. Slawische Stämme an Elbe und Saale. Zu ihrer Geschichte und Kultur im 6. bis 10. Jh. auf Grundarchäologischer Quellen. Berlin, 1978.
4. Brachmann H. Einige Bemerkungen zum Befestigungsbau der sorbischen Stämme // Slovane 6.-10. století. Brno, 1980.
5. Brankač J. Studien zur Wirtschafts- und Sozialstruktur der Westslawen zwischen Elbe, Saale und Oder aus der Zeit von 9. bis zum 12. Jahrhundert– Bautzen, 1964.
6. Die Slawen in Deutschland. Geschichte und Kultur der slawischen Stämme westlich von Oder und Neisse von 6. bis 12. Jahrhundert. Berlin, 1972.
7. Einhardi Vita Karoli // Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Berlin, 1963. Bd.5.
8. Geograf Bawarski (866-899) // Monumenta Poloniae Historica. Lwów, 1864. T.1.
9. Hermann J. Siedlung, Wirtschaft und gesellschaftliche Verhältnisse der slawischen Stämme zwischen Oder / Neiße und Elbe. Berlin, 1968.
10. Hermann J. Zwischen Hradschin und Vineta. Frühe Kulturen der Westslawen. Leipzig – Jena – Berlin, 1981.
11. King Alfred Orosius // Monumenta Poloniae Historica. Lwów, 1864. T.1.
12. Labuda G. Fragmenty dziejów słowiańszczyzny zachodniej. Poznań, 1960. T.1.
13. Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte. – Berlin, 1962. – Bd.1.
14. Schult E. Die slawische Keramik in Mecklenburg. Berlin, 1956.
15. Schult E. Die Slawische Keramik von Sukow und das Problem der Feldberger Gruppe // Jahrbuch für Bodendenkmalpflege in Mecklenburg. Schwerin, 1963.
16. Sulowski Z. Sporne problemy Związku Wieletoń – Luciców // Słowiańszczyzna połabska między Niemcami a Polską. Poznań, 1981.
17. Алексеев С.В. Славянская Европа VII–VIII вв. М., 2007.
18. Анналы королевства франков // Свод древнейших письменных известий о славянах. М., 1995. Т.2.
19. Вольфенбюттельские анналы // Свод древнейших письменных известий о славянах. М., 1995. Т.2.
20. Грацианский Н. Карл Великий и славяне // Исторический журнал. 1943. №3.
21. Корольюк В.Д. Славяне и восточные романцы в эпоху раннего средневековья. М., 1985.
22. Лоршские и мозельские анналы // Свод древнейших письменных известий о славянах. М., 1995. Т.2.
23. Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья / В.Д.Корольюк (отв.ред.). М., 1982.
24. Ронин В.К. "О власти" Карла Великого над славянами // Советское славяноведение. 1984. №1.
25. Русанова И.П. Славянские древности VI–VII вв. Культура пражского типа. М., 1976.
26. Седов В.В. Славяне в раннем средневековье. М.,

1995. 27. Так называемая хроника Фредегара // Свод древнейших письменных известий о славянах. М., 1995. – Т.2. 28. Титмар Мерзебургский. Хроника. В 8 кн. М., 2005. 29. Херрманн И. Общество у германских и славянских племен и народностей между Рейном и Одером в VI–XI веках // Вопросы истории. 1987. №9. 30. Черниловский З.М. Возник-

новение раннефеодального государства у прибалтийских славян. М., 1959. 31. Эйнхард. Жизнь Карла Великого // Историки эпохи Каролингов. М., 1999.

Надійшла до редколегії 20.01.11

И. Старостина, асп.

АЛКЕСТА КАК РЕНЕССАНСНЫЙ ИДЕАЛ ЛИЧНОСТИ У ДЖ. ЧОСЕРА (ПО ПОЭМЕ "ЛЕГЕНДА О ХОРОШИХ ЖЕНЩИНАХ")

Статья посвящена выявлению ренессансной составляющей характеристики одного из главных персонажей слабоизученной в русскоязычной историографии поэмы английского поэта XIV века Джеффри Чосера.

The article is devoted to the revelation of the personal description, according to the Renaissance, of the main character in the poem by G. Chaucer, who is the English poet of the XIVth century; composition, which is weakly studied in the Russian historiography.

Выявление характера представлений Джеффри Чосера о человеке остается важной и интересной задачей в силу неоднозначной оценки идейной позиции самого творчества поэта, которого в исследовательской литературе рассматривают преимущественно как фигуру "переходной эпохи". Если в его взглядах и ищут ренессансные черты, то связывают их, как правило, с наиболее известным сочинением – "Кентерберийскими рассказами" [1]. Думается, эта точка зрения требует серьезного уточнения, так как разработка нового идеала личности начинается у него в более ранних произведениях, среди которых и интересующая нас "Легенда о хороших женщинах".

В данной статье предприняты попытки выявить, насколько в этом сочинении проступают ренессансные представления об идеальной личности и кто именно – мужчина или женщина, либо представители того и другого пола в равной степени оказываются воплощением идеала. Стоит заметить, что на материале интересующего нас источника поставленные вопросы до сих пор остаются изученными слабо. Отдельные замечания, связанные с общей характеристикой "Легенды", высказывали Дж. Честертон, Д. Гарднер, С. Ригби; в русскоязычном литературоведении и историографии – М. П. Алексеев, А. А. Аникст, Н. А. Богодарова [2].

Точное время создания произведения пока не выявлено, большинство авторов склоняются к выводу, что это первая половина 1380-х годов (1382-85). [3]. Толчком, возможно, послужило такое событие придворной жизни как женитьба в 1382 году короля Ричарда II (1377-1399) на богемской принцессе Анне.

По жанру данный источник относится к видениям или сновидениям ("сновидческая поэма") [4]. В произведении "присутствует" Чосер-персонаж как повествователь. Заметим сразу, что он находится "не за кадром", а ведет беседы с главными персонажами (Богом Любви и его дамой – царицей Алкестой).

Центральными фигурами произведения являются женщины античного мира с их переживаниями и чувствами. Преимущественно это мифологические героини, в основном греческие (Гипсипила, Медея, Филомела, Гипермнестра, Ариадна и др.). В данной работе мы остановимся на анализе характеристики одной из них – названной выше Алкесты. Именно она оказалась в центре внимания писателя.

Поэма состоит из ряда стихотворных повествований о героинях, связанных общим Прологом и вступительной Балладой, где развернуто заявлена тема. В Прологе (Prologe) автор (Чосер) повествует о своей признательности древним книгам, а также о своей любви к цветку маргаритке. Здесь он засыпает и превращается в Чосера-персонажа поэмы, который во сне встречает Бога Любви в окружении свиты, состоящей из благо-

родных женщин античного мира, во главе которых находится царица Алкеста [5]. В Балладе (Ballade) Чосер-персонаж ведет диалог с Богом Любви и Алкестой. Бог сердится на поэта за некоторые его произведения, в которых женщина представлена как неверная супруга. Алкеста предлагает ему ради восстановления справедливости написать поэму о добродетельных женщинах. Именно Баллада дает нам материал для выявления представлений Чосера об идеальной женщине, человеческих чувствах, этических качествах личности, причем не только мужчин, но и женщин [6]. Автора волнуют также чувства его героев и их жизненные ценности. Добавим, что "Легенда" осталась незаконченной: из двадцати, по мнению отечественных литературоведов (или девятнадцати, по Р. Берлину), намеченных легенд написано только девять [7].

Повторим, нас будет, прежде всего, интересовать Пролог и Баллада поэмы, где и представлена тема Алкесты [8]. Заметим, что характеристику героине дают два персонажа, Чосер и Бог Любви; в ее собственные уста также вложены очень важные речи.

Напомним, что Алкеста фигурирует в древнегреческой мифологической традиции как супруга царя Фракии Адмета, прославившаяся тем, что решилась принять смерть вместо своего супруга и спуститься в царство мрачного Аида. Первое, на что обращает внимание Чосер-персонаж – внешность и облачение Алкесты. Он рассказывает, что во главе шествия шла "девушка, одетая в зеленое роскошное платье, ...золотая лента удерживала ее волосы, голову венчала белая корона" [9]. Одежды девушки – из обихода английской знати времени Чосера, но они несут в себе символические смыслы. Зеленый цвет платья говорит о ее юности, а также возможной принадлежности к миру неувядающей и вечно цветущей природы (или Рая?). Что касается белого цвета, то это традиционный символ чистоты, непорочности, чести царицы (королевы) и ее верности. Чосер сравнивает Алкесту с цветком маргаритки. В глазах Чосера-персонажа она столь же мила и прекрасна, сколь и этот цветок. Она, по нему, символ любви, равно как и маргаритка; она – "регулятор" его сердечного состояния. При этом он отмечает, что Алкеста, равно как и маргаритка, олицетворяет верность женщины. Очевидно, гамма цветов ее одежды совокупность ее качеств вполне соответствуют свойствам маргаритки, и поэтому она уподобляется столь притягательному для автора цветку.

Добропорядочность Алкесты в жизни, по Чосеру, только удвоила ее славу после смерти, а превосходства в ней столько, сколько "мелких цветочков в ее короне". При этом цветок маргаритки должен, по словам Чосера-персонажа, сохранить предание об Алкесте, чтобы, таким образом, память о ней жила вечно. Получается, что

Чосер считает достойным вечной славы и бессмертия имени безупречное и самоотверженное поведение жены и женщины. Список женщин, достойных славы, расширяется. Напомним, что четвертью века раньше Петрарка восславил в своей поэме "Триумфы" многих женщин. Но Алкесты среди них нет. Ее добродетели счел достойными бессмертной славы именно Чосер.

"Баллада" не только через одежду осовременивает героиню. Чосер-персонаж именует ее "madame", то есть подчеркивает, и не раз, что он ведет беседу с представительницей благородного сословия. При этом он отмечает и ее родовитость. В обычаях времени Чосер-персонаж, обращаясь к Алексте со словами "моя госпожа" ("my lady"), преклоняет колено. Перед нами не мифологическая героиня далекого прошлого, а дама из высшего круга английского общества.

Чосер-персонаж отмечает такие качества героини как женственность, нежность и великодушие [10]. При этом он не однажды подчеркивает, что едва ли кто из женщин может сравниться с ней в красоте [11]. С еще большим восхищением он отмечает благородство Алкесты. По нему, она "милая, знатная, чистая, благородная" ("so womanly, so benign, and so meke") [12].

Итак, Чосер-персонаж рисует Алкесту в характеристиках, в чем-то близких к тем, которые можно встретить в рыцарских романах. Думается, на "дамский" словарь Чосера могли повлиять его многочисленные труды по переводу на английский язык французских рыцарских романов. Но нельзя не отметить, что Чосер-персонаж прославляет те качества женщин, которые воспевались во все времена. Идеал женщины оказался достаточно устойчивым, и Чосер его рисует, не погрешая против представлений и собственного времени. Правда, примечательно, что он только раз говорит о родовитости героини; очевидно, благородство ее он измеряет исключительно ее порядочным поведением и благими поступками, а не знатностью ее рода. Это уже голос ренессансного гуманиста.

В разговоре об Алкесте принимает участие и Бог Любви. Он с почтением говорит Алкесте: "...вы настолько милосердны и верны..." ("so charitable and trewe") [13]. А Чосеру-персонажу тут же поясняет относительно героини: "...королева добропорядочна, она приняла смерть ради своего мужа и отправилась в ад вместо него". В ответ Чосер-персонаж восклицает: "Слава Алкесты – в ее добропорядочности" [14].

Затем Бог Любви заговаривает о чувствах: "Алкеста учит благородству в любви" [15]. Здесь мы явно слышим голос Данте, Петрарки и Боккаччо. Каждый из них, воспевая своих безответно любимых женщин, не устает подчеркивать именно то, что они облагородили чувства тех, кто их полюбил. Чосер устами Бога Любви продолжает тему: он подчеркивает в самой Алкесте достоинство ее чувств. Это оправдание человеческих чувств стало, как известно, одной из великих заслуг ренессансного гуманизма. И Чосер в "Легенде" продолжил дело своих итальянских предшественников и учителей.

Заметим, что Бог Любви говорит о чувствах не просто женщины, но жены. При этом он отмечает, что у Алкесты благородное сердце и этому сердцу свойственно сострадание. [16]. Кроме того, он подчеркивает, что в большей степени Алкеста учит тому, как должна вести себя жена и каковы пределы ее обязанностей. [17]. В устах Бога Любви понятие благородство наполняется ренессансным содержанием. Оно трактуется как высокое нравственное качество, как важнейшая этическая черта, присущая Алкесте.

Как можно уяснить со слов персонажей поэмы, перед нами представлена исполненная добродетелей

женщина. С одной стороны, она прекрасна внешне, с другой – благородна и великодушна. При этом главная добродетель Алкесты, вокруг которой вращаются все характеристики, – ее искренность и преданность мужу. Верность и любовь к мужу, готовность принести себя в жертву делают ее в глазах героев "Баллады" идеальной женщиной. Перед ней преклоняются, ее почитают. Чосер-персонаж недаром выделяет ее из всей свиты Бога Любви, отмечает, что она затмевает собой всех остальных женщин. Но нельзя не видеть, что для персонажей – мужчин (Чосера-персонажа и Бога Любви) ключевым моментом, определяющим отношение к героине, является ее брачное поведение, ее предназначение как супруги. Этим промеряется ее благородство, ее великодушие. И среди качеств такой супруги главным оказывается жертвенность, то есть отказ от себя, даже от собственной жизни, даже от спасения души ради мужа. В этом нашло отражение традиционное представление, присущее мужчинам того времени, о женских моделях поведения. Но Алкеста вырастает на страницах "Баллады" и как достойная личность, цельная, готовая ради другого, ради самого близкого человека без колебаний пожертвовать собой.

Новизна художественной позиции Чосера – автора поэмы состоит в том, что он дает слово самой Алкесте. Она не просто присутствует и принимает похвалы в свой адрес. Она произносит великолепную речь, которую вкладывает ей в уста автор поэмы, о чувствах, благородстве человека, собственно, о достоинствах хорошего правителя. По сюжету она обращает эту речь к Богу Любви как правителю тех женщин, свиту которых он привел на встречу с Чосером-персонажем. Реально ее устами автор излагает свои представления о любви и об идеале человека и правителя. Здесь-то, как увидим, он формулирует много нового.

Обратимся к рассуждениям самой Алкесты о благородстве. Уже с первых слов она добавляет к речам своих собеседников на эту тему новые моменты, замечая, что "благородство личности должно демонстрировать самообладание и устанавливать справедливость" [18]. Благородство разворачивается к обществу, взаимоотношениям людей, к публичным нормам поведения. И затем начинает наполняться еще и политическими смыслами: "Справедливый правитель не должен уподобляться тиранам...Его истинным обязательством является демонстрация доброго отношения к своим людям, он обязан охотно выслушивать их жалобы и прошения, защищать их" [19].

В кратких словах прописана серьезная программа деятельности "доброго правителя". Чосер подхватывает те идеи, которые начали развивать Данте и Петрарка и которые были очень актуальны для Англии его времени. Правитель рисуется как защитник общего блага, как "король для всех". Стоит напомнить, поэма начала создаваться буквально на следующий год после того, как Англия была охвачена мощным восстанием Уота Тайлера (1381), участники которого мечтали о добром и справедливом короле. Они, как известно, были разгромлены и наказаны, но мечта осталась. Словно бы укором действующему королю звучит наказ Алкесты, что "таким образом следует себя вести как по отношению к богатым, так и по отношению к бедным, несмотря на то, что условия их жизни различны, и испытывать сострадание к беднякам" [20]. В таком наказе есть и ренессансная идея о равной для всех справедливости, которую всесторонне разрабатывали итальянские гуманисты.

Устами своєї героїни Чосер формулює волнуючі його питання, пов'язані з політичною властю і особою правителя.

Алкеста опиняється в центрі ще одного важливого ренесансного питання – о любові. Як сказано в "Балладі", Бог Любові звернувся до неї з такими словами: "Мадам, я вже давно знаю, що ви настільки милосердні і вірні, що ніколи я з моменту створення світу не зустрічав людини, який би відносився до мене краще вас". Алкеста втілює в собі даму, уміючу гідно любити. І як героїня Чосера вона знаходить це настільки природним, що починає відбиватися від похвал в свій адрес: "Любов'я не терпить оправдань" [21]. Це треба розуміти так, що любов-чуття вільне, воно не потребує в оправданні, похвалах і восторгах. Якщо це так, Чосер-то сам продовжує ренесансне оправдання людської любові. Його почав Петрарка, продовжив Боккаччо. І красиво через героїню позначив Чосер.

Підведемо деякі висновки. Перед читачем представлена добродетельна жінка, могутня моральна сила, якою знайшла своє вираження в відношенні до свого чоловіка-любимого. Алкеста є олицетворенням досконалості, ідеальною жінкою. Ідеальна жінка в даному випадку і – ідеальна дружина. Чосер нічого не говорить про соціальну або політичну роль героїни як правительниці, але не залишає Алкесту тільки в "особистому просторі". Вона претендує на свою роль і в "суспільному просторі", о чому яскраво свідчить її характеристика справедливої правительки. Вона звернулася до правителя, Богу Любові. Алкеста пояснює йому, чоловіку, який повинен бути справедливою особою, яким – благородний правитель. Вона стає немов би наставницею.

Якщо підійти до питання з іншої сторони, то Баллада прорисовує нам не тільки якості ідеальної жінки, але і риси ідеального чоловіка-правителя, роздуми о яких вкладаються в уста Алкести. Розмова йде про чоловіка, моделює його поведінку "в суспільному просторі". При цьому також зауважимо, що Чосер, як в відношенні жінки-королеви, так і в відношенні чоловіка-правителя, не піднімає спеціально тему

древності походження (то єсть родовитості). Її волнують саме особисті якості правителя, які дозволяють судити і про його особисті заслуги перед підданими. Думається, що можна уточнити висновок Н. А. Богодарової, яка бачить в трактуванні Чосером таких етичних категорій як благородство, справедливість передвідродженські риси світоглядання поета. [22]. Швидше, вони повністю відродженські; Чосера в даному випадку цілком доречно порівняти з Петраркою. Рівно як і в трактуванні любові як високого і вільного почуття.

1. См., наприклад, Алексєєв М. П. Історія англійської літератури. М., 1943. Т.1.; Kean P. M. Chaucer and the making of English poetry. London, 1972. Vol. I, II.; Сапрыкин Ю. М. Від Чосера до Шекспіра: етичні і політичні ідеї в Англії. М., 1985.; Rigby S. H. Chaucer in context. Society, allegory and gender. London, 1996. 2. "Легенда" вивчалася як літературне творіння англійськими авторами. См., наприклад: Chesterton G. K. Chaucer. London, 1932.; Kean P. M. Op. cit.; Burlin R. B. Chaucerian fiction. Princeton, 1977.; Brewer D. Chaucer: the poet as storyteller. Hong Kong, 1984. З російськомовних: Алексєєв М. П. Указ. Соч.; Аникст А. А. Історія англійської літератури. М., 1956.; Дживелєгов А. К. Чосер // file. Lib. Ru.; Попова М. К. Літературні і філософські основи "Кентерберійських оповідей" Дж. Чосера. Воронеж, 2003. Що стосується англійської історіографії, то джерело цікавило авторів з точки зору особливостей світоглядання поета. См., наприклад: Гарднер Дж. Життя і час Чосера. М., 1986.; Rigby S. H. Op. cit. Якщо говорити про російськомовну історіографію, то "Легенда" цікавила авторів з точки зору виявлення соціально-політичних і культурних поглядів автора. См., наприклад: Богодарова Н. А. Соціально-політичні погляди Джеффрі Чосера // Із історії соціальних рухів і суспільної думки. М., 1981. С.204-219.; Сапрыкин Ю. М. Указ. соч. 3. См., наприклад: Гарднер Дж. Указ. Соч. С.346-347, 363; Rigby S. H. Op. cit. P. 4-5. 4. См.: Brewer D. Op. cit. P. 2; Burlin R. B. Op. cit. P. 38; Kean P. M. Op. cit. P. 51; Дживелєгов А. К. Указ. соч. С.10. 5. The Legend of good women / The electronic edition was prepared by Douglas B. Killings. 1996 // The Online Medieval and Classical Library. Prologue. P.1-5. Звернемо увагу на те, що в даному виданні кожна частина творіння починається з нової сторінки (наприклад, "Пролог" починається з першої сторінки і наступуюча "Баллада" також нумерується з першої сторінки). 6. Ibid. Ballade. P. 1-7. 7. Алексєєв М. П. Указ. соч. С. 208; Аникст А. А. Указ. соч. С. 40; Burlin R. B. Op. cit. P. 34. (автор вважає, що легенда про Алкесту повинна була закінчувати цикл оповідей). 8. The Legend of good women by Gerard Ne Castro. Maine University at Machias, 2007. 9. The Legend of...Prologue. P.5. 10. Ibid. 11. Ibid. Ballade. P.6. 12. Ibid. 13. Ibid. P.4. 14. Ibid. P.6. 15. Ibid. 16. Ibid. 17. Ibid. 18. Ibid. P. 3. 19. Ibid. 20. Ibid. 21. Ibid. P. 5. 22. Богодарова Н. А. Указ. соч. С.219.

Надійшло до редакції 21.01.11

Л. Таран, д-р іст. наук, проф.

НАУКОВІ ПРОБЛЕМИ І.В.ЛУЧИЦЬКОГО У СВІТЛІ СУЧАСНОЇ ІСТОРІОГРАФІЇ

В статті розглядаються три основні проблеми творчості І.В. Лучицького: теоретико-методологічні підходи до історичної конкретики; погляди вченого на проблеми українського та французького землеволодіння і землекористування у перехідну добу від середньовіччя до капіталізму.

The article deals with three major problems of creativity of I. Luchitsky: theoretical and methodological approaches to historical specifics; scientist's looks at the problems of the Ukrainian and French ownership of land and land using in the transition day from the Middle Ages to capitalism.

З другої половини 70-х років XIX ст. відбувається становлення російської та української ліберальної історіографії. Її представники М.І. Карєєв, М.М. Ковалевський, І.В. Лучицький і Є.В. Тарле зробили вагомий внесок у розробку соціально-економічних проблем Французької революції, у вивчення досвіду розв'язання нею селянського питання. Вони ж стали засновниками "російсько-української історичної школи", яка поєднувала вчених Росії й України. Сам термін "російська школа" належить іноземним, насамперед французьким вченим, і вперше був введений у науковий обіг Ж. Жоресом, А. Оларом, Ф. Саньяком. Сучасний російський історик Г.П. Мягков, детально розбираючи поняття історична школа, називає І.В. Лучицького представником "київської школи", із якої вийшов Є.В. Тарле. Розбираючи погляди відомого

історіографа О.Л. Вайнштейна, він дає характеристику "петербурзької" і "московської" шкіл. До останньої він відносить В.І. Грановського і В.І. Гер'є, підкреслюючи, що із семінарів В.І. Гер'є вийшли М.І. Карєєв, П.Г. Виноградов... Цих істориків, як і І.В. Лучицького історіографічна традиція включає до складу "російської історичної школи" [1; 12, 22].

Перед автором цієї статті стоїть завдання не інституціонального аналізу поняття "історична школа", а для початку – характеристика теоретико-методологічних парадигм "російсько-української історичної школи". Якими же вони були? Це – позитивізм, який був з 70-х років XIX ст. широкою міжнародною течією і могутньо вплинув на історіографію багатьох країн, в тому числі на ліберальну історіографію Росії і України. Засновник

позитивізму О. Конт виголосив тезу про те, що науковим може бути тільки досвідне, позитивне знання. Для істориків – це означало всебічне вивчення архівів, необхідність опертися свої дослідження на архівні документи.

Представники "російсько-української історичної школи" стали піонерами розробки архівів Франції, Іспанії, Англії, Росії, України. Пріоритет в цій справі належить І.В. Луцицькому, який, розробляючи спочатку проблему релігійних воєн у Франції, а потім написавши визначні роботи з історії французького землеволодіння і землекористування епохи Французької революції XVIII ст., опрацював 32 французьких архіви – Національний і департаментські. Книги французьких професорів Сорбони – Ш.-В. Ланглуа і Ж. Сеньобоса. Введение в изучение истории (СПб., 1899) та Исторический метод в применении к социальным наукам (М., 1902), в яких розроблені проблеми позитивістської методики і методології історичного дослідження були настільними книгами наших вітчизняних вчених до 1929 р., до 1-го з'їзду істориків-марксистів і оголошення марксизму, єдино науковою методологією історії. Незгодні пішли у ГУЛАГ (тільки в Україні таких (це неповні дані) було 186) [2; 10–15; 23–24; 63–69 та ін.].

Другою теоретико-методологічною парадигмою школи було неокантіанство. Найбільшою заслугою останнього – а саме представників баденської школи неокантіанства – В. Віндельбанда і Г. Ріккерт – було звернення до проблем історичного синтезу; ці проблеми Ш.-В. Ланглуа і Ж. Сеньобос вважали позбавленими будь-якого інтересу і змісту. Найціннішими твердженнями В. Віндельбанда і Г. Ріккерта були ті, що стосувалися теорії пізнання. Вчені вважали, що пізнання завжди суб'єктивне. Це не відображення дійсності, а її "перетворення", "спрощення", "упорядкування за допомогою відчуття, понять, суджень пізнаючого суб'єкта". Г. Ріккерт писав, що "логіка повинна розглядати пізнання... як перетворення даного матеріалу, уявлень..." [3; 42]. Сучасна пострадянська історіографія, відходячи від догм марксизму, сприйняла цю тезу. Першим наполягав на цьому А.Я. Гуревич [4; 28 та ін.].

М.І. Кареев ще у 80–90-х роках, піддавшись впливу неокантіанства, розробляв "теорію особистості як агента історії". Вважаючи, що особистість проявляє себе в історії у сукупності своїх антропологічних і певною мірою соціальних якостей (5; 57, 58, 59).

І.В. Луцицький, змолоду присвятивши кілька статей філософським проблемам історії, в основному позитивізму, в подальшому цими питаннями не займався. Тим не менше в архіві історика (м. Київ) лежить рукопис його статті "Демоніологія і магія колдовства українського народу", написана явно на методологічних засадах другого позитивізму, "критичного позитивізму" (Р.Ю. Віппер, В.П. Бузескул, Є.В. Тарле, Д.М. Петрушевський), який сприймав ідеї неокантіанства. Стаття І.В. Луцицького може розглядатися як зразок вивчення колективних уявлень українського народу.

Школа "Анналів" почала це робити з 20-х років ХХ ст. (М. Блок. Короли-целители. Париж, 1924), а соціалістична історіографія в особі Ж. Лефевра – з 30-х років (Lefebvre G. La grande Peur de 1789. – Paris, 1932).

Найважливішою складовою інтелектуального клімату епохи творчості І.В. Луцицького і його однодумців був марксизм. Шукаючи шляхи виходу з кризи "першого позитивізму" (70-ті рр. ХІХ ст.) "російсько-українська історична школа", як пише Г.П. Мягков, сприйняла "...елементи матеріалістичної інтерпретації історичного процесу" [6; 1:]. Як писав той самий М.І. Кареев, вплив "доктрини економічного матеріалізму (він мав тут на увазі марксизм) пояснювався загальними умовами су-

часності, які все більше і більше вказували на важливе значення економічного фактору у суспільному житті..." [7; 161]. Відомо, що праця М.І. Кареева "Крестьяне и крестьянский вопрос во Франции в последней четверти XVIII века" (М., 1879) була високо оцінена К. Марксом, з яким вчений листувався. М.І. Кареев читав праці К. Маркса, такі як "Злиденність філософії", "Маніфест Комуністичної партії", "Капітал" і критикував його за односторонній економічний матеріалізм. Г.П. Мягков відмітив ще більш раннє знайомство з "Капіталом" К. Маркса, М.М. Ковалевського. Воно відноситься ще до 1875 р., коли історик прочитав "більшу половину" першого тому цієї праці, подарованої йому самим автором [6; 57].

І.В. Луцицький самого К. Маркса не читав, але читав популяризаторів марксизму і був знайомий з поглядами К. Маркса. Зате К. Маркс читав І.В. Луцицького. У 1927 р. в СРСР був виданий під рубрикою "Из черновой тетради" конспект, написаний К. Марксом, статті українського вченого "Обзор последних работ по новой истории" [1; 19]. Треба відзначити, що теоретичними питаннями І.В. Луцицький взагалі займався лише в молоді роки. В подальшому ставився до таких досліджень скептично і, як згадують, лише посміхався, спостерігаючи захопленість М.І. Кареева цією проблематикою. Між тим, як і уся "російсько-українська історична школа" він, перебуваючи на висоті інтелектуальних пошуків своєї епохи, зазнав впливу і позитивізму, і марксизму, і неокантіанства.

Не можна не враховувати, що він і його однодумці творили в умовах російської дійсності і зазнав суттєво російських й українських ідейних пошуків та палко відгуквався на них. Головним питанням в Російській імперії і головним питанням трьох її революцій було селянське. Його обговорювали і сперечалися з приводу шляхів його вирішення марксиста і народники, ліберальні історики. "Російсько-українська історична школа" відчувала сильний вплив народництва і це позначилося на тому, як її представники висвітлювали становище селян, селянське землекористування і подальші шляхи розвитку села.

І.В. Луцицький почав займатися аграрною історією України на початку 1880-х років під безпосереднім впливом українофільського руху, діяльності "громад" 40-х і кінця 50-х років. Вони пропагували українську культуру, намагалися зблизитися з народом; головною ж їх метою була селянська реформа.

До питань українського землеволодіння вченого наштовхувала і його громадська діяльність, бо вже з середини 70-х років ХІХ ст. він був обраний гласним Золотоноського повітового земства, а потім полтавського губернського земства. Так він на практиці зіткнувся з проблемами українського села. З 1882 по 1901 рр. він надрукував 32 статті й документальні публікації з історії України. Будучи визначним вченим свого часу, він застосовував порівняльно-історичний метод, приділяв увагу інституту переживання, використовував порівняльно-історичний метод і ретроспективний, який веде вченого від сьогодення до минулого. Тільки недостатнє знання російської і української історіографії примусило такого всесвітньо відомого вченого, як Е. Леруа Ладюрі (представник школи "Анналів" третього покоління) приписати М. Блоку пріоритет у застосуванні порівняльно-історичного методу у вивченні генезису сеньорії і ретроспективного методу вивчення форм полів. Французький вчений характеризував ці методи як найважливіші "новаторські зусилля", здійснені "Анналами" першого покоління [5; 132]. Він явно помилявся.

Головним джерелом І.В. Луцицького був "Рум'янцева-ський опис", генеральний опис Лівобережної України, здійснений за наказом Катерини ІІ графом П.О. Рум'янцева-Задунайським у 1767 р. Опис містив багатющі

дані про українське село, форми землеволодіння, підвалини і порядки на селі. Він її усіляко пропагував: публікував у вигляді статистичних таблиць, розбирав її матеріали зі своїми учнями, які збиралися в його домі по вівторках, використовував її дані при читанні лекцій в університеті, а головне – при написанні статей. Крім цього документу, ним були опубліковані "Накази малоросійським депутатам 1767 р." і інші документи по Золотоніському, Переяславському, Остерському, Пирятинському і Прилуцькому повітах.

В українській тогочасній історіографії панувала думка, що український народ – народ-індивідуаліст. Підстави для такої думки були. На 1861 р., за даними Ореста Субтельного, 96 % селян в Росії жили общинами, а в Україні більше 80 % селян Правобережжя і майже 70 % Лівобережжя вели особисте подвірне господарство, мали індивідуальне право на землю і несли відповідальність за сплату боргів за неї [8; 228].

Тим не менше, розбираючи справи селян і козаків у мировому суді, розпитуючи старих людей у селах, І.В. Лучицький одержав дані про те, що наприклад, жителі містечка Еремеївка Золотоніського повіту живо пам'ятали про свої права на суспільні угіддя, відчужені багатими козаками "напочатку нинішнього століття за певну кількість осіб і діжку горілки" [9; 34–35]. Еремеївці ще у 60-х роках XIX ст. вважали землі, які прилягали до містечка і степ спільною власністю і вимагали, правда, марно, земельного переділу. Козаки с. Митьки були звинувачені у самовільному захваті сіна. При розгляді справи з'ясувалося, що село володіє спільною землею, і усі жителі нею користуються спільно.

Такі ж факти зустрічалися вченому і в інших селах. У І.В. Лучицького склалася така картина українського землекористування: 1) воно із самого початку було общинним; 2) особиста власність на землю походила з общинної; 3) характерною рисою общини (громади) на Лівобережній Україні є, за І.В. Лучицьким, відсутність переділів і рівномірних наділів [10; 155–156]. Це пояснювалося малозаселеністю і обширністю земельного простору. І.В. Лучицький-етнограф відмітив і ретельно описав общину з переділом – як стародавній тип общини, наприклад, Мутишинську общину. Тут передача землі у особисту подвірну власність відбувалася за ініціатииви і на користь представників козацької старшини у XVIII і навіть у XIX ст. Але все ж таки, не забуваємо даних О. Субтельного: в Україні, на відміну від Росії, переважало особисте землекористування ще до 1861 р. Не можна обійти мовчанням і факт зміни у землекористуванні в Україні після повстання Богдана Хмельницького, яке стоїть поруч з подібними рухами перехідної доби від середньовіччя до капіталізму. Сама перехідна доба найраніше в світі розпочинається в Англії з середини XV ст., для Франції й України – з сер. XVI ст. Для Росії й України закінчується 80-ми роками XIX ст. – поч. XX ст. і, як слушно вважають такі дослідники, як Р. Палмер, Ж. Годшо, Д. Робен, М.А. Барг, Є.Б. Черняк, Я. Ісаєвич, Н. Яковенко, О. Реєнт, Л. Таран та інші, уся вона пронизана революціями і повстаннями – Селянська війна в Німеччині 1525 р., Голландська революція, швейцарське повстання, Англійська революція XVII ст., повстання під керівництвом Богдана Хмельницького, Велика французька революція кінця XVIII ст.

Після повстання Б. Хмельницького колишні соціально-економічні порядки були, згідно із документами, "скасовані козацькою шаблею". Земля стала вільною і справи вирішувало народне самоврядування – громада, яка оголосила всю землю власністю козацького війська і ділила її між членами громади.

Катерина II зруйнувала Запорозьку Січ, провела Рум'янцевський опис, і всі, хто не міг підтвердити свої права на землю відповідними паперами, ставали кріпаками. Так сталося друге закріпачення селян в Україні. Ми вже наголошували на різниці російської общини з обов'язковим щорічним переділом. Община, таким чином, підтримувала слабих, бідних, сиріт і наявність в Україні громади з відсутністю переділів, але безперечно в Україні панувало подвірне землеволодіння.

Захист І.В. Лучицьким общини, його полеміку з цього приводу з українськими істориками Н. Новицьким, О.Я. Єфіменко, Д.І. Багалієм, які багато в чому слушно не погоджувалися з І.В. Лучицьким на цих сторінках опускаємо [див. 10; 155–160]. Погляди І.В. Лучицького, захист общини були установкою народницького ґатунку та пояснювалися прагненням ліберальних істориків вирішити аграрне питання в Росії без кривавих революцій. І.В. Лучицькому і його однодумцям була властива висока громадянська позиція і гарячий патріотизм.

З 1960–70-х років "російсько-українська історична школа" почала перебудовуватися у відповідності з новими методологічними змінами в історіографії. В рамках третього покоління школи "Анналів" сформувався модернізм, що зосередився на вивченні ментальності, спочатку на вивченні колективних уявлень, а з 80-х років й індивідуальних уявлень людини. Росіянин добріший, подільчовіший за українця, зате українець краще працює, ніж росіянин, а поляк працює краще українця. Ментальність українця відображають і приказки, наприклад така: "гуртове – чортове" та інші.

Запізнення з перебудовою українських гуманітаріїв пояснюється передусім тим, що Україна, яка до 1929 р. одержувала систематично 6 тільки французьких історичних журналів з цього року і досі систематично не одержує жодного, немає й іноземної літератури. Українська складова "російсько-української історичної школи" дуже і дуже, на превеликий жаль, запізнюється з методологічною перебудовою.

І все ж таки в історію науки І.В. Лучицький увійшов передусім своїми серйозними великими працями з історії французьких аграрних відносин, які одержали світове визнання ще за життя автора. З 1882 р. вчений почав працювати в архівах Південної Франції і Іспанії, а з 1894 р. став їздити у Францію систематично, де збирав матеріали. Його листи з Франції передають багатющі й яскраві враження про мандри в Піренеях, де історик зміг проникнути в архіви кількох сільських общин, розташованих у високогірних селищах, про близькі контакти з французькими селянами [11; 192–210]. Знову ж таки застосовуючи метод усної історії і порівняльно-історичний метод, вчений добував знання про особливості місцевих аграрних відносин у сучасній і минулій Франції.

Звіти вченого і вищезгадані його опубліковані листи з Франції зберігають докладні відомості про стан архівів Тулузи, Тарба, Арраса, Діжона, Ліона і багатьох інших. В архівах І.В. Лучицький звертав увагу на списки податкоплатників "двадцятини" і тарифікованої тал'ї, описи общин, тобто описи селянських, церковних і дворянських земель. Досліджуючи джерела, він один з перших став застосовувати кількісні статистичні методи. Вченого цікавили такі питання: розподіл поземельної власності у Франції до революції, її кількісні характеристики; результати продажу національного майна, яке складалося з земель корони, церкви і дворян-емігрантів, конфіскованих революцією; в чій руки потрапила ця земля, які верстви населення збагатилися внаслідок аграрної політики якобінців; чи змінився в цілому розподіл поземельної власності в країні й як саме. На ці питання вчений відповідав у працях по історії французького селянс-

тва, які публікувалися відразу після відраджень у Парижі в 1894 р. і багато пізніше.

Доповнені новими архівними розшуками 1897 р. і пізніше зведені матеріали 1894 р. стали важливою складовою частиною документальної основи фундаментальних праць вченого по історії французьких поземельних відносин [12]. Ці праці – його основний внесок у науку, які одержали світове визнання.

І І.В. Луцицький і його колеги по "російсько-українській історичній школі" – М.І. Кареев і М.М. Ковалевський під впливом ідейних пошуків свого часу, а саме під впливом народництва, підійшли до оцінки французьких аграрних відносин XVIII ст. Впливом народництва пояснюються тези російських істориків про сталість дрібного селянського землеволодіння, кустарної промисловості, характер розшарування французького селянства, уповільнених темпів розвитку капіталізму, про взаємини між промислом і землеробством. Цей вплив обумовив їх неприємне ставлення до "індустріалістських концепцій", "до перебільшених темпів розвитку капіталізму". Головна методологічна теза М.І. Кареева, І.В. Луцицького, М.М. Ковалевського служила доказом того, що Франція XVIII ст. була країною некапіталістичною.

З приводу сутності процесів, які відбувалися у французькому селі напередодні революції серед істориків "російсько-української історичної школи" йшли дискусії. Їхні погляди еволюціонували. В кінці 70-х – напочатку 80-х років І.В. Луцицький, як і М.І. Кареев вважали найхарактернішим для становлення французького селянства напередодні революції факт обезземелення і зростання феодальної експлуатації (як і в Англії). Узагальнюючи величезний архівний матеріал, І.В. Луцицький напочатку 1890-х років змінив свою думку про однорідність перетворень у поземельних відносинах у Західній Європі. У своїх пізніх працях "Крестьянское землеуладение во Франции накануне революции (преимущественно в Лимузене)" і "Состояние земледельческих классов во Франции и аграрные реформы 1789–1793 гг." він справедливо стверджував, що в Англії процеси обезземелення селян і звільнення їх від феодальних повинностей йшли паралельно, а у Франції селянська власність збільшувалася ще до революції. До неї він відносив селянські наділи, "обтяжені лише платежами усякого роду" [12; 21]. Таким чином, в розряд власності він заносив "цензіву", яку марксистська історіографія розглядає як власність феодальну, "обтяжену численними умовами і повинностями".

Головний опонент І.В. Луцицького – М.М. Ковалевський впадав в іншу крайність, перебільшуючи в аграрній історії Франції глибину тих тенденцій, які зближували її з Англією, де врешті-решт після революції XVII ст. переміг лендлордистський шлях розвитку, який супроводжувався обезземеленням селян. М.М. Ковалевський перебільшував ступінь розвиненості буржуазних відносин у французькому сільському господарстві до революції, але при цьому збагатив і деталізував картину обезземелення селянства і майнового розшарування села. З його аналізу логічно витікав висновок про історичну необхідність революції і прогресивність її перетворень [13; 162–164, 166, 175, 194–195].

Наведені точки зору базувалися на реальних протиріччях, впертій боротьбі селян з поміщиками за той чи інший шлях розвитку в умовах становлення товарно-грошових відносин. Ця боротьба по-різному протікала не тільки в різних країнах, а й в межах однієї. Архіви Франції давали матеріал для обґрунтування обох точок зору. Пріоритет ознайомлення з їх фондами належав, безумовно, І.В. Луцицькому. М.М. Ковалевський і І.В. Лу-

цицький оцінювали французькі аграрні відносини односторонньо. Заслугою І.В. Луцицького було те, що проробивши скрупульозний аналіз актів продажу національного майна, він, на відміну від істориків, які були знайомі з документами поверхово і стверджували, що конфіскована революцією земля була розграбована буржуазією, показав, що серед її покупців було і багато селян, визначив розміри її збільшення, але підкреслював, що важкість положення селян викликана нерівномірністю її розподілу, революція не полегшила, і в цьому розумінні була "безплідною" [14; 50–51; 141].

Подальший розвиток історіографії не перекреслив висновків вчених "російсько-української історичної школи". Осмислення поставлених ними проблем на якісно новому рівні почалося у світовій історіографії з 1960-х років і дуже активізувалося напередодні 200-літнього ювілею Французької революції.

Найвизначніші історики школи "Анналів" третього покоління – Ф. Фюре, Е. Леруа Ладюрі [16], Д. Ріше [17], розхитуючи традиційний образ революції і формуючи "ревізіоністську" концепцію, вели суперечки навколо класичних проблем: що відбувалося із сеньорією напередодні революції, яка була питома вага сеньоріальних платежів. Вони схилялися до тези, протилежній тій, яку відстоювала "російсько-українська історична школа" – про майже повну відсутність у Франції XVIII ст. феодалізму і сеньоріальної експлуатації, другорядності феодальних платежів селян. Ці історики обґрунтовували тезу, що сеньорія стала коліскою капіталізму, підкреслювали її зростаючі зв'язки з ринком, збільшення числа буржуа-орендарів сеньоріальних повинностей.

А.В. Адо, Ю.М. Афанасьєв, С.Ф. Блуменау, погоджуючись з поглядами на вищеперелічені проблеми французьких істориків-комуністів А. Собуля, М. Вовеля, підкреслювали їх певну схильність до перебільшення ролі феодалізму і недооцінки капіталістичних і напівкапіталістичних форм виробництва у передреволюційній Франції [18; розділ IV, § 3].

Із введенням у науковий обіг в останні десятиліття великої кількості нових джерел з'явилася можливість дати деталізовану уяву про темпи розкладання феодалізму у різних регіонах Франції, ступеня обуржуазнювання сеньорії, ролі прибутків від фермерської оренди в кінці старого порядку. Ці проблеми знайшли висвітлення у працях О.Д. Люблинської, А.В. Адо, Ю.Л. Безсмертного, Л.І. Піменової. Їхні дослідження також, як і праці французьких спеціалістів Ф. Гужара, П. Губера, Д. Робена, Ж. Баст'є [18; там само], дозволили наповнити конкретним змістом в залежності від географічного районування дані про переростання середньовічного суспільства у капіталістичне.

Таким чином, сучасна наука продовжує обговорювати питання, підняті І.В. Луцицьким, М.І. Кареевим, М.М. Ковалевським. Воістину науку рухають вперед передусім не ті вчені, які відповідають на питання, а ті, які їх ставлять.

1. Мягков Г.П. Научное сообщество в исторической науке: опыт "русской исторической школы". Казань, 2000.
2. Збірник на пошану українських учених, знищених більшовицькою Москвою / Ред. М. Овчаренко. Париж–Чикаго, 1962.
3. Риккерт Г. Естествоведение и культуроведение. СПб., 1903.
4. Гуревич А.Я. О кризисе современной исторической науки // Вопр. истории. 1991. № 2/3.
5. Таран Л.В. Французька, російська і українська історіографія (70-ті рр. XIX – поч. XXI ст.). Ніжин, 2009.
6. Мягков Г.П. "Русская историческая школа". Методологические и идейно-политические позиции. Казань, 1988.
7. Кареев Н.И. Старые и новые этюды об экономическом материализме. СПб., 1896.
8. Субтельний О. Україна. Історія. К., 1991.
9. Луцицький І.В. Общинные формы землеуладения на днепровском побережье. Б. м. и. г.
10. Луцицька С.И., Таран Л.В. Иван Васильевич Луцицкий – исследователь истории Украины // Вопр. истории, 2007. № 3.
11. Таран Л.В. Письма И.В. Луцицкого // Французский ежегодник 1987. М., 1989.
12. Луцицький І.В. Состояние земледельческих классов во Франции

накануне революции и аграрной реформы 1789–1798 гг. Киев, 1912. 13. Ковалевский М.М. Происхождение современной демократии. М., 1895. 14. Лучицкий И.В. Состояние земледельческих классов... 15. Furet F. Catéchisme révolutionnaire // Annales. E.S.C. 1971. N 2. 16. Le Roy Ladurie E. Révoltés et contestations rurale en France de 1675–1788

// Annales. E.S.C. 1974. N 1. 17. Richet Autour des origines ideologique lointaines de la Révolution française: élite et despotisme // Annales. E.S.C. 1969. N 1. 18. Таран Л.В. Французька, російська і українська історіографія...

Надійшла до редколегії 21.01.11

К. Тищенко, д-р філол. наук, проф.

АББАСИДИ ПРОТИ ОМЕЙЯДІВ: ТОПОНІМІЧНИЙ СЛІД В УКРАЇНІ

Виразний слід арабо-хазарської війни 713-737 рр. виявлено методом контекстуального аналізу у топонімії Лівобережної України та по трасі військового походу Мервана "від Росави до Русави". Дотепер у топонімії упізнавані імена проводирів джигаді Масламі, аль-Хараші, Мервана, тодішнього халіфа Гішама і його столиці Русафи. Інша переконлива група топонімічних контекстів виявляє повторювані факти сусідства основ Жаб-, Омел-, Сапог- (імовірні продовження імен річки Заб, Омейядів, ас-Саффаха). Основа Сам(о)бор- може бути оригінальною слов'янською назвою для громадянської війни арабів 750 р.

A clear trace of the Arab-Khazar War (713-737) was detected by means of the contextual analysis in the place names of the Left Bank Ukraine as well as along the military expedition route "Rosava – Rusava". Till now some names of jihad chiefs can be recognized here in the toponymics (Maslamah, al-Kharashi, Marwan, also the caliph Hisham an his capital Rusafah). Another groupe of convincing place names contextes reveals the repeated facts of the neighbourhood of roots Zhab-, Omel-, Sapoh- (possible continuants of the names: river Zab, Umayyades, as-Saffah). The root Sam(o)bor- 'self-struggle' seems to be the original slavic name for the Arabic Civil War of 750.

Кількарічні студії топонімії вивели на добре збережений в Україні виразний слід арабо-хазарської війни 713-737 рр. та пізнішої від неї на 13 років громадянської війни у Халіфаті 750 р. між Аббасидами та Омейядами. Як з'ясувалося, топонімія Наддніпрянщини понад тисячу років зберігає в місцевих назвах пам'ять про ці події VIII ст.

1. **Потала як праукраїнська реалія:** *Паталахівка, Подольохи, Водолаги; потала*. Вихідним пунктом дослідження стало відображення у топонімії бойового вигуку джигаді "Фатх Аллах!" 'перемогу [дав] Аллах'. Сам звуковий матеріал цього вигуку добре відомий – зокрема, як основа власних імен у країнах з мусульманською традицією. Кілька таких імен аналізує А. Гафуров у своїй праці про ім'я та історію: "Фатх فتح Fathh ...чоловіче ім'я (з арабської) 'перемога'. Фатхалі فتحعلى Fathh 'Alī 'перемога [належить] Алі'... Фатхулла Fathh Allāh الله فتح 'перемогу [дає] Аллах'" [1, 200].

Відомості з реєстру ойконімів України [2] дали змогу виділити як причетну до цього ж прототипу групу назв *Паталахівка* Пл, *Патлаївка* Пл, *Подольох* Хк (пор. досі не пояснену назву урочища *Подольох* у с. Уралове См). З прикладів видно, що "місцеве" П- відповідає арабському Ф-. Така відповідність відома й для арабських аналогів давніших, і не тільки перських, назв: Фарс/Парс, Фурат/Пурат, Філістін/Палестина. В українських словах П- часом відповідає чужомовному, зокрема грецькому Ф-: Пилип < Φίλιππος; Прося, Пріська < Ευφροσύνη, Степан < Στεφάνος (пор. і *фляшка* ~ *пляшка*, *фаланга* ~ *паланка*). Тобто, *потала* < Fath Allah не становить винятку. Різниця між основами *Паталах-* і *Подольох* у передачі голосних пояснима іранським (скіфо-сарматським) і слов'янським середовищем початкового побутування назв. Слов'янське О у давніх запозиченнях регулярно відповідає іншомовному А (пор. гр. κάμαρα > укр. комора, лат. calenda > укр. коляда).

Далі дійшла черга до назв Стара і Нова *Водолага* Хк, *Водолаги* См, *Водолаївка* Пл, *Водолазьке* Дп, Хк. Це та сама топооснова, тільки у якомусь іншому мовному середовищі, а звукова еволюція основи теж не є випадковою: зміни кореневих голосних сталися за слов'янським типом, але всі глухі приголосні (ф, т, х) тут одзвінчені (в, д, г). Остання риса відома, зокрема, в територіально близьких до Лівобережжя мовах Кавказу: це та звана вимова з лєніцією на зразок "ди наз базлужай" (замість рос. *ты нас послушай*). На історичну присутність в околицях *Водолаг* Хк якихось груп кавказців вказує назва сусідньої р. *Джаун*, етимологія якої – від меґр. *джун* 'хрест' (ознака похрещених сіл), а за 12 км – с. *Огульці* під Люботином – з імовірною назвою від етноніма агулів

(Дагестан) [3, 147-146]. Про звичайну мозаїчність історичного розселення племен писано не раз (концепція О. Трубочова). Важливо, що в усіх теперішніх видозмінах топонімічної основи (*Паталах-/Подольох-/Водолаг-*) прототип "Фатх Аллах" залишається упізнаваним.

З-поміж апелювативів сюди явно належить укр. *ПОТАЛА*, *віддати на поталу*. Цей вираз не просто давній, а з долітописним родоводом. Етимологічному словнику не відомі якісь його відповідники в сусідніх мовах. Значить, в українській мові слово *потала* являє собою унікальний арабізм (поруч зі словами *могорич*, *мацапура*, *воропай*, значенням слова *батьки*). Що більше: це український арабізм доруського часу.

В Росії третій спосіб Ф- > В- трапляється зрідка: нп *Водолазов* серед Донського степу Рост. (поруч Вороб'єво), *Водолазово* Свердлов., Кург. (Усманово). Переважає другий спосіб (Ф- > П- + А > О), аналогічний до укр. *Подольох*: *Потолоково* Новг. (Мышино, Погорелково), *Потолоково* Кострома (Рассохово), *Подолково* Лен., *Подольовец* Твер., *Подольовский* Волг., *Подольське* Калуз., *Подольхи* Белг., *Потоловка*₁ Белг. (Ароссоши Воронеж.), *Потоловка*₂ Белг. (Ароссошь). Також і в Білорусі *Потольцава* Магіл. (Курманава, Ракаўшчына). Назва с. *Паталах* під Ханти-Мансійськом лише недавно перероблена на *Потанах*.

Перша спроба нанести цей матеріал на карту унаочнила важливий факт – основний ареал поширення цих назв міститься навколо Сіверського Дінця, де відомі поселення хозарів [4] (Хк 6, Пл 4, Лг 2, Дп), і продовжується в Росії (Бєлгородс. 3). Є виразне скупчення таких назв на Поділлі, по декілька на Сумщині й Київщині.

З історії не відомо, щоб такий бойовий вигук вживали печеніги, половці або татари. Натомість у топонімії земель, де арабський джигад був засвідчений історично, такі назви існують дотепер: Fath Allāh Туніс, Fathollāh Іран 2, Афганістан 2, Пакистан, Patala (!) Чад, Мозамбік, Індія [5]. З іншого боку, існують назви *Потолоково* в РФ Новг., Костр., – слід гадати, з тих же історичних причин, що й у нас на півдні. Головний висновок: у 20 місцях в топонімії України прочитується слід джигаді. Чи немає поруч також і супровідних реалій?

Метод топонімічних контекстів: *Паталахівка* ~ *Арапівка*, *Козарик* Лг; Ст. *Водолага* ^*Бахметівка*, *Барабаші* Хк; ур. *Подольох* ^р. *Арапівка*, ур. *Жабівка* См.

З трьох наведених прикладів видно сутність методу: на місцевості й на карті назви сусідніх селищ історично пов'язані одна з одною. У записі контекстів знак "Λ" приєднує назву об'єкту з найближчих околиць (2-3 км), знак "~" – об'єкту з дальших околиць (20-30 км). Перший приклад читається так: неподалік від с. *Паталахівка* Лг

© Тищенко К., 2011

живані топоніми VIII ст. – доказ як відображення тодішньої світової історії, так і участі в ній наших предків.

Династійне ім'я Аббасидів на карті. Далі за вже відпрацьованою методикою [8] були ретельно переглянуті за АТП топонімічні околиці виявлених двох десятків назв від основи Паталах-/Водолаг- в Україні з метою пошуку інших незалежних ознак присутності арабів. (Піктограмою  виділено топоніми із значенням "змій"; пор. фольклорне "Змій Горинич".) 3-поміж цих 20 топооколиць кілька містили важливе продовження теми:

• **Патлаївка** Пл Пл:  ГРИНівка; **АБАЗівка** Аббас^А ВАСьки, ЛАВРики; **ПАДАЛки** Фатхаллах, **БарАБАШівка** син Аббаса, **САПОЖине** ас-Саффах, КУЛИкове, КОЗУБи, **ТВЕРДОХЛІБИ** твердиня Халеб, КАШУБівка касба?, ЯСЕНУвате, ВАКУЛинці ар. Бакаулла 'вічність належить Аллаху', ВІЛЬХовий Ріг, ГЛОБИ, МИЛЬці, **БУРТИ**, ВІЛЬХівщина, КОЛОМак, **ГЛУХове** халуф, ГОРБанівка, **РОЗСОШЕНці** Росафа, ТАХТАУЛове; • **Подолівка** Хк Барвінкове: **БарАБАШівка**, **ГАРАЖівка** 2 харадж, КОРБівка; • **Подолі** Хк Куп'янськ: Вел. ШАПКівка *дір сьлах* військо, РЕВУЧе, ТАБАївка Теби,  **САМБОРівка** сам + бор- БОДРІВка, **ГЛУШківка**; • **ПАДАЛки** Фатхаллах См Лебед.:  ГАЛУШки; **БАСівщина**, ГЛИБоке, САВОНиха, МИРне, **ГЛУШівка**, ГРАБці, **КАРАВАН**, МИРОНівщина, ЯСНОПілля, ГРУНьки, **ШУМИЛИ**, ГРУНь, ДРОЗДівщина, **БарАБАШівка**, РЯБУШки, **КОЛОМИЙці**, ЧИЖове, Зелений  ГАЙ; • **Водолаги** См См: **БАСівка**, **ВАКАЛівщина**, Зелений  ГАЙ, ШАПОШникове, СИМОНівка, ВІЛЬШанка, БЕЗДРИК,  ГАЙок, ШАРАПівка; • **Ст. Водолага** Хк Н. **ВОДОЛАГ**:  БАХМЕТівка, ур. БАХМЕТьєве, р. ОЛЬХоватка, р. Джгун, кут. **БарАБАШ** у нп Нова **МЕРЕФА**, ЛИПКуватка, **КОБЗАРівка**, б. МУСІївський Яр під Валками; **ВІЛЬХівське**, ур. **МОЛОДЕцьке**, **КАДИ.ГРОБівка** 2, МЕЛЬНикове, РІЗДВ'яне; + **БАСИ** (Люботин); • **ПОТЕЛИЧ** Лв Жовк.: МАПЕХів, СИТИХів, **МЕРВИ**ч, ПередМІСТя мечеть, МІЛ'ява, БОЯНЕць,  ГАЙ, СОРОКИ, СОРОЧі Лози, **ГОРОДЖів**, СОРОКи, **ЗАВАДів**, **ЗАВАДА**, ЛАВРиків, МОЩана, СУЛИМів, СКВАР'ява, **СОПОШИН** ас-Саффах, ГРИНчуки,  КОЗУЛЬка!;

Іншими словами, у виділених рамках топонімах прочитуються арамейський відповідник Бар Аббас арабського династонама Бені Аббас, відомого в Європі як Аббасиди. На користь цього припущення свідчать і кілька назв від основи **Абаз-/Бас-**, і основа **Сопож-/Сапож-**, виразно пов'язана з прізвиськом першого Аббасидського халіфа ас-Саффаха, і назва *Мервичі* з морфемою **Мерв-** (пор. ім'я Мервана II, останнього Омейядського халіфа), і назва від ключової топооснови **Самбор-**.

Звичайно, Аббасиди – європейська назва цієї династії. Арабською вони – Бені Аббас, сини Аббаса. Тоді українська основа-калька **Бар-Абаш** в антропонімах і топонімах означає, що прийшла вона до нас через арамейську мову Каганату: пор. нп Benі Abbas в Алжирі, але Bar Abbas Khel у Пакистані, Varabás в Угорщині.

Таким чином, 4 назви від основи **Барабаш-** були виявлені в околицях топонімів від основи із значенням 'потала'. Існують ще 4 географічні об'єкти від тої ж основи (з них 3 на Правобережжі) з менш виразним арабським слідом в околицях:

• **БарАБАШівка** Хк Лозова:  ГРИГОРОСове; ХИЖНяківка, МОВЧанове, ПОДИ, Зелений ГАЙ, БАКШарівка, РЕВодарівка, Нова МЕЧЕбилівка, ШАТівка; • кут. **БарАБАШівка** у с. Грузьке Вн ГАЙСИН: ХОРОШа, ур. КОРШилове, КІБЛич, МЕЛЕШків, КАРБівське, РАХНи, ОКРАТове; • мог. **БарАБАШева** біля с. Бистрик Вн Погребище: КУР'ЯНці, СПИЧинці, ТАЛАПАї; • ставок **БарАБАШівський** у с. Чарівне Кг Бобринець: СОРОЧанове, ЗАВАДівка, КОТЛ'ярівка.

Ім'я Омейядів на карті. Перше припущення про топооснову Омель- як історичне продовження імені

Омейядів було висловлене 2008 р.: ОМЕЛ'город Кг, -яни См, -янів Чг, -янівка б, -янщина Рв, -ьник З, -ьники Жт [9, 20]. Далі до цих спостережень долучилася білоруська назва міста *Гоміў* (= *Гомель*), яка може зберігати форму топооснови, ранішу від розвитку типово слов'янського "L erpenteticum" (вставного -л-) на місці -й-. (Пор. у Словенії Gomila 2, Gomilsko; у Хорватії Vuca Gomila, Gomilica; у Боснії Gomiljani. Але у Польщі RadOMIA, LubOMIA, GostOMIA, StradOMIA.) В етимологічному словнику іншомовних топонімів України цей список розширений за рахунок топонімічної моделі з останньою морфемою -ом(е)ль: Радомля, Боромля См, Віжомля Лв, Бегомля Курськ., БлудзЕМЛя ВуЗ [3, 132], сюди ж і ГостОМЕЛЬ Кв. Давній звуковий стан зберігають польські основи -omia/-omie, а словенські -omelj/-omlje та сербські у Чорногорії -имља мають -л-, як і наші.

Хоча основа -ОМЕЛЬ- (< 'Омейяди'?) звичайна на карті України, однак в околицях назв з імовірним значенням 'потала' вона не зустрілася й разу. Напевно, тому що для завойованих племен поняття Омейядів і арабів спочатку були тотожні, а відмінність їх сплила лише через 15 років, після битви на Забі й приходу Аббасидів до влади в Халіфаті.

За даними В. Нерознака, топооснова *Житомир-* мала історичний варіант *Житомель-*: у Списку міст Воскресенського літопису серед київських міст названо Житомель (ПСРЛ VII 240). З іншого боку, існує с. *Жытомля* Ву (Гродно) [10, 73], яке стає в переконливий ряд *Віжомля* Лв, *Любомль* Вл, *Радомля*, *Боромля* См. Волинським аналогом слобожанської *БорОМЛі* виявилася назва с. *БоремЕЛЬ* Рв. Далі парадигма топооснови -ом(е)ль поповнилася назвами *БудИМЛя* Рв, *ТухОМЕЛЬ* Хм, *ЯрОМЕЛЬ* Вл.

Як сказано, внаслідок виявлення в околицях топонімів *Патлаївка* Пл, *Подолівка* Хк, *Падалки* См кількох назв **Бар.абашівка** можна припустити їхнє походження від *Bar Abbas ~ Benі Abbas. Тоді Боремель, Боромля має походити з *Bar 'Umaуah з типово слов'янським "L erpenteticum" (пор. у Єгипті нп Barrāmīya, в Індонезії Baramai). Початкове Бор- могло стати переосмисленням Бар-, тоді як в основах з кінцевим -бор ця морфема питомо слов'янська (пор. "Юрій ЗмієБОРець").

Підкреслений висновок з контекстуальних даних дїстав несподіване пряме підтвердження у вигляді засвідченої у довідковій частині атласу Encarta 2000 форми **BAR.ЕМЕЛЬ** саме для цього топоніма. Крім того, відкрився новий факт існування нп **BAR.OMLak** = **Branovo** у Словаччині (під Komárno) в оточенні нп з назвами: Bešeňov, Kozárovce, **Imel'**, **Radvaň** 2 (ар. *радван рай*), **Vráble**, Ondřejovce, Ohaj 2, Podhájska, **Saliby** 2 (пор. ар. salib хрест), **Zalaba** (ар. salaba хреститися). Також в Угорщині: Baromjárás 2, Báromajor.

Заведена до Словника гідронімів України у формі **Боромолка**, ця річка у с. Шершні Жт (Коростень) на кілометровій карті позначена помилково як **Барашолка**. Послідовність рукописних літер -ом- справді могла бути прийнята як -аш- (такі казуси у записках гідронімів відомі). Але початковий відрізок Бар- становить інтерес як відображення можливого старішого *БАРОмолка у невідомому нам рукописному першоджерелі, – а це знову відповідає основі БАРОМЕЛЬ-.

Про масштаб арабської експансії говорить географія поширення цієї топонімічної моделі: Україна, Білорусь, Росія (Курс., Брянс., Орл., Новг., Тверс., Мос., Омс.), Польща, Словаччина, Чехія, Словенія, Чорногорія. Це добре співвідноситься з іншими проявами арабської експансії тих часів, зокрема, топонімічним слідом утечі габрів [11]. Як видно з префіксоїдів зібраних далі назв з морфемою -омель-, якісь люди Омейядів жили біля наших предків, будили сусідів (вранішньою молитвою), інші жили тихо, були в них і смерди. Одні Омейядам

раділи, любили їх, гостили, шанували (Щ- < чт-?), хтось від них постраждав, хтось тікав; інші з ними блудили, треті боролися. Компонент Рид-/ Рьд- може походити з

лит. gytas 'схід'. На сьогодні зведення топонімів моделі "Префіксоїд + OMEL" (яку можна інтерпретувати як вказівку на людей Омейядів) виглядає так:



Рис. 2. Загальна картина протистояння прибічників Аббасидів і Омейядів на землях України влітку 750 р.

BAR.OMLAK Sk, BAR.EMELЬ Бор.ЕМЕЛЬ; Бор.ОМЛЯ См (Трост.), ур. Бор.ОМЛЯ См (Конотоп), р. Бор.ІМЛЯ См (Пут.; Охт.), р. Бор.ОМОЛка Жт (Коростень), Рад.ОМЛЯ См,Маг.,Гом.,Мос., Rad.OMLJE Sln2, Rad.OMIA Pl,	Lub.OMIA Люб.ОМЛ Вл, Strad.OMIA 2,Gost.OMIA Pl 3, Gost.OMIE Pl, Host.OMICE Cz 2, Гост.ОМЕЛЬ Кв, Гост.ОМЛЯ Курс.,Орл., Borz.YMIE Pl,	Pl, Бер.ОМЛЯ Курс.,Віц., Sud.OMIE Pl, Суд.ІМЛЪА Серб., Суд.ІМЛєво Моск.,Буд.ІМЛЪА CG, Буд.ІМЛЯ Рв, Щ.ІМЕЛЬ Чг,Тверс., оз. Щ.ІМЛЯ См, Смярд.ОМЛЯ Новг.2,	Drag.OMELJ Sln, Сєр.OMELJ Sln, Хот.ОМЛЯ Хк, Віц., Брєст, Курс., Блудз.ЕМЛЯ Маг.3, Віж.ОМЛЯ Лв (Яворів), Жит.ОМЕЛЬ+ (тепер Житомир), Жыт.ОМЛЯ Грод.,	Добр.ОМИЛЬ Лв, Рид.ОМИЛЬ Тр, Рьд.ОМЕЛЯ Віц., Тих.ОМЕЛЬ Хм, Ворок.ОМЛЕ Вл, Яр.ОМЕЛЬ Вл
---	--	--	---	--

Рис. 3. Життя з омейядськими сусідами (топонімічна парадигма). Підкреслено давні форми без слов'янського "L erpenteticum" (вставного Л)

На картосхемах з навчального фільму подані характерні топонімічні ландшафти, які засвідчують активну участь місцевих людей у VIII ст. у подіях громадянської війни 750 р.: це околиці Луцька, Коростеня Жт, Берестечка Рв, Романова Жт, Жовкви Лв, Полтави, Путивля.

Варті уваги згадки про судна Омейядів: від с. СудІМЛєво на р. Ока та с. Сєндимир, Сантимир у Чувашії й Ульянов. обл. – до сербс. Sudimlja, п'ятьох чєс. Sudoměř i польс. oz. Sudomia i м. Sandomierz. Щоразу довкола є арабський топонімічний контекст. Сюди ж назва в Україні с. ЗДОмишель Вл < *Съдо-: пор. чєс. Zdemyslice, Zdiměřice 2 (пор. ВіжОМЛЯ 'вежі Омейядів').

Оригінальною і виразною слов'янською назвою міждинастичних розборок арабів виглядає вдала топооснова Самобор- (пор. слн. Sanozor, серб. Самобор, хорв. Samobor, Samoborec), у інших слов'ян представлена коротшою формою Самбор-: кілька назв у Польщі

Sambory, Samborz, в Україні Вєл. і Мал. Самбір См, Самбурки Кв, Самбір і Ст. Самбір Лв.

- Гафуров А. Имя и история. – М., 1987. 2. АТП – Українська РСР. Адміністративно-територіальний поділ. – К., 1973. 3. ІТУ – Тищенко К.М. Іншомовні топоніми України. – Тернопіль, 2010. 4. Плетнева С.А. Хазари. – М., 1976. 5. Encarta – Microsoft Encarta Interactive World Atlas 2000. 6. ДР – Древняя Русь в свете зарубежных источников. – М., 2003. 7. Гудима Ю. Про нову групу монет з Йосипівського скарбу // Вісник інституту археології. Вип. 2. – Львів, 2007. – С. 164-175. 8. Тищенко 2008а – Тищенко К.М. Етнічна історія прадавньої України. – К., 2008. 9. Тищенко 2008б – Тищенко К.М. Арабський пласт топонімії України. – К., 2008. 10. Нєрознак В.П. Названия древнерусских городов. – М., 1983. 11. Тищенко К.М. Зороастрийський пласт топонімії Європи // Studia linguistica. Vol. 2. Збірник наукових праць. – К.: КНУТШ, 2009. – С. 348-355; Тищенко К.М. Волхви – парфянські маги // Мови і культури у новій Європі: контакти і самобутність. Збірник наук. доповідей. – К., 2009. – С. 628-638; Тищенко К.М. Забуті габри-вигнанці // Україна. Наука і культура. Вип. 35. – К., 2010. – С. 218-248.

Наукове видання



ВІСНИК

КИЇВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ІСТОРІЯ

Випуск 106

Друкується за авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"

Автори опублікованих матеріалів несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, економіко-статистичних даних, власних імен та інших відомостей. Редколегія залишає за собою право скорочувати та редагувати подані матеріали. Рукописи та дискети не повертаються.



Підписано до друку 30.06.11. Формат 60x84^{1/8}. Вид. № 1 4. Гарнітура Arial. Папір офсетний.
Друк офсетний. Наклад 300. Ум. друк. арк. 10,0. Обл.-вид. арк. 7,6. Зам. № 211-5733.

Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"

01601, Київ, б-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43,

☎ (38044) 239 32 22; (38044) 239 31 72; (38044) 239 31 58; факс (38044) 239 31 28

e-mail: vpc_div.chief@univ.kiev.ua

<http://vpc.univ.kiev.ua>