

Передмова

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Справжній історик – дослідник сфери образно-уявного – повинен опрацювати ці тексти, зважаючи на їхню специфіку. Ці твори не можуть йому дати інформації стосовно того, заради чого вони не були складені. Вони самі собою є історичними реаліями. Нікчемні чи геніальні (а історик повинен брати до уваги і їхній рівень, і поширеність, і ступінь репрезентативності, не надаючи переваги ні пересічному творові, ні шедеврові, та водночас не нехтуючи їхньою цінністю), вони не писалися з тих самих причин, за тими самими правилами і з тією самою метою, що й архівні документи, які звичайно використовує історик. Естетична цінність, краса вже самі по собі є чудовими об'єктами історії. При використанні агіографічних текстів, вирваних із суто болландистського позитивізму (якому ми так зобов'язані), був досягнутий прогрес у тому, що їх трактували як специфічний жанр, продукт вірувань та народних обрядів і водночас як результат ставлення Церкви до такої фундаментальної і несталої постаті християнства, якою є святий², і найважливішої цінності християнського суспільства – святості. Однак треба ще багато зробити для того, щоб історик навчився історично використовувати літературу та мистецтво. Тут я пропоную лише перші кроки в підході до кількох історичних творів.

Третя рекомендація для історика образно-уявного випливає з простої констатації того факту, що основою образно-уявного є *зображення* (*l'image*). Це ще одна причина, з якої слід відрізнити цю галузь від царини відображень та суто раціональних ідеологій. Однак справжні образи конкретні й уже віддавна є предметом конкретної науки – іконографії. У героїчний час іконографії, як це проілюстрував Еміль Маль³, іконографія як наука усталювалася через типологію тем, зіставлення творів мистецтва з текстами, вивчення еволюції тематики (також стилю). Новітнім досягненням стала заміна іконографії іконологією. Видатними фахівцями в цьому були Ервін Панофські⁴ та Мейєр Ша-

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

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

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

піро⁵. Вони краще за інших зуміли пов'язати іконологію з історією мистецтва, впровадили структурний аналіз та семіологію в дослідження картин (*des images*), пояснюючи образ (*l'image*) його інтелектуально-культурним середовищем. Сьогодні багато індивідуальних чи колективних досліджень⁶ перетворюють іконографію в наукову, інтелектуальну і повністю історичну діяльність. Створення корпусу іконотек та звернення до інформатики (зазначаючи межі: справжня праця історика, яка відточується на цій стадії, ще попереду) вводять переваги кількісного в галузь образного, яка для цього дуже добре надається. Відтепер аналіз переноситься на всю повноту зображення не лише за його тематикою і структурою, а в усіх його аспектах (зокрема в колористиці) та в його сукупному оточенні (розміщення в манускрипті, мізанпаж, відповідність до тексту). Кінцева мета дослідження розширилася до розуміння функціонування образу в культурі й суспільстві. Одним із слабких місць у моїй збірці є відсутність ілюстрацій та іконографічних нарисів, однак посилання на образ (принаймні безпосередньо) тут постійні.

Я усвідомлюю, що галузь образно-уявного сьогодні є предметом численних досліджень. Деякі з них – колективні – є важливі, а в багатьох аспектах – піонерські та світлоносні. Вони викликають у мене застереження, коли збиваються в бік ірраціонального та психоаналітичного, де панує підозріла ідеологія архетипів⁷. Моделі уявного пов'язані з наукою, архетипи ж – з містифікативним вимислом⁸.

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

Насамперед тому, що історики дедалі частіше зауважують: усе в житті людей і суспільств, а також в історії залежить від історичного підходу. Сама природа входить у коло зацікавлень історика. Для доказу наведу лише “Історію клімату” Еммануеля Ле Руа Ладюрі¹⁰ та найновіший твір Робера Дельора “Тва-

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

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

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

⁸ Барбара Обріст (Barbara Obrist) у своїй чудовій розвідці *Les Débuts de l'imagerie alchimique (XIV^e–XV^e siècle)*, Paris, 1982, показала, наприклад, безмістовність Юнгової інтерпретації астрологічних образів (Карл Густав Юнг, швейцарський психоаналітик (1875–1961), увів поняття “архетипів”).

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

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

рини мають історію”¹¹, який претендує бути історичною зоологією (*zoologie historique*) – історією, побаченою з боку природи і тварин, а не з боку людини. Історія образно-уявного є менш відважна, бо вона залишається у світі людини. Однак завдяки психоаналізу, соціології, антропології, роздумам над засобами інформації ми все більше й більше переконуємося, що життя і людини, і суспільств пов’язане як з образами, так і з реаліями. Ці образи не обмежуються до іконографічної та мистецької продукції, а охоплюють увесь світ ментальних образів. Не треба поринати в безмежний океан психіки, якщо безперечним є те, що нема думки без образу. Образи, які цікавлять історика – це колективні образи, створені випадковостями історії, вони виникають, змінюються, трансформуються. Вони виражаються словами, темами. Вони передаються в традиціях, запозичуються однією цивілізацією від іншої, циркулюють у діахронному світі класів та суспільств. Вони також належать до суспільної історії, не замикаючись у ній. Поль Альфандері та Альфонс Дюпрон слушно показали¹², що західних християн кликав у хрестові походи насамперед образ Єрусалиму. Історія образно-уявного є поглибленням тієї історії свідомості, пробудження якої в Середньовіччі так блискуче проаналізував отець Шеню¹³. Уява живить людину, змушує її діяти. Це колективний, суспільний, історичний феномен. Історія без уявлень – це скалічена, фальшива історія.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*

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

точно узагальнюється лише після 1740 року в галузях історії, філософії та політичної економії¹⁷.

Така хронологічна і зневажлива дефініція Середньовіччя від кількох років зазнала нападок із двох боків. Ще зневажливіша назва – “Візантійська імперія”, – яка під впливом Монтеск’є та Гіббона означила останні сторіччя Римської імперії, практично зникла сьогодні, поступившись місцем нейтральній назві з дедалі позитивнішим змістом – “пізня Античність”, у якій бачать епоху змін, кипіння, творення¹⁸. Якщо час, коли на Заході утверджувалося християнство і варварство, не є чистим і звичайнісіньким регресом, то чим тоді є Середньовіччя, яке з нього виходить? Реабілітація пізньої Античності реабілітує Середньовіччя. Я задовольнюся твердженням, що знову таки шальки суджень історії та історіографії дуже вже розходяться. Як заперечити, що в усьому – від техніки, демографії, економіки і до культури – період III–VII ст. не був періодом найтривалішої депресії Заходу? Однак правдою є і те, що тоді ж закладається ґрунт для піднесення, яке стане вирішальним, починаючи з X ст., а особливо з XI ст. Чим же у цьому перегляді середньовічних джерел стає рік 476? Просто перипетією. На другому кінці ситуація складніша. Протиставлення Середньовіччя/Відродження з багатьох поглядів ставлять під сумнів. Для одних – скажімо, для Армандо Сапорі, котрий на Італію дивиться особливим поглядом, – Відродження розпочинається з XII ст. і триває впродовж п’яти сторіч до кінця XVI ст. Водночас, Середньовіччя мало б “обмежуватися” вісьмома сторіччями – від IV до кінця XI ст. Перевага цього погляду полягає в тому, що виявляє два феномени: великий розквіт Середньовіччя, яке справді “вибухає” після XII сторіччя, і неприпустимість концепції швейцарського історика Якоба Буркгардта, чії ідеї, висловлені в праці *Civilisation de l’Italie au temps de la Renaissance* (1860, франц. переклад 1885 р.) та повторені в його *Considérations sur l’histoire universelle* (1905), роблять з італійського Відродження апогей цивілізації та час від часу зринають якщо не в історичному науковому середовищі, яке вважає їх проминулим явищем, то принаймні серед широкого загалу освіченої публіки. У своїй блискучій

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

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

статті Сапорі добре показує, що Відродження Буркгардта ґрунтується на баченні історії, яке “вважає основними рисами суспільства лише державу, культуру і релігію”. Економіка, зокрема, не існує для Буркгардта, який взагалі дивиться очима буржуазного професора, байдужого до матеріальних, суспільних та інтелектуальних реалій навіть у тих галузях, котрим він, як крайній ідеаліст, надає перевагу. Політичне, культурне та релігійне життя Відродження творилося не неоплатонізмом, альбертизмом, маккіавелізмом, еразмізмом та іншими езотеризмами, а глибшими та контрастнішими рухами¹⁹.

Разом із Кшиштофом Пом’яном можна вважати, що будь-яка періодизація є путами для історика. Певним є те, що історичні періоди наповзають один на одного, що між різними ділянками людської історії (економіка та культура взагалі не ступають однаковим кроком) існують зсуви, особливо між цивілізаціями та культурними зонами (месопотамська цивілізація квітла впродовж багатьох сторіч, у той час як найбільша частина Європи перебувала ще у передісторії; коли ж іспанці Христофора Колумба та американські індіанці взаємно відкривали себе, то вогнепальна зброя вже сама собою, внаслідок отих історичних зсувів, поділила їх на переможців і переможених). Однак є в еволюції людства, принаймні у великих спільнотах, фази чи системи сповільненого руху, які слугують віхами середньої та довшої тривалості, – завдяки їм можна добачити, до яких зусиль наукової раціоналізації вдаються історики, аби краще приручити минуле. Безперечно, минуле ухиляється, не хоче втискатись у пута періодизації. Проте деякі поділи є більш неправомірні, аніж інші. Той відтинок історії, який назвали “Ренесансом”, не видається мені доречним. Більшість характерних прикмет, за якими він визначається, з’явилися задовго до часу, в який його поміщають (XV–XVI ст.). “Повернення до Античності” маємо з XIII ст. – від проникнення Арістотеля в університети до скульптурних форм соборів Пізано в Пістоїї та Флоренції. У Франції Філіппа Вродливого існує “маккіавелівська” держава. В оптику, як і в малярство, перспектива входить наприкінці XIII ст. Читання поширюється задовго до відкриття Гутенберга, а навчання грамоти (важливий культурний феномен) не чекає на друкарство. На зламі XII–XIII ст. особистість самоутверджується з такою силою, як в Італії Кватроченто, і (здається мені, що я це показав²⁰) успіх Чистилища – це успіх індивіда, доля якого остаточно визначається у хвилину суду над ним відразу по смерті – навіть якщо я не вірю, на

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

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

відміну від Аарона Гуревича²¹, що успіх його залежить від нього самого. Я не погоджуюся з Максом Вебером та Робертом Тонеєм, які пов'язують “релігію” праці з протестантизмом. Вона існує вже у XIII ст., як це добре видно, наприклад, із звинувачень жєбрущих орденів у Паризькому університеті, які висунув Гійом де Сент-Амур та інші світські викладачі, чи в реакції на “похвалу лінощам”, що нею сповнені, скажімо, фавльо про країну Кокань (бл. 1250). У сфері самої релігії ордени жєбрущих, навпаки, вносять більше новизни і більше змін у християнську релігію, аніж це зробить Тридентський собор. Більш того, досліджуючи релігійність Рабле²², Люсьєн Фєвр добачив, що Середньовіччя не тільки вижило, але й живе “у самому релігійному серці XVI сторіччя”, у тому генєві, який свого часу більше, ніж будь-хто інший, захищав сучасність цього XVI сторіччя.

Отже, треба витягти корок Рєнєсансу.

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

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

²¹ A. J. Gurevič, Conscience individuelle et image de l'au-delà au Moyen Âge // *Annales E. S. C.*, 1982, pp. 255–275.

²² L. Febvre, *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle: La religion de Rabelais*, Paris, 1942, 1968.

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

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

*

Цю добірку розпочинають два тексти, присвячені поняттю *чудесного*, *merveilleux*. Воно належить радше до літературознавчого словника, однак тим певніше його місце у світі образно-уявного на перехресті релігії, літературної і мистецької творчості, думки і чуттєвості²³. Я подав тут лише те, що окреслює певний терен і програму для його дослідження. Однак чудесне вводить нас у немалу частину уявлюваного універсуму Середньовіччя – у цей і потойбічний

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

світи природи, людини, тварин, предметів, географії та історії. Я запропонував декілька типологій чудесного, бо потрібно водночас користуватися різними класифікаціями, які, як це нам показав Джек Гуді, є основою знання²⁴, а не ставати рабом однієї категоризаційної моделі, здатної перетворити в онтологічну реальність звичайний утилітарний хід думки, якщо вона може і повинна множитися, аби краще охопити свій предмет. Одна класифікація ґрунтується на “посередниках” чудесного – живих істотах чи неживих предметах; інша – на історичних джерелах та документах середньовічного чудесного: Біблії, античності, варварських традиціях, східній спадщині, запозиченнях з “іншої культури” Заходу, фольклорі; ще інша – на природі й функціях чудесного: щоденне чудесне, чудесне символічне, чудесне наукове, яке, за визначенням Гервасія Тілберійського, “не піддається нашому пізнанню, хоча воно є природним”, політизоване чудесне, яке з уявних образів робить знаряддя земної влади. Особиста, а ще більше сімейна, родова, династійна слава будуються за допомогою чудесного. Особливо мене цікавить у чудесному система відчитування надприродного, всередині якого воно функціювало від кінця XII до XVI ст. Це чудесне-*merveilleux* є нейтральним надприродним, або “природним”, місце якого – між божественним надприродним (чудотворним-*miraculeux*, що залежить від єдиного спасенного рішення Господа) і диявольським надприродним (чародійним-*magique*, в якому переважає руйнівна дія Сатани). З XIII ст., здається мені, категорія чудесного відбирає позиції в чудотворного і чародійного, коли через свою унікальність “природні” чудеса не вписуються в категорію божественного чудотворного, але й не вписуються в диявольську магію, бо з “природним” надприродним можна боротись. Чи не слід, отже, говорити про секуляризацію надприродного?

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

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

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

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

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

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

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

Якщо є новий предмет історії, то це, звичайно, тіло²⁵. Створене образною уявою, а також символікою та ідеологією, тіло займає центральне місце в середньовічній системі. Основний орієнтир – Церква, містичне тіло Христа, і держава, живе тіло, організоване головою (монархічною), – як про це говорить Йоанн Солсберійський у “*Policraticus*” (1159), звертаючись до Античності, теми, яку постійно повторюватимуть. Воно відіграє велику роль у дефініції трьох рангів тричленного суспільства: корпус священників, освячених тайною священства, яка усуває все скалічене чи спотворене; корпус войовників-рицарів, ошляхетнених відвагою на війні або турнірах; корпус трудівників, виснажених роботою, але все ж таки звеличених на порталах соборів – селян, які місяцями віддаються своїй сезонній праці, та міщан, зайнятих ремісничою діяльністю.

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

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

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

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

Я повинен визнати тут лагуну у своєму описі середньовічного уявного. Я все більше й більше переконуюся в тому, що це уявне має своїм центром, своїм стрижнем головну креатуру християнства в час довгого Середньовіччя – Сатану²⁶. Сатана – диригент феодального суспільства. Звичайно, його влада залежить від волі Господа, і чоловіки та жінки того часу повинні шукати своє спасіння в дуже реальному для них сутнісному виборі між Дияволом та Господом Богом, Пеклом і Раєм. Але тут, на землі, Сатана править бал. Маю надію показати це на наступному етапі мого дослідження.

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

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

мав відвагу поринути в галузь літератури. Я вибрав сторіччя, вирішальне для утвердження та змін середньовічного Заходу – приблизно між 1150 і 1250 роками. Я звернувся до різних літературних жанрів: віршованого куртуазного роману Кретьєна де Труа, теологічних *summae, exempla*. Ці дослідження торкалися ключових тем, де матеріальні та соціальні реалії та уявні образи щільно накладаються одні на одних: ліс, місто, одяг, їжа, турнір. Я підійшов до них з точки зору антропології: міфи лісу і міста²⁷, коди одягу, їжі, ідеології. Уже час знести університетські бар'єри між “чистою” історією (насправді занечищеною), історією літератури (і мови – чи, радше, мов), історією мистецтва (і образів). Не забути б також прилучити до загальної історії, усвідомлюючи їхню специфіку, історію права, історію науки і техніки²⁸. Всюди знайдеться місце уявному.

Вже двадцять років я досліджую особливу царину уявного – сновидіння. Від Біблії до Фройда ми знаємо, яку вагу має онейричне уявне в житті окремих особистостей та цілих людських спільнот. П'ятнадцять років тому я надрукував синтетичний, а разом із тим проблемний, гіпотетичний, узагальнений план дослідження сновидінь у Середньовіччі – гадаю, він і досі актуальний²⁹. Тут знайдемо два нові, недавно написані тексти. Перший з них є поглибленим аналізом тих змін, які ввело християнство в онейричні традиції Античності та в попереднє ставлення до сновидінь. Бачимо, як, у теорії та на практиці, на руїнах давньогрецької онейромантії виростає щось середнє між страхом і спокусою. Середньовічне сновидіння є одним із основних теренів битви між Дияволом і Господом за прокляття чи спасіння людей. Сатана, Господь, душа і тіло – ось чинники і терени цієї боротьби за вічне майбутнє людськості в намаганнях пізнати майбутнє тут і в потойбічному світі. Мені здається, я зауважив, як змінюється ставлення Церкви від повного приховування сновидінь в інтересах певної еліти сновидців, до лібералізації сновидіння і сновидця, до демократизації уваги до снів і “натуралізації” джерел сну³⁰. Все частіше і частіше джерелом сновидінь визнають тіло, припускаючи існування і великої кількості сновидінь диявольських, ілюзорних, а часом фатальних, а також сновидінь, навіяних Господом – пророчих, застережних і навіть спасених.

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

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

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

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

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

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

Отже, оновлення його є сьогодні можливим і бажаним, якщо до нього долучити виміри символічного та уявного. Вивчення політичних ритуалів (скажімо, церемоній помазання та коронування королів), політичного простору, відзнак влади, символічних стратегій владоможців і держав, що випрацьовуються у посольствах, зустрічей правителів, свят і похоронів видатних людей, засвоєння цих практик і цих образів усіма соціальними сферами мало б вивести на “нову” політичну історію, яку я називаю політико-історичною антропологією. Це моя головна ділянка досліджень – нині і завтра³¹.

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

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

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

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

Жак Ле Гофф