

27
Л-598

Джозеф Лінч

**СЕРЕДНЬОВІЧНА
ЦЕРКВА**

ОСНОВИ

099426

27 June 9.

1598 *Caryocolum*

Yambal

1994 275000

2.10.95 *Yambal* *St*

~~21.2.96 *Yambal* *St*~~

~~24.05.98 *Yambal* *St*~~

~~30.05.96 *Yambal* *St*~~

~~17.01.97 *Yambal* *St*~~

~~8.05.97 *Yambal* *St*~~

~~21.8.00 *Yambal* *St*~~

~~24.05.00 *Yambal* *St*~~

099426

Джозеф Г. Лінч

СЕРЕДНЬОВІЧНА ЦЕРКВА

Joseph H. Lynch

THE MEDIEVAL CHURCH

A Brief History

1538
Джозеф Г. Лінч

СЕРЕДНЬОВІЧНА ЦЕРКВА

Коротка історія

З англійської переклав
Віктор Шовкун

099428
276660

Аб.

Наукова бібліотека
Університету
"Кнево-Могилянська
академія"

Київ
«ОСНОВИ»
1994

ББК 86.37
Л59

У книжці подається стислий виклад історії християнства від античних часів і до пізнього середньовіччя. Автор цієї строго систематизованої, насиченої інформативним матеріалом праці зосереджує увагу на західній церкві, віддаючи «перевагу ідеям та тенденціям над особистостями».

Книжка розрахована на початківців, які лише знайомляться з історією середньовічної церкви, але буде дуже корисною й для тих, хто побажає глибше вивчити це питання.

Перекладено за виданням:
Joseph H. Lynch
The Medieval Church:
A Brief History.
Longman Publishing, New York, 1992.



А 0403000000-13 Без оголош.
94

ISBN 5-7707-7646-3

© Longman Group UK Limited, 1992.
© Віктор Шовкун.
Український переклад, 1994.

З М І С Т

Перелік географічних мап	9
Передмова	10
1. АНТИЧНЕ ХРИСТІЯНСТВО	16
Походження християнства	17
Католицьке християнство	21
Гоніння	25
Нормативне християнство	27
Початки монастирського життя	37
2. ПОЧАТКИ СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ ЦЕРКВИ	38
Занепад Римської імперії	39
Візантійське християнство	41
Іслам	43
Латинський Захід	44
Григорій Великий	45
Монастирське життя	52
3. НАВЕРНЕННЯ ЗАХОДУ (350—700 pp.)	59
Навернення завойовників	60
Навернення франків	68
Християнство в Ірландії	72
Навернення англосаксів	76
Римські місіонери	78
Ірландські місіонери	80
4. ПАПСЬКО-ФРАНКСЬКИЙ СОЮЗ	82
Англосакські місії	82
Майордоми Франкського королівського двору	88
Папський престол	92
Папсько-франкський союз 751 р.	94
5. ЦЕРКВА В ІМПЕРІЇ КАРОЛІНГІВ	95
Нова Європа	95
Відновлення порядку	97
Реформа «ордену» білого духівництва	104

Реформа «ордену» чорного духівництва	111
Реформа «ордену» мирян	116
6. КАРОЛІНЗЬКЕ ВІДРОДЖЕННЯ	119
Культурний занепад	120
Придворна школа	123
Кафедральні школи	126
Монастирські школи	128
Сім вільних мистецтв	129
Книжки і манускрипти	133
7. КРАХ КАРОЛІНЗЬКОГО СВІТУ	136
Громадянські війни	136
Ворожі навали	138
Східне Франкське королівство (Германія)	143
Західне Франкське королівство (Франція)	145
Папський престол і Італія	147
Ознаки похваллення	149
Монастирська реформа: Ключі	151
Успіхи місіонерів	157
Відродження канонічного права	159
8. ЦЕРКВА В 1000 році	160
Розмаїття і єдність	160
Церковні структури: король	163
Церковні структури: папа	168
Церковні структури: єпископ	169
Церковні структури: парафія	173
Церковні структури: релігійні обителі	177
Церковні структури: розкольники	181
9. РЕФОРМИ ОДИНАДЦЯТОГО СТОРІЧЧЯ	185
Сутрійський Собор	185
Поміркована реформа	186
Радикальна реформа	190
Папа Григорій VII	192
Наслідки реформи	197
10. ЗЛЕТ ХРИСТІАНСТВА	204
Зростання людності	205
Економічний розвиток	210
Узи єдності	212
Християнський світ	214
Хрестові походи	215
Вороже ставлення до чужих	217
Західні і східні християни	221

11. ДОБА ПАПСЬКОЇ МОГУТНОСТІ	225
Канонічне право	226
Здійснення влади папою	230
Церковні собори	234
Папські призначення на церковні посади	235
Папські фінанси	239
12. ВІДРОДЖЕННЯ НОВОГО ЗАПОВІТУ	244
Старий Заповіт	244
Новий Заповіт	248
Апостольське життя	255
Мандрівні проповідники	259
Відлюдники	260
13. МОНАСТИРСЬКЕ ЖИТТЯ: ДВНАДЦЯТЕ СТОРІЧЧЯ	262
Ключі	262
Реформовані бенедиктинці: цистерціанці	265
Картузійці	274
Ченці-воїни	275
Чорні каноніки	277
Доглядачі хворих	279
Жінки в релігійному житті	281
14. ЄРЕТИКИ	286
Від мандрівних проповідників до монастирських громад	286
Вальденси	289
Катари	293
Альбігойський хрестовий похід	297
Інквізиція	299
15. ЖЕБРУЦІ ЧЕНЦІ	301
Франциск Ассізький	301
Францисканки	308
Третій орден святого Франциска	309
Домініканці	310
Жебруці ченці та біле духівництво	311
16. ШКОЛИ	314
Монастирські школи (800—1150 рр.)	316
Монастирська культура	317
Кафедральні школи	319
П'єр Абеляр	323
Університети (1180—1300 рр.)	326
Викладання	331
17. ДУХОВНА СТРУКТУРА ХРИСТІАНСЬКОГО ЖИТТЯ	335
Історія людського спасіння	335
Сотворіння світу	338

Гріхопадіння людства та ангелів	339
Сатана	340
Процес спокути	343
Боговтілення	345
Церква	346
Страшний Суд	347
Чистилище	349
Святі	350
18. СВЯЩЕННІ РИТУАЛИ	355
Хрещення	357
Конфірмація	362
Святе причастя (евхаристія)	364
Епітим'я	369
Останнє миропомазання	374
Одруження	375
Висвячення в духовний сан	380
За сімома таїнствами	385
Висновки	391
19. ТЛО ПІЗНЬОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ	392
Населення	393
Чорна смерть	396
Війни і насильство	403
Безперервність	406
20. ЦЕРКВА В ПІЗНЬОМУ СЕРЕДНЬОВІЧЧІ	407
Боніфаций VIII і Філіпп Красивий	414
Папи в Авіньйоні (1309—1378 рр.)	417
Великий Розкол (1378—1414 рр.)	423
Соборний рух	427
ЕПІЛОГ	434
Монастирське життя	438
Гуманізм	441
Держава й релігія	443
Друкарство	445
Рекомендоване читання	447
Глосарій	462
Географічні мапи	471
Алфавітний покажчик	478

ПЕРЕЛІК ГЕОГРАФІЧНИХ МАП

1. Європа в часи понтифікату Григорія I, 590—604 рр.
2. Європа після смерті Карла Великого у 814 р.
3. Поширення християнства до 1400 р.
4. Головні хрестові походи, 1096—1270 рр.
5. Важливі монастирі в середньовічній Європі
6. Університети середньовічної Європи, засновані до 1350 р.
7. Папський розкол (1378—1417 рр.) і Вселенські Собори (1409—1445 рр.)

ПЕРЕДМОВА

Християнство — це релігія, яка надає великої ваги історичним подіям (або тим, які вважаються історичними). Одне із джерел такого світогляду — Старий Заповіт, у якому розповідається про стосунки Бога з людством і з Його обраним народом — євреями. Друге джерело — глибоке переконання, яке християни-католики захищали від християн-гностиків, у тому, що Ісус справді народився з лона смертної жінки, справді жив як людина, справді помер, розп'ятий на хресті, і справді воскрес із мертвих. З першого покоління християни розуміли себе в історичному плані. Життя Ісуса та його вчення було подано не у філософських трактатах (як цілком могло би бути), а в переказах — євангеліях — що включали місце, час, обставини та інші елементи історії. Історію руху, який оголосив Ісуса своїм засновником, — історію церкви, власне, почали писати вже наприкінці першого сторіччя з появою «Діань Святих Апостолів» Луки. Лука не мав прямих наступників. Жоден із церковних письменників у другому чи третьому сторіччі не писав історію у строгому значенні цього терміну, але багато хто занотовував історичні подробиці: послідовний ряд єпископів, дискусії в громаді з питань віри, поширення їхньої релігії і гоніння з боку римських властей. Своє повне вираження історія знайшла в «Церковній історії» єпископа Євсебія Кесарейського (близько 260—339 рр. по Р. Х.), який усвідомлював, що він першопроходець у своїх зусиллях записати для нащадків історичний розвиток церкви¹.

Євсебій мав кількох послідовників у четвертому та п'ятому сторіччях — Сократеса, Созомена, Феодорета

¹ Eusebius of Caesarea. The History of the Church, translated by G. A. Williamson (London, 1965; reprinted 1988).

та Євагрія; усі вони писали грецькою мовою². В період між восьмим і п'ятнадцятим сторіччям було написано безліч усіляких історій церкви — історії монастирів, єпархій, папського престолу, релігійних орденів. Ті історики й на гадці не мали, що живуть у добу, що її ми нині класифікуємо як «Середні Віки». Здебільшого вони думали, що живуть у шостій і завершальній добі людської історії, поєднаній у Божому плані з більш ранніми історичними епохами, і що людство швидко й неухильно наближалось до кінця світу³. І тільки в п'ятнадцятому сторіччі, коли гуманісти Доби Відродження поділили європейську історію на три частини — стародавню, середню й сучасну — виникла можливість концептуально виділити історію церкви в Середні Віки (*media aetas*). Погляд гуманістів на середньовічну епоху був загалом негативним. Вони дивились на *media aetas* як на період темряви й варварства, що відокремлював їх від їхнього улюбленого античного Риму та античної Греції. Церква в ті варварські часи, як вони вважали, теж була заражена загальною брутальністю та загниванням. Особливо гарячими стали дебати про характер церкви в середньовічну добу в шістнадцятому сторіччі, коли католики, лютерани, кальвіністи, англіканці та інші сперечалися про природу церкви і шукали підтримки своїм переконанням у історичних фактах.

Ретельно вивчати середньовічну церкву почали в шістнадцятому сторіччі, і ця діяльність тривала довго й прибрала грандіозних масштабів. Вона завжди відбувалася і тепер відбувається в багатомовному контексті: головною мовою інтелектуального життя та релігії на середньовічному заході була латина, а на християнському сході — грецька мова. Наукові розвідки високого рівня нині опубліковані фактично всіма європейськими мовами і деякими неєвропейськими теж. У річній бібліографії, яку подає *Revue d'histoire ecclésiastique* («Журнал церковної історії»), за останні п'ять

² Glenn F. Chestnut. The First Christian Histories: Eusebius, Socrates, Theodoret and Evagrius, 2nd edn (Macon, Ga. 1986).

³ Beryl Smalley. *Historians in the Middle Ages* (London, 1974) — це короткий, добре проілюстрований опис типів середньовічного історичного трактату та інтелектуального тла, на якому творили середньовічні історики.

років набралось 7254 назви, і близько 40 відсотків так чи так заторкують середньовічну церкву.

Коли зважити на гори першоджерел та безліч сучасних наукових досліджень, може видатися надто самовпевненою спроба подати історію середньовічної церкви в одному томі невеличкого обсягу. Головним виправданням, яке я можу висунути на свою користь, буде те, що я відчув потребу в такій книжці у процесі власної викладацької роботи. До мене також нерідко зверталися зацікавлені люди з проханням порекомендувати щось серйозне на тему середньовічної церкви, але подане в такому обсязі, з яким вони могли б упоратися. Ця книжка має на меті послужити вступом для початківців і, відверто кажучи, для таких, що не знають латини й не вельми обізнані в чужоземних мовах. З неабияким жалем я умисне скоротив виноски і пропоную для читання майже виключно праці, написані англійською мовою, оскільки я хотів дати всім, хто бажає, список першоджерел та додаткової літератури, яку вони могли б прочитати з користю для себе. Майже в усіх випадках я обираю для внесення у цей список такі праці, які можуть бути ефективно використані початківцем, що бажає глибше засвоїти певну тему. Якби студенти прочитали праці, внесені мною до «Рекомендованого читання» та подані у виносках, вони довідалися б чимало про середньовічну церкву. Деякі читачі відчують нестачу розлогіших відомостей про східне християнство або про знаменитих історичних діячів. Я ладен їх зрозуміти, але я мусив суворо дотримуватися певного кола тем. Я зосередив свою увагу на західній церкві, і я віддав перевагу ідеям та тенденціям над особистостями.

Для читачів, які бажають ознайомитися з різними поглядами на історію середньовічної церкви, існує дуже широкий вибір літератури будь-якого обсягу та змісту. Запропоную лише кілька з них. «Історія християнської церкви» Уолкера та інших (Williston Walker, Richard Norris, David W. Lotz and Robert T. Handy. *A History of the Christian Church*, 4th edn (New York, 1985)) подає всю історію церкви на майже 750 сторінках густо надрукованого тексту, де майже 200 сторінок мають стосунок до Середніх Віків. Не одне покоління дослідників і студентів зачитувалося «Середньовічною Церквою» Маргарет Дінслі (Margaret Deanesly. *The Me-*

dieval Church, 590—1500), яка вперше вийшла друком у 1925 році й уже має дев'ять видань (дев'яте виправлене — Лондон, 1972). Давид Кноулз та Димитрій Оболенський (David Knowles and Dimitri Obolensky. *The Middle Ages, The Christian Centuries*, 3 (London and New York, 1969)) викладають події в суто хронологічному плані, приділяючи особливу увагу східному християнству. Бернард Гамільтон (Bernard Hamilton. *Religion in the Medieval West* (London, 1986) дає приклад тематичного підходу. Книжка Саузерна (R. W. Southern. *Western Society and the Church in the Middle Ages. The Pelican History of the Church*, 3 (Harmondsworth, Middlesex, 1970) почасти побудована на хронологічному принципі, почасти — на тематичному. Написана вона блискуче, однак розрахована на добре обізнаного читача.

Історія теології не ідентична історії церкви, але знати історію теології дуже корисно для того, хто цікавиться історією церкви. Детальний опис історії стародавньої, західної середньовічної і східної середньовічної теології можна знайти в чотиритомнику Ярослава Пелікана «Християнська традиція: Історія розвитку доктрини» (Jaroslav Pelikan. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, vol. I: *The Emergence of the Catholic Tradition (100—600)* (Chicago, Ill., 1974; vol. 2: *The Spirit of Eastern Christendom (600—1700)* (Chicago, Ill., 1974); vol. 3: *The Growth of Medieval Theology (600—1300)* (Chicago, Ill., 1978); and vol. 4: *Reformation of Church and Dogma (1300—1700)* (Chicago, Ill., 1981). Для дуже амбітного читача, який знає французьку мову, можна порекомендувати «Історію Церкви від часів її виникнення до наших днів» Огюстена Фліша і Віктора Мартена (Augustin Fliche and Victor Martin. *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours* (1934—) — 21 великий том, з яких томи від 3 до 15 стосуються середньовічної церкви. Англійського перекладу цих томів, на жаль, не існує. Багатотомний «Посібник із церковної історії», виданий Губертом Єдіном (Hubert Jedin. *Handbuch der Kirchengeschichte*), перекладено на англійську мову (*History of the Church*, 10 vols, edited by Hubert Jedin and John Dolan (London, 1980—1981). В томах від другого до четвертого йдеться про Середні Віки.

Початківець часто потребує доброго довідника, щоб

заповнити прогалини у своїй освіті і визначитися в термінах. Чудовим помічником у цьому може стати Оксфордський Словник Християнської Церкви на 1500 стор. (Oxford Dictionary of the Christian Church, edited by F. L. Cross, 2nd edn reprinted with corrections and edited by F. L. Cross and E. A. Livingstone (Oxford, 1977). Існують також численні наукові енциклопедії багатьма мовами, які можуть підсумувати тему і спрямувати зацікавленого читача до першоджерел та найсучасніших розвідок. Особливо корисними для англомовних читачів можуть стати Словник Середніх Віків у 13 томах (Dictionary of the Middle Ages, 13 vols (New York, 1982—1989) і Нова Католицька Енциклопедія (New Catholic Encyclopedia, 15 vols and 3 supplements (New York, 1967—1987), що включає в себе 15 основних томів і 3 додаткових. Незамінним засобом для поглиблення своєї освіти є читання першоджерел. Дуже корисну підбірку таких текстів переклав і опублікував Маршалл У. Болдвін (Marshall W. Baldwin. Christianity through the Thirteenth Century (New York, 1970). «Хрестоматія з церковної історії» (Readings in Church History, vol. I, edited by Colman Barry (Paramus, NJ, 1960) подає чималу кількість перекладених на англійську мову першоджерел від першого до п'ятнадцятого сторіч. У «Документах християнської церкви» (Documents of the Christian Church, 2nd edn by Henry Bettenson (Oxford, 1963), pp. 1—182) можна знайти важливі витяги з античних та середньовічних джерел, що мають певний стосунок і до історії теології. У «Бібліотеці християнської класики» (The Library of the Christian Classics, 26 vols (Philadelphia, Pa., 1953—1966) подано сучасні переклади багатьох важливих праць на теми церковної історії та теології — античних, середньовічних і ранніх сучасних. Усі переклади із джерел, наведені в цій книжці, належать мені — якщо немає відповідного посилання. Довші цитати з Біблії взято з The Jerusalem Bible, Reader's Edition, copyright by Doubleday & Co (Garden City, NY 1968).

Я маю подякувати багатьом людям за поради й підтримку. Частина роботи над цією книжкою було завершено в 1987—1988 роках на кошти, одержані від Національного Фонду Підтримки Гуманітарних Досліджень (National Endowment for the Humanities) та від Інституту Провідних Студій у Принстоні (Institute for

Advanced Study in Princeton, NJ). Я вдячний Історичному факультету (Department of History) та Гуманітарному коледжу (College of Humanities) Державного університету Огайо (Ohio State University), які великодушно підтримували мою працю впродовж багатьох років. Я хочу подякувати Лоренсу Дагганові, Джону ван Енгенові і Томасу Ф. К. Ноблові (Lawrence Duggan, John Van Engen and Thomas F. X. Noble) за корисні поради та критику. Я вдячний також студентам і аспірантам Державного університету Огайо, які слухали — і критикували — мої лекції про середньовічну церкву протягом майже двадцяти років. Я хочу подякувати видавництву Лонгман Академік Департамент (Longman Academic Department) за надану мені можливість написати таку книжку. Вибір тем, їхнє витлумачення — і помилки — належать мені одному.

Розділ перший

АНТИЧНЕ ХРИСТИЯНСТВО

Поняття «середньовічне християнство», як і багато інших спроб пократати історію на зручні для споживання шматки, виникло недавно і створене сучасними істориками. Люди, які жили в проміжку між п'ятим і п'ятнадцятим сторіччями, можливо, й усвідомлювали якісь переміни, але не бачили істотного розриву між їхньою релігією та релігією первісних християн. З одного боку, вони мали рацію: християнство розвивалося органічно, етап за етапом, зародившись у лоні невеличкої громади в Палестині наприкінці першого сторіччя. Однак сучасне уявлення про те, що християнство в 900 або 1200 році істотно відрізнялося від християнства 200 або 300 років теж має під собою слушні підстави. Історія християнства так змінила його форму (і далі змінює), що ніхто в Палестині першого сторіччя не зміг би цього передбачити.

В історії християнства період його утворення завжди справляв могутній вплив на всі пізніші форми цієї релігії. Для багатьох генерацій вірних ранні роки видавалися чудесним часом, коли голос Ісуса та голоси Його апостолів ще звучали у вухах прихильників нової віри. Ідилічний опис Луки в «Діяннях святих апостолів» (4. 32—35) дав мірило ідеалу, якого християни прагнули досягти і в пізніші віки, але це їм рідко вдавалося:

«Громада вірних мала одне серце й одну душу, і жоден не називав своїм те, що йому належало, а все у них спільне було. Апостоли з великою силою свідчили про воскресіння Господа Ісуса, і благодать велика на всіх них була. Тому ніхто з них не знав ні в чому нестачі, бо люди, які мали поле чи дім, продавали їх і приносили виторгувані гроші апостолам, — і роздавалося це кожному за його потребою».

Сучасні історичні дослідження не змогли виявити

цієї ідеалізованої давньої церкви, яка буцімто була такою мирною, невибагливою та об'єднаною у своїй вірі й повсякденному житті. Ранні роки християнства були досить бурхливими, бо різні громади відчайдушно змагалися між собою, прагнучи довести, що саме вони правильно витлумачують учення Ісусове. Але образ цієї досконалої апостольської церкви був тією силою, яка знову й знову укріпляла християн у їхній вірі та в їхньому житті. І перш ніж ми звернемося до історії середньовічної церкви, буде доцільно коротко зупинитися на походженні християнства і бодай стисло розповісти, як воно розвивалося в перші п'ять сторіч свого існування.

ПОХОДЖЕННЯ ХРИСТИЯНСТВА

Християнство виникло як рух у лоні юдаїзму, який переживав бурхливий період своєї історії, період, що завершився збройним повстанням проти Риму в 66 р., нищівним розгромом і зруйнуванням єврейського Храму в Єрусалимі 70 року по Різдву Христовім. Причиною неспокою в Палестині було чужоземне панування. Пам'ятаючи про славне царство Давида та Соломона, яке завершило свою історію тисячу років тому, багато євреїв, які були переконані, що тільки Бог повинен правити своїм народом, чинили активний опір і римському правлінню, і культурному тиску греко-римської цивілізації. Однак в першому сторіччі християнської ери євреї не виступали єдиним фронтом проти загрози політичного гніту та культурної асиміляції. Деякі єврейські партії закликали пристосовуватися до римського врядування, інші тримали римську культуру на належній відстані, ретельно виконуючи настанови Мойсейового закону і пасивно чекаючи, коли Бог утрудниться й очистить землю, даровану Ним своєму народу, від ненависних язичників; ще інші євреї закликали до вбивств, тероризму та збройного опору, аби вивести з рівноваги римлян і примусити Бога виступити на захист свого обраного народу. Широко розповсюдилося, хоч і не всіма поділялося, сподівання, що Бог пошле Месію («свого помазаника»), щоб урятувати євреїв. Було велике розмаїття думок щодо того, як виглядати-ме цей Месія, але більшість євреїв вважали, що

27
27

переможного воєначальника, який прожене римлян. У гарячковій атмосфері юдаїзму першого сторіччя похмура ворожість чергувалася з палкими надіями і спалахами розпачливих заколотів. Виникали місцеві стихійні бунти — одним із таких заворушень було повстання в Галілеї у 6 році християнської ери під проводом Юди. Єрусалим перетворювався на сцену колотнечі та вбивств, щоразу як ображалися політичні або релігійні почуття важливих суспільних угруповань. Ця ситуація досягла свого апогею в розпачливому й трагічному повстанні 66—73 років, придушеному римськими легіонами¹.

Не дивно, що в такій атмосфері з'являлися богонатхненні проповідники, які приваблювали учнів і послідовників. Іоанн Хреститель був одним із таких духовних вождів — пророк, який одягався у верблюжі шкури і годувався сараною та диким медом. Він проповідував, що Божий Суд близько і що євреям слід покаятися і змінити свою поведінку, готуючись до близького кінця. Ті, хто приймав його вчення, символічно змивали з себе своє колишнє життя та гріхи у воді, тобто хрестилися. Були й інші проповідники, менш відомі, аніж Іоанн Хреститель, і один більш відомий — засновник релігійного руху, що пережив усі історичні катаклізми і заклав підвалини християнської церкви. Ісус прийняв Іоаннове хрещення і став мандрівним проповідником у Палестині, після того як Іоанна стратили. Період його активної діяльності тривав не довше, аніж два-три роки. Як і Іоанн, Ісус проповідував, що кінець світу близько, і навчав, як треба поводитися, коли він настане. Від часу єврейських пророків восьмого-шостого сторіч дохристиянської ери в юдаїзмі завжди існувало напружене протистояння між двома тенденціями: одна наполягала на неухильному дотриманні Мойсейового закону, а друга переносила центр ваги на етичну поведінку та соціальну справедливість. Ісус прямо не виступав проти Мойсейового закону, але наголошував, що

передусім треба любити Бога і ставитися з великодушною некорисливістю до своїх смертних братів. Коли Ісуса запитували, яка з Божих заповідей найважливіша, він казав: «Люби Господа Бога свого всім серцем своїм, і всією душею своєю, і всією своєю думкою». Це найбільша й найперша заповідь. А друга подібна до неї: «Люби свого ближнього як самого себе». На двох оцих заповідях увесь Закон і Пророки стоять» (Матвій 22. 37—40). Таким чином навіть Мойсеїв закон відступає на друге місце перед законом любові до ближнього.

Наскільки нам відомо, Ісус не писав нічого, й ніхто нічого не писав про нього за його життя. Всі наші відомості про нього ґрунтуються на чотирьох оповідях, записаних десь між тридцять п'ятим і сімдесятим роками по його смерті. Євангелії (що в перекладі з грецької мови означає «добрі новини») були написані після того, як Ісусові учні повірили, що він і був довгогосподіваним Месією Ізраїля, а також сином Бога. Вони описують його як мандрівного проповідника і творця всіляких чудес, який проголошував наближення Царства Божого у своїх оповідках, лаконічних притчах та драматичних діях. Він мандрував у товаристві дванадцятьох послідовників, названих апостолами, однак мав значно ширше коло учнів. Своїми неприхильними висловлюваннями на адресу тогочасного юдаїзму та релігійних порядків у Єрусалимі він здобув чимало ворогів. Близько 30 року його взяли під арешт і, внаслідок домовленості між єврейськими релігійними властями та римським прокуратором Понтієм Пілатом, засудили до смертної кари через розп'яття на хресті.

Послідовники Ісуса спочатку були приголомшені його стратою. Єврейський Месія не міг прийняти ганебну й мученицьку смерть від ненависних поган. Проте незабаром вони увірували в те, що через три дні після розп'яття він повертався до життя; він був воскресений з мертвих своїм небесним Отцем. Віра у воскресіння Ісуса була тією духовною силою, яка згуртовувала перших християн: вони вірили, що Ісус живий і невдовзі прийде судити людство. Міркуючи над Ісусовою смертю у світлі своєї віри в його воскресіння, християни витлумачили її як добровільну жертву, принесену Богові-отцю, що примирила з Ним усіх, хто вірив у Ісуса.

¹ Джозеф Б. Тисон — Joseph B. Tyson «The New Testament and Early Christianity» (New York, 1984) pp. 66—105 — дає цікавий опис обставин, які склалися серед юдеїв у першому сторіччі. Марсель Сімон — Marcel Simon «Jewish Sects at the Time of Jesus», translated by James H. Farley (Philadelphia, Pa., 1967) — дає короткий вступний огляд розмаїтих течій, що існували в юдаїзмі перед зруйнуванням Храму в 70 р.

Слід відзначити суто єврейський характер раннього християнства. Всі головні його постаті були євреями, які жили й мислили, дотримуючись звичаїв та законів, що їх сучасники вважали суто єврейськими, включно з практикою обрізання, дотримання певних обмежень у їжі та культом Храму. Перші кроки у своїй місіонерській діяльності Ісусові послідовники зробили в середовищі єврейства. Очоловані Петром і братом Ісуса Яковом, вони намагалися переконати своїх співвітчизників-євреїв у Єрусалимі, що Ісус був Месією, якого вони не впізнали. Вони умовляли їх визнати Його, бо ще, мовляв, є час виправити свою помилку, перш ніж прийде кінець світу. Хоча проповідь серед євреїв і мала певний успіх, Ісусовим послідовникам не вдалося повести за собою більшість співвітчизників. Вони так і залишилися ще однією малою сектою в широкому спектрі юдаїзму першого сторіччя. Після воєнної поразки та зруйнування Храму в 70 р. по Р. Х. юдаїзм перегрупував свої сили під проводом релігійної партії фарисеїв. Євреї-християни, тобто євреї, які не лише дотримувалися традиційного звичаю, але й вірили, що Ісус — Месія, відходили все далі від своїх співвітчизників і поступово перестали ходити до синагог, а іноді їх туди просто не допускали. Вони існували малими громадами на Близькому Сході ще не одне сторіччя².

Майбутнє християнства було за тими місіонерами, які наважилися на сміливий крок — понести добру новину язичникам. Таких місіонерів, мабуть, було чимало, та найвідоміший серед них — Павло, автор важливих послань, згодом включених до Нового Заповіту. Побожний єврей Павло (близько 10—64 рр. по Р. Х.), який раніше носив ім'я Савл, ніколи не зустрів Ісуса в його людській подобі й активно переслідував євреїв-християн. Однак у дорозі до Дамаска з ним сталася пригода — духовне потрясіння, після якого він повірив, що воскреслий Ісус підійшов до нього на тій-таки дорозі, на короткий час позбавив його зору й заговорив до нього. І Павло став переконаним прихильником Ісу-

² Про історію єврейського християнства див. Hans J. Schoeps «Jewish Christianity», translated by D. R. A. Hare (Philadelphia, Pa., 1969); про його теологію див. Jean Daniélou «The Theology of Jewish Christianity», translated by John A. Baker (London and Philadelphia, Pa., 1978).

сової віри, перетворившись на найдіяльнішого місіонера і найглибшого богослова серед першої генерації християн. Теологія Павла лежить у самій основі історичного християнства, але ми не можемо розглянути її тут детально. Павло запропонував таке тлумачення Ісусового вчення, яке образило багатьох євреїв-християн. Він заявив, що послання Ісуса було вселенським, що Він звертався до всього людства. Правда, Він звернувся насамперед до євреїв, богообраного народу, але вони не стали Його слухати. Зробивши такі висновки, Павло визнав за свій обов'язок понести Ісусове вчення до греків, до римлян та до інших язичників. Він не вимагав від своїх новонавернених-ідолов'рців, щоб вони переходили у єврейство, як то робили інші християнські місіонери-євреї. Тридцять років мандрував він країнами східного та центрального Середземномор'я, проповідуючи та створюючи громади неопітів. Іноді то були євреї, але здебільшого, мабуть, язичники³.

КАТОЛИЦЬКЕ ХРИСТІЯНСТВО

В першому й другому сторіччях по Р. Х. Римська імперія шумувала старими та новими релігіями. Мир і процвітання, що панували в імперії, заохочували міграцію та змішування народів, і кожен приносив із собою своїх богів і свої ритуали. Римські власті були терпимі в питаннях релігії, якщо тільки не йшлося про загрозу суспільній моралі чи небезпеку бунту. В містах розмаїття релігійних вірувань та релігійного вибору було дуже широке. Християни, певно, теж спочатку здавалися однією з багатьох релігійних громад, що змагалися за визнання та нових членів. Вони були організовані в такі собі приватні клуби, що називалися церквами. Крім сили морального переконання, вони не мали інших засобів примусити хай там кого вірити в хай там що. Майже від самого початку виникли розбіжності між самими християнами щодо того, як розуміти Ісуса та Його вчення. Ці розбіжності значно загострилися в другому сторіччі, коли провідники, що

³ «The Writings of St. Paul», edited by Wayne A. Meeks (New York, 1972) — це анонований збірник послань Павла, де подано також антологію творів про апостола Павла та його теологію.

знали Ісуса (або апостоли), померли, і в міру того як надії на Його швидке повернення згасали з плином років. У другому сторіччі християнство пережило серйозну кризу авторитетів: оскільки живих свідків не лишилося, якому з багатьох тлумачень Ісусового вчення було вірити?

Одне з розв'язань цієї кризи авторитетів стало вирішальним для всього подальшого розвитку християнства. Громада християн, яка мала звичай називати себе католицькою (всесвітньою), запровадила інституцію, покликану оберігати достовірність Ісусового вчення. Розвивалася ця інституція повільно і з перервами, бо християни-католики не мали якогось одного центру й жили незалежними одна від одної спільнотами, розкиданими навкруг Середземного моря. Але близько 200 року вони спромоглися досягти згоди щодо того, як їм організуватися, що саме вважати Святим Письмом і чому вірити.

Кожна громада християн-католиків згуртувалася навколо одного провідника, що його вони називали єпископом, від грецького слова *episcopos*, яке означає «наглядач». Йому допомагала група пресвітерів («старійшин») і дияконів («служників»). Авторитет єпископа та його кліру ґрунтувався на доктрині «апостольського наступництва», яка проголошувала, що вони дістали свою духовну владу від самого Ісуса через апостолів. Святого Духа передавали через церемонію накладання рук безперервною вервечкою від Христа — до апостолів — і до нині живих єпископів, яких вважали єдиними законними наступниками апостолів. Коли близько 115 року по Р. Х. римські солдати вели на страту Ігнатія, єпископа Антіохського, він, щоб підбадьорити християн у Смирні (нинішня Турція), уже закликав їх згуртуватися навколо свого єпископа:

«Стережіться розколу — в ньому корінь усього зла. Ви всі повинні слухатися свого єпископа, як Ісус Христос слухався Отця. Слухайтеся також пресвітерів, як ви слухалися б апостолів; і шануйте дияконів, як шанували б ви Закон Божий. Не робіть нічого такого, що стосується Церкви, не отримавши дозволу від єпископа. Вважайте чинним тільки те причастя, яке дає вам або єпископ, або той, кому єпископ дасть на це дозвіл. Там, де присутній єпископ, там-таки має збиратися й паства, як ото католицька церква гуртується навколо

Ісуса Христа». ⁴ (До речі, це найперша письмова пам'ятка, де вжито термін «католицька церква»).

Католицькі християнські громади поступово розвинули чітку структуру владних повноважень, визначили, хто над ними голова і хто їхні вчителі, що дало їм змогу вистояти проти зовнішніх гонінь і проти внутрішніх чвар.

Християни-католики також опрацювали короткі тексти, в яких стисло викладалися основи їхньої віри. Сучасна назва такого тексту — «кredo», оскільки найважливіший латинський текст із викладенням основ віри починався зі слова *Credo* («Вірую»). В античній церкві такі тексти називали «правилами віри», оскільки вони чітко формулювали основи віри, з якими мали порівнюватися всі інші подібні заяви-кredo. Новонавернені вивчали напам'ять правила віри, бо це вимагалось від кожного, хто збирався хреститись і стати членом громади, і дуже ймовірно, що майже всі, хто належав до церкви, знали місцеве credo напам'ять. Кredo правило за такий собі пробний камінь віри для простих членів християнської спільноти, щоб вони могли зробити правильний вибір серед багатьох різновидів християнства, що змагалися між собою за душі людські. Якщо вони стрічали християнського проповідника, що не погоджувався бодай з одним пунктом їхнього credo, значить він був християнином не їхнього зразка. Кredo різнилися із словесним оформленням, і змістовими деталями від церкви до церкви. Найдавніше credo з тих, які дійшли до наших днів, записане десь близько 180 року. Ось його слова:

«Вірую у Бога Всемогутнього. І в Ісуса Христа, Його Сина єдинородного, нашого Господа. В того, Хто народився від Святого Духа і Діви Марії, Хто був розп'ятий за Понтія Пілата, і був похований і через три дні воскрес із мертвих, Хто вознісся на небо і сидить по праву руч від Отця, звідки прийде судити живих і мертвих. Вірую у Святого Духа, у святу церкву, у відпущення гріхів, у воскресіння плоті, у життя вічне.» ⁵

⁴ Ignatius «Letter to the Smyrnaeans», ch. 8, in Cyril Richardson «Early Christian Fathers», The Library of the Christian Classics, vol. I (Philadelphia, Pa., 1953), p. 115.

⁵ «Documents of the Christian Church», 2nd edn, edited by Henry Bettenson (London, 1963), p. 23, adapted by author.

Кредо відбивало спільний погляд католицько-християнської громади на суть віри і правило за духовний бар'єр, поставлений між цією громадою та іншими, в чомусь із нею незгодними.

Третім фундаментальним досягненням католицького християнства став канон, тобто схвалений церквою список книг, які склали Новий Заповіт, що являє собою антологію з двадцяти восьми документів, куди входять чотири євангелії, апостольські послання різної довжини й апокаліпсис. Писемні пам'ятки, які увійшли в Новий Заповіт, були створені між 40—125 роками по Р. Х. різними авторами, багато з яких залишились анонімними або встановленими приблизно. Але ранній християнський рух створив не тільки ці двадцять вісім документів. За перші два сторіччя християнської ери всілякі писемні витвори, куди входили євангелії, послання, апокаліпсиси, молитви і духовні трактати, плинули бурхливим потоком. Майже всі вони виходили під ім'ям авторитетного апостола чи апостолів і претендували на автентичний виклад Ісусового вчення. Внутрішні розколи в християнстві віддзеркалювалися в писемних пам'ятках, що виражали діаметрально протилежні погляди на те, ким був Ісус і що Він сказав⁶. Наприкінці другого сторіччя католицько-християнські церкви стали складати списки прийнятних книг. Вони відразу погодилися щодо прийнятності чотирьох традиційних євангелій, послань апостола Павла та «Діянь святих апостолів», написаних Лукою. Незгоди виникли і тривали понад сторіччя щодо менших послань та Іоаннового Апокаліпсиса. Список книг Нового Заповіту, який збігається із сучасним канonom, ми зустрічаємо уперше в посланні, написаному в 367 році Афанасієм, александрійським патріархом (близько 295—373 рр. по Р. Х.) Але хоча вагання з приводу менш значущих книг тривали ще довго, серцевину Нового Заповіту християни-католики затвердили уже в 200 р.⁷

Запровадження єпископського сану, кредо та канону Святого Письма дали змогу католицькому християнст-

⁶ Переклади шістнадцяти неканонічних євангелій, декотрі з яких збереглися лише в уривках, можна знайти в «The Other Gospels. Non-canonical Gospel Texts», edited by Ron Cameron (Philadelphia, Pa., 1982).

⁷ Див. короткий огляд про розвиток новозаповітного канону в Robert M. Grant «A Historical Introduction to the New Testament» (New York, 1972), pp. 25—40.

ву чітко самовизначитися в третьому-четвертому сторіччях нашої ери. Вони зміцнили його структуру і прояснили основи його віри, що добре послужило йому в теологічній боротьбі з іншими видами християнства та в боротьбі за виживання проти римської державної влади⁸.

ГОНІННЯ

«Гоніння» на перших християн набули широкого розголосу, проте пізніші покоління часто неправильно розуміли їхню суть. Християни мали погану славу серед своїх сусідів-язичників тому, що їхня поведінка видавалася тим антисуспільною в багатьох відношеннях. На них дивились як на атеїстів, адже вони заперечували існування греко-римських богів. Їх підозрювали в жадливих злочинах, таких, як кровозмішання та людоджерство, тому що зустрічалися вони потай, говорили про любов до своїх братів та сестер і казали, що вони їдять чиясь там плоть і п'ють чиясь там кров. Вони гудили мораль своїх сусідів і з нетерпінням чекали того дня, коли їхній бог спуститься з небес і покарає кожного, але не їх. Широко розповсюджена неприхильність до християн іноді проривалась у нападах юрби чи в спробах місцевих урядовців покарати християн або випроводити їх геть. Але протягом двох сторіч такі гоніння були спорадичними і розкиданими. В одному місці християн люто переслідували, а за якихось кілька миль їхні одновірці жили в мирі й безпеці. Такі епізоди локальних гонінь не становили серйозної загрози для релігії, що розповсюдилася на всій території Римської імперії, хоча деякі християнські громади терпіли збитки, а то й гинули під ударами напасників. Від Ісусової смерті й десь до року 248-го християни жили у відносному мирі, позначеному загальною нелюбов'ю та окремими ворожими діями з боку сусідів.

Християни не мали від держави дозволу на відправлення свого культу й були, по суті, протизаконним суспільним утворенням, однак центральний римський

⁸ Тисон — Tyson «The New Testament», pp. 390—483 — описує утвердження влади єпископів, запровадження канону та кредо як визначальні характеристики католицького християнства.

уряд мало цікавився ними в перші двісті років їхнього існування. В третьому та на початку четвертого сторіччя офіційне ставлення до них змінилося. Кілька разів на протязі десь шістдесяти років (249—313) імперський уряд робив марні спроби винищити їх. Така зміна у ставленні була спричинена кількома історичними реаліями. Християни стали численні і здобули більшу відомість. Імперія терпіла від військових заколотів та економічних проблем, і деякі державці шукали винних. Але головна причина полягала в небажанні християн сповідувати культ імператора, що був богом для своїх язичницьких підданих. Божествити імператора вважалося виявом патріотизму, і відмову брати в цьому участь розцінювали як загрозу добробуту суспільства, а надто коли над суспільством нависала грізна небезпека, як то було в третьому сторіччі. Між 249 і 260 роками було здійснено дві систематичні спроби приневолити християн до сповідання культу імператора, але їх урвала смерть відповідних імператорів, Деція (249—251 рр.) і Валеріана (253—260 рр.). Увагу наступних імператорів цілком поглинав фактичний крах військового та економічного порядку, і це дало християнам сорок років перепочинку від переслідувань.

Останні великі гоніння відбулися за імператора Діоклетіана, який відновив лад у імперії після свого вступу на трон у 284 р. Діоклетіан не вірив у вірнопідданість християн і віддавав перевагу старим богам перед такими зайдами, як Христос. 23 лютого 303 року Діоклетіанові солдати зруйнували головний християнський храм у його столиці в Нікомедії. Було вжито цілу низку заходів, щоб покласти край християнству. Насамперед було конфісковано і спалено священні книги, а церкви поруйновано. Потім імператор видав наказ заарештувати всіх єпископів і духівництво. Тим із них, хто погоджувався віддати ритуальні почесті імператору, обіцяли свободу. Багато поступилися під погрозами та тортурами, але тих, хто не піддався, стратили. Врешті у 304 році кожному громадянину імперії було велено принести жертву державним богам і представити довідку за підписом офіційних свідків. Тих християн — і мирян, і духівництво — які відмовлялися приносити жертву, страчували або виймали їм око і перерізали

сухожилля на одній нозі, після чого відсилали на роботу в імператорські копальні, де вони й гинули.

Хоча ця спроба була найтривалішою і найсистематичнішою, Діоклетіанові гоніння зазнали невдачі. На початку четвертого сторіччя християн було вже надто багато, й вони уже проникли в усі шари суспільства. Їхні сусіди вважали їх за диваків, а проте багато з них відчували, що вони не заслуговують на таку жорстоку кару. Деякі з римських чиновників, а надто на заході, де християн було менше, охоче конфісковували власність та палили священні книги, але нехтували наказом про масові вбивства. В Єгипті та в Анатолії більшість селян були християнами, і вони відповіли на гоніння тим, що перестали віддавати збіжжя та сплачувати податки, а іноді підіймалися і на збройну боротьбу. Зрештою християни знайшли свого заступника в Константині (312—337 рр.), який повірив, що йому вдалося здолати своїх суперників і стати імператором за допомогою християнського Бога. Константин ставився до християнства терпимо і зрештою сам перейшов у нову віру, хоча спочатку він навряд чи розумів, що вона собою являє. Він не навернувся до «християнства» в загальному значенні цього терміну; він обрав певний різновид християнства. Ми не маємо надійної релігійної статистики з четвертого сторіччя, але схоже на те, що найчисленнішою і найдосконаліше організованою громадою були тоді християни-католики, що мали своїх єпископів, канон і кредо. Саме до них і приєднався Константин, протегуючи їм коштом інших християнських громад, які з ними суперничали⁹.

НОРМАТИВНЕ ХРИСТІЯНСТВО

Навернення імператора Константина стало головним поворотним пунктом у історії християнства. Протягом одного людського життя християнська церква, доти поставлена поза законом і жорстоко переслідувана, перейшла в становище привілейованої. Церковний історик Євсебій Кесарейський (близько 260—339 рр.) у часи

⁹ Книжку Джонса — А. Н. М. Jones «Constantine and the Conversion of Europe» (London, 1988) — досі можна вважати за дуже короткий опис останніх гонінь і навернення імператора.

Діоклетіанових гонінь був кинутий до в'язниці й бачив, як повбивали його друзів, серед них і його улюбленого вчителя. А в останні роки свого життя він був особисто знайомий з імператором Константином і не раз відвідував його як гість. Церква швидко перетворювалася зі спілки знедолених чужоземців на головну духовну організацію римського суспільства.

Навернення Константина було його особистою справою, і більшість його підданих залишилися поганями. Але за військової диктатури (а саме нею була пізня Римська імперія) його приклад та протекція започаткували процес швидкого навернення людських мас. Імператорська прихильність стала вирішальним фактором успіху християнства. І то не випадковість, що висока хвиля новонавернених прокотилася саме в четвертому і п'ятому сторіччях, цебто тоді, коли привілейований статус християнства став очевидний для всіх. Близько 380 року ситуація настільки змінилася, що імператор Феодосій (379—395 рр.) оголосив ортодоксальне католицьке християнство офіційною релігією Римської держави. Поганство та еретичні форми християнства були заборонені; юдаїзм було дозволено за умови дотримання суворих обмежень.

За період між четвертим і шостим сторіччями християнство пристосувалося до становища державної церкви. Перехід не завжди відбувався гладко і не раз виникала напруга між претензіями церкви і претензіями держави, які так ніколи й не досягли гармонійної злагоди. Натомість церква увійшла до тісної і тривалої спілки з Римською державою. Я називаю наслідки цієї спілки «нормативним християнством», тому що пізніші покоління часто із захватом озиралися назад у цей час, коли так багато традиційних структур і звичаїв християнства були прояснені, а то й створені. Сторіччями церква пізньої Римської імперії, чие існування збіглося з історичною добою великих Отців Церкви — Амвросія, Єремії, Августина і Григорія — була тим стандартом, з яким порівнювали всі її подальші досягнення.

Найочевиднішою характеристикою нормативного християнства було його привілейоване становище у римському суспільстві, становище, підтримуване законами на його користь і законами, спрямованими проти його зовнішніх суперників та внутрішніх розкольників. Коли Константин перейшов у християнство, він споді-

вався, що його нова релігія стане об'єднувальною силою в ослаблій імперії. Одначе єдність ніколи не була тією визначальною характеристикою, яка спрямовувала стихійний розвиток християнства. Історія знає два тривалі періоди, коли християнство не мало підтримки з боку держави: три сотні років перед Константином і дві сотні років, починаючи від вісімнадцятого сторіччя, коли деякі європейські держави і Сполучені Штати Америки перестали дивитись на християнство як на державну релігію. Ще кілька європейських країн, таких, як Англія, що зберегли державну церкву, теж послабили свої зусилля, спрямовані на досягнення релігійної єдності. Практика обох згаданих вище періодів засвідчує, що коли християнство залишається наодинці зі своїми проблемами, воно має сильну тенденцію розколюватися по лінії диспутів стосовно віри, організації та дисципліни. Константин та його наступники виявили, що досягти релігійної єдності надзвичайно важко. З особистих переконань та політичної необхідності вони знову й знову намагалися зберегти єдність католицького християнства, а надто коли в ньому виникли в четвертому та п'ятому сторіччях серйозні внутрішні чвари щодо природи Христа і природи Святої Тройці.

Подробиці тих теологічних сутичок належать історії античної церкви, але їхній відгомін справляв чималий вплив на закони та звичаї протягом ще багатьох сторіч¹⁰. В інтересах миру та єдності імператори часто сприяли досягненню теологічних компромісів, до яких супротивні сторони приходили на численних церковних соборах, що ухвалювали кредо, опрацьовані з доскіпливою ретельністю. Але спроби знайти прийнятну середину або загасити потоками слів полум'я суперечки на такі важливі теми, як природа Христа або природа Бога, здебільшого зазнавали невдачі, як то звичайно буває, коли йдеться про глибокі внутрішні переконання. Сучасне уявлення про свободу совісті було неприйнятне для християн четвертого і п'ятого сторіч, переконаних, що існувала одна праведна віра в одного правдивого Бога, тож у край необхідно очистити її від

¹⁰ Цікаві речі про теологічні чвари в четвертому та п'ятому сторіччях можна прочитати в W. H. C. Frend «The Rise of Christianity» (Philadelphia, Pa., 1984) pp. 538—854.

шкідливих домішок задля спасіння людства і задля безпеки імперії. За таких обставин Римська держава вживала щодо тих, хто програвав у цих теологічних диспутах (їх називали еретиками), каральних заходів як у легальному плані, так і в економічному. Важливо відзначити, що в християнській Римській імперії еретиків звичайно не карали смертю. Але тих єпископів, які не погоджувалися з головними рішеннями собору або чинили опір релігійній політиці імперії, часто знімали з посади і засилали далеко від тих місць, де вони знаходили підтримку. Духівництво еретиків було позбавлене економічних та легальних привілеїв, якими користувалося духівництво ортодоксальне. В еретичних громад держава відбирала церковні будівлі та кошти.

Такі заходи мали обмежений успіх, а надто в тих місцевостях, де еретики знаходили підтримку в народі — скажімо, донатисти в Північній Африці або монофізити в Єгипті. Але важливо відзначити, що звичай придушення релігійних розколів становив невід'ємну властивість нормативного християнства, а закони, покликані здійснювати його на практиці, були внесені до престижного римського кодексу та до церковного канону.

В християнській Римській імперії внутрішні теологічні суперечки були найсерйознішою проблемою для католицького християнства, але воно мало й зовнішніх суперників. У цьому випадку теж багато важила підтримка держави. Щонайменше протягом життя ще одного покоління після Константинового переходу в християнство, більшість населення імперії, включаючи й військо та чиновницький апарат, дотримувалося розмаїтих і складних культових обрядів, що їх часто звалюють в одну купу й називають «поганством». За одне сторіччя (320—420 рр.) християнські імператори зруйнували підвалини, на які спиралося поганство. Вони позакривали храми, конфіскували храмове майно та кошти, розпустили традиційні клани жерців, позбавили поганські культи державних субсидій і заборонили приносити традиційні жертви богам. Ця політика поступового «знекровлення» та «обезголовлення» поганства — вживаючи ці слова в образному значенні — принесла успіх. Люди ще могли вірити в старих богів, але чим далі, тим небезпечніше було відверто сповідувати ці вірування в освячений багатовіковою традицією

спосіб: приносити жертви і прилюдно поклонятися своїм кумирам у святилищах або храмах. Традиційне греко-римське поганство поступово перестало функціонувати як розвинута релігія з жерцями та храмами. Одначе її важливі елементи, включаючи астрологію, магію родючості та сімейні ритуали, вижили і закріпилися в народній культурі, попри всі спроби християнського духівництва викорінити їх як застарілі забобони або культ нечистої сили. Після 380 року християнські еретики та язичники втратили легальне право на існування, хоча імперія іноді заплющувала на них очі, випускаючи пазурі лише в тих випадках, коли йшлося про потенційну загрозу бунту.

Євреї були зовсім у іншому становищі, оскільки держава легально визнавала і підтримувала їхню релігію. Два найбільші єврейські заклоти в Палестині (66—73 і 135—138 рр. по Р. Х.) були придушені римським військом. Єрусалимський Храм було зруйновано в 70 році, а в 138-му всіх євреїв було виселено з Єрусалима. Після цих поразок євреї перестали становити воєнну загрозу, і поганська Римська держава дозволила їм об'єднатися в нові громади й сповідувати свою релігію. У спадок від тих часів римлянам дісталася недовіра, а євреям — ненависть. Коли імперія стала християнською, ця давня напруга була підсилена тривалою релігійною ворожнечею між християнами та євреями, бо і ті, і ті претендували бути правдивим Ізраїлем — обранцями Бога. Ця невтишна неприязнь раз по раз виливалася в колотнечу, передусім у східному Середземномор'ї, де жило особливо багато євреїв. Проте престижна древність юдаїзму, стародавні легальні прецеденти і значна чисельність євреїв — усе це сприяло тому, що в християнській Римській імперії до євреїв ставилися терпимо, хоч і без особливої приязні.

Закон не вимагав від євреїв-індивідів неодмінно переходити в християнство, і юдаїзм як інституція мав право на існування, на власність і на виконання ритуальних церемоній, таких як обрізання та кошерний забій тварин, необхідних для релігійного життя. Одначе, зі страху перед відродженням єврейського націоналізму, римські власті не дозволяли ні відбудовувати Храм у Єрусалимі, ні знову заселити Єрусалим євреями. Попри державну протекцію ані євреї-індивіди, ані релігія юдаїзму в цілому не були на одному рівні

закону з християнами-католиками та їхньою церквою. Імператори, від Константина до Юстиніана (572—565 рр.) ухвалювали закони, що обмежували економічну та релігійну активність євреїв: наприклад, їм було заборонено навертати інших людей у свою віру, одружуватися з християнами та християнками, володіти рабами-християнами та обіймати почесні державні посади (хоча їм дозволялося обіймати посади обтяжливих, яких у пізній Римській імперії вистачало). Їм було нелегко здобути дозвіл на будівництво нової синагоги, але ремонтувати ті, які вже існували, вони мали право й без дозволу. Євреї залишалися впливовою меншиною в містах Римської імперії, хоча легально й соціально їх вважали чужинцями і лише терпіли в суспільстві, де панувало нормативне християнство.

Підтримка Римської імперії стала ключовим фактором у перемозі католицького християнства над внутрішніми розкольниками та зовнішніми суперниками. Але християнство не було просто релігією, накинутою згори. Його віра, представлена в ускладненому священному письмі і в точних теологічних формулюваннях для освіченої меншості і в притчах та в ритуалі для більшості, пояснювала становище людини в недосконалому всесвіті і задовольняла багатьох людей. Вона обіцяла вирятувати їх із цього становища. Людей, обдарованих видатними інтелектуальними та адміністративними здібностями, вабило служіння цій релігії, а надто в ролі єпископів. Її святі, що були здебільшого пустельниками й ченцями, вміли вселити надію на спасіння і простолюду, і вищим верствам.

Нормативне християнство також міцно коренилося у світі речей, відчутних на дотик. Воно було досконало організоване й енергійне. Його численне духівництво, його значні земельні володіння, величні храмові споруди, пишні церемонії, його символи та мальовані образи, його очевидний тріумф над суперниками робили нормативне християнство однією з визначальних характеристик пізньоримського ландшафту.

Нормативне християнство також відзначалося досконало розробленою ієрархічною та територіальною структурою. Ієрархія не була винаходом церкви в християнській Римській імперії, але нові обставини сприяли її розвитку. Вже наприкінці першого сторіччя християнська церква провела різницю між мирянами

і духівництвом (по-грецькому *laos*, що означає «люди», і *kleros*, що означає «спадщина (Господа)»). Серед духівництва теж були градації. В посланні папи Корнелія, яке наводить Євсебій у своїй «Церковній історії», описується службовий персонал Римської церкви, яким він був близько 250 року по Різдву Христовому: 1 єпископ, 46 пресвітерів, 7 дияконів, 7 іподияконів, 42 псаломщики, 52 екзорцистів, дяків та притворників¹¹.

В до-Константиновій церкві існували також відмінності між єпископами. Більшість римських населених пунктів були малими містечками, і їхні єпископи не мали ані того персоналу, ані тих прибутків, які міг дозволити собі папа Корнелій. Єпископів численних містечок можна було прирівняти до сучасних парохів або священників, оскільки вони не мали ані дозвілля, ані коштів, ані освіти, щоб відігравати якусь помітну роль за межами своєї місцевої церкви. Кілька важливих єпархій здійснювали керівництво над меншими єпархіями свого регіону і навіть певною мірою контролювали діяльність їхніх єпископів. Провідні єпархії, як правило, були давніше засновані, а декотрі — навіть одним з апостолів, мали численну паству, багато священнослужителів і традиційно високоосвічених активних єпископів. Провідними єпархіями до-Константинової церкви були Рим, Александрія й Антіохія, а найзначнішими регіональними єпархіями — Єрусалим і Карфаген.

Тенденція до впорядкованої ієрархії, вже помітна в до-Константиновій церкві, розквітла в сприятливих умовах християнської Римської імперії. Адміністративна структура імперії стала моделлю для паралельної церковної ієрархії. Найменшою одиницею державного адміністративного поділу було *civitas* (місто) з його сільськими околицями. Фактично кожне місто мало свого єпископа, чий владі підпорядковувалася та сама територія (діоцеза або єпархія), що й територія римського *civitas*. На наступному рівні римські міста об'єднувалися в провінції; церковні єпархії також об'єднувалися в провінції, на чолі яких стояв єпископ столичного міста провінції, що мав титул архієпископа.

¹¹ Eusebius of Caesarea «The Ecclesiastical History», book 6, ch. 43, translated by G. A. Williamson «The History of the Church» (London, 1965), p. 282.

Адміністративні провінції імперії об'єднувалися в чотири великі секулярні діоцези (не плутати з церковними діоцезами!). В п'ятому сторіччі церковні провінції було об'єднано в патріархати, очолювані єпископами найвищого церковного рангу, що за своєю значущістю стояли в такому порядку: римський, константинопольський, антиохійський, александрійський і єрусалимський. Єрусалим на той час був занедбаним, убогим закутнем, але його зробили патріархією за його заслуги в заснуванні церкви. Близькі паралелі між організацією церкви і організацією держави в цьому пункті розходилися. Імператор був самодержавним правителем імперії, але церква не мала одного зверхника, хоча римський єпископ за своїм почесним рангом стояв вище за всіх інших. Ця почесна зверхність знаходила переважно символічний вираз, як, скажімо, найпочесніше місце на соборах. Римський єпископ був патріархом Заходу, але поза межами власної патріархії мав дуже мало реальної влади.

Іншою характерною ознакою нормативного християнства був широко розповсюджений звичай збирати єпископів для визначення церковної дисципліни та церковної доктрини. Починаючи від другого сторіччя єпископи залагоджували (або принаймні намагалися залагоджувати) свої внутрішні суперечки на церковних соборах, що латиною називалися консиліумами, а по-грецькому синодами. Легалізація християнства сприяла тому, що церковні собори перетворилися на важливу складову церковного управління. В ідеалі єпископи кожної провінції мали зустрічатися раз або двічі на рік під головуванням архієпископа. В 325 р. імператор Константин скликав єпископів усієї церкви на собор у Нікеї (сучасна Туреччина), щоб розв'язати проблеми, які виникли внаслідок проповідей александрійського священика на ім'я Арій (помер 335 р. по Р. Х.) стосовно Ісуса. Ініціатива імператора започаткувала низку важливих прецедентів. Він уперше створив умови для того, щоб уся церква зібралася на собор для залагодження серйозної справи. Він особисто взяв у нього активну участь, скликавши єпископів і взявши на себе всі видатки. Він не тільки був присутній на засіданнях, а й виступав там від свого імені. Він проявив інтерес до церковної доктрини і використав свою імператорську владу, для підтримки того чи того рішення. Результа-

том Константинової ініціативи, підтриманої його наступниками, було те, що екуменічні вселенські собори стали ототожнювати з імперською владою: усі сім уселенських соборів аж до II Нікейського (787 р.) скликалися римськими або візантійськими імператорами.

Нормативне християнство мало значні багатства та економічні привілеї. До-Константинові християнські церкви володіли скромною власністю, здебільшого церковними будівлями та цвинтарями. Та оскільки римський закон їх не визнавав, то їхні майнові права не були легально захищені і під час гонінь їхню власність нерідко конфісковували. В період християнської Римської імперії набуті церквами багатства значно зросли. Легалізація християнства означала, що церкви, а згодом і монастирі, мали право володіти багатством як корпоративні організми, могли одержувати землю та гроші і в дар, і в спадщину. А що церкви були невмирними організаціями, то за багато поколінь ті з них, яким особливо протегувала держава, надбали значні багатства (хоча, звичайно, були й бідні церкви).

Константин особисто започаткував традицію марнотратної щедрості, коли побудував величні храми у святих місцях християнства, з яких можна назвати церкви, присвячені Христовому воскресінню в Єрусалимі, Христовому народженню у Віфлеємі, Христовому хрещенню в річці Йордан і мученицькій смерті апостола Петра в Римі. Наступні імператори також надавали церквам та духовництву великі пільги, звільняючи їх від оподаткування та примусових робіт. Інші віруючі підносили церквам цінні дари грішми та маєтностями. Нормативне християнство складалося з багатьох незалежних інституцій, що мали постійні прибутки у вигляді дарованого майна та спадщини і в своїй сукупності володіли значною часткою суспільного багатства.

Легалізація християнства і прихильне ставлення до нього імперської влади дало змогу нормативному християнству набути ще однієї властивості, якою згодом захоплювалися нащадки: було створено впорядкований церковний закон, так званий канон або канонічне право. До-Константинові християнські церкви мали свої процедури та звичаї, які регулювали індивідуальну поведінку й життя громади. Про таке впорядкування

йшлося уже в текстах Нового Заповіту і передусім у посланнях апостола Павла. В другому й третьому сторіччях церкви розробили правила прийому новонавернених, вигнання грішників, виборів духівництва, проведення літургічної служби і здійснення керівництва власністю. В цих питаннях спостерігалися значні відмінності з одного кінця Середземномор'я до другого, але зусилля провідних єпископів та рішення церковних соборів дали змогу домогтися більшої чи меншої схожості в правилах церковного життя на регіональному рівні.

В християнській Римській імперії виникла потреба у створенні більш деталізованого церковного закону, підкріплена значно більшими можливостями церкви. Регіональні та вселенські собори тепер обговорювали не тільки питання теології, а й повсякденні проблеми визначення кордонів, залагодження суперечок у сфері прав, запровадження каральних заходів щодо заблудлого духівництва та мирян і захисту церковного майна, яке дедалі зростало, від шахрайства, розкрадання та псування. Впливові єпископи, а передусім єпископи Рима, поширювали послання, так звані «декреталії», в яких давали відповідь на ті чи ті запити або забороняли сумнівну практику. Християнські імператори теж видавали закони для церкви, які іноді торкалися питань теології, але здебільшого там йшлося про легальні та економічні привілеї церков та духівництва, про охорону церковної власності і про придушення єретичних форм християнства. В 438 р. імператор Феодосій II (408—450 рр.) впорядкував кодекс законів, виданих за 120 років, що розділили добу перебування на римському престолі Константина з його добою, і багато з тих законів стосувалися церкви¹². Ще через століття імператор Юстиніан (527—565 рр.) також велів кодифікувати римський закон, і частка законів, що прямо чи непрямо стосувалися церкви, була в Юстиніановому кодексі вельми значною. Спробу впорядкувати закони, створені в лоні самої церкви, здійснив учений чернець Діонісій Маленький, що діяв від 497 до 540 року в Римі. Саме він обрахував — вочевидь помилившись на чотири-сім років — дату народження Христа, яку взято за

¹² «The Theodosian Code and Novels, and the Sirmundian Constitutions», translated by Clyde Pharr (Princeton, N. J., 1952).

відправну точку сучасної системи літочислення (до Р. Х. і по Р. Х. — до Різдва Христового і по Різдву Христовім). Діонісій був також ученим законником, що зібрав у один том канони, затверджені церковними соборами. Він же таки звів у одну книгу декреталії римських єпископів, від папи Сиріція (384 р.) до папи Анастасія II (498 р.). Пізнішим поколінням ефектна правова структура церкви в Римській імперії видавалася досконалою, впорядкованою і гідною захвату, тим нормативним стандартом, наблизитися до якого вони постійно прагнули.

ПОЧАТКИ МОНАСТІРСЬКОГО ЖИТТЯ

На той час у лоні церкви визначилася й інша тенденція розвитку, що її можна зрозуміти як реакцію проти посилення формалізму в нормативному християнстві. Від самого свого виникнення християнство високо цінувало добровільний аскетизм, тобто самозречення з релігійних мотивів. Таке самозречення включало плотську здержливість, постування й утримання від світських розваг. Багато християнських громад у другому й третьому сторіччях мали членів-аскетів, переважно то були вдови та незаймані дівчата, але траплялися й чоловіки. Такі аскети жили серед своїх одновірців-християн і якщо мали змогу, то самі заробляли собі на прожиток, хоча декотрих утримувала громада. В цитованому вище посланні папи Корнелія згадується про 1500 вдів та вбогих, підтримуваних, принаймні почасти, щедротами римської церкви. В четвертому та п'ятому сторіччях потяг до аскетизму посилювався і прибрав нової форми. В міру того як християнські церкви ставали більші й організованіші, декотрі надто палкі християни почали вважати, що вони втратили дух благочестя і скомпрометували себе, прилучившись до мирської марноти. Такі люди, здебільшого чоловіки, кидали міста, відмовлялися від звичного повсякденного життя і шукали усамітнення в далеких і глухих місцях, де жили життям систематичного й суворого самозречення, поєднаного з молитвами та роздумами над Святим Письмом. То були найперші ченці. Вони кидали виклик нормативному християнству, оскільки були носіями стихійних і суворих традицій релігійної пове-

дінки і прямо чи непрямо осуджували утворення досконало організованої церкви, поєднаної багатьма узами із суспільством. Одначе нормативне християнство зуміло приєднати їх до своєї організаційної структури, і вже у п'ятому сторіччі монастирський рух у його багатьох формах став невід'ємною частиною нормативного християнства, віддушиною для занадто палкої меншості, яка інакше могла б відколотися від головної маси віруючих¹³.

Нормативне християнство було прямим результатом тісної спілки між католицькою християнською церквою і Римською імперією. Імперія була головним партнером, і церква загалом задовольнялася своєю друго-рядною роллю, хоча вона мала цінності та вірування, які боронила навіть від зазіхань імператорів. Ця спілка ослабла в п'ятому сторіччі, а надто на заході, тому що імперський партнер був у серйозному політичному та економічному занепаді. Одначе нормативне християнство, оформлене в міцних структурах, таких, як інституція єпископату, письмове кредо, канон Святого Письма, патріархії і традиція церковних соборів, та зафіксоване в книгах, таких, як кодекси Римського й канонічного права та писання церковних отців, залишилося одним з тих ідеалів, на які оглядалися пізніші генерації християн.

Розділ другий

ПОЧАТКИ СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ ЦЕРКВИ

Ми не можемо назвати точної дати, яка позначала б ту межу, де завершила своє існування антична церква і виникла церква середньовічна. Перехід від першої до другої був не одноразовою подією, а тривалим процесом, якого сучасники не помічали. Доля Римської імперії кардинально визначила подальший розвиток християнства. У східних провінціях імперії спілка між християнством та Римською державою лишилася непо-

¹³ В книжці «Western Asceticism», edited by Owen Chadwick (Philadelphia, Pa., 1958) опубліковано переклади важливих творів аскетичної літератури, включно з «Казаннями Отців» («Sayings of the Fathers») і «Статутом святого Бенедикта» («Rule of Saint Benedict»).

рушною і розвинулася в тісне переплетіння православної церкви і Візантійської імперії. На західних територіях Римської імперії розвиток відбувався зовсім інакше. Союз між нормативним християнством і імперським урядом виявився нестійким, тому що імперія повільно розпадалася під тиском економічних, політичних та мілітарних проблем. Вирішальний перехід відбувся в п'ятому і шостому сторіччях. У п'ятому сторіччі імперська система врядування розвалювалася в одному регіоні за другим під натиском завойовників, які розмовляли германськими мовами. В шостому сторіччі території Західної імперії були поділені між германськими племенами, хоча її невеличкі клапти, в тім числі й саме місто Рим, залишились як форпости під контролем римських імператорів, що обрали своїм осідком Константинополь. Для тих цілей, які я ставлю перед собою в цій книжці, буде зручно вважати, що історія середньовічної церкви почалася, коли християнство пережило Римську державу на заході і мусило вживатися в зовсім інше середовище. Нормативне християнство Римської імперії і далі пропонувало моделі поведінки та ідеали, до яких слід було прагнути, але ключовою проблемою розвитку віднині стала проблема пристосування до нової ситуації.

ЗАНЕПАД РИМСЬКОЇ ІМПЕРІЇ

Це одна з іроній, на які така багата історія людства, що внаслідок зрозумілих обставин християнство увійшло до спілки з імперією, яка котилася до занепаду. В третьому й четвертому сторіччях суворі соціальні, демографічні, економічні та мілітарні проблеми вже підточували життєспроможність імперії. Хоча сучасники цього не усвідомлювали, Римська держава втрачала велич у всіх можливих вимірах. Якби ми мали статистичні відомості — а їх у нас немає, — ми, мабуть, могли б довести, що пік соціально-економічної могутності імперії припадає приблизно на 150 рік по Р. Х. Після цього розпочався глибокий і довготривалий занепад, помітніший у одних регіонах, ніж у інших, іноді повільніший, а іноді швидший, іноді позначений тимчасовим одужанням, іноді видимий для сучасників, але здебільшого ні. У відьомському вариві

проблем, які підсилювали одна одну, варилися й сучасники, і тому вони не мали ані інтелектуальних потенцій, щоб зрозуміти їх, ані засобів, щоб розв'язати їх.

П'яте сторіччя стало поворотним пунктом у процесі занепаду на Заході. На ослаблу імперію нападали численні вороги, так звані варвари, які ще більше підживляли її економічне та політичне життя. Впродовж століть римляни то мирно торгували, то воювали з германськими племенами на своїх кордонах, але баланс сил завжди хилився в бік римлян. Та коли вестготи форсували Дунай і вторглися в імперію в 375 році по Р. Х., обставини кардинально змінилися. Вестготи втікали від гунів, і їм було дано дозвіл увійти на територію імперії. Вони прийшли не як завойовники, а як переселенці зі своїми родинами, худобою і пожитками. Внаслідок грубого ставлення з боку римських чиновників вони повстали в 375 р., завдали поразки римській армії і вбили імператора Валенса в битві під Адріанополем, неподалік від Константинополя. Після цього вони стали пересуватися в межах імперії і кочували так понад двадцять років, шукаючи зручного місця, де б оселитися. Їхній військовий успіх відкрив фундаментальну слабкість імперії, яка навіть не спромоглася зупинити в його мандрах не таке вже й численне плем'я. Це надало сміливості іншим германським народам проникати на її територію і там селитися. Міграції тих народів у кінцевому підсумку кардинально змінили карту західних регіонів імперії.

Внаслідок усіх цих подій Римська імперія розкололася на дві частини, східну й західну, яким судилося різне майбутнє. Східна половина вижила в досить таки обскубаному вигляді і звужених кордонах як Візантійська імперія, а західна половина розвалилася під тягарем своїх нерозв'язних проблем і близько 476 р. була покращена на клапті германськими завойовниками, які правили набагато чисельнішим римським населенням. Римські імператори ще існували, але вони обрали своїм осідком Константинополь, нині Стамбул у Туреччині. Вони наполягали на своєму праві володіти й західними територіями. Імператор Юстиніан (527—565 рр.) тимчасово відвоював Італію і деякі території в Північній Африці та в Іспанії, але його наступники змогли втримати лише кілька клаптиків у Італії та на середземноморсь-

ких островах. Виникнення і посилення ісламу в сьомому сторіччі призвело до нових територіальних втрат — від імперії відкололися завойовані арабами території на Близькому Сході, у Північній Африці та в Іспанії. Східна імперія, яку звичайно називають Візантійською, вижила в Анатолії та на Балканах. Під грізним натиском північних та східних ворогів вона все менше й менше була здатна втручатися в західні справи.

Близько 750 року утворився новий баланс сил. Колишня Римська імперія була поділена на три окремі довготривалі утворення: Візантійську імперію, ісламський світ і латинський Захід, — кожне з яких опиралося на власну релігію (греко-православне християнство, іслам і католицизм) і мало свою священну мову (грецьку, арабську у латину). Протягом сторіч латинський Захід був найбільш бідним із суспільств, що стали спадкоємцями римського минулого. Попри скромне короткочасне відродження окремих регіонів, занепад і наступна стагнація на Заході тривали ще протягом шести-семи сторіч після розпаду римського врядування, аж поки в одинадцятому сторіччі розпочалося вже необоротне і широкомасштабне відродження. З погляду західної християнської церкви практичні наслідки її союзу з Римською імперією, яка відсунулася далеко на схід і розвивалася зовсім у іншому напрямку, перетворилися на суто теоретичні.

ВИЗАНТІЙСЬКЕ ХРИСТІАНСТВО

Хоча ця книжка зосереджує увагу на західній християнській церкві, церква у Візантійській імперії стала важливим спадкоємцем нормативного християнства четвертого і п'ятого сторіч. Візантійці не називали себе «візантійцями» (це слово сучасного походження, утворене від назви стародавнього міста Візантій, на колишній території якого був побудований Константинополь). Вони дивилися на себе як на римлян, і справді вони були спадкоємцями давніх римлян, хоча відтоді сталися такі великі зміни, що римський імператор з другого сторіччя навряд чи впізнав би своїх нащадків та їхню імперію в тому вигляді, якого вона прибрала в сьомому сторіччі. В 476 році західні території підпали під владу германських завойовників. Між 632 і 650 рр.

ісламські армії підкорили Єгипет, Палестину, Ліван і Сирію. Після цього змаліла Римо-Візантійська імперія стала грецькою за мовою і православно-християнською за релігією. Попри свої великі територіальні втрати вона залишалася досконало організованим суспільством з високо розвиненими правовою та бюрократичною системами. Її центром і столицею був Константинополь (що означає «Константинове місто») — велике комерційне місто і могутня військова фортеця, місто велетенське за стандартами тих часів. У десятому сторіччі в Константинополі проживало, мабуть, не менш як 500 000 людей, тоді як Париж і Рим мали не більш як по 10 000 населення. В часи свого розквіту Константинополь був найбільшим християнським містом у світі. Протягом майже всієї своєї тривалої історії Візантійська імперія мусила захищатися від мусульман на півдні та сході, від слов'янських і тюркських народів на півночі і від латинських християн на заході. Аж до одинадцятого сторіччя, коли вона зазнала кількох тяжких воєнних поразок, вона залишалася могутньою світовою державою, багатою, густонаселеною, з високорозвиненим мистецтвом та ремеслами.

Православне християнство було в основі уявлень, що їх візантійці мали про себе та про свою імперію. Бог зберіг їхню державу за те, що вони були охоронцями правдивої віри («православ'я» якраз і означає «правдива, праведна» віра — по-грецькому «ортодоксальна») від небезпек віри поганської, мусульманської та еретичної — до еретиків вони зараховували і християн латинського світу. До дев'ятого сторіччя візантійська церква з таким палом підтримувала античну традицію богословських дебатів, що нерідко вони перехлюпували в закологи й повстання. Люта непримиренність релігійних чвар у Візантійській імперії свідчить про те, як серйозно там ставилися до релігійних проблем. Хоча територіальна експансія імперії була заблокована на півдні та сході ісламом, а на заході — латинським християнством, у дев'ятому та десятому сторіччях її місіонери розширили зону свого впливу на північ, проповідуючи серед слов'янських народів Русі та Східної Європи, на тих землях, де ніколи не ступала нога їхніх римських попередників. Від шостого до одинадцятого

сторіч Візантійська імперія мала видаватися тогочасному спостерігачеві серцевиною християнства, його економічним, теологічним та політичним центром ваги¹.

ІСЛАМ

Іслам став наступником Римської імперії на другій великій частині її колишньої території. Мухаммед (близько 570—632 рр.), арабський купець, що жив у місті Мекка, заявив, що йому було відкриття від єдиного Бога, Аллаха, що його Мухаммед визнав за Бога Старого та Нового Заповітів. Бог відкрив багато чого пророкам давніших періодів — до них зараховували й Ісуса — але остаточне одкровення він дав Мухаммедові — останньому в ряду своїх пророків. Мухаммедова проповідь — що немає іншого Бога, окрім Аллаха — мала великий успіх серед войовничих кланів Аравійської пустелі, де традиційно поклонялися багатьом богам. Ті, хто скорився його заклику (буквальне значення слова «іслам» — «попора»), об'єдналися у палкій любові до нової віри і змить обернули свій духовний порив на завоювання сусідів, візантійців на півночі й заході і персів — на сході. За дивовижно короткий період протяжністю не більш як у одне людське життя арабські армії, об'єднані могутньою духовною силою ісламу, повністю перекраями релігійну та політичну мапу греко-римського світу. Вони підкорили собі узбережжя Середземного моря від Сирії до Іспанії, а крім того завоювали території в Африці та Персії, які ніколи не належали римлянам. Армії та флот ісламу чинили великий тиск і на Візантійську імперію, і на латинський Захід у восьмому та дев'ятому сторіччях. Якби обставини склалися трохи інакше, весь Середземноморський басейн міг би опинитися під мусульманським пануван-

¹ Стислі відомості про візантійську релігію можна прочитати в Henri Grégoire «The Byzantine Church» in Norman H. Baynes and H. St L. B. Moss «Byzantium. An Introduction to East Roman Civilization» (Oxford, 1948) pp. 86—135 and Hippolyte Delehaye «Byzantine Monasticism», *ibid.*, pp. 136—165; or Joan M. Hussey «The Byzantine World» (New York, 1961) pp. 85—130. Детальніше про візантійську релігію розповідається — і дається велика бібліографія — в «Cambridge Medieval History», vol. 4, part 2: «The Byzantine Empire: Government, Church and Civilization», 2nd edn (Cambridge, 1967) pp. 105—133; 161—205.

ням, але Константинополь витримав головну облогу в 717 році, а мусульманські передові загони були розгромлені франками-християнами під Туром у 732 р. і відступили на південь за Піренеї, в Іспанію. Воєнна рівновага, яка в кінцевому підсумку встановилася між ісламом і Візантією в Середземномор'ї, допомогла вижити латинському Заходу.

Багато християн жили під мусульманським пануванням. Здебільшого їх не примушували навертатися до ісламу, але ставилися там до них як до створінь нижчого гатунку, так само як їхні предки колись ставилися до євреїв у християнській Римській імперії. З плином століть християнські громади на мусульманських територіях усихали і в'янули, в міру того як їхні вірні переходили в іслам — іноді з чисто економічних розрахунків, а іноді за переконанням. У більшості країн мусульманського Близького Сходу досі існують християнські меншини, нащадки завойованих народів. Араби-мусульмани запозичили багато від своїх греко-римських попередників і створили жваву міську та торговельну цивілізацію, чиї території тяглися від Толедо в Іспанії до Багдаду в Іраці, об'єднані релігією ісламу, арабською мовою і міцними економічними зв'язками².

ЛАТИНСЬКИЙ ЗАХІД

Візантійську імперію та іслам можна було рівняти за їхнім багатством, військовою потугою, урбанізацією і високим рівнем інтелектуального життя. Вони володіли територіями, які в римські часи найдужче процвітали і найшвидше розвивалися. Латинський Захід перебував у різкому контрасті до них. Він розвивався на землях, що були найбіднішими в Римській імперії. Його проблеми, які виникли ще в пізній імперії, тривали від п'ятого до восьмого сторіччя навіть після політичного краху Західної імперії: міста безлюділи, населення вимирало або ледь животіло, різанина й насильство

² Про походження ісламу див. Hugh Kennedy «The Prophet and the Age of the Caliphates. The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Centuries» (London and New York, 1986), pp. 1—49; про проповідника Магомета див. M. W. Watt «Muhammad, Prophet and Statesman» (Oxford, 1961).

вкорочували людям віку, торгівля занепадала, економічна продукція концентрувалася в сільських маєтках, якими володіли багаті землевласники, що панували над зубожілим селянством, життєві стандарти та рівень освіти котилися вниз. Висловлюючись мовою сучасної термінології, латинський Захід був недорозвиненим регіоном аж до дванадцятого сторіччя, поступаючись Візантії та ісламу майже в усіх вимірах економічного і суспільного життя. Однак Захід не дозволив поглинути себе ісламові, не підкорився і візантійській зверхності, й став третім спадкоємцем греко-римського минулого. Як і вони, він також поширив свою релігію та культуру за колишні римські кордони, в германські та слов'янські землі Північної і Центральної Європи. Він створив нові інституції або пристосував до нових умов давні, що виявилися напрочуд еластичними, в тому числі й християнську церкву.

ГРИГОРІЙ ВЕЛИКИЙ

Діяльність папи Григорія I (590—604 рр.) ілюструє в мікрокосмі період переходу західної церкви від християнської Римської імперії в Середні Віки. Він успадкував світогляд греко-римського минулого й був рішучим прихильником нормативного християнства. Водночас його життя та діяння започаткували подальший розвиток цієї релігії. Короткий огляд історичної ситуації, що склалася в часи папи Григорія, послужить відправним пунктом для вивчення історії середньовічної церкви.

Коли Григорія обрали римським єпископом у 590 р., християнському рухові вже виповнилося більш як півтисячі років, а нормативному християнству — 250. Співка західної церкви з Римською державою тріщала через політичні обставини, але зовсім не тому, що котрась із партій воліла розірвати її. Слабшим партнером у тій співці тепер була імперія. Протягом останніх 120 років жоден імператор не жив у Римі. Мандри та розселення германських народів на території Західної імперії випхали ефективно діючу імперську владу на східне узбережжя Середземного моря. Від 476 до 554 року Італією правили германці, спочатку Одоакр, а потім Теодоріх, король остготів (493—526 рр.) та його наступники. Теодоріх був найбільш романізований з

варварських королів і прихильний до римського способу життя. Тубільне населення Італії жило за своїми звичаями й традиціями під владою римських магістратів, підпорядкованих остготським королям. У 535 р. енергійний римський імператор Юстиніан почав відвоювати Італію у слабких наступників Теодоріха. Остготи чинили запеклий опір, і Італія зазнала наймовірних спустошень за дев'ятнадцять років війни (535—554 рр.) між римським та остготським військом. Показово для цього періоду те, що саме місто Рим, раніше володар усього Середземномор'я, в 549 році протягом сорока днів було зовсім порожнє, бо всіх його мешканців було евакуйовано за наказом остготського короля Тотіли. Дитинство Григорія, який народився близько 540 року, минало в ті тяжкі роки.

В 554 р. остготів було розбито, але зусилля, докладені для відвоювання Заходу, виснажили скарбницю Східної Римської імперії. І хоча Італія зубожіла та обезлюділа внаслідок війни та спалаху бубонної чуми, тієї самої пошесті, яку в Середні Віки називали Чорною Смертю, імперський уряд наклав на неї високі податки, щоб покрити свої витрати, а це тільки ускладнило ситуацію. Імперії вдалося зберегти Юстиніанові завоювання недоторканими лише протягом чотирнадцяти років. У 568 році лангобарди, войовничі і нероманізовані германське плем'я, перейшли через Альпи і розпочали наступ на Італію. Імперський уряд зміг відстояти лише прибережні області, включаючи Равенну, Неаполь і Рим. У 573 р. Григорій, який мав тоді близько 33 років і ще був мирянином, виконував обов'язки префекта Рима, тобто обіймав найвищу цивільну посаду в місті, і брав активну участь у його успішній обороні проти лангобардського штурму. Все його життя проминуло на тлі зубожілої та обезлюдненої Італії і під постійною загрозою лангобардського вторгнення та спалахів чуми.

Григорій походив із побожної, багатой родини. Одним з його предків був папа Фелікс III чи IV, його батьки були дуже релігійні, а три його тітки все життя сповідували аскетизм. Десь у 34 роки він покинув свою світську службу, продав родинні маєтки й на виторгувані кошти заснував шість монастирів на Сицилії й монастир Святого Андрія на пагорбі Целій у Римі, в який постригся ченцем. Чотири роки він перебував у суворому

самозреченні й, мабуть, як і багато аскетів, пошкодив собі здоров'я. Він часто хворів протягом решти свого життя.

Талановитих людей, добре освічених і з практичним досвідом, було не так багато в Римі шостого сторіччя і в 578 р. Григорія, супроти його волі, взяли з монастиря на службу до папи, спершу дияконом римської церкви, а потім папа призначив його своїм представником (apocrisarius) при константинопольському імператорі, де Григорій жив від 579 до 585 р. Можна уявити, як далеко розійшлися Схід і Захід, із того факту, що Григорій так ніколи й не навчився грецької мови, хоча мав добру освіту і жив у грекомовному місті шість років. Повернувшись із Константинополя, Григорій став абатом монастиря святого Андрія, де знову віддався аскетизму та вивченню Святого Письма.

В 590 р. папа Пелагій помер від чергового спалаху чуми, і Григорія обрали єпископом Рима у віці приблизно п'ятдесяти років. За надзвичайно скрутних економічних та політичних обставин Григорій проявив традиційні римські якості ділового й адміністративного хисту. Візантійський імператор був далеко, заклопотаний своїми власними проблемами. Імперія не могла здолати лангобардів і не хотіла укладати з ними мир. За цих обставин Григорій узяв на себе оборону Рима та управління навколишньою територією, яка була ще під контролем імперії. Він не мав на це відповідних цивільних повноважень, але ж він був головним громадянином Рима, його духовним провідником і найбагатшим мешканцем. Григорій дбав про тисячі біженців, що втікали із захопленої лангобардами території, організував і фінансував народне ополчення, забезпечував постачання місту продовольства та питної води і провадив мирні переговори з лангобардами, на превелике невдоволення імперських властей. Григорій був лояльним підданим Римської імперії і вважав за очевидне, що він належить до того світу, живучи на його західних межах. Він узяв на свої плечі секулярні обов'язки під тиском крайньої потреби, але не мав наміру поривати з імперією. Навпаки, він хотів, щоб імператор прагнув і був здатний виконувати свою традиційну роль оборонця церкви та гаранта миру й порядку.

За своїм походженням, освітою та діловими якостями

ми Григорій мав багато в собі від римського магістрата. Він був схожий на багатьох знаменитих єпископів четвертого та п'ятого сторіч, людей, які могли б зробити блискучу світську кар'єру, коли б не обрали собі інший шлях. Але його діяльність була також спрямована на подальший розвиток християнства. Він був першим ченцем, якого настановили папою, і жив далі монастирським життям, навіть перебуваючи на Святому Престолі. Особливе значення для майбутнього мало те, що він протегував монастирському рухові, дбав про його розвиток і заклав підвалини важливого союзу між монастирями і папським престолом.

Він став також першопроходцем у своєму інтересі до варварів, які жили на північ і захід від Риму. Давніші римські єпископи майже не докладали зусиль, щоб зав'язати систематичні стосунки з грізними поганськими або еретичними завойовниками, які володіли тепер Римською імперією. Григорій простяг руку загарбникам. Він підтримував добрі взаємини з королевою лангобардів Теоделіндою. Він листувався з королем іспанських вестготів Реккаредом, який у 587 році відмовився від аріанства на користь католицизму. Він зав'язав стосунки з правителями франків, які були християнами-католиками, проте аж ніяк не вірцями християнської поведінки. Він був першим папою, який фінансував місіонерську експедицію до поганських германських племен, до англосаксів.

Він став також першим папою, який узяв на себе велику суспільну та військову відповідальність у той період, коли імператори вже не могли подавати Центральній Італії ефективну допомогу проти натиску лангобардів. Він провів не тільки активну громадську діяльність пізніших пап, а й посилення соціальної ролі церкви в суспільстві, що перебувало в процесі швидких перемін і, мабуть, культурного занепаду. Він жив на форпосту Візантійської імперії, звідусіль обложеному ворогами. В 568 році лангобарди, одне з найпримітивніших і найвойовничіших германських племен, вдерлося в Італію і позаганяло візантійців у анклавів навкруг Равенни, Рима та Неаполя. Над містом Григорія часто нависала грізна небезпека, коли, здавалося, завойовники от-от захоплять його, і він чекав допомоги від імператора, але здебільшого марно. Кінець кінцем йому довелося самому подбати про оборону міста і про

переговори з лангобардами. По той бік Альп, на північ і на захід від Італії, панував безлад. Християнське населення жило під владою германських зверхників, декотрі з яких були поганями (невеличкі англосакські королівства в нижній Британії та кілька лангобардських племен у Італії) або християнами аріанського віросповідання (інші племена лангобардів у Італії і до 589 р. вестготи в Іспанії), або християнами-католиками, які нікому не підкорялися (франки в Галлії).

За стародавньою традицією Григорій вважався патріархом усього Заходу і найпершим за рангом серед патріархів церкви. Він пильно дбав про те, щоб зберегти за собою цей почесний титул і передусім захистити його від зазіхань свого головного суперника, константинопольського патріарха. Але практичну владу він міг ефективно здійснювати лише в межах власної церкви, на інші церкви вона, по суті, майже не поширювалася. Повсякденна діяльність локальних церков завжди була в руках єпископів, яким традиція забезпечувала повну незалежність. Централізованої церкви ніколи не існувало, і ніхто й на думку не покладав, навіть на Заході, що римський єпископ може втручатися в буденні справи інших єпископів.

Політичні та воєнні обставини посилювали традиційну незалежність єпископів. Деякі єпархії, утворені за римської влади, припинили своє існування в атмосфері безладу та насильства, що запанувала з приходом завойовників-варварів. І хоча більшість єпархій пережила чужоземну навалу, їм доводилося тепер жити у ворожому середовищі, під владою язичників, аріан або брутальних католицьких королів. Григорій мав значну владу і здійснював нагляд над єпископами та абатами Центральної і Південної Італії. Але ця влада була обмежена церковним каноном і традицією. Окрім випадків, пов'язаних із явно скандальними історіями, Григорію було не просто призначити чи зняти італійського єпископа, проконтролювати його дії чи його прибутки. Що ж до єпархій далеких, розташованих у Галлії, Іспанії та Північній Італії, то вони погоджувалися визнавати римського єпископа як найпершого серед них за титулом, погоджувалися віддавати йому відповідні почесні і питатися його поради у важливих літургічних, дисциплінарних або богословських питан-

нях (які, до речі, виникали нечасто), але категорично не дозволяли йому втручатися в їхні повсякденні справи.

Не так легко тепер уявити, яким було становище римського єпископа в далекому шостому сторіччі. Він обіймав унікальну посаду в західному світі, що анітрохи не залежала від особистості чи здібностей того чи того конкретного папи. В часи Григорія ніхто всерйоз не заперечував тієї очевидної для християн істини, що Христос зробив святого Петра скелею, на якій Він побудував Свою Церкву і що Він вручив йому ключі від Царства Небесного (Матвій 16. 16—19). Ніхто також не піддавав сумніву, що єпископ римський був наступником святого Петра, який успадкував його обов'язки та привілеї. Навіть константинопольський патріарх та інші східні єпископи визнавали зверхність папи, але вони суворо обмежили сферу її реального впливу. На Заході лише римська церква могла претендувати на те, що її засновано двома апостолами, Петром і Павлом, і цей факт робив її «апостольським престолом» у особливому значенні. Римські єпископи були також охоронцями дорогоцінного скарбу, останків святих апостолів, а саме: Петра, якого нібито поховали під великою церквою, збудованою на гроші імператора Константина в четвертому сторіччі, і Павла, похованого, як вірили християни, під церквою Константинової доби, що називалася Церква Святого Павла за-Мурами. У дні Григорія Рим уже був визнаним центром паломництва на Заході, й папи мали свою частку від слави своїх святих та мучеників.

Єпископ римський володів також великими фінансовими коштами, які надходили з багатьох маєтків, подарованих імператорами та іншими особами, і складали так звану «спадщину святого Петра». А що ці маєтки були розкидані на величезних територіях — у південній Галлії, в Центральній та Південній Італії, на Сицилії, на Сардинії, в Північній Африці та на Балканах, то було мало ймовірно, що всі вони будуть спустошені або конфісковані водночас. Спираючись на такі міцні економічні підвалини, папи мали в своєму розпорядженні значні кошти на заходи милосердя, на будівництво й на оборону. Саме на церковні кошти папа Григорій підтримував біженців, що втікали від лангобардів, та організовував оборону Рима. Не було жодного іншого єпископа на Заході і мало таких знайшлося б

на Сході, яких можна було прирівняти до нього за духовним престижем і матеріальним багатством.

Однак це був тільки один бік картини: почесна зверхність, охоронець одного з найшанованіших святих місць християнського світу, володар великого багатства. Престиж автоматично не гарантував реальної влади. Західні єпископи були цілком незалежні в межах своїх діоцез, хоча запроваджений нормативним християнством звичай регулярного скликання церковних соборів виявився достатньо стійким, щоб пережити чужоземні вторгнення та появу нових правителів. Час від часу єпископи збиралися на провінційні собори і собори в межах того чи того королівства для розв'язання суперечних питань. Якщо вони і зважали на когось, то тільки на германських королів, у чий державі жили і чия протекція киче потребували. У Вестготському королівстві, що зреклося аріанства і стало католицько-християнським у 587 р., єпископи регулярно зустрічалися з королем та його вельможами на «національних» соборах у Толедо, де розв'язувалися як релігійні, так і світські проблеми. Аналогічно, єпископи Галлії були в тісному контакті з франкськими королями і часто призначалися ними. Католицьке християнство пережило загибель Західної Римської імперії та утворення на континенті германських королівств, але тепер воно організувалося навколо германських королів, як раніше (а у Візантійській імперії й надалі) було організоване навколо християнсько-римських імператорів. У такій ситуації римські єпископи були далекими постатями, наділеними значним релігійним престижем і надто заклопотаними своїми власними проблемами, які їм треба було розв'язувати в Італії³.

³ Про ранньосередньовічне західне християнство і його взаємодію з Візантією та ісламом див. Judith Herrin «The Formation of Christendom» (Oxford, 1987). Н. St L. B. Moss «The Birth of the Middle Ages» (Oxford, 1935) — ця книжка подає цікаві відомості про політичні та релігійні події раннього середньовіччя. На додачу до праць про Григорія I, цитованих у кінці цього розділу, див. давню, але ґрунтовно документовану F. Holmes Dudden «Gregory the Great. His Place in Thought and History», 2 vols (London, 1905).

МОНАСТИРСЬКЕ ЖИТТЯ

Єпископи були офіційними керівниками місцевих християнських церков, але починаючи від четвертого сторіччя вони здобули суперників у особі святих подвижників, якими захоплювалося багато християнських священнослужителів та мирян. Чернецтво було складним і незалежним рухом у лоні католицького християнства. В часи Григорія воно було невід'ємною і яскравою характеристикою нормативного християнства вже понад 250 років. Григорій сам близько п'ятнадцяти років був ченцем перед своїм обранням на папу і був глибоко зацікавлений у вдосконаленні та в успішному розвитку монастирського життя.

Від самого початку в християнських громадах були люди, які закликали цуратися світської марноти, посилячись на безкомпромісні висловлювання Ісуса щодо шлюбу, сімейного життя та власності: «І є скопці, що самі оскопили себе ради Царства Небесного» (Матвій 19. 12); «І кожен, хто ради Ймення Мого покине дім чи братів, чи сестер, чи батька, чи матір, чи дітей, чи землі, той у сто разів більше одержить і успадкує життя вічне» (Матвій 19. 29); «Коли хочеш бути досконалим, піди продай усе, що маєш, дай бідним — і матимеш скарб на небі; потім приходь і йди за Мною» (Матвій 19. 21). Ісус закликав до цілковитого самозречення: «І хто не візьме свого хреста й не піде за Мною слідом, той мене недостойний. Хто душу свою зберігає, той погубить її, хто ж за Мене погубить душу свою, — той знайде її». (Матвій 10. 38, 39). І завжди були серед християн такі, які сприймали ці слова буквально і давали обітницю не брати шлюбу і жити в убогості й цілковитому самозреченні.

Наприкінці третього і в четвертому сторіччі деякі аскети — так ці люди себе називали — стали оселятися в пустельних регіонах Єгипту та Палестини, шукаючи місцевості, яка більше відповідає їхнім духовним пошукам. Оскільки монастирський рух кінцем інтегрувався в нормативне християнство, власне став однією з його підвалин, то легко забути, що починався він як контркультура, як критика тогочасного життя. То був спонтанний, стихійний, бунтівничий рух. Найдавніші ченці не належали до духівництва, вони були здебільшого малоосвічені й іноді виявляли ворожість до міських християнських громад та їхнього духів-

ництва, вважаючи їх черствими й духовно млявими, байдужими до суворих настанов Ісуса.

В четвертому та п'ятому сторіччях люди, схильні до аскетичного життя, в різних місцевостях східного Середземномор'я і в різний час по-різному намагалися запроваджувати в життя свої духовні принципи, що привело до широкого розмаїття типів аскетичного самозречення, від самотніх пустельників та стовпників до великих селищ, де ченці-селяни та ченці-ремісники жили життям дисциплінованої громади. Як то часто буває у випадку експериментальних пошуків, траплялися невдачі, безлад і скандальні історії. Однак популярність ченців як святих подвижників, чудотворців та заступників перед Богом була великою серед пересічних християн⁴. Освічені міські єпископи та священнослужителі, які нерідко одружувалися й мали власну маєтність, дивилися на прихильників монастирського життя з осудом і несхваленням. Обставини попервах склалися так, що монастирський рух узагалі міг порвати з більшою церквою, але в п'ятому сторіччі єпископам пощастило утвердити своє право здійснювати духовний нагляд над монастирськими установами та над ченцями, як здійснювали вони його над усіма іншими християнами. Хоча вони трохи приборкали монастирський рух, їм не вдалося запровадити над ним повний контроль. Протягом століть монастирський статут залишався темою для суперечок, його знову й знову реформували та вносили в нього всілякі зміни. І не випадково більшість рухів за оновлення церкви зароджувалися в монастирях⁵.

Монастирський рух поширився на західні території Римської імперії десь через століття після того, як виник на сході. Невелика кількість пустельників та інших ексцентричних диваків вряди-годи добиралися до західних регіонів імперії, але найбільш крайні та

⁴ Peter Brown «The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity» (Chicago, Ill., 1981).

⁵ Для короткого ознайомлення з раннім етапом чернецтва — життям святих пустельників — варто прочитати твір Афанасія «Життя святого Антонія» — Athanasius «The Life of Saint Antony», translated by Robert T. Meyer, Ancient Christian Writers, vol. 10 (Westminster Md. 1950) або «Казання святих Отців» — «The Sayings of the Fathers» in «Western Asceticism», translated by Owen Chadwick, The Library of Christian Classics, vol. 12 (Philadelphia, Pa., 1958), pp. 33—189.

індивідуалістичні форми східного чернецтва здебільшого тут не приживалися. Нормальним осередком західного монастирського життя була невеличка громада, очолювана абатом, який підкорявся місцевому єпископові. Монастирі папи Григорія на Сицилії та в Римі, створені на кошти його родинної спадщини, теж відповідали цій моделі.

Коли Григорій обрали римським єпископом, він написав трактат під назвою «Діалоги», що здобув велику славу, і там почасти йшлося про ченців та святих подвижників Італії. Трактат було написано з метою показати, що навіть під час воєн, чужоземних вторгнень, чуми та жахливих страждань Бог творив чудеса через своїх святих угодників. Другу книгу своїх «Діалогів» Григорій присвятив святому Бенедиктові Нурсійському (близько 480—545 рр.), який помер, коли Григорій був малою дитиною. І хоча трактат Григорія не можна вважати історичним, бо там майже немає точної хронології, це єдине джерело біографічних відомостей про Бенедикта — ключової постаті в західному чернецтві⁶.

Як пише папа Григорій, Бенедикт народився в добропорядній родині в центральноіталійському містечку Нурсія, і його послали до Рима здобувати освіту. Обурений нечестивими звичаями, які панували в Римі, він покинув місто, оселився в печері біля Субіако, де й жив протягом трьох років як відлюдник. Слава про його святість розійшлася по всій околиці, і його запросили стати абатом монастиря, відкритого в тій місцевості. Його реформаторський запал відштовхнув від нього ченців, і вони навіть намагалися отруїти його, проте ця спроба їм не вдалася. Бенедикт покинув той монастир і згодом заснував новий, над яким узяв духовну опіку — то були дванадцять будиночків, і в кожному жило по дванадцять ченців. Проте увійшовши в конфлікт із сусіднім священиком, який жив аморальним життям, він мусив піти і звідти. Він добрався до Монте-Кассіно, за дев'яносто миль на південний схід від Рима, і своїми проповідями навернув місцевих язичників до християнства. Він спалив священні гаї, де погани поклонялися своїм богам, і заволодів храмом та зруйнова-

⁶ «Діалоги» Григорія були перекладені на англійську кілька разів; див. Odo J. Zimmerman, *Fathers of the Church*, vol. 39 (New York, 1959).

ною фортецею на вершині гори. Близько 529 року він заснував у Монте-Кассіно монастир, де й прожив решту свого життя.

«Діалоги» Григорія не залишають сумнівів у тому, що в шостому сторіччі в Італії було багато святих подвижників. Тож Бенедикта можна було б вважати тільки одним із них, якби він не написав і не залишив нащадкам настанови, як організувати монастирське життя і яких правил у ньому дотримуватися. «Статут» святого Бенедикта — це досить короткий документ, що складається лише з сімдесяти трьох розділів, декотрі з яких не довші за один абзац. Він не повністю оригінальний, оскільки Бенедикт користувався творами давніших монастирських авторів, зокрема Василя Кесарейського (бл. 330—379 рр.) та Іоанна Кассіана Марсельського (360—435 рр.). Сучасні вчені також довели, що він запозичив великі шматки свого статуту з анонімного італійського документа, названого «Закон Господаря»⁷. Бенедиктів «Статут» мав на меті впорядкувати життя в його власному монастирі і поширився не відразу. На той час ходило чимало інших розпорядків монастирського життя і протягом майже двох сторічч Бенедиктів «Статут» був лише одним з них. Одначе у восьмому та дев'ятому сторіччях Бенедиктів «Статут» узяв гору над своїми суперниками за допомогою королів Каролінзької династії і став нормою для західного чернецтва.

«Статут» був гнучким і розумним документом, складеним на підставі аналізу всього прочитаного та особистого досвіду. Бенедикт описує свій монастир як «школу для початківців на службі Господу, яку я хочу заснувати на законах не дуже тяжких і не дуже суворих»⁸. У світі пізнішого розвитку монастирського руху, який поставив чернецтво у центр культурного та релігійного життя, тут важливо відзначити, що сам Бенедикт не мав наміру давати своїм ченцям якісь світські або суспільно важливі завдання: в його наста-

⁷ «Бесіди отців-пустельників» Іоанна Кассіана перекладені Оуеном Чедвіком (Owen Chadwick) в «Західному аскетизмі» (*Western Asceticism*), pp. 193—289. Про зв'язок «Закону Господаря» з Бенедиктовим «Статутом» див. David Knowles *«Great Historical Enterprises»* (London, 1963) pp. 135—195.

⁸ «Rule of Saint Benedict», Prologue, in Chadwick, *«Western Asceticism»*, p. 293.

новах не йдеться ні про переписування рукописів, ні про монастирські школи для парафіян, ні про місіонерську діяльність. Щонайбільше, чого він вимагав від своїх ченців, — це давати харч та притулок подорожнім, яких він закликав зустрічати так, ніби вони були самим Христом. Чоловіки, переважно миряни, приєднувалися до невеличкої громади Бенедикта, щоб забезпечити своє особисте спасіння через послух, фізичну працю й передусім молитви до Бога. Бенедикт писав, що немає такого діла, якому можна було б віддати перевагу перед молитвою — він називав її «Божою справою» (*Opus Dei* латинською мовою)⁹. У «Статуті» подано детальні інструкції, як правити службу Божу, тобто відбувати щоденну громадську молитву, поділену на вісім часових періодів, починаючи від досвітку і кінчаючи пізніми вечірними сутінками. Літургичні молитви складалися переважно зі співу псалмів, релігійних гімнів та читання з Біблії. Певні години дня Бенедикт відводив саме на читання релігійних текстів, передусім Святого Письма та святих отців. І нарешті, в перервах між молитвами та релігійним навчанням Бенедиктові ченці виконували фізичну працю, необхідну для утримання сільськогосподарської громади, хоча їм було дозволено мати рабів або найманих працівників, які працювали б у полі в ті години, які збігалися з вісьмома денними періодами, відведеними для суспільної молитви.

Бенедиктів «Статут» заклав також основи організаційної структури, якій мало підпорядковуватися життя людей, що присвятили його молитві. Ідея «бенедиктинського ордену» виникла пізніше. Бенедиктів «Статут» був написаний для незалежної і самостійної обителі, яка визнавала над собою лише владу місцевого єпископа і то підкорялася їй лише за виняткових обставин. Главою монастиря був такий собі монарх, якого називали абатом. Ченці самі обирали його і радилися з ним у всіх важливих питаннях, але вони не могли ані скасувати його рішення, ані скинути його. Абат відповідав за всі аспекти життя підпорядкованої йому громади, в тому числі за її духовне життя, фінанси та поповнення новими членами. Бенедикт радив абатам домагатися, щоб їх любили, а не боялися.

⁹ Ibid., ch. 43, Rule, p. 319.

Образу Бенедиктового монастиря найбільше відповідає образ родини, об'єднаної навколо сильного батька. Дорослим людям, які виявляли бажання стати ченцями, було не так легко дістати дозвіл на вступ до монастирської громади, бо новачок мав ретельно обміркувати, чи справді готовий він прийняти обітницю самозречення на все своє подальше життя. Спершу прохача спроваджували геть і тільки в тому випадку, якщо він приходив знову, його брали в громаду на річний випробувальний термін, протягом якого йому тричі прочитували «Статут». Якщо по закінченню цього випробувального терміну в нього не пропадало бажання приєднатися до громади і якщо абат та брати погоджувалися взяти його, він складав урочисту присягу або, за церковною термінологією, «давав обітницю». В пізніх римо-католицьких чернечих орденах традиційними пунктами обітниці були бідність, цнота та послух. Бенедикт вважав вимогу дотримуватися цноти самоочевидною; його ченці давали обіцянку залишатися в монастирі до свого останнього дня, пристосовувати своє життя до потреб громади і підкорятися абатові.

Бенедикт також дозволив приймати дітей, яких жертвували монастиреві їхні батьки. Він вимагав, щоб у таких випадках батьки позбавляли дитину спадщини, аби згодом у неї не виникла спокуса повернутися до світської марноти. Дитину жертвували під час меси, коли споживали хліб і вино, і рішення батьків визначало всю життєву долю їхнього сина. За дітьми-ченцями провадили пильний нагляд аж до п'ятнадцятирічного віку, коли вони ставали дорослими членами громади.

Попри свою лаконічність «Статут» дає вельми розумні настанови в таких питаннях, як догляд за дітьми та хворими, режим харчування, ставлення до непослухів та порушників дисципліни, вибори зверхників. Бенедикт не підтримував персональні ексцентричні вистівки та показні акти самозречення, дуже поширені в традиції східного чернецтва. Він закликав громаду жити нормальним життям — нормально харчуватися, дотримуючись вегетаріанської дієти, нормально спати, а вдень нормально розподіляти час між працею і молитвою. В непевні часи раннього середньовіччя ні від кого незалежний і забезпечений усім потрібним для життя монастирський дім був гнучкою інституцією, здатною пристосовуватися до різкої зміни обставин і пе-

реживати найтяжчі потрясіння. Бенедиктів «Статут» здобував собі все більше прихильників завдяки своїм високим перевагам: практичності, поміркованості та гуманності. Як ми побачимо далі, історичний розвиток ставив ченців-бенедиктинців у такі ситуації, яких Бенедикт і уявити собі не міг, проте «Статут» завжди був тією підвалиною, спираючись на яку, вони незмінно досягали успіху¹⁰.

Якби сторонній спостерігач спробував оцінити становище західного християнства в 590 р., коли Григорія обрали римським єпископом, воно не видалося б йому вельми надійним. Розпад економічного життя та зменшення населення, яке сучасники навряд чи могли помітити, адже вони не мали статистичних даних про кількість людей у минулі роки, безперечно, обмежували кількість новонавернених. Занепад урбаністичних інституцій, включаючи й школи, вів до зростання неписьменності і до загального пониження культурних стандартів. Сучасники, звичайно, усвідомлювали, який безлад принесли із собою завойовники-германці. Нижня Британія, на той час уже 350 років як романізована, за сотню із лишком років була покраяна на клапті поганськими племенами германців, і християнство там зникло. Галлією та Іспанією правили германські королі — вони були християнами, але брутальними, розбещеними і повністю незалежними в питаннях церкви. Лангобарди, одні з останніх завойовників (568 р.), плем'я страхотливе в своїй жорстокості, перебували на відстані денного переходу від Рима. Близько 589 р. вони зруйнували Бенедиктів монастир у Монте-Кассіно. Візантійська імперія вела тяжку оборону на сході проти персів, слов'ян та аварів і не могла надати істотної допомоги Італії, не кажучи вже про далекий Захід. Сам Григорій не раз піддавався розпачу і в такі хвилини був переконаний, що на власні очі побачить кінець світу і Страшний Суд. Песимістично настроєний спостерігач міг би цілком з ним погодитися. Однак песимістично настроєний спостерігач помилився б. Уже за життя Григорія з'явилися народи та інституції, яким судилося

¹⁰ Cuthbert Butler «Benedictine Monachism. Studies in Benedictine Life and Rule», 2nd edn reprinted with an introduction by David Knowles (Cambridge, 1962) подає цікаві й інформативні відомості про бенедиктинське життя.

в кінцевому підсумку створити нову цивілізацію на Заході: я маю на увазі сам-таки папський престол, для зміцнення якого Григорій доклав стільки зусиль, надійну пізноримську структуру єпископів та церковних соборів, чернецтво та германські племена, а передусім франків, про чие навернення у християнство йтиметься в розділі третьому.

Розділ третій

НАВЕРНЕННЯ ЗАХОДУ

(350—700 pp.)

Аж ніяк не було неминучим, що католицьке християнство переживе розпад Західної Римської імперії і що воно наверне у свою віру завойовників, багато з яких були прийняли еретичну форму християнства, аріанство. Проте католицьке християнство виявилось надзвичайно гнучкою релігією, здатною успішно пристосуватися до найрозмаїтіших економічних, політичних та суспільних ситуацій. За три сторіччя існування християнської Римської імперії католицьке християнство створило досконалу теологію, літургічну службу та освітні традиції, а крім того, детально розписані пункти канонічного права, що регулювали такі практичні дії, як обрання церковнослужителів, управління майном та залагодження суперечливих питань. Процвітання нормативного християнства залежало від порядку та безпеки, яку гарантувала своїм підданам Римська держава, хоча ціною за цю безпеку був високий ступінь контролю з боку імператорів, що вважали себе заступниками і володарями церкви. Крах римської могутності на Заході означав, що нормативне християнство більше не могло розраховувати на підтримку держави. Воно вже не відчувало на собі важку долоню державної опіки, але на початку не змогло вчинити опір силам розколу. Регіональні відмінності, завжди в ньому присутні, тепер різко посилювалися і стали бурхливо розвиватися, і все ж таки нормативне християнство зуміло зберегти основи своєї єдності — свої ідеали, свій церковний канон, свої священні книги. Воно діяло, як і раніше у Візантійській імперії, включаючи й великі області в Італії.

НАВЕРНЕННЯ ЗАВОЙОВНИКІВ

Історичні події, які спричинили загибель Західної Римської імперії, завдали великої фізичної та моральної шкоди церкві. Протягом двох сторіч становище нормативного християнства в багатьох місцевостях Західної Європи було безрадіним. Повсюди воно прибирало тубільні форми, змішуючись із давнішими релігійними традиціями. Але близько 700 року припливна хвиля стала відкочуватися назад. Нащадки тубільного римського населення у своїй переважній більшості залишалися християнами, і завойовники стали поступово асимілюватися з ними в мовному, культурному та релігійному плані, хоча слово «навернення» не слід розуміти надто спрощено. Офіційне прийняття католицького християнства германськими королями та аристократією було тільки першим кроком на шляху набагато складнішого процесу заміни традиційної поведінки, вартостей та вірувань християнськими. Англосакси, самі нещодавно навернені у християнство, близько 700 р. почали посилати місіонерів до германських континентальних племен, що жили за межами колишньої Римської імперії, хоча знадобилося аж п'ять століть, щоб прилучити до християнської віри далекі європейські околиці — Скандинавію та Східну Європу.

Навернення у християнство примітивних народів цільними племенами було новим явищем у історії цієї релігії, звичної до практики індивідуальних навернень у Римській імперії. Існує давній міф, поширюваний християнами на доказ особливої Божої прихильності до них, що християнство швидко розповсюдилося по всій імперії. Вже на початку третього сторіччя житель Північної Африки Тертуліан (бл. 155 — після 220 рр.) під'юджував своїх язичницьких опонентів:

«Ви все стогнете і стогнете, що християн стає більше і більше. Ви плачете та голосно нарікаєте, що ваше місто перебуває в облозі, що християни проникли в сільську місцевість, у військові табори, у міські мешкання. Для вас велике лихо, що люди всякої статі, всякого віку та всякого суспільного стану втікають від вас [до нас]».¹

¹ Tertullian «Ad nationes», 1.1.2, edited by Janus Borleffs «Ad nationes libri duo» (Leiden, 1929), p. 1.

Цю тему підхопили і стали розвивати ще з більшим запалом апологети християнства в четвертому сторіччі, з тріумфом нагадуючи про навернення в їхню віру римських імператорів та про швидке поширення нової релігії як про незаперечний вияв Божої ласки².

Та якщо оцінити зростання кількості християн критичнішим оком, ми побачимо далеко менш ефектну картину. Згідно із сучасними оцінками, коли 317 року імператор Константин прийняв християнство, християнами-католиками було тільки 15 відсотків римського населення, причому переважна їхня більшість жили на Сході³. Через 250 років після свого виникнення християнство здобуло прихильність лише сьомої частки підлеглих Римської імперії — отже, навряд щоб воно поширювалося, як вогонь під час стихійної пожежі. Темпи його розповсюдження, безперечно, зросли, коли імперія стала активно підтримувати нову релігію, але ревні єпископи не плекали жодних ілюзій щодо духовної переконаності тих, хто навернувся у нову віру з економічних або соціальних причин. І навіть коли наприкінці четвертого та в п'ятому сторіччях потік новонавернених перетворився на повінь, люди в Римській імперії переходили в нову віру по одному або принаймні родинами, але не племенами і не етнічними групами.

Церква в Римській імперії була федерацією досить слабко об'єднаних єпархій, кілька з яких були багатші і престижніші, ніж інші. Єпископи були центральними діючими особами в процесі навернення людей, що проживали в межах їхньої єпархії. Не було ані місіонерських орденів, ані братств, які спрямовували б людський персонал та ресурси на навернення невірних. Християни-індивіди залучали до своєї віри сусідів та родичів, але відповідальність за прийняття та випробування новонавернених лягала на місцевих єпископів. У містах імперії єпископи застосовували для навчання, випробування та духовного очищення неофітів спеціально опрацьовану процедуру, яка називалася «ка-

² Про навернення людей до християнства в Римській імперії див. класичну працю Arthur Darby Nock «Conversion, the Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo» (Oxford, 1933).

³ A. H. M. Jones «The Decline of the Ancient World» (London, 1966), p. 322.

техуменат». Дорослі новонавернені висвячувалися в християни, відбуваючи неодмінні церемонії, що тривали близько сорока днів і досягали свого апогею у хрещенні вдосвіта на Великдень. У містах, де було багато священнослужителів, які могли навчати нової віри, де найдужче проявлялося державне заохочення і де найпотужніше діяв суспільний тиск, християнство вже наприкінці п'ятого сторіччя стало релігією більшості, хоча могла там залишатися і значна меншина, складена з євреїв, деяких непохитних язичників і християнських єретиків⁴.

Існували неабиякі перешкоди на шляху християнізації сільської місцевості, де проживала більша частина населення імперії. В п'ятому сторіччі багаті землевласники та їхнє безпосереднє оточення вже, як правило, охрестилися, але селянська маса становила складнішу проблему. На кількох східних територіях, насамперед у долині Нілу та в Апатолії (сучасна Туреччина), християнство стало панівною релігією в цілих регіонах наприкінці третього сторіччя, хоча ми точно не знаємо, як це сталося. Але ті регіони були винятками. Давні релігійні вірування вперто трималися на більшості сільських територій, де насильницький опір християнству чинили рідко, проте пасивний опір був звичним. Коли в п'ятому сторіччі імперське врядування на Заході поступилося правлінням германських королів, християнство було ще переважно міською релігією в суспільстві, де міста занепадали. Великі сільські території без осілого духівництва і постійних церков були християнізовані поверхово або взагалі лишалися в полоні давніх вірувань. І все ж таки за період від п'ятого до одинадцятого сторіччя християнство проникло в усі шари сільського населення, в усі закутні й усі шпарки західного суспільства, а ці його успіхи незаперечно засвідчили його життєву силу і здатність пристосовуватися до найскладніших обставин. Як і в Римській імперії, в шостому та сьомому сторіччях королі та аристократія нових західних германських держав

⁴ Frederick van der Meer «Augustine the Bishop. Church and Society at the Dawn of the Middle Ages», translated by Brian Battershaw and G. R. Lamb (London, 1961) pp. 347—387. Яскраво описує процес навернення людей до християнства та хрещення в містах пізньої Римської імперії.

прийняли християнство і стали всіляко сприяти його зміцненню та поширенню.

Проповідь християнства в сільській місцевості щойно розпочалася, коли Західна Римська імперія розвалилася на протязі п'ятого сторіччя. Навіть після утворення германських держав місцевий єпископ зберіг за собою обов'язок навертати у свою віру селян, що проживали на території його єпархії. Непомітно протягом тривалого часу такі зусилля приносили успіх, але поступ був повільний і нерівномірний. Головним методом поширення християнської релігії було створення нових церков і збільшення числа священнослужителів. У 300 році в Галлії нараховувалося 26 єпархій, а через століття — вже 70. В Північній Італії цей процес відбувався ще швидше: від п'яти чи шести єпархій у 300 році до п'ятдесяти в 400-му. Зі збільшенням числа єпархій мережа церков ставала гущішою і місцеві маломасштабні заходи місіонерської активності — ефективнішими⁵.

Досить дієвим засобом навернення селян було також створення сільських церков, очолюваних священнослужителями, які постійно проживали в тій місцевості. Однак десь аж після 1000 року Західна Європа була повністю поділена на парафії з постійними священниками та чітко визначеними територіями. На протязі значної частини раннього середньовіччя число таких церков було обмежене культурними та економічними умовами. Не вистачало навченого духівництва, щоб забезпечити їх священниками, і зубожіле селянство не могло дати коштів, достатніх для їхнього існування. А що єпископи були неспроможні спорудити церкву в кожному селі, то вони залишили вільне поле діяльності для інших. Між восьмим і дванадцятим сторіччям поміщики активно будували церкви для своїх селян; відлюдники, святі подвижники та мандрівні священики створювали каплиці, що служили потреbam сільського населення; і чимало вільних сільських жителів брали ініціативу заснування церков на себе.

В кінцевому підсумку приватно побудовані церкви перевищили своїм числом церкви, офіційно засновані єпископами, і вони справили величезний вплив на подальший розвиток західного середньовічного хрис-

⁵ Підрахунки зроблено на підставі даних, опублікованих у «Atlas zur Kirchengeschichte», edited by Hubert Jedin, Kenneth Scott Latourette and Jochen Martin (Freiburg im Breisgau, 1970).

тиянства. Такі приватні церкви не контролювалися єпископами; вони залишалися власністю їхніх засновників, які часто призначали священника з-поміж своїх селян або наймитів і брали частину прибутку з плати за церковні послуги, з пожертв, а часом і з церковної десятини. До єпископа зверталися тільки для того, щоб він висвятив священника для церкви, але в усьому, що стосувалося практичних справ, дуже багато сільських церков середньовічної Європи були власністю засновників та їхніх спадкоємців, що могли бути і світськими аристократами, і монастирськими громадами. Однак така приватна ініціатива забезпечувала християнськими послугами та священниками, хоч і не дуже вченими, селянські маси Західної Європи⁶.

Не слід собі уявляти, що єпископи постійно воювали з язичництвом сільського населення. Інертність, брак людського персоналу та матеріальних ресурсів, пасивний опір з боку селян та протекція могутніх вельмож, які не хотіли, щоб хтось турбував людей, які справно сплачували їм податки, часто зводили зусилля єпископів до усної проповіді, а то й менше того. Проте траплялися і випадки відвертої конфронтації. Існувала традиція мирного переконування, проте дії єпископів у відношенні до вірувань сільського населення могли бути й насильницькими. В рамках римського закону, яким церква намагалася керуватись навіть після краху імперії на заході Європи, язичники не мали жодних легальних прав і ніякого захисту. Більше того, християнські інтелектуали з давніх-давен дивилися на язичництво або як на ідоловірство, чий час безповоротно минув, або як на диявольські підступи, компроміс із якими неможливий. До того ж у розшарованому на чітко окреслені класи суспільстві, де єпископи були особами високого сану, а сільські трудівники перебували десь на самому дні, жалюгідні соціальні та матеріальні умови, в яких мусило жити селянство, лише посилювали у можновладців зневагу до їхніх традиційних релігійних культів.

Мартін Турський (бл. 330—397 рр.) народився на

⁶ Класичною працею, де описано процес зростання числа приватних церков, досі лишається Ulrich Stutz «The Proprietary Church as an Element of Medieval Germanic Ecclesiastical Law», in Geoffrey Barraclough «Medieval Germany» (Oxford, 1938), vol. 2, pp. 35—70.

території сучасної Угорщини в родині язичників. Хоча його навернули в християнство ще в дитинстві, як і багато його сучасників, він охрестився значно пізніше. Відслуживши у війську, він став ченцем і заснував перший монастир у Галлії, поблизу Пуатьє десь близько 360 р. За святє життя його обрали Турським єпископом у 372 р., коли обрання на єпископа ченця було ще великою рідкістю. Уже будучи єпископом, він, проте, і далі жив як чернець, усамітнюючись у своєму монастирі в Мармутьє щоразу, коли обов'язки єпископа йому це дозволяли. Хоча Римська імперія нещодавно стала легально християнською, в сільській місцевості навколо Тура, в західній Галлії, було ще багато поган. Мартін підтримував свої звернені до них проповіді сміливими (можна сказати, свавільними) діями, які мали продемонструвати слабкість їхніх богів: він розбивав статуї, валив священні дерева, спалював храми і будував на їхньому місці церкви та хижі відлюдників. Він навертав у християнство селян цілими громадами, проте, мабуть, вони приймали нову віру лише поверхово, принаймні на першому етапі⁷.

Покладання на єпископа та його клір обов'язку навертати у християнство жителів його єпархії давало досить добрі наслідки в заселених осілою людністю областях у межах колишньої імперії, а надто поблизу середземноморського узбережжя. Однак міграція германських племен у римський світ у період між четвертим та шостим сторіччями висунула проблеми, які не могли бути розв'язані ізольованими зусиллями місцевих єпископів.

В четвертому та п'ятому сторіччях, перед вторгненнями, церква не намагалася проповідувати християнство варварам, які жили за північними кордонами імперії. Ми не маємо жодного письмового документа, який би засвідчував, що того чи того єпископа послали з місіонерською метою до чисто язичницьких народів, хоча в рідких випадках єпископ міг податися туди, щоб відправити службу Богу полоненим християнам, вивезеним до варварів напасниками. Але це не означало, що всі завойовники, які вторглися в імперію між четвертим та шостим сторіччями, були поганами. Звичайно,

⁷ Sulpicius Severus «The Life of Saint Martin of Tours» is translated in Frederick R. Hoare «The Western Fathers» (New York, 1954).

багато з них сповідували тубільні германські культури, але за примхою історії серед них виявилось і чимало християн, хоча всі вони належали до еретичного відгалуження цієї релігії, так званого аріанства.

Аріанство дістало свою назву від імені священика Арія (помер бл. 336 р.), який жив у Александрії, в Єгипті. Його віра в те, що Ісус був істотою створеною, підлеглою Богові Отцю, а отже, Богом його можна називати лише у певному звуженому значенні цього слова, знайшла палких прихильників і запеклих противників у Римській імперії четвертого сторіччя. Його погляди мали короточасний успіх, коли їх підтримав імператор Констанцій Другий (337—361 рр.). В 341 р. у Антіохії висвятили на єпископа Ульфїлу, нащадка полонених християн, які жили серед готів за Дунаєм протягом кількох генерацій, і послали його служити до готів-християн, за північно-східний кордон імперії. В Римській державі аріанство незабаром було відкинуто, але єпископ Ульфїла та його помічники, що були аріанами, досягли значного успіху за її межами. Вони переклали Біблію на готську мову і стали поширювати аріанське християнство серед західних германських народів (включаючи сюди вестготів, остготів, бургундів та вандалів); цей процес тривав і тоді, коли варвари вторглися на територію імперії. Коли вони там оселилися, вони принесли із собою і своє аріанське християнство зі своїм власним духівництвом та церквами, що поставило бар'єр між ними та їхніми римськими підданими, які були у своїй більшості християнами-католиками. В шостому сторіччі аріанські германські меншини правили католицькими римськими більшістями в Північній Африці (вандали), в Іспанії (вестготи), в долині Рони (бургунди) і в Північній та Центральній Італії (лангобарди).

Через кілька генерацій після свого утворення аріансько-германські королівства опинилися в політичній кризі, яка коренилася в їхній демографії. Завойовників було не так багато, й вони оселилися в морі римлян. Як то трапляється з багатьма меншинами, які внаслідок міграції опиняються всередині чужого набагато розвинутішого суспільства, вони не змогли уникнути асиміляції; адже їхні слуги розмовляли місцевою латинською говіркою; їм самим доводилося часто вживати тубільну мову у своїх зносинах із більшістю; вони

засвоїли багато звичаїв і комфортабельний побут римських городян; а чимало з них навіть поєдналися з римлянами в шлюбах⁸.

Дедалі більша культурна асиміляція в поєднанні з ворожим ставленням католицько-християнської більшості до аріанської ереси створювали атмосферу нестабільності в аріанських королівствах. І вже на початку сьомого сторіччя жодне з них не залишилося аріанським. Візантійський імператор Юстиніан підкорив вандалів у Північній Африці (534 р.) і остготів у Італії (554 р.). У 534 р. франки-католики підкорили бургундів, які зреклися свого аріанства в 517 р., надто пізно, щоб урятуватися. Вестготи прийняли католицьке християнство в 589 р., а наступника лангобардського престолу охрестили в католики 603 року. Ці навернення, як правило, не були наслідком ні місіонерської діяльності в сучасному розумінні цього терміну, ні індивідуальних навернень у нову віру, таких поширених у Римській імперії перед п'ятим сторіччям. Вони стали можливі внаслідок політичних рішень, що їх ухвалили правителі, які зіткнулися з дуже серйозними проблемами і які потребували підтримки католицьких єпископів та тубільного римського населення.

Не всі завойовники сповідували християнське аріанство. Серед них були також германці-язичники (франки, англи, сакси і юти), які оселилися в далеких північно-західних регіонах імперії. То були найменш приступні і найгрізніші загарбники серед тих, з якими церкві довелося мати справу. Вони найбільше відповідали стереотипу варварів, відомому нам з кінофільмів: то були неосвічені люті воїни-селяни з притаманними лише їм формами мистецтва, суспільної організації та релігії. Вони прийшли з далеких країв, з долини Рейну та з Данії, куди вплив римської культури майже не доходив. Наступ франків на Північну Галлію в кінці п'ятого сторіччя мав дуже серйозні наслідки для тамтешнього християнства. Завойовники принесли із собою германську релігію, церкві довелося перейти в оборону, і багато єпархій було покинуто. У східних регіонах нижньої Британії вторгнення варварів стало

⁸ Про мовну та культурну асиміляцію завойовників див. Philippe Wolff «Western Languages, AD 100—1500», translated by Frances Part-ridge (London, 1971), pp. 53—98.

катастрофою для римської цивілізації, з християнством включно, яке просто зникло після 450 р. Уцілілі рештки британських християн знайшли притулок у суворій глушині на заході острова, яку германським завойовникам не вдалося підкорити⁹.

НАВЕРНЕННЯ ФРАНКІВ

З історичного погляду найгрізнішими завойовниками були франки, які з'явилися на берегах Рейну близько 350 р. і стали повільно просуватися в напрямку території сучасної Бельгії, Західної Німеччини та Північної Франції, де оселялися в досить великих кількостях. Вони пройшли також на південь від Луари і підкорили рештки Римської Галлії (486 р.), землі вестготів на північ від Піренеїв (507 р.) і бургундів (534 р.), хоча на завойованих ними південних територіях селилися рідко. Франки поклонялися германським богам, і їх намагалися схилити на свій бік і християни аріанського віросповідання, і християни-католики.

Ключовою постаттю в релігійній еволюції франків став їхній король Хлодвіг (481—511 рр.). Він був десятирічним хлопцем, коли успадкував владу від свого батька і зумів утримати її завдяки своїй кмітливості, військовій доблесті та брутальній жорстокості. Так, він повбивав усіх своїх родичів по чоловічій лінії, щоб зосередити всю владу в своїй родині, яка започаткувала династію Меровінгів, що правила франками до 751 р. Історія його навернення у християнство, переказана єпископом Григорієм Турським (579—594 рр.) через сімдесят п'ять років по тому, як це сталося, є показовою щодо методів, якими церква здобувала зверхність над поганськими народами¹⁰. То були суспільства з ро-

⁹ Коротко про це див. Henry Mayr-Hartung «The Coming of Christianity to England» (New York, 1972) pp. 13—39 and Dorothy Whitelock «The Beginnings of English Society», The Pelican History of England, 2 (Harmondsworth, Middlesex, 1974), pp. 11—28. Достовірний виклад усієї англосакської історії включно з дохристиянським періодом можна знайти в Frank M. Stenton «Anglo-Saxon England», 3rd edn (Oxford, 1970), especially pp. 96—129 on the conversion.

¹⁰ Gregory of Tours «The History of the Franks», book 2, chs 27—43, translated by Lewis Thorpe (Harmondsworth, Middlesex, 1974), pp. 139—158, tells the story of King Clovis.

довим ладом, у яких релігійний індивідуалізм, що існував у Римській імперії і існує в сучасних західних суспільствах, був явищем незвичайним і, мабуть, немислимим. Релігія входила до складу паяльної суміші, яка злиюувала германського короля з його воїнами, й арійські вожді на власному досвіді переконалися, що релігійні чвари неминуче призводили до політичної нестабільності. Отже, не було жодної надії навертати франків у християнство по одному. Зміна релігії могла відбутися лише внаслідок групового рішення; роль верховного правителя була визначальною, але він мав домогтися згоди свого народу, а практично — своїх воїнів.

Політичною реальністю для Хлодвіга була така ситуація: в Центральній та в Південній Галлії, яку він хотів підкорити, переважну більшість населення склали католики, а правили ними вестготи аріанського віросповідання. Для Хлодвіга було вигідно підтримувати добрі взаємини з єпископами, які перебравли на себе провідну роль у суспільстві, після того як загинула римська державність. Навіть будучи поганином, він намагався утримати своїх невгамовних воїнів від грабунку церков, щоб не настроювати проти себе єпископів. Як то часто водилося в ранніх середньовічних королів, дружину Хлодвігові привезли здалеку — то була бургундська принцеса на ім'я Клотільда католицького віросповідання, і вона не відмовилася від своєї релігії. Єпископ Григорій Турський оповідає, що вона зробила спробу навернути свого чоловіка у християнство. Але який підхід можна було знайти до такої людини, як Хлодвіг? Безперечно, витончених теологічних аргументів тут було б замало. Тубільна германська релігія мала суто практичний характер: від богів чекали, що вони зможуть дати своїм шанувальникам чимало вигод, таких, як добрі врожаї, воєнні перемоги, багатство. Тож і Клотільда та християни, либонь, твердили, що їхній бог могутніший за германських богів у чисто практичному, земному розумінні. Ось як, наприклад, єпископ германського походження, Данііл Вінчестерський, напучував у восьмому сторіччі місіонера, радячи йому всіляко підкреслювати своїм слухачам слабкість старих богів і могутність християнського Бога:

«Слід також наводити ось яке міркування: якщо по-

ганські боги всемогутні, добродійні і справедливі, то вони мають не лише винагороджувати своїх шанувальників, а й карати всіх, хто їх не визнає. Отже, якщо вони роблять і те, й те стосовно мирського життя, то чому тоді вони не завдають ніякої шкоди нам, християнам, адже ми очищаємо весь світ від їхніх культів і знищуємо їхніх ідолів? І якщо ми, тобто християни, володіємо землями, багатими на оливу й вино, володіємо провінціями, де є безліч іншого багатства, то вони, себто погани, живуть у краях, де панує вічний холод і де, як вони вірують, панують боги, що їх прогнано з усього світу. Ось так завжди треба показувати їм переваги християнського світу порівняно зі світом, заселеним людьми — і дуже небагатьма, до речі, — які досі не зреклися свого стародавнього марновірства». ¹¹

Постримський Захід видається нам жалюгідним і вбогим, але на північних варварів він, певно, ще справляв велике враження: кам'яні будівлі, карбоване золото й срібло, таємниче мистецтво читання й письма, гарний одяг, вина, оливкова олія, сонячний південь і християнські ритуали з їхньою вчистістю та пишнотою. Християни з повним правом могли вихвалитися своєю культурною зверхністю і доводити, що це свідчить про могутність їхнього Бога.

В германських спільнотах одним з найжаданіших дарунків, яких чекали від своїх богів, була перемога в битві. Григорій Турський повідомляє, що саме одна така битва відіграла вирішальну роль у наверненні в християнство Хлодвіга, коли події начебто підтвердили, що християнський бог могутніший за поганських. Потрапивши у скруту у війні з алеманами, одним зі східних племен, він уклав угоду з богом своєї дружини:

«Ісусе Христе, моя жінка запевняє, що ти — син Бога живого і що ти допомагаєш усім, кому доводиться тяжко, і що ти даруєш перемогу тим, хто в тебе вірує. Щиро тебе шануючи, я благаю твоєї божественної допомоги, і якщо ти даруєш мені перемогу над ворогами і якщо я здобуду могутність, якою ти обдаровуєш

¹¹ Bishop Daniel of Winchester, Letter 23, in «Sancti Bonifatii et Lulli epistolae», edited by Mishel Tangl, Monumenta Germaniae historica, Epistolae selectae I (Berlin, 1955), pp. 40—41. Переклад Даниїлового листа та кількох листів святого Боніфація надруковано в Ephraim Emerton «The Letters of Saint Boniface» (New York, 1940).

своїх вірних — так принаймні вони запевняють — тоді я увірую в тебе й охрещуся в твою релігію. Я звертався до своїх богів, але вони, як я зрозумів, і не думають прийти мені на порятунок. От я й вирішив, що ніякою могутністю вони не наділені, якщо вже не можуть визволити зі скрути тих, хто їм поклоняється. Я хочу вірувати в тебе, і я увірую, якщо тільки дам раду своїм ворогам». ¹²

Перемога над ворогами переконала Хлодвіга в могутності Христа. Спочатку він перейшов у нову віру таємно, вдавшись до послуг єпископа реймського Ремігія, бо його воїни на той час ще не були готові зректися традиційних богів. Згодом, зібравши всіх своїх воїнів, Хлодвіг зумів переконати їх і десь між роками 496—506-м охрестив «майже три тисячі». Відтоді католицьке християнство стало релігією франків, хоча остаточно воно витіснило стару віру лише через багато років. Але не слід недооцінювати наслідки навернення франків у християнство. Єдине довгочасне королівство із заснованих на Європейському континенті германськими завойовниками, королівство, яке займало дуже велику територію і стало економічним та мілітарним осередком Західної Європи, об'єднало свою долю з долею католицького християнства. Такий розвиток не видається неминучим і саме завдяки описаній вище знаменній події Захід остаточно сформувався в релігійну та політичну єдність ¹³.

В історичному плані навернення у християнство франків стало найважливішою подією Середніх Віків, але не слід обминати увагою і ті процеси, які відбувалися на Британських островах. Ситуація там була дуже складна. На площі приблизно в сто двадцять тисяч квадратних миль, населеній не дуже густо, жило близько 600 різних антагоністичних етнічних спільнот, при-

¹² Gregory of Tours «History of the Franks», book 2, ch. 30, edited by Bruno Krusch, Wilhelm Levison and Walther Holzmann «Historiarum libri», Monumenta Germaniae historica, Scriptores rerum merovingicarum, 1/1 2nd edn (Hanover, 1937—1951), p. 75.

¹³ Про навернення франків у християнство див. J. M. Wallace-Hadrill «The Frankish Church» (Oxford, 1983), pp. 17—36; the Handbook of Church History, vol. 2: The Imperial Church from Constantine to the Early Middle Ages, edited by Hubert Jedin and John Dolan (New York, 1960) подає цікаві есе, передусім замальовки Юджіна Евіга (Eugen Ewig).

чому кожна мала і свої внутрішні розмежування: пікти в Північній Британії; англосакси та юти на півдні та сході Британії; романізовані кельти на заході Британії й нероманізовані — в Ірландії. Там існували три мовні сім'ї — кельтська, піктська і германська, — кожна з них ділилася на численні діалекти, а крім того, на кельтських територіях у середовищі монастирської еліти була вельми поширена літературна латина. На Британських островах можна було нарахувати не менш як два дванадцятка людей, що з повним правом могли називати себе «королями», вони то входили до спілки один з одним, то вели між собою нещадні війни. Релігійна ситуація теж була досить заплутана. Чимало кельтів навернулися в християнство. Жителі Британії бу. и нащадками людей, які населяли Римську Британію до вторгнення англосаксів. Жителі Ірландії навернулися на нову віру в п'ятому та шостому сторіччях місіонерськими трудами святого Патріка та його наступників. На головному Британському острові жили також погани-германці, погани-пікти і рештки тих, що сповідували стародавні кельтські культури.

ХРИСТІЯНСТВО В ІРЛАНДІЇ

Саме в Ірландії християнство здобуло нове поширення в ті часи, коли англосакські завойовники відтісняли британських християн усе далі на захід острова. Оскільки Ірландія ніколи не була підкорена римлянами, то на острові розвинулася своєрідна кельтська культура — безліч невеличких племінних утворень постійно воювали одне з одним або чинили збройні наскоки на східні римські території, або проникали туди з метою торгівлі. Внаслідок такої торгівлі з християнською Римською імперією десь на початок п'ятого сторіччя в Ірландії з'явилися перші християни, але вони не були організовані й не становили помітного відсотка в населенні. Нормативне християнство було принесене в Ірландію Патріком (бл. 390—460 рр.), християнином кельтського походження, який народився на заході Римської Британії. У шістнадцятирічному віці його захопили пірати й продали в рабство в Ірландію, де він залишався протягом шістьох років. У своїй «Сповіді» він оповідає, що після того як йому пощастив

до втекти з ірландського рабства, йому наснився сон, у якому Господь звелів йому повернутися до Ірландії й навести на істинну віру тамтешніх поган. Свою богословську науку він, мабуть, відбув у Британії, де його дід був священиком, а батько — дияконом, там же таки й висвятився в духовний сан. Його висвятили на єпископа, і близько 430 р. він повернувся до Ірландії, де й заходився наводити ірландців до християнства цілими племенами, як то згодом сталося й у випадку франків¹⁴. Ірландці були першими на Заході, що стали християнами, не будучи приєднані до Римської імперії.

Патрік запровадив у Ірландії ту саму церковну організацію, з якою був знайомий у християнській Британії та в Галлії: територіальні єпархії на чолі з єпископами, що жили в містах і свідомо чи несвідомо діяли в рамках адміністративних моделей, притаманних римській культурі. Протягом століття після Патріка Ірландія була ізольована, тоді як церкви в Британії та на континенті терпіли від чужоземних вторгнень, потрапляючи під владу королів аріанського або поганського віросповідання. Внаслідок труднощів у сполученні регіональні відмінності між церквами всюди посилювалися. Наприклад, церкви в Іспанії і церкви в Італії, які ніколи не були однаковими, розійшлися в таких сферах, як літургійна практика та релігійне мистецтво. Ірландія — це найочевидніший приклад ситуації, що виникає за умов цілковитого відокремлення, ситуації, підсиленої тим фактом, що Ірландія не мала римської спадщини, на яку могла б опертися, зокрема не мала міст, не мала традицій римського врядування, не мала такого резервуару знань, як латинська мова. Умови життя в Ірландії настільки відрізнялися від умов життя на континенті, що традиційна організація церковного життя у вигляді керованих єпископами єпархій тут не закоренилася. Через сторіччя після смерті святого Патріка (від 550 до 650 р.) церква в Ірландії не була схожа на жодну з континентальних церков¹⁵.

Істотні відмінності були передусім у церковній орга-

¹⁴ Твори св. Патріка, включаючи автобіографічну «Сповідь», перекладені на англійську мову в R. P. C. Hanson «The Life and Writings of the Historical Saint Patrick» (New York, 1983).

¹⁵ Більш детальні відомості про запровадження християнства в Ірландії можна знайти в Kathleen Hughes «The Church in Early Irish Society» (London, 1966).

нізації, а щодо питань теології, то в цьому ірландці були, як правило, консервативні й украй ортодоксальні. Нормальною одиницею політичної організації в Ірландії був клан або плем'я. За ті десятиріччя, що минули по смерті святого Патріка, християнство пристосувалося до існування в умовах племінного суспільства, де не було ні міст, ні карбованої монети, ні латинської мови. В Ірландії монастир замінив єпархію як головну християнську інституцію. Кожен монастир був у тісному союзі з певним кланом, а абата здебільшого обирали серед родичів вождя племені. Без єпископів не могли обійтися й тут, бо нормативне християнство функціонувати без них не змогло б; адже тільки вони могли здійснювати певні релігійні обряди — і передусім висвячення інших священнослужителів. Ірландські єпископи жили в монастирях і були завжди напохваті, коли абат потребував їхніх послуг. Але вони не мали ані тієї влади, ані суспільної ваги, якою були наділені єпископи на континенті. Натомість абат був провідною релігійною постаттю у суспільстві і часто зосереджував у своїх руках також велику економічну та політичну силу. Крім цих особливостей у організації церковного життя, ірландці відрізнялися від своїх континентальних одновірців і в інших аспектах: вони й далі обчислювали дату Великодня в той спосіб, від якого християни на континенті вже відмовилися; духівництво підстригалось в них інакше (носило іншу тонзуру); інакшим був у них і обряд хрещення, хоча в чому саме полягала ця різниця, ми не знаємо.

Монастир у ірландському суспільстві був також тим місцем, де зберігали інтелектуальну потугу й теологічну суть християнства. Християнство поставило перед ірландцями, які розмовляли кельтською мовою, нелегку лінгвістичну проблему. Церковні книги Святого Письма, церковний канон, теологія й літургія були записані латиною, тобто на мові, з якою їхня рідна мова не мала нічого спільного. Ірландці зберегли латину як мову Святого Письма, а тому їм доводилося вивчати її з паперу, як і ми робимо. Ірландський хлопчик мусив дуже довго вчитися, щоб набути доброго знання латинської мови. Лише монастирі мали досить коштів, щоб оплачувати працю вчителів та переписувачів, чия діяльність давала змогу обдарованим дітям опановувати священні тексти. Отже, монастирі стали й школами,

принаймні для своїх людей. Парадоксально, але ірландці опановували граматично бездоганну латину, оскільки вони вивчали її з книжок, тоді як континентальні європейці вивчали живу латину, що вже відійшла досить далеко від норм класичної мови і переживала процес ділення на окремі романські мови. До Каролінзького Відродження класично правильна латина найкраще зберігалася в монастирях Ірландії, а згодом і в англосакських християнських монастирях¹⁶.

Була й інша характеристика, притаманна лише ірландським монастирям, яка мала велике значення для майбутнього. Ірландські ченці підкорялися дуже суворій дисципліні, як то було в чернечому житті, що виникло в Єгипті в четвертому сторіччі. Аскетизм (самозречення) високо цінувався й активно запроваджувався в ірландських монастирях. Життя ірландських святих ченців та писані правила, за якими вони жили, розповідають про суворе постування, про довгі періоди неспання, які вони називали вігіліями, про біль та фізичні прикrostі, на які вони наражали себе з великою охотою, про бичування, яким ченців піддавали як за серйозні провини, так і за переступи, які нам видаються дріб'язковими¹⁷. В суспільстві, побудованому на міцних узах спорідненості, усамітнення від родини було особливо підкресленою формою самозречення. Починаючи з шостого сторіччя, деякі ірландські ченці наслідували єврейського патріарха Авраама (Буття 12. 1—3) і зрікалися всіх земних зв'язків кровної та родової спорідненості, і йшли «на прощу, шукати Христа». Вони йшли на віддалені острови в Ірландському морі та в Атлантичному океані, в Англію, в Галлію, навіть у Італію та в Палестину. Ці ченці не вважали себе місіонерами, проте якщо їм зустрічалися погани або християни, чия поведінка видавалася їм незадовільною, вони бралися вивести їх на шлях істини. Справжнє відродження континентального християнст-

¹⁶ R. R. Bolgar «The Classical Heritage and its Beneficiaries» (Cambridge, 1954), pp. 91—106; Max L. W. Laistner «Thought and Letters in Western Europe, A. D. 500 to 900», 2nd edn (Ithaca, NY, 1961), pp. 136—166; and Pierre Riché «Education and Culture in the Barbarian West», translated by John J. Contreni (Columbia, SC, 1987), pp. 307—336 and 468—473.

¹⁷ Цікаві й глибокі розвідки ірландських монастирських вартостей та відомості з життя ірландських ченців див. у англійському перекладі творів св. Колумбана (номер у 515 p.): G. S. M. Walker «Sancti Columbani Operas», *Scriptores Latini Hiberniae* 2 (Dublin, 1957).

ва, після того як завойовники повернулися в нову віру лише номінально, стало в основному можливим саме завдяки активній діяльності ірландських проповідників. Між шостим та дев'ятим сторіччями мандрівні ірландські ченці були прикметною характеристикою західнохристиянського світу. Ними захоплювалися за їхню завзятість, аскетизм, ученість та місіонерську діяльність, а іноді й гудили їх за незалежну поведінку, дивні манери та вороже ставлення до тубільних звичаїв¹⁸.

НАВЕРНЕННЯ АНГЛОСАКСІВ

Ще одним островом, на якому між п'ятим і шостим сторіччями відбулися важливі релігійні переміни, стала Британія. Юлій Цезар висадився в Британії в 55 р. до Р. Х., а імператор Клавдій почав завоювання східних та центральних областей острова в 43 р. по Р. Х. Римська влада, яка тривала аж до 410 р., ефективно здійснювалася тільки на низинах, оскільки і на півночі, й на заході було чимало факторів, що знеохочували римлян до дальших завоювань: гориста місцевість, войовничі й дикі племена тубільців і тамтешня вбогість. Римська Британія приваблювала небагатьох поселенців із Середземноморських регіонів, селилися там хіба що відставні вояки та чиновники. І все ж таки через три століття римського панування еліта кельтського населення певною мірою романізувалася в мові та в звичаях.

Християнство досягло Римської Британії в третьому сторіччі, мабуть, занесене туди торговцями та солдатами. Нам відомо про існування трьох єпархій у Римській Британії в третьому сторіччі, але більше їх там, мабуть, не було. Коли імперія повернулася до християнства, ця релігія поширилася на романізованій території острова, але археологія свідчить, що в четвертому сторіччі поганство в Британії процвітало, і досить-таки важко дати точну оцінку поширенню християнства. В кожно-

му разі, той перший засів християнства був витолочений навалом германських племен наприкінці п'ятого та в шостому сторіччях.

Проблеми, з якими зіткнулася Західна Римська імперія в п'ятому сторіччі, мали згубний вплив на Римську Британію, чий труднощі видавалися мало істотними імператорам, котрі перебували далеко й опинилися на той час у тяжкому становищі. 410 р. римське військо було відведене з острова для участі в громадянській війні, що вибухнула в Галлії, і більш воно туди не повернулося. Римо-британське населення мусило тепер власними силами захищатися проти піктів, які жили за північним кордоном, а також проти ірландських та германських піратів. За три сторіччя римського управління місцеві люди відвикли воювати і, за римським звичаєм, вони запросили на острів германських найманців із Данії та голландського узбережжя, щоб ті допомогли їм захиститися від ворожих наскоків. Найманці, які належали до племені саксів, незабаром скористалися з такої нагоди, щоб загарбати цю землю собі. Традиційно вважають, що вожді саксів Генгест і Горса прибули на острів близько 450 р., і після того понад два століття мігранти-сакси, до яких приєдналися також англійці та юти, просуваючись вгору долинами річок, усе далі відтісняючи римо-британське населення. Коли у восьмому сторіччі ситуація стабілізувалася, нащадки римо-британців, які здебільшого повернулися до стародавніх кельтських звичаїв, жили вже тільки в західних та північно-західних регіонах острова. Вони зберегли християнську віру, але, як і в Ірландії, церковне життя було в них організоване переважно навкруг монастирів, а не за єпархіями. А що англосакси прийшли з території, по суті не заторкнута римським впливом, то вони були одними з найчистокровніших германських примітивних племен, які заповнили на той час Імперію. Римська культура та інституції — з християнством та латинською мовою включно — зникли в низинних регіонах Британії. Неосвічені, поганські, войовничі племена завойовників поділили низинну Британію на безліч крихітних королівств, що постійно воювали одне з одним та з кельтами-християнами на заході.

Теоретично, римо-британські абатства та єпархії в Уельсі, Девонширі, Корнуолі та Стретклайді мали б узя-

¹⁸ Про ірландську культуру та релігійне життя див. Ludwig Bieler «Ireland, Harbinger of the Middle Ages» (London, 1963); Louis Gougaud «Christianity in Celtic Lands», translated by Maud Joynt (London, 1932), pp. 240—385; and John T. McNeill «The Celtic Churches; a History A. D. 200 to 1200» (Chicago, Ill., 1974).

ти на себе місію навернення до християнства завойовників, однак ворожнеча, спричинена вторгненням та постійною війною, зробила це неможливим. По той бік Ла-Маншу, за якихось 30 миль від Кенту були діоцези франкських єпископів, але вони не виявляли бажання взятися за цю справу. Та близько 600 р. сталося справжнє диво: південну Англію заповнили місіонери з Риму, а північну — з Ірландії.

РИМСЬКІ МІСІОНЕРИ

Організатором місії, які вирушили просвіщати англосаксів, був папа Григорій I (590—604 рр.). Як оповідав через сто років по тому англосакський біограф Григорія, майбутній папа побачив на невольничих ринках Рима військовополонених, яких продавали в рабство. Побачивши білявих синьооких варварів, він запитав, хто вони такі, і йому відповіли, що то «англи». Тоді він сказав, що це й справді «ангели господні». Анонімний біограф оповідає, що Григорій дістав дозвіл від папи Бенедикта (575—579 рр.) вирушити місіонером до англів, але римський простолюд примусив папу відкликати його назад¹⁹. Менш романтично сам Григорій повідомляв у листі до александрійського патріарха, написаному в липні 598 р., що він послав ченців зі свого монастиря до англів, «які живуть на краю світу й досі поклоняються ідолам з дерева або з каменю». Він просив патріарха повтішатися разом з ним, що на Різдво 597 р. було охрещено 10 000 англів²⁰. Хай там якими були мотиви Григорія, його діяльності можна подивуватися. Раніше папи не виявляли схильності до місіонерства. І Григорій не міг тоді знати, що саме завдяки його місіонерській ініціативі папський престол і західна церква досягнуть особливо великих успіхів у майбутньому.

Доручивши цю місію ченцям, Григорій започаткував ще одну важливу ініціативу. Традиційно, ченці відходи-

ли від світу задля спасіння власної душі, і їх ніхто ані примушував, ані заохочував чи до місіонерської, чи до хай там якої пастирської діяльності серед мирян. Такі завдання покладали на єпископів, священнослужителів та дияконів. Будучи сам ченцем, Григорій, либонь, зрозумів, що тільки зорганізовані в самодостатні, згуртовані міцною дисципліною громади, ченці зможуть створити надійну інфраструктуру для місіонерської діяльності в такому дикому краї, як Британія.

В 596 р. Григорій послав туди близько сорока італійських ченців під проводом Августина (597—бл. 607 рр.), якого назвали на честь знаменитого єпископа, що жив і проповідував у п'ятому сторіччі в місті Гіппоні, в Північній Африці. Ченці з жахом думали про те, що їх чекає попереду, й навіть хотіли були повернути назад, коли добулися до франкських земель, але Григорій їм цього не дозволив, і в 597 р. вони висадилися на британський берег у Кенті, королівстві, яке лежало найближче до Франкської держави й найбільше відчувало на собі її вплив. Вирішальним фактором для успіху місії стало сприяння справі з боку місцевого короля, як то завжди було в ранньосередньовічному варварському світі. Кентський король Етельберт (560—616 рр.) одружився з Бертою, правнучкою франкського короля Хлодвіга, і дав їй дозвіл на проживання в домі франкського єпископа, що мав задовольняти її духовні потреби. Тому король Етельберт не чинив спротиву, коли римські місіонери оселилися в Кентербері, заснувавши там монастир святих Петра і Павла (згодом монастир св. Августина). Августин став першим архієпископом Кентерберійським. Він поновив давньоримську церковну будівлю і присвятив її Спасителеві — згодом цю церкву стали називати Христовою. Через кілька років король Етельберт прийняв хрещення, і римська місія тепер мала хай і скромне, але надійне пристановище для подальшої діяльності в Кенті²¹.

Ситуація, яка склалася на півдні Англії в сьомому сторіччі, була новою. Вперше в історії поган навертали до християнства місіонери, надіслані прямо з Риму. Щойно утворена англосакська церква пишалася свої-

¹⁹ Bertram Colgrave «The Earliest Life of Gregory the Great by an anonymous Monk of Whitby», chs 9 and 10 (Lawrence, Kans, 1968), pp. 91—93.

²⁰ Gregory I «Registrum epistularum», book 8, letter 29, edited by Dag Norberg, Corpus christianorum, Series latina 140A (Turnhout, Belgium, 1983), p. 551.

²¹ Bede «A History of the English Church and People», book I, ch. 23 to book 2, ch. 33, translated by Leo Shirley-Price (Harmondsworth, Middlesex, 1963), pp. 65—91 розповідає про римські місії в Кенті.

ми близькими зв'язками з престолом святого Петра і з папами римськими, і саме вона першою серед регіональних церков, які діяли поза межами Італії, стала визнавати в цілком конкретний і практичний спосіб верховенство над собою римського єпископа. Протягом сьомого та восьмого сторіч між Англією і Римом здійснювався постійний, хоч і досить скромний, обмін листами та прочанами. Англосакські єпископи та королі зверталися до пап із запитаннями з приводу складних літургічних, духовних та організаційних проблем. Іноді вони просили папу розв'язати ту чи ту релігійну суперечку. Новообраних архієпископів вони посилали з Кентербері до Риму, де ті одержували *pallium*, сплетене з вовни літургічне одіння, яке затверджувало їх у їхньому священному сані. Одне слово, місія папи Григорія створила церкву, лояльну до папського престолу на далекій західній околиці християнського світу²².

ІРЛАНДСЬКІ МІСІОНЕРИ

Як уже згадувалося раніше, майже одночасно прибула місія до північного англосакського королівства Нортумбрія, надіслана ірландськими єпископами, які служили під орудою абата Айони, монастиря, заснованого святим Колумбою у 565 р. на острові, що лежав між Ірландією та Шотландією. Серед ірландців жили тоді втікачі англосакської королівської крові, й коли вони відвоювали владу, то запросили своїх заступників розпочати в їхніх державах місіонерську діяльність. Разом з християнською вірою ірландці принесли в Британію і свої звичаї, включно зі своєю тонзурою, своїм методом визначення свята Великодня, своєю любов'ю до монастирського життя і своїми аскетичними вповодбаннями. Острів Ліндесфарн біля північно-східного узбережжя Англії став центром їхньої місії, і незабаром єпископи Айдан (634—651 рр.), Фінан (651—661 рр.) і Кольман (661—664 рр.) змогли повернути королівський двір Нортумбрії до ірландського варіанту християнства. Ірландці та їхні північні англосакські учні

²² Samuel John Crawford «Anglo-Saxon Influence on Western Christendom, 500—800 (Cambridge, 1933), chs 1 and 2.

не були настроєні вороже до Риму, але й не підтримували якихось активних зв'язків із папським престолом.

Близько шістдесяті роки римська та ірландська місії проповідували, кожна у своїй окремій сфері. Між ними виникали деякі тертя, але до серйозних сутичок не доходило. Кожна церква мала своїх прихильників у королівських родинах англосаксів. У 664 р. римська та ірландська сторони влаштували в монастирі Уїтбі релігійний диспут, де кожна обстоювала свої погляди в присутності християнського короля Нортумбрії Освіу, чия дружина була родом з Кенту й святкувала Великдень за римською датою, тоді як сам монарх дотримувався ірландської дати. Відповідаючи на пряме запитання Вілфріда з Йорка, непохитного прихильника Риму, ірландський єпископ Кольман визнав, що апостолові Петрові, римському святому, Господь довірив ключі до раю. Поставлений перед фактом такої незаперечної небесної могутності, король Освіу віддав перевагу римському тлумаченню християнства. Після цього дехто з ірландського духовництва повернувся в Айону, але чимало з них прийняли нову ситуацію й залишилися²³. Десь на 690 р. усі англосакські королівства формально перейшли у християнство римського зразка, хоча тубільні поганські звичаї були чіпкими і зберігалися ще століттями. Англосакська церква стала церквою нового типу: вона пишалася з того, що повернулася до християнства за безпосередньої участі Риму; вона була лояльна до святого Петра та до його представника, папи; вона мала добре навчених і дисциплінованих священнослужителів, чимало з яких знали латину; від своїх ірландських учителів вона запозичила нахил до суворого аскетизму та місіонерської діяльності.

Коли папа Григорій помер 604 р., ситуація на Заході видавалася безрадісною для християнства його зразка. Аріанство відступало, але ще становило небезпечну загрозу; германське поганство зберігалось на великих територіях Північного Заходу; сповнене життєвої снаги кельтське християнство в Ірландії та в західній Англії було повністю незалежне; і навіть франки-католики перебували під владою брутальних, амораль-

²³ Див. неупереджену розповідь Беди про ірландські місії та про церковний собор в Уїтбі в «A History of the English Church and People», book 3, pp. 138—197.

них королів, які панували над своїми єпископами і яким було байдужісінько до подальшого поширення впливу церкви та до папського престолу. Але вже на 700 р. становище змінилося кардинально. Всі аріанські королівства позникали, або будучи навернені до католицтва, або зазнавши воєнної поразки. Охрещені англосакси починали активну місіонерську діяльність на континенті, де вони проповідували лояльність до святого Петра та до папи римського як неодмінних елементів нормативного християнства. Римська імперія на заході загинула, але християнство вижило за нових обставин і давало проблиски відродження та подальшої експансії.

Розділ четвертий

ПАПСЬКО-ФРАНКСЬКИЙ СОЮЗ

В середині восьмого сторіччя англосакські ченці, що провадили місіонерську діяльність на континенті, посприяли укладенню союзу між папами та франками, що заклав міцні підвалини під будівлю середньовічної церкви. «Папсько-Франкський союз» 751 р. став завершенням процесу, який розпочався в 680-х роках, розвиваючись у трьох незалежних напрямках. Ідеться про: початок місіонерської активності англосакських проповідників на материку; сходження на вершину політичної влади франкської аристократичної родини, згодом названої Каролінгами; і дедалі більшого відчуження римських пап від їхніх політичних зверхників та володарів, візантійських імператорів, що сиділи в Константинополі.

АНГЛОСАКСЬКІ МІСІ

Взимку 677—678 рр. один англосакський єпископ, Вілфрід з Йорка (634—709 рр.), вирушив у дорогу до Риму, щоб подати папі якусь супліку. Але він чимось образив правителя франкської держави і, не маючи дозволу проїхати через його територію, мусив презиумувати на тому узбережжі, яке сьогодні належить

Голландії. Тубільним населенням того краю були фризи, які сповідували германське поганство. Отож єпископ використав своє дозвілля, намагаючись повернути їх до християнства, хоча тривалого успіху з того не мав. Проте саме його зусилля започаткували справжню хвилю місіонерського ентузіазму, що утворилася в церкві на його батьківщині. Десь через три десятки років уже сотні англосакських ченців та черниць проповідували християнську віру серед прихильних до поганства або почасти охрещених фризів, саксів, алеманів, тюрингів та баварів, які жили за північними та за східними кордонами Франкського королівства.

Лише дев'яносто років тому трудами римських та ірландських місіонерів англосакси прилучилися до християнства, й укріпилася нова релігія в їхніх краях не більш як сорок років тому. А проте із завзятістю, властивою новонаверненим, англосакси зуміли створити найорганізованішу й найдинамічнішу церкву на заході. Християнство вони знали по суті лише з книг і з неабияким успіхом поширювали серед нехтаємничених усе те, що вчитали з тих книг. Провідну роль у церкві англосаксів відігравали ченці, що жили за статутом святого Бенедикта. Монастирі навчали місцеве духовництво як читати латину, так і користуватись у релігійних проповідях місцевою мовою. За дивною примхою історичної випадковості найосвіченіший європеець восьмого сторіччя, чернець Беда Вельмишановний (672—735 рр.) жив на далекій північній околиці цивілізованого світу, на території сьогоденішнього графства Нортумберленд. Головний потік місіонерів брав свій початок саме з того лояльного до Риму нормативного християнства англосакської Англії.

В наш час і дельта, і долина Рейну — це один з найрозвиненіших і найцивілізованіших регіонів у світі. Треба уявити їх у зовсім іншому стані, щоб зрозуміти, які проблеми постали перед англосакськими місіонерами. В 700 р. Рейнський регіон був частиною примітивного, рідко населеного неосвіченими і брутальними племенами краю, де люди жили в безладно розкиданих, забудованих убогими дерев'яними хижками невеличких селах і годувалися з примітивного рільництва та скотарства. Тамтешній ландшафт тоді ще не був змінений людськими трудами, і регіон був покритий дрімучи-

ми лісами, болотами та драговинами. В цьому первісному середовищі місіонерам доводилось покладатися лише на власні сили і самим дбати про себе, хоча вони й одержували певну допомогу з Англії. Ченці, черниці та королі англосакської Англії надсилали подарунки співвітчизникам, що присвятили себе місіонерській праці на далекій чужині: книги, літургічне одіння, буденну одіж і трохи грошей, але звичайно ж, цього було недосить, щоб протягом десятиріч підтримувати повсякденну діяльність місіонерів.

Англосакси добре знали ту інституцію, яка легко адаптувалася до ненаселених регіонів, де не було ані міст, ані ринків і де майже не існувало обігу грошей. Адже в них на батьківщині, де середовище та матеріальні умови життя мало чим відрізнялися від материкових, монастирі процвітали. Св. Бенедикт ставив собі на меті забезпечити своєму монастиреві цілковиту економічну самодостатність, хоча його мотиви були чисто релігійними — а саме: звести до мінімуму контакти ченців зі світом. Англосакські ченці використали цю монастирську самодостатність у чисто економічних цілях. Оскільки незаселених або рідкозаселених земель у Рейнській долині вистачало, то їм було неважко знаходити зручні ділянки. Монастир, як правило, будували поблизу води, споруджуючи приміщення як для чернецького життя (церкву, спільну спальню, трапезну та лазарет), так і для господарської діяльності (майстерні, стайні, комори та млини). Навкруг будівель лежали оброблювані ниви, які годували громаду. Такий міцно збудований, сповнений діяльного життя монастир був основою місіонерської активності на континенті.

Місіонери були прибульцями з Англії, але вони охоче брали до себе в науку місцевих хлопчиків, які мали згодом стати ченцями та сільськими священиками. Кожен монастир напучував у вірі та організував навколишній регіон, постачаючи священнослужителів та будуючи церкви. Англосакси добре годилися для здійснення місії навернення до християнської віри германських народів. Вони самі розмовляли германською мовою, і їм було неважко опанувати місцеві германські говірки. Отже, невдовзі після свого прибуття вони вже могли проповідувати та навчати мовою своєї пастви,

але багато з них знали також латину й були спроможні створювати добре організовані церкви на твердих підвалинах теології і засадах, що спиралися на Святе Письмо, церковний християнський канон та літургічну практику.

Англосакські місіонери були вправними організаторами і провадили свою діяльність близько сотні років. З їхнього середовища вийшли два довговічні й видатні церковні провідники, Вілліброрд (Климент) і Вінфріт (Боніфацій). Вілліброрд (658—739) був чернець із Нортумбрії й учень Вілфріда Йоркського. Він прожив дванадцять років у одному ірландському монастирі, де й запалився бажанням до місіонерської діяльності. В 690 р. абат послав його з одинадцятьма товаришами провадити далі працю Вілфріда серед фризів. Правитель фризів Радбод ставився неприхильно до християнства, мабуть, слушно остерігаючись, що навернення на нову віру стане прелюдією до підкорення його народу сусідніми франками. Вілліброрд розумів, що протидіяти ворожості Радбода він зможе тільки за підтримки наймогутнішої християнської сили в регіоні, а саме — франків. Франкський король із династії Хлодвіга, Меровінгів, був декоративною постаттю, а реальну владу в державі здійснював Піпін з Герсталя (помер 714 р.), що обіймав посаду головного королівського управителя, якого називали майордомом. Оскільки войовничі франки бачили в наверненні до християнства їхніх сусідів певний шлях до здійснення своїх завойовницьких планів, то вони залюбки взялися допомагати місіонерам. Створюючи базу для своєї місії, Вілліброрд близько 698 р. заснував монастир в Етернаху, на території сучасного Люксембургу, на землі, дарованій йому Піпіном з Герсталя, його дружиною та тещею. Піпінова протекція дала змогу Віллібрордові проповідувати в західній Фрисландії, яка була під владою франків, але ще більшу вагу мало те, що Піпін з Герсталя започаткував традицію постійної підтримки англосакських місіонерів майордомами франкського королівського двору.

Вілліброрд потребував не лише військового захисту, а й легітимної основи для церковної організації нових територій, де раніше ніколи не було епархій. Тоді він зробив те, що зробили англосакси по своєму наверненні до християнства: він попросив допомоги в папи. І в 695 р. папа Сергій настановив його єпископом над

фризами з центром епархії в Утрехті, на території сучасних Нідерландів. Папа Сергій нагородив також Вілліброрда добрим римським ім'ям Климент, щоб замінити те, яке римлянам, либонь, видавалося аж занадто варварським. Тут важливо відзначити, що Вілліброрд залучив папу до справи з власної ініціативи. Після Григорія, який був на престолі близько століття тому, римські папи не давали коштів на хай там яку місіонерську діяльність, хоча вони підтримували спорадичні контакти з англосаксами та франками. Сергій і його наступники вітали добровільне визнання місіонерами їхнього авторитету і те, що англосакси зверталися до них за власним бажанням. Папа Григорій I посіяв зерно, яке через сто років проросло у лояльність англосакських місіонерів до Святого Престолу. Таким чином Вілліброрд залучив до підтримки своєї місіонерської діяльності як франкських правителів, так і пап римських, хоча між собою вони ще не співпрацювали¹.

Ще одним англосакським організатором місії, який проповідував на багато більших територіях, аніж його навчитель Вілліброрд, став чернець Вінфріт (бл. 675—754 рр.), якого папа Григорій II перейменував у Боніфація. Від фризького узбережжя Північного моря до Тюрингії та Баварії Вінфріт-Боніфацій трудився майже сорок років, проповідуючи серед германських поган та наново організуючи церковне життя в тих краях, де жили християни, але нормативне християнство занепадо. Його головний монастирський центр містився в Фульдї, в західній Германії, і папа обдарував його титулом архієпископа всіх германців, призначивши столицею архієпископства уже в останні роки Вінфрітового життя (745 р.) Майнц. За прикладом Вілліброрда Боніфацій шукав підтримки для своєї діяльності як у франків, так і в папи. Син Піпіна з Герсталя і його наступник на посаді майордома Карл Мартелл (714—741 рр.) узяв місіонерів під свій захист, але Боніфацій ніколи не почував себе добре при дворі того брутального воєначальника.

Зв'язки Боніфація з папським престолом були особливо тісні, власне, жоден з північних єпископів не мав

¹ «The Life of Saint Willibrord» by Alcuin is translated by C. H. Talbot «The Anglo-Saxon Missionaries in Germany» (New York, 1954), pp. 3—22.

таких близьких взаємин з Римом: папа дав йому особистий дозвіл на місіонерську діяльність (719 р.), папа висвятив його в єпископи (722 р.), від папи одержав він призначення на посаду архієпископа (732 р.), він дав присягу вірності св. Петрові та папі й поновлював її по смерті кожного папи. І він також постійно листувався з чотирма наступними папами, просячи їхньої поради та шукаючи підтримки з багатьох питань. Його успіхи в регіонах, що лежали за кордонами Франкського королівства, означали розповсюдження організованого, орієнтованого на Рим нормативного християнства².

В останні роки своєї діяльності Боніфацій почав здійснювати реформу, що мала на меті оновлення франкської церкви. На той час франки були християнами вже дві сотні років, і вони розвинули у своїй державі церковну організаційну структуру, в центрі якої були королі, а коли влада королів послабилася, їм на зміну прийшли майордами. Протягом п'ятдесяти років Піпін з Герсталя та Карл Мартелл підтримували місіонерську діяльність поза своїми кордонами, але вони не дозволяли ні Вілліброрду, ні Боніфацію, ні папі втручатися в управління своєю церквою. Правителі франків ставилися до пап з глибокою пошаною. Вони листувалися з ними і навіть визнавали певною мірою їхній авторитет у питаннях теології, літургії та моралі, проте ніколи не дозволяли їм втручатися у фінансові або кадрові справи франкської церкви.

Коли Карл Мартелл помер у 741 р., у нього залишилися двоє синів, Піпін Короткий (741—768 рр.) і Карломан (741—754 рр.), які розкололи надвоє посаду майордома. Частину своєї молодості вони прожили в монастирі св. Деніса, на північ від Парижа, і були побожніші, ніж їхній брутальний батько. В 747 р. Карломан відмовився від посади майордома й постригся в ченці в монастир Монте-Кассіно в Італії, залишивши всю повноту влади у франкському королівстві своєму братові. Як Піпін, так і Карломан, воліли зберегти контроль над франкською церквою, але вони прихильно поставилися до ідеї здійснити духовну та інтелектуальну реформу кліру. В такій важливій справі вони

² Переклади близько дев'яноста Боніфаційових листів опубліковані в Ephraim Emerton «The Letters of Saint Boniface», Columbia Records of Civilization, vol.31 (New York, 1940).

не могли обійтися без поради найславетнішого з тогочасних діячів церкви, ветерана місіонерської діяльності Боніфація, і той рішуче підтримав їхній намір провести реформу, пообіцявши їм усіляке сприяння папи. Починаючи від другого сторіччя злагода і порядок у церкві залежали від регулярного скликання єпископських соборів. І то було ознакою глибокого занепаду церкви у Франкському королівстві, що на 742 р. єпископські собори не скликалися там уже півсотні років. Боніфацій та майордами відновили практику проведення соборів і спиталися в папи поради, які проблеми їм слід розв'язати насамперед. Між 742-им і 747 рр. відбулися чотири собори, причому на трьох Боніфацій головував особисто на запрошення майордома як легат (представник) папи римського, і на тих соборах було започатковано реформаторський рух, який призвів до кардинальної перебудови франкської церкви і прискорення процесу її «романізації».

Боніфацій загинув мученицькою смертю у Фрисландії в 754 р. і був похований у монастирі у Фульді³. Коли він помер, то на той час сімдесят років місіонерських трудів англосакських подвижників церкви призвели до великих перемін на північно-східних околицях Латинської Європи. Ціла низка монастирів та епархій сприяли наверненню до християнства погангерманців. У лоні франкської церкви почався і швидко набирив сили потужний реформаторський рух, лояльний до папського престолу. І зрештою спільні інтереси — спочатку в успішному розвої місіонерської діяльності, а потім і в здійсненні церковної реформи — привели до зближення між римськими папами та франкськими майордомами.

МАЙОРДОМИ ФРАНКСЬКОГО КОРОЛІВСЬКОГО ДВОРУ

Династія Меровінгів дала останнього дієздатного короля в особі Дагоберта I (помер 639 р.). Королі Меровінги сиділи на престолі ще довго, але реальна влада перейшла до головного королівського управите-

³ Willibald «Life of Saint Boniface» is translated in Talbot «The Anglo-Saxon Missionaries in Germany», pp. 25—62.

ля, якого називали майордомом двору. Після 687 р. цю посаду монополізувала аристократична родина, чия могутність опиралася на великі земельні володіння та на близьку спорідненість із впливовими аристократичними сім'ями в північній Галлії, тобто на територіях, які належать до сучасної Бельгії та північної Франції. Каролінги — як назвали потім цю родину за ім'ям найславетнішого її представника Карла Великого (768—814 рр.) — здійснювали владу над франкською церквою в традиційний спосіб, зокрема добираючи єпископів та абатів з кола своїх родичів і союзників. Влада світського правителя над державною церквою була настільки нормальним явищем, що ніхто не чинив серйозного опору навіть у тих випадках, коли правитель заходив у здійсненні цієї своєї влади надто далеко. Так, Карл Мартелл відібрав у церкви й роздав своїм воїнам великі земельні ділянки, і єпископи, згнітивши серце, мусили на це погодитися.

Внаслідок довготривалих процесів, простежити які сучасники, звичайно, не мали змоги, економічний та культурний занепад у Галлії, що почався в часи римського панування, мабуть, досяг своєї найнижчої точки саме за життя Карла Мартелла, в першій половині восьмого сторіччя. В замкнутому сільськогосподарському суспільстві торгівля зовсім зачахла, від міст лишилися самі руїни, насильство стало звичайним явищем, а злидні не гнітили хіба що тільки еліту. Через багато поколінь, що жили в умовах безперервного занепаду, освіта стала надбанням — і так тривало 500 років — майже виключно духовництва, але й серед священнослужителів багато знали лише початки грамоти.

Цей економічний, культурний та політичний занепад торкався церкви на всіх рівнях. Реформатори — такі, як Боніфацій — ставили за приклад церкву загиблої Римської імперії, а до цього стандарту тогочасній франкській церкві було далеко. Боніфацій нарікав, що поведінка багатьох франкських єпископів була такою скандальною, що він волів би уникати взаємин із ними, проте не міг на це піти, бо потребував їхньої підтримки у своїй місіонерській діяльності. Він повідомляв папу, що декотрі єпископи купували свої посади (тобто чинили гріх симонії), інші брали собі дружин або розпусничали, а були й такі, які збагачували своїх родичів

коштом церковної власності, носили зброю, проливали кров і загалом поводитись, як миряни — члени того аристократичного стану, до якого вони належали. Оцінка Боніфацієм сільських священників, з якими йому доводилося стрічатися, була не менш негативна: вони погано знали латину, або й зовсім не знали, не вміли проповідувати, а декотрі поклонялися не тільки Христові, а й германським ідолам. Причому неосвіченість та аморальність духівництва були не єдиною проблемою франкської церкви, вона мала серйозні вади й у своїй структурній організації. Традиційні механізми нагляду розладналися; зникла організаційна мережа архієпископств, які об'єднували навколо себе провінційних єпископів, перестали відбуватися собори, які ухвалювали закони і сприяли зміцненню церковної дисципліни.

Невдоволені таким станом речей, каролінзькі майордони Піпін та Карломан попросили Боніфація використати свій престиж та досвід у справі реформування франкської церкви. Реформаторські собори, на яких він головував, відновили «стародавній церковний канон», тобто церковний закон загиблої Римської імперії, і закликали духівництво радикально змінити свою поведінку. Зокрема, священнослужителям заборонялося носити зброю, проливати кров, мати статеві зносини, полювати та вбиратися в світську одіж. Ченці мали жити за статутом св. Бенедикта. Миряни повинні були відмовитися від традиційних релігійних звичаїв, що їх реформатори розглядали як ідолопоклоніння або чародійство. Собори також закликали до відновлення впорядкованого релігійного життя, яке включало б у себе щорічні збори єпископів, щорічні зустрічі єпископів зі своїми парохами, покору парохів своїм єпископам і зміцнення церковних фінансів, що зазнали великих втрат, коли Карл Мартелл за десять років до того щедро роздавав церковні гроші та церковні землі своїм солдатам⁴.

⁴ В листі до архієпископа Кентерберійського Кутберта: Boniface, Letter 78, to Archbishop Cuthbert of Canterbury (747), in Emerton «The Letters of Saint Boniface», pp. 136—141 — Боніфацій повідомляє про рішення, ухвалені на франкських соборах; церковні канони, затверджені на соборах 742-го, 743-го і 755 років, опубліковані в перекладі на англійську мову в Stewart Easton and Helene Wieruszowski «The Era of Charlemagne: Frankish State and Society» (New York, 1961), pp. 159—162.

На соборах звучали рішучі слова («ми вимагаємо, щоб...»), але зміни в деяких сферах церковного життя та практики відбувалися вкрай повільно, а в деяких — зовсім не відбувалися. Зловживання у франкській церкві, проти яких воювали реформатори, надто глибоко вкоренилися і спиралися на дуже давні традиції. Чимало впливових людей були зацікавлені, щоб усе лишалось, як і колись; скасування шкідливих звичаїв принесло б одним людям чималі збитки, а іншим — втрату вигідних посад. Крім того, у франкському суспільстві було мало засобів для пропаганди реформ. Навіть у сучасних суспільствах, обладнаних розвиненою мережею масових комунікацій, прихильники всіляких прогресивних ідей знають, як то нелегко переконати людей, щоб вони зреклися расової ненависті, щоб удавалися до заходів остороги під час статевих зносин або кинули палити тютюн. Можна собі уявити, як важко було вплинути на думки та поведінку людей у восьмому сторіччі, за тих примітивних умов життя. Але англосакси, спираючись на допомогу своїх франкських прихильників та майордомів королівського двору, домоглися успіху в розповсюдженні трьох ідей, які кінцем і розхитали, здавалося б, незрушну будівлю: що справи в церкві на той час стояли погано; що правдиві ознаки нормативного християнства слід шукати в «стародавньому церковному каноні»; і що в усіх випадках, коли виникають сумніви в питаннях літургійної церемонії, канону або віри, слід звертатися тільки до папи, що тільки він є верховним суддею з усіх подібних питань. Одне слово, релігійна та церковна практика франків помітно наблизилася до практики англосаксів.

Вже на першому етапі реформи франкської церкви Боніфацій увійшов у близькі взаємини з майордомами королівського двору. Його поради стосувалися не лише сфери релігії, а й сфери політики. Рішення Карломана постригтися в ченці, яке він прийняв у 747 р., об'єднало Франкське королівство під владою його брата, майордома королівського двору Піпіна. Піпінові предки були тією реальною силою, яка підпирала трон Меровінгів уже майже сімдесят років, але королівська родина, хоч би якою вона була слабкою, мала ореол давності та божественності, чим не могла похвалитися Піпінова родина-вискочень. Піпін хотів стати королем, зіпхнувши з трону номінального монарха, Хільдеріка III

(743—751 рр.). Він, безперечно, мав необхідну військо-ву потугу, щоб захопити престол, але стати законним монархом міг лише в тому випадку, якби йому пощастило нейтралізувати традиційний авторитет «священної» династичної лінії Меровінгів. Мабуть, саме Боніфацій наштотхнув його на думку звернутися до папи, який міг би легітимізувати його реальну владу. Та навіть якщо Піпін домислився до такого й сам, англосакські місіонери розчистили йому шлях і підтримали його намір.

ПАПСЬКИЙ ПРЕСТОЛ

Наприкінці 740-х років папи відчували на собі постійний потужний тиск із боку своїх сусідів, лангобардів, і все більше віддалялися від візантійських імператорів — слабких у політичному плані і еретичних у їхньому ставленні до віри. Обставини склалися так, що папам мимоволі треба було різко міняти курс своєї політики й шукати нових союзників. Причини такої крутої перемини з'явилися ще століття тому на Близькому Сході. Після 632 р. усе обличчя Середземноморського світу змінилося внаслідок розповсюдження нової релігії, ісламу. Тоді як ісламські армії швидко розтікалися по узбережжях Середземного моря, досягнувши Дамаска в 637 р., Єрусалима в 638 р., Єгипту — в 641 р., Карфагена в 698 р. і ввійшли до Іспанії в 711 р., Візантійська імперія втрачала території і в кінцевому підсумку зуміла зберегти за собою лише своє Анатолійське та Егейське осереддя. Більшість християнського населення, яке жило на підкорених територіях, не мало іншої ради, як змиритися з мусульманським правлінням. Проте чимало ченців, черниць, священнослужителів та багатих людей утікали до християнських країн, у тому числі й до Італії. Рим тоді ще належав до візантійської території і був ніби форпостом Східної імперії, що діставав постійне підкріплення з християн-біженців. Між 687-им і 751 рр. одинадцять із тринадцяти пап були грецькомовними уродженцями Сицилії або Сходу. Вони вважали себе лояльними підданими візантійського імператора, аж поки дві дуже істотні причини — одна зі сфери теології, а друга чисто воєнного плану — по суті примусили їх шукати собі іншої

протекції. По-перше, папи осудили візантійського імператора Лева III (717—741 рр.), коли він звелів понищити релігійний живопис, так звані ікони; і по-друге, вони дедалі більше усвідомлювали, що імператори не мали реальної сили, аби успішно захищати свої італійські території від зазіхань лангобардів⁵.

В 726 р. імператор Лев III виступив проти релігійних образів, відомих під назвою ікон, і започаткував період іконоборства (по-грецькому «іконоклазму», що перекладається як «знищення образів»), яке на півсотні років стало державною політикою Візантійської імперії. Папи, як і всі західні християни, не сумнівалися в святості релігійних образів і розглядали іконоборство як злісну ересь. У своїх зусиллях примусити кількох послідовних пап визнати іконоборство, Лев погрожував засадити їх до в'язниці, як і робили іноді його попередники під час давніших теологічно-політичних диспутів. Правда, здійснити цю свою погрозу він був неспроможний, але він конфіскував папські маєтності і скасував папські права на територіях, які входять до складу сучасної Югославії. Отже, папи все далі відходили від свого імперського покровителя як з релігійних, так і з економічних причин.

Однак папи не могли легко розірвати взаємини з імператором з огляду на постійну військову загрозу від лангобардів, які володіли територіями як на північ, так і на південь від міста Рим. Лангобарди сповідували католицтво вже півтори сотні років, але вони були лютий і войовничий народ і під проводом свого енергійного короля Ліутпранда (712—744 рр.) спробували були підкорити собі всі візантійські території в Центральній Італії, в тому числі й місто Рим. Папа Григорій III (731—741 рр.) у 739 р. попросив допомоги в майордома Франкського королівського двору Карла Мартелла, але той відмовився втрутитись, оскільки лангобарди були з ним у союзі. Зі смертю короля Ліутпранда становище пап трохи полегшилося, однак за правління короля Айстульфа (749—756 рр.) лангобарди поновили натиск і папи Захарій (741—752 рр.) та Стефан (752—757 рр.) знову стали шукати допомоги в єдиному місці, де вони могли її знайти, — у франків.

⁵ Про «візантійський період» у житті папського престолу див. Jeffrey Richards «The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages, 476—752 (London, 1979).

ПАПСЬКО-ФРАНКСЬКИЙ СОЮЗ 751 р.

Потреба Піпіна дістати схвалення своєму акту усунення від влади династії Меровінгів знайшла відгук у бажанні папи Захарія знайти захист проти лангобардів. За два останні покоління англосакські місіонери зміцнили пошану у франків до св. Петра та до його представника і привчили франків визнавати за папою найвищий церковний авторитет. У 749 р. Піпін послав делегацію до Захарія «спитатися його думки про королів Франкландії [тобто про Меровінзького короля Хільдеріка], чи то добре, чи недобре, що вони правлять, але не мають влади. Папа Захарій повідомив Піпіна, що ліпше називати королем того, хто має владу, аніж того, хто її не має. І щоб не порушувався плін речей, Захарій своїм апостольським авторитетом повелів франкам настановити королем Піпіна».⁶

Отже, папа легітимізував Піпінову революцію, проголосивши принцип, за яким королем має називатися тільки той, хто держить у своїх руках королівську владу. Після цього франки обрали Піпіна королем і помазали його на царствування, як помазували стародавніх царів зі Старого Заповіту. Замість священної династичної крові нова династія на престолі Франкського королівства знайшла легітимне підтвердження у священній оливі церкви.

Піпін завдячував папі велику ласку, і взаємини між ними протягом цих переговорів зміцніли. Папа Стефан II, який прийшов на зміну Захарію, власною персоною прибув до Галлії і особисто помазав на царство Піпіна та його династію в особах його синів Карла (768—814 рр.) та Карломана (768—771 рр.). Стефан попросив Піпіна захистити Святого Петра та Римську церкву від лангобардів. Після деякого дипломатичного маневрування та військових приготувань Піпін вторгся в Італію, завдав поразки королю лангобардів Айстульфові й віддав престолу Святого Петра територію, що її він відвоював у лангобардів у Центральній Італії, ту саму територію, яку візантійські імператори вважали своєю власною. Цей «Дарунок Піпіна» започаткував Папську

державу, яка проіснувала аж до об'єднання Італії в 1870 р. і релікт якої існує досі на 109 акрах Міста-Ватикану.

Папсько-франкський союз, укладений завдяки зусиллям англосакських місіонерів, дав початок подіям, які змінили обличчя західного християнства. Замість того, щоб і далі перебувати в ролі західного форпосту Візантії, папський престол увійшов у зону впливу західного світу, де панували франки. Франкська церква свідомо наблизилася до Риму і стала римською за своїм церковним канонам, літургічною обрядовістю та традиціями монастирського життя. Каролінги, віднині священнопомазані королі франків, усерйоз поставилися до своєї нової ролі захисників церкви Святого Петра та західного християнства в цілому. Але й королі династії Каролінгів, як і їхні попередники, не бажали втрачати свою владу над церквою. Як незабаром зрозуміли папи, вимушена королівська протекція теж може пригнічувати.

Розділ п'ятий

ЦЕРКВА В ІМПЕРІЇ КАРОЛІНГІВ

НОВА ЄВРОПА

За сто років під правлінням династії Каролінгів (750—850 рр.) латинський Захід політично стабілізувався. Протягом цього вирішального періоду в Західній Європі виникла цивілізація, що істотно відрізнялася і від попередньої римської, і від тогочасної візантійської, і від ісламу, тобто являла собою щось зовсім нове. Вона дістала згодом назву «Перша Європа»¹. Характерні ознаки цієї нової цивілізації виразно проявилися вже у 800 р. і тривали довго. Європа тепер мала новий географічний фокус. Вона мала своїм центром не Середземномор'я, як колишня Римська цивілізація, а родючі рівнини, що тяглися від Південної Англії через

¹ Cecil Delisle Burns «The First Europe. A Study in the Establishment of Medieval Christendom» (New York, 1948).

⁶ «Royal Frankish Annals» for the year 749. The «Annals» перекладені в Bernhard Scholz «Carolingian Chronicles» (Ann Arbor, Mich., 1970), pp. 35—125.

Північну Францію й далі на територію Германії. Вона стояла також на новому економічному підмурку. Якщо Рим, Візантія та іслам були побудовані на торгівлі різних ступенів розвитку, то Європа аж до дванадцятого сторіччя була сільськогосподарським суспільством, де торгівля, міста та мануфактурне виробництво мало важили. Її релігійним та інтелектуальним осереддям було католицьке християнство, і папи відігравали вельми значущу, хоча й не зовсім чітко окреслену роль. Від свого як римського, так і християнського минулого Європа успадкувала свою священну мову, латину, якою еліта користувалася у справах релігії, вищої культури та в деяких сферах державного управління.

Хоча більша частина Нової Європи була тимчасово об'єднана в Імперію Каролінгів, вона залишалася глибоко розколотою на регіони з різними мовами та культурами і переділена навпіл справжнім проваллям, яке відокремлювало германську північ від романського півдня. Ці регіональні поділи та суперництва ще посилювалися, коли в кінці дев'ятого сторіччя Імперія Каролінгів розпалася, не лише надавши європейській історії бурхливого, насильницького характеру, але й наділивши її творчою снагою та культурним розмаїттям, які виростили зі згаданих конфліктних елементів. Нова Європа мала також складну культурну спадщину, оскільки в багатьох місцях германські вартості та інституції домінували в царині державного управління, у війську та в соціальних структурах, тоді як римське та християнське минуле панували в інтелектуальному та в релігійному житті. Нова Європа дев'ятого сторіччя не могла рівнятися з тогочасними міськими й комерційними цивілізаціями Візантії та ісламу, але вона була незалежна, агресивна і достатньо сильна, щоб вижити.

Осереддям Нової Європи було королівство франків. Де оружною силою, а де — організаційним хистом, королі династії Каролінгів Піпін та його син Карл Великий майже подвоїли територію своєї держави за сорок років, підкоривши Саксонію, Баварію, королівство лангобардів у Італії, Аквітанію, буферну зону в Північній Іспанії і Бретань. Їхнє розбухле королівство стало найбільшим політичним утворенням у цьому регіоні за весь період після п'ятого сторіччя, коли розвалилася Західна Римська імперія. Переважна більшість західних християн опинилися в межах Франк-

ської імперії, хоча невеличкі королівства англосаксів, ірландців та вестготів, яких араби випхали в північно-західний кут Іспанії, залишилися незалежними.

Франки досягли визначних успіхів у політиці й, мабуть, значно збільшили економічні ресурси свого суспільства, зміцнивши мир на своїх внутрішніх територіях. Вони збагатили ці ресурси також воєнно здобиччю, рабами та землями, захопленими в переможних війнах проти сусідів. Однак, фундаментальні економічні та демографічні фактори, які позначали Захід протягом багатьох сторіч, істотно не змінилися. Франкське суспільство утримувало себе з примітивного, ненадійного і мало продуктивного обробітку землі, тому було дуже бідне і мало надто скромне населення, яке не могло нести на собі важезний економічний та мілітарний тягар імперії. Глибокі злидні мас і вельми скромні набутки невеличкої еліти створювали тло, на якому розвивалися Каролінзьке суспільство та церква.

ВІДНОВЛЕННЯ ПОРЯДКУ

Нові політичні умови, створені сходженням на вершину влади Каролінзької династії, мали глибокий вплив на церкву. Починаючи від 740-х років Піпін та його наступники сприяли церковній «реформі» й підтримували її ініціаторів, включаючи сюди англосакських ченців-бенедиктинців та папський престол. З посиленням могутності родини Каролінгів, вони мали все більше можливостей робити конкретні справи, які сприяли змінам. Висловлюючись просто, Каролінзька програма реформ мала на меті відновити належний «порядок» у суспільстві, включаючи й церкву. Термін «порядок» узято в лапки, тому що це просте слово виражає складну ідею.

До Американської та Французької революцій, які відбулися наприкінці вісімнадцятого сторіччя, західний світ уявляв собі суспільство у вигляді ієрархічної драбини. Люди та інституції були ніби розміщені на відведених їм щаблях; її верхні щаблі були зарезервовані для королів, аристократів та церковнослужителів, що складали вищу верству суспільства, а нижні щаблі призначалися їхнім підданам. Вважалося, що така ієрархія дана Богом або корениться в природі речей, і

тому вона за означенням справедлива і незмінна. Інтелектуали Каролінзької держави, що майже всі були священнослужителями, також мислили в ієрархічних термінах. Вони вірили, що Бог поділив людське суспільство на окремі, чітко вирізнені й ієрархічно впорядковані верстви, що їх називали латинським словом «орден» (*ordo*), причому кожен такий «орден» має власні права й обов'язки. Каролінзьке суспільство складалося з трьох таких «орденів»: біле духовництво (єпископи, священники та диякони), чорне духовництво (ченці, каноніки та черниці, які жили за правилами монастирського статуту, що по-латинському називалися *regula*) і миряни. Три «ордени» посідали становище, яке відповідало їхній значущості, і кожен з них за своєю внутрішньою структурою являв ієрархію зверхників і підлеглих. Каролінзькі реформатори вважали, що проблеми в їхньому суспільстві пояснюються тим фактом, що «ордени» перемішалися один з одним. Вони були переконані, що коли кожен «орден» здобуде належні йому права і виконуватиме свої обов'язки, то суспільство стане функціонувати як слід. Каролінзька реформа, включно з реформою в царині релігії, мала багато різних аспектів, але її можна сконденсувати до спроби чітко визначити для кожного «ордену» його права і примусити його виконувати свої обов'язки.

Церковний канон був складним набором правил та рекомендацій, що встановлювали для кожного «ордену» його релігійні права та обов'язки. Перші натяки на християнський церковний канон ми знаходимо в Новому Заповіті, де, наприклад, Павло намагався відрегулювати складні питання шлюбу (1 Коринтян 5) і ставив певні вимоги до тих, хто збирався стати священнослужителем церкви (1 Тимофія 3. 1—13) і де апостоли ставили умови для поган, які виявляли бажання приєднатися до їхньої виключно єврейської громади (Діяння 15). З розповсюдженням християнства воно стикалося з новими проблемами, новими ситуаціями та новими культурами. Це вимагало нових рішень, декотрі з яких потім входили до церковного канону.

Канонічне церковне право поповнювалося з різних джерел. На єпископських соборах, які збиралися на місцевому, регіональному та вселенському рівні, виникали і розв'язувалися диспути щодо віри та поведінки. Рішення таких соборів згодом об'єднувалися в збірники

і ставали правовою базою церковної практики. Іноді провідні єпископи викладали свої погляди на суперечливі теми у формі листів-послань, і їх зрештою теж включали до канонічного права. В четвертому сторіччі римські єпископи написали не одне таке послання, що їх називали папськими декреталями. Частина світських законів колишньої Римської та Візантійської імперій, що стосувалися церковної власності та церковнослужителів, теж увійшли до церковного канону. Увійшли туди й уривки з трактатів знаменитих теологів, таких як Августин, з монастирських статутів на зразок Бенедиктового та зі Старого Заповіту. Вже у шостому сторіччі церковний канон складався зі стількох текстів найрозмаїтішого характеру, що став надзвичайно складним для зрозуміння і навіть суперечливим. То там, то там учені-схоласти намагалися навести лад у канонічному праві, добираючи певні тексти та систематизуючи їх під тематичними заголовками. Такими збірниками канонічних законів, що часто мали вигляд одного грубого тому, і користувалися єпископи для управління своєю єпархією.

Оскільки церква не була централізована, а ворожі навали в п'ятому та шостому сторіччях тільки посилили її регіональний характер, то було цілком природно, що збірники канонічних законів різнилися — й іноді вельми помітно — залежно від того, де саме їх було укладено. І коли в дев'ятому сторіччі каролінзькі реформатори поставили собі на меті зміцнити зв'язки між їхньою церквою та відродженні церковного канонічного права. В пошуках авторитетних текстів, як і в більшості релігійних питань, вони звернулися до папи. Карл Великий прийняв для франкської церкви канонічний збірник, який надіслав йому папа Андріан I у 774 р., названий «*Dionysio-Hadriana*», бо уклав його близько 500 р. чернець Діонісій, а папа Адріан надав йому сучаснішого вигляду. Канонічне право помітно збагатилося в дев'ятому сторіччі, й пізніші переписувачі додали чимало нових законів навіть до збірника «*Dionysio-Hadriana*», пристосовуючи його до нових ситуацій. Були укладені й нові збірники. Іноді вони включали в себе нові тексти, а іноді — тексти давно відомі, але інакше впорядковані. Бувало й так, що прихильники реформ виготовляли фальшиві збірники,

аби підтримати свої реформаторські зусилля чи погляди, які в чомусь суперечили традиційним текстам канонічного права.

Посередині дев'ятого сторіччя багато франкських єпископів прагнули вбезпечити свою незалежність від агресивних зазіхань архієпископів, а свою власність та право на вільні вибори — від світської влади. Цієї мети вони намагалися досягти через утвердження свого історичного права розв'язувати власні справи у своєму колі та посилаючись на право папи бути для них верховним суддею і приймати від них супліки. Всі ці ідеї увійшли до найвпливовішого в Імперії Каролінгів сфальшованого збірника канонічного права, так званих псевдо-Ісидорових Декреталій, укладеного близько 850 р. і приписуваного Ісидорові Купцеві. Збірник включав у себе автентичні матеріали, майстерно перемішані з «посланнями» від пап, які жили до четвертого сторіччя. Справжній автор збірника був, безперечно, людиною освіченою й розумною й на протязі сторіччя псевдо-Ісидорові Декреталії цитувалися в усіх випадках, коли йшлося про питання церковного управління та стосунків між світськими й церковними властями. Доба Каролінгів з її посиленою увагою до наведення належного ладу в церкві перетворила укладення збірників канонічного права та вивчення церковного канону на творчу діяльність, що мала великі наслідки для майбутнього².

Найвизначнішим королем із роду Каролінгів був Карл (768—814 рр.), який і дав своє ім'я династії. Він був великої статури (понад 6 футів заввишки) і вельми здібний воєначальник — неабияка перевага в культурі суспільства, орієнтованого на війну, — при всьому тому він довго жив у ту історичну добу, коли тривалість людського життя визначалася короткою міркою. Його династія щойно зійшла на трон, і лише в останні роки свого четвертого десятка йому вдалося придушити всі заколоти. Коли він забезпечив собі політичну владу, то звернув увагу на наведення порядку в своєму королівстві й особливо прагнув реформувати церкву. Карл був владною особистістю й неухильно дотримувався

² Про підроблені папські послання див. John Van Engen «Decretals, False», «The Dictionary of the Middle Ages» 4 (New York, 1984), pp. 124—127.

давньої традиції здійснення суворого королівського контролю над кадрами та фінансами національної церкви. Він призначав єпископів, а іноді й абатів. Він скликав церковні собори і регулярно радився з єпископами та абатами. Після таких нарад він видавав укази, що стосувалися церковного життя і де йшлося про прибутки священнослужителів, про їхню поведінку, релігійні обов'язки і навіть про їхню віру.

Він був також вельми побожна людина. Його життєписець Ейнгард (близько 770—840 рр.) записав чимало фактів, що свідчать про Карлово побожність, яка, зрештою, мало чим різнилася від побожності, притаманної всьому його суспільству³. Каролінзьке суспільство дістало назву літургічного суспільства, оскільки літургія — ця формально усталена публічна молитва — поглинала в ній дуже багато життєвої енергії та багатства. Франкські християни вірили, що Богові було втішно й любо слухати літургічні відправи, які співалися посеред пишної обстави поважними, сповненими почуття власної гідності та морально бездоганними священнослужителями. Карл цінував літургію дуже високо, хоча як мирянин він здебільшого виступав у ролі глядача та фінансового покровителя. Якщо вірити Ейнгардові, то більшу частину свого дня король віддавав літургії:

«Поки дозволяло йому здоров'я, він мав звичай ходити до церкви, ретельно відбуваючи всі відправи, слухав також месу, а вночі по кілька годин молився. Він пильно дбав про те, щоб усі церковні богослужіння відбувалися з якомога більшою урочистістю. Він часто остерігав церковних сторожів пильнувати, аби нічого нечестивого чи брудного не заносилося до храму й не могло там перебувати. Він дарував церкві стільки священного посуду, виготовленого зі срібла та золота, і стільки пишного одіння, що під час відправлення меси навіть ті, хто мав відчиняти та зачиняти двері, тобто найнижчі серед церковного стану, мали змогу мініати своє буденне вбрання на розкішні ризи. Він ретельно стежив за правильністю співу та читання в церкві. Бо він був добре обізнаний і в тому, і в тому, хоча ніколи

³ Einhard «The Life of Charlemagne» опублікована в «Einhard and Notker the Stammerer. Two Lives of Charlemagne», translated by Lewis Thorpe (Harmondsworth, Middlesex, 1969), pp. 49—90.

сам особисто не читав на людях, а співав лише дуже тихо і разом з усією паствою». ⁴

Дбати про відповідне церковне одіння, про священний посуд, про чистоту храмових будівель і про всі ті речі, які надають культовим церемоніям урочистості, було властиво людям доби Каролінгів, які прагнули порядку, оскільки порядок у царині релігії означав, що Богові приємно, коли Йому поклоняються в будівлях, очищених від усякої скверни і спеціально призначених для богослужіння, яке провадять високодостойні духовні особи.

Як і багато його сучасників, Карл глибоко шанував апостола Петра, похованого в Римі. Частка проміння від цієї шаноби падала й на римського єпископа, хоча фокусувалося воно на святому, а не на індивідуальному папі. Карл мав близькі взаємини з папою Адріаном I (772—795 pp.), але не довіряв папі Леву III (795—816 pp.) й одного разу повелів своїм послам прочитати папі нотацію щодо його поведінки ⁵. Ейнгард розповідає, що «він [Карл] опікувався церквою святого апостола Петра більше, ніж іншими святими та шанованими місцями в Римі. Він збагатив її скарбницю великою сумою в золотих та срібних монетах і в коштовному камінні. Він надсилав безліч дарунків папам. Він вважав, що немає важливішої мети для його королівства, ніж сприяти процвітанню міста Рим та утвердженню його стародавньої величі, й не шкодував задля цього ані праці, ані зусиль, будучи переконаним, що саме він має дбати і не тільки про безпеку та захист церкви Святого Петра, а й про те, щоб прикрашати та збагачувати її від свого статку понад усі інші церкви». ⁶

Він приїздив до Рима чотири рази, здебільшого в політичних цілях, але завжди вважав за свій обов'язок відвідати гробницю Петра, чії святі моці покоїлися під вівтарем великого храму, збудованого в четвертому сторіччі імператором Константином.

Карлова побожність підсилювалася його політичним становищем та егоїстичним політичним інтересом. Змалку його навчали, що він — оборонець церкви й за-

⁴ Einhard «The Life of Charles», ch. 26.

⁵ Charles «Letter to Abbot Angilbert», in Monumenta Germaniae historica, «Epistolae IV: Epistolae Aevi Karolini 2» (Berlin, 1895), pp. 135—136.

⁶ Einhard «The Life of Charles», ch. 27.

ступник місіонерів, котрі вирушали проповідувати віру Христову поганським народам, які жили на схід від його держави. Карл завжди ставився до цих своїх обов'язків дуже серйозно. Він вірив у те, що йому призначено грати в суспільстві високодуховну, майже пастирську роль. Разом зі своїм батьком та братом він був урочисто помазаний на царство в 754 р. папою Стефаном II, як помазували царів, про яких писано в Старому Заповіті. На Різдво 800 р. папа Лев III увінчав його в Римі імператорською короною. В листі до папи Лева III Карл висловив свої погляди на справедливий розподіл влади в християнському суспільстві:

«Бо на нас покладено з поміччю милосердного Господа боронити святу Христову Церкву повсюди від зовнішніх поган і зміцнювати її всередині через осягнення католицької віри. А твій обов'язок, о Святий Отче, здіймаючи руки до Бога, як то робив Мойсей, допомагати нашим арміям, щоби твоїми молитвами до нашого небесного Царя і Заступника християни завжди здобували перемогу над ворогами Його Святого Імені і щоби ім'я Господа нашого Ісуса Христа було проголошене в усьому світі». ⁷

Як воєначальник та релігійний реформатор християнських народів Карл мав власний погляд на те, з ким має співпрацювати папа і за кого він повинен молитися. Папи оцінювали свою роль значно вище, але нічого не могли вдіяти, аби протистояти волі свого могутнього заступника.

Інтерес Карла Великого до церковної реформи мав не лише релігійний характер. Військові, урядові та культурні успіхи всіх королів Каролінзької династії безпосередньо залежали від того, наскільки багатою була церква і наскільки слухняно корилися своєму світському монархові її священнослужителі, тому король нерідко сам добирав людей на найвищі церковні посади. Єпископи та абати були найближчими помічниками короля в усіх важливих державних справах; вони брали участь в управлінні країною, постачаючи в центр відомості про те, що діялося в провінції, формували місцеве рудиментарне чиновництво і розпов-

⁷ «Letter of Charles to Pope Leo», in Monumenta Germaniae historica, «Epistolae IV: Epistolae Aevi Karolini 2» (Berlin, 1895), pp. 137—138, partly translated in Marshall W. Baldwin «Christianity Through the Thirteenth Century» (New York, 1970), pp. 119—120.

сюджували королівські укази в усіх прошарках суспільства. Вони давали королям гроші на війну з прибутку своїх церков. На нещодавно завойованих територіях вони навертали народ до християнської віри, підкоряли своєму впливу і заспокоювали населення. Повсюди вони створювали протидію до могутності місцевих феодалів, що було вигідно королям. Нижче духовництво вельми прислужувалося в організації суспільства на місцевому рівні. Ченці робили неоціненний внесок у поширення освіти, переписуючи книжки та здійснюючи важливі реформи в царині культури. Саме в такій атмосфері королівської побожності, практичної влади монарха над церквою та залежності папи від його заступництва і було здійснено реформу «орденів».

РЕФОРМА «ОРДЕНУ» БІЛОГО ДУХІВНИЦТВА

У 800 р. в Імперії Каролінгів було близько 250 єпархій, де служили десятки тисяч священників, дияконів та нижчого кліру. Це було так зване «біле» або «світське» (по-латинському — «секулярне») духовництво. Термін «світське» (або «секулярне») аж ніяк не мав на меті піддати критиці їхню поведінку, він просто означав, що ці священнослужителі обслуговували духовні потреби мирян, що називалися латиною *saeculum*. Біле духовництво відрізнялося від «чорного» духовництва, тобто ченців, черниць та каноніків, які усамітнювалися від світу й жили за правилами монастирського статусу, що в латинській мові позначалися терміном *regula*. Реформувати обидва стани духовництва і становило головну мету Каролінзької програми.

Нормативне християнство було релігією, яку духовництво мало вивчати, принаймні почасти, з написаних чужою мовою книг, тобто з латинських текстів. Біблія не була книгою, легкою для зрозуміння, і те саме можна сказати і про збірники канонічного права, і про молитовники, і про літургічну літературу, і про твори Отців Церкви. Культурний занепад, який відбувся в шостому, сьомому та восьмому сторіччях, торкнувся всього західного суспільства, зокрема й духовництва. Занепад латинської освіченості в середовищі духовництва та послаблення традиційної дисципліни, в якій

єпископи колись утримували свій клір, радикально змінило церкву на франкських землях. У восьмому сторіччі багато франкських єпископів жили й поводитись, як типові германські аристократи, якими вони й були, а чимала частка нижчого духовництва вже нічим не відрізнялася від германських селян, з чийого середовища вони вийшли. На це можна заперечити, що франкська церква просто пристосувалася до нових суспільних умов, та з погляду нормативного християнства — а саме так дивилися на неї англосакські місіонери — ситуація справді видавалася прикрою. З листів-послань англосакського місіонера Боніфація можна довідатися, як оцінювала становище у Франкському королівстві людина, добре обізнана з нормативним християнством. Боніфацій був приголомшений пияцтвом, насильством, плотською розбещеністю та незнанням елементарних речей, які панували в середовищі білого духовництва. В 742 р. Карломан, брат Піпіна і майордом королівського двору, попросив Боніфація очолити реформу франкської церкви. Боніфацій написав великого листа до папи Захарія, питаючись у нього поради, як йому діяти. В одному місці того листа він запитав у папи:

«[Що мені робити,] коли я зустріну серед них так званих дияконів, котрі з хлоп'ячого віку жили в плотській розпусті, в подружній невірності та в усякому нечесті й потім стали служителями церкви попри таку свою славу, й тепер, уже будучи дияконами, беруть ночами до себе в ліжку по чотири, по п'ять, а то й більше наложниць, і проте не соромляться читати Євангелію [під час меси] і називати себе дияконами? Творячи такі нечестиві діла, вони надалі можуть вибитись і у священники. Вони тяжко грішать, вони нагромаджують гріх на гріх і при тому правлять у храмі службу і вважають, що достойні молитися Господові за своїх парафіян і давати причастя. Гірше того, маючи таку славу, вони іноді пробиваються нагору в духовному стані і їх висвячують у єпископи. Чи можу я просити, щоб Ваша Святість [тобто папа Захарій] ухвалила формальне письмове рішення, скріплене Вашим апостольським авторитетом, де йшлося б про те, що Святий Престол оголошує таких людей злочинцями й грішниками? І є серед них [франків] єпископи, котрих хоч і не назвеш ні розпусниками, ні перелюбниками, а про-

те вони пияки, ледарі і їздять на лови. Вони воюють у війську і власними руками проливають кров — і християнську, і поганську».⁸

Занепад моралі білого духівництва, мабуть, посилився внаслідок конфіскацій церковної власності, до яких уряди-годи вдавалися франкські правителі. Так, у 730-х роках Карл Мартелл, майордом королівського двору, виправдовував такі заходи нагальною потребою заплатити війську. За первісним задумом конфісковані церковні маєтності мали належати воякам лише доти, доки не мине воєнна небезпека. Та в реальній дійсності Франкське королівство постійно перебувало в стані війни, й колишні церковні землі стали годівницею для мілітарного прошарку; з політичних міркувань стало неможливим повернути їх церкві. Син Мартелла Піпін почасті компенсував церквам збитки, звелівши новим власникам їхніх маєтностей платити ренту релігійним інституціям, у яких відібрали землю. Понад те, він звелів, щоб усі його піддані платили десятину (10 відсотків) зі свого прибутку місцевій церкві, де вони брали причастя. Старий Заповіт вимагав десятину з євреїв, і чимало побожних християн і раніше давали десятину церкві самохіть. Піпінова примусова десятина стала першим загальним податком у європейській історії, і вона поставила біле духівництво на твердий економічний підмурок. Пізніші успіхи каролінзької церкви почасті пояснювалися тим фактом, що на її потреби йшла десята частка суспільного доходу (хоч насправді ця «десятина» була, звісно, менша за десять відсотків), а крім того церква мала ще прибутки з маєтностей, що лишалися в її володінні.

Проте реформатори намагалися не тільки відновити церковні прибутки, а й змінити поведінку білого духівництва. В суспільствах, де високо цінують традиції, як то було у франків, кожна «реформа» звичайно означає, що сучасним реаліям надають форми, яка привела б їх у відповідність до ідеалу, опертого на минуле. Важливо зрозуміти, що то був за ідеал, до якого хотіли повернути реформатори каролінзьку церкву. Починаючи з дванадцятого сторіччя багато хрис-

тиям захоплювалися «первісною церквою», тобто такою, якою її описано в Новому Заповіті. Ця ідеалізована первісна церква була й буде взірцем для багатьох реформаторів — і тих, які домагалися успіху, і тих, що зазнавали невдачі. Та коли інтелектуали Каролінзької держави оглянулися назад, то найзрозумілішим і найпривабливішим для них видалося нормативне християнство церкви в пізній Римській імперії, християнство Августина, Амвросія, Єроніма та Григорія — в їхніх очах воно було стабільною, впорядкованою, мудрою і гідною найвищого захвату структурою, порівняно з якою церква в тогочасному Франкському королівстві мала просто жалюгідний вигляд.

Каролінзькі реформатори черпали свої знання про церкву четвертого, п'ятого та шостого сторіччя лише з писемних джерел, у тому числі й збірників канонічного права, що подавали ідеалізовану картину того, як усе має бути. 774 р. папа Адріан I (772—795 рр.) надіслав королю Карлові дуже авторитетний збірник канонічного права, що називався «Dionysio-Hadriana». На важливому соборі, куди з'їхалися єпископи, абати та світські аристократи, Карл Великий оголосив 789 року низку розпоряджень, названу «Загальне Напучення» («Admonitio generalis»), складену передусім на основі збірника «Dionysio-Hadriana». Ці розпорядження або канони, що стосувалися саме білого духівництва, дають чітке уявлення про те, чого прагнули домогтися реформатори, а отже, з них видно, що їм не подобалося в тогочасній церкві⁹.

Надзвичайно важливим було для них відновити ієрархічний контроль, ослаблений безладом, який тривав удурдовж багатьох поколінь. Єпископам, які часто поводитися незалежно й агресивно, слід було нагадати, що вони діють у структурі більшої церкви. Реформатори спробували відновити об'єднання єпископів у межах провінцій під загальним наглядом архієпископів. «Загальне напучення» вимагало, щоб архієпископи та єпископи співпрацювали один з одним; щоб двічі на рік вони збиралися на собори; щоб у глухих сільських міс-

⁸ Boniface «Letter 50», to Pope Zachary, edited by Michael Tangl «Sancti Bonifatii et Lulli Epistolae», Monumenta Germaniae historica, «Epistolae selectae 1» (Berlin, 1916; reprint 1955), pp. 82—83.

⁹ «Admonitio generalis», наскільки мені відомо, не було перекладене на англійську мову. Детальний його аналіз знайдете в Rosamond McKitterick «The Frankish Church and the Carolingian Reforms, 789—895» (London, 1977), pp. 1—44.

цевостях єпископів не призначали, позаяк надмір єпископів шкодив авторитету церкви; щоб єпископи управляли власними єпархіями і не втручались у справи інших єпархій; щоб єпископи не брали до себе на службу без відповідного дозволу священиків з інших єпархій; і щоб єпископи проживали поблизу від своїх кафедральних церков.

Згідно з церковним канонам ідеалізованого минулого духівництво, покликане служити Богові, чітко вирізнялося в суспільстві через обряд висвячення, через свій легальний статус, а також своїми знаннями та поведінкою. Каролінзькі реформатори вирішили, що в їхній час межа між духівництвом та мирянами була проведена не досить чітко. «Загальне напучення» підтверджувало окремішність духовного «ордену». Реформатори прагнули, щоб духовний стан був організований на засадах самоуправління, як то було, на їхню думку, в минулому. Духівництво мало користуватися певними законними привілеями. В кількох пунктах канонічного права проголошувалося, що коли духовна особа скоїть злочин, то судитиме її не світська влада, а єпископ або собор, який скликатиметься двічі на рік. Дбаючи про гідність духівництва, реформатори постановили влаштувати так, аби перший-ліпший не міг звинуватити служителів церкви в недостойній поведінці, й для цього обмежили коло осіб, наділених правом висувати проти них звинувачення. Чвари між священнослужителями мали залагоджуватися церквою, а не секулярними суддями. Жоден церковнослужитель не мав права звертатися зі скаргою до короля без дозволу церковного собору або його архієпископа.

«Орден» кліриків мав різнитися від мирян і своєю моральною поведінкою. Єпископам, священикам та дияконам заборонялося жити з жінками, окрім близьких кривних родичок, таких як матері або сестри, що були поза підозрою. Єпископи не мали права висвячувати рабів без дозволу на те їхнього зверхника. Оскільки духовні особи жили з десятини, їм було заборонено виконувати звичайну роботу, а надто — давати позичку під відсотки, що розцінювалось як гріх лихварства. Вони не мали права ходити до корчми і робити вчинки, які могли б підірвати їхні претензії на вищий моральний авторитет.

Багато священнослужителів фінансово не залежали від свого єпископа, а тому могли поводитися цілком

незалежно, і до них було нелегко застосувати ефективні дисциплінарні заходи. Реформатори спробували налагодити відповідний контроль, наполягаючи на суворій субординації парохів, дияконів та нижчого духівництва стосовно їхніх єпископів. Єпископам було велено дбайливіше добирати кандидатів у священнослужителі. Не дозволялося висвячувати на пароха чоловіків, які не досягли тридцятирічного віку. Єпископи повинні були перевіряти знання та моральне обличчя охочих висвятитися на пароха, перш ніж здійснити обряд висвячення. Навіть уже висвячені духовні особи мали беззастережно коритися своїм єпископам. Якщо усунутий від своїх обов'язків священик і далі правив службу, його відлучали від церкви. Парохи повинні були знати канонічне право й неухильно дотримуватися його настанов. Їм суворо заборонялося бунтувати або чинити змову проти свого єпископа. Вони не мали права шукати собі місця за межами своєї єпархії без дозволу свого єпископа.

Оскільки збірник «Dionysio-Hadriana» було укладено в останні роки існування Римської імперії, його закони були орієнтовані на суспільство з високим рівнем освіченості та міського життя. А що Франкське королівство кардинально відрізнялося від Римської імперії своїми економічними, культурними та соціальними структурами, то воно мало проблеми, не передбачені стародавнім церковним канонам. Тому Карл Великий та його радники додали кілька настанов у «Загальне Напучення», яких не було в «Dionysio-Hadriana». Ці доповнення проливають світло на умови, в яких служило каролінзьке духівництво, і на той ідеал, до якого прагнули реформатори. Рівень ученості в середовищі духівництва був низький, і від парохів вимагалось знати лише основи. Єпископам ставилося за обов'язок перевіряти, чи розуміють священики їхнього кліру суть християнського віровчення, як воно було подане в «Кредо Апостолів», та чи можуть вони розтлумачити «Отчепал» народів. В суспільстві, де великої ваги надавалось літургії, єпископи мусили з'ясовувати, чи вмійють їхні священики правильно охрестити дитину, відправити месу і проспівати псалми, адже все це робилося чужоземною мовою, латиною. Єпископи мали стежити, щоб церковні будівлі, вівтарі та священний посуд не використовувалися для негідних або секу-

лярних потреб. На 789 р. «романізація» франкської церкви йшла уже повним ходом. Десь у 786—787 рр. папа Адриан надіслав Карлові Великому римську літургічну книгу — григоріанського молитовника, до якого були внесені виправлення та доповнення з метою пристосувати його до франкських потреб та смаків. «Загальне Напучення» навчало єпископів стежити, щоб літургічні служби правились якомога ближче до тих зразків, за якими вони відбувалися в Римі.

Карл Великий та його радники приділяли велику увагу проповідям, що були головним засобом поширення релігійної освіти в суспільстві, яке майже не знало грамоти. В античній церкві регулярно проповідували тільки єпископи. В каролінзькому світі з його дедалі гущішою мережею сільських церков звичайним парохам доводилося виголошувати проповіді, але ніхто не навчав їх, як це робиться, та й коштів для такого навчання не було. «Загальне Напучення» 789 р. включало в себе коротке пояснення кредо та зразкової проповіді, що обходилася без складної теології і зосереджувала увагу пастви на простих темах моралі та суспільної поведінки; згідно з цим зразком, парохі мали навчати вірних любити Бога та ближнього, жити в мирі зі своїми сусідами й поводитися з ними по справедливості, а також не брехати, не красти, не чинити перелюбу, не вдаватися до марновірства, уникати заздрощів та особистої помсти, не лжесвідчити на суді. Поширення освіти в дев'ятому сторіччі та постачання церков збірниками проповідей, які священнослужителі мали змогу читати й витлумачувати місцевими мовами, очевидно, призвело до поживлення проповідницької діяльності, хоча рядовий сільський парох рідко був достатньо забезпечений, щоб робити цю справу добре.

Для білого духівництва реформатори склали ідеальний перелік прав та обов'язків, запозичених з античного церковного канону і приведених у відповідність із потребами тогочасної франкської церкви. Цей ідеальний перелік розповсюджувався у вигляді збірників канонічного права, соборних та єпископських послань, а передусім через статути, що їх єпископи укладали для своїх епархій — близько тридцяти таких статутів із дев'ятого сторіччя дійшли й до нас¹⁰. Реформатори

прагнули поставити біле духівництво над мирянами через узаконені привілеї, норми поведінки, рівень знань та економічну незалежність; воно мало існувати та діяти в межах строго впорядкованої ієрархічної структури, де кожен рівень підлягав вищому рівню і відповідав за нижчий. Дійсність часто не вкладалася в рамки ідеалу, але цей ідеал сприяв негайним позитивним зрушенням у каролінзькій церкві і виявив тривалий вплив на середньовічну церкву.

РЕФОРМА «ОРДЕНУ» ЧОРНОГО ДУХІВНИЦТВА

Каролінзька церква проводила чітку межу між «орденом» білого духівництва і «орденом» чорного духівництва. Крім небагатьох збігів, права, обов'язки та спосіб життя перших істотно відрізнялися від прав, обов'язків та способу життя других. Перші монастирські громади в Галлії та в Італії виникли в четвертому сторіччі, взявши собі за основу досвід єгипетських пустельників. Монастирське життя відповідало глибокому релігійному почуттю та суспільній потребі, й на 800 р. у одній Франкській державі налічувалося понад 650 монастирів — і це крім Італії, де їх було ще кількасот. Оскільки тоді не існувало релігійних орденів того виду, які утворилися протягом одинадцятого — дванадцятого сторіч, кожен монастир був теоретично незалежний і самоуправлявся, хоча королі, єпископи та могутні феодали контролювали чимало таких осередків.

Як і розмаїття сучасних західних інститутів, де здобувають вищу освіту, розмаїття релігійних обителів у Імперії Каролінгів просто вражає: декотрі з них були дуже великі, але більшість були середнього розміру або маленькі; декотрі були багаті, але більшість терпіли нестатки або й узагалі перебивалися з хліба на воду; декотрі славилися своїм релігійним запалом, але більшість жили спокійно, а були й такі, де абати та ченці вдавалися до скандальних зловживань; декотрі були знамениті на всю країну, але більшість були знані лише у своїх регіонах чи навіть сільських округах. Вони по-різному утворювалися й мали дуже різні традиції. Деякі стародавні монастирі були засновані ще в ко-

¹⁰ Про епархіальні статути див. McKitterick «The Frankish Church», pp. 45—79.

лишній Римській імперії, інші — створені ірландськими місіонерами в сьомому сторіччі, ще інші — англосакськими місіонерами у восьмому сторіччі, а ще інші — самими франками за період від шостого до дев'ятого сторіччя. На 800 р. можна було спостерегти дивовижне розмаїття способів, якими управлялися монастирі: одні користувалися галло-римським монастирським статутом того зразка, який уклав Цезарій з Арля (бл. 470—542 рр.), другі ірландськими монастирськими правилами в тому вигляді, в якому їх опрацював Святий Колумбан (543—615 рр.), треті жили за «Статутом» Святого Бенедикта. Чимало монастирів користувалися не одним статутом: їхні абати чи абатиси брали правила з різних статутів або розпоряджалися життям громади згідно зі своїм власним розумінням монастирських традицій. Завдяки своїй чисельності, багатству та видимості чорне духівництво було великою силою в каролінзькому суспільстві та церкві.

Формально ченці, черниці та каноніки (тобто священники, які правили службу у великій, немонастирській церкві, але жили за монастирським статутом) покинули світ, щоб спасти свої індивідуальні душі. Як стародавнє канонічне право, так і монастирський статут, не радили ченцям брати безпосередню участь у службах, що їх правили для мирян. Так само чорне духівництво не було зобов'язане проповідувати та давати причастя мирянам, оскільки це право було закріплене за білим духівництвом. Ченці не повинні були також одержувати з мирян десятину, призначену фінансувати пастирську діяльність білого духівництва.

Але реальний хід історії спричинився до істотних перемін у монастирському ідеалі відокремлення від світу. Ченці були головною рушійною силою у ранньосередньовічній місіонерській діяльності. Успадкувавши давню традицію від англосакських ченців, що несли Слово Боже за Рейн до германських племен, пізніші ченці часто обслуговували духовні потреби мирян у селах, що лежали поблизу від їхніх монастирів. Чимало монастирів будували на землях своїх маєтків церкви для селян, що там працювали, і, як усі власники приватних церков, вони здійснювали над ними цілковитий нагляд, самі добирали пароха, а то й утворювали церковний клір із самих ченців. Деякі реформатори дивились на пастирську діяльність чорного ду-

хівництва як на порушення канонічних правил і прагнули повернутися до античного ідеалу, який вони знаходили в двох документах, складених у колишній Римській імперії, у збірнику «Dionysio-Hadriana» та в «Статуті» Святого Бенедикта. Проте всі їхні спроби навести в цій сфері лад, як правило, зазнавали невдачі, й багато ченців і далі обслуговували духовні потреби залежних від монастиря селян.

Найпримітнішою новацією в монастирському житті, яку запровадили каролінзькі реформатори, було рішення, що всі ченці та черниці мають жити за «Статутом» Святого Бенедикта. Його було укладено в Італії шостого сторіччя, але саме завдяки каролінзцям він став монастирським статутом для всього середньовічного Заходу. Не можна сказати, що подібний розвиток подій був неминучим. За два з половиною сторіччя з часу укладення Бенедиктового «Статуту» та його запровадження у духовну практику Імперії Каролінгів, монастирське життя на Заході набирало найрозмаїтших форм. Бенедиктів «Статут» мав багато суперників, зокрема тубільні галло-римські монастирські традиції та статuti, укладені ірландськими абатами, які будували Божі притулки на континенті. В Галлії шостого та сьомого сторіччя абати були вільні обирати який завгодно статут, змішувати кілька статутів або взагалі не користуватися жодними писаними правилами, а управляти своїми монастирями згідно з традиційними, неписаними законами. В монастирському житті держави Меровінгів «Статут» Святого Бенедикта шанували, і він відіграв певну роль, але не панівну.

Три фактори найдужче вплинули на рішення правителів Каролінзької імперії запровадити в примусовому порядку «Статут» Святого Бенедикта. Один фактор був історичний: англосакси користувалися Бенедиктовим «Статутом» у себе вдома й принесли його з собою на континент, де його дотримувалися чимало монастирів. Другий фактор мав теологічний характер: у Франкській державі в ті часи панувала атмосфера захвату всім римським, а Бенедиктів «Статут» був римським статутом, який вельми вихваляв папа Григорій I у своїх «Діалогах». Третій фактор визначався принципом доцільності: в основу Бенедиктового «Статуту» були покладені правила порядку, ієрархії та стабільності, що видавалися реформаторам протиотрутою до соціаль-

них, політичних та релігійних реальностей, з якими вони мали справу. Починаючи з часів короля Піпіна (752—768 рр.), ченцям було велено жити за «Статутом» Святого Бенедикта. І хоча давні традиції монастирського розмаїття трималися чітко і перехід до бенедиктинського чернецтва відбувався повільно, він усе-таки відбувся протягом дев'ятого сторіччя.

Найамбітніша і найуспішніша спроба «бенедиктизації» була здійснена за правління імператора Людовіка Благочестивого (814—840 рр.). Найближчим радником Людовіка і палким прихильником Бенедиктового «Статуту» був вестготський абат Вітіца (751—821 рр.), який змінив своє ім'я на Бенедикта. Бенедикт Аніанський, як його назвали, аби відрізнити від Бенедикта Нурсійського, спробував запровадити однаковість у монастирях, принцип абсолютної новий у монастирській історії. Бенедикт Аніанський доповнив Бенедиктів «Статут», що складається з прологу та сімдесяти трьох відносно коротких розділів, канонічними законами, що мали на меті пристосувати його до тогочасних умов та сприяти однаковості його застосування. За допомогою імператора Бенедикт Аніанський створив зразковий бенедиктинський монастир у Інде, згодом названий Корнеліємунстер, куди з кожного каролінзького монастиря надсилали по двоє ченців, щоб вони там вивчили бенедиктинські звичаї і потім запровадили їх у своїх власних обителях.

Амбітні плани Бенедикта Аніанського керувати з одного центру всіма монастирями і застосувати до сотень із них Бенедиктів «Статут» у однаковий спосіб зазнали невдачі: Імперія Каролінгів була неспроможна здійснювати одне централізоване управління над такою великою територією. Ба більше, сама імперія за період життя одного покоління не витримала перенапруги внаслідок зусиль, які вона докладала, й почала розвалюватись як у політичному плані, так і в мілітарному. Проте ченці прийняли ту істину, що всі вони «діти Святого Бенедикта», і бенедиктинський статут із доповненнями та тлумаченнями, які мали пристосувати його до місцевих традицій, з плином часу домігся перемоги над статутами-суперниками і став нормою монастирського життя за період між дев'ятим та дванадцятим сторіччями, період, названий «бенедиктинськими сторіччями» з огляду на провідну роль

бенедиктинських монастирів у релігійному, економічному та культурному житті.

«Загальне Напучення» приписувало чорному духовництву поводитися й жити згідно з ідеалом, у основі якого лежали принципи Бенедиктового «Статуту». В наказах короля цьому духовному станові відбилися те саме прагнення до порядку та суворої ієрархії, на яке опиралася реформа білого духовництва. Було підтверджено, що абат має повну владу над ченцями. Мала бути зміцнена стабільність життя громади. Мандрівні ченці, частина з яких були шахраями, а частина — розумово недолугими, становили постійну проблему у франкському суспільстві. «Загальне напучення» наказувало, щоб волоцюг, які називали себе ченцями, примусово оселяти в монастирях. Були, правда, цілком законні підстави, на яких ченцям доводилося виходити за межі своїх монастирів — наприклад, для нагляду над монастирськими угіддями. В таких випадках абатам було велено доручати такі справи лише зрілим, добродішним братам. Недбалий добір кандидатів до монастирських громад міг коштувати років прикростей і турбот. Отже, кожного, хто просився до монастиря, мали піддавати річному випробувальному терміну, як того й вимагав Бенедиктів «Статут». Щоб монастирське життя не опускалося нижче певного рівня гідності, рекомендувалося приймати в монастир більше вільнонароджених хлопчиків і менше — народжених у неволі. Замість пастирської діяльності в середовищі мирян ченцям приписувалося сприяти освітньому та культурному відродженню церкви. Вони мали навчати духовництво латинської граматики, — а для цього спершу добре вивчити її самим, — читання, навчати їх правильно співати літургію і обчислювати дати нелегкого до зрозуміння церковного календаря. Досвідчені, вчені ченці мали за обов'язок переписувати священні та літургічні книги, очищаючи їх від помилок, занесених туди малоосвіченими писарями. Громади чорного духовництва мали виявляти гостинність, надаючи харч і притулок подорожнім. Ідеалом життя для членів чорного «ордену», як ченців, так і черниць, була цілковита відчуженість від світських турбот; вони мали жити громадою, що присвятила себе особистому самовдосконаленню, літургічній молитві, переписуванню святих манускриптів та вихованню хлопчиків (або дів-

чаток, коли йшлося про майбутніх черниць), призначених поповнити лави чернецтва або білого духівництва.

РЕФОРМА «ОРДЕНУ» МИРЯН

«Орден» мирян був найчисельніший і поділений на невеличку аристократично-військову еліту та масу селян. Реформатори передусім дбали про виправлення звичаїв білого та чорного духівництва, чий безладний спосіб життя та невідповідність високим вимогам духовного сану цілком могли поглинути весь їхній реформаторський запал. Члени династії Каролінгів та декотрі впливові миряни одержували персональні пастирські напучення. Переважна більшість таких напучень, певно, подавалася в усній формі, однак деякі дійшли до нас у листах і трактатах, які іноді називають «дзеркала для владарів». Авторами таких листів і трактатів були абати та єпископи. Між 841 і 843 рр. принаймні одна франкська жінка на ім'я Дуода написала невеличку книжку моральних напучень для свого сина¹¹.

Проте реформатори не цілком нехтували релігійні потреби великої маси мирян, хоча за таких примітивних матеріальних та освітніх умов успіх був мінімальний. Неграмотність була головною перешкодою на шляху всіх намірів підняти релігійний та духовний рівень мирян. Навіть більшість світської еліти була неписьменна, хоча небагато аристократів та аристократок уміли читати, а дехто навіть мав скромні бібліотеки. Однак величезна більшість мирян — у тім числі воїни, селяни та кріпаки — зовсім не знали грамоти. Прямий контакт зі Святим Письмом, з трактатами отців церкви, з церковним канонічним правом та літургічними текстами був для них неможливий. Тому головний наголос робили на виконанні ними своїх релігійних обов'язків, а не на їхніх знаннях, хоча реформатори мали чітке уявлення про той мінімум, що його повинен знати кожен мирянин.

¹¹ Про Дуоду див. Peter Dronke «Women Writers of the Middle Ages. A Critical Study of Texts from Perpetua (d. 203) to Marguerite Porete (d. 1310)» (Cambridge, 1984), pp. 36–54; Дуодину книжку видано у французькому перекладі: Pierre Riché «Manuel pour mon fils», Sources Chrétiennes, 225 (Paris, 1975).

Миряни розміщувалися на самому низу релігійної ієрархії, і припускалося, що про них належно подбають ті представники білого духівництва, які обслуговували їхні духовні потреби. Насправді, політична могутність та багатство світської еліти порушили чітку ієрархічну структуру «орденів». Королі, графи та впливові аристократи мали значну владу над церквами та монастирями. Фактично всі вони повністю контролювали прихватні церкви на землях своїх маєтків, де вони і призначали, і звільняли парохів. Наймогутніші феодалі-аристократи обирали єпископів та абатів. У своїх взаєминах з людьми вищої суспільної верстви духівництво здебільшого обмежувалося тим, що умовляло їх застосовувати свою владу справедливо й уникати найтяжчих особистих гріхів та політичних зловживань. У дійсності церква не мала змоги вимагати від таких людей бодай мінімального послуху.

Перед лицем великих труднощів каролінзька церква знайшла засоби дисциплінувати релігійну поведінку простих мирян, насамперед шляхом створення невеличких, чітко означених релігійних громад, названих парафіями. На 900 р. набагато більше людей жили в релігійній, соціальній, легальній та економічній структурі парафій, ніж то було 750 р. Мабуть, чи не найважливішою характеристикою парафій було те, що ця структура являла собою не добровільну організацію, а примусову, віддзеркалюючи той факт, що суспільство було християнським на законній основі. На опрацювання всіх деталей пішло багато часу, але уже в дев'ятому сторіччі християни мусили жити за законами своєї парафії. Як ото сучасна держава не запитує своїх громадян, бажають вони чи не бажають платити податки або водити машину з певного боку дороги, так і середньовічна церква вимагала від своїх членів здійснювати певні вчинки, уникати інших і в певний, чітко означений час ходити на службу божу до парафіяльної церкви.

Життя в парафії мало також свою економічну сторону: десятину стягували в примусовому порядку і часто вимагали сплачувати також додаткові кошти за релігійні послуги. Місцева церква була релігійним центром, де мирян заохочували (а в окремих випадках і примушували) причащатися таїнств та просити благословень, що позначали кожную життєву оказію. Час

був структурований ритмами літургичного календаря, який вимагав від мирян відвідувати церкву щонеділі та на свята, а також утримуватися в ці дні від фізичної праці. За рік набиралося понад сто таких днів, у які церква вимагала поститися й утримуватися від статевих зносин для гідного вшанування святих подій і святих сезонів. Ми знаємо небагато про те, що саме проповідували тоді простолюдів, але, мабуть, проповіді були сфокусовані на звичайних моральних напученнях, таких як необхідність подавати милостиню вбогим та чинити справедливо в суспільних діяннях. Інтелектуальні вимоги до мирян були досить таки скромні: чоловіки, жінки та діти мусили вивчити напам'ять латиною і своєю рідною мовою «Отченаш» та «Апостольське Кredo» («Вірую»). Труднощі, пов'язані з вивченням цих 212 чужоземних латинських слів, свідчать про те, за яких нелегких умов доводилось утверджуватися тодішньому християнству.

В ієрархічному впорядкуванні християнського суспільства виникала певна напруга між чорним і білим духовництвом. Предметом найбільшої пошани було життя ченців — цнота, вбогість, досконалий послух, духовна наснаженість і самозречення. Але біле, секулярне духовництво, і передусім єпископи, були висвяченими пастирями і духовними провідниками всієї церкви, вони відповідали не тільки за мирян, а й за чорне духовництво. З погляду закону та організаційної перспективи біле духовництво було першим «орденом». Але з погляду репутації святості та народної пошани перше місце посідало чорне духовництво. На нижньому щаблі суспільно-релігійної драбини стояли миряни, хоча євреї, мусульмани та погани були ще нижче. Миряни, до певної міри, були предметом співчуття з боку духовних «орденів». Їхнє становище вважалося менш вигідним, адже вони жили таким життям, яке неминуче було пов'язане, в більшій чи меншій мірі, з насильством, гордощами, скнарістю та плотською хіттю, і просто не могли уникнути гріха. Каролінзька церква поширила практику приватної сповіді, що виникла в Ірландії, і зробила покаєння найголовнішою релігійною подією в житті мирян. Шлюб, з яким було так близько поєднане існування людини, ще не перебував під опікою церкви і для його укладення не вимагалася участь священника. Одначе реформатори хотіли, щоб миряни

додержувалися церковних приписів у питаннях шлюбу, зокрема, заборони одружуватися вдруге за життя першої дружини або чоловіка, а також дедалі складніших правил, що виключали можливість шлюбів між близькими родичами. Було необхідно постійно нагадувати мирянам про те, що їм слід відмовитися від своїх стародавніх релігій і що вони не повинні одночасно поклонятися Христу і поганським богам. Як і церковнослужителів з білого та чорного духовництва, мирян закликали жити згідно з правилами, встановленими для їхнього «ордену», тобто давати милостиню вбогим, справно сплачувати десятину та інші податки, декламувати «Отченаш» і «Вірую», регулярно ходити до церкви в неділю та на свята, любитися лише в рамках шлюбу, причому досить часто взагалі утримуватися від плотського кохання з релігійних причин.

Не слід перебільшувати наслідки каролінзької церковної реформи. В убогому суспільстві, де неписьменність народу та погане сполучення були нормою, реформаторські заходи по-справжньому заторкнули тільки духовну та світську еліту. Але не варт і применшувати результати реформи. В такому суспільстві погляди еліти неодмінно мали просочитися й до нижчих прошарків мирян і духовництва, хоча такий процес відбувався повільно і з перервами. Каролінзькі реформатори спрямували релігійне життя Західної Європи на новий курс — тобто до порядку та ієрархії, дедалі шанобливішого ставлення до престижу та авторитету папського престолу, чіткого відокремлення духовництва від мирян, бенедиктизації монастирського статуту та організації мирян у стійку структуру парафій, у межах яких вони прищачалися до таїнств, сплачували церковну десятину та формували свою моральну поведінку і суспільне життя.

Розділ шостий

КАРОЛІНЗЬКЕ ВІДРОДЖЕННЯ

«Реформа» каролінзької церкви опиралася на документи, складені на сотні років раніше і написані лише мовою, якою давно ніде ніхто не розмовляв, — латиною.

Це було Святе Письмо, твори Отців Церкви, збірники канонічного права, літургичні книжки і «Статут» св. Бенедикта. Реформатори були переконані, що безлад у тогочасній церкві великою мірою пояснювався неосвіченістю. Вони надавали великої ваги навчанню духовництва та ченців, хоча серйозна просвітницька діяльність у середовищі мирян була поза межами їхніх можливостей. Каролінзькі реформатори створювали школи та книгозбірні для досягнення своєї безпосередньої мети, і, роблячи так, формували інтелектуальне життя, що зосереджувалося навкруг вивчення латинської граматики. Це залишалося в фокусі просвітницької діяльності аж до дванадцятого сторіччя, коли основою навчання зробили Арістотелеві твори з логіки. Таким чином тодішні релігійні реформатори започаткували перше, надзвичайно важливе культурне поживання в Європі, що його часто називають Каролінзьким Відродженням.

КУЛЬТУРНИЙ ЗАНЕПАД

Повільний економічний та демографічний занепад римської цивілізації, що розпочався в другому сторіччі християнської ери, поширився й на освіту. Зі старінням греко-римської цивілізації все важче ставало давати раду її інтелектуальним надбанням. Уже в період найвищого розвитку Римської імперії вчителі почали складати підручники, конспекти, резюме та антології, щоб допомогти студентам опанувати величезну культурну спадщину грецької та римської літератури. Упродовж життя наступних поколінь ці книжки у свою чергу були сконденсовані й спрощені. В добу пізньої Імперії формальна освіта дедалі всихала, ставала мертвотною і некритичною, опертою більше на конспективні виклади та підручники, ніж на велику літературу минувшини. Ця освіта, що вже тоді почала занепадати, потрапила в надзвичайно скрутні умови, коли Західна Римська імперія обвалилася. З кінця п'ятого по ранне восьме сторіччя римські школи, що навчали граматики та риторики, опертих на поганську класику, і де вчителі працювали за певну платню, поступово зникали в одно-

му регіоні за іншим, в міру того як занепадало міське життя¹.

Та хоча школи й припинили свою діяльність, стародавні підручники, конспективні збірники та довідкова література збереглися, й пізнішим генераціям було з чого починати. Мартіан Капелла (початок п'ятого сторіччя) створив фундаментальний підручник сімох вільних мистецтв у літературній формі складної алегорії, який назвав «Одруження Меркурія з Філологією». Меркурій (Красномовство) збирається одружитись із Філологією (Освітою), і Юпітер влаштовує велике торжество. Прислужують Меркурію сім вільних мистецтв, яким автор дає визначення й докладно їх описує і віршами, і прозою. Кассіодор (бл. 490—585 рр.), освічений державець, який заснував монастир, призначений поширювати християнську науку, написав «Напучення в божественному та людському вченні» десь у 550-х. У цьому трактаті він стисло виклав неоціненні відомості, призначені для наступних генерацій ченців. У першому томі він подає перелік книг Старого та Нового Заповіту, називає головних тлумачів Святого Письма, головних істориків церкви та Отців Церкви. В його «Напученнях...» детально описано, що повинен знати та уміти добрий писар, включаючи сюди науку переписування манускриптів, грамотного письма та палітурної справи. В другому томі «Напучень...» Кассіодор подав короткий огляд сімох вільних мистецтв, посилаючись на античних авторитетів. Єпископ Севільї Ісидор (бл. 600—636 рр.), вестготський схоласт та діяч церкви, був плідним автором. Він дав конспективний виклад великої кількості античних знань у своїй енциклопедії, яку назвав «Етимології» і в якій — що впливає з назви трактату — речі та інституції описано через аналіз їхніх назв. У двадцяти розділах своєї книжки автор торкається таких тем, як сім вільних мистецтв, медицина, право, історія, теологія, зоологія, космологія, психологія, архітектура та агрономія. Його книжка була дуже корисною і неймовірно популярною, кожна середньовічна бібліотека вважала за необхідне мати її у своїй колекції, завдяки чому вона дійшла до нас у чи-

¹ Найліпшим деталізованим описом процесу зникнення традиційної римської освіти є Pierre Riché «Education and Culture in the Barbarian West», translated by John J. Contreni (Columbia, S. C., 1976), pp. 137—303.

малій кількості примірників — нині нараховується близько тисячі середньовічних манускриптів. Саме через твори Мартіана, Кассіодора, Ісидора та інших інтелектуальна спадщина античного світу пережила Середні Віки².

Доля самої латинської мови мала великий вплив на освіту і на церкву. Латина не була невразлива до тих сил, під дією яких мови змінюються. В Італії, Іспанії та Південній Галлії, де латина була мовою повсякденного життя протягом сторіч, розмовні варіанти далеко відійшли від писемного; там виникали романські мови, але це означало смерть класичної латини як живої говірки. У восьмому сторіччі навіть духівництво, народжене в романомовних регіонах, мало навчатися, щоб набути вміння відрізнити свою говірку від латини, використуваної в релігійній літературі. Мова релігії і мови повсякденного побуту розходилися дедалі більше.

Розселення германських завойовників на римській території протягом п'ятого та шостого сторіч і наступне навернення до християнства германських народів, які жили поза колишніми кордонами Римської імперії, у восьмому та дев'ятому сторіччях, створило в тих регіонах глибоке провалля між мовою релігії та мовою буденщини. Духівництво германського кореня мусило вивчати латину як іноземну мову, і часто — без особливого успіху. Англосакський місіонер Боніфацій так обурився, коли священик у Баварії не зміг промовити латиною формулу хрещення, яка складалася лише з одинадцяти слів, що звелів охрестити недохрещеного неофіта вдруге. Проте папа Захарій лагідно покартав надмірну заповзятливість Боніфація, заявивши: якщо не було допущено ересі, то хрещення ламаною латиною слід вважати дійсним і повторювати обряду не слід³. Але труднощі з вивченням латини були неабия-

² William H. Stahl and Richard Johnson, editors «Martianus Capella and the Seven Liberal Arts», 2 vols (1971—1977) публікує англійський переклад і коментар «Одруження Меркурія з Філологією». Cassiodorus Senator «Introduction to Divine and Human Readings», translated by Lesly Webber Jones, Columbia Records of Civilization, 40 (New York, 1946); уривки з Ісидорових «Етимологій» опубліковано в Ernest Brehaut «An Encyclopedist of the Dark Ages, Isidore of Seville» (New York, 1912; reprinted 1960).

³ Pore Zachary to Boniface (July 746), «Letter 68», in Ephraim Emer-ton «The letters of Saint Boniface», Columbia Records of Civilization, 31 (New York, 1940), pp. 122—123.

кою перешкодою на шляху поширення нормативного християнства в германських регіонах нової Європи. В ранні Середні Віки ніхто не зміг би дати раду книжкам, де викладалися основи християнського віровчення, не вивчивши спершу латинської мови. А зробити це за тяжких обставин сьомого та восьмого сторіч ставало дедалі важче.

Ані чорне, ані біле духівництво не могли здійснювати свою місію, не маючи шкіл, хай навіть найпримітивніших. В міру того як занепадала традиційна римська мережа освіти, єпископи, котрі бажали навчити своє духівництво бодай початкової грамоти, створювали свої школи. Абаати, які набирали дітей у майбутні ченці, теж прагнули дати освіту бодай частині з них задля літургічних потреб. Але такі ранньосередньовічні школи організовувалися нашвидкуруч, їхня якість залежала від енергії та освіченості місцевих провідників, і наслідки їхньої діяльності дуже різнилися. Дедалі більша регіоналізація церкви означала, що рівень освіти коливався в широких межах. Від шостого до восьмого сторіччя там, де для цього виникали сприятливі умови, відбувалися місцеві культурні пожвавлення, завжди орієнтовані на римське минуле, такі процеси нерідко йменувалися «відродженнями» — оцінка вочевидь перебільшена. Науки та освіта розквітали на короткий час у Іспанії в оточенні севільського єпископа Ісидора (600—636 pp.), у середовищі ірландських ченців наприкінці шостого та в сьомому сторіччях, в англосакській Нортумбрії, де найбільшу славу як учитель здобув чернець Беда (бл. 672—735 pp.) та в Північній Італії при монаршому дворі королівства лангобардів у Павії протягом кількох десятиріч до та після 700 р. Всі ті регіональні пожвавлення відбувалися на околицях латино-християнського світу⁴.

ПРИДВОРНА ШКОЛА

В самому осередді Франкландії освіта впала до найнижчого рівня в першій половині восьмого сторіччя.

⁴ Riché «Education and Culture», pp. 305—446, описує регіональні відродження на ранньосередньовічному Заході і появу нового типу релігійної школи.

Тверезомислячі провідники церкви знали, що реформувати франкську церкву можливо тільки за умов поширення та поліпшення якості освіти. Близько середини восьмого сторіччя деякі абати та єпископи самотужки доклали зусиль, щоб організувати навчання своїх підлеглих. Після 780 р. Карл Великий та його радники стали підтримувати такі заходи й поширювати їх як частину реформи духовництва, на всю імперію. Каролінги охоче запозичували досвід та запрошували людей з тих країв (з Британських островів, Італії та Іспанії), де в недавньому минулому відбулися локальні процеси культурного відродження.

Пожвавлення освітнього процесу у Франкському королівстві розпочалося в кількох незалежних центрах, але особливого розвитку воно набуло, коли в ньому узяв участь королівський двір. Протягом поколінь у аристократів-франків панував звичай проводити частину своєї молодості при монаршому дворі. В такий спосіб вони досягали кількох цілей: близько знайомилися з королем, з його спадкоємцями та один з одним; спостерігаючи, засвоювали поведінку, гідну аристократа — навчалися воювати, давати та отримувати поради, ухвалювати присуд і керувати людьми нижчого суспільного стану; до того ж вони були запорукою доброї поведінки своїх могутніх батьків. І хоча деякі хлопчики навчалися читати, інтелектуальні здобутки не становили головну мету цієї придворної «школи».

Карл Великий зберіг традицію, але доповнив її освітнім виміром. Очолював придворну школу Карла Великого протягом майже п'ятнадцяти років Алкуїн (бл. 730—804 рр.), англосакс, який здобув освіту від учня Беда в Йорку і був запрошений до франкського двору вже літньою людиною в 781 р. Алкуїн не був оригінальним мислителем, але знав науку й умів керувати школою. Його ірландські та англосакські попередники мали чималий досвід у тому, як навчити латини дітей, для яких вона була іноземною мовою. Алкуїн застосував їхні методи в придворній школі Каролінгів, навчивши кількох молодих франків високого роду читати, писати і навіть розмовляти граматично правильно латиною. Спочатку то було дуже елементарне навчання, але саме воно започаткувало каролінзьке відродження наук.

Алкуїн навчав не тільки хлопчиків. Карл Великий

сам мав погану освіту, але був наділений природним розумом і допитливістю. Уже в зрілому віці він спробував надолужити згаяне. Його життєписець Ейнгард оповідає:

«Він умів красно говорити, був жвавий у розмові й дуже ясно висловлював те, що мав на думці. Він не вдовольнявся тільки своєю рідною мовою [франкською], а й приділяв увагу вивченню мов чужоземних. Латину він опанував так досконало, що мав звичку розмовляти нею не менш часто, ніж рідною мовою, але говорити по-грецькому йому було важко, хоч він цю мову й розумів. Він так вправно обходився зі словами, що міг видатись надміру балакучим. Він дбав про розвиток вільних мистецтв і дуже шанував людей, які їх навчали, і виявляв їм великі почесні. Граматики [латинської] його навчав старий дякон Петро з Пізи; інші науки йому викладав Альбін з Британії, прозваний Алкуїном, теж дякон, чоловік із саксів і найученіший у ті часи. Карл Великий присвячував багато часу вивченню з ним риторики, діалектики, а передусім астрономії. Він опанував мистецтво обрахунків і любив поговорити з мудрою розважливістю про те, якими шляхами ходять у небі зорі. Він намагався також опанувати науку письма і тримав у себе в ліжку, під подушками, таблички та малі книжечки, щоб у години дозвілля при звичаювати руку до виписування літер. Проте він заходився коло цього вже на схилку життя й не досяг великого поступу».⁵

Карл Великий заохочував і інших дорослих людей при своєму дворі дбати про свій інтелектуальний розвиток. Найосвіченіші придворні, чимало з них — чужоземці, зустрічалися, щоб провести теологічні диспути, почитати свої або покритикувати чужі вірші і навіть обговорити якісь наукові проблеми нижчого рангу. Учасники таких семінарів — якщо тут можна вжити це слово — пили багато пива й вина і називали один одного іменами героїв із класичного та біблійного минулого; Карл Великий був «Давидом», його син Людовік — «Соломоном», Алкуїн — «Флакком» (тобто римським поетом Горацієм), а Ейнгард, який був вправним ре-

⁵ Einhard «The Life of Charlemagne», ch. 25, in «Einhard and Notker the Stammerer. Two Lives of Charlemagne» (Harmondsworth, Middlesex, 1969).

місником, носив ім'я «Бецал'їл» — так звали того вправного на всі руки майстра зі Старого Заповіту, що йому Господь доручив збудувати скинію (Вихід. 31. 2. і 35. 30—35).

Число людей, залучених до навчання в придворній школі та до участі в семінарі, було невелике, але вони справили значний вплив на просвітницьку діяльність у тодішньому суспільстві, бо саме з їхнього гурту вийшли провідні графи, єпископи та абати наступного покоління. Спочатку франки були учнями, а навчали їх чужоземці, запрошені та утримувані Карлом Великим. Крім Алкуїна, найзнаменитішими серед чужоземців були вестгот Теодульф (бл. 750—821 рр.) та італійці Петро Пізанський (помер до 799 р.) і Павло Диякон (бл. 720—799 рр.). Але франки виявилися здібними учнями, і в 820-х рр. тубільні франки посіли місце серед інтелектуальних провідників імперії, хоча франкське духовне життя зберегло свій міжнародний характер.

Звичайно, королівський двір не міг узяти на себе весь тягар навчання франкських ченців та духовних осіб. Однак існували дві інституції, що мали давні просвітницькі традиції та кошти для утримання шкіл: кафедральні церкви єпископів та монастирі. Починаючи від Карла, франкські королі наказували єпископам та абатам відкривати школи. Декотрі з них це зробили, і насамперед ті абати та єпископи, які раніше жили при дворі й захоплювалися придворною школою. Жодна з тих шкіл не була великою за сучасними стандартами, але у своїй сукупності вони справили помітний вплив на тодішнє суспільство. Письмова творчість, переписування книг, мистецька та архітектурна діяльність, а також мислення людей, вихованих у кафедральних і монастирських школах, стимулювали перемену в розвитку та в якості інтелектуального життя, перемену, відому в історії під назвою Каролінзьке Відродження.

КАФЕДРАЛЬНІ ШКОЛИ

Кафедральні школи створювалися для підготовки білого духовництва. Але вони не мали достатньо коштів, щоб навчити всі ті тисячі священнослужителів, які обслуговували сільські та приватні церкви. Більшість із

тих людей опановували своє ремесло, йдучи в науку до місцевого пароха, який давав їм початки письмової латини та пояснював, як правити службу. Такі церковнослужителі мало чим відрізнялися від своїх сусідів-селян, маючи однакові з ними звички і світогляд. Вони були об'єктами нескінченних глузів, критики, порад та умовлянь з боку своїх церковних зверхників, однак практично вплинути на них у вбогому селянському світі було неможливо. Період Каролінгів безпорадно спостерігав, як дедалі поглиблюється провалля між високоосвіченою елітою священнослужителів та темною масою духовництва, провалля, яке завжди існувало в середньовічній церкві та обмежувало її ефективність.

Меншість людей духовного стану, переважно молодики з вищого суспільного класу, здобували освіту в кафедральних школах і згодом обіймали високі посади в церковній ієрархії. Такі молодики приходили в духовництво ще хлопчиками й жили, трудилися та навчалися, живучи серед численної єпископської челяді. А що єпископи Каролінзької держави мали багато політичних та релігійних обов'язків, то вони звичайно довіряли навчання хлопчиків освіченому представникові кліру, який очолював школу. За нормальних обставин був тільки один учитель, що викладав свою науку на всіх рівнях, починаючи від дітлахів, котрі тільки опановували грамоту, й до людей уже дорослих, які намагалися розшифрувати хитромудрощі Святого Письма. Найбільшою вадою кафедральних шкіл було те, що надто багато залежало від намірів єпископа та зусиль одного вчителя. Оскільки королі призначали єпископів, у значній мірі керуючись політичними міркуваннями, то на зміну єпископові, що опікувався школою, міг прийти такий, який волів витрачати свої кошти для іншої мети. Смерть або від'їзд учителя також часто спричинялися до закриття школи. Проте кілька кафедральних шкіл у дев'ятому сторіччі зберігали традиції навчання протягом кількох генерацій — до таких належали, скажімо, школи в Лаоні, Майнці, Реймсі та Орлеані.

Дев'яте сторіччя стало свідком початку «бenedиктинських сторіч», коли ченці вели провід у кожному аспекті релігійного, інтелектуального, економічного та політичного життя. Монастирські школи були важливою складовою цією їхньою провідною ролі. Монастирі дуже потерпіли внаслідок загального занепаду секулярної освіти в ранні Середні Віки, адже чимало дорослих людей, які бажали постригтися в ченці, потребували, щоб їх десь навчили правити службу. Монастирі мали також свою особливу потребу в школах, спричинену практикою, яку називали «офіруванням» дітей. У своєму 59-му розділі «Статут» Бенедикта дозволяв батькам віддавати дітей у монастирі. В дев'ятому сторіччі монастирі набирали нових ченців здебільшого в такий спосіб. Не було найменшого сумніву, що цих дітей треба було навчати науки монастирського життя. В невеличких релігійних обителях навчання молоді було, мабуть, неформальним — його довіряли старшим ченцям, які навчали своїх вихованців читати та співати лише в межах літургічних потреб. Але у великих монастирях Франкської імперії були формальні школи, очолювані вченими ченцями. Учніми в таких школах були переважно «офіровані» діти, хоча там, певно, здобували науку й старші ченці, молодики, які готувалися служити на парафіях, та хлопчики, чий батьки не збиралися віддавати їх у монастир, але хотіли навчити їх грамоти. Принаймні в одному великому й багатому монастирі, монастирі св. Галла у Швейцарії, були дві школи — одна для ченців і друга для неченців. Така система була ідеальною, оскільки вона оберігала хлопчиків-ченців від світських впливів та розмов, але для більшості монастирів вона коштувала надто дорого, і тому світських дітей там навчали разом з дітьми-ченцями. Монастирські школи мали певні переваги над кафедральними: вони входили в усталений розпорядок монастирського життя і тому менше залежали від доброї волі абата чи наявності єдиного вчителя. В період від дев'ятого до одинадцятого сторіччя монастирські школи, як правило, затьмарювали школи кафедральні, проте не витіснили їх.

Як кафедральні, так і монастирські школи ставили перед собою насамперед чисто професійні завдання: навчити своїх учнів справно виконувати обов'язки, покладені на них приналежністю до певного суспільного «ордену». «Загальне Напучення» 789 р. визначало предмети учбового плану: «Слід відкривати школи, де дітей навчатимуть читати. В кожному монастирі та єпископському домі мають навчати псалмів, нотного запису, співу, лічби та [латинської] граматики».⁶ Такими були знання, потрібні для читання релігійних текстів та правильного відправлення літургії.

Мірою того як освітня реформа набирала обертів, було розроблено далеко амбітніші плани. А що германські народи не мали власної освітньої традиції, опертої на книги, то Каролінги цілком природно взяли собі за зразок римське минуле. Свого часу римські інтелектуали, серед них такі, як Варрон (116—27 рр. до Р. Х.), Ціцерон (106—43 рр. до Р. Х.) та Квінтіліан (35—95 рр.) скористалися з грецького досвіду, коли склали свою учбову програму для підготовки римських хлопчиків із багатих родин до політичної та адміністративної кар'єри. А що такі хлопчики були вільні люди (слово «вільний» перекладається латиною як *liber*), то предмети, включені до згаданого учбового плану, було названо «вільними мистецтвами» (*artes liberales*). Саме ці предмети мали складати основу, на якій будували освітню програму для навчання багатих людей.

Оскільки римська культура ідеалізувала оратора, фокусом освіти, побудованої на вільних мистецтвах, були слова. Три з вільних мистецтв (граматика, риторика й діалектика) навчали молодих людей читати, писати, мислити та дискутувати правильною латинською мовою. Учні шліфували свої лінгвістичні здібності, інтенсивно вивчаючи і декламуючи промови, лис-

⁶ «Admonitio Generalis», canon 72, in *Monumenta Germaniae historica*, Legum sectio II, «Capitularia regum Francorum», vol. I (Hannover, 1883), p. 60.

⁷ Блискучий аналіз суті римської системи освіти подано в Henry I. Marrou «A History of Education in Antiquity», translated by George Lamb (New York, 1956), pp. 325—399.

ти, поеми та статті великих мислителів минулого. В процесі свого навчання школяр здобував чимало відомостей з тих наук, які допомагали йому розбиратися в прочитаному — і передусім з міфології, з історії, з географії. Римські інтелектуали вважали також, що освічена людина має бути обізнана в певних галузях математичних наук: у геометрії, в астрономії (яка була близька до астрології), в арифметиці і в музиці — отже, ці останні теж були включені до вільних мистецтв. Ідеал красномовного, освіченого оратора визначав освіту вищих класів до останніх днів існування Римської імперії.

Ранні християни, здебільшого неосвічені або озаймовані лише з початками освіти, призначеної для нижчих класів, ставилися байдуже або вороже до опанування вільних мистецтв і передусім тому, що ці науки, як на їхній погляд, надто часто закликали до плотської розбещеності та до вшанування поганських богів, які домінували в літературі, що постачала зразки досконалого письма та риторики. В четвертому сторіччі люди, виховані в традиції вільних мистецтв, стали масово навертатися до християнства, і їхні таланти та високе соціальне становище нерідко висували їх на найвищі посади в церковній ієрархії. Траплялося, що, прагнучи мати високоосвіченого провідника, конгрегації вірних обирали їх на єпископів. Амвросій Міланський (340—397 рр.), Августин Гішпонський (354—430 рр.) та Єронім (340—420), який був не єпископом, а ченцем, були найвизначнішими латиномовними священнослужителями серед цих нових людей, і вони справили великий вплив на круту перемену в ставленні християнства до вільних мистецтв.

Августин розглянув проблему взаємин між християнством та вільними мистецтвами у своєму відомому і впливовому трактаті «Про християнське вчення». Він радив застосовувати традиційні методи античної освіти в християнському навчанні, хоч і з певною осторогою. Сумнівних аспектів античної науки (зокрема, язичництва та плотської розбещеності) слід уникати, але ті основи освіти, опертої на вивчення вільних мистецтв, які сприяли ефективній підготовці красномовних проповідників та тлумачів Святого Письма, він рекомендував зберегти. На його думку, сім вільних мистецтв давали ідеальну можливість готувати фахівців з глибо-

кого вивчення та аналізу Святого Письма, що складалося з текстів великого обсягу і нелегких для зрозуміння, тобто текстів того виду, які було важко розшифрувати без досконалого володіння методами граматики та риторики⁸.

Замиріння між християнством та освітою, опертою на опанування вільних мистецтв, відбулося, коли Римська імперія вже котилася до загибелі. Життєспроможність античної освітньої традиції всихала, залежачи від наявності конспективних збірників, підручників та енциклопедій, контингент людей, які її здобували, щодали зменшувався. Але за виникнення сприятливих умов на латинському Заході щоразу розпочиналися й процеси освітнього відродження, які з більшим чи меншим успіхом намагалися повернутися й до вивчення вільних мистецтв, і передусім до літературних сюжетів. Каролінзькі реформатори завжди дивились на сім вільних мистецтв як на ідеальну форму підготовки еліти духовництва та ченців. Уже в античні часи математичні предмети були зведені до конспективних викладів та підручників, і вивчали їх менш інтенсивно, аніж літературні предмети. Те саме відбувалося і в державі Каролінгів, де у школах вельми поверхово розглядали чотири математичні предмети-мистецтва, звані *quadrivium*. Адже головною і цілком самостійною метою було там навчити учнів добре писати і читати латиною, тому каролінзці робили наголос на засвоєнні літературних предметів граматики, риторики й діалектики, що їх називали *trivium*.

Не тільки учбова програма, а й сама атмосфера каролінзьких шкіл мала великий вплив на майбутнє. З дев'ятого по тринадцяте сторіччя формальна освіта поза межами Італії була повністю пристосована до потреб духовництва. Вчителі були духовними особами, учні в переважній більшості складалися з духовних осіб, і інтереси, які домінували в школах, зосереджувалися на Святому Письмі та літургічних текстах. Каролінзькі інтелектуали мали також яскраво виражений комплекс неповноцінності у відношенні до минулого, слушно вважаючи, що вони значно поступаються в ца-

⁸ Augustine «On Christian Doctrine», translated by D. W. Robertson, Jr (Indianapolis, Ind., 1958).

рині літератури тому ж таки Ціцеронові, чи тому ж таки Августинові. Вони розвинули в собі глибоко шанобливе ставлення до біблійних авторів та авторів класичної доби, які свого часу зуміли сказати все, та так добре, що не лишили жодної можливості перевершити їх. Діячі каролінзької просвіти захоплювалися навіть авторами поганського минулого, високо цінуючи їхню досконалу мову та мудрість, якщо їхні твори не суперечили догматам християнської теології або моралі. Впродовж сторіч середньовічна освіта в кожній галузі опиралася на писані тексти, так звані авторитетні джерела, що нібито давали вичерпні відомості з того або того предмету.

Проте іноді каролінзьким мислителям щастило висловити й оригінальні думки, відкрити нові обрії. В суспільстві, де глибоко шанували вірність минулому, відбувалися й творчі процеси, а надто там, де глибоко шановане минуле не пропонувало конкретної відповіді чи зразка. Так, у дев'ятому сторіччі точилися жваві дебати щодо того, як треба розуміти присутність Христа у святому причасті, причому Пасхазій Радбертус обстоював буквальный погляд на присутність Христа, а Ратрамнус Корбійський захищав більш символічне тлумачення. Схожим чином сакський чернець Готшалк поставив делікатну теологічну проблему напередвизначеності, й після вельми палких суперечок його осудили у 848 р. за віру в те, що певним людям наперед визначено спастися, а іншим судилося неминуче прокляття. Найвищого злету інтелектуальна та мистецька творчість каролінзького суспільства досягла в питаннях літургійного богошанування, що стояло в центрі уваги всього франкського загалу. В дев'ятому сторіччі літургії було надано великої урочистості: служби Божі правилися у величних кам'яних церквах із використанням дорогоцінних літургійних предметів, таких, як золоті чаші та срібні хрести. Поети й музики створювали нові форми церковного співу, нові релігійні тексти, що їх співали або декламували в храмах, та нові способи нотного запису церковної музики. Але творчість не була визначальною характеристикою інтелектуального життя тієї доби. Освічений каролінзький клірик або чернець здебільшого прагнув до відтворення стародавнього золотого віку і, зокрема, намагався писати

й думати достоту так, як писали й думали його знамениті попередники⁹.

Іноді Каролінзьке Відродження описують у сучасних книжках так, ніби воно ставило собі передусім на меті відновлення античних текстів таких язичницьких авторів, як, скажімо, Ціцерон або Вергілій. Це дуже неточне уявлення про те, чого прагнули досягти каролінзькі реформатори і чого насправді вони досягли. Величезну частку своєї інтелектуальної енергії вони спрямовували на суто релігійні завдання і, зокрема, на переписування та складання релігійних текстів. Святе Письмо, трактати та проповіді Отців Церкви, життя святих, літургійні тексти та тексти канонічного права домінують у тих манускриптах, які дійшли до нас. Однак залишалася маленька ніша і для тієї латинської язичницької класики, яку вважали зразком вишуканого літературного стилю, що мав додати величчю службі божій, хоча такі тексти водночас вважали небезпечними за їхній поганізм та аморальність. Наприклад, коли Ейнгард надумав писати життєпис Карла Великого, він піддав у Фульдійському монастирі дуже пильному вивченню, мабуть, єдиний збережений на той час примірник трактату «Життя дванадцяти цезарів», написаного в другому сторіччі римським автором Светонієм, і використав його як зразок для створення життєпису імператора.

КНИЖКИ І МАНУСКРИПТИ

В дев'ятому сторіччі меншість учених-схоластів, представників освіченої еліти, тобто меншість у межах меншості, вважали ті чи ті поганські тексти задовільними в естетичному та інтелектуальному аспектах. Їхнє зацікавлення зіграло вирішальну роль у подальшому збереженні творів античних авторів поганського віросповідання, що їх у п'ятому та в шостому сторіччях по суті перестали переписувати, коли позникали античні школи та бібліотеки. Дуже мало з поганської латинської класики дійшло до нас у античних копіях, не

⁹ Вступні відомості з інтелектуального життя в Імперії Каролінгів подано в M. L. W. Laistner «Thought and Letters in Western Europe, A. D. 500 to 900», 2nd edn (Ithaca, NY, 1957), pp. 189—388.

більше як окремі сторінки, переписані у п'ятому сторіччі, та фрагменти папірусних текстів, знайдені в Єгипті. Найдавніші з копій величезної більшості як добре, так і мало відомих античних авторів латинського письма, були виготовлені писарями Каролінзької держави, що врятували їх від забуття. Але цей факт, надзвичайно важливий для культурної історії Заходу, є лише побічним наслідком релігійних цілей, що їх ставили перед собою тодішні реформатори. Дотепер збереглося близько 8000 книжок, переписаних на протязі восьмого та дев'ятого сторіч у Франкському королівстві, й переважна більшість із них — релігійні за своїм змістом. На кожну копію Ціцеронових трудів припадало по кілька десятків копій Отців Церкви, таких, як Августин, Єронім та Григорій, і, можливо, по кількості копій біблійної та літургійної літератури.

Для культури, яка спирається на книжну традицію, конче потрібно мати бодай якись книгозбірні. Кожна каролінзька церква, хоч би якою вона була бідною, не могла обійтись без книг, бодай однієї або двох, адже без них було неможливо ані правити службу, ані здійснювати, скажімо, обряд хрещення. Провідні монастирі та епархії, тобто ті самі інституції, які засновували школи, збирали також колекції книг, що були значними для дев'ятого сторіччя, хоча за нашими стандартами й видаються крихітними. Скажімо, бібліотека мого інституту має 5 мільйонів книжок, тоді як найбільші з відомих нам книгозбірень у дев'ятому сторіччі були в монастирях Лорша й Фульди, перша з них мала близько 1000 томів, а друга — десь 600. Придбати новий рукопис було дорого й вимагало багато часу, адже всі вони переписувалися від руки. Чимало людських зусиль та матеріальних коштів каролінзьке суспільство свідомо витратило на поновлення науки про минуле¹⁰.

Каролінгці не лише розшукували давні манускрипти для переписування, а й розвинули нову форму письма для такої роботи, відому під назвою каролінзького мінускула. Одним із симптомів регіоналізації Заходу в період між п'ятим та восьмим сторіччями був розвиток стилів письма, які настільки різнилися між собою, що людина, навчена одного стилю, не могла розшифрувати тексту, написаного іншим стилем. (Якщо вам дово-

дилося бачити квітчастий німецький шрифт під назвою Fraktur, що ним користувалися до другої світової війни, ви можете собі уявити, які труднощі для читання може становити форма письма.) Але навіть раніше, ніж Карл Великий став підтримувати реформу, писарі при кількох монастирях, і передусім у Корбі, що на території сучасної Північної Франції, почали виробляти новий, чіткий і легкий для читання стиль письма, що поступово замінив давніші стилі, якими користувалися в імперії, і дав змогу кожній грамотній людині читати рукопис, виготовлений де завгодно. Коли італійські гуманісти п'ятнадцятого сторіччя вперше ознайомилися з цим каролінзьким мінускулом, вони оцінили його дуже високо. А оскільки вони були переконані, що все гідне захвату неодмінно походить із Греції або Риму, то згадуваний шрифт вони назвали «римським». Отак каролінзьке письмо-мінускул здобуло друге життя в добу Відродження і стало основою сучасного «латинського» шрифту, тобто тих самих літер, якими надруковано текст, що його ви оце читаете (йдеться, звичайно, про текст англomовного оригіналу — прим. перекл.).

Дуже легко як переоцінити, так і недооцінити наслідки освітньої реформи в державі Каролінгів. Реформа прямо заторкнула дуже мало людей. Кількість людей з освіченої еліти навряд чи перевищувала тисячу осіб у будь-який період тієї доби. Величезна більшість мирян були повністю неграмотні; багато із тодішніх священиків на сільських парафіях майже не знали грамоти; багато рядових ченців вміли тільки правити літургію — і цими знаннями їхня освіта завершувалася. Але та скромна за своїми масштабами реформа мала велике значення для майбутнього. Латинський Захід поновив зв'язок із римським минулим, що відтоді постійно стимулювало його розвиток, і цей процес триває досі. Формальна освіта оперлася на сім вільних мистецтв, передусім на літературні предмети. Вміння читати та аналізувати тексти античних авторитетів стало ознакою освіченої персони. Відродження граматично правильної латини перетворило західне суспільство на суспільство двомовне, в якому латиною користувалися в царині високої культури, а місцевими говірками — у повсякденному житті. Каролінзька реформа зміцнила також монополію церкви на освіту: аж до відродження міст у одинадцятому та дванадцятому сторіччях грамо-

¹⁰ Laistner «Thought and Letters», pp. 225—237.

та була прерогативою духівництва та ченців. І нарешті, реформа пришвидшила поділ церковного організму на три частини, в основі якого лежав і освітній рівень. Еліта, здебільшого люди високого походження, економічно забезпечені й добре освічені в традиціях вільних мистецтв, міцно утвердилися на найвищих позиціях у церкві; переважна більшість духівництва, ченців та черниць виходили з нижчих прошарків суспільства, грамоту вони знали, але освіту мали дуже вбогу; існували ще неграмотні миряни, хай там якими були їхні статки та соціальний статус, зовсім незнайомі з науково обґрунтованими нормативними аспектами християнства. Внаслідок проведеної в Імперії Каролінгів реформи християнство, релігія, оперта на письмові тексти, надалі завжди мало достатньо духівництва та ченців, спроможних свідомо застосовувати ці тексти.

Розділ сьомий

КРАХ КАРОЛІНЗЬКОГО СВІТУ

Імперія Каролінгів була побудована на нетривкому економічному та політичному підмурку, і цей факт став очевидним у 840-х роках. Громадянська війна між наступниками Карла Великого і ворожі вторгнення з півдня, півночі та сходу зруйнували політичну єдність і сприяли зубожінню суспільства. Протягом наступних двох сторіч Захід пережив розгул насильства, політичний розпад та економічний занепад. Церква підтримувала ідеал могутніх, освячених своїм авторитетом правителів, таких, як Карл Великий, але дійсність була інакшою. Локальні та регіональні ватажки захопили політичну владу, вони загарбали церковні землі і настановляли на церковні посади, кого їм заманеться.

ГРОМАДЯНСЬКІ ВІЙНИ

Почасті політичні чвари в Імперії Каролінгів були спричинені незгодами в самій королівській родині, а почасти — амбіціями великих феодалів, які прагнули зосередити всю владу в своїх руках. Хоча інтелектуальне

життя каролінзького світу чи не в усьому завдячувало свою форму та зміст римській та християнській мінувшині, його політичне життя розвивалося за германськими законами і традиціями. Наступника престолу обирали за такою формулою, яка робила неминуchoю конфліктну ситуацію. За звичаями франків, кожен здоровий син одержував однакову з іншими частку спадщини від свого батька, і цей погляд укоренився так глибоко, що навіть королі мусили дотримуватися його. Ідея надання переваги найстаршому синові монарха — так зване право первородства — на той час ще не була відома в політичному житті. Королі Меровінзької династії регулярно ділили королівство між своїми синами, які часто воювали один з одним за справедливість розподілу, сприяючи в такий спосіб дедалі більшому ослабленню цієї династії впродовж шостого та сьомого сторіч. Королі з династії Каролінгів теж мусили коритися цьому звичаю престолонаслідування, але між 741-м і 840 рр. завдяки щасливому збігу обставин влада щоразу переходила до одного сина і держава зберігала свою єдність. Так, у 806 р. Карл Великий, маючи на той час 64 роки, звелів скласти заповіт, за яким він ділив королівство між своїми трьома дорослими синами. На той час він мав також кількох малих нешлюбних синів, але їх у розподіл не було включено. Та коли він помер 814 року, живим залишився тільки один з його дорослих синів, Людовік (778—840 рр.), і імперію не довелося ділити.

Зі вступом на престол Людовіка Благочестивого доля династії змінилася на гірше. Людовік мав трьох синів у своєму першому шлюбі, Лотара, Людовіка Германського і Піпіна Аквітанського, але останній з них помер раніше від батька. Та був у Людовіка ще один син від другого шлюбу, Карл Лисий (823—877 рр.). Наявність кількох наступників престолу відродила сімейні чвари, які свого часу ослабили династію Меровінгів. Старші сини не захотіли ділити владу зі своїм молодшим напівбратом і вчинили опір батьковим намірам розділити імперію. А коли Людовік Благочестивий постановив віддати титул імператора та більшу частину своїх земель Лотарові, аби зберегти єдність імперії, тоді двоє напівбратів, Людовік і Карл, уклали спілку проти свого батька та Лотара. По смерті Людовіка Благочестивого в 840 р. у країні вибухнула громадянська війна, в якій

Карл Лисий та Людовік Германський, що об'єднали свої сили не вельми охоче, воювали з Лотарем. Після кровопролитної битви під Фонтенуа (842 р.), в якій жодній стороні не пощастило здобути перемогу, брати погодилися розділити імперію на три частини. Карл одержав західні території Франконії (приблизно в межах майбутнього королівства Франція), Людовік Германський — східні землі (в приблизних кордонах королівства Германія), а Лотареві дістався титул імператора і центральна смуга землі, яка тяглася від північного моря до Італії. Лотарева частка, не об'єднана ані мовно, ані економічно, ані політично, була дуже нестабільною. Її неминучий розпад призвів до воєн за панування над нею, які періодично спалахували аж до Другої Світової війни.

Тривалим наслідком ворожнечі, яка спалахнула між синами Людовіка Благочестивого, стало те, що протягом майже шістдесяти наступних років основою королівської політики стало насильство: брати, дядьки та кузени змовлялися одні проти одних, нацьковували одних своїх родичів на інших. Найбільшу вигоду з громадянських воєн здобули великі феодалі, насамперед графи та герцоги. Під правлінням сильного короля, такого, як Карл Великий, їм доводилося загнздувати свої амбітні прагнення до влади та незалежності. Громадянські війни кінця дев'ятого сторіччя ослабили монархію й посилили великих феодалів, які торгували своєю підтримкою, пропонуючи її то одній із супротивних сторін, то іншій у обмін на передачу їм королівських земель та прав. На кінець дев'ятого сторіччя королі зубожіли, повіддавали свої маєтності та владні привілеї за допомогу, яка часто виявлялася неефективною. Роз'єднаність королівської родини призвела до переходу влади в руки наймогутніших королівських підданих, які швидко зміцнювали своє становище в суспільстві.

ВОРОЖІ НАВАЛИ

Під час цих громадянських воєн у межі імперії почали вторгатися грізні загарбники¹. Франки традицій-

¹ Marc Bloch «Feudal Society», translated by L. A. Manyon (Chicago, Ill., 1970), vol. I, pp. 3—56 в читабельному варіанті розповідає про ворожі навали на імперію, які мали місце в дев'ятому-десятому сторіччях.

но становили могутню військову силу, коли йшлося про битви на суходолі й коли вони самі нападали на ворогів, обираючи зручні для себе місце та час. Та коли вони самі зазнавали несподіваного нападу, їхнє військо довго збиралося, а крім того, вони не мали ані досвіду, ані успіху в морських битвах. Коли наступники Карла Великого воювали один з одним, то кожен тільки радів, якщо завойовники спустошували землі суперника. Через таку свою короткозорість вони не об'єднувалися проти зовнішніх ворогів і були неспроможні дати раду нападаючим з моря, які з'явилися і на півдні, й на півночі.

З 820 рр. на середземноморське узбережжя, від північної Іспанії до Італії, стали здійснювати наскоки мусульманські пірати, захоплюючи здобич та людей, одних у рабство, інших — за викуп. Упродовж дев'ятого сторіччя вони підкорили острови Сицилію, Корсику та Сардинію і захопили кілька портів у південній Італії та на Французькій Рів'єрі. Вони не створили великих поселень на материку, але їхні наскоки призводили до руйнівних спустошень. Морські подорожі, як і подорожі сухоходом через альпійські перевали з Франції до Італії, стали небезпечними. У 846 р. пірати-мусульмани пограбували собор Святого Петра в Римі, найбільшу західну святиню. Вони ж таки завдавали непоправної економічної та психологічної шкоди південним областям Франкської імперії. Економічне життя урвалося, тероризоване населення втікало в укріплені городища на верховинах пагорбів, монастирі та церкви були поруйновані, й південь Франції — колись важливий економічний та інтелектуальний центр — занепав. Проте вибухова енергія ісламу, яка поширила його вплив на три чверті середземноморського узбережжя за сотні років, від 632-го до 732-го, згасла на заході. Мусульманські завойовники не робили спроб підкорити великі території на материку. Попри збитки та шкоду, завдані певним територіям, не доводилося боятися, що вони зітруть на порох тубільну християнську культуру.

Набагато серйознішу загрозу для майбутнього християнської цивілізації становили скандинавські завойовники, яких сучасники називали норманами, а ми часто нині об'єднуємо їх під загальною назвою вікінгів. То були германські народи, схожі за своєю культурою на ті племена, які вдерлися на територію Римської імперії

протягом п'ятого та шостого сторіч. Але якщо ці останні культурно асимілювалися й на вернулися до католицького християнства, то скандинавські вікінги зберегли чимало архаїчних рис германського суспільства, зокрема його войовничість та його поганську релігію.

В 790 рр. нормани почали нападати на північні форпости латино-християнського світу. Їх привело в рух або збільшення людності на досить убогих землях, або утворення сильних монархій у Скандинавії, внаслідок чого зменшився попит на воїнів, що раніше брали участь у численних локальних війнах. Першими жертвами нових завойовників стали монастирі з їхніми цималими цінностями та слабкими засобами оборони. 793 р. було пограбовано і зруйновано беззахисний монастир на острові Ліндесфарне біля узбережжя північної Англії. Алкуїн писав єпископові Ліндесфарне:

«Ваше лихо і ваші страждання завдають мені невимовного смутку, хоч я й перебуваю далеко від вас. Ці погани зневажили святилища Бога і пролили кров святих біля вівтаря, вони спустошили дім нашої надії, вони розтоптали тіла святих у Божому храмі, як розтоптують гній на вулицях».²

794 р. нападники пограбували і спалили монастирі в Джерроу та Віермауті, в Нортумбрії, де колись жив славетний Беда. В 795 р. було вчинено напад на ірландський монастир та місіонерський центр на острові Айона, і ченці мусили втікати до Ірландії. Про ці перші успішні виправи незабаром стало відомо в усьому скандинавському світі, й цілий потік людей вирушив звідти на пошуки нових загарбань. Вони щодали розширяли сферу своєї активності. Протягом майже трьох сотень років (793—1066 рр.) невтомні нормани були важливим фактором у європейському житті на просторах, що тяглися від Ірландії до Русі та Візантійської імперії.

Географія визначала напрямки завойовницьких походів норманських ватаг. Так, шведські вікінги, яких у Візантії іноді називали варягами, звернули свою увагу на схід і південь, пересуваючись униз за течією річок через руські території аж до Чорного моря, засновуючи форпости, де вимінювали в тубільних жи-

телів хутра, рабів, бурштин та інші продукти дикою Сходу. 860 р. шведські вікінги в човнах-довбанках напали на найбільше місто християнського світу Константинополь. Їхній приступ було відбито, але періодично вони повторювали свої атаки. Візантійські імператори укладали з ними економічні угоди і наймали певну кількість вікінгів у свою двірцеву гвардію.

Ті ватаги, які нападати на християнський Захід, були здебільшого з Норвегії і Данії. Норвежці, чії гавані дивилися на захід, у дев'ятому сторіччі вторглися (і в кінцевому підсумку оселилися там) в Шотландію, на Оркнейські та Шетландські острови, висадилися на Ісландії (874 рр.) та в Гренландії (980 рр.), захопили Ірландію, де монастирі було пограбовано, а інтелектуальне життя загашене. Датчани рушили на південь і на захід у королівства франків та англосаксів. Між 876-им та 890 рр. датчани підкорили англосакську Англію на північ від Темзи, залишивши незалежним тільки південне королівство Уессекс під правлінням короля Альфреда (871—899 рр.) та його наступників. Напади норманів на Франкське королівство розпочалися з 814 р., коли кораблі вікінгів піднялися вгору по багатьох річках. Між 840-м та 860-м рр. наскоки відбувалися майже безперервно, спустошуючи західні території Франкського королівства, де міста Руан, Нант, Бордо, Тур, Пуатьє, Орлеан та Париж були взяті штурмом і пограбовані бодай один раз. Така сама доля спіткала й навколишню місцевість із її церквами й монастирями.

Нормани застосовували проти франків та англосаксів вельми успішну тактику. Вони були вправні й безстрашні мореплавці, що перетинали Північне море у відкритих човнах і нападати, використовуючи перевагу несподіваних ударів. То були грізні воїни, чия навальна бойова тактика радше спонукала супротивника до втечі, аніж до боротьби. А що ні франки, ні англосакси не мали регулярного війська, то попервах нападникам чинило опір лише місцеве населення, а то й узагалі ніхто. На той час, коли збирали військо, вікінги уже виходили в море зі своєю здобиччю. Хоча вони хапали все, що трапляло під руку, головний інтерес вікінгів полягав у грабунку монастирів і великих церков, де за століття каролінзького миру та процвітання часто нагромаджували великі кількості золота, срібла, кош-

² Alcuin «Letter 24» Monumenta Germaniae historica, Epistolae», 4 (Berlin, 1895), pp. 32—33.

товного каміння, книжок та коштовних риз для відправлення літургії. Те саме відбувалося і в Англії та в Ірландії. Парафіяльне життя, яке опиралося на прості економічні підвалини, схоже, швидко відновлювалося на спустошених норманами землях. Але монастирські та кафедральні громади були набагато складнішими організаціями, які не могли відновити свою діяльність так легко. В багатьох місцях їх було стерто з лиця землі разом з їхніми школами та книгозбірнями. В тих регіонах, які зазнали найспустошливіших норманських вторгнень, включаючи Ірландію, англосакську Англію та західні області Франкської імперії, християнство втратило всі свої інтелектуальні центри. Воно було по суті обезголовлене.

Нормальним явищем для норманських вторгнень на самому початку дев'ятого сторіччя було нападати влітку й повертатись у свої скандинавські домівки перед настанням суворої північної зими. Але у 840-х та 850-х рр. відбулася зловісна переміна, коли розбійні ватаги вікінгів стали зимувати на островах, розташованих біля самого узбережжя Англії та Франції. Ці військові бази незабаром перетворилися на постійні поселення, звідки нападники стали чинити ще навальніші наскоки на християнську Європу. Після 871 р. лише королівство Уессекс залишилося в Британії незалежною християнською державою. Дві третини англосакських земель потрапили під владу скандинавських вождів. Дублін і Йорк стали центрами агресивних норманських королівств. Жвава монастирська культура раннього періоду була розчавлена, і на той час, певно, в усій англосакській Англії не залишилося жодного діючого бенедиктинського монастиря. В 911 р. один з королів династії Каролінгів мусив віддати великий клапоть території біля гирла Сени одному з вікінзьких вождів, який і заснував там королівство Нормандію, тобто країну норманів³.

Головним чином завдяки своєму географічному розташуванню східні території Франкського королівства (землі сьогоденішньої Західної Німеччини, Швейцарії та

³ Багата література — так звані саги — створена давньонорвезькою мовою в тринадцятому сторіччі, оспівує подвиги вікінгів. Багато саг перекладено на англійську мову, і серед найкращих можна назвати «Njal's Saga», translated by Magnus Magnusson and Hermann Palsson (Harmondsworth, Middlesex, 1960).

Північної Італії) не зазнали ані наскоків піратів-мусульман, ані більш-менш постійних вторгнень вікінгів, які лише вряди-годи з'являлися в Середземному морі. Проте й східні землі Франкського королівства не змогли повністю уникнути ворожих навал. Між 895 та 955 рр. верхівці-кочівники глибоко проникли на франкські території зі своїх стійбищ на Угорській рівнині. Мадяри, предки сучасних угорців, були азіатським народом, який заповнив прогалину, що утворилася після того, як Карл Великий розгромив королівство аварів між 791-м і 796 рр. Використовуючи коней замість кораблів, мадяри захоплювали здобич та невільників на землях східної частини Франкського королівства. Їхні орди іноді проникали дуже далеко, досягаючи долини По в Італії (899 р.), Саксонії (906 р.) та Реймса (937 р.). Окремі області потерпіли дуже серйозно, але загальні збитки були меншими, аніж збитки, завдані вторгненнями мусульман та вікінгів на півдні й заході. Східна частина Франкського королівства не була поруїнована, й багато церков та монастирів збереглися. Коли мадяри осіли й стали обробляти землю, їхні кочові наскоки поступово зійшли нанівець. У 955 р. германський король Оттон I (936—973 рр.) завдав їм дошкульної поразки біля річки Лех, і наскоки припинилися, хоча війна тривала. За короля Стефана угорці навернулися в латинське християнство і стали складовою частиною політичної системи християнського світу.

СХІДНЕ ФРАНКСЬКЕ КОРОЛІВСТВО (ГЕРМАНІЯ)

Внаслідок цих громадянських воєн та ворожих навал, що досягли апогею за життя покоління, яке прийшло на світ після 850 р., Каролінзька держава, що зберігала політичну єдність протягом майже століття, розпалася. Імперія розкололася на кілька великих регіонів, включаючи Західне Франкське королівство, Східне Франкське королівство та королівство Італію, кожне з яких стало розвиватися самостійно. Найбільший зв'язок із каролінзьким минулим зберегла східна частина імперії,

яка менш потерпіла від чужоземних вторгнень. Останній із Каролінгів східної лінії Людовік Дитина (899—911 рр.) помер, не лишивши нащадків. У 919 р. великі феодала та церковники Східного Франкського королівства, відповідаючи на потребу мати вождя проти мадярських нападників, обрали королем герцога Саксонського Генріха Птахолова (919—936 рр.). Троє з його нащадків — усі вони мали ім'я Отгон — правили Східним Франкським королівством до 1002 р.

Оттон I (936—973 рр.) удався до заходів, які справили великий вплив на церкву в його королівстві. Головною внутрішньою політичною проблемою для Оттона I було те, що він не мав у своєму розпорядженні достатньо військових та економічних ресурсів, щоб підкорити своїй владі великих феодалів свого королівства і насамперед герцогів Баварії, Швабії, Лотарингії та Франконії, які, зрозуміло, були зацікавлені в тому, щоб він не мав сили нав'язувати їм свою волю. Традиційно середньовічні королі у своїх зусиллях завербувати собі політичних союзників, настановити діяльних чиновників, надбати багатство та зміцнити свою владу намагалися опертися на підтримку церкви. В пошуках ресурсів, які дали б йому змогу підкорити своїй владі герцогів, Оттон теж звернувся до церкви, яка володіла великими земельними ділянками. Церковнослужителі не мали права одружуватись і навіть якщо вони мали позашлюбних дітей, то їм не було дозволено успадковувати церковні посади своїх батьків. Коли помирав єпископ або абат, його наступника обирали, наділяючи його всіма правами законного спадкоємця. Оттон I завжди підкреслював свою роль Богом помазаного на царство монарха і законного наступника імператора Карла Великого, енергійно обстоюючи своє право обирати людей на найвищі церковні посади навіть на територіях, де правили герцоги. Йому часто вдавалося, хоч і не завжди, призначати єпископів та абатів, які зберігали йому лояльність. Їхне багатство та солдати, які їм підлягали, були неабиякою підтримкою для його планів. Крім того, він призначав деяких священнослужителів на світські посади, даючи їм графства, які інакше потрапили б до рук світських аристократів, що зробили б їх спадковими для свого роду. Такі графи-єпископи

посідали у своїх руках світську та релігійну владу, що їх сильний король міг використати собі на вигоду⁴.

Оттонівська імперська церковна система, з її тісною спілочною між королем та церквою, означала, що могутність володаря залежала від його вміння контролювати найвищі посади в церкві. І хоча така система була вигідна насамперед королям, вона служила й на користь церкви. Королі-Оттони звичайно підбирали обізнаних і надійних людей, які були б корисними і для них, і для церкви. Босоногі святі були рідкістю серед германської церковної ієрархії, але чимало єпископів та абатів були будівничими, покровителями мистецтв, діяльними адміністраторами та вмілими організаторами місій, які поширювали християнство на схід — у Польщу, в Угорщину, в Богемію. Великі впорядковані монастирі розвивали каролінзьку традицію заснування шкіл та книгозбірень.

ЗАХІДНЕ ФРАНКСЬКЕ КОРОЛІВСТВО (ФРАНЦІЯ)

Становище в Західному Франкському королівстві (приблизно в межах сучасної Франції) було зовсім інше. Протягом життя трьох людських поколінь цей регіон терпів від навальних наскоків вікінгів та мусульман. Королі династії Каролінгів західної гілки існували до 987 р., але за своїм багатством та політичною могутністю вони були блідими тінями своїх великих предків і були слабкіші за деяких зі своїх графів та герцогів. Земельних маєтностей вони майже не мали, а їхні права були урізані внаслідок швидкого зростання могутності локальних та регіональних володарів. Постійні війни підірвали основи традиційної суспільної і політичної ієрархії. Сильні королі, такі, як Карл Великий,

⁴ Edgar N. Johnson «The Secular Activities of the German Episcopate, 919—1024» (Chicago, Ill., 1932) досі можна вважати авторитетним дослідженням про роль єпископів у Оттоновому королівстві. Timothy Reuter «The Imperial Church System of the Ottonian and Salian Rulers: A Reappraisal», «Journal of Ecclesiastical History» 33 (1982) твердить, що сучасні вчені переоцінюють Оттонову діяльність у встановленні влади над церквою: його заходи не були ані такими добре обміркованими, ані такими винятковими, як то вважають деякі сучасні дослідники.

призначали та звільняли своїх службовців як їм заманеться, але в битвах кінця дев'ятого й десятого сторіччя королі не зуміли втримати за собою це право. Влада переходила вниз по суспільній драбині до людей, які могли користуватися нею ефективно: той, хто міг захистити регіон від зовнішніх ворогів, ставав його реальним правителем. Сильні люди робили графства та герцогства спадковими для свого роду й намагалися здійснювати владу над усіма, хто жив на їхній території. Подекуди ефективна влада подрібнювалася ще більше: місцевий сильний чоловік, що володів кількома десятками солдатів та укріпленим будинком, визискував місцевих селян за те, що брався боронити їх від вікінгів та інших подібних царків. Такі люди майже не звертали уваги на номінального короля, часто слабшого у мілітарному відношенні, ніж вони.

Занепад монаршої влади в Західному королівстві став нещастям для церкви. Місцеві та регіональні сильні люди привласнили собі традиційне королівське право заповнювати церковні вакансії, але робили це куди бруталніше, ніж королі. Місцеві правителі віддавали епархії, абатства і парафіяльні церкви своїм родичам та прихильникам або тому претендентові, який стояв найвище в суспільній ієрархії, мало дбаючи про ділову якість чи розумові здібності. Великі порції церковного багатства, включно із землями й прибутками з десятини були захоплені світськими правителями і привласнені або віддані їм з поблажливого дозволу підлеглих їм церковнослужителів. Монастирі, які уникнули розграбування під час норманських наскоків, тепер визискувалися місцевими верховодами, що призначали абатів і користувалися церковними маєтностями, як своїми власними. Життя за бенедиктинським статутом стало рідкістю в провінційних монастирях, де все міцніше вкорінювалися притаманні тій історичній добі невігластво й бруталність. На всіх рівнях писані закони для духовного «ордену», так дбайливо опрацьовані колишніми правителями Каролінзької держави, абсолютно нехтувалися — їм або не надавали ваги, або просто їх забули. Звичай, що мав силу закону в той історичний період, дозволяв чимало такого, чого сто років тому не став би терпіти жоден каролінзький єпископ: священнослужителі брали шлюб, у церкві запроваджували спадкові посади, секулярна влада силоміць заби-

рала собі церковне майно, світські правителі за хабарі призначали духовних осіб, єпископи за плату висвячували священнослужителів, місцеві парохі вимагали гроші за обряд святого причастя. Загалом, релігійні інтереси в Західному Франкському королівстві були підкорені владі секулярних правителів, починаючи від короля, кому релігійне помазання на престол принаймні надавало видимість легітимності, й до місцевих головорізів, чия влада опиралася лише на бруталну силу і які й не думали претендувати на легітимність.

ПАПСЬКИЙ ПРЕСТОЛ І ІТАЛІЯ

У десятому сторіччі становище папського престолу мало чим відрізнялося від становища багатьох тогочасних єпископів. Найфундаментальнішою проблемою для пап у Середні Віки було те, що вони прагнули свободи дій та незалежності, але, як правило, не мали ані територіальної бази, ані солдатів, ані багатства, що дали б їм змогу домогтися всього цього власними зусиллями. Отже, папи потребували заступника, який, однак, не контролював би їх надто доскіпливо. Протягом століть таким заступником був візантійський імператор. У 750 р. папи увійшли до спілки з франкськими королями, які боронили їх до кінця дев'ятого сторіччя, поки не втратили владу в Італії. Опинившись без сильної королівської опіки, папський престол став так само залежати від місцевих аристократичних родин, котрі постійно змагалися за владу, як і локальні епархії. Від 850-го до 1050 р. середня тривалість перебування папи на престолі становила чотири роки; не встигала завершитися чергова боротьба за обрання нового папи, як уже розпочиналася наступна. Головними учасниками в цих політичних ігрищах були могутні аристократичні родини Центральної Італії та германські королі. Інтриги, хабарі, вуличне насильство, вбивства та чутки про отруєння створювали тло багатьох виборів. Десь від 900-го по 963 р. папський престол контролювали Теофілакти, римська аристократична родина, призначаючи на посаду первосвященника вселенської католицької церкви своїх родичів та прибічників, серед них і шістнадцятирічного хлопця, Іоанна XII (955—964 рр.).

Титул імператора, яким папа Лев III увінчав Карла

Великого на Різдро 800 р., втратив свій високий престиж після того, як Франкське королівство розпалося. На початку десятого сторіччя ним володіли кілька дрібних італійських правителів, а після 924 р. він узагалі лишився без володаря. В 962 р. германський король Оттон I прибув до Рима і там папа Іоанн XII коронував його імператором за перемогу над мадярами біля річки Лех (955 р.) та за його чільне становище серед християнських монархів. Іоанн XII сподівався, що Оттон стане заступником Святого Престолу, та коли зрозумів, що новий імператор має намір підкорити Рим своїй владі, то збунтувався і зазнав поразки. Скликавши єпископський собор, Оттон скинув Іоанна XII з престолу й посадив туди слухняного наступника. Протягом наступного сторіччя папи інтегрувалися в церковну систему імперії, і германські королі привласнили собі право затверджувати їхні вибори, а іноді й призначати їх особисто. Коли королі були спроможні здійснювати це своє право, вони здебільшого призначали достойних людей. Але вони мали надто багато справ у Германії, і їм не завжди щастило допомогти своїм обранцям утриматися на папському престолі. Рим був далеко від Германії, а римські аристократичні родини і далі воліли мати найвищу в католицькій церкві посаду під своїм повним контролем. Залежно від обставин, місцеві кандидати сиділи на престолі по черзі з обранцями імператорів⁵.

Це може нас здивувати, але престиж папського престолу не впав надто низько протягом розглядуваного періоду, можливо, тому, що в добу, коли не існувало засобів швидкого розповсюдження інформації, подібні проблеми були мало кому відомі. Навіть коли папські регалії носила особа нікчемна або й гірше того, папство й далі здобувало вигоду зі слави своїх святих подвижників та свого великого минулого. Прочани звідусюди йшли до Рима, щоб поклонитися гробниці Святого Петра та іншим святим місцям, і вони бачили там величні будівлі, врочисту церемонію літургії і сповнення гідності єпископів. Священне Місто засліплювало

їх своїми атрибутами, і вони розходилися по домівках укріплені у своїй вірі.

Та якщо папський престиж зберігся, то папська влада дуже ослабла. Найбільшою переминою з тих, які спричинив розпад Каролінзької держави, стали постійні чвари за вплив на папський престол між італійськими аристократичними родинами з короткочасними втручаннями з боку Германії. Упродовж десятого та раннього одинадцятого сторіч короткочасність перебування на престолі, місцеві проблеми, безлад у західнохристиянському світі та могутність германського короля перетворили пап майже на чисто релігійні постаті, позбавлені значного морального чи політичного авторитету. Вони виявляли мало ініціативи й мало впливали на стан справ у вселенській церкві. Християнство жило, воно навіть розповсюджувалося коштом скандинавських та слов'янських народів. Але провід на всіх рівнях християнського суспільства утримували люди світські, декотрі з яких обертали свою владу на користь, зокрема королі та імператори Східного Франкського королівства, хоча інші визискували церкву нещадно.

ОЗНАКИ ПОЖВАВЛЕННЯ

Десяте сторіччя було добою меча, але воно не було «темною добою», як шосте та сьоме сторіччя, коли антична спадщина радикально трансформувалася або, на думку інших, умерла. Попри чужоземні інвазії та занепад загальних стандартів, каролінзькі ідеали жили далі й передусім у монастирях із їхніми школами та книгозбірнями, причому деякі з них зберегли традицію неперервного розвитку впродовж усіх часів лихоліття⁶.

Дивитися на минуле іноді буває вельми корисно; маючи цю перевагу, ми можемо розрізнити наприкінці десятого сторіччя перші проблески важливих соціальних та економічних перемін, хоча сучасники навряд чи їх помічали. Найфундаментальніша переміна стосується

⁵ Geoffrey Barraclough «The Origins of Modern Germany», 2nd edn (Oxford, 1974), pp. 24—71 описує тло взаємин між папами та германськими монархами в десятому та на початку одинадцятого сторіч.

⁶ Robert S. Lopez «Still Another Renaissance», «American Historical Review 57» (1951), 1—21 запевняє, що десяте сторіччя було важливим етапом на шляху економічного, демографічного та культурного відродження Західної Європи.

ся народонаселення: уперше від періоду Каролінгів, а може, й від третього сторіччя в деяких регіонах Заходу, що мали певні переваги перед іншими, воно почало зростати. Причини були різні. Одна з них — припинення піратських наскоків та безперервних війн, відтоді як нормани і мадьяри стали вести осілий спосіб життя і на вернулися до християнства. Жити на середземноморському узбережжі теж стало безпечніше, після того як італійські купці здобули досвід і навчилися чинити опір мусульманським корсарам. Інші причини зростання людності лежали в царині політики: консолідація влади в компактних князівствах сприяла поменшенню насильства, хоча до його повного зникнення було ще далеко. Сільське господарство — ця економічна база життя — зміцніло. Клімат став трохи тепліший і трохи сухіший і, мабуть, сприятливіший для сільського господарства в Північно-Західній Європі. Харчування селян поліпшилося завдяки більшому споживанню овочевих продуктів, таких як горох та боби. Більш осілі умови життя сприяли розорюванню нових земель для вирощування сільськогосподарської продукції, які в свою чергу надавали засоби для прожитку для населення, що постійно зростало. Хай там які були поєднання причин у різних регіонах, на латинському Заході розпочався демографічний ріст, що тривав до чотирнадцятого сторіччя⁷.

Друга фундаментальна переміна відбулася в царині економіки. В 950 р. економіка Заходу була слабкою, набагато поступаючись таким комерціалізованим та мануфактуризованим суспільствам, як візантійське або ісламське. Але подекуди, і передусім у Північній Італії та у Фландрії, стали проростати перші паростки нового економічного порядку, заснованого на комерції та мануфактурному виробництві. Торговці, багато з яких були вуличними рознощиками, розгорнули активну діяльність, сприяючи водночас виробництву і споживанню. Їхні успіхи стимулювали пожвавлення міського

⁷ Léopold Génicot «On the Evidence of Growth of Population in the West from the Eleventh to Thirteenth Century», translated in Sylvia Thrupp «Change in Medieval Society. Europe North of the Alps, 1050—1500» (New York, 1964), pp. 13—29; Lynn White «The Agricultural Revolution of the Early Middle Ages» in «Medieval Technology and Social Change» (London, 1962), pp. 39—78 аналізує фактори, які сприяли зростанню виробництва продуктів споживання.

життя, оскільки вони знову заселили майже порожні оболонки давніх римських міст і стали засновувати нові міста⁸. Десяте сторіччя в історії західнохристиянського світу було епохою вбогості та безладу, але вже тоді став розкручуватися маховик демографічного зростання і пожвавлення економіки, хоча місцеві «сильні люди» та прелати зі світськими вподобаннями ще домінували на сцені.

МОНАСТІРЬСЬКА РЕФОРМА: КЛЮНІ

Навіть у той час, як церква в Західному Франкському королівстві та в Італії, тобто в регіонах, які найдужче потерпіли в дев'ятому та десятому сторіччях, опускалася, здавалось, на саме дно жалюгіддя та вбогості, то там, то там з'являлися й ознаки відродження. Секулярна церква, тобто та, яка діяла в діоцезах та на парафіях, до такої міри підпала під владу мирян, що дарма було навіть пробувати провести в ній якісь істотні реформи. Безперечно, були совісні єпископи, котрі намагалися вимагати від клерикального «ордену» дотримання бодай елементарних стандартів, зокрема грамотності, плотської здержливості та відмови від симонії. Вони зберігали пам'ять про колишні стандарти, але їхні наміри дорівнювали спробам вичерпати море, і коли вони й домагалися успіху, то він мав локальний характер і був дуже короткочасним.

Тільки в монастирях паростки релігійного відродження могли надійно проростати. Від часів виникнення монастирського руху в четвертому сторіччі це широко розповсюджене й діяльне середовище стало тим місцем, де постійно нуртувало релігійне бродіння та розкольницькі ідеї. В сучасні часи, коли дискусії з питань релігійної дисципліни — чи можна включати до служби Божої органну музику? як слід здійснювати обряд водохрещення — бризкати чи занурювати? яким має бути духівництво — багатим чи вбогим? — досягають неабиякої гостроти, вони часто призводять до утворення нової секти. В Середні Віки такі суперечки зде-

⁸ Про економічне пожвавлення див. Robert Lopez «The Commercial Revolution of the Middle Ages, 950—1350» (Englewood Cliffs, NJ, 1971), pp. 27—55.

більшого завершувалися утворенням нової монастирської громади. Монастирі були гнучкою інституцією: окремі обителі були цілком незалежні й могли пристосовуватися до широкого розмаїття обставин. До тринадцятого сторіччя в Європі вистачало вільної землі для заснування нових чернечих осель, де ревні або чимось невдоволені християни могли реалізувати своє уявлення про праведне життя. Навіть за безладу, що тривав від 850-х до 1050 рр., молитви добрих (себто цнотливих і строгих у поведінці) ченців були в пошані серед місцевих головорізів, які приймали християнський світ, хоч і не жили згідно з його законами.

Рух за монастирські реформи розпочався незалежно в кількох місцях у десятому сторіччі — в Броні поблизу Намура в 920 рр., у Горці неподалік Метца в 930 рр. і в англосакській Англії під проводом св. Дунстана (909—988 рр.) у 940 рр. Найславетніші і найширші серед монастирських реформ були здійснені в Клюні, в Бургундії. Вони відбувалися за класичним взірцем: абат-реформатор спирався на підтримку місцевого світського феодала, який міг визискувати інші церкви, але прагнув, щоб реформовані ченці молилися за нього та за його родину. В 909 р. герцог Вільгельм Перший Аквітанський, який не мав прямих спадкоємців і носив на душі гріх убивства, подарував абатові на ім'я Берно своє село в Клюні для заснування там нового монастиря. Свої аргументи Вільгельм виклав у документі, складеному, щоб зафіксувати акт дарування:

«Всякому, хто здатний тверезо мислити, очевидно, що Божий промисел велить багатим обертати на добро ті статки, які їм дано для життя короткочасного, аби вони могли здобути винагороду на життя вічне. Слово Господне свідчить про це і закликає нас так чинити: «Викуп за душу людини — багатство її» (Приповідки 13. 8.). Я, Вільгельм, з ласки Божої граф і герцог, добре все це обміркувавши і прагнучи сприяти спасінню душі своєї, поки є така змога, постановив, що слушно буде і навіть доконче правильно, коли задля радіння душі своєї я виділю малу частку добра, дарованого мені на плинний час мого земного буття... щоб це моє діяння не було забуте відразу, а увійшло до вічності, я подарую частину свого багатства людям, які живуть громадою, поєднані чернечою обітницею. [Я так чиню], віруючи і сподіваючись, що хоч сам я й не можу відійти

від земної марноти, то бодай підтримуючи тих, хто зрікся світу, себто людей, яких я вважаю праведниками, я можу дістати винагороду, призначену для праведників. Тому... нехай буде відомо, що задля любові Господа нашого і нашого Спасителя Ісуса Христа я віддаю свій маєток святым апостолам Петрові та Павлові... Я роблю цей дар за умови, що на честь святих апостолів Петра і Павла в Клюні буде засновано монастир, де ченці утворять громаду, яка житиме за «Стагуютом» св. Бенедикта; і хай вони володіють, користуються та управляють сею маєтністю так, щоб в сьому домі молитви люди зверталися помислами тільки до Бога, з усією ревністю та палким бажанням прагнучи заслужити життя вічне, і щоби вони постійно молили Господа і благали ласки Божої як для мене, так і для всіх осіб, згаданих вище [тобто за короля, за Вільгельмових батьків, за його дружину, за сестру Анну, за інших сестер, братів та небожів, за всіх його родичів чоловічої та жіночої статі, за його слуг і за католицьку віру]».⁹

Реформа абата Берно була орієнтована на монастирські звичаї, що діяли в золоту добу Каролінзької імперії. Він хотів, щоб його ченці повністю виконували вимоги «Статуту» св. Бенедикта в тлумаченні Бенедикта Аніанського. Ключем до успіху реформи була свобода від будь-яких втручань із боку світської влади, а цього можна було досягти, тільки відновивши право ченців самим обирати свого абата. Герцог Вільгельм погодився за себе й за своїх спадкоємців не претендувати на право призначати абата, що на 909 р. давно стало нормою. В часи безладу та широко розповсюдженого контролю над монастирями з боку світських можновладців Берно та Вільгельм поставили свій монастир під протекцію папи або, точніше, під протекцію святих римських апостолів Петра і Павла. У словах герцога Вільгельма добре відбився той страх, який поймав його на думку, що монастир може потрапити під владу менш побожного правителя або діяча церкви:

«Мені приємно зазначити в сьому заповіті, що віднічні ченці, зібрані в Клюні, не муситимуть підкорятися

⁹ «Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny», edited by A. Bernard and A. Bruel. Collection de documents inédits sur l'histoire de France, vol. 72 part I (Paris, 1976), pp. 124—125.

ані нам, ані нашим родичам, ані величі королівського престолу і не нестимуть на собі ярма хай там якої земної влади. Я благаю і молю Господа та всіх його святих угодників, щоби, пам'ятаючи про невідворотний день Страшного Суду, жодний зі світських володарів, ані граф, ані єпископ — хай навіть він буде єпископом римської церкви — не посмів ніколи зазіхнути на володіння цих слуг Божих. Нехай ніхто не відбере, не поменшить і не виміняє їхніх статків чи передасть їх кому-небудь у вигляді бенефіції. Нехай ніхто не призначить їм абата супроти їхньої волі... Я благаю Вас, о святі апостоли та славетні володарі земні, Петре і Павле, і Вас, єпископе над єпископами, володарю Апостольського Престолу, щоби своєю канонічною владою, яку Ви дістали від Бога, Ви відлучали від святого причастя та від життя вічного злодіїв, самозванців і грабіжників, що спробують привласнити ці речі, котрі я віддаю Вам з радістю в душі і з щирим бажанням. Будьте охоронцями та заступниками Ключні і слуг Божих, які тут живуть».¹⁰

За протекцію святих Петра та Павла і папи монастир через кожні п'ять років сплачував символічний податок у десять золотих монет на освітлення римської церкви. Оскільки папи були далеко і ніяк не могли здійснювати ефективний контроль над подарованим монастирем, то Берно мав престиж особистої папської протекції для своєї обителі, але водночас міг тішитися цілковитою незалежністю.

В десятому та на початку одинадцятого сторіч багато монастирів були реформовані. Практично це означало, що вони прагнули жити за «статутом» Бенедикта і всіляко обмежити втручання чужинців у монастирські справи. На початку своєї діяльності Ключні не дуже відрізнявся від інших реформованих монастирів, але його енергійні абати, зокрема Одон (926—942 рр.) і довгожителі Оділон (994—1049 рр.) та Гуго (1049—1109 рр.) перетворили Ключні на окрему силу в західній церкві.¹¹ Всередині монастиря ченці Ключні жили за «Статутом» Бенедикта у розширеній і деталізованій версії, яка підкреслювала відданість ченців літургічній молитві. Про-

¹⁰ Ibid. pp. 126—127.

¹¹ The «Life» of Abbot Odo by John of Salerno is translated by Gerard Sittwell «St. Odo of Cluny» (London, 1958), pp. 1—87.

тягом одинадцятого сторіччя Ключні досяг високої досконалості в так званому літургічному чернецтві, де приділяли багато уваги дуже складній церемонії літургії, яку правили з великою урочистістю та пишнотою. Собор у Ключні, чий головний вівтар освятив у 1095 р. папа Урбан II, колишній чернець у Ключні, був найбільшою церквою в християнському світі аж до шістнадцятого сторіччя, коли в Римі побудували новий собор св. Петра. (Більшу частину цієї будівлі зруйнували на початку дев'ятнадцятого сторіччя, і чимало каміння з її стін пішло на будівництво хвилерізу в Марсельській гавані.) Понад 300 ченців у розкішно оздобленому храмі співали монастирські служби, приписані Бенедиктом, і додавали до них процесії та молитви за добродійників монастиря і за тих небіжчиків, які давали громаді дари з тим, щоб їх тут поминали. Ключнійські ченці не були ані надміру аскетичні, ані занадто інтелектуальні. Але у світі, де панував безлад, життя в Ключні було впорядковане, сповнене гідності й зосереджене на літургії. Ключнійський ідеал не витіснив інші форми бенедиктинського чернецтва, однак в одинадцятому сторіччі він мав багато прихильників як серед мирян, так і в колах духівництва.

Ключнійські ченці осуджували такі неканонічні види діяльності, як симонія та шлюби в середовищі духівництва, але їхньою зброєю в цьому протесті був власний приклад і духовна проповідь. Вони в принципі не виступали проти світського контролю над церквою, але заохочували тих правителів, які застосовували своє право на такий контроль із почуттям відповідальності. Ключнійські абати були жаданими гостями при дворах князів та королів, де вони досить успішно намагалися сприяти радше реформі світської влади над церквою, аніж її цілковитому скасуванню.

Абати Оділон та Гуго виявляли також чималу активність у реформуванні інших монастирів, чимало з яких перейшли у власність мирян унаслідок боротьби за церковні маєтності, яка точилася в дев'ятому та в десятому сторіччях, коли розпалася Імперія Каролінгів. Деякі світські владки зверталися з проханням до абата Ключні, аби він провів реформу в їхніх монастирях. Якщо абат погоджувався, то посилав ключнійських ченців, щоб вони передали свої знання місцевим ченцям, і зробили місцевий монастир більш упорядкованим,

урочистим та літургічним — одне слово, більше схожим на Ключі. Хоча декотрі зі світських владарів зберігали контроль над своїми реформованими монастирями, інші віддавали їх під повну опіку абата Ключі. Досить стихійно, не за якимось певним зразком, у одинадцятому сторіччі став утворюватися релігійний орден з центром у Ключі. Ключійська система була монархічною, бо абат Ключі зосереджував у своїх руках абсолютну владу. Крім кількох особливих випадків, абат Ключі був також абатом кожного з реформованих монастирів, чиї ченці давали йому обітницю послуху. Настоятель, призначуваний абатом Ключі, здійснював повсякденне управління монастирем. Підтримання дисципліни в далеких обителях залежало від енергії та здорового глузду абата Ключі і настановлених ним намісників¹².

Важко точно підрахувати число ключійських монастирів, почасті тому, що їхні зв'язки з Ключі були нестійкими і перемінними. Очевидно, що в одинадцятому сторіччі захоплення монастирськими порядками ключійського різновиду, зокрема в Іспанії, Південній Франції та в Італії, призвело до швидкого зростання ордену. Якщо в 1000 р. він мав не більше як 30 монастирів, то в 1100 р. — вже близько 600, в яких було до 10 000 ченців. За абата Петра Преподобного (1132—1156 рр.) існувало вже понад 1000 ключійських монастирів і сотні інших, які перебували під впливом Ключі, хоча не всі вони адміністративно підлягали абатові Ключі¹³.

Не плануючи нічого подібного, Ключі створив перший міжнародний релігійний орден. Протягом свого шістдесятирічного перебування при владі абат Ключі Гуго був другим після папи за своїм релігійним престижем і був перший за людськими та матеріальними ресурсами, якими він розпоряджався. Хистка структура розкиданих на величезній території монастирів, що підлягали одному абатові Ключі, становила велику силу в одинадцятому сторіччі, хоча надмірна простота її організації несла в собі зерна розпаду, які й проросли, коли умови змінилися, ентузіазм пригас і до

¹² Про внутрішній лад Ключі див. David Knowles «From Pachomius to Ignatius» (Oxford, 1966), pp. 10—15.

¹³ Knowles «From Pachomius», p. 11.

влади прийшли абати слабкої вдачі. Зокрема, абат Ключі ніколи не скликав загальні збори своїх настоятелів, щоб обговорити нагальні проблеми, скоординувати політику та зміцнити дисципліну. Мірою того як зростав орден, дедалі поменшувалася ймовірність того, що абат зможе відвідати всі підлеглі йому громади. А що орден зростав коштом реформування монастирів, які існували й раніше, то в кожному такому монастирі зберігалось чимало винятків до загальних правил від тих часів, коли громада була незалежною. Цей локалізм посилювався з ослабленням центрального контролю наприкінці дванадцятого та в тринадцятому сторіччях.

Вплив Ключі в Європі одинадцятого сторіччя примножувався тим фактом, що побожні або по-реформаторському настроєні світські правителі часто призначали ченців із Ключі абатами не-ключійських монастирів, єпископами або навіть папами. Ключійські ідеали життя згідно з детально опрацьованим статутом, внаслідок незалежності від світських владарів і водночас налагодження з ними добрих взаємин та духовного відродження церкви стали могутньою рушійною силою для здійснення реформ, а надто коли були підтримані енергійними, діяльними абатами та значними матеріальними й людськими (ідеться про фахівців монастирської справи) ресурсами¹⁴.

УСПІХИ МІСІОНЕРІВ

Окрім монастирської реформи, добрим знаком релігійного відродження було навернення до латинського християнства поган, які жили в його середовищі або поза його кордонами. Латинський Захід десятого сторіччя, звісно, не витримує порівняння з тогочасними ісламом або Візантією, але в очах примітивних народів Півночі та Сходу він видавався високорозвиненим суспільством. Витончена релігія з її пишними ритуалами, освіченість, виробы з металу, кам'яниці та королі неза-

¹⁴ У книжці Noreen Hunt «Clunian Monasticism in the Central Middle Ages» (Hamden, Conn., 1971) знайдете підбірку перекладених на англійську мову важливих статей про духовність, економічний устрій та діяльність Ключі.

перечно свідчили про його культурну перевагу. Коли поганські завойовники оселялися серед християнських народів, як, наприклад, вікінги в Данелюу в Англії та в Нормандії, ціна мирного співіснування з ними, як правило, включала навернення їх до християнства. Король Альфред був хрещеним батьком у датчанина Гутрума, коли 878 р. той зголосився перейти в нову віру, а володар Нормандії, вікінг Ролло, прийняв хрещення близько 911 р., бо це входило до угоди, яку він уклав із франкським королем Карлом Простакуватим (893—923 рр.). Спочатку то були чисто політичні домовленості, й навернення до християнства було поверховим. Але протягом десятого та одинадцятого сторіч процес асиміляції тривав, і колоністи зрештою змішалися з тубільцями, чію мову та релігію вони запозичили. Важливим було те, що християнство поглинуло своїх нападників, а не навпаки.

На територіях, розташованих за північними та східними кордонами латино-християнського світу, навернення до нової віри відбувалися переважно великими групами людей і були забарвлені яскравими політичними барвами. Майже повсюди навернення до християнства короля ототожнювали з наверненням усього його народу. Існували політичні причини, з яких германський або слов'янський вождь-поганин прагнув стати християнином. Християнство допомагало в будівництві централізованих держав, оскільки віддавало перевагу сильній монархії над насильством і безладом, притаманними суспільству, в якому велика знать зберігає незалежність. У практичному плані заснування епархій, парафій та монастирів створювало інфраструктуру, що підтримувала правителів у їхніх спробах об'єднати їхні слабко організовані території. А що навернення до християнства означало посилення королівської влади, то тубільна знать часто шалено йому опиралася. В Скандинавії вирішальним періодом були 950—1050 рр. Християнство там запроваджували Гарольд Синій Зуб (помер 960 р.) у Данії, Олаф Трігвессон (969—1000 рр.) та Святий Олаф Гаральдсон (1015—1030) у Норвегії і король Олаф (помер 1000 р.) у Швеції. В Ісландії, яка не мала короля, асамблея значних людей (так званий Альтінг) прийняла християнство в 1000 р., водночас дозволивши протягом певного часу поклоня-

тися і старим богам, щоб не уривати раптово природного плину речей.

У Східній Європі правителі-Оттони, що посідали трон у Східному Франкському королівстві, докладали неабияких зусиль, щоб поширити християнство за річку Ельбу від свого місіонерського центру в епархії Магдебург, заснованого Оттоном I в 968 р. Германські місіонери проповідували християнство, але тубільні слов'янські вожді чинили опір церковному впливу германців, оскільки це могло призвести до захоплення германцями політичної влади. Щоб уникнути такого поневолення, деякі слов'янські володарі намагалися заснувати тубільні епархії, що залежали б тільки від папи, і часто домагалися успіху. Серед таких можновладців можна назвати мадярського короля Стефана (997—1038 рр.) та польського князя Мешка (966—992 рр.). На першу половину одинадцятого сторіччя латинське християнство досягло значних успіхів у своїх спробах стати релігією народів, які жили на його північних та східних кордонах, полегшуючи їм у такий спосіб процес прилучення до політичних, економічних та культурних вартостей Заходу.

ВІДРОДЖЕННЯ КАНОНІЧНОГО ПРАВА

Третім важливим досягненням церкви наприкінці десятого та на початку одинадцятого сторіч була подія більш інтелектуального плану, але надзвичайно важлива для майбутнього: відродження вивчення канонічного церковного права і насамперед у монастирях. Епоха Каролінгів бачила відродження канонічного права значно більших масштабів: більше було тоді рукописних збірників та копій, частіше збиралися єпископські собори і регулярніше застосовувався церковний канон.

Коли Імперія Каролінгів розвалилася в кінці дев'ятого сторіччя, однією з утрат стало забуття церковного канону. Його статей часто або зовсім не знали, або нехтували ними, або не могли застосувати їх у похмурі десятиріччя кінця дев'ятого та десятого сторіч. Однак рукописні збірники збереглися, як і та фундаментальна ідея, що кожен церковний «орден» має жити за канонічним правом. Коли наприкінці десятого та на початку

одинадцятого сторіччя установився відносний мир, деякі вчені-схоласти, передусім ченці, наново відкрили збірники канонічного права і вичитали з них, наскільки відрізнялася церква їхньої доби від такої, якою її бачив ідеал церковного канону. Зокрема, вони з'ясували, що за канонічним правом єпископи й абати мають обиратися, а не призначатися світськими правителями; що купівля та продаж церковних посад є серйозним злочином, відомим у канонічному праві як гріх симонії; і що духовна особа, винна в плотській розбещеності, має усуватися від служби. Повторне відкриття канонічного права стимулювало розвиток ідей, які в кінцевому підсумку допомогли повалити владу світських правителів у царині церкви.

Руїнація каролінзького порядку мала серйозні наслідки для церкви, які можна узагальнити словами «світське панування». Проте ченці, місіонери та знавці канонічного права заклали підвалини під оновлену будівлю церкви, споруджену в другій половині одинадцятого сторіччя, коли Європа увійшла в нову фазу відносного миру, зростання людності та економічного поживлення.

Розділ восьмий

ЦЕРКВА В 1000 РОЦІ

В другій половині одинадцятого сторіччя реформаторські рухи, що розпочалися в багатьох регіонах і кінець кінцем утягли в свою орбіту папський престол, здійснили великі зміни в західній церкві. Щоб зрозуміти революційну природу тих перемін, буде корисно поглянути, якими були структури церкви близько 1000 року, перш ніж реформатори взялися до діла.

РОЗМАЇТТЯ І ЄДНІСТЬ

В 1000 р. Європа вже пережила вторгнення вікінгів, мусульман та мадярів, і там стали формуватися основи нової стабільності, помітні для нас, але невідчутні для сучасників. У новому порядку, який утворювався на

руїнах Імперії Каролінгів, уже проявилися певні стійкі риси європейської історії. Християнська Європа була багатоетнічною і багатомовною. З доісторичних часів на Європу наочувалися хвилі переселенців, переважно зі сходу та з півночі, несучи з собою свої мови та культури. Після десятого сторіччя етнічний склад середньовічної Європи більше істотно не змінювався внаслідок чужоземних вторгнень. Більше того, західні європейці самі стали мігрантами на початку Середніх Віків, розселяючись на територіях Східної Європи та в Іспанії, а протягом якогось часу вони жили й на східному узбережжі Середземного моря в державах, заснованих хрестоносцями. Головні мовні спільноти (кельтська, германська, романська та слов'янська) володіли майже тими самими територіями, де й досі живуть їхні нащадки. Лінія поділу між германомовними та романомовними народами пролягала там, де пролягає вона й сьогодні. Предки поляків, мадяр, чехів та словаків розселилися в тих самих регіонах, які й нині належать їхнім нащадкам; у 1000 р. більшість із цих прикордонних народів уже почала навертатися в християнство, а незабаром до цього процесу мали прилучитися й усі інші.

Європейське політичне життя мало також багато центрів. Оскільки Імперія Каролінгів була надто велика й неоднорідна, вона змогла зберегти політичну єдність протягом лише одного століття. Від десятого й до самого двадцятого сторіччя Європа вже ніколи не змогла об'єднатися політично. Наполеон і Гітлер зазнали невдачі у своїх спробах об'єднати її оружною силою, і поки що неочевидно, чи зможе Спільний Ринок подолати націоналістичні вподобання своїх членів. У 1000 р. європейська політика формувалася в державах середнього розміру або в зовсім малих державних утвореннях: у Германській імперії, в шести чи в семи монархіях і в безлічі більш або менш незалежних герцогств, графств, міст-держав та церковних князівств.

Та хоча Європа 1000 року й була дуже розмаїта, там діяли і об'єднувальні сили. Економічні зв'язки залишалися слабкими аж до великої економічної експансії, яка відбулася в тринадцятому сторіччі, але зв'язки культурні та релігійні давали змогу стуленому з багатьох клаптів латинському Заходу зберігати відносну єдність. В 1000 р. церква була єдиною інституцією, яка

стояла над розмаїттям мов та політичних структур у регіоні, чия територія тяглася приблизно на 1350 миль від Йорка в Нортумбрії до Бріндізі в Південній Італії і приблизно на 1500 миль від Польщі до Іспанії. Високоцентралізована церква тринадцятого та чотирнадцятого сторіч тоді ще не існувала. В 1000 р. церква не була міцно об'єднана: такі справи, як управління фінансами, обрання єпископів, літургічні особливості та взаємини зі світською владою, були дуже локалізовані. Та навіть без централізованої владної структури церква була присутня всюди своєю літургією, своїми таїнствами, своїми парафіями та монастирями. Папи були символами єдності в царині віри, але реальної влади вони не мали. Хоча структури церкви були слабкими й нестабільними, вона мала в суспільстві особливий статус, адже кожен вірив, що вона несла людям благодать Божу й навчала Божої істини своїх вірних. Це переконавання конкретизувалося у великому багатстві, численному духівництві та легальних привілеях церкви. Точилося чимало диспутів щодо церковної власності та церковних відправ, однак мало хто сумнівався в її праві на монополію в царині релігії і ще менше людей такі сумніви висловлювали.

Другою об'єднувальною силою була спільна культура — літературна для освіченої еліти й релігійна для більшості. Церква ототожнювалася з латинською мовою, використовуваною в літургії, в теології та в інших сферах високої культури, таких, як дипломатія, і майже в усьому, що записувалося на папір. Знання латини відкривало небагатьом людям доступ до багатющої літературної культури Римської імперії, культури, яка періодично стимулювала розвиток творчих потенцій латинського Заходу. Навіть і не будучи глибоко обізнаними в античній науці, освічені духовні особи всюди поділяли ідеї та образну символіку латинської Біблії, знали латинську літургію і були прихильниками формальних кредо, записаних латиною. Переважна більшість пересічних християн не знали грамоти, але й вони прилучалися до спільної релігійної культури. Попри регіональні відмінності у сповіданні християнського культу, кожен християнин був часткою фундаментальної і всюди однакової священної структури, побудованої на підвалинах віри, що лежали на ґрунті однієї релігії. Таке переплетіння розмаїття та єдності, уже видиме

в 1000 р., стало джерелом великої напруги в подальшій європейській історії і створило сприятливе середовище для майбутніх перемін.

Християнська церква в 1000 р. була продуктом майже тисячолітнього розвитку, хоча доба Каролінгів та хаос, що виник після розпаду імперії, помітно відбилися на її тогочасному становищі. Базові структури церкви склалися із секулярних правителів, папського престолу, єпископів, парафій та бенедиктинських монастирів. Оскільки всі ці елементи були об'єднані в систему, що її наступні реформатори спробували змінити, необхідно розглянути, як усе це виглядало до того, як відбулися переміни.

ЦЕРКОВНІ СТРУКТУРИ: КОРОЛЬ

Включення королів до церковної структури може видатися дивним, але це було саме так. Уже в Римській імперії четвертого сторіччя церква увійшла до спілки зі світською владою, а згодом ця ситуація була підсилена тією важливою роллю, яку середньовічні правителі відігравали в наверненні своїх народів. Повсюди світські володарі були важливою ланкою в діяльності церкви, хоча конкретна ситуація значно змінювалася від одного місця до іншого. Деякі правителі ділили владу з єпископами, але інші панували над церквою цілком відкрито. Ніде церква не була незалежною від секулярних володарів.

В тогочасному релігійному уявленні королі відрізнялися від інших світських можновладців, таких як графи або герцоги, чия практична влада іноді була дуже велика. Владу короля над церквою церковні провідники розглядали як законну і бажанішу, ніж влада безлічі місцевих феодалів. Такий погляд почасти опирався на практичний досвід церковних провідників: значно ліпше було мати справу з одним королем, аніж із багатьма темними, безвідповідальними феодалами. Однак він опирався й на релігійну ідею. Лише королі (царі) мали авторитет, освячений Біблією; Ізраїлем правили царі (королі), помазані Богом; та й у Новому Заповіті християнам було велено шанувати царя (короля) (1 Петра 2. 17). Жоден герцог або граф не міг послатися на рядки зі Святого Письма, які вочевидь схвалювали б його незалежну владу.

В добу Каролінгів королі здійснювали священні обряди, які символізували й підтверджували їхню провідну роль у церкві. Як вестготи в Іспанії, так і англосакси помазували своїх королів на царство, наслідуючи в цьому старозаповітних євреїв. Коли під час коронації Піпіна в 751 р. до обряду помазання на царство вдалося й франки, то для багатьох західних королів стало звичаєм при вступі на престол відбувати ту саму церемонію, за якою висвячувалися єпископи та священники. А що грецьке слово «христос» означає «той, кого помазали», то помазаний король був єдиною світською особою, яку можна було прирівнювати до Христа. Деякі теологи навіть твердили, що помазання на царство було таїнством, яким церква могла освячувати лише тих, кого Бог обирає у свої заступники на землі. Жоден герцог чи граф не приходив до влади в контексті такої релігійної церемонії¹.

Існувала також теологія, за якою Ісус поєднував у своїй особі священика і царя. Після його смерті та воскресіння ці ролі були розділені в християнському суспільстві. Єпископи представляли священну владу Ісуса, а королі — царську. Отже, не тільки єпископи, а й царі були покликани Богом дбати про християнську церкву, захищати й проповідувати її віру. В ідеалі вони повинні були в мирі й злагоді владарювати над християнськими народами. Та оскільки королі були миряни, а не духовні особи, то, попри свою релігійну ревність, деякі церковні дії вони не могли виконувати. Так, їм не дозволялося правити службу або здійснювати таїнства. Але причетність до інших церковних справ була їхнім обов'язком, а не втручанням. Їхню провідну роль у християнському суспільстві розглядали як справедливу і схвалену Богом, за умови, що вони чинили по правді й шанували права єпископів².

За такої ситуації сучасної різниці між церквою та державою не проводили. Існувало одне християнське суспільство, в якому королі та єпископи робили одну

¹ Fritz Kern «Kingship and Law in the Middle Ages», translated by S. V. Chrimes (Oxford, 1948), pp. 27—61 описує обряд помазання та висвячення монархів.

² Про ранньосередньовічні політичні ідеї загалом і стосовно теократичного принципу королівської влади зокрема див. Walter Ullmann «Medieval Political Thought» (Harmondsworth, Middlesex, 1970), pp. 19—129.

справу, хоч і виконували різну роботу. Між ними нерідко виникали суперечки, але йшлося не про відносини між церквою та державою в сучасному розумінні, а про розподіл Богом даної влади в об'єднаному християнському суспільстві. Практично, в цій співдружності старшими партнерами були королі в тих випадках, коли вони були достатньо сильні в політичному аспекті, як у Германії. Це був стан речей, що склався задовго до 1000 року, чогось іншого тоді й уявити собі ніхто не міг, і з цим погоджувалися всі, включно з єпископами та папами.

В багатьох місцях політична реальність десятого та одинадцятого сторіч суперечила тому погляду, що королі — головні світські особи в церкві. Посеред безладу, спричиненого занепадом Імперії Каролінгів, політична влада розпадалася на окремі уламки й потрапляла в руки багатьом людям, передусім у Франції та в Італії. Світські владарі з титулами герцогів або графів здійснювали певний контроль над єпископами та абатами на своїй території. Навіть дрібніші можновладці, аж до простих солдатів, признавали та скидали парохів приватних церков у своїх маєтках. Влада таких мирян не була законно підтверджена ні помазанням, ні прецедентами зі Святого Письма. Вона опиралася на звичай і на бажання застосувати силу, щоб утримати загарабане. Там, де над ними не було сильного короля, в них воювали між собою, анітрохи не переймаючись стражданнями селян та церковнослужителів. Близько 1000 р. виникли рухи за мир, зокрема в Південно-Західній Франції. Очоловані єпископами та абатами, ці народні рухи намагалися обмежити насильство, примушуючи феодалів присягатися, що вони не воюватимуть на церковні свята та в певні сезони («Боже Замирення») і що вони не завдадуть шкоди церквам, селянам, жінкам, духівництву та іншим особам, непричетним до воєнних дій («Божий Мир»). Однак такі зусилля мали лише обмежений успіх за політичної вседозволеності, яка настала після розпаду Імперії Каролінгів³. А що багато священнослужителів доводилися рідною світським можновладцям або були ними призначені, то вони сприймали цю систему як належне, хоча, може,

³ H. E. Cowdrey «The Peace and Truce of God in the Eleventh Century», «Past and Present 46» (1970), 42—67.

й шкодували, що в ній стільки насильства. Але в 1000 р. невелике число інтелектуалів, переважно єпископів та абатів, осуджували владу цих дрібних тиранів, хоч і мусили терпіти її.

Коли світський владар у 1000 р. давав комусь посаду або маєтність, цей акт «дання» називався в Середні Віки «інвеститурою». А що ніхто не вбачав істотної різниці між посадами світськими і церковними, то призначення людей на посади єпископів і абатів, а також наділення їх землею теж вважали актом інвеститури. Коли людину беруть на службу в двадцятому сторіччі, при цьому укладають письмовий контракт чи якийсь інший документ. У разі виникнення суперечок такі папери відіграють важливу роль. Але в одинадцятому сторіччі грамотність була не вельми поширена, і важливі публічні акти супроводжувалися врочистими церемоніями, аби вони відклалися в людській пам'яті, поки житимуть свідки. Такі інвеститури яскраво й наочно символізували провідну роль світських правителів, і передусім королів, у житті церкви. Коли людину обирали єпископом, вона приходила до короля, припадала до його стіп і присягалася зберігати йому вірність. Після цього король здійснював церемонію інвеститури, офіційно утверджуючи претендента на посаді єпископа й передаючи йому символи його високого сану — пастирську пастерку і перстень. Свідкам видавалося, що король дарує претендентові єпархію, хоча потім він ще мав бути висвячений іншими єпископами в релігійній церемонії. Схожим чином давалися й інші церковні посади, аж до пароха приватної церкви, який одержував від місцевого можновладця ключі або інший символічний предмет. Такі акти світської інвеститури церковних посад були зовнішнім виявом нормального стану речей і викликали мало нарікань у 1000 р., хоча через два покоління вони стали об'єктом запеклих атак із боку реформаторів.

Попри теологічний авторитет королівської влади, не всі королі вміли ефективно користуватися нею. Так, французький король Робер II (996—1031) був політично й економічно дуже слабкий. Більшою частиною його королівства в дійсності правили герцоги, графи і навіть дрібніші феодалі, що позахоплювали владу оружною силою. Його влада ефективно здійснювалася тільки на невеличкій території навкруг Парижа, хоча й тут йому

доводилося постійно воювати з місцевими «сильними людьми», що часто ігнорували його. Але він володів чимось таким, на що не міг претендувати жоден герцог чи граф: він був помазаний оливою, що її, як вірили, приносив до Реймса ангел щоразу, коли новий король вступав на престол. Отже, церква підтримувала французького короля навіть у найскрутніші для нього часи, бо він був монарх, помазаний Богом⁴. В англосаксській Англії король Етелред II (978—1016 рр.) теж був слабким правителем, йому не довіряли власні феодалі, а датські завойовники тіснили його, аж поки не розгромили остаточно під проводом короля Канута в 1016 р. Але англосакська церква підтримувала його, оскільки іншого заступника вона не мала.

Найбільшого розвитку священний принцип королівської влади набув у Німеччині, на східних територіях колишньої Франкської імперії, де королі зберегли політичну та економічну могутність. Як уже було відзначено раніше, Оттон I (936—973 рр.) розглядав найвищих священнослужителів, як головну опору для свого правління, і серйозно ставився до своїх відповідальних обов'язків заступника та оборонця християнської віри. Він заснував архієпископство Магдебурзьке (968 р.) для загального керівництва місіонерською діяльністю у Східній Європі. Германські місіонери, підтримувані дипломатією та військом Германської імперії, мали значний успіх у Польщі, Богемії та в Угорщині. В 962 р. Оттон прибув до Риму й оживив титул імператора, який не мав хазяїна понад півсотні років. Будучи в Римі, він діяв так, як належало діяти священному монархові, реформувавши папський престол, що загруз у місцевих політичних чварах. Він скликав єпископський собор, на якому особисто головував. Собор скинув з престолу папу Іоанна XII і обрав наступника. Імператор підтвердив право пап на їхні володіння в Італії, але зажадав, щоб усі наступні папи обиралися лише з його дозволу і присягали на вірність йому та його наступникам. Протягом сімдесяти п'ятьох років Оттонові наступники були взірцями помазаних коро-

⁴ Marc Bloch «The Royal Touch: Sacred Monarchy and Scrofula in England and France», translated by G. E. Anderson (London, 1973) аналізує віру, що доторк руки миропомазаного монарха може викликати хворобу.

лів, що їх іноді називали намісниками Христа. Вони вбиралися в королівські одіння, дуже схожі на єпископські ризи, їх зображували в мистецтві з неодмінними символами релігійної величі, й вони здійснювали у своєму королівстві ефективний контроль над церквою, з папським престолом включно⁵.

Звичайно, деякі церковнослужителі не схвалювали брутальних зловживань світської влади, наприклад, відверту торгівлю високими посадами, що вважалося гріхом симонії. Іноді виникала напруга, коли королі жили гріховним життям, і тоді церква висловлювала їм свій осуд. Але в основному провідники церкви в 1000 р. погоджувалися, що то з Божої волі королі мають боронити й до певної міри контролювати церкву, передусім у питаннях добору кандидатів на посади священнослужителів та у використанні великих церковних маєтностей.

ЦЕРКОВНІ СТРУКТУРИ: ПАПА

В 1000 р. церква мала також свого духовного провідника, римського єпископа, вшановуваного як наступника апостола Петра. Авторитет людини, яка очолювала цю «апостольську єпархію», був незрівнянно високий на Заході. В десятому та на початку одинадцятого сторіччя папи не були надто діяльними й рідко втручалися у справи далеких церков, однак вони мали у своєму розпорядженні активний чиновницький апарат, архіви, бібліотеки та інституційну пам'ять, завдяки чому їхній вплив був вищий за вплив будь-якого іншого володаря на Заході. Учасники всіх без винятку диспутів із питань теології, літургії та моралі просили папу ухвалити остаточний вирок у листах, написаних глибоко шанобливою мовою. Прочани стікалися до Рима поклонитися святим мощам та послухати літургію. Але в 1000 р. папа Сильвестр II (999—1003 рр.), людина вчена, яка протягом недовгого часу була навчителем молодого імператора Оттона III (983—1002 рр.), завдя-

⁵ Boyd H. Hill, Jr «The Rise of the First Reich. Germany in the Tenth Century (New York, 1969) — це корисна добірка перекладених на англійську мову джерел та сучасних праць про Оттонове королівство.

чував свою посаду прихильності імператора. Його реальна влада не йшла в жодне порівняння з його традиційним престижем та величчю. Зокрема, він майже не міг впливати на фінансові та кадрові питання поза межами Італії. Вряди-годи його думки питалися, коли виникали суперечки щодо обрання того чи того єпископа, та втручатися в такі справи своєю волею він не міг. Він був чисто символічною релігійною постаттю, покликаною благословляти та схвалювати ініціативи інших людей, але практичної влади не мав⁶. На початку одинадцятого сторіччя на папському престолі сиділи здебільшого люди порядні, однак вони не чинили спротиву владі королів над церквою і не були «реформаторами» в прямому значенні цього слова. Вони сприймали світ таким, яким він був.

ЦЕРКОВНІ СТРУКТУРИ: ЄПИСКОП

Єпископи були найважливішими персонами, що відповідали за повсякденну діяльність церков. У 1000 р. західна церква мала приблизно 250 єпархій (діоцез). Особливо густо їх було на територіях, розташованих поблизу середземноморського узбережжя, там, де християнство утвердилося вже давно. Фактично кожне римське місто, хай яке невелике, мало власного єпископа. В п'ятому сторіччі лунали протести проти цього повсюдного утворення єпархій, оскільки існування бідних, майже неосвічених єпископів у глухих провінційних містечках підривало авторитет їхнього стану. Однак традиція виявилася стійкою, і малі єпархії вижили (в 1000 р. у Італії, на Сардинії та на Корсиці було їх понад 180), хоча після п'ятого сторіччя новозасновані єпархії були вже набагато більші, а тому й менші числом. У 1000 р. на всю англосакську Англію було лише 17 діоцез і тільки близько 30 в Германії та у Східній Європі, між Рейном та Ельбою.

Процедурні особливості процесу обрання єпископів в основному склалися в античній церкві між четвертим і шостим сторіччями. Папа Лев I (440—461 рр.) ставив

⁶ Листи Сильвестра II, якого звали Герберт Спрійякський, перекладені на англійську мову Герріетом Латтіном: Harriet Lattin «The Letters of Gerbert with his Papal Privileges as Sylvester II», Columbia Records of Civilization, 66 (New York, 1961).

за умову легітимності виборів, щоб вони відбувалися в мирі та спокої. Духівництво мало вести провід у виборах, місцеві значні люди мали засвідчити придатність кандидата, а решта вірних мали дати свою згоду. Не допускалося накидати кандидата супроти бажання місцевої пастви. Головний єпископ провінції та його старші колеги повинні були затвердити кандидата і визнати його придатним на посаду ще до його висвячення⁷. Радикальні зміни обставин, спричинені загибеллю Західної Римської імперії та створенням германських королівств, порушили дієвість колишніх формальних процедур, але їхня наявність у консервативному канонічному церковному праві створювала ідеал, який мав значний вплив на середньовічну практику.

Римський імперський уряд не брав ніякої участі у доборі єпископів, що були єдиними виборними особами в пізній імперії з її диктаторською державністю, де всі призначення на посади йшли згори, від священної персони імператора. Кандидатів, як правило, добирали серед старшого за віком місцевого духівництва, й виборці здебільшого надавали перевагу обізнаному й досвідченому літньому священникові або дияконіві, що довго піднімалися вгору по щаблях місцевої клерикальної драбини. Було дуже незвичним обрати в єпископи священнослужителя з іншої єпархії, а тим паче — мирянина. Люди, яких уже обрали єпископами, ніколи не переходили на іншу єпархію. Проте людям іноді хотілося обрати людину, знамениту своєю святістю, й тоді вони віддавали свої голоси за ченця, як у випадку з обранням Мартіна Турського (371—397 рр.); а бувало, їм хотілося мати багатого, могутнього заступника й тоді вони підтримували кандидатуру людини з вищого стану, хоч би він був і мирянином, як у випадку з Амвросієм Міланським (374—397 рр.). Єпископи із сусідніх єпархій, здебільшого троє, наглядали за виборами, намагалися виступати посередниками в диспутах, визначали фахову придатність кандидата і накладали на нього руки, осіняючи його Духом Святим під час таїнства висвячення. Амбіції, які спонукали людину домагатися єпископського сану, церква офіційно засуджувала, проте вони існували. Конфліктні інтереси

⁷ Pope Leo I «Letter 10», ch. 6 and «Letter 14», ch. 5, in «Patrologia Latina», vol. 54, cols 633—634 and 673.

та персональні амбіції часто перетворювали єпископські вибори на справжнє змагання, й бувало, призводили до спалахів насильства. Вибори папи Дамазія (366—384 рр.) супроводжувалися бунтами, що вимагали втручання римської цивільної влади.

У германських королівствах раннього середньовіччя давня процедура єпископських виборів зазнала істотних змін. У часи Карла Великого єпископи завдячували своє становище безпосередньо королю навіть у разі дотримання всіх виборчих формальностей. У 1000 р. більшість єпископів призначалися світськими властями: там, де панував відносний порядок, як у Германському королівстві, — монархами, а у феодально подрібнених регіонах — місцевими аристократами-можновладцями. В тих місцях, де не було сильного світського володаря, вибори відбувалися в умовах запеклої боротьби між кандидатами супротивних угруповань.

Церковний канон вимагав, щоб єпископ був не молодший за 30 років і сексуально здержливий. Дозволялося обирати в єпископи й одружених чоловіків, але в такому разі канон вимагав, щоб він та його дружина перестали кохатися плотським коханням. Однак вона залишалася його дружиною, і він підтримував її матеріально, причому було бажано, аби вона переселилася жити в якийсь інший дім. Вимога celibату у відношенні до вищого духівництва (єпископів, священників та дияконів) входила до західного церковного канону з четвертого сторіччя, хоча її категоричність змінювалася залежно від обставин. Чужоземні вторгнення, громадянська війна та панування над церквою світської влади в кінці дев'ятого та в десятому сторіччях не створювали сприятливих умов для додержання правила celibату. В 1000 р. єпископи та священники, які мали дружин або наложниць, не були рідкістю. Діти духовних осіб становили загрозу для церковної власності, адже їхній батько міг спробувати дати їм її у посаг або в спадщину⁸.

В 1000 р. єпископа найчастіше обирали з таких чотирьох категорій населення: зі старшого духівництва єпархії, з духовних осіб, які служили світському влада-

⁸ Історію celibату священнослужителів стисло описано в John E. Lynch «Marriage and Celibacy of the Clergy: the Discipline of the Western Church: an Historico-canonical Synopsis», «Jurist 32» (1971), 14—38 and 189—212.

рю, з ченців або абатів, відомих своєю святістю, з вельможних світських родин. Хоча формально й відбувалися вибори, але простолюд по суті не мав змоги істотно впливати на їхній результат. Провідну роль тут відігравали міське духовництво, абати та значні світські особи, і дуже часто все відбувалося так, як того бажав король або місцевий могутній феодал. У кожному разі кандидата, як правило, не висвячували, якщо він не одержував інвеститури від світського правителя. Кандидат у єпископи мав право звернутися зі скаргою до папи, якщо вважав незаконними вибори свого опонента. Але своїм обранням він не завдячував папі, який був хоч і шанованою, однак далекою постаттю, і навіть сприятливе рішення папи могло не вплинути на місцеву ситуацію.

Сумлінний єпископ був дуже заклопотаною людиною. Він мав широке коло релігійних обов'язків, таких, як висвячення духовних осіб, відправлення врочистих і складних літургій, посвячення вівтарів, церков та літургійних предметів, а також нагляд за діяльністю чорного та білого духовництва в його діоцезі. Майно та права його церкви забирали в єпископа безліч часу та зусиль; він мусив управляти ними та боронити їх перед законом від усіх, хто посмів би на них зазіхнути. Одним з головних обов'язків єпископа було забезпечення необхідної кількості та якості підлеглого йому духовництва. Це було нелегким завданням у суспільстві, яке майже не мало шкіл. Духівництво, досить численне у великій єпархії, було організоване за ступінчастою ієрархією, причому до кожного зі священних чинів приймали тільки по досягненні певного віку. Хлопчик міг вступити до духовництва внаслідок простої церемонії, коли йому підстригали волосся у вигляді так званої тонзури, що символізувала його зобов'язання служити Богові. Відбуваючи послідовні церемонії, він переходив з одного нижчого чину в наступний, стаючи по черзі псаломщиком, екзорцистом, дяком та притворником, хоча дозволялося і проминути їх, а надто для кандидатів старшого віку. Нижчі ордени не накладали на хлопця якихось зобов'язань і по досягненню зрілого віку він мав вирішувати, чи домагатися йому вступу до вищих духовних чинів іподиякона, диякона та священника, що вимагало від нього довічного целібату. Єпископ повністю контролював поповнення духовництва

старшого рангу, оскільки лише він міг висвятити претендента до вступу в один з вищих чинів.

З огляду на своє багатство, освіту та соціальне становище, єпископи були також дуже впливовими людьми в секулярному суспільстві. В багатьох місцях єпископи виконували всілякі світські обов'язки, або самозвано взяті на себе їхніми попередниками в непевні часи, або накинуті їм володарями, що мали у своєму розпорядженні мало освічених людей. Так, королі-Оттони в Германії давали деяким єпископам світські титули графів, покладаючи на них фіскальні, юридичні та військові обов'язки. Єпископи регулярно зустрічалися зі своїм королем або князем, щоб дати йому якісь поради або оборонити свої інтереси. Єпископ, котрий розгнівив свого володаря і втратив його ласку, опинявся в скрутному становищі, оскільки не міг тепер сподіватися на підтримку свого монарха, якої потребував для ефективного виконання своїх обов'язків та захисту інтересів церкви. Єпископи були опорою встановленого порядку речей і рідко заперечували його легітимність.

ЦЕРКОВНІ СТРУКТУРИ: ПАРАФІЯ

В 1000 р. існувало багато локальних церков, і їхні легальні та економічні взаємини між собою та між ними і єпископами були складні. Деякі з церков були засновані єпископом у минулому і мали повне право обслуговувати релігійні потреби людей у межах означеної території. Вони найбільше були подібні до парафії у сучасному значенні цього слова: мали теоретичну монополію на релігійне обслуговування мирян, зокрема на хрещення, похорон, безліч традиційних благословень та релігійну просвіту. Деякі церкви називалися «хрещенськими», бо тільки вони мали хрещенську купіль, у якій «народжувалися» нові християни. Християнство тоді не було добровільним, як у нашому двадцятому сторіччі, і «хрещенські» церкви цілком легально збирали примусову десятину та інші дання з мирян, що мешкали на їхній території.

Таким було ідеальне облаштування, але історичний розвиток привніс у нього чималі зміни. В 1000 р. миряни справляли свої релігійні треби у великій кількості

найрозмаїтіших церков, що далеко не всі стояли на однаково міцному легальному підмурку. Заснування церков людьми багатими та побожними вважали за гідну хвали діяльність, і на той час вона тривала вже не одне сторіччя. Ландшафт був поцяткований святими місцями, від кам'яних хрестів, що стояли самотою посеред поля, убогих сільських капличок та невеличких святилищ до великих кам'яних монастирських храмів. Їх будували безсистемно, не маючи якогось певного плану, і їхні претензії перепліталися, створюючи неймовірний хаос взаємно суперечних забанок. Фактично кожен рух та течія у християнстві залишали по собі слід у вигляді церков. Їх засновували відлюдники в пустельних місцях для обслуговування своїх потреб; іноді їх будували, щоб позначити місце поховання того чи того святого; багатії засновували церкви на знак подяки за зцілення, чудо або воєнну перемогу; знамениті грішники будували церкви на знак свого покаяння; селяни будували церкву, тому що іншої не було у їхній глухій або недавно заселеній місцевості; феодалі мали власні каплиці у своїх замках; чоловічі та жіночі монастирі мали церкви, де правили службу богу для своїх прислужників та залежних від них селян.

Найпоширенішим варіантом утворення сільської церкви було заснування її місцевим феодалом. Починаючи з дев'ятого сторіччя, населення постійно зростало, і люди мусили розчищати для себе цілині землі та створювати нові поселення. В добу, коли засоби транспорту були ще дуже примітивні, багато малих сіл та хуторів лежали надто далеко від своєї «хрещенської» церкви, до чиеї території вони належали, аби селяни могли щонеділі бувати на службі. Для їхньої зручності феодал, що володів селом, міг побудувати церкву, хоча теоретично селяни й далі мали сплачувати десятину своїй «хрещенській» церкві, куди обов'язково мали нести своїх новонароджених дітей для хрещення. Церква, побудована феодалом, — а таких у сільській Європі були тисячі — вважалася приватною і належала своєму засновникові. Каролінзькі єпископи чинили опір заснуванню приватних церков, але зупинити цей процес не змогли. Найбільше, чого їм пощастило досягти, це компромісу між приватним інтересом власника та потребами релігії. Вони наполягали, щоб кожній приватній церкві було даровано клапоть землі, який би

не підлягав відчуженню; щоб парох приватної церкви був вільною людиною, а не кріпаком, а в протилежному випадку йому мали дати волю, перш ніж єпископ його висвятить; і щоб володар церкви та парох визнали за єпископом право на «пастирські візити», тобто на право нагляду за церквою.

Але доти, доки будівля залишалася церквою, її володар міг робити з нею все, що йому заманеться, зокрема продати її, поділити її прибуток на частки або дати її в посаг своїй дочці. Володар призначав пароха і міг усунути його. А що приватна церква не одержувала десятини, закріпленої за «хрещенськими» церквами, володар та його парох брали плату за релігійні послуги. Володар віддавав пароху частину прибутку, але в достатньо великому селі церква могла бути прибутковою і для самого феодала, особливо ж коли він приневолював своїх кріпаків справляти в ній свої треби і платити за них. Приватні церкви всіх різновидів, а надто ті, які належали феодалам, зазіхали на права «хрещенських» церков, адже феодалі брали гроші з їхніх парафіян. В умовах безладу, спричиненого чужоземними навалами та локальними війнами, чимало приватних церков самозвано привласнювали собі права та десятину «хрещенських» церков. Розмноження церков означало, що більше людей діставало змогу отримувати релігійні послуги, але накладання юрисдикції однієї церкви на юрисдикцію іншої призводило також до численних судових позовів щодо права на хрещення, десятини, плати за треби та похоронні послуги. Це також означало, що в 1000 р. більшість церков безпосередньо підлягали не єпископові, а світським володарям. Панування світської влади над церквою було очевидним у селах Європи⁹.

Історичні джерела не подають нам усіх відомостей, яких би нам хотілося, про те, що саме відбувалося в 1000 р. в тисячах сільських церков. Ми можемо тільки достатньо добре уявити собі загальні обставини, за яких вони відбували свої обов'язки. Паства була повністю неписьменна, а парохі здебільшого походили із селян і погано знали грамоту. Формальні служби відбу-

⁹ R. W. Southern «The Making of the Middle Ages» (New Haven, Conn., 1961), pp. 118—134 в яскравих картинах описує втручання світської влади у справи церкви в дореформений період.

валися латиною, хоча проповіді виголошувалися (ми не знаємо, наскільки часто), мабуть, і місцевими говірками. Наскільки нам відомо, релігійне життя зосереджувалося на обрядових церемоніях та літургичному молінні, чого в тодішній церкві не бракувало. Зразком для наслідування були відправи в єпископському кафедральному соборі, де група священнослужителів, яких називали каноніками, щодня молилися Богові, здійснюючи складний, ретельно відпрацьований обряд. Наприклад, уранішню месу в соборі служили протягом двох годин. Крім того, священники єпископської церкви виголошували канонічні молитви через певні проміжки часу протягом усього дня. В 1000 р., очевидно, щодня правили месу і в парафіяльних церквах, де було менше духовництва і менше матеріальних засобів. У локальних церквах також по кілька разів на день відбували молитви і відзначали дні святих угодників, наслідуючи великі монастирські та секулярні храми.

Громадське та індивідуальне життя на рівні парафій організовувалося навкруг релігійних відправ. Час вимірювали річним циклом церковних празників та літургичних свят. У такі дні заборонялося працювати і любитися плотською любов'ю. Індивідуальне життя будувалося на церковних таїнствах. Дітей, народжених у християнській родині, хрестили незабаром після їхньої появи на світ, відбуваючи обряд, який означав, що їх прийнято і до лона церкви, і до суспільства. Церковний канон також вимагав, щоб кожна особа відбувала конфірмацію в єпископа, але це таїнство проводилося рідше, почасти з тієї очевидної причини, що єпископ був далекою постаттю. Шлюб розглядали як таїнство Боже, й існувала складна система правил, хто і з ким може одружуватися. Проте в 1000 р. церква ще не здійснювала повного контролю над шлюбними церемоніями, що їх тоді влаштовували родичі молодят, відзначаючи новий союз подарунками та святкуваннями. Новоодружені самі вирішували, чи піти їм до церкви, щоб узяти благословення в священника, чи ні. Тяжкі хвороби, смерть та похорон супроводжувалися релігійними ритуалами та молитвами. Існували також численні літургичні церемонії, які відбували не в певний означений час, а у випадку потреби, як правило, у зв'язку з якимись щасливими або сумними подіями. На Бога, ангелів, святих та демонів дивилися як на

істоти, що постійно перебувають десь поблизу і втручаються в перебіг людського життя. Молитва була могутнім інструментом відганяти зло і прикликати добро. Тому існувала тенденція за кожної нагоди просити за допомогою літургичної молитви Божого благословення і благодати Його ласки за кожної скрути.

Якою ж була роль проповіді в релігійній культурі, що надавала такої ваги літургії та обряду? В монастирях та в кафедральних соборах проповідей виголошувалося багато, але всі вони були спрямовані на вельми специфічну аудиторію: ченців та духовництво даної громади. Проповіді були латиномовні, занудні, ускладнені, сповнені алегорій та витончених посилань на біблійні сюжети. Вони годилися для вченої публіки, а не для сільської пастви або феодала та його рицарів. Декотрі священники іноді перекладали латиномовну проповідь на місцеву говірку для своїх парафіян, але ці скромні труди ніколи не вдостоявалися честі бути записаними на папір, і до нас дійшли з них лише окремі фрагменти. Винятком можна вважати тільки англосакську Англію, де кілька тлумачів, передусім бенедиктинський абат Елфрік (бл. 955—1010 рр.), створили цілу добірку проповідей тубільною мовою для виголошення їх священниками для світської публіки¹⁰. Проте на континенті християнські проповіді на місцевих мовах, мабуть, звучали рідко: на рівні парафій релігію більше застосовували в житті, аніж дошкукувалися в ній змісту.

ЦЕРКОВНІ СТРУКТУРИ: РЕЛІГІЙНІ ОБИТЕЛІ

В 1000 р. бенедиктинська форма монастирського життя не мала на Заході суперників. Суспільна та культурна важливість бенедиктинського різновиду чернецтва була наслідком високої оцінки суспільством літургичної молитви. Літургія — це поклоніння божест-

¹⁰ Про Елфрікові проповіді див. «The Homilies of the Anglo-Saxon Church; the first part, containing the Sermones catholici, or Homilies of Aelfric, in the original Anglo-Saxon, with an English version», edited by Benjamin Thorpe, 2 vols (London, 1844—1846); «The Blickling Homilies of the Tenth Century», edited and translated by R. Morris, Early English Text Society, Original Series, 58, 63 and 73 (London, 1874—1880).

ву, яке відбувається прилюдно, часто в присутності великого натовпу і відбувається з дотриманням певних, чітко окреслених правил. Як приклади сучасної літургії можна назвати єпископальну, лютеранську та католицькі свхаристичні служби, але в Середні Віки літургічних церемоній було набагато більше, входили сюди й таїнства, монастирські часи та помазання королів. У 1000 р. ніхто не піддавав сумніву, що Богові дуже любо, коли до Нього звертаються — і то якомога частіше — з молитвами, оформленими у вигляді благочестивих й оздоблених розкішними атрибутами літургічних церемоній. Унаслідок цієї переконаності літургія була в центрі формалізованого релігійного життя від найглухішої сільської молитовні до римського собору Святого Петра. Бажання перетворити літургію на прегарну й достойну жертву Богові забирало чи не всю творчу та літературну енергію тогочасного суспільства, як і значну частку його надлишкового багатства¹¹.

Щоб належно відправляти літургію, треба було мати досвід і відповідну освіту. За сторіччя розвитку вона набула складності, яка незбагненна для сучасного читача. Складною була вона й для середньовічного духівництва, яке потребувало засвоїти принаймні дві грубі книжки, щоб відправляти її без помилок. Літургічні служби здійснювалися латиною, їх співали або протяжно декламували, і вони являли собою мозаїку, складену з окремих слів, фраз та уривків з Біблії. У більшості церков літургію правили щодня і вона складалася з меси та публічної молитви, проголошеної в чітко зазначені години дня. А що було б дуже нудно щодня повторювати те саме, то складові частини повсякденної літургії і передусім уривки зі Святого Письма, молитви та славослів'я змінювалися в процесі річного циклу, побудованого на релігійних святах Різдва, Великодня та Тройці. Крім того, в певні дні відзначалися празники на вшанування святих угодників, і тоді правили спеціальні служби, в яких співали славу святому та оповідали його або її життє. Ускладнювала-

¹¹ Про центральне місце літургії в житті десятого та одинадцятого сторіч див. Jean Leclercq «The Love of Learning and the Desire for God», translated by Catharine Misrahi (New York, 1961), especially pp. 44–56 and 232–249. Розвиток літургії в ранні Середні Віки описано в Theodor Klauser «A Short History of the Western Liturgy», 2nd edn, translated by John Halliburton (Oxford, 1979), pp. 45–93.

ся літургія й тим фактом, що окремі місцевості вшанували своїх власних святих на додачу до загальних, таких, як Діва Марія або Петро, і до того ж у різних церквах правили літургію по-різному.

Літургічна молитва входила у сферу діяльності всіх церков, але найпершими фахівцями в літургії були монастирі, як чоловічі, так і жіночі. В «Статуті» св. Бенедикта літургічну молитву було названо «Божою справою» (opus Dei). Регулярна публічна молитва була головною діяльністю в житті монастирських громад, і саме в ній була причина того, чому миряни та біле духівництво віддавали їм значну частку суспільного багатства. Інші види діяльності, якими займалися монастирі, такі, як надання притулку подорожнім, управління своїми маєтностями та рідкі проповіді, звернені до мирян, були для них побічними, тоді як їхня головна мета полягала в постійному вшануванні Бога через літургічну молитву. В монастирях кожен день ділився на молитовні періоди, що їх називали «часами», причому призначали їх на різні години залежно від пори року та денного світла. Денний розпорядок молитви можна реконструювати з співвіднести з конкретним часом на підставі «Regularis Concordia» — бенедиктинського документа, складеного в Англії в десятому сторіччі. Взимку ченці вставали приблизно о пів на третю ранку для всенопної, потім служили заутреню о шостій, першу годину о шостій сорок п'ять, третю годину о восьмій ранку, шосту годину опівдні, дев'яту о пів на другу, перше повечір'я о четвертій з чвертю і друге повечір'я о шостій з чвертю¹². Ченці служили також меси за громаду та за її благодійників. Їхнє заступництво перед Богом високо цінувалося в християнському суспільстві.

В 1000 р. значення монастирів у релігійному житті важко переоцінити. Вважалося, що спосіб життя ченців, а надто їхня цнота, постування, самозречення та вченість були вельми любі Богові. Добрі ченці та черниці мали великий авторитет у сучасників, адже вони жили найсвятішим життям, можливим для смертних людей. Біле духівництво часто порівнювали з чор-

¹² David Knowles «The Monastic Order in England», 2nd edn (Cambridge, 1966), pp. 714–715; the «Regularis Concordia» is edited and translated by Thomas Symons «The Monastic Agreement of the Monks and Nuns of the English Nation» (London, 1953).

ним — і завжди на користь останнього. Протягом сторіч церковний канон та тиск народу поступово наближав життя білого духівництва до монастирських правил: від них теж вимагали не жити в шлюбі, вдягатися інакше, ніж миряни, проказувати молитви-часи, що раніше практикувалося тільки в монастирях. Але причетність єпископів та парохів до життя мирян означала, що як групу в цілому їх не випадало прирівнювати за святістю до ченців.

Одним з ключів до суспільної значущості чернецтва, а також до розуміння середньовічного християнства в цілому можна вважати непохитне переконання в тому, що молитви однієї особи дають благо іншій особі, а добрі вчинки теж переходять на інших людей. Замість такого розвинутого в сучасному християнстві індивідуалізму в 1000 р. панувало відчуття приналежності до гурту, що його уявляли тоді як Божу людинність або Церкву. Зусилля всього гурту могли спокутувати провини та гріхи його індивідуальних членів. Висловлюючись простіше, християни могли молитися одне за одного, як за живих, так і за мертвих, а Бог прихильно слухав такі молитви.

Для мирян ідея посередницької молитви та поділу святості видавалася особливо привабливою. Оскільки їхнє життя становило різкий контраст із цінностями, які проповідувало духівництво, чимало мирян відчували комплекс неповноцінності: адже вони жили шлюбним життям, а вважалося, що навіть у шлюбі плотське кохання — це щось не зовсім чисте; чимало з провідників суспільства вдавалися до насильства у світі, де панувало насильство; всі миряни були рабами потреби заробляти собі на прожиток, тісно пов'язаної зі скнарністю, заздрощами та гординою. Живучи таким життям, вони, звичайно ж, не могли догодити Богові, й тогочасні люди жахалися, читаючи у Святому Письмі, що Господь — це суддя праведний, який Судного Дня притягне їх до відповіді за кожне пусте слово (Матвій 12. 36). Одначе вони не втрачали надії, бо палко вірили, що святі люди, як живі, так і мертві, заступляться за них перед Богом. Палка любов до святих угодників та їхніх мощів коренилася у вірі, що святі небіжчики та небіжчиці, які перебувають тепер біля Престолу Господнього, можуть випросити прощення для грішників. Миряни покладали свої надії також на живих ченців і черниць, які своїми молитвами та особистими по-

жертвами спокутують гріхи звичайних християн. Парохи та єпископи теж виступали як посередники між своїми вірними та Богом у літургічній молитві. Але симонія, неосвіченість і плотська розбещеність частини білого духівництва, що були їхніми неодмінними супутниками, більшою або меншою мірою розвіювали віру людей у їхню святість. У 1000 р. за найліпших заступників перед Богом вважали звичайно ченців та черниць. Найбагатші люди засновували монастирі, й за це щодня поминалися в літургічних молитвах. Інші миряни (і чимало осіб з білого духівництва теж) робили щедрі підношення монастирським обителям, аби ченці та черниці за них молилися або, як можна вчитати з відповідних документів про дарунки та пожертви, щоб дарувальники «могли прилучитися до молитов та праведних діянь Божих людей». Особливо миряни прагнули, щоб їх поминали кожного року в день їхньої смерті. Розквіт монастирського руху можна зрозуміти, тільки усвідомивши, що ченці робили суспільству неціненну послугу: молилися Богові, виступаючи посередниками між Ним та їхніми покровителями, а також суспільством у цілому¹³.

ЦЕРКОВНІ СТРУКТУРИ: РОЗКОЛЬНИКИ

В 1000 р. християнська церква на Заході твердо стояла на ногах і успішно поширювала свої володіння на схід і на північ. У суспільстві, де панували насильство й безлад, найвищими релігійними вартостями вважалися, як то видно на прикладах Ключі та Священної Германської монархії, порядок і стабільність. Одначе в 1000 р. уже існували розкольники, що їх порушували. Спочатку їхній вплив був незначним, але він постійно посилювався мірою того, як суспільство багатіло та набиралося інтелектуального досвіду.

Першу групу розкольників складали ті ченці, які прагнули обмежувати себе в усьому якнайсуворіше, що на практиці означало піддавати себе тяжким фізичним виробуванням та більше усамітнюватися від світу. Бенедиктинське чернецтво не було відпочинком

¹³ Про стосунки монастирів з мирянами див., наприклад, Penelope D. Johnson «Prayer, Patronage and Power. The Abbey of La Trinité, Vendôme, 1032—1187» (New York, 1981), pp. 69—102.

на тропічному острові, але воно проповідувало помірковану форму аскетизму: просту, але поживну вегетаріанську їжу, достатній, але не надмірний сон і просту, але пристойну одіж. У бенедиктинських монастирях індивід був частиною групи й особисті відхилення не заохочувалися; від ченця вимагали підкорятися розпорядку обителі в таких справах, як молитва, харчування та манера вдягатися. Попри бажання усамітнитися від світу, монастир являв собою складний організм, що виконував багато соціальних завдань: його абат був провідною постаттю в суспільстві; в ньому приймали прочан, давали притулок подорожнім, милостиню вбогим, молилися за благодійників, навчали молодь. Управління монастирськими маєтностями і суто господарська діяльність вимагали від ченців багато зусиль та енергії. Хоча особисто ченці бідували, багато монастирів за стандартами свого суспільства були багаті.

Пам'ять про суворіший та індивідуалістичніший спосіб усамітнюватися від світу збереглася в писемних пам'ятках, що походили з Близького Сходу й були складені аж у четвертому сторіччі. То там, то там у одинадцятому сторіччі окремі індивіди обирали для себе відлюдний спосіб життя, наслідуючи єгипетських отців-пустельників, які жили в четвертому та в п'ятому сторіччях, або Іоанна Хрестителя, що жив у пустелі, вбираючись у верблюжю шкуру і годуючись сараною та диким медом. Свідомо або несвідомо, такі люди зрікалися бенедиктинської традиції впорядкованого і скромного життя громадою і обирали для себе усамітнення, суворі фізичні випробування, справжню вбогість та індивідуалістичніший стиль молитви. Їхній виклик усталеному бенедиктинському чернецтву прозвучав ледь чутним голосом у одинадцятому сторіччі, але той голос лунав усе гучніше й гучніше впродовж дванадцятого, тринадцятого та чотирнадцятого сторіч, бо дедалі більше людей, і мирян, і духівництва, прагнули вдосконалити своє духовне життя і з цією метою випробовували безліч найдивовижніших способів¹⁴.

¹⁴ Henrietta Leyser «Hermits and the New Monasticism. A Study of Religious Communities in Western Europe, 1000—1150» (New York, 1984), pp. 1—37 розповідає про появу відлюдників на Заході в десятому та одинадцятому сторіччях. Надзвичайно змістовне обговорення проблем традиційного бенедиктинського чернецтва знайдете в John Van Engen «The «Crisis of Cenobitism» Reconsidered: Benedictine Monasticism in the Years 1050—1150», «Speculum» 61 (1986), pp. 269—304.

Другу групу розкольників, теж невелику числом і абсолютно безсилу в 1000 р., складали еретики, тобто люди, які свідомо відкидали певні догмати віри. Античне християнство багато разів розколювалося внаслідок запеклих суперечок, що втягували в себе усі стани суспільства, про такі речі, як, скажімо, природа Христа або Тройці. Християнство візантійського зразка розвинуло цю традицію релігійних диспутів у боротьбі думок, що спалахнула у восьмому та дев'ятому сторіччях із приводу застосування релігійних образів, що їх називали іконами. Проте навіть у античну добу західна латиномовна церква була менше схильна, ніж грекомовна східна церква, дискутувати на тонкі теологічні теми. З погіршенням політичного та економічного клімату на заході консерватизм у теології посилювався, можливо, як захисний механізм проти занепаду освітніх стандартів або просто його віддзеркалення. Хай там як, а в період між шостим та одинадцятим сторіччями релігійний розкол був рідкістю на Заході, в ньому брали участь дуже мало людей, і такі погляди ніколи не мали відгуку в широких народних масах.

Перші ознаки відродження популярних ересей з'являються в одинадцятому сторіччі, хоча виникають вони в різних місцях і важко піддаються класифікації. Деякі розкольніцькі течії утворилися з тенденцій, притаманних самій суті християнства. Християнська церква завжди давала суперечну оцінку світові: він був добрий, бо створив його Бог, і він був насичений гріхом унаслідок Адамової провини. Церква ставила духовні аспекти життя вище за матеріальні, проте ніколи прямо не засуджувала останніх. Декотрі з релігійних сектантів відкидали такий двозначний погляд і проголошували матеріальний світ гріховним, твердячи, що створено його нечистою силою або принаймні він перебуває під її владою. Вони закликали своїх прибічників утікати від світу, піддаючи себе суворим обмеженням, включаючи сюди плотську здержливість, відмову від м'ясної їжі та вбогість, тобто сповідувати спосіб життя, який традиційна церква вважала слухним для ченців та черниць, але не для когось іншого. Таких людей відносили до дуалістів, оскільки вони проводили різку межу між добром та злом, духом і матерією, душею і тілом.

Інші розкольники вважали, що кожен християнин має наслідувати життя апостолів, як воно описане

в Новому Заповіті: подорожувати босоніж і, відмовляючи собі в усьому, проповідувати. Вони закликали своїх послідовників жити чернечим життям, однак залишатися у світі, не усамітнюючись у монастирі. Такі люди не обов'язково сповідували єретичні погляди, але прямо або приховано засуджували схильних до симонії священнослужителів, передусім єпископів, та багаті бенедиктинські монастирі. Як і дуалісти, вони мали незначний вплив на суспільство в 1000 р., але протягом наступних сторіч їхні погляди ставали дедалі популярнішими¹⁵.

Третя група розкольників, незгодних із тодішнім станом речей у церкві, домоглася успіху значно скоріше і вже у середині одинадцятого сторіччя захопила провід у церкві. То були люди реформаторських поглядів, котрі засуджували традиційну структуру слабо організованої децентралізованої церкви, над якою панувала світська влада, і часом їм щастило здійснювати в ній істотні переміни. Особливо обурювалися вони купівлею та продажем церковних посад, одруженнями в середовищі духовництва та брутальним пануванням у церкві могутніх світських володарів. Вони вважали, що в таких справах, як вибори або моральне очищення духовництва, слід неухильно дотримуватися канонічного права. Певний засіб досягнення своїх ідеалів вони бачили в посиленні папської влади. На відміну від пустельників та єретиків, вони справили великий вплив на розвиток церкви уже в одинадцятому сторіччі, що й буде нами розглянуто в наступному дев'ятому розділі.

¹⁵ Про виникнення дуалістичної ересі на Заході в одинадцятому сторіччі див. Malcolm Lambert «Medieval Heresy. Popular Movements from Bogomil to Hus» (London, 1977), pp. 7—36, який стверджує, що дуалізм прийшов зі Сходу, або Robert I. Moore «The Origins of European Dissent» (New York, 1977) — тут доводиться, що ересі одинадцятого сторіччя виникли на місцевому західному ґрунті. Edward Peters «Heresy and Authority in Medieval Europe (Philadelphia, Pa., 1980), pp. 57—101 дає переклади першоджерел про найважливіші події, пов'язані з виникненням єретичних сект у Європі одинадцятого-дванадцятого сторіч.

Розділ дев'ятий

РЕФОРМИ ОДИНАДЦЯТОГО СТОРІЧЧЯ

Священний принцип королівської влади сприяв суспільному поступу в Германській імперії за правління серйозного молодого короля Генріха III (1039—1056 рр.). Він мав 22 роки, коли заступив на троні свого неосвіченого й брутального батька Конрада II (1024—1039 рр.). Як і його попередники, Генріх залежав від ресурсів церкви в управлінні своєю державою, і він користувався своїм правом призначати єпископів та абатів. Проте він був дуже побожний і сумлінний у доборі достойних людей на церковні посади. Він протегував монастирській реформі у своєму королівстві й закликав біле духовництво до морального вдосконалення. Він уникав симонії й не брав плату з новопризначених єпископів та абатів, але не відмовився від свого традиційного права особисто вручати церковнослужителям символи їхнього сану.

СУТРІЙСЬКИЙ СОБОР

Генріх III продемонстрував свою могутність, коли виникли суперечки щодо виборів римського єпископа. Папа Бенедикт IX (1032—1044 рр.) був сином графа, чий володіння були в центрі Італії і хто нав'язав його в папи. Бенедикт був жорстокий і розбещений і в 1044 р. у Римі спалахнув заколот, унаслідок чого було обрано іншого папу, Сильвестра III (1045 р.). Бенедиктові родичі прогнали нового папу й повернули до влади колишнього. Незабаром Бенедиктові захотілося оженитися, і він продав папський престол протодіаконові Іоанно-ві Граціану, людині реформаторських поглядів, яка не пошкодувала грошей, аби усунути від влади розпусного Бенедикта. Хай якими були його наміри, Іоанн Граціан, який узяв собі ім'я Григорія VI (1045—1046 рр.), учинив акт симонії, тобто гріх купівлі священної речі (в його випадку — священної посади). Бенедикт IX потім знову спробував стати папою, отож у 1046 р. було вже троє людей, які претендували очолити римську єпархію.

Суперечки щодо єпархіальних виборів не були рід-

кістю, але ця видавалася особливо прикрою, оскільки в неї втяглася уся західна церква і кінця їй не було видно. Наслідуючи приклад свого великого попередника Оттона I, Генріх III з'явився до Італії, щоб відновити порядок у Римі — головній єпархії в його державі і в усій церкві. В 1046 р. він скликав собор у Сутрі, на самій околиці Рима, куди зібралися місцеві єпископи та єпископи германські, яких він привіз із собою. Сутрійський собор став апогеєм священного принципу королівської влади, де германський імператор виступав як верховний суддя в суперечці за папський престол. Насамперед він усунув усіх трьох претендентів, що заявляли на нього свої права (Бенедикта, Сильвестра та Григорія). Протягом наступних трьох років Генріх послідовно садовив на престол Святого Петра трьох достойних людей, що намагалися запровадити в практику діяльності папи помірковані реформи. Першим став аристократ із саксів, єпископ із Бамберга Свідгер, який правив західною церквою досить-таки короткий час під ім'ям Климента II (1046—1047 рр.). Після Климента прийшов єпископ Поппо з Бріксена (Дамазій II (1047—1048 рр.), якому довелося воювати з Бенедиктом IX, що вчинив третю спробу повернутися на престол. У 1048 р. Генріх III призначив третього кандидата, єпископа Бруно з Тула, що правив як Лев IX (1048—1056 рр.). З огляду на майбутню війну між реформованим папським престолом і сином Генріха III видається іронією історії те, що реформаторів на цей престол посадив не хто інший, як Генріх III, що діяв так, як і слід було діяти християнському королю, тобто боронив інтереси церкви навіть на шкоду власним¹.

ПОМІРКОВАНА РЕФОРМА

Понтифікат Лева IX позначив вирішальний момент у історії західної церкви, оскільки він тісно поєднав папський престол з реформаторами, які раніше трудилися в різних місцях, лише вряди-годи дістаючи під-

¹ Про Генріха III див. Uta-Renate Blumethal «The Investiture Controversy: Church and Monarchy from the Ninth to Eleventh Century», translated by the author (Philadelphia, Pa., 1988), pp. 49—58; and Horst Fuhrmann «Germany in the High Middle Ages c. 1050—1200», translated by Timothy Reuter (Cambridge, 1986), pp. 31—50.

тримку від пап. Лев IX також започаткував перетворення папства на активну силу в церковних справах. Оскільки він був родич Генріха III і завдячував свою посаду йому, то не мав наміру змінювати суспільство в більш або менш радикальний спосіб. Він визнавав основоположний принцип священності королівської влади й не заперечував проти права короля призначати вищих церковнослужителів. І він, і подібні до нього реформатори прагнули тільки піднести на належний рівень мораль духівництва. Вони вважали, що, призначаючи на церковні посади порядних людей, світські владарі лише сприятимуть такій реформі.

Помірковані реформатори, такі, як Лев IX, сиділи на папському престолі від 1048 до 1073 р. Вони прагнули співпрацювати зі світськими правителями в реформі моральних засад духівництва, що було нелегко, оскільки зачіпало усталені традиції та інтереси впливових осіб. Загалом реформатори хотіли, щоб духівництво жило за канонічним церковним правом. Вони підкреслювали зокрема, що духовні особи не повинні брати шлюб, не повинні платити або брати плату за прийняття до духовного стану або за церковні посади, бо це був гріх симонії, названий так за ім'ям Ворожбита Симона (Діяння 8), якого був осудив Святий Петро за спробу купити собі владу давати людям Духа Святого. Вони висували думку, особливо не наполягаючи, що світським правителям не годиться давати священнослужителям символи їхнього сану, проте не наважувалися заборонити світські інвеститури або вимагати закриття приватних церков².

Реформатори опиралися на престиж папського престолу, проповідуючи свої ідеї. За 250 останніх років жоден римський папа не був на північ від Альп, але Лев IX здійснив чимало подорожей у інтересах реформи. На церковних соборах, проведених у Франції та в Германії, куди він скликав провідне духівництво регіону, він оголосив свої реформаторські укази й застосував свою владу, щоб виявити і покарати непокірних. Під час драматичної конфронтації в Реймсі в 1049 р. він звелів поставити у соборі на високий вівтар

² John Gilchrist «The Collection in Seventy-Four Titles; A Canon Law Manual of the Gregorian Reform (Toronto, 1980) подає переклади впливового збірника канонічних законів, що мали сприяти реформі.

труну з тілом Святого Ремігія, єпископа, який у шостому сторіччі охрестив Хлодвіга. Кожен із присутніх там єпископів та абатів повинен був присягти перед святими мощами, що він дістав свою посаду, не скоївши гріха симонії. Два єпископи, які призналися, що їхні родичі заплатили за їхні посади, були символічно усунені і знову настановлені папою Левом. Архієпископа Реймського викликали до Рима, щоб він там пояснив свою справу. Одного єпископа, що втік уночі, відлучили від церкви, а ще одного змістили з єпархії³. По всій латинській Європі водночас відбувалися дві події: духовництво та високородні миряни в масовому масштабі мусили визнавати, що справи в церкві стоять не зовсім гаразд; а ще недавно сонна інституція папського престолу вела провід у енергійному русі за впровадження реформ.

Лев IX оновив також кадровий склад папського двору. Головну свою увагу він приділив кардиналам. Місто Рим було напхом напхане церквами, і як місцевий єпископ папа тягнув на собі весь тягар хресних ходів, мес, благословлянь та інших літургічних заходів. Від шостого сторіччя папи стали розділяти цей тягар з єпископами сімох невеличких міст, розташованих навкруг Рима (Остії, Порто, Сільви Кандіди, Альбано, Сабіни, Тускулума і Палестріни), які у своїх крихітних єпархіях, звісно, не були перевантажені обов'язками. Ці кардинали-єпископи заступали папу в літургічних заходах і, цілком природно, з часом ставали його радниками та помічниками і в інших питаннях. Папи залучали також до своєї адміністративної та літургічної діяльності й провідних церковнослужителів із самого Рима, як священників, так і дияконів. Ці кардинали-єпископи, кардинали-священники і кардинали-диякони (у другій половині одинадцятого сторіччя їх нараховувалося вже близько сорока) відігравали також важливу роль у виборах нового папи, що найчастіше обирався саме з їхнього середовища. За традицією, кардиналами були тільки жителі Центральної Італії. Лев IX географічно розширив кардинальський корпус, поповнивши його визначними чужоземцями, які поділяли його реформаторські погляди. Вони у свою чергу

³ R. W. Southern «The Making of the Middle Ages» (New Haven, Conn., 1961), pp. 125—127 описує Реймський Собор.

подорожували по всій християнській Європі, скликаючи від імені папи церковні собори та запроваджуючи реформу на регіональному та місцевому рівнях. Внаслідок активної діяльності реформаторів-пап і реформаторів-кардиналів, папи поширили свою владу й на ті глухі провінції, що раніше були поза межами їхнього ефективного контролю.

Помірквані реформатори, які закликали до морального вдосконалення, спершу мали великі надії, але незабаром зневірилися, спіткавшись із неабиякими труднощами запровадження своїх задумів у життя. Звичаї, які вони хотіли викоренити, мали за собою тривалу історію: подекуди вони визначали всю поведінку людей не менше як два сторіччя. Чимало світських правителів не могли обійтися без тих грошей, які вони одержували за призначення духовних осіб. Інші світські владарі, зокрема і германські імператори, опиралися на підтримку тих церковнослужителів, яких призначили на їхні посади, у своїх змаганнях за владу над світськими феодалами. Мало хто заперечував проти того, щоб ченці, які жили громадою, не брали шлюб, але не всі погоджувалися, що слід примушувати дотримуватися целібату й представників білого духовництва. А хіба не було різниці між священником, який ходив до повій, і священником, котрий мав законну дружину? Ніхто не схвалював поведінку першого, але чимало людей шанували сільського пароха, який жив у шлюбі. Одружені священники, їхні жінки та родичі їхніх жінок не вважали, що всі жінки — повії, як то твердили реформатори. Коли 1072 р. архієпископ Руанський спробував піддати покаранню одружених кафедральних каноніків, його закидали камінням, і він ледве вирятувався з тієї халепи живим⁴. У багатьох місцях духовництво чинило активний або пасивний опір спробам присилувати їх до розлучення з їхніми жінками. Отже, реформа в царині моралі духовництва, що передбачала вільні від симонії призначення священнослужителів та примусовий целібат, посувалася вельми повільно. Її успіх часто залежав від доброї волі місцевої світської

⁴ Orderic Vitalis «The Ecclesiastical History», book 2, ch. 162, edited and translated by Marjorie Chibnall «The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis», 6 vols (Oxford, 1969—1980).

влади, і якщо на зміну прихильному до реформи правителю приходив неприхильний, давні звичаї поверталися⁵.

РАДИКАЛЬНА РЕФОРМА

Серед реформаторів утворилося радикальне крило, яке твердило, що моральній реформі має передувати покладення краю світському пануванню над духівництвом. Його головним теоретиком був кардинал Гумберт де Сільва-Кандіда (1049—1061 рр.), уродженець Лотарингії, людина добре обізнана в канонічному праві. Гумберт написав працю під заголовком «Три книжки проти симоністів» (1058), де нападав не тільки на зловживання, а й на всю систему світського панування над церквою, символічним проявом якого була церемонія, коли світські владарі вручали єпископам патерицю та перстень. Він твердив, що панування світської влади робить зловживання в середовищі духівництва неминучими, і закликав до скасування таких порядків⁶. Протягом життя цілої генерації радикальним реформаторам не вдавалося провести свої погляди в життя, хоч вони й склали стійку й добре організовану меншість у колах реформаторів, що гуртувалися навкруг папського престолу. Ситуація змінилася на їхню користь у 1056 р., коли германський імператор Генріх III у віці 39 років несподівано помер, залишивши своїм наступником шестирічного сина Генріха IV. Перебування на престолі дитини ослабило монархію й поменшило її вплив на далекий Рим.

За цих нових обставин радикальні реформатори осмілилися. Їхнім головним бажанням було домогтися, щоб ви-

⁵ Одним з оборонців права духовних осіб на шлюб був так званий Норман-Анонім, можливо, одружений священик, який написав трактат, у якому закликав дотримуватися давнього звичаю. Про його погляди на клерикальний шлюб див. Ann Llewellyn Barstow «Married Priests and the Reforming Papacy. The Eleventh-Century Debates», *Texts and Studies in Religion*, 12 (New York, 1982), pp. 157—173; див. також сс. 105—155 про аргументи, які висували в одинадцятому сторіччі на захист одружених священнослужителів.

⁶ Уривки з Гумбертового трактату «Три книжки проти симоністів» подано в перекладі на англійську мову в Humbert «Three Books Against Simoniacs» in Brian Tierney «The Crisis of Church and State, 1050—1300» (Englewood Cliffs, NJ, 1964), pp. 40—42.

ще духівництво обиралося за канонічним правом. У 1059 р. папа Миколай II (1059—1061 рр.) запровадив виборчу процедуру, що змінила порядок виборів нового папи. Він надав право обирати наступного первосвященника семи кардиналам-єпископам, що мали погоджувати своє рішення з кардиналами-священиками. Коли до цієї колегії було згодом додано ще й кардиналів-дияконів, вибори стали проводитися конклавом кардиналів, як то роблять і досі. Папа Миколай II свідомо усунув від цього процесу германського короля, якого віднині мали тільки повідомляти про обрання нового папи. Король-дитина не мав ніякої змоги їм перешкодити. Поки Генріх IV був неповнолітнім, за новим законом встигли обрати двох пап, створивши прецедент, що серйозно підірвав королівську владу.

Генріх IV став особисто правити державою з 1071 р., коли йому виповнився 21 рік⁷. За роки його тривалого неповноліття германські феодали ослабили сильну монархію, створену його батьком і дідом. Молодий король вирішив поновити те, що вважав своїм традиційним правом. Але щоб добути гроші для здійснення своїх планів, він потребував міцного контролю над церквою. Його політичні потреби увійшли в пряму суперечність із прагненнями реформаторів. Перша сутичка з реформованим папським престолом відбулася на терені Міланського архієпископства, а Мілан тоді був одним з найбільших і найбагатших міст у Германській імперії. 1072 р. у Мілані мали відбутися вибори, і виникло протистояння між двома кандидатами — один був прихильник реформи, а другий дотримувався традиційніших поглядів. Папа Александр II (1061—1073 рр.) втрутився на користь реформатора, а Генріх IV підтримав Другого. Кожна зі сторін розуміла, що цей випадок може мати вирішальне значення для майбутнього, і не йшла на поступки. Александр II відлучив радників короля від церкви за симонію, але не самого короля, сподіваючись, що на молодого монарха, якому тоді було тільки 23 роки, пощастить вплинути. В розпалі

⁷ «Життя Генріха IV», твір невідомого автора, і листи Генріха IV надруковано в англійських перекладах у «Imperial Lives and Letters of the Eleventh Century», translated by Theodor E. Mommsen and Karl F. Morrison, Columbia Records of Civilization, 67 (New York, 1962), pp. 101—200. Див. також Führmann «Germany», pp. 51—81 and Blumenthal «The Investiture Controversy», pp. 106—134.

суперечки Александр помер, і наступним папою обрали прихильника найрадикальніших реформаторських поглядів.

ПАПА ГРИГОРІЙ VII

Гільдебранд, кардинал-архидиякон римської церкви, обрав собі ім'я Григорія VII (1073—1085 рр.). Протягом двадцяти п'яти років він служив римській церкві, перебуваючи на різних посадах: кардинала, папського легата та архидиякона, який був головним фінансовим розпорядником римської церкви. Це був дуже діяльний чоловік, щиро відданий справі Святого Петра, якого вважав князем апостолів і главою церкви. Він був глибоко переконаний і палко проводив цю свою переконаність у життя, що у світі, впорядкованому за законами справедливості, духовність має панувати над матерією, і що римська церква, тобто церква Святого Петра, має вести провід у християнстві як глава і мати всіх інших церков. Навіть у очах сучасників він був постаттю суперечною. В розпалі боротьби двадцять шість єпископів Германської імперії погодилися, що Григорій VII був «не папа, а облудний чернець», і закликали його покинути престол. Кардинал Петро Даміан, який довго співпрацював з Григорієм, але був прихильником поміркованої реформи, одного разу прозвав його «святим Сатаною»⁸.

Григорій посилив кампанію за моральне вдосконалення духовництва. Наприклад, він закликав християн не брати причастя у священників, відомих своєю схильністю до симонії або до плотського гріха. В контексті одинадцятого сторіччя це була дуже радикальна ідея: що звичайні миряни можуть давати моральну оцінку вчинкам свого духовництва⁹.

⁸ Добірку листів Григорія VII переклав на англійську мову Ефраїм Емертон: Ephraim Emerton «The Correspondence of Gregory VII», Columbia Records of Civilization, 14 (New York, 1932).

⁹ Про Григорія VII та його погляди див. Gerd Tellenbach «Church, State and Christian Society at the Time of the Investiture Contest», translated by R. F. Bennett (Oxford, 1940), chs 4 and 5. Аналіз поглядів Григорія VII знайдете в Ian S. Robinson «Pope Gregory VII (1073—1085)», «Journal of Ecclesiastical History» 36 (1985), 439—483.

Але крім своїх закликів до морального вдосконалення, папа Григорій VII кинув прямий виклик принципу священної суті королівської влади. Як і кардинал Гумберт, він був переконаний, що моральний занепад у середовищі духовництва спричинений його залежністю від світської влади. Він висунув вимогу, щоб духовні особи обиралися за церковним канонам, а це практично означало, що їх повинні обирати інші священнослужителі, а не миряни. В 1075 р. він підрубав систему світської влади над церквою під самий корінь, ставши першим папою, який заборонив духовництву приймати інвеституру на церковну посаду від мирян. Він висунув також теологічний аргумент, що духовництво, очолюване папою, стоїть вище за королів та за світську владу, чия роль — виконувати розпорядження духовництва. В довгому листі до свого прибічника єпископа Германна з Метца Григорій відверто осудив принцип священної суті королівської влади:

«Чи ж не повинна інституція [він має на увазі інституцію королівської влади], запроваджена людьми світськими, які навіть не знали Бога, підкорятися інституції [тут ідеться про папський престол], що її Всемогутній Бог заснував задля власної слави і ласкаво подарував світові? Син Божий, — а Він, як ми напевне знаємо, є не тільки Богом, а й людиною — се також наш верховний первосвященик, який сидить по праву руч від Отця і завжди заступається перед Ним за нас. Він зневажив царство земне, що так спокушає людей цього світу, і власною волею обрав жертвоне служіння на хресті. Кому не відомо, що королі та герцоги походять від людей, які не знали Бога і які гординою, грабунками, зрадою, вбивствами — одне слово, всіма можливими злочинами — за підказкою Диявола, який владарює на цьому світі, зі сліпою жадобою і бридкою лихою прагнули запанувати над своїми ближніми, себто над рівними їм людьми? З ким справді маємо ми порівняти тих, хто приневолює служителів Бога схилитися перед ними в поклоні, як не з тим, хто є ватагом усіх синів гордині [себто Сатаною] і хто спокушав самого [Христа], нашого верховного Первосвященника, найпершого серед священнослужителів, Сина Бога Вишнього, і пообіцяв Йому всі царства світу, кажучи: «Це все Тобі дам, якщо впадеш і мені Ти поклонитися!»? Чи ж випадає сумніватися, що до священників Христо-

вих слід ставитись як до отців і навчителів, яких повинні шанувати і королі, і владарі, і всі вірні? Хіба ми не вважаємо за безумне лиходійство, коли син намагається запанувати над батьком або учень прагне підбити під свою владу вчителя, вдаючись задля цієї мети до найнегідніших засобів?»¹⁰

Такі погляди були вельми радикальними на теоретичному рівні, а на рівні практичному Генріх IV аж ніяк не міг примиритися з ними, оскільки його влада над нобілітетом імперії залежала від того, в якій мірі контролював він ресурси церкви. Отож між двома таборами розпочалася справжня війна із застосуванням таких видів зброї, як ухвали церковних соборів, листи-послання та памфлети. Супротивники нищпорили у Святому Письмі, у творах Отців Церкви та у збірниках канонічного права, вишукуючи там аргументи, які потім застосовували один проти одного. То була перша серйозна битва в середньовічній історії, коли ідейні розбіжності призвели до справжнього вибуху пристрастей¹¹. Та слова були не єдиною зброєю. Застосування мілітарної сили ніколи не виключалося, адже Генріх IV мав у своєму розпорядженні потужну армію. Але він мав також чимало супротивників, серед яких були і німецькі феодалі, й італійські можновладці та міста-держави, й норманські правителі на півдні Італії. Вони підтримували Григорія, щоб завдати прикростей своєму ворогові, королю Генріхові.

В Європі були й інші монархи, зокрема Вільгельм Завойовник (1066—1087 рр.) у Англії та Філіпп I (1060—1108 рр.) у Франції, які здійснювали владу над церквою в своїх королівствах, наскільки могли. Григорій вирішив, що він не може дозволити собі виступити й проти них, будучи у сварці з Генріхом IV. Король Вільгельм та його радник архієпископ Ланфранк Кентерберійський міцно тримали англійську церкву в своїх руках. Та оскільки вони призначали єпископами та абатами достойних людей і прихильно ставилися до моральної

¹⁰ Gregory VII «Das Register Gregors VII», book 8, letter 21, edited by Erich Caspar, Monumenta Germaniae historica, Epistolae selectae, 2/2 (Berlin, 1923), pp. 552—553; Повний переклад подано в Emerton «The Correspondence», pp. 166—175.

¹¹ Jan S. Robinson «Authority and Resistance in the Investiture Contest: Polemical Literature of the Late Eleventh Century» (London, 1978), дає аналіз словесної війни.

реформи духівництва в тій мірі, в якій вона не ослаблювала королівської влади, Григорій уникав прямо осуджувати панування Вільгельма над англійською церквою. З Філіппом I справи стояли інакше. Він був прихильник симонії і продавав церковні посади, але його реальна влада над церквою була слабкою, бо у Франції правив державою не стільки король, скільки могутня аристократія. Отож Григорій не бачив нагальної необхідності осуджувати його надто різко.

На перший погляд Генріх IV мав величезну мілітарну перевагу, адже його ресурси були незрівнянно більші, ніж у Григорія, який міг сподіватися в Італії лише на підтримку Матільди, герцогині тосканської, та норманських авантюристів, нащадків вікінгів, які поутворювали в Південній Італії власні князівства коштом мусульман та візантійців. Однак справжній ключ до його могутності був у самій Германії. Поки Генріх IV ходив у неповнолітніх, германський нобілітет зникати не хотів, і вони аж ніяк не прагнули повертатися до часів його могутніх батька та діда. Коли суперечка між Генріхом та Григорієм загострилася, більшість германських єпископів підтримали короля, але багато світських феодалів перекинулися до папи, щоб не дозволити королеві знову забрати над ними владу¹².

В 1076 р. Григорій зробив те, чого доти не робив жоден папа. У відповідь на спробу Генріха змістити його з престолу на імперському єпископському соборі Григорій відлучив Генріха IV від церкви й усунув його від виконання королівських обов'язків. У християнському суспільстві, де соціальні відносини були наповнені релігійним змістом, відлучений від церкви монарх не міг правити державою. Політичні супротивники Генріха вхопилися за таку нагоду, й проти нього вибухнула повстання з центром у Саксонії. Його становище стало розпачливим, і тоді він удався до сміливого ходу. В січні 1077 р. він прибув до Італії і з'явився перед замком Каносса в північній Тоскані, де в той час була резиденція папи. Три дні поспіль він приходив просити прощення в папи, босий, у самій нічній сорочці. Хоч

¹² Blumenthal «The Investiture Controversy», pp. 110—127; Geoffrey Barraclough «The Origins of Modern Germany», 2nd edn (Oxford, 1947), pp. 110—120.

Григорій і мав усі підстави сумніватись у щирості каяття Генріха, зрештою він таки погодився на замирення на певних умовах: Григорій скасував свій акт відлучення, але залишив за собою право осудити Генріха в майбутньому. Виглядало так, ніби перемиг папа, та коли чутки про замирення досягли Германії, повстання вщухло, і через два роки Генріх знову твердо сидів на троні. Незгоди з приводу розподілу влади та майна не зникли тільки тому, що Генріх замирився з папою. Обидва вони й далі мали різко протилежні погляди на справедливість і тому залишилися не менш запеклими супротивниками. В 1080 р. між ними знову вибухнув відвертий конфлікт, але цього разу відлучення від церкви не змогло приборкати короля. Генріх зі своїм військом увійшов до Італії й три роки тримав Рим у облозі. Григорій знайшов прихисток у замку Сант-Анжело, колишній гробниці римського імператора Адріана (117—138 рр.), звідки його вирятував його південноіталійський васал Робер Гіскар. Разом з норманами він утік на південь до Салерно, де й помер у 1085 р.

Хоча Генріх і призначив папу, Климента III (1080 р. і 1084—1100 рр.), як Оттон I та Генріх III призначали пап раніше, папський престол звільнився від світської влади. Реформатори обрали власних пап (Віктора III, Урбана II і Паскаля II), прийнятих рештою церкви. Генріх IV боровся до самої смерті, що настала в 1106 р., прагнучи відвоювати світську та релігійну владу в Германії, але зазнав невдачі. В 1122 р. папа Калікст II (1119—1124 рр.) уклав угоду, названу Вормським Конкордатом, з Генріхом V (1106—1125 рр.). Після п'ятдесятирічної боротьби суперечка завершилася компромісом. Король погодився не вручати церковнослужителям символи їхнього сану і дозволив вибори за канонічним правом. У Германському королівстві, де було неможливо сидіти на троні, не маючи реального впливу, королю дозволили бути присутнім на виборах єпископів та абатів, але воля виборців не залежала від його думки. Після обрання певної особи король міг дарувати новообраному ті чи ті світські привілеї та маєтності, що називалися *регалиями*, торкаючись до нього своїм скипетром, але з цього символічного жесту було очевидно, що він не наділяє його духовним саном. Германський імператор правив також Бургундією і великими тери-

торіями на півночі та в центрі Італії. Генріх V погодився, що в цих регіонах єпископи обиратимуться за канонічним правом, а король на протязі півроку мав наділяти їх світськими правами та маєтностями¹³. В Англії, у Франції та в інших місцях схожих компромісів було досягнуто в перші десятиріччя дванадцятого сторіччя. Владу світських можновладців над церквою не було скасовано, але обмежено її правом проводити вибори за церковним каноном і правом звертатися до папи як до найвищого судді, що мав сказати вирішальне слово, коли виникали якісь незгоди з приводу виборів.

НАСЛІДКИ РЕФОРМИ

Результати папського руху за реформи в одинадцятому сторіччі були неоднозначні. Йшлося про розв'язання двох дуже різних проблем. Хто мав правити суспільством? І хто мав правити церквою? Відповіді на ці два запитання не були однакові.

Загалом у суспільстві відбувся зсув, хоча його аж ніяк не можна було назвати лавиною, що призвів до перерозподілу влади на користь духовних осіб і на шкоду світським. Різниця між сферою священного і сферою секулярного стала більш чіткою на вигоду церкви, оскільки духовні потреби тоді ставили вище за світський інтерес. Атака на принцип священного походження королівської влади завершилася успішно: королів визнали людьми світськими, а отже, вони мали підкорятися священнослужителям у питаннях релігії, як і всі миряни. Престиж папського престолу безперервно зростав протягом сторіччя з половиною після понтифікату Лева IX. Папи використали собі на вигоду посилення в середовищі мирян та духівництва того відчуття, що вони належать до великої християнської громади, де питання віри стоять над політикою та мовними розбіжностями. Папа був визнаним главою

¹³ Переклад Вормського Конкордату опубліковано в Northon Downs «Basic Documents in Medieval History» (New York, 1959), pp. 69—71.

цієї християнської спільноти. А що хрестоносці були військом, яке належало всьому християнському світові, а не якомусь окремому королівству, то всі заходи щодо його формування та організації здійснювали саме папи, хоча вони й віддавали військове командування світським владарям.

Однак у питаннях, які стосувалися політичних та економічних інтересів світських владарів, усі суперечки, як правило, завершувалися компромісом. Королі мусили послабити свою залізну хватку в призначеннях на найвищі церковні посади, але вони не відмовилися від головної ролі в таких призначеннях. Атака на контроль світської влади над парафіяльними церквами та церковною десятиною на місцевому рівні зазнала майже цілковитої невдачі, тому що місцевий нобілітет із фінансових міркувань не захотів відмовитися від такого контролю¹⁴. Реформатори докладали великих зусиль, прагнучи викоренити кричущі зловживання з продажем та купівлею церковних посад і заохочуючи місцевих феодалів віддавати свої церкви в дар монастирям. Проте майже до сьогодні місцеві аристократи, що вважалися «заступниками» церков, призначали в Європі велику частину церковнослужителів нижчого рангу. Внаслідок реформ одинадцятого сторіччя в 1200 р. папський престол відіграв значно поважнішу роль у європейській політиці, ніж то було в 1000 р., коли панував принцип священної суті королівської влади, але папа був лише одним з акторів у дуже складній драмі. Влада папського престолу не поширювалася на всі прояви життя в тогочасному суспільстві.

В середовищі самої церкви перемога пап була куди повнішою. Незалежність регіональних церков та окремих єпископів була значно обмежена зростанням ефектної папської влади. В колекції листів-послань папи Григорія VII було виявлено список із двадцяти семи коротких декларацій, що мали назву «*Dictatus papae*», тобто «речі, продиктовані папою». Можливо, то були заголовки розділів для нового збірника канонічного права, так ніколи й не укладеного. Ті декларації, безперечно, дають найповніше уявлення про те, чого прагнув

домогтися Григорій у інтересах зміцнення папської влади. Двадцять три зі згаданих декларацій стосуються внутрішнього облаштування церкви. По суті всі вони не здійснювалися в 1000 р., були скоріше добрими побажаннями за життя Григорія і стали нормами церковного розпорядку в 1200 році. В них наочно відбилися амбітні плани реформаторів щодо посилення папського впливу на внутрішню діяльність церкви. Ось що вони стверджували:

1. Що римська церква заснована Богом і тільки Ним.
2. Що тільки римський єпископ має право називатися «вселенським».
3. Що тільки він [папа] може зміщувати та настановляти єпископів.
4. Що його легат, хай навіть найнижчого рангу, має право першості на соборі над усіма єпископами і може змістити з посади кого завгодно з них.
5. Що папа має право зміщувати тих єпископів, які не з'явилися на собор.
6. Що, крім усього іншого, ми не повинні перебувати в одному домі з людьми, яких він відлучив від церкви.
7. Що тільки папа має законне право створювати нові закони на потреби часу, об'єднувати священнослужителів у нові конгрегації, реорганізувати монастирі у звичайні храми і навпаки, ділити на частини багаті єпархії та об'єднувати бідні.
10. Що тільки його ім'я мають згадувати під час церковних відправ.
11. Що його титул єдиний у світі.
13. Що він має право переміщувати єпископів з однієї єпархії на іншу, коли в тому виникає потреба.
14. Що він має право висвятити священнослужителя в якій завгодно церкві.
15. Що кожен єпископ, висвячений папою, має право здійснювати управління іншою церквою, але не може стати залежним від неї; і що [той, кого висвятив папа] не повинен приймати вищий титул від якогось іншого єпископа.
16. Що жоден собор не може називатися «вселенським» без його розпорядження.
17. Що жоден закон і жодна книжка не можуть розглядатись як канонічні без його схвалення.
18. Що його рішення ніхто не має права скасовувати,

¹⁴ Про невдачу спробу позбутися контролю світської влади на місцевому рівні в Італії див. Catherine Boyd «*Tithes and Parishes in Medieval Italy*» (Ithaca, NY, 1952), especially pp. 103—128.

і лише він може скасовувати рішення інших авторитетних осіб.

19. Що ніхто не має права його судити.

20. Що ніхто не має права покарати особу, яка просить захисту в Апостольського Престолу.

21. Що в усіх найважливіших питаннях кожна церква має підкорятися римській церкві.

22. Що римська церква ніколи не помилялася і ніколи не помилиться, як про те засвідчено у Святому Письмі.

23. Що римський єпископ, висвячений згідно з вимогами канонічного права, набуває незаперечної святості, що передається йому від заслуг апостола Петра, як то засвідчує у своїй угоді з багатьма святими отцями Святий Еннадій, єпископ павіанський, і як то можна вчитати з декреталій святого папи Симмахія.

24. Що за його наказом і з його дозволу піддани можуть звинувачувати [своїх володарів].

25. Що він може зміщувати та настановляти єпископів і без рішення церковних соборів.

26. Що того не можна вважати католиком, котрий має якісь розбіжності з римською церквою¹⁵.

«Dictatus papae» хоч і не дають точного опису церковних порядків, які згодом були запроваджені на практиці, вказують, у якому напрямку розвивалася церковна організація протягом двох наступних століть. Реформатори створили нове бачення церковного ладу. Духівництво слід було відокремити від мирян і помістити його на вищому щаблі ієрархічної драбини, яка поєднувала Бога з людством. Духівництво у свою чергу мало бути організоване в чітку ієрархію з папою на самій вершині, який підкоряв собі цю ієрархію до такої міри, що ставив себе над звичаями, традицією, соборами та єпископами. Жодна подробиця церковного життя — як значна, так і незначна — не могла уникнути його нагляду. Реальна дійсність не завжди точно відповідала уявленням реформаторів, проте вони створили ідеал, до якого слід було прагнути. Послідовні папи запроваджували ідеал у практику, посуваючись уперед малими кроками та накопичуючи прецеденти; це була

¹⁵ Gregory VII «Das Register Gregors VII», book 2, letter 55, edited by Erich Gaspar, Monumenta Germaniae historica, Epistolae selectae, 2/1 (Berlin, 1920), pp. 201—208.

тактика, що на початок чотирнадцятого сторіччя дала їм можливість здобути ефективну владу над церковними кадрами, фінансами та законами в такій мірі, про яку Григорій VII, мабуть, ніколи й не мріяв.

Реформи одинадцятого сторіччя зачепили значно більше людей, ніж королі та папи. Впродовж тривалого часу вони стимулювали релігійне бродіння, яке не вдалося закоркувати в пляшку навіть тоді, коли королі й папи стали шукати компромісів та підписувати угоди. За часів тривалої боротьби між папами й германськими можновладцями багато людей опинилося перед необхідністю робити вибір у релігійних питаннях. У своїй поведінці вже не можна було опиратися тільки на традицію, тобто жити і діяти так, як жили і діяли їхні предки з давніх-давен. Зокрема, духовній та світській еліті доводилося обирати між кількома видами правильної поведінки, які суперечили один одному. В монастирях і на кафедральних зборах, на сільських парафіях і в міських церквах, при королівських дворах і на рицарських сходинах духівництво та нобілітет, іноді супроти власної волі, мали прихилитися на чийсь бік. Для багатьох людей було далеко не очевидно, хто ж має слухність. На боці королів були традиції, бо помазані монархи правили церквою від незапам'ятних часів. Аргумент, опертий на традицію, мав велику силу в середньовічному суспільстві. Папа міг посилатися на багато переконливіші аргументи теологічного плану, і його прихильники нагадували своїм опонентам про ще давніші традиції, зафіксовані у Святому Письмі, в канонічному праві та в казаннях Отців Церкви. Особистий інтерес та економіка відігравали свою роль у перекиданнях людей від одного табору до другого. Світські феодалі підтримували реформу, щоб ослабити свого короля. Світські збирачі десятини та власники приватних церков чинили реформи опір, захищаючи свої чималі прибутки. Одружені священники, серед яких було багато достойних людей, навряд чи захоплювалися новими віяннями. Хай там до якого рішення схилявся той чи той індивід (багато духовних осіб підтримували короля, а багато світських феодалів до певної міри були прихильниками реформи), сама потреба приймати рішення була чимось новим. Від часів пізньої античності, тобто понад сімсот років, так багато християн не сперечалися прилюдно з приводу вельми важ-

ливих релігійних питань. Жваві дебати, які супроводжували реформу, дали життя ідеям, що впливали на релігійне життя протягом багатьох століть.

Навіть нижчі класи, які не розуміли вчених аргументів, опертих на Святе Письмо, збірники канонічного права або казання Отців Церкви, не могли лишитися байдужими до нових ідей. Маса мирян стали виявляти неабияку активність у питаннях релігії, іноді прийнятну для духівництва, а іноді — ні. Внаслідок публічних диспутів щодо того, як повинні жити духовні особи, чимало мирян відмовлялися відвідувати церкву, де правив службу парох, чия поведінка видавалася їм недостойною. Це була не нова проблема. В п'ятому сторіччі Августин Гіппонський заперечував донатистам у Північній Африці, які твердили, що таїнства, здійснювані гріховними священниками та єпископами, не мають сили. Августин став творцем офіційної теології, де говорилося, що благодать у таїнствах роздає Христос, хоч Він і користується при цьому посередництвом людей, священників та єпископів. Їхня негідна поведінка, невігластво чи гріхи не можуть перешкодити благодаті переходити від Христа до людини віруючої. Августин твердив, що навіть будучи особою недостойної поведінки, за всіма законами висвячений священник здійснює таїнства, які мають законну силу¹⁶.

Та попри всі запевнення, що гріховний священник не спроможний запламувати Христові таїнства, для простих людей лишалося неабиякою проблемою вирішити, як їм ставитись до священнослужителя-розпусника або до священнослужителя-здирника. Особливо загострилася ця проблема в одинадцятому та дванадцятому сторіччях, коли до священників почали ставити набагато суворіші вимоги. Хоча вірних і запевняли, що можна спокійно приймати Господнє Тіло і Кров із рук такого священника, інстинктивна реакція багатьох людей була іншою. В деяких місцях і серед деяких людей виникав опір супроти необхідності шанобливого ставлення до священників, запламованих негідною поведінкою; люди відмовлялися вважати їх своїми духовними пастирями, і такий рух дістав загальну назву «донатизму» на згад-

¹⁶ Про теологічні розходження Августина з донатистами див. Gerald Bonner «St. Augustine of Hippo: His Life and Controversies» (London, 1963), pp. 27 6—311.

ку про північноафриканських розкольників, які проповідували в п'ятому сторіччі. Григорій VII начебто прихильно поставився до таких поглядів, коли наказав, щоб миряни не вдавалися до послуг священнослужителів, які запламували себе розпустою та симонією. Розповсюдження донатистських настроїв у середовищі мирян створило для церкви тривалу проблему, бо й після Вормського Конкордату (1122 рр.) існували священнослужителі, яким було далеко — іноді дуже й дуже далеко — до ідеалу, який став суворішим, ніж колись. У містах, що зростали внаслідок розвитку торгівлі, народні проповідники, які не визнавали нічийого авторитету, закликали людей їхньою рідною мовою до палкого релігійного заповзяття. Вони часто в різкій формі осуджували духовних осіб за їхню невідповідність реформаторському ідеалу цнотливої, глибоко ерудованої та відокремленої від загалу суспільної групи. Такий осуд сам по собі не був ерессю, але міг нею стати, якщо критики відмовлялися від духовних послуг тих духовних осіб, яких вони вважали негідними служити Богові. Розповсюдження народних ересей стало одним з непередбачених наслідків тих перемін, що їх започаткували реформатори одинадцятого сторіччя¹⁷.

Другим наслідком стало відчутне пожвавлення релігійної активності мас, які не були єретиками. Коли 1095 р. папа Урбан II закликав до Першого Хрестового походу, рицарі зібралися під його знамена в чималій кількості, як того й прагнув папа. Але так само відгукнулися на його заклик і селяни та міський простолюд, чий запал було неможливо контролювати. Поки рицарі організовувалися у військо для походу на Святу Землю, нікому не підпорядковані юрби бідняків посунули вниз долиною Рейну, прямуючи до Єрусалима й винищуючи на своєму шляху євреїв, що їх вони вважали ворогами Бога. Церква докладала чималих зусиль, та далеко не завжди домагалася в цьому успіху, щоб спрямовувати у відповідному напрямку та стримувати релігійне

¹⁷ Про зв'язки між реформами одинадцятого сторіччя та широким розповсюдженням народних ересей див. Malcolm Lambert «Medieval Heresy. Popular Movements From Bogomil to Hus» (London, 1977), pp. 39—48 and Robert L. Moore «The Origins of European Dissent» (New York, 1977), pp. 46—81.

заповзяття, розбуджене в суспільстві реформаторськими рухами¹⁸.

У суспільстві, розбурканому зростанням населення, економічною активністю та міським життям, реформи одинадцятого сторіччя значно поживили соціальне бродіння та послалили напругу в церковному житті, істотно вплинувши на перебіг історичних подій упродовж двох наступних століть.

Розділ десятий

ЗЛЕТ ХРИСТІЯНСТВА

Історики традиційно поділяють Середні Віки на три періоди: ранній, високий і пізній. Західне суспільство в ранні Середні Віки (бл. 500—1050 рр.) було вбогим і відносно примітивним. Від тих часів збереглося дуже мало монументальних архітектурних споруд, бо пізніше, багатші покоління замінили колишні будівлі кращими. Крім літургічних предметів та рукописів, які для нас важливі, але навряд чи їх можна назвати прекрасними, для сучасного дослідника не залишилося від часів, що передували дванадцятому сторіччю, майже нічого. Справжнім середньовіччям у сучасній популярній уяві виступають високі Середні Віки (бл. 1050—1300 рр.), період, який вельми полюбляють белетристи та кінорежисери за його хрестові походи, рицарів у залізних латах, турніри, кам'яні замки, собори, вітражі з кольорової мозаїки, монастирі, ілюстровані манускрипти, інквізиторів та університети. А що засоби масової інформації не дуже знайомі з реальною хронологією, то вони нерідко плутають періоди Середніх Віків: трапляється, що Карла Великого, який жив у ранньому середньовіччі, зображують у латах хрестоносця, або ж він стоїть на башті замку, збудованого в чотирнадцятому сторіччі. «Справжні Середні Віки», якими їх уявляють засоби масової інформації, тривали не довше як

¹⁸ Про народну веремію, що супроводжувала Перший Хрестовий похід (1096—1099 рр.) див. Hans Eberhard Mayer «The Crusades», translated by John Gillingham (Oxford, 1972), pp. 42—45. Цю саму тему детальніше висвітлено в Robert Chazan «European Jewry and the First Crusade» (Berkeley, Calif., 1987), especially pp. 50—84.

п'ять часових проміжків людського життя, від Першого Хрестового походу (1096 р.) до смерті папи Боніфація VIII (1304 р.). А що культурні та релігійні досягнення, затиснуті в межах такого відносно короткого часового відтинку, опиралися на бурхливе зростання людності та матеріального багатства, то буде корисно кинути короткий погляд на економічний розвиток Латинської Європи.

ЗРОСТАННЯ ЛЮДНОСТІ

Збільшення чисельності населення стало однією з причин економічного буму, який перемінив середньовічне суспільство. Спостерігаючи, як бурхливо зростає населення Європи в дванадцятому сторіччі, ми насилу можемо уявити, що існували часи, коли число людей трималося на приблизно одному рівні або навіть зменшувалося з огляду на пошесті, голодомори та війну, але так було за часів пізньої Римської імперії та в ранньому середньовіччі протягом не менш як 800 років. Наприкінці десятого сторіччя чужоземні вторгнення майже припинилися. Встановлення відносного миру, поліпшення технології сільського господарства, краще харчування, а може, й сприятливіші кліматичні умови стимулювали зростання населення, що тривало аж до кінця тринадцятого чи до початку чотирнадцятого сторіччя. Точні цифри визначити важко, однак загальні темпи зростання європейської людності можна приблизно оцінити за ситуацією в Англії. «Domesday Book» («Книга Страшного Суду»), де подано земельний опис Англії, зроблений 1086 р. за наказом Вільгельма Завойовника, подає відомості, які дають підстави вважати, що там жило тоді понад мільйон людей. Списки англійського податкового оподаткування, складені після спустошливої чумної пошесті (1349—1351 рр.), вказують на чисельність населення близько двох мільйонів і дають підстави припустити, що до епідемії в Англії жило близько 3 700 тис. людей. Якщо ситуацію в Англії можна порівнювати із ситуацією на континенті, то виходить, що за період між одинадцятим та чотирнадцятим сторіччями населення Латинської Європи зросло втричі або й учетверо¹.

¹ N. J. G. Pounds «An Economic History of Medieval Europe» (London, 1974), pp. 123—163.

Міста в пропорційному відношенні зростали ще швидшими темпами. До одинадцятого сторіччя європейські міста були дуже малі й незначущі як у економічному плані, так і в соціальному. Розвиток економіки та зростання людності змінили цю ситуацію. Міста стали центрами торгівлі та промисловості, де започатковувалося все нове і накопичувалися багатства. Саме в містах селилися нові соціальні класи, що виникли внаслідок розвитку економіки, зокрема купецька еліта, ремісники та майстрові люди і міський пролетаріат. У 1100 р. на християнському Заході, мабуть, не було жодного міста, де населення перевищувало б цифру в десять тисяч. У 1300 р. уже в багатьох містах жило більше десяти тисяч людей, а в Парижі, Мілані, Венеції та Флоренції понад п'ятдесят тисяч².

Зростання людності за умов нестачі відповідних засобів до існування може призвести до жахливих трагедій, як то й сталося в багатьох куточках світу в дев'ятому та в двадцятому сторіччях. Та коли населення середньовічної Європи почало зростати, там було ще багато необроблених земель, покритих лісами, болотами і степовою рослинністю, які могли прогодувати скільки завгодно нових ротів. Протягом 250 років західні селяни та поміщики наступали на внутрішні цілинні землі Європи. Вони вклинювалися в проміжки між рідко розкиданими ранньосередньовічними селами. Вони викорчували ліс, осушували болота і засновували тисячі нових сіл, чимало з яких досі можна розпізнати за їхніми назвами: Ньютон, Вілленев, Нейбург і Вільянова, що на різних мовах означає «нове поселення». Вони випасали худобу на болотяних, засушливих, гірських або неродючих землях, непридатних для орного хліборобства. На 1300 р. для обробітку та випасання овець і корів використовували уже всю ту частину європейського ландшафту, яку використовують і в наші дні³.

Щодалі численніше населення просочувалося також крізь зовнішні кордони і навіть за море. Справжня великомасштабна колоніальна експансія розпочалася з

² Frith Rörig «The Medieval Town» (Berkeley, Calif., 1967), pp. 111—121.

³ Michael M. Postan «The Medieval Economy and Society» (Harmondsworth, Middlesex, 1975), pp. 16—29 розповідає про використання землі в Англії; Pounds «An Economic History», pp. 164—174.

відкриттям у 1492 р. Америки Крістофором Колумбом і до дев'ятого сторіччя поширилася на всю земну кулю. Вона далеко перевершила ранні колоніальні завоювання європейців, які почалися в одинадцятому сторіччі, коли рицарі, купці та селяни колонізували території в Іспанії, Східній Європі та на Близькому Сході.

Хрестові походи — це найвідоміший епізод середньовічної експансії, але найменш значущий за своїми тривалими демографічними наслідками. Більшість емігрантів у країни східного Середземномор'я були рицарями, священнослужителями та купцями, які жили в містах і панували над тубільним населенням мусульман, євреїв та східних християн. Щодо західних селян, то їх селилося в *outremer* («за морем») — так називався той регіон французькою мовою — дуже мало⁴.

Південна Італія, Сицилія, Сардинія та Корсика шляхом завоювань теж були приєднані до Латинського Заходу в одинадцятому та в дванадцятому сторіччях. У 1000 р. ці регіони являли собою неймовірну плутанку територій, де змагалися між собою за владу безліч найрозмаїтіших правителів, і така ситуація тривала тут уже не одну сотню років. Мусульманські еміри, ломбардські герцоги та візантійські чиновники воювали один з одним за контроль над тими землями, однак жоден не міг досягти більше ніж тимчасової переваги. На початку одинадцятого сторіччя рицарі з Нормандії, які поверталися з єрусалимської прощі, побачили для себе в Південній Італії золоту нагоду. Їхніми дідами та прадідами були вікінги, які оселилися в гирлі Сени, в Північно-Західній Франції на початку десятого сторіччя. Могутні сили культурної асиміляції та мішаних шлюбів з тубільним населенням перетворили їхніх нащадків на французькомовних християн, але вони залишалися грізними воїнами. Нормандія мала відносно невелику територію, і рицарський клас зі своїми численними родинами шукав виходу для своєї енергії та надлишку населення.

В одинадцятому сторіччі збройні ватаги нормансь-

⁴ Про скромні демографічні наслідки хрестових походів див. Hans Eberhard Mayer «The Crusades», translated by John Gillingham (New York, 1972), pp. 149—182. Joshua Prawer «Crusader Institutions» (Oxford, 1980), pp. 85—142.

ких рицарів перебралися до Південної Італії, де вони наймалися на військову службу до того, хто більше заплатить. А незабаром по тому вони стали відвойовувати територію для себе. В 1059 р. папа Миколай II надав легітимності Роберві Гіскарю (помер 1085 р.), визнавши його законним герцогом Апулії та Калабрії. На подяку Робер визнав свою васальну залежність від папи. В 1071 р. нормани взяли штурмом останню візантійську фортецю, місто Барі, й перетворилися на серйозну загрозу для самої Візантійської імперії. В 1072 р. нормани почали відвойовувати в мусульман Сицилію. В 1130 р. папа надав титул короля Рожерві II (1103—1154 рр), племінникові Робера Гіскара. Він правив добре організованою багатоетнічною і багаторелігійною державою, що включала в себе Південну Італію та Сицилію. Не так багато селян мігрували на південь, але регіон було приєднано до західнохристиянського світу⁵.

Колоніальна експансія відбувалася також значно ближче до осереддя Латинської Європи, в Іспанії та у Східній Європі, куди маси поселенців-селян могли дійти навіть пішки, за возами, навантаженими домашнім скарбом. Мусульманські армії підкорили вестготську Іспанію на початку восьмого сторіччя, створивши там жваву цивілізацію, до якої втяглися мусульмани, євреї та мозарабські (тобто арабомовні) християни. Проте в гористій місцевості на півночі Іберійського півострова збереглося кілька незалежних християнських князівств. У одинадцятому сторіччі християнські королівства Леону, Кастилії та Арагону (згодом до них приєдналася Португалія) розпочали повільний нескординований наступ, названий у іспанській історії Реконкістою (Відвоюванням), захопивши Мадрид у 1083 р., Толедо в 1085 р., Сарагосу в 1118 р., Кордову в 1236 р., Севілью в 1248 р. і нарешті в 1492 р. їм пощастило здобути Гранаду, столицю останньої мусульманської держави на Піренейському півострові. На ранньому етапі Реконкісти провідну роль відіграли французькі

⁵ Charles Homer Haskins «The Normans in European History» (Boston, Mass., 1915), pp. 192—249 досі залишається добрим коротким вступом до норманських завоювань у Південній Італії. Для тих, хто прагне познайомитися із найсучаснішою, чудово проілюстрованою працею на цю тему, можна рекомендувати R. Allen Brown «The Normans» (Wood-bridge, Suffolk 1984), pp. 79—116.

рицарі, заохочувані ченцями монастиря Клюні. На завойованих територіях оселялися рицарі та селяни з Північної Іспанії та Південної Франції. До п'ятнадцятого-шістнадцятого сторіч, коли євреїв та мусульман силоміць на вернули до християнства або виселили з країни, Іспанія мала великі меншини, що склалися з цих обох груп, проте міграція християнських селян слідом за воєнними перемогами перетворила Іберійський півострів на частину латино-християнського світу. Можливість оселитися в Центральній або Південній Іспанії знімала напругу посеред населення Південної Франції та Північної Іспанії.

Найпотужнішим потоком середньовічної міграції був потік німецьких селян та поміщиків, які посунули на схід, на землі сучасної Австралії, Чехословаччини, колишньої Східної Німеччини, Литви, Латвії, Естонії та Польщі. Цей Drang nach Osten («Похід на Схід») відбувався коштом слов'янських народів, які вижили в чималих кількостях, проте на багато сторіч підпали під владу германомовних поміщиків, міщан, духівництва та багатих селян. Міграція на Схід розпочиналася і припинялася кілька разів у дев'ятому, десятому та одинадцятому сторіччях залежно від того, виникали чи розпадалися західногерманські королівства. В дванадцятому сторіччі міграція почалася знову, набираючи все більших масштабів. Цей процес не обов'язково супроводжувався насильством. Чимала частка Східної Європи була рідко заселена й перебувала на економічно низькому рівні. Слов'янські королі та правителі часто вітали мігрантів, оскільки вони потребували їхніх знань та вміння обробляти землю, торгувати та розробляти корисні копалини для того, щоб швидко «модернізуватися» й уникнути політичного поневолення західногерманськими королями, герцогами та графами. Економічні переміни, принесені германськими переселенцями, збагачували тубільний вищий слов'янський клас навіть у тому випадку, коли ті пригнічували тубільне слов'янське населення з нижчих класів. Лендлорди приманювали германомовних селян низькою орендною платою, обіцянкою персональної волі та можливістю експлуатувати невичерпні природні багатства прикордонних земель.

Рух у Східну Європу мав багато спільного з освоєнням Американського Заходу в дев'ятнадцятому сторіччі; і там, і там активно діяли агенти колонізації, яких у

Америці називали boomers, а в середньовічній Європі латинським словом locatores, і які рекламували принади слов'янського прикордоння, організували валки підвід і допомагали новоприбулим прожити до нового врожаю. До чотирнадцятого сторіччя германські колоністи освоїли велику частину Східної Європи. Територія між річками Одером та Ельбою була цілком германізована включно з Пруссією. Далі на схід існували великі германські селянські меншини та міста з переважно германомовним населенням. За допомогою мовних, релігійних, культурних і торговельних зв'язків Східна Європа все більше втягувалася в орбіту латинського християнства. Переможні військові походи та міграція на південь та схід Європи, а також навернення скандинавів щонайменше подвоїли територію Латинської Європи між 1000 і 1300 рр. і дали змогу розмістити надмір населення, яке щодалі зростало ⁶.

ЕКОНОМІЧНИЙ РОЗВИТОК

У дванадцятому сторіччі проблему лишків населення розв'язували не тільки за допомогою міграції, а й за допомогою внутрішнього економічного розвитку. Без такого економічного розвитку швидке зростання людності може призвести до крайньої вбогості навіть за певної еміграції. Високі Середні Віки були позначені бурхливим економічним розвитком, який залишив свої сліди в церквах, ратушах, замках та предметах розкоші, які дійшли до нас від дванадцятого, тринадцятого і початку чотирнадцятого сторіч. Однак торгівля та мануфактурне виробництво не розподілялися рівномірно, а були зосереджені у двох сприятливих для їхнього розвитку регіонах. На півночі міста Фландрії (куди входила частина сучасної Франції, Бельгія та Голландія) стали центром об'єднання економічної зони, розташованої на узбережжях Північного та Балтійського морів. Германські колоністи, що оселилися у Східній

Європі, продавали сировину й продовольство, — насамперед збіжжя, деревину й засолені оселедці, — вони годували населення, що жило на заході, а самі натомість купували мануфактурні вироби.

Другий регіон важливої мануфактури та комерції був розташований у Північній та в Центральній Італії, де міста мали ту перевагу, що могли прилучитися до багатого економічного життя, яким жило узбережжя Середземного моря. В дев'ятому й десятому сторіччях тут панували мусульмани та візантійці, але в одинадцятому сторіччі це становище змінилося. 1016 р. генуезці та пізанці завдали поразки мусульманському флотові й почали відвойовувати Сардинію та Корсику. Внаслідок Першого Хрестового походу (1096—1099 рр.) Середземне море стало внутрішнім озером християнського світу, відкритим для торговельних кораблів із Італії, Південної Франції та іспанського узбережжя. Італійці були енергійними економічними імперіалістами і мали великі прибутки від мережі своїх торговельних пунктів на Східному Середземномор'ї, підтримуваних економічними привілеями, що їх надавали їм — іноді добровільно, а іноді з примусу — держави хрестоносців та Візантійська імперія. На тринадцяте сторіччя провідні італійські міста-держави, Венеція, Флоренція та Генуя, стали багатими й агресивними мілітарними потугами, які застосовували збройну силу та економічну міць для панування над середземноморською торгівлею і для захисту своїх економічних інтересів у решті європейських країн ⁷.

Через середньовічну (йдеться про високе середньовіччя) торговельну мережу купувалося та продавалося чимало товарів, проте, як ото сталь, автомобілі, а трохи згодом електроніка та комп'ютерні схеми, домінують у економіці сучасного світу, так і в середньовічній Європі був продукт, який визначав потужність тодішньої економіки — тканини. Італійські

⁷ Robert S. Lopez «The Commercial Revolution of the Middle Ages, 950—1350» (Englewood Cliffs, NJ, 1971), pp. 85—122. дає майстерний і стислий опис міського економічного життя. Добірку документів, що ілюструють у всіх подробицях італійську економічну техніку та досягнення, див. у «Medieval Trade in the Mediterranean World», translated by Robert S. Lopez and Irving W. Raunond, Columbia Records of Civilization, 52 (New York, 1955).

⁶ Pounds «An Economic History», pp. 175—180; Herman Aubin «Medieval Society in its Prime: the Lands East of the Elbe and German Colonization Eastward» in «The Cambridge Economic History of Europe», 2nd edn (Cambridge, 1971), pp. 449—486; Karl Bosl «Political Relations Between East and West in Eastern and Western Europe in the Middle Ages», edited by Geoffrey Barraclough (London, 1970), pp. 43—82.

підприємці вели перед у цій галузі й нажили на ній велике багатство. Заливні луки Англії, Нідерландів та Північної Франції постачали необхідну сировину — вовну. З інших регіонів надходили барвники та галун, потрібні для нанесення на тканину розмітих кольорів. Тисячі кваліфікованих та некваліфікованих робітників у містах Північної Італії, а згодом і Фландрії, перетворювали сировину на тканини всіх можливих різновидів та різної вартості. В тринадцятому сторіччі в італійських містах виробляли також шовкові, лляні та бавовняні тканини. Їх розвозили по всій Європі, де тільки найбідніші або найвідсталіші люди вбиралися в матерію домашнього виробу. Тканини також експортували до мусульманського світу: багато жителів Каїра, Туніса або Дамаска носили одіж, пошиту із західної матерії. Крім торгівлі тканинами, всередині Європи розвивалася також локальна та регіональна торгівля продуктами харчування й мануфактурними виробами, в міру того як зростали життєві стандарти і доводилося годувати дедалі більше міського населення. Більшість європейців залишалися селянами-фермерами, але в провідних комерційних регіонах Фландрії та Північної Італії не менш як 30 відсотків населення наприкінці тринадцятого та на початку чотирнадцятого сторіччя жило не з сільськогосподарської діяльності⁸.

УЗИ ЄДНОСТІ

Комерція сприяла розламуванню рамок регіоналізму, характерного для ранніх Середніх Віків. Покупці та продавці, що жили далеко одні від одних, стали економічно взаємозалежні: пошесть на овець у Англії могла залишити без роботи тисячі людей у Італії, а воєнна поразка на Близькому Сході призвести до закриття торговельних шляхів, якими в Європу надходили барвники та прянощі. Узи комерційні підсилювалися багатьма іншими. Існує стереотип, що люди в Середні Віки були мало рухливі, але насправді в період від Першого Хрестового походу до Чорної Смерті в Європі

було багато руху. Міграції селян у міста або на нові землі тут уже обговорювалися, але й представники вищих класів не сиділи на місці. Тисячі рицарів воювали в хрестових походах. Сотні тисяч чоловіків та жінок ходили на прощу до Єрусалима та до багатьох локальних, регіональних і вселенських святих місць, зокрема до мощів Святого Петра в Римі та до мощів Святого Якова, які зберігалися в Компостелі, в Іспанії. Ченці, каноніки та мандрівні брати відбували всілякі подорожі у справах своїх обителів, у справах освіти, заснування нових монастирів та в інтересах місіонерської діяльності. Позивачі їздили до князівських, королівських та папських судів обстоювати свої справи. Папські легати постійно перебували в дорозі, представляючи папські інтереси, залагоджуючи суперечки між правителями та даючи раду релігійним проблемам простолюду. Університети — і передусім Паризький та Болонський — запрошували професорів і приймали студентів із усього християнського світу, і люди часто пробивалися у вищі кола тодішньої наукової еліти далеко від тих місць, де народилися.

В добу, коли писемність знаходила дедалі ширше розповсюдження, лист перетворився на інструмент подолання відстаней. Папи та королі писали сотні, а то й тисячі листів-послань щороку. Купці підтримували зв'язок зі своїми торговельними партнерами та службовцями за допомогою листування. Наприклад, у ділових та сімейних паперах купця Франческо Датіні (1335—1410 рр.), що завдяки щасливій випадковості збереглися до наших днів у його рідному італійському місті Прато, виявлено 150 000 листів, 500 бухгалтерських книг і тисячі розмаїтих ділових документів. Студенти писали своїм батькам, просячи надіслати їм грошей; подружні пари підтримували зв'язок листуванням. Європа спліталася в єдину тканину пересуваннями великої кількості людей, що їхали кудись купувати, продавати, навчатися, гостювати або селитися. Дехто навіть вибирався далеко за межі християнського світу. Книжка венеціанця Марко Поло (бл. 1254—1324 рр.), де розповідається про його пригоди, пережиті за двадцять років мандрювань по Середній Азії, Китаю, Індії та Близькому Сході, свідчить про існування в тодішній Європі невеличкого гурту авантюрно настроє-

⁸ Pounds «An Economic History», pp. 299—319 розповідає про галузь ткацької промисловості.

них місіонерів та купців, які подорожували такими місцями, яких жоден житель Заходу не відвідував сторіччями, а то й ніколи⁹.

ХРИСТІЯНСЬКИЙ СВІТ

Латинська Європа була об'єднана у високі Середні Віки не лише такими відчутними на дотик речами, як вовна, папські легати та листи, а й новим самоусвідомленням. Реформаторські рухи одинадцятого сторіччя розворушили глибоко зачаєне відчуття, що християнська релігія — це щось куди важливіше, куди реальніше, ніж інші суспільні інституції, такі, як регіони або королівства, що об'єднували людей за місцем їхнього проживання. Під час боротьби між папами та королями багатьом людям доводилося робити вибір, і багато з них були переконані, що релігії треба зберігати вірність насамперед. Можна знайти аналогії і в двадцятому сторіччі, які допоможуть прояснити середньовічну ситуацію. Реальністю в сьогоденнішньому західному світі є націоналізм, проте чимало людей у високо розвинених країнах відчувають емоційний потяг до «людства» в цілому, а це почуття виходить далеко за межі хай там якої окремо взятої країни. Любов до людства — досить туманне поняття, але іноді воно призводить до дуже реальних наслідків: багатії дають гроші на порятунок людей, що вмирають від голоду десь на самому краю світу; заклики до боротьби проти екологічного отруєння формулюються в термінах обов'язку перед усім людством і перед прийдешніми поколіннями; ми виявляємо прихильний інтерес до мистецтва, музики та літератури всіх часів і всіх народів світу. Ще ближчою сучасною аналогією є релігійне відродження, яке ми спостерігаємо в ісламському світі, що пантеличить західних секуляризова-

⁹ Біографію італійського купця Франческо Датіні подано в Iris Origo «The Merchant of Prato» (London, 1957). Розповідь Марко Поло про свої подорожі в Азію в перекладі на англійську мову див. у Ronald Latham «The travels of Marco Polo» (Harmondsworth, Middlesex, 1958). Переклади надзвичайно цікавих оповідок про мандри французьких ченців у Азію в тринадцятому-чотирнадцятому сторіччях подано в Christopher Dawson «Mission to Asia» (London, 1956, as «The Mongol Mission»; reprinted Toronto, 1980).

них спостерігачів. Звичайно, деякі країни сучасного ісламського світу воюють між собою. Але від Марокко до Пакистану існує емоційна вірність ісламській релігії, яка долає політичні кордони. Емоції, пов'язані з належністю до ісламу та любов'ю до нього, іноді переживаються так глибоко, що деякі люди готові вмирати і вбивати за цю релігію. Подібне почуття переживала й християнська Європа після реформаторських рухів одинадцятого сторіччя. Багато західних християн у високі Середні Віки мали відчуття, що вони належать до єдиної великої спільноти, яка стоїть над їхньою участю в житті та діяльності регіонів і всіляких суспільних угруповань. Проте важливо й не переоцінити згадувану перемену. Війни між християнами не припинилися. Локальні та регіональні зв'язки існувати не перестали. Економічні змагання та ворожнеча між класами призводили до кривавих сутичок. Але не раз ці сили відступали перед усвідомленням приналежності до чогось більшого, ніж регіон чи королівство, приналежності до християнського народу чи, як ми кажемо, до християнського світу.

ХРЕСТОВІ ПОХОДИ

Як і сучасний іслам, християнський світ не був однорідним політичним утворенням. Були імператори та папи, які мріяли об'єднати його, проте він залишався подрібненим на політичні фрагменти. Але була одна інституція, яка здобула реальні вигоди з розвитком у народі відчуття своєї приналежності до великої християнської спільноти. Починаючи з одинадцятого сторіччя папський престол міцно утвердився на чолі християнського світу. Успіхи пап у боротьбі проти германських монархів Генріха IV та Генріха V допомогли їм усунути свого головного суперника у змаганні за провід у християнському світі, імператора. Хрестові походи стали першим реальним виявом попервах досить-таки абстрактного поняття: християнський народ, об'єднаний навколо свого папи для досягнення якоїсь великої мети. Зміцнення та занепад ідеалу хрестових походів відбувалися майже паралельно з розвитком та занепадом уявлення про християнський світ, очолений одним папою.

1095 р. папа Урбан II (1088—1099 рр.) виголосив у Клермоні, в Центральній Франції, проповідь, у якій закликав своїх вірних допомогти братам-християнам на Сході в боротьбі проти турків-сельджуків, які в 1071 р. завдали поразки візантіяцям під Манцікертом і захопили Святу Землю, з Єрусалимом включно. За життя попередньої генерації папа Григорій VII був спробував зібрати військо для походу проти мусульман у Іспанії та на Сході, однак особливого відгуку його заклик у народі не знайшов. Але за останні двадцять років у народній свідомості відбулися зміни — і дуже відчутні. Відгук на Урбанову відозву був набагато ширший і емоційніший, ніж він міг сподіватися. Щось подібне до масової істерії опанувало натовп рицарів, які слухали папську проповідь. Вигукуючи: «Цього хоче Бог!», вони стали дерти тканину й нашивати на свою одіж хрести, що символізували їхню рішучість визволити Святу Землю. Протягом наступних місяців і рицарі, і простолюди у більшій частині Франції та в Рейнській області були втягнуті в гарячкову діяльність, що розгорнулася у відповідь на заклик папи виступити зброєю проти ворогів християнства. Природними військовими вождями християн були їхні королі, але германський король Генріх IV був відлучений від церкви, а інші християнські монархи або не бажали, або не були спроможні очолити військо. Урбан II у похід не вирушив, але послав одного зі своїх єпископів, щоб той представляв його там у ролі легата. Внаслідок такого збігу обставин папа опинився на чолі армії, яка вирушила в хрестовий похід — і то був перший надзвичайно популярний захід, проведений у масштабах усього християнського загалу¹⁰.

Лише перший Хрестовий похід (1096—1099 рр.) мав повний успіх у воєнному плані. Наприкінці одинадцятосторіччя мусульмани на східному узбережжі Середземного моря були внутрішньо розколоти, й західняни завоювали смужку землі, від Едесси та Антіохії на півночі до Аскалона на півдні, куди входив і найжаданіший для них приз — Єрусалим. Військо хрестоносців заснувало кілька невеликих християнських князівств

¹⁰ Про початки хрестових походів див. Carl Erdmann «The Origin of the Idea of Crusade», translated by Marshall W. Baldwin and Walter Goffart (Princeton, NJ, 1977). Про промову папи Урбана в Клермоні див. Mayer «The Crusades», pp. 6—10.

на мусульманській території, понад узбережжями Сирії та Палестини. Держави хрестоносців мали протяжні східні кордони, які важко було боронити. Наступні хрестові походи диктувалися потребою протистояти відродженню мусульманської мілітарної потуги, що клапоть за клаптем відвойовувала територію, захоплену хрестоносцями. Демографічні проблеми та проблеми далекої відстані стали головними перешкодами на шляху пізніших хрестових походів, які в основному зазнавали невдачі. В 1291 р. мусульманські армії взяли останню фортецю хрестоносців — місто Акру.

Історію церкви у високі Середні Віки годі зрозуміти поза тим фактом, що папський престол використав собі на вигоду посилення в народі відчуття спільної приналежності до християнського світу, конкретним практичним виявом якого стали хрестові походи. Папський престол не брав участі у створенні цього почуття, і коли воно вмерло, то не зміг його оживити. Надзвичайно ускладнені адміністративні структури християнської церкви, що утворилися на Заході у високі Середні Віки, не змогли б існувати, якби мільйони людей не вважали їх за потрібні й не хотіли платити за них. Звичайно, точилися жваві суперечки стосовно окремих деталей та цін, проте від Гренландії до Єрусалима більшість західних християн визнавали верховну владу папського престолу, будучи переконані, що він є легітимною інституцією, яка втілює в реальній дійсності християнську ідею.

ВОРОЖЕ СТАВЛЕННЯ ДО ЧУЖИХ

Були й інші наслідки зміцнення відчуття християнської єдності. Переживаючи глибокий потяг до групової солідарності, деякі люди просто не могли жити в мирі — часто послаючись при цьому на історичні причини — із сусідами, що відрізнялися від них релігійними переконаннями, мовою або расою. В дев'ятнадцятому та в двадцятому сторіччях сильні національні почуття часто супроводжувалися ненавистю, дискримінаційними, а то й насильницькими діями супроти людей, яких вважали чужинцями, й передусім тих, хто не хотів або не міг розчинитися в більшості. Щось подібне відбувалося у високі Середні Віки. Мірою того, як загострюва-

лося відчуття «ми», не менш загострювалося й відчуття «вони»¹¹.

Найгрізнішими «чужинцями» були мусульмани. В період між сьомим та одинадцятим сторіччями їхня культурна й економічна перевага загрожувала перерости в непереможну мілітарну потугу, що завдала б християнам нищівної поразки. На заході такого ніколи не сталося, але мільйони східних християн були завойовані, й навіть велика Візантійська імперія потрапила в одинадцятому сторіччі у велику скруту. В південних регіонах, де християнська та мусульманська хвилі накочувалися одна на одну, відбувалися постійні сутички та війни. Протягом перших сторіч мусульмани часто брали в них гору, завоювавши острови західного Середземномор'я в дев'ятому та в десятому сторіччях. Ситуація почала змінюватися в одинадцятому сторіччі. Італійський контрнаступ у Середземному морі, завоювання норманами Сицилії, Реконкіста в Іспанії та успішний Перший Хрестовий похід нав'яли християнам переконання, що це вони мають шанси завдати мусульманам нищівної поразки.

Мусульмани були страшними й грізними чужинцями, які сприяли загостренню відчуття приналежності до християнського світу. Перший Хрестовий похід показав, як може збадьорити християн перспектива завдати поразки «невірним». Наступні невдачі хрестоносців приглушили, але не цілком, ентузіазм до боротьби з мусульманами. Ідея хрестоносного руху зберігала свій вплив від дванадцятого до п'ятнадцятого сторіч: плани наступних хрестових походів, обговорення їхньої тактики і стратегії, заклики до таких походів були звичайним явищем і хвилювали західну уяву, хоча ймовірність кінцевого успіху щодалі зменшувалася. Оскільки для мусульман на Заході не було найменшої змоги проводити місіонерську діяльність, іслам не становив внутрішньої загрози християнству. Хоча в Іспанії та на Сицилії існували значні підкорені мусульманські спільноти, що перебували у високі Середні

¹¹ Цікавий огляд глибоких культурних причин, що визначали гоніння в середньовічному суспільстві, див. Robert I. Moore «The Formation of a Persecuting Society. Power and Deviance in Western Europe, 950—1250» (Oxford, 1987).

Віки під захистом християнських правителів, котрі цінували їх як законопослушних платників податків¹².

Втім, були й такі «чужинці», які жили всередині християнського світу,— євреї і еретики. Всупереч широко розповсюдженим помилковим уявленням євреїв не завжди утискували в християнських державах. Від часів пізньої Римської імперії євреям було дозволено на законних підставах сповідувати свою релігію і жити за своїми звичаями в християнських краях. Але на них були накладені обмеження, що підкреслювали їхній другорядний статус, статус «чужих». Наприклад, вони не мали права навертати християн до юдаїзму, одружуватися з християнами чи християнками, їм не дозволялося володіти рабами християнського віросповідання. Проте закон не тільки обмежував їхні права, а й захищав їх від насильства. Їх не дозволялося силоміць навертати до християнства, закон забороняв забирати від них їхніх дітей чи руйнувати їхні синагоги. Дві спільноти не любили одна одну, однак у період від сьомого до одинадцятого сторіч прояви відвертого насильства були рідкістю. В сьомому сторіччі у вестготській Іспанії було вжито деяких суворих антиєврейських заходів і якусь кількість євреїв примусово навернено до християнства, один подібний випадок зафіксовано також у шостому сторіччі у франкській Галлії, але в ранні Середні Віки такі події траплялися нечасто. Одне слово, упродовж ранніх Середніх Віків єврейська меншина жила у відносному мирі, хоча з обох сторін і були вияви певної ворожості¹³.

Та з посиленням у християнському світі відчуття єдності присутність «чужих» спільнот видавалася все менш і менш прийнятною. Пробуджені хрестовими походами в народі почуття погіршували ситуацію євреїв. У атмосфері сподівання, що Бог дарує перемогу християнам, які виступили проти невірних із Першим

¹² Richard W. Southern «Western Views of Islam in the Middle Ages» (Cambridge, Mass., 1962); Norman Daniel «Islam and the West. The Making of an Image» (Edinburgh, 1960), особливо сс. 109—133 про застосування насильства.

¹³ Bernard Bachrach «Early Medieval Jewish Policy in Western Europe» (Minneapolis, Minn., 1977); Robert Chazan «Church, State and Jew in the Middle Ages» (New York, 1980) подає змістовний вступний нарис про єврейсько-християнські взаємини (сс. 1—14) і багату добірку переказаних на англійську мову документів про становище євреїв у Західній Європі.

і Другим Хрестовими походами, народні проповідники заявили, що євреї були Хрестовими ворогами, як і мусульмани. Організоване військо хрестоносців не напало на євреїв, і церковні власті намагалися боронити їх. Але в 1096 р. юрби простолюду напали на єврейські квартали в Майнці, Вормсі та Шпеері, в Рейнській області, й спробували силоміць повернути їх до християнства під загрозою смерті. Три єврейські спільноти були в буквальному розумінні винищені. Такі вибухи насильства були протизаконні, до того ж вони загрожували фінансовим вигодам, які правителі здобували, обороняючи та визискуючи євреїв. І церковні, і світські влади засуджували насильство, проте сам факт насильницьких виступів простолюду яскраво засвідчив, що між посиленням відчуття християнської єдності та нетерпимістю до «чужих» існував дуже тісний зв'язок¹⁴.

В тринадцятому сторіччі було докладено чималих зусиль, щоб повернути євреїв до християнства за допомогою переконання та логічної аргументації. У Франції та в Іспанії євреїв примушували вислуховувати проповіді та брати участь у дебатах із мандрівними ченцями, декотрі з яких перейшли в християнство від юдаїзму. Привселюдно спалювали примірники Талмуду, хоча єврейського Святого Письма не чіпали. Вороже ставлення народу до євреїв посилювалось, і на них було накладено набагато суворіші економічні та соціальні обмеження. Чимало окремих євреїв стали християнами, але юдаїзм зумів вижити в умовах такого тиску. Наприкінці тринадцятого сторіччя політика окремих могутніх володарів стосовно євреїв змінилася. Євреїв було вигнано з Англії (1290 р.) і з Франції (1306 р.), а їхнє майно конфіскували на користь королівської скарбниці. Ймовірно, що саме фінансова вигода стала головним мотивом поведінки правителів. Декотрі з єврейських вигнанців мігрували на схід до германські та слов'янські землі, де простолюд ставився до них так само вороже, але місцеві володарі борони-

¹⁴ Chazan «Church, State and Jew», pp. 95—166. Про перший великий спалах насильства проти єврейської спільноти в 1096 р. див. Robert Chazan «European Jewry and the First Crusade» (Berkeley, Calif., 1987), especially pp. 50—84.

ли їх за їхнє ремісничє вміння та їхню корисність як позикодавців¹⁵.

Посилення відчуття християнської солідарності ускладнило також становище християн-розкольників, так званих еретиків. У одинадцятому та в дванадцятому сторіччях доля еретиків була далеко не однаковою в різних країнах. У Англії та в Германії насильство проти еретиків було в народі звичайним явищем. Юрби хапали їх і спалювали на вогнищі, прагнучи в такий спосіб «очистити землю від нечисті». В Південній Франції та в Італії до розкольників ставилися з більшою терпимістю, а то й із симпатією як міське населення, так і аристократи. Але в тринадцятому сторіччі церква і чимало держав оголосили щось на зразок воєнного закону проти еретиків. Їх або винищували (наприклад, катарів), або заганяли в глухі місця, де вони мусили переховуватися (наприклад, вальденсів). Детальніше ми розповімо про це в розділі чотирнадцятому. Тут насамперед важливо відзначити, що посилення відчуття належності до християнського народу залишало мало місця для відвертих розкольників.

ЗАХІДНІ І СХІДНІ ХРИСТІЯНИ

Посилення відчуття християнської єдності на Заході відбилосся також на взаєминах між західною та східною церквами. Західняни мали суперечливі почуття щодо православних християн Візантійської імперії, спершу ставлячись до них як до «своїх», а потім як до «чужих». За часів пізньої Римської імперії існувала тільки одна офіційна церква, чиї володіння поширювалися на всю імперську територію. Оглядаючись назад, ми можемо виявити початки процесу, що в кінцевому підсумку призвів до розколу між західною та східною церквами, але сучасники його не помічали. Попри суперечки та мовні розбіжності, церква в пізній Римській імперії мала по суті одні символи віри, одні таїнства й одне канонічне право. В ранні Середні Віки

¹⁵ Jeremy Cohen «The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Anti-Judaism» (Ithaca, NY, 1982) аналізує інтелектуальне підґрунтя дедалі сильнішого тиску на євреїв у тринадцятому та чотирнадцятому сторіччях, коли їх силували або повернутись до християнства, або емігрувати.

вторгнення германців та мусульман порвали тканину середземноморського життя на окремі клапти й зробили сполучення між ними дуже важким. Східні та західні християни розділилися також з огляду на дедалі більшу неспроможність розуміти мову одні одних і на політику, однак формально вони не зрікалися одне одного; церква в них, принаймні в теорії, була одна. Незважаючи на періодичні суперечки, східні православні християни та західні латинські християни протягом сторіч не піддавали сумніву легітимність ні тих, ні тих і плекали надію на близькіші взаємини.

Але за багато поколінь взаємної відокремленості розходження між ними посилювалися. Вони відрізнялися за мовою і часто, в буквальному значенні, не могли зрозуміти одне одного. Вони різнилися й за тим, що можна назвати церковною дисципліною, тобто за правилами організації церковного життя. Наприклад, православним священикам (але не єпископам, яких часто обирали з ченців) дозволялося брати шлюб, а західним — не дозволялося. Православні священнослужителі мали носити бороди, від західних такого не вимагали. Православні християни користувалися в таїнстві причастя хлібом із заквашеного тіста, західні християни — з незаквашеного, так званими облатками. Ці відмінності не мали теологічної значущості, що впадала б у вічі, й коли взаємини між двома спільнотами були добрі, їхню легітимність не ставили під сумнів. Та коли з політичних причин взаємини псувалися, виникала тенденція критикувати та засуджувати одне одного за відмінності в церковній дисципліні.

Була також і одна серйозна теологічна відмінність. У 381 р. Константинопольський Собор проголосив кредо (так зване нікейсько-константинопольське кредо), де стверджувалося, що Святий Дух виходить від Отця. Десь — мабуть, у вестготській Іспанії в шостому сторіччі — до цього кредо було додане одне слово (*filioque*), тобто проголошувалося, що Святий Дух виходить від Отця «і Сина». Король франків Карл Великий, який мав при своєму дворі вестготських учених-схоластів, прийняв саме цю версію кредо для декламування під час меси. В дев'ятому та десятому сторіччях папи згадуваним кредо не користувалися, бо в ті часи правила римської літургії не вимагали декламування під час меси хай там якого кредо. На початку оди-

надцятого сторіччя папська літургія в Римі запозичила деякі звичаї, що виникли на північ від Альп, включаючи сюди й декламування розширеного нікейсько-константинопольського кредо під час меси. Застосування цього кредо і призвело до виникнення суперечки щодо правосильності вживання виразу «і Сина», яка вбила першій теологічний клин між західною та східною церквами. Вони сперечалися між собою про природу святої Тройці, а також про легітимність додавання слів до традиційних кредо. І коли у відносинах між ними виникала напруга з огляду на політичні причини, загострювалися диспути і з приводу цієї теологічної контроверзи.

За період між одинадцятим і п'ятнадцятим сторіччями дві церкви розійшлися вже досить далеко, хоча навіть тоді не було втрачено відчуття спільної спадщини. Теологічні та дисциплінарні відмінності між східним і західним християнством видаються сучасному спостерігачеві досить-таки незначущими, і їх можна було б легко узгодити за доброго бажання обох сторін. Про них і справді іноді забували, але тільки в тих випадках, коли Візантійська держава гостро потребувала західної мілітарної допомоги. На Ліонському (1274 р.) та Флорентійському (1439 р.) соборах теологи та політики з обох сторін доходили згоди про возз'єднання обох церков, але щоразу це рішення категорично відкидалося рядовими візантійськими ченцями, представниками нижчого духовництва та загалом мирян.

За небажанням православної церкви возз'єднатися на умовах Заходу лежав успішний розвиток Західної Європи і невідворотний занепад Візантійської імперії. Поки Візантійська імперія була вища в економічному, політичному та культурному плані, східні християни звикли дивитися на своїх західних одновірців зі змішаним почуттям жалості та зневаги. Та коли Захід почав відроджуватися в другій половині одинадцятого сторіччя, Візантійська імперія увійшла в стадію тривалого занепаду. Візантійці зазнали воєнної поразки від турків-сельджуків під Манцікертом (1071 р.), унаслідок чого втратили контроль над Анатолією (сучасна Туреччина), що була для Імперії традиційним резервуаром для поповнення армії та надходження податків. У цьому тяжкому становищі візантійський імператор став шука-

ти західної допомоги, просячи найманого війська, але дістав її у несподіваній для нього формі рицарів-хрестоносців. Звертаючись до західних рицарів із закликом виступити в Хрестовий похід, папа Урбан II передусім послався на необхідність допомогти східним християнам у їхній скруті. Хрестові походи живилися вірою — принаймні на тому найвищому рівні, де їх планували, — що в разі їхнього успіху західна та східна церква об'єднаються. Проте для папського престолу та й для західного загалу таке об'єднання було можливе тільки за тієї умови, що візантійці визнають верховенство папи в тому сильному, активному значенні, якого надавали цьому поняттю жителі Заходу, починаючи з другої половини одинадцятого сторіччя.

Хрестові походи зблизили західних і східних християн, але при цьому вони виявили, що не дуже люблять одне одного. Західні дивилися на східних як на людей зрадливих і невдячних. Їхню витонченість вони сприймали як ознаку слабості, і їх страшенно дратувало, що жителі Сходу не бажають прийняти той варіант віри, який жителі Заходу вважали за правильне християнство. Східні були розгнівані, що західні хрестоносці зберегли для себе відвойовані в мусульман території, які візантійці вважали законно своїми. Вони були нажахані, коли в 1204 р. військо хрестоносців захопило Константинополь, розграбувало місто з церквами та монастирями включно, посадило на візантійський трон західнянина замість законного імператора і створило Латинську імперію, що проіснувала до 1261 р. У Латинській імперії візантійських церковнослужителів часто заміняли на латинян, які намагалися романізувати візантійську церкву, накидаючи їй римську літургію і римську дисципліну. Теологи могли доходити витончених компромісів щодо «Отця і Сина» та папської влади, але в тринадцятому сторіччі прості візантійці зненавиділи західнян. Візантійці з відразою сприймали спроби своїх західних одновірців присилувати їх поступитися своїми стародавніми релігійними звичаями за військовою допомогою, якої вони так розпачливо потребували. В останні дні існування Візантійської імперії, коли було втрачено всяку надію на порятунок і коли її територія майже дорівнювала території міста Константинополь, там існувала впливова фракція, що віддавала

перевагу турецькому тюрбанові перед папською митрою¹⁶.

Економічне та демографічне відродження Заходу, поєднане з посиленням відчуття належності до єдиного християнського світу, справило глибокий вплив на церкву у високі Середні Віки, зміцнивши її авторитет та розширивши її володіння, але водночас наділивши її рисами винятковості і приохотивши точно визначати свої кордони й утримувати їх у разі потреби оружною силою. Обставини її подальшого розвитку ми розглянемо в наступних розділах.

Розділ одинадцятий

ДОБА ПАПСЬКОЇ МОГУТНОСТІ

Головну вигоду внаслідок посилення відчуття спільної приналежності до християнського світу здобув папський престол, що використав своє чільне становище в цьому світі, зумівши створити на підмурку своїх давніх претензій систему надзвичайно ефективного врядування. І справді, дивовижне зміцнення папської влади в дванадцятому та тринадцятому сторіччях неможливо уявити без існування в народі відчуття спільної приналежності до християнського світу, яке папи всіляко плекали, хоч і не вони створили його. Події, які відбувалися в одинадцятому сторіччі, спонукали сонний і переважно церемоніальний папський престол очолити цілу низку взаємопов'язаних реформаторських рухів, що охопили територію всієї Європи. І коли ці реформаторські рухи домагалися успіху, папи здобували безліч прихильників, готових підтримати їхні найрадикальніші починання.

Більшість інституцій діють довго й ефективно тоді, коли люди не сумніваються в їхній засадничій легітимності, навіть якщо вони й не погоджуються з яки-

¹⁶ Про взаємини між православними і латинськими християнами див. Richard W. Southern «Western Society and the Church in the Middle Ages», *The Pelican History of the Church*, 2 (Harmondsworth, Middlesex, 1970), pp. 53—90; and Steven Runciman «The Eastern Schism: A Study of the Papacy and the Eastern Churches During the XIth and XIIth Centuries» (Oxford, 1955).

мись їхніми конкретними діями. Влада папи опиралася не на його військову потугу. Він був світським володарем кількохсот квадратних миль у Центральній Італії, але ця територія завжди була неспокоїною, вона постачала йому мало солдатів і давала дуже скромні прибутки. Його влада була ефективною в дванадцятому та в тринадцятому сторіччях тому, що монархи та володарі суспільної думки на Заході дивились на нього як на намісника Христа, як на наступника св. Петра і главу християнського світу. Декотрі з тих людей, бувало, виступали проти якихось конкретних проявів папської політики. Королі, інтелектуали та реформатори вільно критикували окремих пап, але фундаментальна легітимність папської влади не підлягала сумніву аж до чотирнадцятого сторіччя. На цьому підмурку глибоко шанобливого ставлення до їхньої ролі папи взяли в свої руки по суті всі віжки церковної влади, вибудувавши грандіозну структуру законів, судових та фінансових установ. Вони перетворили християнський світ на видиму реальність¹.

КАНОНІЧНЕ ПРАВО

Дванадцяте і тринадцяте сторіччя були добою законів і права. Купці, міщани і церква підтримували правителів, які при залагодженні неминучих у реальному житті суперечок не вдавалися до насильства, а запускали в дію механізм раціонально впорядкованого судочинства. В Італії було наново відкрито римське право у формі Юстиніанового «Corpus iuris civilis» (Кодекс цивільного права), яке вразило кращі уми епохи своєю витонченістю, своїм відчуттям справедливості та своєю бездоганно логічною раціональністю. В Англії в дванадцятому сторіччі судді короля Генріха II (1154—1189 рр.) почали створювати загальний кодекс законів для цього королівства. Майже кожне угруповання людей — міста, монастирі, релігійні ордени, гільдії та

¹ Критичні зауваження про діяльність папської канцелярії в дванадцятому сторіччі подано в Bernard of Clairvaux «Five books on Consideration», translated by John D. Anderson and Elisabeth T. Kennan, Cistercian Fathers Series, 37 (Kalamazoo, Mich., 1976) — це були, власне, листи-послання Бернарда до свого колишнього ченця, папи Євгенія III (1145—1153 рр.).

братства — стало опрацьовувати закони для себе в пошуках упорядкованого і раціонального розв'язання всіх суперечних проблем та прагнучи точно визначити права та обов'язки як самого угруповання, так і його окремих членів. Церква також мала своє право, так званий церковний канон, і саме на нього опиралася влада пап, що набула тепер великої сили².

Відродження наукового інтересу до канонічного права стало головною інтелектуальною силою для реформаторських рухів одинадцятого сторіччя. Церковний канон включав у себе принципи та процесуальні норми, які суперечили статусу-кво, що переважав у одинадцятому сторіччі, коли церква практично підлягала світській владі. Проте розповсюдження збірників канонічного права, багато з яких були невдало скомпоновані і включали в себе суперечливі та сумнівні тексти, створювало серйозні проблеми. В дванадцятому сторіччі виникла нагальна потреба прояснити та належно організувати тексти канонічного права, інакше воно не змогло б стати ефективним інструментом управління церквою. Найуспішнішу спробу наново систематизувати церковний канон здійснив у Болонії в 1140-х роках такий собі чернець на ім'я Граціан. Його «Узгодження суперечних канонів», більше відоме під звичаєною назвою «Decretum», стало нормативною компіляцією традиційних текстів канонічного права, які згодом вивчало не одне покоління студентів і застосовували у своїй практичній діяльності судді³. Канонічне право регулювало всі аспекти церковного життя й чимало таких справ, які нині входять у компетенцію держави, включаючи всі види обітниць, заповітів, шлюбів, розлучень та легітимності дітей. Важливість церковного канону як основного права християнського світу зросла в дванадцятому і тринадцятому сторіччях; воно стало також університетською дисципліною, що готувала шанобливих людей до поважної і прибуткової діяльності на терені церкви.

Щоб лишатися живою і діяльною силою, всяке право

² Про роль права в середньовічному суспільстві див. Walter Ullmann «Law and Politics in the Middle Ages. An Introduction to the Sources of Medieval Political Ideas» (Ithaca, NY, 1975).

³ Коротко про реформу канонічного права, здійснену Граціаном, читай у Stephan Kuttner «Harmony from Dissonance: An Interpretation of Medieval Canon Law», Wimmer Lecture, no.10 (Latrobe, Pa., 1960).

має розвиватися і пристосовуватися. В міру того як західне суспільство ставало дедалі витонченішим, багатшим і в ньому зростала частка міського населення, церковний канон стикався з новими проблемами або мусив давати точніші відповіді на колишні. В сучасній Америці чи в сучасній Британії виборна законодавча влада створює нові закони й скасовує застарілі, але християнський світ не мав своєї законодавчої влади. По суті, крім нечастих уселенських соборів, він мав лише одну видиму інституцію влади — папський престол. Папський престол узяв на себе роль механізму, який мав упорядковувати законодавство для християнського світу, пристосовуючи його до нових потреб і не відступаючи далеко від давніх традицій та практики. З четвертого сторіччя до пап часто зверталися за проханням розв'язати ту чи ту теологічну, літургічну або дисциплінарну проблему, і, як правило, вони подавали свою думку в листах-посланнях, що їх називали декреталіями. Раніше такі документи з'являлися рідко, але в дванадцятому й тринадцятому сторіччях папські послання-декреталії перетворилися на узвичаєний спосіб давати християнському світові нові закони. В складних випадках до папського двору надходила апеляція, і присуд, який там ухвалювали, судді згодом застосовували у всіх аналогічних справах. Канонічне право розширювалося і пристосовувалося до «сучасності» через папські декреталії.

В 1234 р. папа Григорій IX схвалив дбайливо укладений Раймондом Пеннафортом збірник папських декреталій, що відтоді став другим важливим елементом канонічного права, поряд із Граціановим «Декретумом». 1298 р. папа Боніфаций VIII видав третій авторитетний збірник папських декреталій під назвою «*Libet Sextus*», а в 1317 р. папа Климент VI долучив до церковного канону ще один офіційний збірник. У такий спосіб утворився грубезний том законів під загальною назвою «*Corpus iuris canonici*» («Корпус канонічного права»), який за своєю повнотою та деталізованістю витримує порівняння з Римським правом або з будь-яким іншим секулярним правом. В університетах учені-схоласти, яких називали декретистами, котрі вивчали та коментували Граціанів «Декретум», і декреталісти, що працювали над папськими декреталіями, створили глибоку й витончену теорію права. Таким чином церковний

канон (або канонічне право) став творінням папи, він був його автором або принаймні давав свою санкцію на включення тих чи тих текстів до офіційних збірників⁴.

Кожному, хто читав церковний канон, відомо, якими суворими були передбачувані ним покарання. Проте їхня неблаганність часто була суто символічною, таким собі абстрактним осудом того чи того порушення. На практиці їх рідко застосовували в усій їхній силі, а надто, якщо порушник розкався. Сторіччями західна та східна церква діяли за принципом: коли строге застосування закону може принести більше шкоди, ніж добра, то покарання слід послабити або й скасувати. Скажімо, церковний канон вимагав, що правити месу повинен священик, який перед тим постував, і неодмінно в церкві. Але якщо з необхідності священикові доводилося правити месу просто неба (наприклад, перед військом у полі) або якщо він поїв, бо не збирався служити, тоді з огляду на нагальну потребу та вимоги здорового глузду його звільняли від канонічного обмеження. Схожим чином, прагнучи піднести гідність духівництва, реформатори одинадцятого сторіччя заборонили висвячувати незаконнонароджених. Проте, якщо з усіх інших поглядів молодик годився на роль священнослужителя і якщо ніхто не вбачав у акті висвячення претендента схвалення перелюбства або розпуску його батьків, тоді від церковного канону могли й відступити. Коли папський престол посів чільне місце в житті західної церкви, дозвіл на порушення церковного канону у важливих випадках стали просити в папи. Протягом дванадцятого і тринадцятого сторіччя утвердилося правило, що тільки папа може звільнити від суворого дотримання церковного канону в таких важливих справах, як побиття церковнослужителя, одруження в межах забороненого кола близьких родичів, висвячення в церковнослужителі незаконнонароджених осіб тощо. Проте папська влада давати дозвіл на порушення церковного канону мала теоретичні межі. Він не міг дати дозвіл на порушення прямих Божих заповідей, наприклад, скасувати біблійну заборону поклонятися ідолам чи вбивати. Однак майже кожен пункт канонічного права, що стосувався церковної дисципліни, міг бути за певних обставин скасований. Лише з питань

⁴ Ullmann «Law and Politics», pp. 117—189.

укладання шлюбу безпосередньо до папи зверталися тисячі людей, що неабияк підкреслювало авторитет верховного первосвященника, його владу карати чи милувати, вимагати суворого дотримання церковного канону чи давати дозвіл на його порушення, спираючись на власне уявлення про слушність і справедливість⁵.

ЗДІЙСНЕННЯ ВЛАДИ ПАПОЮ

Папа був не тільки головним законодавчим органом церкви, він був і її верховним апеляційним судом, подібним, мабуть, до Американського Верховного Суду. Як і з проголошенням декреталій та наданням дозволу порушувати якісь пункти канонічного права, така роль папи не була чимось цілком новим у високі Середні Віки. Ще в 382 р. римський імператор Граціан (375—383 pp.) надав право римському єпископові судити справи, що стосувалися єпископів метрополії, та приймати апеляції від західних єпископів, звинувачених своїми колегами-єпископами в якихось правопорушеннях. Папи давно вже претендували на те, що важливі справи (*causae maiores*) мають підлягати їхній юрисдикції. В ранні Середні Віки люди, які зазнавали поразки в теологічних диспутах або не одержували сподіваного дозволу на шлюб, нерідко зверталися з апеляцією до папи. Але новим явищем у високі Середні Віки стала велика кількість і розмаїтий зміст таких апеляцій. Існував складний апарат нижчих церковних судів, де головували архієреї, архідиякони, єпископи та архієпископи. В міру того як зростав престиж папського престолу, чимало позивачів не бажали приймати вироки таких судів нижчої інстанції як остаточні. З усіх кінців християнського світу скривджені сторони, що прогнали процеси з питань дозволу на шлюб або на розлучення, призначень на церковні посади або епархіальних виборів, заповітів і права на спадщину та з безлічі інших питань, несли свої апеляції до Рима. Папи приймали такі апеляції, але ініціатива їхньої подачі виходила від позовників. Попри нарікання на високу вартість та затримки з відповідями, все більше й більше

позовників стікалося до папського двору, бо правосуддя, яке там творилося, вважали за раціональне й справедливе⁶.

Папський суд було реорганізовано, щоб він міг дати раду такій кількості справ. З кінця дванадцятого сторіччя папа й кардинали, яким він передавав велику частку роботи, щодня по кілька годин слухали справи. Більшість їхніх вироків були рутинними, заснованими на канонічному праві та його тлумаченнях фахівцями. Рішення більш цікаві й нові давали прецедент для майбутнього і включалися до офіційних збірників папських декреталій для використання суддями та адвокатами. Масштаби цієї діяльності можна виміряти числом папських листів-послань. Р. В. Саузерн підрахував, що за папи Бенедикта IX (1033—1046 pp.) в часи найнижчої активності дореформеного папського престолу, наскільки нам відомо, за рік у середньому виходив один лист-пошання. Від понтифікату Лева IX (1048—1056 pp.) й десь до 1130-х років середня річна цифра папських послань піднялася до 35-ти. Темп зростання значно пришвидшився наприкінці дванадцятого та в тринадцятому сторіччях: 179 послань на рік виходило за Адріана IV (1154—1179 pp.), 280 послань за Інокентія III (1198—1216 pp.), 730 за Інокентія IV (1243—1254 pp.) і 3646 за понтифікату Іоанна XXII (1316—1324 pp.)⁷.

Папи також здійснювали реальну владу через своїх легатів, переважно кардиналів, які були вповноважені діяти на власний розсуд у певних місцях і за певних ситуацій. Папи, як правило, далеко не їздили, крім тих

⁶ Цікавий сучасний аналіз діяльності папської канцелярії знайдете в John of Salisbury «*Historia Pontificalis, Memoirs of the Papal Court*», translated by Marjorie Chibnall (London, 1956). Критику стосовно завеликих видатків на роботу папського чиновницького апарату подано в John A. Junck «*The Lineage of Lady Meed: The Development of Medieval Venality Satire*» (Notre Dame, Ind., 1963), pp. 43—131 or John A. Junck «*Economic Conservatism, Papal Finance and Medieval Satires on Rome*», «*Mediaeval Studies* 23» (1961), 334—351, and reprinted in abbreviated form in «*Change in Medieval Society*», edited by Sylvia Thrupp (New York, 1964), pp. 72—85.

⁷ R. W. Southern «*Western Society and the Church in the Middle Ages*», Pelican History of the Church, 2 (Harmondsworth, Middlesex, 1970), pp. 108—109; Alexander Murray «*Pope Gregory VII and His Letters*», «*Traditio* 21» (1966), 149—202 також підкреслює посилення активності папської канцелярії, як то відбито в побільшенні числа листів-послань за період між 1000-м і 1175 pp.

⁵ Michael Sheehan «*Dispensation*», «*The Dictionary of the Middle Ages*, 4» (1984), pp. 216—218.

випадків, коли їм доводилося втікати з Рима від ворогів або своїх політичних супротивників. Проте легати представляли папу та його авторитет у всіх регіонах християнського світу, головуючи на соборах, ведучи переговори з монархами, досліджуючи на місцях важливі юридичні справи, організовуючи хрестові походи, збираючи податки на користь папи та виступаючи посередниками у внутрідержавних та міжнародних суперечках. Вони часто переадресовували складні або політично небезпечні справи безпосередньо до папи. Внаслідок діяльності легатів, папи у високі Середні Віки були не далекими пасивними постатями, якими були їхні попередники перед реформою одинадцятого сторіччя. Папський двір був ніби павучим гніздом, від якого в усі куточки християнського світу тяглися лавутики активної діяльності через легатів, апеляції та листи-послання.

Головними суперниками папської влади всередині церкви були архієпископи та єпископи, які в ранні Середні Віки традиційно визнавали зверхність папи, однак зберігали за собою широку свободу дій у межах своєї єпархії. У високі Середні Віки папи зберегли своє верховенство та авторитет серед єпископів, але на додачу ще й здобули над ними істотну владу. Те, що в 1000 р. місцеві єпископи могли спокійно робити на власний розсуд, тепер вимагало папського схвалення або взагалі вилучалося з-під контролю єпископів. Наочним прикладом може служити канонізація святих. Головною причиною для індивіда в християнстві була обіцянка вічного життя на небесах. Вважалося очевидним, що багато анонімних простих небіжчиків-християн жили на небесах, тобто стали святими. Але християнська громада вірила, що імена деяких святих їй відомі. Це були святі з Нового Заповіту (наприклад, Діва Марія, св. Петро, св. Павло та інші), а також мученики — жертви римських гонінь. Святі з найдавніших часів християнства формально не були канонізовані, але визнавалися святими в громаді, яка пам'ятала їхні життя і поминала їх у літургії в певні дні року. Проте списки святих не були закриті, й святі не були істотами, пов'язаними лише з далеким минулим. Кожен християнин міг стати святим, і громада вірила, що Бог подає знамення, вказуючи на певних святих. За умов сильного регіоналізму ранніх Середніх Віків були люди, що їх

шанували як святих лише в якомусь одному регіоні, або єпархії, або монастирі чи навіть у одному селі.

А що ознаки святості певної особи треба було зібрати й оцінити, то єпископи відігравали чільну роль у канонізації. До дванадцятого сторіччя місцевий єпископ здійснював нагляд за культом святих у своїй єпархії, як майже за всім іншим, що стосувалося релігії. Було розроблено процедуру з'ясування, чи слід вважати святим ту чи ту особу. Як правило, складали писане життє святого і розповідь про чудеса, а часто про зцілення недужих, які відбувалися на його могилі. Видимими ознаками визнання єпископом святості небіжчика було перенесення його тіла до церкви й називання його імені в каноні меси, звідси термін «канонізація». Протягом сторіч єпископи здійснювали такі акти, опираючись лише на власний авторитет. У добу Каролінгів увійшло у звичай переносити до храму тіло святого під час єпископського собору, щоб надати цьому ритуалові належної урочистості. Це прагнення зробити церемонію канонізації якомога урочистішою привело її до папського престолу, і 993 р. папа уперше взяв участь у канонізації святого, єпископа Ульріха Аузбурзького (помер 973 р.). Проте в ті часи участь папи ще не була обов'язковою, хоча вона й додавала церемонії урочистості. Александр III (1159—1181 рр.), сильний папа, добре обізнаний у канонічному праві, став наполягати, щоб формальний ритуал канонізації проводився лише за участю папи. Його рішення стало легальним прецедентом. За понтифікату Григорія IX (1227—1241 рр.) канонізації відійшли до відання папи: надалі тільки папа міг проголосити ту чи ту особу святим. Тут, як і в інших подібних випадках, свободу єпископів було обмежено щодамі наполегливішим прагненням пап робити геть усе⁸.

⁸ Eric W. Kemp «Canonization and Authority in the Western Church» (London, 1948), дає вступну змістовну розповідь про етапи перетворення канонізації на папську монополію. Одне з найдавніших досье, надісланих папі з проханням дати дозвіл на канонізацію, нині опубліковане в англійському перекладі та латиною в «The Book of St Gilbert», edited by Raymonde Foreville and Gillian Keir (Oxford, 1987).

ЦЕРКОВНІ СОБОРИ

Зростання папської влади та авторитету змінило також природу церковних соборів, на яких єпископи традиційно здійснювали свою колективну владу. В дванадцятому і тринадцятому сторіччях соборів відбувалося більше, аніж будь-коли в минулому. Єпископи зустрічалися зі своїми парохами на єпархіальних соборах, архієпископи зустрічалися зі своїми єпископами на соборах, які скликалися в межах провінції, а папські легати зустрічалися з регіональними групами прелатів. Колись на єпархіальних та провінційних соборах розглядалися серйозні проблеми, пов'язані з питаннями віри та дисципліни, шукалися їхні розв'язки й укладалися нові статті канонічного права. Визнання папського престолу як єдиного джерела, звідки могли надходити нові закони, звільнило церковні собори від цього обов'язку. Вони й далі відігравали важливу роль у реформуванні церковного канону та церковної політики, але вони рідко створювали нові тексти канону й проголошували нову політику. Їхні канони тепер не були оригінальними. Здебільшого вони просто інформували місцеве духовництво про реформаторські ідеї, які виникали в безпосередньому оточенні папського престолу, й повідомляли про нові важливі статті канонічного права, пристосовуючи їх до місцевих умов.

Найповажнішим суперником папської влади у сфері теорії був уселенський або загальний собор. Перший загальний собор, скликаний і оплачений римським імператором Константином, відбувся 325 р. в Нікеї. Папа Сильвестр I (314—325 рр.), надто старий і хворий, щоб бути на ньому присутнім, послав туди представляти себе двох легатів. Обидва прецеденти залишалися в силі й для семи наступних уселенських соборів: скликали їх імператори, а папи не були на них присутні, посиляли своїх представників. Низка уселенських соборів, авторитетність яких визнавали як на Сході, так і на Заході, обірвалася на Другому Нікейському соборі (787 р.). Реформований папський престол дванадцятого сторіччя здійснював свою провідну роль у християнському світі, скликаючи собори, які він називав «уселенськими», проте східна церква рідко посилала туди своїх представників і ніколи не визнавала уселенського характеру тих соборів. У 1123 р. папа Калікст II (1119—

1124 рр.) скликав перший західний загальний або вселенський собор, що відбувся в Латеранській базиліці в Римі. Наступні папи скликали загальні собори в 1139, 1179 і 1215 рр.— вони теж відбулися в Латеранській базиліці; в 1245 і 1274 рр.— у Ліоні й у 1311—1312 рр.— у Вієнні на річці Рона. Ці вселенські собори були під повним контролем папи, який скликав їх, складав їхній порядок денний, особисто або через своїх легатів головував на засіданнях і затверджував їхні постанови. Навіть уселенські собори перетворилися на інструмент здійснення папської влади⁹.

ПАПСЬКІ ПРИЗНАЧЕННЯ НА ЦЕРКОВНІ ПОСАДИ

Папські призначення на церковні посади стали ефективним засобом контролю, набагато звузивши провалля між теорією і практикою. В 1050 р. папа Лев IX нікого не міг призначити на церковну посаду за межами Центральної Італії; а в 1342 р. папа Климент VI називав кандидатів на 100 000 церковних посад — таке дивовижне посилення папської влади просто вражає¹⁰. Папський контроль над призначеннями зустрічав сильний опір, тому що він безпосередньо загрожував дорожочинним, а іноді й дуже прибутковим правам світських та духовних владик, зборів кафедрального кліру, ченців, черниць та каноніків. Папи змогли остаточно утвердити це своє право тільки на початку чотирнадцятого сторіччя, тобто вже на пізньому етапі посилення своєї реальної влади.

Папський контроль над призначеннями посилювався поступово, опираючись на прецеденти. Найнагальніша потреба папського втручання виникала у випадках спірних виборів. Джерело незгод було закладене в самій системі, за якою обиралися вищі священнослужителі — дуже складній, а іноді й двозначній. Реформатори однадцятого сторіччя виступили проти права світських

⁹ Про середньовічні церковні собори див. Philip Hughes «The Church in Crisis. A History of the General Councils, 325—1870» (New York, 1961); or Hubert Jedin «Ecumenical Councils of the Catholic Church», translated by E. Graf (Edinburgh, 1960).

¹⁰ Geoffrey Barraclough «Papal Provisions» (Oxford, 1935), pp. VIII and 105—106.

володарів на церковні призначення і зробили «канонічні вибори» чи не найголовнішою своєю метою. У своїх зусиллях усунути впливових мирян вони закликали взагалі не допускати до виборів хай там яких мирян і намагалися надати право виборів певній чітко окресленій групі духівництва: ченці мали обирати свого абата, а головні священнослужителі єпархії, об'єднані в кафедральні збори, мали обирати єпископа. Прагнути зробити вибори якомога впорядкованішими і справедливішими, реформатори вигадували для їхнього проведення все складніші та заплутаніші правила, й тому умисні чи неумисні порушення стали нормою. Кандидат, який програв вибори, часто звертався з апеляцією до папи на цілком законних підставах: або вибори були проведені надто скоро по смерті єпископа чи абата, або їх надто довго відтягували після його кону; або якісь виборці не були залучені; або у виборах брали участь особи, що не мали такого права; або той чи той кандидат завинив у симонії; або люди сторонні здійснювали тиск на виборців; або обрана особа не годилася на цю роль з погляду моралі чи освіченості; і так далі, і таке інше. Коли справа надходила до папи, він міг віддати перевагу одному з претендентів або відкинути їх усіх і настановити власного кандидата. В тринадцятому сторіччі, коли по суті оспорювалися кожен вибори єпископа чи абата, папи в кінцевому підсумку самі призначали більшість єпископів та абатів і абатис унаслідок розгляду апеляцій.

В церкві були й тисячі інших посад, включаючи сюди й місця парафіяльних священників та членство в кафедральних капітулах. Ці посади, що мали назву бенефіцій, приваблювали охочих, оскільки вони давали певний і надійний прибуток. Власники бенефіцій не обиралися, а призначалися. Традиційно такі призначення не входили в компетенцію папи. Чимало людей, і серед них єпископи, абати, світські можновладці та міські ради, мали право розподіляти або, за усталеним тоді терміном, «дарувати» бенефіції. Але створюючи прецедент за прецедентом, папи здобули контроль над роздачею багатьох бенефіцій.

У найпростішому випадку та чи та особа зверталася до папи з петицією, просячи дарувати їй бенефіцію. До цього засобу вдавалися передусім люди, які не мали міцних зв'язків із місцевою владою. То були переважно

випускники вищих навчальних закладів, службовці папської канцелярії та бідні священнослужителі, які не мали де служити. Такі люди з ентузіазмом вітали посилення папської влади, оскільки це давало їм надію одержати бенефіцію. В дванадцятому сторіччі папи стали відповідати на подібні петиції, просячи бенефіції в місцевих можновладців. У тринадцятому сторіччі папи стали наказувати, щоб тому чи тому їхньому обранцеві дали бенефіцію, перебираючи на себе права традиційних дародавців. А що ці папські укази загрожували правам світських можновладців, то в 1240-х роках їх гостро критикували як у Англії, так і в Франції, але в той час папи вдавалися до таких акцій ще дуже рідко. Вони часто уникали втручатися в розподіл бенефіцій, що їх контролювали світські владарі, щоб не відчувати від себе королів та великих феодалів. Що ж до єпископів, то їм було набагато складніше відмовити папі, який просив дарувати бенефіцію своєму обранцеві.

Протягом десь сотні років папське втручання в розподіл бенефіцій було спорадичним і, порівнюючи з кількістю наявних бенефіцій у християнському світі, досить-таки скромним. У 1265 р. папа Климент IV проголосив, що певна категорія бенефіцій, які звільнилися (наприклад, унаслідок смерті) в той час, коли посідач перебував при папському дворі, переходили під юрисдикцію папи. Впродовж наступних п'ятдесяти років були створені нові категорії бенефіцій, дарувати які міг лише папа, і в межах одного людського життя папи перебрали під свій контроль більшість бенефіцій у християнському світі, що стало досить несподіваною переминою традиційної практики.

Надання папою бенефіцій не було свавільною процедурою. Воно здійснювалося за ретельно розробленими правилами. Прохач повинен був довести, що має необхідний вік, освіту та добрий характер, щоб одержати бенефіцію. Багатьом прохачам відмовляли на цих підставах. Якщо відповідь на петицію була позитивна, священнослужителю давався лист-дозвіл і він їхав одержувати бенефіцію. Якщо місцевий можновладець або кафедральний капітул відмовлялися прийняти затвержену папою особу, справу розглядали в спеціальному суді, де зважували слушність висунутих заперечень, оскільки скасувати папське призначення можна було

тільки на легальних підставах. За приблизними оцінками в чотирнадцятому сторіччі тільки половина з тих, хто просив бенефіцію, одержували папський дозвіл, і тільки половина з них практично одержували бенефіцію, на яку їх призначав папа.

Щоб оцінити значення папських призначень на бенефіції, слід узяти до уваги кілька речей. По-перше, сама кількість призначень на бенефіції в другій половині тринадцятого сторіччя свідчить про те, що папа не займався цією справою персонально. Папські чиновники одержували заяви на бенефіції та обробляли їх у строго визначеному порядку, за певними правилами й інструкціями. Переважна більшість призначень були рутинними і здійснювалися згідно з правилами. Якщо виникали непередбачені обставини, наприклад, заявник хотів одержати більше, ніж одну бенефіцію, або був надто молодий, папа мусив особисто дати дозвіл на порушення правил. Відступали від правил найчастіше в тих випадках, коли йшлося про надання бенефіцій папським чиновникам, кардиналам або папським племянникам, але вони одержували тільки малу частку з тих тисяч бенефіцій, які розподілялися в християнському світі, правда, найприбутковіших. По-друге, правила папських призначень були прогресивними. Скажімо, у виборі достойного претендента вони надавали перевагу випускникам університетів перед людьми, пропонованими місцевими можновладцями. По-третє, система мала в собі механізми контролю та противаг. Місцеві можновладці та кафедральні каноніки мали багато шляхів до законного спротиву, і якщо кандидат мав серйозні вади, йому часто не вдавалося вступити в практичне володіння бенефіцією. Можновладці вдавалися до законних засобів, щоб загальмувати дію закону, звертаючись до папи з апеляціями та всіляко затягуючи справу. Папський універсалізм часто зазнавав невдачі на практиці, натикаючись на перепону родинних зв'язків, класових упереджень або опір місцевої влади. Наприклад, багато кафедральних капітулів у пізньосередньовічній Германії приймали тільки членів шляхетного походження і якщо їм призначали простолюдина, вони зверталися до папи з апеляцією і радше погоджувалися на відлучення від церкви, аніж на зраду своїх принципів. Їхня тактика могла затримати

прийняття простолюдина на багато років, а то й узагалі не допустити його до жаданої бенефіції. Але навіть за наявних обмежень система папських призначень на бенефіції зробила папські претензії на владу цілком реальними. На чотирнадцяте сторіччя багато церковнослужителів так чи інакше завдячували свої посади папі¹¹.

У дванадцятому і тринадцятому сторіччях траєкторія папської влади пішла круто вгору. Папський двір був нервовим центром християнського світу. Кожне велике рішення і тисячі менших (хоча для осіб зацікавлених вони, мабуть, малими не здавалися) в кінцевому підсумку ухвалювалися тут. Та навіть на вершині своєї могутності папський престол мав проблеми, які ми можемо роздивитися ліпше, аніж сучасники.

ПАПСЬКІ ФІНАНСИ

Найгострішою з давніх проблем папського престолу була фінансова. Аксиомою середньовічного політичного життя було те правило, що правителі мають жити з власних прибутків. У ідеальному випадку правитель мав земельні маєтки, які давали прибуток, і він доповнював його традиційними, обмеженими податками, стягваними зі своїх підданих. Кожен шанобливий володар прагнув збільшити свої прибутки, але за нормальних обставин він мав робити це в такий спосіб, який його наймогутніші піддані визнавали б законним. Так, англійський король Іоанн (1199—1216 рр.) спробував використати владу над своїми феодалними васалами для збільшення свого доходу, однак баронам його спроби видалися протизаконними й суперечними звичаю. Вони повстали, завдали королю поразки і примусили його прийняти знамениту Хартію Вольностей (Magna Carta), де обмежувалося його право дойти їх фінансово. Якщо в тринадцятому сторіччі монарх потребував грошей з огляду на якісь нагальні обставини, наприклад, щоб розпочати війну чи відбити вороже вторгнення, йому часто доводилося вести переговори

¹¹ Детальніше про папські призначення на церковні посади можна прочитати в Barraclough «Papal Provisions», pp. 90—152.

з багатим прошарком населення на своїй території,— як правило, з аристократією, міщанами та духівництвом, які могли б сплатити йому тимчасові високі податки за привілеї або певні поступки з його боку. Найпевнішим засобом для володаря викликати ненависть підданих або спровокувати їх на повстання було обкласти їх свавільними податками.

До кінця тринадцятого сторіччя папа мусив жити за такими самими правилами. Він володів земельними маєтностями римської церкви, з яких збирав орендну плату та податки, належні кожному лендлордові. Він правив невеличкою державою в Центральній Італії, що сплачувала йому мито, данину та всілякі збори. Монастирі, такі, як Клюні, прагнули уникнути підлеглості місцевим єпископам, ставлячи себе під протекцію папи, й щороку сплачували невелику суму, щоб формально забезпечити собі цю протекцію. З політичних міркувань ставили себе під протекцію папи й деякі світські володарі, які теж платили за це щорічну данину. В тринадцятому сторіччі папі сплачували таку данину королі Англії, Сицилії, Кастилії, Португалії, Арагону та багато дрібніших феодалів. Англія, Польща та Скандинавські країни платили щорічний дар, який мав назву Петрове Пенні й теоретично дорівнював сумі податку, зібраного з розрахунку по одному пенні на двір. Як охоронець мощей Святого Петра і єпископ над єпископами папа отримував дарунки та спадщину від богомольних людей. Прочани давали пожертви багатьом історичним римським церквам, які папа ділив із конкретною церквою. Традиційних джерел надходження грошей було багато, але люди на всіх рівнях середньовічного суспільства страшенно не полюбили сплачувати податки, орендну плату, мита та данину. Належні папі суми часто затримувалися. Папа не був бідним, однак з посиленням активності папського престолу — таку проблему часто мусять розв'язувати й уряди сучасних держав — його видатки нерідко перевищували прибутки. Винайдена в двадцятому сторіччі практика переведення платіжного дефіциту в довготерміновий державний борг тоді ще не була відома. Папа, як і всякий середньовічний магнат, мусив оплачувати свої рахунки готівкою або позичати гроші

в італійських банкірів під високі проценти і надійну заставу¹².

Традиційно папа не мав права прямо оподатковувати інші церкви християнського світу. Але у високі Середні Віки цю перешкоду пощастило обминати. Папи обернули свою чільну роль у хрестових походах собі на вигоду. В 1187 р. мусульманський правитель Єгипту Саладін (1169—1193 рр.) відвоював Єрусалим, який був під владою християн вісімдесят вісім років. Хвиля обурення прокотилася в християнському світі, й було організовано Третій Хрестовий похід (1188—1192 рр.). Сучасники розглядали втрату Єрусалима як одну з тих надзвичайних подій, що виправдовували запровадження додаткових податків. Англійський та французький королі, які вирушили у хрестовий похід, зажадали фінансової підтримки від своїх світських та клерикальних підданих. Так було створено прецедент спеціального податку на хрестовий похід, що його сплачували як духівництво, так і миряни.

Папський престол накладав прямі податки переважно на духівництво. В 1199 р. папа Інокентій III (1198—1215 рр.) зібрав податок на хрестовий похід у розмірі двох із половиною відсотків на кожну клерикальну бенефіцію. Становище у Святій Землі щодалі погіршувалося і податки на хрестовий похід, що накладалися на прибутки духівництва, стали в тринадцятому сторіччі явищем звичним, іноді досягаючи десятих відсотків на період від одного до шістьох років. Коли виник прецедент, що папа здобув право обкладати податком клерикальні прибутки, зібрані кошти стали використовувати на що завгодно. В 1228 р. Григорій IX зібрав податок у розмірі 10 відсотків на війну з імператором Фрідріхом II. Наприкінці тринадцятого сторіччя труднощі та потреби римської церкви вважалися за достатню причину для оподаткування прибутків духівництва у християнському світі¹³.

В тринадцятому та чотирнадцятому сторіччі папи також побільшували свій річний прибуток, роблячи те,

¹² William E. Lunt «Papal Revenues in the Middle Ages», 2 vols, Columbia Records of Civilization, 19 (New York, 1934) можна вважати за змістовний вступ до теми, проілюстрований багатою добіркою перекладених на англійську мову документів, що стосуються папських фінансів.

¹³ Lunt «Papal Revenues», vol. I, pp. 71—77 and vol. 2, pp. 101—201.

що робили інші правителі — вони брали плату за послуги. В такий чи інший спосіб ті, хто одержав бенефіцію від папського престолу, платили податок, пропорційний її прибутковості, хоча найбільш категорія бенефіцій була звільнена від оподаткування. Коли на своєму формальному засіданні папа й кардинали затверджували призначення патріархів, архієпископів, єпископів та абатів, новопризначені погоджувалися сплатити *servitia*, що складала третину їхнього прибутку за перший рік. Бенефіції, які не платили *сервіції*, платили *аннату*, що теж складала певну частку від прибутку за перший рік. Позовники, що зверталися в папський суд, оплачували видатки судочинства: кожна юридична процедура і кожен клопоть пергаменту оцінювалися в певну суму грошей, з яких потім давали платню суддям, писарям та іншим чиновникам. Ті, хто одержував якийсь дозвіл, привілей або право на порушення статті канону, платили за працю та матеріали, потрібні для складання і реєстрації потрібних документів. До папського престолу стікалися значні прибутки, хоча не завжди їх вистачало для покриття витрат, і досить часто вони спричиняли невдоволення тих, хто мусив платити.

Наприкінці тринадцятого й у чотирнадцятому сторіччях роль папи як глави християнського світу і головного учасника європейської політики дуже зросла і так само зросла його потреба в грошах для підтримання великого чиновницького апарату, розкішного стилю життя, невдалих хрестових походів, будівельних проектів та війська, яке мало захищати його володіння в Італії. «Хрестоносні» податки стягувалися регулярно; плату за послуги постійно збільшували і категорію «послуг» щодалі розширювали. А проте папський престол постійно був у дефіциті, хоча сучасники цього не знали, бо папські рахунки тримали під секретом¹⁴.

У відповідь на такий розвиток подій лунало все більше голосів, що папи жадібні, що плати за послуги були надто високі і що папи переступали через традиційні обмеження. Важливо оцінити такі критичні закиди в перспективі. У двадцятому сторіччі окремі індивіди та суспільні угруповання в країнах західної де-

мократії критикують свої уряди, але не вагаються користатися з їхніх послуг або просити в них підтримки, коли її потребують. Так само й у тринадцятому — чотирнадцятому сторіччях, попри своє критиканство, люди й далі зверталися до папського престолу, просячи бенефіцій, дозволів на непередбачені канонічним правом шлюби та інших папських послуг. Проте дедалі сильніші підозри в тому, що папський двір був надто жадібний до грошей, у кінцевому підсумку зруйнував підвалини доброзичливого ставлення, які підтримували структуру папської влади.

На початок чотирнадцятого сторіччя папський престол став практичною, діяльною владою в церкві, якою її неможливо було уявити три століття тому. Поступово накопичуючи прецеденти, папський престол забезпечив собі надійний контроль над усіма служителями церкви, він видавав закони і творив судочинство в усьому християнському світі, включаючи і духівництво, і мирян. Деякі теоретики, переважно знавці канонічного права і теологи, прояснили чимало теоретичних аспектів, які лежали в підмурку папської влади. Посилаючись на традиційну роль папи як намісника Христа, наступника св. Петра та церковного глави, папські прихильники проголосили, що папа повинен здійснювати абсолютну владу (*plena potestas*) як над церквою, так і над світським суспільством. Він був верховним єпископом уселенської церкви, і все інше духівництво цілком йому підлягало, він міг позбавити сану будь-якого священнослужителя, коли йому заманеться. Тогочасні теоретики канонічного права, оцінюючи виняткову роль папи, винайшли стислу і точну формулу, заявляючи, що «папа — це церква» (*papa est ecclesia*). Реальність, однак, була складнішою: давні традиції, фінансова скрута й опір, який чинили світські володарі папському втручання в те, що вони вважали сферою своїх інтересів, обмежували владу пап. Але на початку чотирнадцятого сторіччя ця влада була могутнішою, ніж будь-коли раніше чи пізніше.

¹⁴ Daniel P. Waley «The Papal State in the Thirteenth Century» (London, 1961), pp. 252—275 досліджує процес висмокування папською державою папських фінансів.

Розділ дванадцятий

ВІДРОДЖЕННЯ НОВОГО ЗАПОВІТУ

Папський престол справляв головний вплив на розвиток середньовічної церкви, однак він був не єдиною силою, яка її формувала. Водночас із посиленням папської монархії відбувалося релігійне відродження, що заторкнуло всі рівні церковного життя. Іноді цей процес сприяв зміцненню папської влади, іноді входив з нею в конфлікт, а іноді відбувався цілком незалежно від неї.

Релігія може бути силою, яка сприяє стабільності, легітимізуючи наявний стан речей. Таку роль відіграло в основному християнство раннього середньовіччя, коли безлад становив постійну загрозу, а слабкі суспільні інституції потребували підтримки. Релігія може також діяти як сила, що сприяє переминам, підриваючи існуючий стан речей. Таку роль іноді брало на себе християнство в добу високого середньовіччя. Нова критична течія в християнстві взяла початок із реформ одинадцятого сторіччя, що не тільки сприяли пробудженню відчуття спільної християнської долі та зміцненню папської влади, а й стимулювали тривалий процес релігійного відродження, що його один із сучасних учених назвав «Середньовічною Реформацією»¹.

СТАРИЙ ЗАПОВІТ

Щоб зрозуміти природу згаданого релігійного відродження, слід коротко описати значення Старого Заповіту в християнстві раннього середньовіччя. Озираючись назад, ми бачимо інтелектуальну історію християнства як одне розтягнуте в часі зусилля зладнати зі Старим Заповітом. Від самого початку свого існування християни витратили безліч інтелектуальної енергії, щоб приборкати Старий Заповіт і узгодити його з теологічним поглядом на світ, властивим Новому Заповітові. Деякі християнські гностики другого і третього сторіччя вирішили, що це завдання безнадійне, і просто відкинули єврейське Святе Письмо як витвір злого і нищого бога. Проте головна течія християнської дум-

ки, християни-католики, виходила з переконання, що один і той самий Бог говорить до нас у текстах Старого та Нового Заповітів і що обидві книги перебувають у досконалій гармонії².

Це формальне переконання не може приховати того факту, що Старий Заповіт — книга дуже складна, а іноді й тривожно-суперечлива. Латинський переклад Старого Заповіту, так звана Вульгата, здійснений в основному Єронімом (347—420 рр.) у кінці четвертого і на початку п'ятого сторіччя, складався із сорока шести окремих текстів, написаних у різні часи, в різних місцях і в різних літературних жанрах. Новий Заповіт, також перекладений з грецької мови Єронімом, включав у себе двадцять сім текстів, написаних на протязі одного сторіччя, але різних за жанром, а іноді й за висловленими поглядами. Навіть поверхове порівняння Нового Заповіту зі Старим Заповітом відкриває велику різницю. Християнські гностики нападали на Бога Старого Заповіту, звинувачуючи Його в невігластві, кровожерливості та дріб'язковості. Вони картали достойників Старого Заповіту — патріархів, деяких пророків і царя Давида — за їхню жорстокість, брехливість та плотську розбещеність. Тоді інші християнські вчені-схоласти, застосовуючи різні прийоми витлумачення, зокрема алегоричний і типологічний методи, заходилися шукати прийнятні християнські значення у старозаповітних текстах. Це їм легко вдалося, коли йшлося про поетичні та пророчі тексти зі Старого Заповіту, наповнені високими сентенціями та закличками до каяття. Книги Законів та історичні Книги поставили перед ними куди складніші проблеми, бо змальовували того самого Бога, якого багато гностиків вважали брутальним, свавільним, тупим, жорстоким і дуже прискіпливим щодо дотримання дріб'язкових правил. На підтвердження своєї думки вони вказували на кілька старозаповітних текстів, що нав'яли їм зневагу та ненависть до Єгови. Більшість із того великого корпусу проповідей та біблійних коментарів, які дійшли до нас від часів

² Короткі відомості про критичні випадки гностиків проти Старого Заповіту можна одержати з Jaroslav Pelican «The Emergence of the Catholic Tradition (100—600)», «The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine», vol. I (Chicago, Ill., 1971), pp. 81—97 or J. N. D. Kelly «Early Christian Doctrines», 2nd edn (New York, 1978), pp. 64—78.

¹ Brenda Bolton «The Medieval Reformation» (London, 1983).

античної церкви, надихалися бажанням захистити Старий Заповіт від критиків і привести його в гармонію з теологією та мораллю Нового Заповіту. Десь на п'яте сторіччя християни-католики взяли гору над своїми суперниками гностиками, і Старий Заповіт посів надійне місце в християнській Біблії. Більше того, з причин культурного плану його значення в період раннього середньовіччя зросло в країнах християнського Заходу.

Будь-який священний текст, зокрема й Біблія, має промовляти до віруючих у такий спосіб, щоб вони могли його зрозуміти. Соціально-економічна ситуація, в якій перебувають люди, та їхні культурні цінності впливають на їхнє сприйняття Біблії, яке визначає, що саме видається їм там значущим чи незначущим, зрозумілим чи незрозумілим. Певні уривки зі Святого Письма могли мати дуже велике значення в одну історичну епоху і майже ніякого — в іншу. Наприклад, у шістнадцятому та сімнадцятому сторіччях у католицькій та протестантській Європі часто цитували текст із Виходу (22. 17) «Чарівниці не зостав при житті», виправдовуючи ним спалення живцем десятків тисяч людей. Навряд чи хоч один проповідник бодай згадав цей текст у другій половині двадцятого сторіччя. Біблійний уривок залишився тим самим, але світогляд читачів та їхні оцінки змінилися.

Германські і кельтські варвари, навернені до християнства в раннє середньовіччя, дуже відрізнялися від освіченого міського населення, яке складало переважну більшість християн у четвертому та п'ятому сторіччях у Римській імперії. За своєю культурою та життєвим досвідом новонавернені були більше готові зрозуміти Старий Заповіт, ніж Новий. Прояснімо речі. Германські та кельтські християни і їхнє духівництво, безперечно, визнавали, тою мірою, якою це було доступно їхньому розумінню, авторитет Нового Заповіту та Боголюдини Ісуса. Але вони бачили віддзеркалення свого власного життя в земних історіях євреїв зі Старого Заповіту, що мандрували та воювали під проводом своїх войовничих царів. Ранньосередньовічне християнство перебувало під глибоким впливом Старого Заповіту. Ранньосередньовічні правителі вбачали приклад для себе в поведінці царів Ізраїлю, що провадили свої війни під заступництвом Єгови. Як і старозаповітні

царі, королі франків закликали свій народ до дисципліни та оберігали єдність релігії оружною силою в разі потреби. Еліта франків дивилась на себе як на нових ізраїльтян: аж ніяк не випадково Карлові Великому дали прізвисько Давид на честь великого царя-воїна ізраїльтян, а його сина Людовіка кликали Соломоном, ім'ям мудрого й багатого Давидового наступника. Деякі моральні повчання з Нового Заповіту, що дістали таку високу оцінку згодом, були майже незрозумілі у світі, де панувало насильство. Заклики підставити під ляпаса другу щоку або слухняно піти, як ягня, на заріз погано сприймалися свідомістю середньовічного воїна. Один літописець, що жив у восьмому сторіччі, повідомляє, що коли Хлодвігові (481—511 рр.), першому королю франків, розповіли про розп'яття Христа, він сказав: «Якби я там був зі своїми франками, я покарав би лиходіїв»³. Германські народи раннього середньовіччя розуміли Бога як Господа Бога Воїнств, що має водити їх на битви, і також як суворого Суддю, котрий рано чи пізно воздасть кожному за його діяннями. Віра в люблячого Ісусового Отця не відкидалася, але очевидно, що таке уявлення про Бога мало годилося для культури суспільства воїнів, де панував дух насильства.

Досконало розроблені старозаповітні правила моральної і ритуальної поведінки були близькі певним колам ранньосередньовічного духівництва, яке намаглося внести певний лад у суспільство, де панував безлад. Релігійний дух Старого Заповіту з його прихильністю до правил, до послуху вищим силам і певним табу був зрозумілий і привабливий. Між сьомим і десятим сторіччями інтелектуали, зокрема ірландці та ті, що перебували під їхнім впливом, з посиленою увагою вчитувалися в тексти Старого Заповіту, з різним успіхом намагаючись пристосувати їх до тогочасного християнства. Стягування Каролінгами десятини — тобто десятої частини від індивідуальних прибутків — та поширення цієї практики на все християнське суспільство і на досить тривалий час насамперед сприймається як спроба відродження старозаповітних зви-

³ Pseudo-Fredegar «Chronicarum quae dicuntur Fredegarii libri quatuor», book 3, ch. 21 edited by Bruno Krusch and reprinted in «Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts», *Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters*, vol. 4a (Darmstadt, 1982), p. 108.

чаїв, але то була не єдина спроба. Старозаповітну заборону працювати по суботах із певним успіхом було перенесено на неділі та християнські свята; викладені в Старому Заповіті поняття про ритуальну чистоту й нечистоту були застосовані до жінок із менструацією (вони мусили уникати контакту зі святими речами), до жінок, які недавно розродилися (вони мали очиститися), й до одружених пар, які бажали одержати причастя (їм належало утримуватися від плотського кохання протягом певного часу, щоб стати гідними). Були також спроби ввести старозаповітні заборони на споживання певних видів їжі: в році було виділено три сорокаденні періоди, протягом яких християнин мав обмежувати себе в харчуванні, не споживаючи м'ясо-го. Християнська літургія запозичила зі Старого Заповіту деякі культові церемонії, зокрема застосування ладану та миропомазання як способу очищення людей та речей. Необхідно повторити, що в ранні Середні Віки Новий Заповіт читали і шанували, але набагато більшої ваги надавалося Старому Заповітові, ближчому до культурних потреб тієї історичної доби ⁴.

НОВИЙ ЗАПОВІТ

Головний зсув у християнському світосприйманні та почуттях відбувся між одинадцятим та чотирнадцятим сторіччями, коли західні християни у своїй масовій свідомості відкрили емоційну силу оповіді, яка лягла в основу Нового Заповіту. І знову ж таки — будьмо точними. Старий Заповіт зберіг свою авторитетність як Святе Письмо. Образна краса псалмів, палкі проповіді пророків, яскраві оповіді про подвиги старозаповітних героїв зберегли чільне місце в мистецтві, літургії, проповідях та в теології. Одначе центр уваги змістився з Господа Бога Воїнств, який здобув тріумф над ворогами Ізраїлю, на люблячого Бога, який послав свого Сина жити в убогості, померти в муках на спокуту людських

⁴ Я не знаю доброго англomовного дослідження про важливу роль Старого Заповіту в ранньосередньовічній культурі. Можна рекомендувати працю, написану по-німецькому: Raymund Kottje «Studien zum Einfluss des Alten Testaments auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters» (6.-8. Jahrhundert), Bonner Historische Forschungen, 23 (Bonn, 1964).

гріхів і воскреснути у славі. Це була не нова історія для західних християн, але багато з них уперше взяли її близько до серця.

Важливі перемены в релігійному житті пояснити нелегко. Найвірогіднішою причиною такого зміщення уваги від Старого Заповіту до Нового був реформаторський рух одинадцятого сторіччя, що став поворотним пунктом у багатьох аспектах релігійного та політичного життя. Принцип священного походження королівської влади був почасти побудований на тих підвалинах, які підпирали престולי старозаповітних царів. Папська монархія почасти стояла на обіцянках, які дав Христос Святому Петрові, тобто на текстах Нового Заповіту. Тому папська партія намагалася всіляко принижувати значущість старозаповітних рекомендацій, доводячи, що їх слід розуміти менш буквально і більш образно. Дебати, якими супроводжувалися реформи, відбувалися публічно і втягували багато людей. Духівництво та високородні миряни мусили ставати на чийсь бік у суперечках про фундаментальні засади побудови суспільства. В містах, населення яких зростало, чимало людей теж активно боролися за аби проти окремих реформ. Більше ніж п'ятдесят років західні християни гуртувалися навколо тих чи тих релігійних засад. Навіть після того, як більшість суперечливих проблем знайшли своє розв'язання, жвавий інтерес до релігії не вичерпався ⁵.

Зміна соціально-економічних обставин також відіграла велику роль у розвитку релігійних поглядів. Ріст міського населення створював новий контекст для складних дебатів щодо того, як слід жити по-християнському. Майже 700 років церква пристосовувалася до існування в сільському суспільстві з невеличкими селами, безпросвітною вбогістю та майже цілковитою неписьменністю. Швидке зростання міст у дванадцятому й тринадцятому сторіччях спонукало церкву шука-

⁵ Про боротьбу в одинадцятому сторіччі проти священного принципу походження королівської влади можна прочитати в листі папи Григорія VII до єпископа Германна з Метца в «The Correspondence of Pope Gregory VII», translated by Ephraim Emerton, Columbia Records of Civilization, 14 (New York, 1932), pp. 166—175. Про теми дебатів у період суперечки про інвеститури див. Ian Robinson «Authority and Resistance in the Investiture Contest: The Polemical Literature of the Late Eleventh Century» (Manchester, 1978).

ти шляхів до служіння людям цілком нового для західного суспільства типу: міським купцям, ремісникам та міській бідноті. Міста були не просто способом зібрати більше людей на невеличкій площі: то був новий соціальний космос. Розповсюдження грамотності, розвиток міської суспільної ієрархії, різкий контраст між багатими й бідними, що жили поруч на невеличкій території, потреба в самоуправлінні, намагання прожити з торгівлі або ремісництва, боротьба між міськими угрупованнями і проблеми виживання у світі, вороже настроєному до комерції, сприяли утворенню ментальності, яка піддавала сумніву, випробовувала й судила успадковані традиції, зокрема й релігійні. Традиційній церкві нелегко було знайти легке розв'язання проблем, поставлених перед нею особливостями міського життя⁶.

Навіть серед панівних соціальних угруповань відбулися певні зміни у ставленні до релігії. Деякі представники феодалної знаті стали віддавати перевагу ново-заповітним ідеям. Напівосвічені побожні люди з цього середовища почали користуватися простими приватними молитовниками. Вони шукали тісніших зв'язків із монастирями і застосовували монастирські звичаї у своїй релігійній практиці. Прагнення багатьох аристократів жити чернечим життям іноді приводило до згасання вельможних родів. Так чи так, а релігійне мислення нобілітету не могло не зазнати впливу нових віянь⁷.

Хай там яким було поєднання причин, новий релігійний світогляд, який зосереджував увагу на євангеліях, поширювався в церкві високого середньовіччя шляхами відомими й невідомими. Мабуть, найглибше ми можемо проникнути в суть реакції тодішніх християн на Новий Заповіт, роздивляючись твори середньовічного мистецтва. Ранні середньовічні зображення розп'яття здебільшого показують умиротвореного Христа, час-

⁶ Про релігійну ментальність міських жителів див. R. W. Southern «Western Society and the Church in the Middle Ages», The Pelican History of the Church, 2 (Harmondsworth, Middlesex, 1970), pp. 44—48 and 273—277.

⁷ Про молитовники див. R. W. Southern «Saint Anselm and His Biographer» (Cambridge, 1963), pp. 34—47. Про потік навернень до чернечого життя, що загрожував позбавити спадкоємців побожні аристократичні родини, див. Alexander Murray «Reason and Society in the Middle Ages» (Oxford, 1978), pp. 341—349.

то в терновому вінці, який подолав смерть навіть на хресті. Починаючи з одинадцятого сторіччя, митці (та багаті замовники, що їм платили) загалом більше наголювали на емоційному та людському аспектах християнства, зокрема в образах Ісуса та Його матері Марії. Зосереджуючи увагу на традиційній вірі в те, що Бог утілюється в людину, митці зміщували наголос на реальність людської суті Ісуса. Розп'яття, створені у високому середньовіччі, виразніше підкреслювали Його страждання: непритомний, з опущеними грудьми, з пониклою головою, з кривавими ранами. Митець прагнув донести до розуміння глядачів, які жахливі муки витерпів за них Ісус. Подібних змін зазнав і образ Богоматері: на ранньосередньовічних зображеннях Марії та немовляти Ісуса ми бачимо жінку, сповнену гідності, мабуть, королеву, з дітям, схожим на дорослого, але мініатюрного чоловічка, — вона дивиться на глядача, благословляючи або напучуючи його величним жестом руки. І навпаки, на багатьох іконах та скульптурах високого середньовіччя зображено вродливу молоду матір з реалістично вималюваною дитиною, яка грається з м'ячем або смочке грудь. Глядачеві нагадують про реальність людської природи Ісуса: він був немовлям, як і всі ми⁸.

Звичайно, нові релігійні настрої виявлялися й у інших сферах життя, а не тільки в мистецтві, і скрізь це було пов'язано з перенесенням головної уваги на Новий Заповіт і людську сутність Ісуса. Безліч західних прочан потекли в Палестину (між одинадцятим та п'ятнадцятим сторіччями там побували сотні тисяч людей), і вело їх туди насамперед бажання на власні очі побачити ті місця, де Христос жив, проповідував і помер. З погляду теології головним релігійним святом християнської церкви був Великдень, празник Воскресіння Ісусового. Але у високе середньовіччя великого значення стали надавати Різду, бо воно символізувало людську природу Ісуса у своїй багатій системі образів: Діва, що зачала Сина, народження Ісуса в яслах, відвідини східних мудреців, пастухи, які поклоняються щойно народженому немовляті. Мабуть, саме Фран-

⁸ Про нове благочестя, пов'язане з діяльністю Франциска Ассізького, див. Jaroslav Pelican «Jesus Through the Centuries. His Place in the History of Culture» (New Haven, Conn., 1985), pp. 133—144.

циск Ассізький (1180—1226 рр.) створив перший вертеп — сцену Ісусового народження в яслах — із його солом'яними та живими тваринами, щоб наочно показати міським жителям Італії реальність Ісусового народження та його людську природу. Франциск також перший — започаткувавши тривалу традицію — так глибоко ототожнював себе з людськими муками Христа, що вірив, як вірили згодом і всі його послідовники, що має на тілі Христові рани, так звані *стигмати*⁹.

Це «євангелічне відродження», назване так, оскільки основою Нового Заповіту є чотири Євангелії, зачепило всі рівні суспільства, включаючи й багатьох селян та міщан нижчого класу, які майже не відігравали активної ролі в релігійному житті в ранні Середні Віки. Для мирян релігійна активність була чимось новим, і їм не було кого наслідувати. Традиційно надміру побожна світська особа йшла в ченці або в черниці в пошуках середовища, де могла цілком віддатися молитві та релігійному самовдосконаленню. Відносно невелика частина людей удавалися до цієї практики протягом усього середньовіччя, але у високі Середні Віки виникло принципово нове явище: багато мирян стали жити набагато напруженішим релігійним життям, водночас не покидаючи світу.

Офіційна церква часто не знала, як ставитися до цих людей, але загалом вітала такий розвиток подій. Вона намагалася підсилити, а також спрямувати в належному напрямку євангелічне відродження, навчаючи мирян ортодоксальної віри через доступні їй засоби пропаганди. Для людей письмених ті часи стали початком епохи персональних молитовників, які в процесі поступового вдосконалення прибрали вигляду чудово ілюстрованих часословців. Грамотні побожні миряни наслідували молитовне життя ченців, проголошуючи прості латинські молитви або псалми через регулярні проміжки часу протягом дня і читаючи молитви за не-

⁹ Детальніші відомості про Франциска та про нове благочестя можна знайти в перекладах творів самого Франциска та його життєписів. Див., наприклад «St. Francis of Assisi. Writings and Early Biographies», edited by Marion A. Habig, 3rd revised edn by John R. H. Moorman (London, 1973). Про Францискові різдвяні ясла в Греччо в 1223 р. див. Bonaventura «Major Life of Saint Francis, X.7», edited in Habig «St. Francis», pp. 710—711. Про Францискові стигмати див. Thomas of Celano «The First Life of Saint Francis», ch. 9, edited in Habig «St. Francis», pp. 325—329.

біжчиків. У такий спосіб світська еліта запозичила чимало звичаїв та ритуалів із монастирської та церковної практики. Наприклад, надзвичайно побожний французький король Людовік IX (1226—1270 рр.) щодня слухав канонічні часи за участю великого хору та заупокійну месу. Крім того, він ще ходив на денну месу, якщо мав таку змогу. Під час пообіднього відпочинку він та його капелан читали молитви за небіжчиків. Король Людовік IX був занадто побожний, але на його прикладі ми спостерігаємо широко поширену в ті часи тенденцію ввести релігійні ритуали в домашній побут, наслідуючи ченців¹⁰. Для багатьох людей, зокрема для побожних жінок, знання навіть простої латини було недоступне. Для них молитви та благочестиве читання перекладалися на розмовні місцеві говірки. Починаючи з кінця дванадцятого сторіччя перекладалися або перефразувалися на різні європейські тубільні мови популярні молитви, прості проповіді, матеріали для молитовних медитацій та уривки зі Святого Письма (псалми та Євангелії). Письменні побожні миряни читали всі ці переклади самі, а для неписьмених читав хтось інший. Переклади Святого Письма на тубільні говірки непокоїли церковні власті, бо, на їхній погляд, більшість читачів-мирян та неосвіченого духівництва були нездатні зрозуміти ці тексти у згоді з традиційними віруваннями. Проте переклади на місцеві говірки не були цілком заборонені жодним папою чи собором, і вільно поширювалися серед письменної та напівписьменної людності¹¹.

Більшість народу не знала грамоти, не вміла читати ані латиною, ані рідною мовою, проте чимало й таких людей прилучилися до євангелічного відродження. Для їхньої релігійної просвіти церква користувалася

¹⁰ Jean de Joinville «The Life of Saint Louis», translated by R. M. B. Shaw in «Chronicles of the Crusades» (Harmondsworth, Middlesex 1963), pp. 167—179 описує релігійні ритуали та побожні звичаї, яких ревно дотримувався Людовік IX.

¹¹ «The Cambridge History of the Bible», vol. 2: «The West from the Fathers to the Reformation», edited by G. W. H. Lampe (Cambridge, 1969), pp. 338—491 дає детальний опис усіх середньовічних версій Святого Письма на розмовних говірках. Див. також Leonard E. Boyle «Innocent III and Vernacular Versions of Scripture» in «The Bible in the Medieval World. Essays in Memory of Beryl Smalley». Studies in Church History, Subsidia, 4 (Oxford, 1985), pp. 97—107, де описано офіційне ставлення до Святого Письма на тубільних мовах.

лася не письмовими засобами пропаганди, а слуховими й зображувальними. Спроби тодішньої церкви навчати за допомогою живопису та скульптури відбилися в декоруванні церков, побудованих у високі Середні Віки. В період раннього середньовіччя зовнішні стіни церковних будівель були, як правило, голі, без статуй і без художніх різьблень. Інтер'єри були оздоблені — і часто дуже пишно — різьбленням, фресками та гобеленами, що зображували сцени з релігійного життя. Однак більшість декоративних оздоб (листя та виноградні лози, голови фантастичних звірів) були позбавлені очевидного дидактичного змісту. В дванадцятому сторіччі зростання добробуту зробило можливим церковне будівництво в масових масштабах і часто в новому стилі, який ми називаємо готичним. Було підраховано, що за період від 1050-го до 1350 рр. лише у Франції спорудили 80 кафедральних соборів, 500 великих храмів і 10 000 парафіяльних церков¹². Нові церкви свідомо проектувались як навчальні посібники. Їхні зовнішні стіни, видимі для перехожих селян та міщан, були прикрашені скульптурами, що змальовували відомі епізоди з Біблії або з життів святих угодників. У вікнах ставили кольорове вітражне скло, де в різних символах та алегоріях пропагувалися основоположні християнські ідеї. Внутрішні стіни були обвішані гобеленами або розмальовані сценами з релігійної історії. В нових церквах у фокусі мистецтва, призначеного навчати, були Ісус, Його мати та Його апостоли¹³.

Знання біблійних оповідок та життів святих угодників доходило також до широкої публіки крізь вуха. Між одинадцятим та чотирнадцятим сторіччями неймовірно зросло число проповідей, які проголошувалися в середовищі мирян переважно членами орденів мандрівних жебрущих ченців, створених у тринадцятому

¹² Jean Gimpel «The Cathedral Builders», translated by Carl F. Barnes, Jr (New York, 1961), pp. 5—7.

¹³ Emile Mâle «The Gothic Image. Religious Art in France of the Thirteenth Century», translated by Dora Nussey (New York, 1913; reprinted 1958) досі залишається змістовним вступом до дидактичної ролі готичного мистецтва. Детальне пояснення декоративного оздоблення одного із соборів дається в Adolph Katzenellenbogen «The Sculptural Programs of Chartres Cathedral» (Baltimore, Md., 1964).

сторіччі саме з метою проповідувати та навчати¹⁴. Уперше від часів античності в Західній Європі почали ставити драми. Нові драми зображували на сцені головні події з християнської міфології. В деяких місцевостях міські ради та ремісничі гільдії щороку спонсорували постановку містерій та п'єс про чудеса на майданах та вулицях (сучасні вистави про Страсті Господні в Обераммергау дійшли до нас ще від тих часів). В Йорку, де тексти п'єс не зазнали жодних змін від п'ятнадцятого сторіччя, ставили цілий цикл у живих театральних епізодах протягом свята Corpus Christi («Тіла Христового») просто на вулицях, причому замість кону використовувалися вози. Вуличні актори, яких по-французькому називали jongleurs, мали в своєму репертуарі релігійні поеми, переважно про святих угодників, що їх вони читали на місцевих говірках. Ось такими засобами вдалося бодай почасті задовольнити жагу до релігійних знань¹⁵.

АПОСТОЛЬСЬКЕ ЖИТТЯ

Християнство — складне вчення, але в будь-який період його історії розумна пересічна людина могла підсумувати те, що видавалося їй у ньому найважливішим, у кількох промовистих гаслах майже афішного гатунку. Не дивно, що залежно від місця й часу наголоси істотно змінювалися. В Америці двадцятого сторіччя люблять повторювати, що «Бог — це любов», і вважають, що християнство насамперед закликає до миру. В Германії шістнадцятого сторіччя лютеранин імовірно сказав би: «Ми можемо спастися тільки вірою», а католик: «Віра без благочестивих діянь мертва». В Європі дванадцятого сторіччя багато побожних та духовно

¹⁴ Gerald R. Owst «Preaching in Medieval England» (Cambridge, 1926); and William A. Hinnebusch «The Early English Friars Preachers» (Rome, 1951), especially chs 15—19 on preaching and learning; or D. L. d'Avray «The Preaching of the Friars. Sermons Diffused From Paris Before 1300» (Oxford, 1985).

¹⁵ Stanley J. Kahl «Traditions of Medieval English Drama» (London, 1974); Karl Young «The Drama of the Medieval Church», 2 vols (Oxford, 1933). Існує багато перекладів середньовічних п'єс. Велику добірку п'єс, перекладених із давньоанглійської, французької, німецької та латини, подано в «Fourteen Plays for the Church», edited by Robert Schenkkan and Kai Jurgensen (New Brunswick, NJ, 1948).

вразливих мирян і кліриків казали, що їх покликано жити *vita apostolica*, тобто «апостольським життям». Такий спосіб життя, в наслідування Христа та Його апостолів, невтримно вабив до себе багатьох людей і породжував чимало суперечок щодо того, як саме слід його здійснювати. Велике враження на середньовічних християн справляв такий уривок із «Діянъ Святих Апостолів» (Ч. 32—5):

«А люди, що вірували, мали ніби одне серце й одну душу, і жоден з них не вважав нічого з маєтку свого за своє власне, але в них усе спільним було. І апостоли з великою силою переконання свідчили про воскресіння Ісуса Господа, і благодать велика на всіх них була! І жоден з них не терпів нестачі: хто мав поле чи дім, продавали і плату приносили та й клали в ногах у апостолів,— і роздавалося кожному, хто потребу в чім мав».

У цьому біблійному уривку ми знаходимо всі ті елементи апостольського життя, які вважали найістотнішим в дванадцятому і тринадцятому сторіччях: відмова від персонального багатства, бажання всім ділитися з братами по вірі, життя в громаді й проповідання заклик Христу до спасіння своєї душі.

Суть апостольського життя можна підсумувати в двох словах: бідність і проповідання. Звичайно бідність від народження або внаслідок якогось лиха не вважали похвальною самою по собі, адже бідняки часто заздрили людям заможним і мріяли про багатство. Найжаданішою бідністю була бідність добровільна, як у тих апостолів, котрі зреклися домівки, братів, сестер, батька, дітей та землі задля проповідання святої Євангелії (Марк 10. 29—30) або як у св. Павла, що заробляв собі на життя власними руками, виготовляючи намети. Виходячи з таких міркувань, до апостольської вбогості здебільшого прагнули люди, які надбали певне багатство. Не випадково добровільну бідність із релігійних міркувань нахваляли саме в добу економічного зростання та матеріального успіху. Бурхливо розвиваючись, міське життя Європи проводило різкі межі, ділячи суспільство на жменьку багатих купців, аристократів та церковнослужителів, що відверто хизувалися своїм високим становищем, ремісників та майстрових, котрі сяк-так перебивалися, нерідко зазнаючи нестатків, і по-справжньому вбогих людей, які розпачливо

намагалися звести кінці з кінцями. Відмова від персонального багатства на користь апостольської бідності, либонь, була прямим наслідком драматичного розриву з вартостями комерційного суспільства¹⁶.

Ми маємо також відомий опис того, як поводитися апостоли, коли вони ходили в народ із проповідями, що справляли великий вплив на тих людей, котрі прагнули прилучитися до апостольського життя. Посилаючи своїх учнів проповідувати серед євреїв, Ісус давав їм напучення, так описане у св. Марка (6. 7—13):

«І покликавши Дванадцятьох, почав їх по двоє посилати і владу їм дав над нечистими духами. І звелів їм нічого в дорогу не брати, крім хіба тільки палиці: ні торби, ні хліба, ані мідяків у свій черес, а ходити в сандалях, «і двох одеж не носити». І промовив до них: «Коли ви де ввійдете в дім, залишайтеся там, поки не підете з того міста. А як яке місто вас не прийме і не послухають вас, то обтрусіть порох із ваших ніг, щоб так виказати їм своє невдоволення...» І пішли апостоли, і проповідували, щоб люди каюлися. І багатьох демонів повиганяли, й оливою багатьох хворих змащували — і ціляли їх».

У Євангелії від Матвія, навпаки, апостолам було велено не брати у свої проповідницькі подорожі ані сандалів, ані палиці — розбіжність, яка спричинялася до суперечок між проповідниками. Але образ мандрівних проповідників-апостолів, які не мали ані гроша, справляв сильне враження на суспільство високого середньовіччя.

Багато людей відчували принаду апостольського життя, але поводитися по-різному, залежно від того, котра з двох прикметних характеристик цього життя їх більше принаджувала — бідність чи проповідання. Для більшості такий стиль життя був неприйнятний. Однак чимало людей робили те, що робимо й ми в двадцятому сторіччі, коли стикаємося з чудовим, але неможливим для нас ідеалом: вони давали гроші на підтримку тих, хто його активно сповідував. Могутні абати та єпископи, чиє життя минало в судових процесах та відвідинах королівського двору, підтримували пустельників, які жили в убогості. Англійські королі

¹⁶ Lester K. Little «Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe» (Ithaca, NY, 1987).

щороку давали срібняки відлюдникам, замурованим у церквах. Міщани давали милостиню й протекцію брудним і неохайним проповідникам, які з'являлися в їхньому регіоні. Прихильники апостольського життя також запозичували ті його елементи, які вкладалися в практику життя повсякденного. Томас Беккет (1118—1170 рр.), архієпископ Кентерберійський, чоловік, який вишукано вдягався, смачно їв і приятелював із найвищою елітою Англії, носив під своїми розкішними ризами грубу, дряпучу й завошивлену волосяницю. Деякі італійські купці відкладали частину своїх прибутків на рахунок «Господа Бога» і віддавали ці гроші біднякам¹⁷.

Досі ми розглядали, як впливали ідеї євангелічного відродження на мирян, але духівництво надавало навіть більшої ваги тим високим цінностям, які пов'язувалися з бідністю та проповіданням. Духівництво завжди відіграло активну роль у релігії — це, зрештою, була їхня сфера діяльності — але нові євангелічні ідеї торкалися самої суті їхньої життєвої місії. Від епохи Каролінгів великої ваги надавали ролі священника як літургійного посередника між людиною й Богом. Він давав причастя, він представляв Бога й був охоронцем святих речей, важливих для добробуту й окремих осіб, і всієї громади. Ця літургійна роль за ним збереглася, але ідеал апостольського життя поставив наголос на особистій бідності та палкому проповіданні служителя церкви.

Багато людей серед білого духівництва нехтували заклик до вбогості, й багато не вміли добре проповідувати через брак належної підготовки. Інші священнослужителі, переважно з чорного духівництва, намагалися жити апостольським життям, часто поєднуючи його з традиційними звичками. Між представниками чорного духівництва точилися запеклі дебати з приводу того, хто з них живе правильним апостольським життям, а хто — ні. Ченці та черниці, що зрікалися персонального багатства і жили в громадах, об'єднаних спільною працею та молитвою, вірили, що вони живуть

¹⁷ Ann K. Warren «Anchorites and Their Patrons in Medieval England» (Berkeley, Calif., 1985), pp. 127—185. Robert S. Lopez and Irving W. Raymond «Medieval Trade in the Mediterranean World», Columbia Records of Civilization, 52 (New York, 1955), pp. 408—409 and 419—420.

справжнім апостольським життям, збагативши його додатковою чеснотою плотської здержливості. Каноніки заперечували, що вони перебувають ближче до апостольського ідеалу, бо живуть у вбогості та цноті, як і ченці, але крім того проповідують людям слово Боже. В дванадцятому і тринадцятому сторіччях релігійне життя постійно збурювалося реформаторськими рухами, які в той чи той спосіб намагалися наблизити реальність до ідеалів апостольського життя. Важливим симптомом надзвичайно низької репутації простих парафіяльних священників було те, що нікому й на думку не спадало всерйоз обговорювати, чи слід їм жити апостольським життям — надто далекі вони були від цих вимог.

МАНДРІВНІ ПРОПОВІДНИКИ

В історичній перспективі найважливішим наслідком поривань до ідеалів апостольського життя став той факт, що глибока зосередженість релігійної поведінки вже не була монополією тільки монастирів або церковних капітулів. У дванадцятому сторіччі вперше на середньовічному Заході з'явилися у великих кількостях самозвані мандрівні проповідники. Вони були переважно священнослужителями, але траплялися серед них і миряни. Вони відрізнялися один від одного, проте всі закликали до того чи того варіанту апостольського життя, побудованого на вбогості і проповіданні слова Божого. Багато з них намагалися цілком точно копіювати своє життя з біблійної версії життя Ісусового та життя апостолів — тобто жили в убогості, ходили босі або в личаках і проповідували перед кожним, хто виявляв бажання їх слухати. Вони становили неабияку проблему для влади. Їхні заклики здебільшого відповідали всім вимогам ортодоксального християнства, але наслідки буквального застосування на практиці суворих настанов Ісуса про власність та сім'ю були соціально руйнівними: чоловіки та жінки полишали свої заняття і свої родини; групи чоловіків та жінок мандрували світом, спали просто неба і жебрали милостиню; окремі скандали сексуального характеру вселяли підозру до цих людей; а всілякі дурисвіти користувалися з такої ситуації. Спробуйте уявити собі

щось подібне в наших передмістях з їхнім усталеним і заможним життям, і ви бодай приблизно зрозумієте, яку катавасію міг підняти натхненний проповідник апостольського життя в середньовічному місті¹⁸.

Християнська моральна теологія давно робила різницю між біблійними заповідями, обов'язковими для кожного вірного (наприклад, Вихід 20. 15: «Не кради!») і біблійними настановами або порадами щодо того, як повинен поводити себе індивід, щоб догодити Богові (наприклад, Матвій 19. 21: «Продай усе, що маєш, і вбогим роздай, а тоді йди за Мною»). З погляду церкви заклик наблизитися до ідеалу апостольського життя був річчю доброю, але то було радше побажання, аніж сувора заповідь. Якщо проповідник заохочував слухачів прийти до апостольського життя з власної доброї волі, це було нормально. Але якщо у своїй палкій запопадливості він твердив, що вони мусять прийти до нього, а хто не схоче, той буде проклятий, такі заклики були неприйнятні. Коли церковні або державні власті чинили таким проповідникам перешкоди, ті часто ставали ще агресивнішими. Деякі виступали з відвертими нападками на біле духовництво, яке й на думці не мало приневолювати до такого життя ні самих себе, ні маси мирян. Чимало інституцій, з яких складалася церква, мали матеріальну вигоду з процвітання, що починалося в Європі, й деякі з них були дуже багаті. Таке багатство накликало на себе осуд і обурення і насамперед із боку мандрівних убогих проповідників. Мандрівні проповідники черпали свій запал з євангелічного відродження і сприяли його розвитку в багатьох місцях, але з неоднозначними наслідками для офіційної церкви.

ВІДЛЮДНИКИ

На перший погляд, дуже відмінними від цих популярних проповідників були відлюдники, що з'явилися на релігійній сцені в одинадцятому і дванадцятому

¹⁸ Цікаво висвітлено проблему вбогих проповідників та еретиків із доданням перекладених на англійську мову першоджерел у Rosalind B. Brooke «The Coming of the Friars», *Historical Problems, Studies and Documents*, 24 (London, 1975), pp. 40—75 and 137—169. Brenda Bolton «The Medieval Reformation» (London, 1983), pp. 55—66.

сторіччях, але й вони своїм життям прагнули відповісти на той самий поклик до життєвої невибагливості, вбогості та особистих релігійних переживань. Існувала багата література, що описувала духовні подвиги великих пустельників, які жили в Єгипті в четвертому та в п'ятому сторіччях, зокрема Святого Антонія (бл. 250—355 pp.). Про тих відлюдників пустелі було написано, що вони суворо обмежували себе в усьому, не їли, не спали, цуралися пристойної одежі та людського товариства. В одинадцятому та в дванадцятому сторіччях відлюдники, здавалося, уособлювали ту сторону апостольського життя, яка стосувалася вбогості, й на практиці здійснювали ще одне гасло тієї доби: «Голом наслідуй голого Христа». Відлюдників ніколи не було дуже багато, але в горах Південної Італії та в лісах Західної Франції їхній стиль життя викликав у людей глибоку пошану й приваблював учнів. Проте гурточки учнів, які іноді збиралися навколо відлюдника, були нестійкими. Смерть відлюдника часто спричиняла зміни — група або розпадалася, або поверталася до нормального життя. Видається іронією історії, що багато монастирських обителів та чернечих орденів виникли в тих пустельних місцях, де спочатку спасався самотою якийсь відлюдник¹⁹.

Релігійне відродження з його наголосом на Новому Заповіті позначило високе середньовіччя між кінцем одинадцятого і початком чотирнадцятого сторіч. Ми розглянемо його більш детально в наступних розділах.

¹⁹ Класичним життєписом відлюдника, що справив великий вплив на багато читацьких поколінь, був «Life of Saint Anthony» by Athanasius, patriarch of Alexandria», translated by Robert T. Meyer «Ancient Christian Writers, 10» (Westminster, Md, 1950). Див. також Henrietta Leyser «Hermits and the New Monasticism. A Study of Religious Communities in Western Europe, 1000—1150» (New York, 1984).

Розділ тринадцятий

МОНАСТІРСЬКЕ ЖИТТЯ: ДВАНАДЦЯТЕ СТОРІЧЧЯ

КЛЮНІ

1095 р. папа Урбан II, колишній великий пріор у Клюні, знову навідав цей монастир, щоб освятити головний вівтар збудованої там нової церкви, найбільшої церкви в усьому християнському світі. Абат Клюні Гуго Великий (1049—1109 рр.) був другою людиною після папи за своїм престижем і мав значно більші економічні ресурси. Він правив імперією, що складалася приблизно з 1000 монастирів, у яких було близько 20 000 ченців. У самому монастирі Клюні жило понад 300 ченців, чимало з яких походили із впливових аристократичних або королівських родин. У великій церкві в Клюні через регулярні проміжки часу, вночі й удень правили досконало розроблені літургічні служби серед пишних церковних атрибутів. У 1095 р. Клюні перебувало на вершині свого впливу, служачи зразком того, як мало відбуватися життя в монастирі, організоване за бенедиктинським статутом. Аристократи з більшої частини християнського світу надсилали сюди подарунки, а часто й своїх синів і самі прагнули постригтися в ченці у випадку тяжкої недуги або в глибокій старості, щоб померти членами клюнійського релігійного братства. Але клюнійська версія монастирського ідеалу вже стала об'єктом критики з боку окремих індивідів та невеличких угруповань, чий вплив у 1095 р. був мізерний, але став швидко зростати в дванадцятому сторіччі у міру того як здобував прихильників ідеал апостольського життя в убогості та проповіданні слова Божого¹.

¹ Коротко про Клюні див. у С. Н. Lawrence «Medieval Monasticism. Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages», 2nd edn (London and New York, 1989), pp. 86—103. Більш детальні відомості можна знайти в Joan Evans «Monastic Life at Cluny, 910—1157» (London, 1931); Про абата Гуго див. Noreen Hunt «Cluny Under Saint Hugh, 1049—1109» (Notre Dame, Ind., 1968).

Одні критики намагалися уточнити бенедиктинський ідеал; інші прагнули замінити його цілком. Уже в той час як папа Урбан та абат Гуго очолювали пишні церемонії в Клюні, за якусь сотню миль звідти в Молезмі абат Робер переконував своїх ченців прийняти суворішу, простішу версію бенедиктинського статуту. А за 750 миль, у Південній Італії, один з учителів Урбана II Бруно Кельнський (бл. 1030—1101 рр.) повністю відмовився від бенедиктинського статуту і жив суворим життям відлюдника, молячись у самотині та в бідності й заробляючи собі на хліб власними руками. Ідеал апостольського життя в убогості, проповіданні слова Божого та особистих релігійних переживаннях починав розжитувати міцну споруду клюнійської системи та витіснити ідеал, який вона представляла².

Гуго Великий був останнім абатом Клюні, який міг із повним правом вважати, що позиції його монастиря як провідної релігійної обители в християнському світі міцні й незрушні. Його наступникам довелося давати раду серйозним практичним проблемам і водночас боронити свій релігійний ідеал, який швидко втрачав позиції. Практичні проблеми були пов'язані з управлінням і з грішми. Бенедиктинські монастирі традиційно розвивали своє релігійне життя під пильним оком головного абата, що здійснював управління всією системою. Але на 1095 р. клюнійський орден розрісся настільки, що жоден абат не зміг би здійснювати нагляд за сотнями релігійних обителей, підлеглих його управлінню. Через свою чисельність та розкиданість на величезній території чимало клюнійських монастирів ніколи не бачили абата Клюні. Наслідком стало послаблення дисципліни в багатьох обителях, що виражалось в порушенні правил щодо споживання м'ясної їжі, в доборі непідходящих кандидатів, у внутрішніх чварах і в стилі життя, який часто наближався до світських стандартів більше, ніж то годилося для життя ченців.

Фінансові проблеми Клюні коренилися також у його успіхах. У перші роки свого існування монастир годував та зодягав ченців і послушників із прибутку від

² Об'єктивний аналіз «кризи» традиційного монастирського ладу можна знайти в чудовій статті: John Van Engen «The «Crisis of Cenobitism» Reconsidered: Benedictine Monasticism in the Years 1050—1150», «Speculum 61» (1986), pp. 269—304.

маєтностей, розташованих поблизу Клюні. Наприкінці одинадцятого сторіччя справжній потік дарів у золоті та сріблі, що відбивав як високий престиж Клюні, так і економічне відродження Європи, заохотив монастир закупити земель понад свої реальні потреби і розпочати будівельні проекти, зокрема й спорудження грандіозної нової церкви, через які довелося влізти в чималі борги. Коли релігійний ідеал став мінятися в дванадцятому сторіччі, потік дарунків, від яких залежав добробут монастиря, став усихати. Бурхливе правління абата Понса де Мелгейля (1109—1122 рр.) завдало великої шкоди внутрішній дисципліні Клюні, його фінансам та репутації. Петро Преподобний (1122—1156 рр.) реформував звичаї та фінанси обителі, проте заходи економії виявилися болючими і призвели до внутрішніх чвар.

Клюні був заснований до григоріанських реформ одинадцятого сторіччя. В ньому знайшли практичну реалізацію важливі ідеали тієї доби: впорядкований і сповнений гідності стиль життя; наголос на громадському характері літургійної молитви; і співпраця із секулярним світом, від якого ченці діставали матеріальну підтримку і за який заступалися перед Богом. Клюнійські монастирі утримували себе, як і світські володарі, з прибутків, що надходили від маєтків, визиску кріпаків та плати за всілякі послуги. Не буде перебільшенням твердити, що клюнійські ченці та абати відігравали важливу роль у церкві й державі. Вони брали участь у соборах, були радниками королів і обиралися єпископами, а іноді й папами. Мірою того як розповсюджувався і зміцнювався ідеал апостольського життя, спочатку на периферії релігійного життя, а потім і в самому його осередді, клюнійський ідеал виглядав чимдалі старомоднішим. Незважаючи на проблеми з внутрішньою дисципліною, клюнійський орден не був морально розбещеним, але він опинився поза новими релігійними віяннями. Від другої половини тринадцятого сторіччя вже не засновувалися нові клюнійські обителі, хоча більшість колишніх монастирів існували й діяли з огляду на потужну інерцію інституційних звичаїв та земельні багатства. Клюнійський варіант монастирського життя проіснував аж до Французької революції, коли був заборонений Республікою в

1790 р. Проте клюнійський монастирський лад утратив свою провідну роль у суспільстві ще всередині дванадцятого сторіччя³.

РЕФОРМОВАНІ БЕНЕДИКТИНЦІ: ЦІСТЕРЦІАНЦІ

Клюні залишався важливим центром, однак на зміну йому прийшла нова форма бенедиктинського чернецтва, життєздатніша й більш пристосована до нових обставин життя. Ченці-цістерціанці, яких іноді називали також білими ченцями, бо їхні сутани були виготовлені з нефарбованої вовни (інші бенедиктинці мали назву чорних ченців за кольором свого вбрання), дали інше тлумачення Бенедиктовому «Статутові», що здобуло великий успіх. Рух цістерціанців виник у 1098 р., коли абат Робер у Мольєзі спробував переконати ченців свого монастиря прийняти суворіший варіант бенедиктинського життя. Але вони його не послушалися, й тоді він покинув монастир із двадцятьма одним ченцем і заснував новий монастир у Сіто в Бургундії, дець за 60 миль на північ від Клюні. Протягом двадцяти років нова обитель відчайдушно боролася за існування в дуже тяжких умовах. Абат Робер мусив повернутися до Мольєза, деякі ченці померли в Сіто, а новобранців таке вбоге й тяжке життя не принаджувало. Здавалося, Сіто стане ще одним невдалим експериментом у царині чернецтва, що, зрештою, траплялося досить часто⁴.

В 1112 р. до Сіто попросився 22-річний бургундський аристократ на ім'я Бернар (1090—1153 рр.). Він привів із собою близько тридцяти людей, серед яких були двоє його дядьків, два кузени і четверо з п'ятьох його братів. П'ятий брат був тоді ще малий, але згодом і він став цістерціанцем, як і Бернарів батько. У віці 25 років

³ Англійською мовою не існує адекватної історії клюнійського ордену. Йї детальний виклад подано в Guy de Valous «Le Monachisme clunisien des origines au XV siècle. Vie intérieure des monastères et organisation», 2 vols. Archives de la France monastique, 39—40 (Ligugé and Paris, 1935; reprinted with a new introduction, 1970).

⁴ Про утворення обителі в Сіто див. Louis J. Lekai «The Cistercians: Ideals and Reality» (Kent, Ohio, 1977), pp. 11—32. Давні документи, в яких ідеться про заснування Сіто, подано в англійських перекладах (translated by Bede K. Lackner in Lekai «The Cistercians», pp. 442—466).

Бернар став абатом у Клерво, дочірньому монастирі, заснованому вихідцями з Сіто. Попри довичну хворобу, яку Бернар надбав своїм аскетизмом, він був надзвичайно красномовним проповідником і людиною великої енергії, створивши діяльний і впливовий релігійний орден. Саме Бернар був тією силою, яка започаткувала бурхливий розвиток ордену цистерціанців протягом тривалого періоду⁵.

Цистерціанці прагнули очистити монастирські звичаї від нашарувань Каролінзької доби і жити чернечим життям за буквою Бенедиктового «Статуту». Таке повернення до першоджерел добре пасувало до тогочасного захоплення вбогістю та простотою апостольського життя. Цистерціанці кинули відвертий виклик тодішньому стану речей, а кліюїці були його головними оборонцями. Чимало цистерціанських дій були прямим чи непрямым протестом проти кліюїського способу життя. На відміну від кліюїської системи, де один абат управляв усім орденем, кожна цистерціанська обитель мала власного абата, який обирався ченцями. Цистерціанці поновили річний випробувальний період для охочих вступити до ордену, що називався новіціатом, передбаченого Бенедиктовим «Статутом», проте нехтуваного в багатьох кліюїських обителях. Хоча цистерціанці дотримувалися Бенедиктового «Статуту» буквально, проте вони відкинули бенедиктинську (і кліюїську) практику приймати в монастир дітей. Для вступу вони визначили мінімальний вік у 15 років, згодом піднятий до 18-ти, бо вони надавали великої ваги свідомому вибору і бачили, які проблеми виникали для внутрішньої дисципліни кліюїських обителей унаслідок прийняття невідповідних людей⁶.

⁵ Хоча Бернар Клервоський згадується в тисячах наукових статей та видань, його справді доброї біографії не написано. Англійською мовою див. Watkin Williams «Saint Bernard of Clairvaux» (Westminster, Md., 1952). Про його ідеї див. G. R. Evans «The Mind of Saint Bernard of Clairvaux» (Westminster, Md., 1952). Переклади Бернарових листів, що дають глибоку характеристику його особистості та діяльності, опубліковані в: «The Letters of Saint Bernard of Clairvaux» (London, 1953), translated by Bruno Scott James.

⁶ Про суперечку між цистерціанцями та кліюїцями див. David Knowles «Cistercians and Cluniacs: the Controversy between St. Bernard and Peter the Venerable», Friends of Dr Williams's Library, 9th lecture (Oxford, 1955) and reprinted in «The historian and Character» (Cambridge, 1963), pp. 50—75. Бернар Клервоський критикував Кліюні в листі

З приходом чималої кількості новобранців цистерціанці розробили чітку систему заснування нових монастирів. На нове місце, яке вибирали дуже ретельно, щоб уникнути надто близьких контактів із секулярним світом, посилали абата й дванадцятьох ченців. Число їхніх монастирів зростало швидко. В 1119 р. їх було п'ять. У 1150 р.— близько 350-ти, з них 68 були засновані вихідцями з Бернарового монастиря в Клерво, і вони у свою чергу засновували нові обителі. В 1200 р. у християнському світі нараховувалося вже 525 цистерціанських обителей, а в 1250—647. У 1500 р. орден мав 738 чоловічих монастирів і 650— жіночих⁷.

Передбачену Бенедиктом рівновагу між молитвою і працею, яку в Кліюні радикально порушили на користь молитви, було відновлено. Ченці-цистерціанці дотримувалися зручнішого денного розпорядку молитви, опрацьованого в Бенедиктовому «Статуті», й працювали фізично, щоб заробляти собі на прожиток власними руками. Навіть по завершенні молитви й праці цистерціанський день надавав більше дозвілля, ніж кліюїський день, для особистих релігійних потреб, для роздумів та медитації, що становили основу нової монастирської духовності дванадцятого сторіччя.

Цистерціанський потяг до самоти робив членів цього ордену важливими діючими особами у внутрішньому облаштуванні Європи, що досягло свого апогею в дванадцятому сторіччі. Білі ченці полюбили селитися в диких місцевостях, де не було ані сіл, ані селян-кріпаків, де вони були першопроходцями, які валили дерева, довбали скелі, споруджували будівлі, засівали землю і збирали врожаї. Для допомоги в тяжкій селянській праці вони приймали секулярних братів, які були справжніми ченцями, але мали спрощені літургічні обов'язки і головним чином були зобов'язані дбати

до свого родича Робера, який хотів покинути орден цистерціанців і вступити до кліюїського ордену; переклад цього листа подано в James «The Letters», pp. 1—10. Аргументи на користь Сіто також виклав у своєму трактаті, написаному близько 1155 р., чернець Ідунг Прюфенінзький, переклад якого читайте «Dialogue between a Cluniac and a Cistercian» in «Cistercians and Cluniacs. The Case for Citeaux», translated by Jeremiah F. O'Sullivan, Cistercian Fathers Series, 33 (Kalamazoo, Mich., 1977), pp. 3—141.

⁷ Про розповсюдження цистерціанського ордену див. Lawrence «Medieval Monasticism», pp. 182—186 and Lekai «The Cistercians», pp. 33—52.

про сільськогосподарську роботу. Секулярні брати, яких називали *conversi*, були звичайно неписьменні й не мали права голосу в обителі, право якого надавали тільки «ченцям хору». Земельні маєтності цистерціанського монастиря були поділені на ферми, які називали мизами, де жили і працювали по кілька секулярних братів, хоча вони регулярно навідувалися до головного монастиря для молитви та дисциплінарних церемоній. Уперше від часів виникнення монастирського руху на Близькому Сході так багато людей нижчого стану залюбки приймали в чернецтво, і відповідь була сповнена ентузіазму. В обителі Ледюн у Фландрії в 1300 р. було 180 ченців і близько 350 секулярних братів — потужна робоча сила. Ледюн був винятком, але чимало обителей мали робочу силу в півсотні секулярних братів для обробітку орної землі та здійснення всілякої фізичної праці⁸.

Цистерціанці також повернулися до букви Бенедиктового «Статуту» в питанні розпорядку денного життя, яке вони тлумачили у світлі тогочасного ідеалу апостольської вбогості. Вони вбиралися в грубі, нефарбовані вовняні сутани; харчувалися простою вегетаріанською їжею; будували церкви без скульптур, без кольорових вітражів, без окрас, без дзвіниць, надаючи перевагу простому муруванню, побіленим внутрішнім стінам і вікнам, зашкленним звичайними гладенькими шибками; літургію вони правили в простих сутанах із пофарбованими дерев'яними хрестами та залізними чашами (хоч і обрамленими дорогоцінним металом для вшанування крові Господньої). У своєму прагненні до самотності й простоти вони намагалися звести до мінімуму контакти зі світом, характерні для клонійського варіанту чернецтва. Вони не кликали чужинців у свої храми; вони не мали власних парафіяльних церков і не давали мирянам причастя; вони не приймали до обителі дітей; вони не приймали в монастир умирущих, які хотіли стати ченцями на своєму смертному ложі; вони не пускали жінок на територію монастиря; і дозволяли

⁸ Про секулярних братів та економічне життя цистерціанських обителей див. Lekai «The Cistercians», pp. 282—346. Про секулярних братів з обителі Ледюн читай у R. W. Southern «Western Society and the Church in the Middle Ages», The Pelican History of the Church, 2 (Harmondsworth, Middlesex, 1970), pp. 265—269.

мирянам та білому духівництву відвідувати їхні обителі лише за виняткових обставин.

Дванадцятье сторіччя було великою добою експериментів у врядуванні. Наприклад, папський престол, королівство Англія і північно-італійські міста-держави відповіли на сприятливі економічні обставини створенням діяльних урядів, хоча вони й відрізнялися один від одного майже за всіма ознаками. Цистерціанці стали першопроходцями у створенні ефективного міжнародного релігійного ордену. Клонійський орден у часи свого розквіту в одинадцятому сторіччі був досить-таки недорозвиненою, примітивною структурою, дієвість якої залежала від особистості та енергії абатів Клоні⁹.

В перші дні виникнення цистерціанства ніхто не міг завбачити вибухового розповсюдження ордену, проте були ухвалені рішення, які виявилися міцними й надійними. Цистерціанський орден являвся собою федерацію рівноправних монастирів, причому п'ять найдавніших: Сіто (1098 р.), Ферте (1113 р.), Понтіньї (1114 р.), Клерво (1115 р.) і Морімон (1115 р.), — були наділені певними привілеями та обов'язками. На протязі життя двох поколінь (1119—1165/1190 pp.) цистерціанський орден виробив свою писану конституцію, що мала назву «Хартія Милосердя» (*Carta caritatis*) і регулювала взаємини всередині розкинутої на величезній території федерації монастирів¹⁰. Метою «Хартії» було запровадити один порядок літургії та дисципліни й запобігти відхиленням від усталених норм. Вона поєднувала високий ступінь місцевого самоуправління з центральним наглядом. У повній відповідності до бенедиктинського статуту кожен цистерціанський монастир мав власного абата, самостійно набирав нових ченців і жив власним економічним життям. Однак окремі обителі були інтегровані в ретельно структурований орден, чого Бенедикт не передбачав.

Дисципліна цистерціанського ордену опиралася на три важливі інституції: генеалогічні зв'язки материнської та дочірньої обителі; щорічні інспекційні візити;

⁹ Короткий опис структури клонійського ордену подано в David Knowles «From Pachomius to Ignatius. A Study in the Constitutional History of the Religious Orders», (Oxford, 1966), pp. 10—15.

¹⁰ Початкова й остаточна версії «Хартії Милосердя» перекладені Бедою К. Лакнером у Lekai «The Cistercians», pp. 445—450 and 461—466.

і щорічні зустрічі абатів, які мали назву загальних зборів капітулу. Цистерціанський орден ділився на п'ять великих родин, кожна з яких об'єднувалася навколо однієї з п'яти перших обителей. За аналогією з людськими генеалогічними зв'язками, кожен монастир, що заснував колонію, вважався «матір'ю» цієї «дочірньої» обителі. Щороку абат материнського монастиря відвідував кожен зі своїх дочірніх монастирів. Інспектори перевіряли фінансовий та духовний стан обителі. Дрібніші проблеми розв'язувалися на місці, а інші виносилися на загальні збори капітулу. Кожного вересня абати ордену збиралися в Сіто, де ухвалювалися політичні рішення, де інспектори доповідали про виявлені ними серйозні порушення дисципліни і абатам-порушникам робили догану або й зміщували їх із посад, де обговорювалися й усі інші справи, що стосувалися внутрішньої діяльності ордену. Загальні збори капітулу в Сіто давали єдину нагоду, крім нечестих уселенських соборів, зібратися до купи представникам майже з усіх куточків християнського світу для обговорення як внутрішніх проблем цистерціанського ордену, так і релігійної та секулярної політики Європи¹¹.

Хоча окремі обителі іноді потрапляли в скрутне економічне становище з огляду на невідале місце розташування, природні катаклізми або погане управління, цистерціанський орден у цілому економічно процвітав. Прагнення цистерціанців жити суворим життям на цілинних землях, що їх вони обробляли власними руками, було вмотивоване релігійно, але мало важливі економічні наслідки. Не маючи під своєю орудою ані селян, ані сіл, облутаних міцними традиціями, цистерціанці могли швидко пристосовуватися до ринкових вимог європейської економіки, що на той час бурхливо розвивалася. Наприклад, англійські цистерціанці збагатилися, виробляючи вовну для потреб мануфактурної промисловості у Фландрії та в Італії, зайняті виготовленням тканин. Свідомо спрощений стиль життя цистерціанців не заохочував до марнотратства ані на будівництво величних храмів, ані на придбання дорогіх речей для оздоблення літургічних церемоній.

¹¹ Про цистерціанську конституцію див. Knowles «From Pachomius», pp. 23—31. Leclercq «The Cistercians», pp. 21—51 описує діяльність дочірніх обителей, розповідає про інспекції та щорічні збори капітулу.

Надлишкове багатство вкладалося в прибуткові підприємства, в тих випадках, коли королі та папи не привласнювали його у формі податків. Цистерціанські ченці, які особисто жили аскетичним життям, були членами монастирських громад, що в кінці дванадцятого та на початку тринадцятого сторіч надбали великі багатства й часто були об'єктом неприязні з боку своїх світських та релігійних сусідів за свою ділову хватку.

Вершини своєї могутності цистерціанський рух досяг у період, позначений діяльністю Бернара з Клерво (1090—1153 pp.), людини складної життєвої долі. Він мав сором'язливу вдачу та слабе здоров'я і часто казав, що якби міг обирати власною волею, то обрав би собі життя самотніх роздумів і споглядання. Але його таланти та потреби ордену й церкви втягли Бернара в активну діяльність. Понад тридцять років він був провідним абатом цистерціанського ордену, енергійним засновником нових монастирів (мережа дочірніх обителей Клерво була найбільша в ордені). Він був ушлявлений як проповідник і серед простолюду, і серед ченців. Його проповіді, прочитані ченцям у Клерво на тему Пісні над Піснями, біблійної любовної поеми, були класичним зразком цистерціанської духовності, з її наголосом на особистому містичному переживанні¹². Він був також вправним полемістом і письменником, який використав увесь свій талант для захисту ще неопереного ордену від його багатьох критиків у традиційних бенедиктинських колах. Він вірив, що напад — це найкращий спосіб оборони, й близько 1124 p. він прямо осудив традиційний бенедиктинський монастирський лад, зокрема й Кліюні, в листі до Вільгельма, абата св. Тьєррі. Він несхвально відгукнувся про багато речей, які вважав за відхилення від Бенедиктового «Статуту», зокрема осудив їхнє харчування, їхнє вбрання, їхні храми, декоровані розписами та скульптурами, їхніх пихатих абатів, що подорожували в супроводі численних верхових кортежів, одне слово, «їхню схильність до марнославства та надуживань». Його

¹² Cistercian Publications (Kalamazoo, Mich.) публікують англійські переклади трудів Бернара Клервоського в Cistercian Fathers series, куди входять три томи його трактатів (Cistercian Fathers, 1, 13, 19), його проповіді на тему «Пісні над Піснями» (Cistercian Fathers, 4, 7), the «Five Books on Consideration» (Cistercian Fathers, 37) and «The Life and Death of Saint Malachy the Irishman» (Cistercian Fathers, 10).

відкрита полеміка з абатом Клюні Петром Преподобним (1122—1156 рр.) здобула йому всеєвропейську відомість і примусила Клюні перейти до оборони¹³.

Бернар був насамперед абатом, проте невдовзі він уславивсь як сміливий критик тогочасного суспільства. Він був живим утіленням тих якостей, що їх християни дванадцятого сторіччя так високо цінували у святій людині: схильний до аскетизму, він не мав видимих персональних амбіцій і відмовлявся від усіх пропозицій підвищити його на церковній службі. Така репутація здобула йому великий вплив у широкому світі єпископів, пап та світських володарів. Були в християнській церкві постаті, що їх порівнювали з пророками Старого Заповіту; вони безстрашно викривали гріховні діяння своїх сучасників, і Бернар належав саме до таких людей, наділених «пророчим» даром і «пророчою» мужністю. Він писав і говорив у вічі папам та королям такі речі, що могли б накликати на іншого церковнослужителя або мирянина серйозні прикрості¹⁴. Людей, наділених пророчим даром, терпіли в середньовічному суспільстві тому, що вони (як чоловіки, так і жінки — наприклад, Катерина Сієнська (1347—1380 рр.)) здавалися людям справжніми святими і громадська думка була на їхньому боці.

В 1130 р. Бернара відірвали від його монастирських справ і втягли в європейську політику, коли розгорілися дебати з приводу виборів папи. Інокентія II (1130—1143 рр.) виставили проти Анаклета II (1130—1138 рр.), якому ставили за провину його єврейське походження. Бернар став у цій боротьбі на бік Інокентія й об'їздив усю Францію, Германію та Північну Італію, шукаючи підтримки для свого кандидата у впливових церковнослужителів та мирян. Інокентій здобув перемогу в кінцевому підсумку¹⁵, і Бернарів успіх висунув його під світло рампи на всі подальші двадцять років його життя. Без опертя на міцну матеріальну базу і не

маючи ніякої реальної влади, лише завдяки силі внутрішньої переконаності та красномовству він став найвпливовішою людиною в церковному житті, беручи найактивнішу участь у реформі монастирського ладу, в єпископських виборах, навколо яких виникали суперечки, в теологічних дебатах (зокрема в полеміці з Петром Абеляром) і в політичних сутичках. До нас дійшло понад 400 його листів, в яких він дає ті чи ті поради найрозмаїтішим людям, що високо цінували його авторитет. Одного ченця з Клерво обрали папою під ім'ям Євгенія III (1145—1153 рр.), і Бернар пише для нього свій трактат «До уваги», в якому застерігає, що пожвавлення секулярної ділової активності при папському дворі загрожує затопити папський престол і становить пряму небезпеку для душі Євгенія. Не було проповідника на північ від Альп, котрий би так палко закликав до участі в Другому Хрестовому поході (1145—1149 рр.), як це робив Бернар. Завдяки своєму вмінню переконувати він залучив до походу багатьох північних аристократів, зокрема й французького короля, хоча його кінцева невдача певною мірою зашкодила репутації Бернара. І все ж таки, коли Бернар помер у 1153 р., він був найславетнішим церковнослужителем у всьому християнському світі, а цистерціанський орден швидко набирив силу, будучи зразком реформованого бенедиктинського монастирського ладу.

Монастирі, що дотримувалися бенедиктинської традиції — і клюнійські, і цистерціанські, і незалежні — зокрема й жіночі обителі кожного зі згаданих типів, приналежали у свої громади в дванадцятому сторіччі тисячі чоловіків та жінок і одержували матеріальну підтримку від десятків тисяч людей. Однак бродіння в середовищі ченців та черниць іноді виривалося за межі бенедиктинської традиції, хоч вони й були достатньо широкі. Релігійна творчість у лоні західної церкви нуртувала, і це залишило на ній постійний відбиток. Наприкінці одинадцятого та в дванадцятому сторіччях у християнському світі відбувалося безліч експериментів із релігійного життя; одні з них зазнали невдачі, інші дали наслідок, існуючи протягом певного часу у вигляді незалежних монастирів або невеличких релігійних орденів, і лише кілька домоглися великого успіху, хоча ні за своїми масштабами, ні за своїм впливом жодна з таких релігійних течій не могла рівнятися

¹³ Bernard «Apology to Abbot William», in Bernard of Clairvaux «Treatises I», Cistercian Fathers Series, I (Spencer, Mass., 1970).

¹⁴ Щирі поради Бернара своєму колишньому ченцеві, папі Євгенію III, опубліковано в «Five Books on Consideration: Advice to a Pope», translated by John D. Anderson and Elizabeth T. Kennan, Cistercian Fathers Series, 37 (Kalamazoo, Mich., 1976).

¹⁵ Про папський розкол 1130 р. див. Mary Stroll «The Jewish Pope. Ideology and Politics in the Papal Schism of 1130» (Leiden, 1987).

з цистерціанським рухом. Тут неможливо оглянути всі нові віяння в релігійному житті тієї доби, проте короткий опис найважливіших із них проілюструє їхній розмах та новизну¹⁶.

КАРТУЗІАНЦІ

Бенедиктинське життя хай там якого різновиду завжди відбувалося в громаді, хоча Бенедикт передбачав для зрілих ченців можливість по багатьох роках життя в громаді обрати собі долю відлюдника. В одинадцятому й дванадцятому сторіччях цілковите самозречення відлюдника знаходило собі прихильників і послідовників. Відлюдники далекого минулого, які жили в пустелях Близького Сходу й тому мали назву пустельників, давно зачаровували християн. По кілька відлюдників завжди було й на ранньосередньовічному Заході, але в одинадцятому сторіччі вони з'явилися там у більшій (хоча ще дуже малій) кількості. Життя відлюдників було зовсім не схоже на життя бенедиктинців, бо заохочувало до індивідуалізму, самоти та суворого аскетизму, тобто рис поведінки, яких Бенедикт радив своїм послідовникам уникати. Церковні власті визнавали вартісність відлюдницького життя, але їх тривожили практичні проблеми: ексцентричні витівки, непостійність та ніким не схвалені проповіді окремих відлюдників.

В одинадцятому сторіччі було зроблено кілька спроб інституційно організувати життя відлюдників, найбільш вдала з яких пов'язується з ім'ям Бруно Кельнського (бл. 1030—1101 рр.) та з його орденом картузіанців, що об'єднувалися навколо Великого Картузіанського монастиря, заснованого в Альпах на сході Франції. Після кількох експериментів картузіанці створили невеличкий (38 обителів у 1200-му й 200 обителів у 1500 р.), але на диво стабільний релігійний орден. Їхні громади були дуже компактні (дванадцять ченців та пріор і секулярні брати, що жили своєю окремою невеличкою громадою), уникали брати більше землі,

ніж було необхідно для виживання, і дуже суворо обмежували прийом нових членів, які мали відбутися тривалий випробувальний період. Картузіанський спосіб життя почасти нагадував життя відлюдника, а почасти — бенедиктинського ченця. Протягом тижня ченці-відлюдники жили самотою в невеличких комірчинах, розташованих навколо внутрішнього двору, де вони їли, працювали, молилися і спали в самотині та цілковитій мовчанці. По неділях вони збиралися на месу, спільну трапезу та невеличку спільну розмову. Картузіанські ченці були звільнені від матеріальних турбот завдяки існуванню громади секулярних братів, які жили неподалік у власних помешканнях і брали на себе весь клопіт, пов'язаний з обробіткою землі, розведенням худоби та будівництвом. У дванадцятому сторіччі картузіанці запозичили від цистерціанців звичай пастирських візитів та загальних зборів капітулу, які відбувалися у Великому Картузіанському монастирі. Таке поєднання відлюдницького та чернечого життя викликало пошану й захват у сучасників, які вважали його найтяжчою формою релігійного спасання, доступною для небагатьох¹⁷.

ЧЕНЦІ-ВОЇНИ

Раннє християнство мало сильний потяг до пацифізму, що значно ослаб у четвертому сторіччі, коли Римська імперія стала християнською і зросла потреба захищати свої кордони. Проте християнство й далі не схвалювало пролиття людської крові. В ранні Середні Віки церква ставилася негативно до солдатського ремесла. Наприклад, людину, що вчинила вбивство хай там за яких обставин, заборонялося висвячувати в церковнослужителі, а від світських воїнів вимагали покаяння за вчинені ними насильницькі дії й насамперед — убивства. На протязі одинадцятого сторіччя хрестові походи та розвиток лицарства змінили це ставлення. Ремесло лицаря було християнізоване, хоча ніколи до тієї міри, якої прагнула церква. Служити

¹⁶ В чудово ілюстрованому томі, що має заголовок «The Monastic World, 1000—1300», edited by Christopher Brooke with photographs by Wim Swaan (New York, 1974), pp. 125—128 дається огляд нових чернечих орденів дванадцятого сторіччя.

¹⁷ Lawrence «Medieval Monasticism», pp. 159—163. Див. також E. Margaret Thompson «The Carthusian Order in England» (London, 1930).

збройно легітимному володареві не тільки вважали за цілком нормальне явище, а й благословляли його, іноді з пишними літургічними церемоніями, що мали на меті перетворити воїна на хрестоносця або рицаря¹⁸.

Деякі рицарі ставали кльонійськими або цистерціанськими ченцями, але тільки після того, як навічно зрікалися зброї. В 1120-х рр. французький рицар, що жив у Палестині, Гуго Паєнський спробував поєднати монастирське життя із військовою службою. Він та вісім його товаришів заснували перший військовий релігійний орден рицарів-храмовників (тамплієрів), названий так тому, що їхнім осідком стала Храмова гора в Єрусалимі, неподалік від мечеті Аль-Акса та Скельного Склепіння. Вони дали присягу єрусалимському патріархові, що житимуть у вбогості, послуху та цноті, що були традиційними чеснотами ченців. Новим у їхньому починанні було те, що вони захотіли використати своє військове вміння для несення своєрідної поліційної служби в Палестині, захищаючи прочан на небезпечній дорозі від узбережжя до Єрусалима. Їхню ініціативу беззастережно підтримав Бернар із Клерво, написавши трактат «На похвалу Новому Рицарству» (1128 р.) і склавши писаний статут для нової громади¹⁹. Широка народна підтримка хрестових походів була на користь тамплієрам, які швидко множилися числом і багатіли. Вони створили мережу маєтків у Європі на дари від своїх прихильників, які хотіли підтримати їхні труди в Палестині. Протягом життя одного людського покоління вони утворили релігійний орден небаченого раніше типу. Вони носили білі плащі з червоним хрестом, підлягали керівникові, який називався магістром, і ділилися на три групи: рицарів, які воювали, сержантів, що їм прислужували, і капеланів, котрі правили релігійну службу. Після невдачі хрестових походів орден тамплієрів утратив свою репутацію і був розпущений на початку чотирнадцятого сторіччя — про це буде ще сказано в розділі сімнадцятому.

¹⁸ Carl Erdmann «The Origin of the Idea of Crusade», translated by Marshall W. Baldwin and Walter Goffart (Princeton, NJ, 1977), pp. 51—94. Про ранньохристиянський пацифізм див. Roland Bainton «Christian Attitudes Toward War and Peace» (New York, 1960), especially pp. 66—85.

¹⁹ «In Praise of the New Knighthood» in Bernard of Clairvaux «Treatises III», Cistercian Fathers Series, 19 (Kalamazoo, Mich., 1977).

У Святій Землі тамплієри та ще один мілітарний орден, орден Рицарів Госпіталю св. Іоанна, відігравали провідну роль у захисті заснованих хрестоносцями держав, бо тільки вони складали регулярне військо, здатне боронити християнські королівства в період між хрестовими походами. Тамплієри незабаром знайшли послідовників. Між 1100-м і 1300 рр. було створено дванадцять військових орденів для оборони та розширення кордонів християнського світу в Святій Землі, в Іспанії та у Східній Європі понад узбережжям Балтійського моря²⁰.

ЧОРНІ КАНОНІКИ

Проте десятки тисяч духовних осіб не входили до чернечих громад: це були священики, які служили в сільських церквах, в королівських придворних каплицях, у міських храмах та в кафедральних соборах. Реформатори одинадцятого сторіччя вважали, що духовний, моральний та інтелектуальний рівень цих людей можна підняти, якщо примусити їх жити за певними, наближеними до монастирських правилами. Реформатори накинули їм примусовий цілібат і до того ж заохочували або навіть силували їх об'єднуватися в громади, складаючи до купи свої статки, разом харчуючись, відбуваючи молитви за строго встановленим розпорядком і ночуючи у спільних дортуарах. Було б у край непрактичним нав'язувати такий спосіб життя великій кількості ізольованих сільських священиків, що були на самому дні церковної ієрархії, — погано навчених, погано оплачуваних і часто далеких від моральної досконалості. В багатших церквах існувала давня традиція об'єднувати біле духівництво в корпоративну організацію, так званий канонікат, яка обирала службових осіб, управляла прибутками, здійснювала літургічні відправи і проводила пастирську діяльність

²⁰ Про військово-релігійні ордени див. Desmond Seward «The Monks of War. The Military Religious Orders» (London, 1972). Про госпітальєрів див. Jonathon Riley-Smith «The Knights of Saint John in Jerusalem and Cyprus, 1050—1310» (London, 1967). Про тамплієрів див. Stephen Howarth «The Knights Templar» (London, 1982).

у народі. Ці секулярні каноніки, як їх називали, відрізнялися від ченців. Вони піддавали себе не таким суворим обмеженням. Наприклад, їм дозволялося їсти м'ясо і носити лляний одяг, чого ченцям дозволено не було. Вони могли зберігати за собою свої прибутки і свої житла, де вони їли та спали. Не раз, долаючи затишний опір, реформатори одинадцятого сторіччя намагалися накинути секулярним канонікам монастирський спосіб життя, примусити їх жити на апостольський взірець, об'єднуючи все своє майно в громаді, яку вони називали чорним канонікатом.

Бенедиктів «Статут» не годився для таких людей, тому що їм часто доводилося виконувати пастирські обов'язки. Реформатори «відкрили» «Статут св. Августина», що визначав норми життя для секулярних церковнослужителів, об'єднаних у громаду. Він був гнучкіший, аніж «Статут» Бенедикта, і коли його прогалини заповнили іншими статтями закону, міг задовольняти потреби і монастирських громад, і тих, які активно трудилися в миру, проповідуючи або доглядаючи недужих. Ті каноніки, які погоджувалися (або були присилувані) жити за «Статутом св. Августина», дістали назву чорних або августинських каноніків. Рух за об'єднання білого духівництва в громаді мав найбільший успіх у Південній Франції та в Італії, де чорні каноніки стали звичним явищем, але в дванадцятому і тринадцятому сторіччях цей рух мав певні здобутки повсюди. Так, наприклад, у Англії було 274 обителі чорних каноніків, багато з них дуже малі (шестеро каноніків вважали за достатнє число для організації громади) і цілком незалежні. Існували також ордени чорних каноніків, один з яких мав свій центр у паризькій церкві св. Віктора. З інших подібних утворень можна згадати про орден так званих премонстратензіан, заснований Норбертом Ксантенським (бл. 1080—1134 рр.). Розмаїття серед чорних каноніків було дуже велике. Одні з них займалися активною пастирською діяльністю, проповідуючи, відкриваючи школи та сповідуючи мирян. Премонстратензіани були активними місіонерами у Східній Європі та на Балтійському узбережжі. Але інші августинські ордени схилилися до більш монастирського життя, перетворившись у спо-

глядальні та літургичні громади, що не брали на себе жодних пастирських обов'язків стосовно мирян²¹.

ДОГЛЯДАЧІ ХВОРИХ

На нижчих рівнях суспільства релігійне бродіння привело до створення шпиталів та притулків для хворих на проказу, декотрі з яких були організовані у вигляді невеличких обителей. Милосердя до вбогих та недужих не було чимось новим для християнства. Заможні миряни здавна покладали частину своїх надій на спасіння на відому фразу зі Святого Письма: «Милосердя спокутує багато гріхів» (1 Петра 4. 8). Існувала також давня традиція монастирського милосердя до всіх, хто мав у ньому потребу. Бенедикт казав, що ченці мають приймати подорожніх, як вони приймали б Христа («Статут», розділ 53). Протягом сторіч монастирі утримували притулки, де мандрівники могли перебути ніч, а людина хвора могла залишатися до свого одужання. Ченці або черниці платили за утримання притулку з прибутків громади — це була для них одна з форм милосердя — але для обслуговування гостей вони звичайно наймали мирян, що працювали під наглядом ченця або черниці. Монастирі також розподіляли харчі, переважно хліб, серед бідняків, які приходили до монастирської брами.

В сільському і мало численному суспільстві раннього середньовіччя про більшу частину недужих, старих, сліпих та інших нещасливців піклувалися родичі та сусіди за допомогою милостині, яку давали люди заможніші. Розвиток міст побільшив кількість нещасливців або принаймні сконцентрував їх у містах, де давні, спрямовані на окрему особу форми милосердя тривали, але вже не могли зарадити лихові. Отож для обслуговування недужих та вбогих було створено нові інституції. У дванадцятому сторіччі шпиталь став неодмінною прикметою міського ландшафту. Сучасне значення слова «шпиталь», пов'язане з лікарями та лікарняними

²¹ Lawrence «Medieval Monasticism», pp. 163—172. John C. Dickinson «The Origins of the Augustinian Canons and their Introduction into England» (London, 1950), especially pp. 7—25 on «The Rule of Saint Augustine». Про канонічне право премонстратензіан у Англії див. Howard M. Colvin «The White Canons in England» (Oxford, 1951).

процедурами, не відповідає значенню тодішньому. Середньовічний шпиталь — у сучасних мовах його ще називають «богадільнею» (Domus Dei латиною або Maison-Dieu по-французькому) — був домом відпочинку для старих, місцем, де одужували тимчасово хворі, смертним ложем для безнадійно хворих або притулком для сліпих. Засновниками шпиталів були люди з багатьох суспільних прошарків, іноді в такій ролі виступали міські управи, іноді єпископи або абати, іноді королі або князі. Вони надавали приміщення, забезпечували всім необхідним персонал обслуговування, великі релігійні ордени, головною сферою діяльності яких була праця у шпиталях, зокрема орден Святого Духа і св. Антонія Вієнського. В багатьох місцях шпитальний персонал був організований у невеличкі незалежні релігійні громади, що жили за «Статутом» св. Августина, кликали один одного братами і сестрами, носили просту одіж і відбували денні молитви за спрощеним розпорядком, умисне складеним так, щоб справляння релігійних потреб не перешкоджало догляду за хворими. Така безпосередня праця серед хворих та вбогих була новим явищем у організованому релігійному житті і вважалася менш престижною, аніж життя в молитві та в аскетизмі, яке провадили традиційні ченці та черниці, відокремлені від світу монастирськими мурами²².

Проказа (хвороба Хансена), певно, ісувала в Південній Європі вже не одну сотню років, але розповсюдилася найімовірніше після того як почалися хрестові походи. Її жертви були спотворені і зрештою перетворювалися на безпорадних калік. Ліків проти прокази не знали, і єдиний спосіб захистити здорових полягав у довічній ізоляції хворих. Деякі прокажені, користуючись дзвоником або тріскачкою, щоб попереджати про свою появу, годувалися жебрацтвом. Інші жили у спеціальних домах або громадах, розкиданих по всьому християнському світі. В тринадцятому сторіччі було

²² Edward J. Kealy «Medieval Medicus: Physicians and Health Care in England, 1100—1154» (Baltimore, Md., 1981); Rotha M. Clay «The Medieval Hospitals of England» (London, 1909) — книжка хоч і давня, але ще корисна. Brian Tierney «Medieval Poor Law» (Berkeley, Calif., 1959) описує особливості канонічного права, за яким жили ченці, що служили вбогим, зосереджуючи головну увагу на середньовічній Англії.

близько 325 лепрозоріїв у Британії й понад 2000 у Франції. Багато лепрозоріїв були такими собі містечками, стуленими з жалюгідних халабуд, але деякі з них жили як релігійні громади, в яких прокажені самі давали обітницю, що зобов'язувала їх до цнотливості та милолюбних трудів, і годувалися вони з милостині²³.

Бажання засновувати релігійні обителі для творення практичного добра в таких місцях, як шпиталі або притулки для хворих на проказу, зростало у високе середньовіччя, але перебувало в затінку престижніших релігійних громад, чиєю головною метою було поклоніння Богові та посередництво між Ним і людьми. Тут варто відзначити одну річ, яка не трапилася. В дев'ятнадцятому та двадцятому сторіччях релігійні ордени присвятили багато енергії та ресурсів шкільництву. Такого не відбулося у високе середньовіччя. Релігійні ордени в ту епоху ніколи не приділяли систематичної уваги вихованню молоді, хоча деякі хлопчики та дівчатка навчалися початкової грамоти в чоловічих та жіночих монастирях²⁴.

ЖІНКИ В РЕЛІГІЙНОМУ ЖИТТІ

В дев'ятнадцятому та двадцятому сторіччях жінки складали приблизно три чверті від усіх людей, які входили до католицьких релігійних орденів. Але у Середні Віки чоловіки домінували в монастирському житті за своєю кількістю, багатством та престижем. На хвилі євангелічного відродження чоловіки-ченці й далі мали більшу частку багатства та слави, але число жінок, які прагнули в тій чи тій мірі прилучитися до апостольського життя, зросло дуже помітно, і цей процес, на думку сучасників, не піддавався контролю.

Зростанню жіночого інтересу сприяв новий релігійний клімат, що відкривав доступ до монастирського життя багатьом суспільним прошаркам, раніше там не представленим. У 1000 р. у бенедиктинські монастирі

²³ Peter Richards «The Medieval Leper and His Northern Heirs» (Cambridge, 1977).

²⁴ Nicholas Orme «English Schools in the Middle Ages» (London, 1973), pp. 224—251 наголошує на тому, що після дванадцятого сторіччя більшість релігійних обителей дбала тільки про освіту для ченців. Навчання дітей мирян було організоване інакше.

набирали переважно аристократів і здебільшого чоловіків. Навіть монастирі жіночі, яких тоді було відносно мало, поповнювалися коштом аристократичних родин. Наприклад, у 1066 р. у Англії було тільки 13 бенедиктинських жіночих обителей супроти 48-ми чоловічих²⁵. В дванадцятосторіччі в релігійних обителях, які швидко зростали, знайшли собі місце й нові суспільні верстви, хоча люди вельможного походження все ще складали переважну більшість у давніших і багатших закладах. Великий успіх, якого досягли цистерціанці, картузіанці та інші ордени в наборі світських братів для виконання сільськогосподарської роботи, відбивав потяг таких людей до апостольського життя. Деякі багаті городяни теж почали віддавати своїх дітей у монастирі. Брати й сестри, з яких складався персонал шпиталів, та відлюдники були людьми скромного соціального становища, що їх раніше ніколи не прийняли б до великого бенедиктинського монастиря. Жінки у свою чергу сприяли зростанню числа та збагаченню соціальної палітри людей, котрі йшли в монастирі.

Були й специфічні причини, які стосувалися тільки жінок, і передусім причини демографічні. В добу раннього середньовіччя, мабуть, дуже мало жінок залишалися незаміжніми. В тогочасному населенні чоловіки, певно, переважали — насамперед з огляду на широко розповсюджену практику вбивства немовлят жіночої статі, а ще тому, що молоді заміжні жінки часто помирили внаслідок інфекційних захворювань та інших непередбачених наслідків, пов'язаних із дітонародженням. У кожному разі відносно невелика кількість черниць у ранні Середні Віки, імовірно, відбиває той факт, що потреба на жінок, придатних до шлюбу, була висока, і родини відповідали на цю соціальну потребу, віддаючи своїх дочок чоловікам. Ця ситуація, очевидно, змінилася з початком загального демографічного вибуху у високі Середні Віки. В суспільстві з'явився надлишок неодружених жінок, яким воно могло запропонувати мало альтернатив. У період між дванадцятим та чотирнадцятим сторіччями релігійне

відродження та демографічні зміни у своїй взаємодії спричинили безпрецедентне зростання числа жінок, які хотіли прилучитися до апостольського життя²⁶.

Дедалі більший потяг жінок до тієї чи тієї форми релігійного життя породив неабияку проблему, оскільки можливості жіночих монастирів приймати нових сестер зростали не так швидко. Головним бар'єром був економічний. Ченці-чоловіки могли заробляти собі на матеріальний прожиток багатьма способами: працюючи власноруч у сільському господарстві, як то робили цистерціанці, або задовольняючи релігійні потреби жертводавців, як то робили ченці клонійського ордену, або збираючи десятину за пастирські послуги, як то робили каноніки, або управляючи монастирським господарством, до чого був придатний кожен чернець. Жінки не могли робити майже нічого з цих речей. Оскільки жіночу честь пов'язували з цнотливістю їхньої поведінки, канонічне право, формулюючи загальний ідеал життя черниць, рекомендувало їм суворе усамітнення за монастирськими мурами. Тому жіночий монастир потребував чималого чоловічого персоналу обслуги: управителів маєтками, наймитів, які виконували б сільськогосподарську роботу, священнослужителів для здійснення релігійних відправ.

Економічні проблеми жіночих монастирів ускладнювалися також їхнім невисоким престижем, унаслідок чого годі було сподіватися на щедри пожертви. Більшість жіночих монастирів одержували значно менші дари, ніж аналогічні чоловічі обителі, й здебільшого такі підношення надходили у вигляді посагу новопринятих і рідко були щедрими. У змаганні за жертводавців жіночі монастирі були в не вигідному становищі супроти чоловічих, бо жінки не могли правити месою по небіжчиках — головна послуга, за яку багаті люди давали гроші релігійним обителям. З цього правила було кілька відомих винятків, але загалом черниці були значно бідніші, аніж ченці²⁷.

²⁶ David Herlihy «Medieval Households» (Cambridge, Mass., 1985), pp. 101—103 описує зростання кількості жінок, принаймні в міщанському та аристократичному середовищі, у високі та в пізні Середні Віки.

²⁷ «The Monastic Order», pp. 702—703. Eileen Power «Medieval English Nunneries» (Cambridge, 1922); Eileen Power «Medieval Women», edited by Michael M. Postan (Cambridge, 1975), pp. 89—90.

²⁵ David Knowles «The Monastic Order in England, 940—1216», 2nd edn (Cambridge, 1966), pp. 136—139; David Knowles and R. Neville Hadcock «Medieval Religious Houses: England and Wales», 2nd edn (London, 1971), pp. 489 and 493.

Друга проблема, спричинена зростанням числа жінок, охочих прилучитися до релігійного життя, була нестача підходящих священнослужителів та духовних навчителів. Черниці потребували релігійних послуг, передусім меси та сповіді, що їх було дозволено здійснювати тільки чоловікам. Їм також були потрібні духовні наставники, обізнані в теології, канонічному праві та в традиціях духовного життя. В дванадцятому сторіччі багато нових жіночих монастирів домагалися протекції з боку чоловічих орденів, які на той час бурхливо зростали, насамперед цистерціанців та каноніків-премонстратензіан. Чоловічі ордени вельми неохоче погоджувалися на релігійне керівництво жінками й чинили опір навіть папським розпорядженням здійснювати таке керівництво або здійснювали його згнітивши серце. З погляду ченців та каноніків у такій діяльності було чимало незручностей. Головною незручністю було те, що чернець-чоловік, який жив у жіночому монастирі або поблизу нього, мусив полишити життя в громаді, а саме заради цього люди вступали до нових орденів. Крім того, в такий спосіб чоловічі монастирі втягувалися в тяжкі економічні проблеми монастирів жіночих. Ченці та каноніки остерігалися також моральної небезпеки, яка чаїлася в необхідності жити в безпосередній близькості від жінок. І так відбувалося досить скандалів на сексуальному ґрунті, щоб нові ордени, які мали чимало недобррозичливців у стані орденів давніших, погоджувалися ризикувати своєю доброю славою, беручи опіку над черницями²⁸.

Звичайно, жіночі монастирі могли наймати на службу білих священників, і деякі прихильні абати посилали їм на підмогу своїх ченців, але духовне керівництво черницями було постійною проблемою у високі Середні Віки.

²⁸ Про кричущий випадок сексуального скандалу див. Giles Constable «Aelred of Rievaulx and the Nun of Watton: an Episode in the Early History of the Gilbertine Order», in «Medieval Women. Dedicated and presented to Professor Rosalind M. T. Hill on the Occasion of her Seventieth Birthday», edited by Derek Baker, Studies in Church History, Subsidia, vol. 1 (Oxford, 1978), pp. 205—226. Про труднощі, з якими стикалися черниці та богомільні жінки в пошуках духовних навчителів, див. Sally Thompson «Why English Nunneries Had No History: A Study of the Problems of the English Nunneries Founded After the Contest», in «Medieval Religious Women», vol. 1, edited by John A. Nichols and Lillian Thomas Shank, Cistercian Studies Series, 71 (Kalamazoo, Mich., 1984), pp. 131—149, especially 134—137.

В 1200 р. жіночих монастирів було набагато більше, ніж у 1100 р., але й тоді вони не могли цілком задовольнити суспільну потребу й часто не приймали жінок із нижчих прошарків суспільства. Деякі жінки, переважно в містах, створювали власні неофіційні громади. Такі *бегіни*, як їх називали, жили невеличкими групами в приватних будинках, обітниці вони не давали й могли покинути громаду і вийти заміж коли завгодно, якщо їм цього хотілося. Вони жили з ручної роботи (наприклад, плели мережива), випадкових подаянь та з фінансової підтримки своїх родин. Вони просили релігійних послуг та духовного напучення у священників, які їм симпатизували. Через те, що вони існували неофіційно, нікому не підлягали й не були організовані за якимось статутом, їх та їхніх менш численних чоловічих двійників, так званих *бегарів*, церковні власті часто запідозрювали в ересі та плотській розбещеності. Попри такі підозри та періодичні спроби заборонити їх, бегіни процвітали в північній міській Європі в тринадцятому та чотирнадцятому сторіччях, тому що давали вихід жіночій побожності, якій не могли зарадити конвенційні жіночі монастирі²⁹.

Отже, в монастирському житті за період від 1050-го до 1200 р. відбулися визначні зміни. Стався ніби вибух як у числі релігійно організованих громад, так і в розмаїтті релігійного життя. Навіть беручи до уваги загальне зростання людності, кількість чоловіків та жінок, що жили організованим релігійним життям, зростала в непропорційно більших масштабах. Вражає і кількість форм такого життя. В 1050 р. монополію на монастирський ідеал міцно тримали бенедиктинці, деякі з яких були організовані навколо Ключні, а деякі — ні. В 1200 р. бенедиктинці ще існували, збагачені цистерціанським тлумаченням «Статуту», але було й безліч інших варіантів чернецтва, починаючи від аристократичних жіночих монастирів через громади чорних каноніків та військові ордени до неформальних

²⁹ Ernest W. McDonnell «The Beguines and Beghards in Medieval Culture» (Rutgers, NJ, 1954). Brenda Bolton «Mulieres Sanctae», in «Sanctity and Secularity; the Church and the World», Studies in Church History, 10 (Oxford, 1973), pp. 77—95 розповідає про побожних жінок тринадцятого сторіччя, які зі свідомого вибору чи з необхідності плекали собі релігійної розради поза традиційними жіночими обителями.

громад бегін, відлюдників та босоногих проповідників. Якщо скористатися з екологічної термінології, то виглядало так, ніби кожен нішу, здатну утримувати одну з версій апостольського життя, було заповнено. Однак цей ідеал ще мав нереалізовані потенційні можливості, як то й довели жebraуці ченці, які з'явилися в тринадцятому сторіччі.

Розділ чотирнадцятий

ЄРЕТИКИ

В тринадцятому сторіччі в монастирському житті відбулися помітні зміни, але деякі традиції тривали і зміцнювалися. Організоване монастирське життя процвітало від десятого сторіччя, коли християнський світ став стабільнішим, населенішим і заможнішим. Реформаторські рухи, релігійний ентузіазм та суспільні потреби стимулювали створення кількох шарів дуже різних між собою релігійних обителів. На 1200 р. уступає від минулого мережа монастирів — чоловічих і жіночих, — капітулів чорних і білих каноніків, військових центрів мілітарних рицарських орденів, шпиталів, притулків для прокажених та відлюдницьких хиж стала могутньою силою в європейському житті. Людей у всі ці релігійні угруповання набирали здебільшого з вищих та середніх суспільних прошарків, хоча були в них представлені й найнижчі верстви. Їхні будівлі та земельні володіння являли собою значну частку багатства християнського світу. І хоча бенедиктинська традиція на той час уже вичерпала себе, інші види релігійних обителів і далі приваблювали новобранців, жертви та грошові внески.

ВІД МАНДРІВНИХ ПРОПОВІДНИКІВ ДО МОНАСТИРСЬКИХ ГРОМАД

В 1200 р. багато невеличких обителів завдячували своє існування відлюдникові або мандрівному проповідникові минулого сторіччя. Такі святі люди збирали навкруг себе неконвенційні групи мирян та мирянок,

які були нестійкими за самою своєю природою, бо залежали від харизми провідника та ентузіазму членів, котрі вірили, що вони живуть так само, як жили Ісус та апостоли. Часто, хоч і не завжди, траплялося, що такий структурно неформальний гурт, який прагнув апостольського життя, перетворювався на більш конвенційну монастирську громаду. Прихильно настроєні єпископи та абати заохочували такі групки до релігійного життя, освяченого століттями традиції: постійної оселі, стабільного прибутку, ієрархічної організації, твердого розпорядку молитов та ізоляції від світу. Перетворення відбувалося внаслідок цілої низки причин: іноді внаслідок смерті харизматичного лідера, іноді внаслідок тиску єпископів, яких непокоїла пов'язана з існуванням подібних груп можливість безпорядків або скандалів, а іноді внаслідок дозрівання та зміцнення самої групи¹.

Історія Робера Арбриссельського (бл. 1047—1117 рр.) вельми показова для апостольських проповідників дванадцятого сторіччя. Спершу він був значною духовною особою в оточенні єпископа, а близько 1095 р., маючи вже під п'ятдесят років віку, став жити відлюдником у лісах Західної Франції. Багато часу він перебував у самотності та в молитві, але іноді виходив на люди як мандрівний проповідник, босий і в лахмітті, з довгим волоссям та бородою. Він був полум'яним народним проповідником, і його критичні закиди на адресу духівництва перед натовпами слухачів-мирян драгували місцевих єпископів. Однак в 1096 р. папа Урбан II дав йому спеціальний дозвіл проповідувати. Робер повів за собою гурт чоловіків і жінок, що покинули свої родини та добро, прагнучи жити «Христовими бідняками» — так вони себе називали. Робер зумів зібрати стільки людей, що постала серйозна проблема, як їм прохарчуватися та де шукати притулку. Особливо непокоїло сучасників те, що чоловіки й жінки в його громаді жили спільно. Близько 1100 р. Робера, мабуть, переконали на єпископському соборі заснувати для своїх послідовниць бенедиктинський жіночий монастир у Фонтевро, в Західній Франції, перетворивши їх на

¹ Rosalinde B. Brooke «The Coming of the Friars» (London, 1975), pp. 49—58 ескізно подає історію апостольських груп, заснованих на початку дванадцятого сторіччя Віталієм Савінським, Бернаром Тіронським та Робером Арбриссельським.

черниць, що самостійно розв'язували б духовні та матеріальні проблеми своєї обителі. Робер та чоловіки з його ескорту стали каноніками, що служили капеланами в черниць, хоча він сам і далі багато подорожував та проповідував. За життя однієї людської генерації Фонтевро стало в Північно-Західній Франції улюбленим монастирем для вельможних дам із королівських та аристократичних родин. Організований Робером народний рух розсіявся після його смерті, залишивши по собі релігійний орден Фонтевро, до якого в 1200 р. входило близько сотні обителей².

Традиційна система монастирської організації, оперта на статuti Бенедикта або Августина, випробовувалася протягом століть, і працювала вона надійно. Апостольські групи, що успішно перейшли до стабільності, часто існували дуже довго, а деякі з них дожили до сьогодні. Одні з них перестали відрізнятися від традиційних монастирських громад, але інші зберегли характерні особливості, що свідчать про їхнє походження, зокрема схильність до пастирської діяльності серед мирян та відкритість до духовних потреб жінок.

Однак спроби церкви одомашнити апостольські групи натикалися на одну серйозну проблему. Після того як вони осідали на місці, перетворюючись на структурно організовані конвенційні громади, вони втрачали більшу частку своєї привабливості в очах простолоду, який захоплювався тими, хто жив справдешнім апостольським життям, мандруючи та проповідуючи в убогості. І коли релігійно ортодоксальні апостольські групи були перетворені на організовані релігійні конгрегації, групи, які чинили опір спробам приручити їх і багато з яких були або потім стали еретиками, зберегли тільки за собою право жити по-апостольському й мали чимало послідовників у народі, що захоплювався ними за їхній спосіб життя. Отже, глибокий масовий потяг до апостольського ідеалу монополізували групи, що відмовлялися прийняти традиційні монастирські правила. На 1200 р. офіційна церква зіткнулася з неабиякими труднощами у своїх спробах дати раду таким громадам.

² Про Робера Арбриссельського див. Jacqueline Smith «Robert of Arbrissel, Procurator Mulierum» in «Medieval Women», edited by Derek Baker, Studies in Church History, Subsidia, I (Oxford, 1978), pp. 175—184.

Коли не відбувалося переходу до традиційного монастирського життя, громада або розпадалася, або її розганяли власті, або вона розвивалася в напрямку, який вів у протилежний від церкви бік. Наслідком релігійного похвалення в одинадцятому та дванадцятому сторіччях стало заснування нових чоловічих та жіночих монастирів і шпиталів, але важливо усвідомити, що нові ересі теж були відповіддю на широко розповсюджене почуття захвату апостольською бідністю та апостольськими проповідями.

ВАЛЬДЕНСИ

Історія вальденсів є вельми повчальною. Вальдо (послідовники згодом стали називати його Петром) був багатим купцем у французькому місті Ліоні. Він мав дружину і щонайменше двох дочок. Як і багато людей у дванадцятому сторіччі, він пережив духовну кризу, відчувши покликання до апостольської бідності. Десь у 1170 рр. він почув із уст вуличного співця оповідь про св. Алексія, який покинув свою наречену в їхню першу шлюбну ніч і став жити в убогості, повернувшись через багато років до батьківського дому, щоб померти там невпізнаним. Вальдо попросив поради в теолога, і той схвалив його рішення попроситися з багатством і зі світом. Він був не дуже освічений, а йому хотілося глибоко пізнати Святе Письмо. Він дістав у духовних осіб, які йому співчували, переклади та перекази Святого Письма на розмовну говірку і, прочитавши їх, утвердився в своєму бажанні прилучитися до апостольської вбогості.

Вальдо розділив своє багатство з дружиною і дав дочкам посаг, щоб вони могли вступити до Фонтевро, жіночого монастиря, заснованого Робером Арбриссельським. Ту частку фамільного багатства, яке дісталось йому, він роздав на вулицях Ліона. Він міг би й сам стати центром, але не став. Натомість зібрав гурт послідовників, що прагнули жити апостольським життям, не покидаючи світу, буквально дотримуючись настанови Ісуса, з якою Він послав дванадцять Своїх апостолів у місіонерську подорож (Матвій 10. 7—16):

«А ходячи, проповідуйте та говоріть, що наблизилось Царство Небесне... Ви даремно одержали, даремно й

давайте. Не беріть ані золота, ані срібла, ані мідяків у пояси свої, ані торби в дорогу, ані двох одеж, ані сандалів, ані палиці, бо вартий робітник свого прожитку. А як зайдете в місто якесь чи в село, то довідайтеся, хто там достойний — і в нього будьте, поки не вийдете... Оце посылаю я вас, як овець між вовки. Будьте ж мудрі, як змії, і невинні, як голубки».

Ліон з його кількома тисячами населення мало скидався на сучасний Нью-Йорк або Лондон, де всіляких ексцентричних диваків не бракує. Вальдо шокував багатьох зі своїх більш конвенційно настроєних сусідів тим, що відмовився від свого досить-таки значного багатства, став жебрати і з того годувався і ще до свого духовного оновлення перестав ділити трапезу зі своєю жінкою. Але з погляду церкви він мав право на таку поведінку: переродження духу й тіла було річчю похвальною, й вибір апостольського життя, хоч би до яких незручностей це призводило, слід було тільки вітати.

В дванадцятому сторіччі апостольське життя уявляли як поєднання його двох визначальних характеристик: убогості й проповідування. Вальдо відчув покликання проповідувати, як і апостоли, й це призвело до конфронтації з Ліонським архієпископом, а згодом і до розриву з церквою. Апостольська вбогість, прийнята як спосіб життя групою людей, котрі самохіль зреклися достатку, ставила серйозні проблеми практичного характеру, але не порушувала канонічного права. Однак проповідувати церковний канон дозволяв тільки висвяченим духовним особам. Протягом сторіччя політика церковних властей стосовно апостольських груп полягала в тому, що вони мирилися з їхнім стилем життя, проте всіляко перешкождали їм проповідувати. Кілька провідників, таких, як Робер Арбріссельський, дістали дозвіл проповідувати, але більшість охочих, і передусім миряни, такого дозволу не мали. Причини подібної поведінки церковних властей очевидні. Деякі священнослужителі і майже всі миряни були *idiotae*, тобто не знали латини, що дала б їм доступ до Святого Письма, до текстів канонічного права та до казань Отців Церкви. Не будучи знайомі з традиціями письмового тлумачення християнської віри, такі люди часто заплутувалися в лабіринтах теології. Попри ясно виражену в канонічному праві заборону проповідувати без спеціального дозволу, чимало прихильників апостольського

життя проповідували. Під кінець дванадцятого сторіччя, після того як церковні власті протягом трьох людських поколінь спостерігали за діяльністю самозваних проповідників, що припускалися безлічі теологічних помилок і піддавали гострій критиці офіційну церкву, вони остаточно утвердилися в переконанні, що вчинили слушно, заборонивши несанкціоновані проповіді.

Коли Вальдо почав проповідувати на ліонських вулицях, переказуючи розмовною говіркою тексти зі Святого Письма і тлумачачи їх по-своєму, архієпископ заборонив йому це робити. За поширенням у дванадцятому сторіччі звичаєм Вальдо звернувся зі скаргою до папи. Він прибув на Третій Латеранський собор (1179), до Рима, де показав свої переклади і попросив дозволу проповідувати. Вальдо та його послідовників перевірили стосовно їхніх знань та віри, але їхні відповіді тільки переконали вчених теологів, що ці щирі етузіасти не годяться на роль проповідників. Один ліонський хроніст повідомляє, що папа Александр III схвалив їхній спосіб життя, але заборонив їм проповідувати в тих випадках, коли місцевий священник не дасть їм такого дозволу. Цей компроміс виявився практично нездійсненним, оскільки Ліонське духівництво не збиралося давати повну волю людям, що на них дивилося як на неписьменних ентузіастів і запеклих критиків цього самого духівництва. Але й вальденси були не менш уперті у своєму прагненні жити так, як жили апостоли, що пов'язувалося в їхній уяві з неодмінним проповідуванням Слова Божого. Вони посилалися на біблійний текст, яким захоплювалося стільки розкольників у західному світі впродовж усієї його історії: «Бога треба слухатися більш як людей!» (Діяння 5. 29)³.

Важливо підкреслити, що хоча Вальдо й був ексцентричним диваком або ентузіастом, він не належав до еретиків, себто його віра істотно не різнилася від віри, проповідуваної офіційною церквою. Але він не бажав поступатися в питанні про привселюдне проповідування, і так само не бажали поступатися в цьому церковні власті. Цей глухий кут неминуче мав привести до не-

³ Важливі документи про Вальдо подані в перекладі на англійську мову у Walter Wakefield and Austin P. Evans «Heresies of the High Middle Ages», Columbia Records of Civilization, 81 (New York, 1969), pp. 200—213. Див. також Malcolm Lambert «Medieval Heresy. Popular Movements from Bogomil to Hus» (London, 1977), pp. 67—76.

послуху церкви, а згодом і до повного розриву з нею і насамперед до заперечення тих її аспектів, які були чужі вальденсам, мирянам у своїй переважній більшості, — таїнств і висвяченого духівництва. Вальдо дожив до початку тринадцятого сторіччя. Він та його босоногі проповідники мандрували по Південній Франції та Північній Італії, де до них приєднувалися новонавернені, а багато більше людей симпатизували їм, схвалюючи моральні норми їхнього життя, їхню вбогість та їхні проповіді. Вони жили апостольським життям у дуже конкретному розумінні. Вони створили нову форму християнства, хоча ні Вальдо, ні католицькі власті цього не прагнули⁴.

Вальденси не були самотніми у своєму неприйнятті основних правил, запроваджених офіційною церквою. Наприкінці дванадцятого та на початку тринадцятого сторіччя активно діяли й інші апостольські групи. «Смирненні» (*humiliati*) в північноіталійських містах приймали у свої громади як духовних осіб, так і мирян, неодружених і подружжя; вони робили ручну роботу в ткацькій промисловості, вбрані в грубий, нефарбований одяг, ніколи не сварилися і не вступали в суперечки, посилаючись на Святе Письмо (Матвій 5. 33—42), і роздавали весь свій прибуток, залишаючи собі лише на найнеобхідніші потреби. Вони не мандрували й не жебрали, але й вони хотіли проповідувати в своєму середовищі, на що церковні власті, як правило, не давали їм дозволу. В 1201 р. папа Інокентій схвалив діяльність деяких *humiliati*, які погодилися підкорятися церковним властям, але інші залишилися на межі ортодоксальної віри або й поза нею. Церква мала складні взаємини з цими людьми, які жили на «нічийній» землі між мирянами та ченцями. Вона здебільшого терпимо ставилася до елементу вбогості в апостольському житті, хай би яких крайнощів він сягав, але рідко йшла назустріч бажанню мирян проповідувати Слово Боже. Їхні палкі, але неграмотні проповіді неминуче призводили до нападок на саму церкву та до очевидної ересі⁵.

⁴ Про поширення вчення Вальдо див. Lambert «Medieval Heresy», pp. 76—81 and 151—164.

⁵ Brenda Bolton «Tradition and Temerity: Papal Attitudes to Deviants, 1159—1216» in «Schism, Heresy and Religious Protest», Studies in Church History, vol. 9, edited by Derek Baker (Cambridge, 1972), pp. 79—91.

Громади, що надавали першорядної ваги апостольській убогості та апостольському проповідуванню, виникли передусім унаслідок внутрішнього розвитку в лоні західного християнства, яке високо цінувало релігійну вбогість і завжди ставило за приклад первісну апостольську церкву. По реформах одинадцятого сторіччя західне християнство нуртувало великими та малими громадами, що не тільки захоплювалися первісною церквою, так, як вони її розуміли, а й прагнули в усьому її наслідувати. Апостольські проповідники були тільки одним елементом у широкому спектрі взаємопов'язаних релігійних рухів, які включали відлюдників, картузіанців і цистерціанців. Розмаїття не обов'язково приводило до ересі, хоча відмова індивідів коритися церковній ієрархії, зокрема в питанні проповідування, часто завершувалася розколами, з яких виникали ересі.

КАТАРИ

Упродовж 500 років християнство не мало серйозних суперників на теренах Західної Європи. Давні релігії романських та германських народів уперто жили в звичаях, у напівзабутих переказах, у невмирущих культах священних колодязів, каменів та гаїв. Проте поганські боги не мали своїх жерців, не мали храмів, теології, місіонерів. Вони повідступали в глухі куточки суспільства, де не становили жодної загрози панівному християнству, хоча рештки їхнього впливу драгували ревниве духівництво. Юдаїзм терпіли, але ізолювали його в оболонці одного народу. Вряди-годи якийсь християнин наvertався до юдаїзму, але здіймався такий лемент, що він мусив або втікати світ за очі, або повертатися в християни. В реальності потік новонавернених був спрямований у протилежний бік: набагато більше юдеїв ставали християнами, ніж християн — юдеями. І нарешті, століття антагонізму поставили неподоланні бар'єри між ісламом і християнством. У Іспанії та в Південній Італії мусульмани-завойовники розселилися в християнському світі, але іслам мало приваблював переважну більшість християн. То там, то там якийсь християнин наvertався до ісламу, але таке траплялося звичайно на заморських територіях, не справляючи помітного впливу на становище вдома.

В середині дванадцятого сторіччя ситуація змінилася з появою мудрованої, агресивної релігії на терені Західної Європи. Декотрі із сучасних учених вважають ту релігію однією з версій християнства, але інші бачать її цілком незалежною вірою, яка взяла з християнства лише деякі зовнішні атрибути та мову. В усякому разі, нова релігія уперше за багато сторіч кинула справжній виклик католицькому християнству. Альбігойці (названі так за містом Альбі в Південній Франції, де була одна з їхніх фортець) або катари (назву утворено від грецького слова «чисті») часто називали себе «добрими людьми» або «добрими християнами». Їхня релігія виникла у Східному Середземномор'ї, а може, й на Балканах, і вони почали посилати своїх місіонерів у Європу в 1140 рр. Вони були високо організовані, створивши церкву, яка стала справжньою суперницею церкві католицькій і мала власні єпархії, духовництво, аскетів, теологію та обряди.

Катари були однією з ланок у довгій традиції релігійного дуалізму. Вони вірили, що у Всесвіті існують дві конфліктні сили, одна добра, яку вони ототожнювали з духовною стороною буття, й друга лиха, ототожнювана з матеріальним світом, включаючи сюди й людське тіло та сексуальність. Прихильники нового віровчення прагнули втекти з лихого матеріального царства в добре царство духовності. Ті, кому це не вдавалося, мали народитися знову — можливо, в подібні нижчого створіння — і знову змагатися за визволення від матерії. Своїх провідників катари називали «бездоганними», оскільки вони повністю виконували суворі аскетичні правила громади, до яких входило постування, утримання від скоромної їжі та від статевих стосунків. «Бездоганні» провідники катарів бідно вдягалися й провадили аскетичний спосіб життя і завдяки цьому видавалися надзвичайно ревними послідовниками принципу апостольської вбогості, проте теологія, що становила теоретичне підґрунтя такої поведінки, не мала майже нічого спільного з наслідуванням апостолів. Більшість членів секти називали себе «вірними» — вони підтримували «бездоганних», але не в усьому дотримувалися аскетичних правил життя й поведінки. Свої надії вони покладали на те, що на своєму смертному ложі встигнуть покликати котрогось із «бездоганних», який здійснить обряд *consolamentum*, що зробить їх

«бездоганними». Декотрі тяжко хворі «вірні» вмирили голодною смертю (це називалося *epidiga*), після того як стали «бездоганними», що мало на меті запобігти їхньому поверненню в матеріальний світ⁶.

Така система організації була, власне, добре знайома католикам. Їхнім еквівалентом «бездоганних» були ченці та черниці, які жили в бідності, постуванні та цноті. Прості католики, включаючи сюди й чимало духовних осіб, могли бути прирівняні до «вірних» у тому розумінні, що вони захоплювалися чернечим життям, але самі його правил не дотримувалися. Як і «вірні» катари, що прагнули одержати *consolamentum*, багато католиків та католичок давали на своєму смертному ложі обітницю, щоб умерти ченцями або черницями.

Під кінець дванадцятого сторіччя католицькі теологи зрозуміли, що, попри зовнішню подібність, дуалізм катарів дуже відрізняв їх від вальденсів та інших убогих проповідників, котрі в основному поділяли догмати віри, сповідувані їхніми католицькими критиками. Католицькі теологи віднесли катарів до течії маніхейства, гностичного дуалізму, проти якого в п'ятому сторіччі письмово воював св. Августин⁷. Як і багато гностичних груп, катари відкривали всі тайнощі своєї теології тільки своїм повністю висвяченим членам. Чоловікові або жінці з вулиці якогось південноєвропейського міста такі подробиці про їхню віру були недоступні. Адаптувати «бездоганні» секти катарів могли видаватися adeptами справжнього апостольського християнства. Багато людей, які не були ані «бездоганними», ані навіть «вірними» в розумінні катарів, захоплювалися самозреченням «бездоганних» і підтримували їх своїми пожертвами і своїм схваленням.

Катари в Західній Європі за своєю теологією та організацією були поділені на різновиди, які утворилися ще на Балканах, звідки прийшли їхні місіонери. Одні з них були поміркованими дуалістами, які вірували,

⁶ Про вірування катарів див. Lambert «Medieval Heresy», pp. 108—126. Велику добірку документів про катаризм у перекладі на англійську мову опубліковано в Wakefield and Evans «Heresies», especially pp. 159—173, 230—241, 301—329.

⁷ Ескізно про дебати Августина з послідовниками Мані читай у Gerald Bonner «St Augustine of Hippo. Life and Controversies» (London, 1963), pp. 193—236.

що Сатана, творець матеріального світу, колись був приборканий справедливим Богом. Інші сповідували радикальний дуалізм, твердячи, що Зло — цілком незалежна сила, рівна за могутністю справедливому Богові. Внутрішні розбіжності, мабуть, загальмували їхнє розповсюдження, яке, проте, вражає своїми масштабами. Близько 1167 р. катарський єпископ на ім'я Нікетас прибув із Балкан головувати на соборі, скликаному в Сен-Фелікс-де-Карамані в Південній Франції, на якому він висвятив і затвердив на посаді трьох місцевих єпископів. Були там представлені й менші громади, які ще не мали власних єпископів. На 1200 р. у Західній Європі налічувалося одинадцять катарських єпископів: один у Північній Франції, чотири в Південній Франції, і шестеро — в Італії. Спираючись на підтримку вглибових людей і на певну частину громадської opinio, катарські «бездоганні» здійснили в дванадцятому та на початку тринадцятого сторіччя чимало подорожей по Південній Європі, проповідуючи та проводячи публічні дебати з католиками. Вальденси, активні в тих самих регіонах, чинили опір поширенню катарського дуалізму, водночас виступаючи і проти офіційної церкви. Церковні власті, починаючи від папи і до єпископів заражених ересю регіонів, були неабияк стримовані розповсюдженням учення катарів, як і рухом вальденсів, проте не знаходили ефективних засобів протидії⁸.

Таким чином на початку тринадцятого сторіччя Південна Європа нуртувала релігійними розколами, що призводили до часткового або й повного розриву з офіційною церквою. Всі заходи боротьби з ними виявлялися неефективними. На публічні дебати з проповідниками апостольської вбогості та з катарами посилали цистерціанських абатів, що й самі сповідували аскетизм, проте вони не могли успішно змагатися зі своїми суперниками на терені персональної вбогості та проповідання. Тоді церковна влада спробувала вдатися до компромісу. Кілька невеличких громад вальденсів, що називали себе «вбогими католиками» та «вбогими ломбардцями», раніше відлучені від церкви, були знову

⁸ Про розбіжності серед катарів див. Lambert «Medieval Heresy», pp. 126—133.

прийняті в її лоно на умовах, сприятливих для їхнього бажання жити в убогості та проповідувати в народі, проте їм не пощастило переконати своїх колишніх товаришів зробити те саме. Об'єктивні обставини не дозволяли провести в Південній Європі суворі репресії проти еретиків. Багато тамтешніх єпископів та священнослужителів не виявляли особливого запалу в боротьбі з ними почасти зі страху перед їхніми послідовниками, а почасти з лінощів та байдужості до цієї проблеми. Південнофранцузька аристократія, а також міські власті Південної Франції та Північної Італії боронили або принаймні терпіли релігійних розкольників, можливо, використовуючи їхній рух як засіб тиску на церковних ієрархів. Не діяли ні умовляння, ні компроміси, ні репресії, і в першій декаді тринадцятого сторіччя католицька церква у згаданих регіонах швидко наближалася до кризи.

АЛЬБІГОЙСЬКИЙ ХРЕСТОВИЙ ПОХІД

Розповсюдження ересі, здавалося, стало загрожувати самим основам суспільства. Описуючи цей процес, сучасники вдавалися до різних образів — заразного захворювання, бунту проти Бога. Спроби зупинити його традиційними засобами, такими як проповідання або місцеві судові розслідування, успіху не мали. Тоді церковні власті, підтримувані багатьма можновладцями та великою частиною простолюду, на початку тринадцятого сторіччя взялися викорінювати ересь систематичним застосуванням насильства. Уже відомий інструмент хрестового походу тепер вирішили використати і проти еретиків; для їхнього виявлення та покарання на місцях було створено спеціальні слідчі комісії, названі інквізиціями.

У Південній Франції катари знаходили симпатію та підтримку в середовищі місцевої знаті й терпиме ставлення з боку духовництва. Деяких вельмож приваблювало вчення катарів та їхній спосіб життя, інші бачили в них засіб ослабити вплив та фінансову владу інституційної церкви. Більшість аристократів були — принаймні формально — католиками, але чимало їхньої рідні,

зокрема жінок, відверто підтримували розкольників або й брали активну участь у їхній діяльності. Наприклад, граф де Фуа, могутній вельможа, був формально католиком, але його дружина та сестра належали до секти вальденсів, а друга сестра — до катарів.

Безсилля папи Інокентія III стало особливо очевидним на самому початку тринадцятого сторіччя. Придушити ересь було неможливо без сприяння місцевих можновладців, однак аристократи Південної Франції не відгукувалися на заклики папи. Інокентій був спробував примусити графа Раймонда VI Тулузького вжити заходів проти еретиків, але Раймонд відмовився. В 1208 р. було вбито папського легата за обставин, які накликали підозру на графа Раймонда, і папа Інокентій закликав до хрестового походу проти катарів та їхніх прибічників у Південній Франції. Рух хрестоносців виник як засіб, спрямований проти зовнішніх ворогів, насамперед проти мусульман, які захопили Палестину. Тепер уперше його обернули проти ворогів внутрішніх. Хоча Філіпп Август (1180—1223 рр.), король Франції, і відмовився очолити хрестовий похід, такий вождь знайшовся в особі північнофранцузького аристократа Симона де Монфора. Хрестовий похід, який часто називають Альбігойським хрестовим походом, мав водночас релігійний і політичний характер, будучи спрямованим як проти катарів, так і проти їхніх політичних покровителів. За період між 1209-м і 1229 рр. рицарі з Північної Франції розбили і прогнали чимало південних феодалів. Вони позамінювали також південних єпископів на більш ревних противників ересі.

Повсюди, де хрестоносці домагалися воєнного успіху, вони винищували катарів та людей, запідозрених у прихильності до катарів. Мірою того як південних можновладців та єпископів, прихильних або байдужих до катаризму, заміняли на півничан, ситуація катарів ставала розпачливою. Їхню організаційну структуру було зруйновано; їхніх прихильників було стероризовано, а їхніх провідників зацьковано і винищено. На 1230 р. унаслідок Альбігойського хрестового походу релігійна ситуація в Південній Франції змінилася. Король Франції Людовік VIII (1223—1226 рр.), що очолював хрестоносців, значно зміцнив свою політичну владу

над регіоном, а католицька церква повернула там собі колишні позиції⁹.

ІНКВІЗИЦІЯ

Після Альбігойського хрестового походу для остаточного і систематичного викорінення еретиків, яким пощастило вижити, було створено нову інституцію. Узвичаєне канонічне право було системою законів, які шанували права звинуваченого і дозволяли апеляцію, відкладення розгляду справи на пізніший термін та інші судові процедури, сприятливі для захисту. Оскільки ересь розглядали як тяжкий злочин проти Бога і проти суспільства, різновид пошесті, яка в разі невжиття найрадикальніших лікувальних заходів загрожувала здоров'ю всього народу, то жодні засоби не видавалися надто суворими в боротьбі з нею. Згідно з традицією, давати раду ересям повинні були місцеві єпископи, але в дванадцятому сторіччі вони показали свою цілковиту неспроможність. Декотрі з них не доклали в цьому плані належних зусиль, а загалом процедури канонічного права виявилися надто ускладненими для застосування їх проти мобільних і таємних релігійних угруповань. Інквізиція — назву утворено від латинського слова, яке означало «розслідування», — була спеціальним судом, що не залежав від місцевого єпископа і діяв ніби за законами воєнного становища. Поступово інквізиція у своїй діяльності взагалі відмовилася від застосування статей нормального церковного канону, посилаючись на екстремний характер своїх справ. На неї поклали обов'язок викривати та карати еретиків.

В 1232 р. імператор Фрідріх II з династії Гогенштауфенів створив суд інквізиції у Германській імперії. Папа Григорій IX (1227—1241 рр.), боячись посилення влади Фрідріха, негайно створив інквізицію, що підлягала папському престолу й була укомплектована персоналом переважно з ченців-домініканців. Папська інквізиція стала могутнім інструментом придушення ере-

⁹ Про Альбігойський хрестовий похід див. Joseph R. Strayer «The Albigensian Crusades» (New York, 1971) or Jonathan Sumption «The Albigensian Crusade» (Boston, Mass., 1978).

сі. Домініканці були освічені, ревні, невтомні виконавці й мали надзвичайно широкі повноваження для здійснення своєї задачі. Для спасіння еретиків, а якщо це було неможливо, то для того, щоб вони не могли заразити інших, вживали нещадних заходів, багато з яких запозичено з античного римського права. Анонімних інформаторів заохочували вискривати запідозрених, яких потім допитували без очної ставки з тими, хто на них доніс. Якщо звинувачений міг пояснити свою поведінку, його випускали на волю. Якщо звинувачений добровільно визнавав свою провину, його застосовували до суворої покути й забирали в нього майно. Якщо звинувачений не міг виправдатись і не хотів признаватися, до нього застосовували тортури з метою вирвати зізнання. Затятих еретиків або еретиків-рецидивістів віддавали для покарання світським властям, які звичайно спалювали еретика на вогнищі, привласнюючи собі все або частину його майна¹⁰.

Суди інквізиції діяли повсюди, де з'являлися еретики і де місцеві можновладці не вживали проти них каральних заходів. Інквізиція на півдні Франції існувала близько сотні років. Утративши політичних заступників, переслідувані і цьковані ортодоксальними, але популярними жебруцями ченцями, катари десь на 1330 р. майже повністю зникли з європейської мапи, за винятком кількох найглухіших закутнів. Інші еретики, такі, як вальденси, зуміли вижити, втікаючи в ті місця, які були поза досяжністю інквізиції¹¹.

Брутальні репресії мали успіх і призвели до важливих наслідків. Але слід відзначити, що тринадцяте сторіччя відповіло на виклик еретиків не тільки репресіями. Єретиків намагалися також переконувати і змагатися з ними на їхньому ж таки терені. Католики не переставали твердити, що вони були охоронцями правдивої традиції апостольської вбогості та проповідування. Цей аспект проблеми ми розглянемо в розділі 15, де йтиметься про жебрущих ченців.

¹⁰ Див. Bernard Hamilton «The Medieval Inquisition» (New York, 1981) of Edward Peters «Inquisition» (New York, 1988).

¹¹ Lambert «Medieval Heresy», pp. 102—105. Про останні дні катаризму на півдні Франції див. Emmanuel Le Roy Ladurie «Montaillou: Catholics and Cathars in a French Village, 1294—1324», translated by Barbara Bray (London, 1978; опубліковано в Нью-Йорку в 1978 р. під іншим підзаголовком: «The Promised Land of Error»).

Розділ п'ятнадцятий

ЖЕБРУЦІ ЧЕНЦІ

Криза, спричинена розповсюдженням ересі, призвела до найбільшої зміни в монастирському житті християнського світу, зміни, яка спочатку відбулася в південній урбанізованій Європі, де ересі знаходили найбільшу підтримку. Якщо подати суть подій у кількох словах, то католицизм знайшов власних мандрівних убогих проповідників. Жебруці ченці, як їх називали, дотримувалися релігійно ортодоксальних поглядів; їхня поведінка була простою і вселяла довіру; і вони кинули виклик еретикам, змагаючись із ними за любов та прихильність пересічних християн.

ФРАНЦИСК АССІЗЬКИЙ

Франциск Ассізький (бл. 1181—1226 рр.) мав багато спільного з Вальдо. Він був син заможного італійського купця, що торгував тканинами, і в свої двадцять років повернувся до ідеалу апостольського життя. Він був мирянин і не здобув формальної освіти, проте, мабуть, умів читати тексти, написані простою латиною. Прихилившись до апостольського життя, Франциск не мав якихось конкретних планів боротьби з ересю чи просвітницької діяльності. Протягом кількох років шукав він свій особистий шлях, на якому міг би реалізувати потяг до життя в убогості та проповідуванні. Він любив яскраві алегорії та символічні жести: він роздав майно, яке дісталось йому від батька, біднякам і відзначив свій розрив з родиною тим, що покидав із себе на центральному майдані Ассізі весь одяг, подарований йому батьком, і накинув на голе тіло плащ, прийнявши його з рук єпископа. Протягом певного часу він допомагав прокаженим і лагодив зруйновані церкви в околицях Ассізі. На 1208 р. він зібрав громаду послідовників-мирян, які вочевидь мало чим відрізнялися від багатьох тогочасних апостольських громад, у тім числі й вальденсів. Він та його люди називали себе «малими братами» (fratres minores). Вони мандрували по Центральній Італії, наймаючись на поденну роботу або жебраючи в пошуках засобів до прожитку, спали

у хлівах або й просто неба і проповідували, закликаючи людей жити в мирі та покаянні¹.

В 1209 р. Франциск та одинадцятьоро його послідовників прийшли до Рима й попросилися на прийом до папи Інокентія III (1198—1216 рр.). То була, мабуть, знаменна зустріч. Інокентій був римський аристократ, який навчався теології в Парижі, а канонічного права в Болоньї, кардинал-диякон з 19 років і обраний папою в незвично молодому віці 37 років. Франциск та його братія були напівосвічені миряни, idiotae з погляду духівництва, ентузіасти, вбрані в лахміття. Франциск попросив папу схвалити його спосіб життя. Це не було проблемою, оскільки церква визнавала високу вартісність життя в добровільній убогості. Франциск попросив також надати йому дозвіл проповідувати, що призвело до стількох непорозумінь між церквою та іншими громадами. Проте Франциск, на відміну від вальденсів, був цілком лояльний до офіційної церкви і свідомо прихильний до двох давніх церковних традицій, так запекло осуджуваних іншими громадами: він визнавав вартісність священного сану, навіть якщо висвячена особа вчинила гріх, і реальність святого причастя. На відміну від катарів, він не піддавав сумніву наявність доброго начала в матеріальному творінні й визнавав легітимність церкви. Захворівши восени на смертельну хворобу, Франциск продикував свій «Заповіт», у якому підтвердив, що визнає достойності священного сану та реальність святого причастя:

«А що Господь дав мені і дає понині глибоку віру в священнослужителів, які живуть за законами святої римської церкви і свого [священницького] ордену, що якби вони стали мене судити, я самохіть підкорився б їм. І якби навіть я був не менш мудрий, ніж цар Соломон, і мені зустрівся на сьому світі священик убогий на розум, я не став би проповідувати всупереч його волі в тій парафії, де він живе і служить. Я відчуваю побожний острах і перед такими [священиками], і

¹ Rosalind B. Brooke «The Coming of the Friars» (London, 1975), pp. 117—136 подає переклади важливих першоджерел про Франциска та його громаду. Повну добірку перекладених на англійську мову першоджерел до Франциска і трудів самого Франциска див. у «St. Francis of Assisi. Writings and Early Biographies», 2nd edn by Marion A. Habig (London, 1979). Про жебрущих ченців читай С. Н. Lawrence «Medieval Monasticism. Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages», 2nd edn (London, 1989), pp. 238—273.

перед усіма іншими, я люблю й шаную їх як своїх володарів. Я не хочу помічати гріховність у їхніх діяннях, бо я бачу в них Сина Божого, і вони мої повелителі. Я так думаю і чиню, тому що на сьому світі я не бачу інших фізичних порядків від того небесного Сина Божого, крім Його священної Плоті та Крові, яку лише вони [священнослужителі] одержують, і тільки вони дають іншим людям. І понад усе бажаю я, щоб ці тайні речі [тобто Христове тіло та кров] шанувалися і зберігалися в надійних місцях»².

Життєписець Франциска Томмазо да Челано оповідає, що в ніч перед зустріччю з Франциском папа Інокентій бачив сон, у якому стіни Латеранського собору стали обвалюватися, а невеличкий чоловічок у лахмітті підпер їх спиною і не дав їм упасти. Томмазо писав, що в Францискові папа упізнав того чоловічка, який у буквальному розумінні врятував церкву від обвалу³. Можливо, більш істотно на його рішення вплинуло усвідомлення того факту, що за попередні двадцять років було зроблено чимало помилок у взаєминах із Вальдо. Інокентій не хотів відчужувати від церкви цього вочевидь щирого чоловіка, категорично відмовивши йому в його проханні. Тому він дав Францискові усний дозвіл проповідувати, обставивши його певними умовами. Дозвіл обмежувався сферою проповідей морального плану; жебрущі ченці повинні були уникати теологічних складностей, які залишалися у віданні вчених богословів. Такі умови були прийнятними для Франциска.

Францискове тлумачення апостольського життя виявилось, як показав час, практично нездійсненним, але воно справило могутній вплив на емоції та уявлення пізніх генерацій середньовічної людності. Франциск став найпопулярнішим серед середньовічних святих і, мабуть, поступався славою тільки св. Петром і Дівою Марією. Необхідно зрозуміти, якими були його погляди, перш ніж вони зазнали істотних змін під тиском суворой дійсності.

² «Testament» of St. Francis, edited by K. Esser «Françoise d'Assise. Ecrits», Sources Crètiennes, 285 (Paris, 1981), pp. 204—206; повний «Заповіт» читай у Habig «St. Francis of Assisi», pp. 65—70.

³ Thomas of Celano «Second Life of St. Francis», ch 17, in Habig «St. Francis of Assisi», p. 377.

Сучасні вчені нерідко описують жебрущих ченців як просто ще один різновид ченців, але насправді вони прагнули зовсім іншого. Як і багато людей у дванадцятому та тринадцятому сторіччях, Франциск хотів наслідувати життя Христа та апостолів у всіх його буквальних виявах. Особливо він підкреслював їхню вбогість та відірваність їхнього життя від будь-яких матеріальних розрахунків. Він хотів жити в умовах справжньої бідності, не обмежуючи її жодними раціональними міркуваннями. Громада його послідовників жебрала, щоб прогодуватися сьогодні, не думаючи про завтрашній день і не бажаючи володіти нічим. Майже тисячу років ченці сповідували принцип персональної вбогості, але монастир як інституція завжди мав певну власність, а іноді був дуже багатий. Франциск закликав не тільки до персональної, а й до громадської вбогості: ні постійної оселі, ні будівель, ні книг, ні зайвої одежі, ні грошових заощаджень на чорний день. Вбрані в подерті плащі, підперезані мотузкою, малі брати жебрали, ходячи від дверей до дверей (звідси й назва «жебрущі ченці»), або наймалися на працю за харч (сам Франциск ніколи навіть не доторкався до грошей), або голодували⁴. Не маючи якогось упорядкованого статуту і скоряючись тільки простим євангельським приписам, жебрущі ченці в кожному випадку поводитися так, як їм спадало на думку. Вони молилися, але не за традиційними монастирськими правилами. Вони виголошували прилюдні проповіді про Божу любов і про необхідність для кожної людини покаятись, але не торкалися складних теологічних питань. Вони мирили ворогів у розділених на ворожі угруповання італійських містах, піклувалися про хворих на проказу і навіть мріяли повернути до християнства мусульман. У 1211 р. Франциск вирушив у подорож на Святу Землю, проте потрапив у корабельну аварію біля югославського узбережжя і повернувся додому. 1219 року він приєднався до П'ятого Хрестового походу на Єгипет. Він пішов разом з братом Іллюмінато до ворожого табору і виго-

⁴ Переконаливі докази на користь того, що вбогість посідала центральне місце в релігійних візіях Франциска, наведено в Malcolm Lambert «Franciscan Poverty» (London, 1961). Зрозуміти, до якого рівня простоти прагнула перша Франциска громада, можна, прочитавши короткий «Статут», який він склав 1221 р. У перекладі на англійську мову його публікує Habig «St. Francis of Assisi», pp. 31—53.

досив проповідь перед султаном. Хоча султан і не повернувся на християнську віру, він поставився до святого з повагою і відіслав його у табір хрестоносців. Отже життя жебрущих ченців не було тільки іншою формою монастирського чернецтва; вони були цілком новим явищем у історії західного християнства.

Франциск не схвалював діяльність еретиків, яких було чимало в Італії, але його громада не ставила собі за мету воювати з ними. Однак жебрущі ченці незабаром показали себе ефективними суперниками релігійних розкольників. Малі брати жили апостольським життям, як і, скажімо, вальденси, але поєднували з цим життям тверду вірність католицькій церкві. На відміну від катарів, вони вірили в наявність доброго начала у матеріальному творінні, в статевому коханні, в самому людському житті. У своєму знаменитому «Гімні Братові Сонцю» Франциск підтвердив так, як цього не зробив би жоден катар, свою єдність зі створеним світом, що славить Бога за Його добрість:

«Я славлю Тебе, Господи, за все, що Ти створив,
І в першу чергу за мого повелителя Брата Сонце,
Яке дає нам день; і світло, що Ти нам посилаєш через нього.
Яке воно чудесне, осяйне і гарне!
На тебе воно схоже, о Всевишній!
Хвала тобі, мій Господи, за Місяць і за Зорі,
За те, що в небі Ти їх засвітив яскраво,
Розсипав, мов коштовні самоцвіти.
Хвала тобі, мій Боже, що створив Ти брата Вітер...»⁵

Францискові послідовники показали, що широко розповсюджена в народі любов до апостольського життя може знайти свій фокус у релігійній громаді, яка дотримується цілком ортодоксальних поглядів. На початку тринадцятого сторіччя папи, і передусім Гонорій III (1216—1227 рр.), виявили цей потенціал і стали активно підтримувати жебрущих ченців у їхній діяльності на благо церкви, бачачи в них протипагу в народі до еретичних проповідників убогого апостольського життя.

Франциск виразив нагальну потребу, що давно визрівала в християнському світі. Число жебрущих ченців вибухово збільшилося за одне десятиліття, від 1215 до 1225 рр. Коли жебрущі ченці зустрілися біля церкви

⁵ «The Canticle of Brother Sun», quoted in part from Habig «St. Francis of Assisi», pp. 130—131.

Порт'юнкули просто неба в 1217 р., невеличка Франциска громада з дванадцятьох людей зростає до 5000⁶. Чисто італійський рух незабаром вийшов на міжнародну арену, коли громади жебрущих ченців вирушили до Іспанії (1217 р.), до Франції (1218 р.), до Германії (1221 р.), до Англії (1224 р.) та Угорщини (1228 р.). У багатьох місцях вони спочатку зустрічали активний опір, бо не вмiли розмовляти місцевою мовою і скидалися на еретиків, але невдовзі приваблювали на свій бік місцевих впливових людей та простолюд. Через сто років по смерті Франциска його орден уже налічував близько 28 000 членів, активно діючи як у всьому християнському світі, так і за його межами⁷.

Вільний, не скутий жодними обмеженнями спосіб життя був добрий для дванадцятка мирян у 1209 р., але став менш прийнятним, коли їхнє число збільшилося до сотень, а потім і до тисяч. Часто буваючи в стані нагннення, Франциск зовсім не вмів щось організувати чи планувати. Десь під сорок років він захворів на тяжку хронічну хворобу очей, певно, заразившись нею в Єгипті. Хоча його недуга швидко розвивалася, він та кілька найближчих його послідовників пішли жити на відлюддя, цілком віддавшись містичним переживанням. Франциск глибоко схилився перед людською природою Ісуса. З погіршенням власного здоров'я він все більше міркував про страждання і смерть Ісуса. В 1224 р. на руках, ногах і в боку в нього відкрилися рани, що їх витлумачили як п'ять ран Христових, названих *стигматами*.

Коли Франциск став віддавати дедалі менше уваги керівництву малими братами, папа Гонорій III та кілька провідних жебрущих ченців спробували якось організувати громаду, спрямувавши в певне річище її виняткову енергію та її популярність у народі. Ще за

⁶ «Legend of Perugia», ch. 114 in Habig «St. Francis of Assisi», p. 1088.

⁷ Про появу францисканців у Англії див. цікаву хроніку Томаса Екклестонського в перекладі отця Кутберта «The Friars and How They Came to England» (London, 1903); ця ж таки хроніка і розповідь про прихід францисканців до Германії знайдете в E. Cugley Salter «The Coming of the Friars Minor to England and Germany, being the Cronicle of Brother Thomas of Eccleston and of Brother Jordan of Giano» (London, 1926). Щодо приблизної оцінки кількості францисканців на початку чотирнадцятого сторіччя див. R. W. Southern «Western Society and the Church in the Middle Ages», Pelican History of the Church, 2 (Harmondsworth, Middlesex, 1970), p. 285.

життя Франциска його громаду було перетворено на релігійний орден, хоча то був орден небаченого раніше типу, оскільки його головною метою була діяльність у світі. Найтяжчою спадщиною, яку Франциск залишив своїм жебрущим ченцям, був його ідеал убогості, настільки довершений, що означав не тільки відмову від будь-якої власності, а й визволення власного «я» від усіх егоїстичних імпульсів. І хоча цей Францисків ідеал абсолютної вбогості в кінцевому підсумку виявився нездійсненним, переважна більшість жебрущих ченців залишилися вірні принципам діяльної вбогості, простому й скромному стилю життя. Їм потрібні були церкви та постійні оселі, проте вони вдалися до легальної фікції, щоб уникнути володіння власністю, віддавши легальне право на свої будівлі світським друзям ордену, а після 1245 р.— папському престолу⁸.

Франциск та його перші послідовники були миряни, декотрі з них багаті, а декотрі бідні до свого навернення; нікого з них не висвячували на священнослужителя, хоча згодом, коли Франциск уже здобув широкую славу, його висвятили в дякони. Світський характер жебрущих ченців змінився, коли до громади пристали освічені люди. Через одне покоління на керівні посади вже обиралися переважно висвячені духовні особи. На зміну нічим не обмеженій волі, якою громада користувалася в перші дні свого існування, прийшло планування. Найближчі сподвижники Франциска, багато з яких жили ще кілька десятиріч по його смерті, й декотрі з їхніх учнів ніколи не могли змиритися з послабленням вимог дотримання суворої персональної та корпоративної вбогості. Вони страждали, бачачи те, що здавалося їм зрадою ідеалів Франциска. Внутрішня історія ордену наприкінці тринадцятого та в чотирнадцятому сторіччі була позначена такою собі «партизанською війною» «духовних» францисканців, які хотіли повернутися в незаплямлене компромісами минуле, проти панівного про шарку «монастирських» францисканців, що приймали новий стан речей. Важко собі уявити, як можна було б і далі жити життям невеличкої громади босих подорожан тисячам людей, втягнутим у найрозмаїтіші види діяльності, але напруженість між ідеалом Франциска та компромісом, який

⁸ Lambert «Franciscan Poverty», pp. 68—102.

орден уклав із реальністю, існувала в громаді протягом не одного століття⁹.

Хоча незабаром у францисканців з'явилися свої будівлі та свої священнослужителі, вони зберегли атрибуту, що відрізняли їх від інших релігійних орденів. Понад усе вони берегли Францискову спонуку творити у світі добро. Жебрущі ченці відкинули принади життя за монастирськими мурами, які привели так багато апостольських громад дванадцятого сторіччя до усталеного чернечого побуту. Вони будували свої обителі не на сільському безлюдді, а в містах Європи й активно обслуговували релігійні потреби мирян, передусім як проповідники та сповідники.

Попри невимушеність Францискової поведінки та його цілковиту байдужість до організаційних справ, певні елементи ефективної організаційної структури були створені вже в 1240-х роках. Орден був побудований таким чином, щоб полегшити виконання обов'язків, які він на себе поклав. Ченці-францисканці належали до ордену в цілому, а не до якоїсь окремої обителі, на відміну від бенедиктинців. Вони вільно пересувалися за своєю потребою від місця до місця і могли робити будь-яку доручену їм роботу. Все управління орденом зосереджувалося в руках магістра, хоч існував і демократичний елемент: обителі обирали представників на провінційні збори, а провінційні збори обирали представників на загальні збори францисканського ордену, які відбувалися через кожні три роки. Уперше в історії монастирського руху релігійний орден вийшов за межі оточених глухими мурами монастирських дворів, щоб працювати у світі задля духовного та матеріального добра простих християн.

ФРАНЦИСКАНКИ

Жінки так само, як і чоловіки, відчували потяг до життя жебрущих ченців. Але за нормами суспільної моралі для порядних жінок було неприйнятним жити з жебрів, спати у хлівах або проповідувати прилюдно. Наскільки Франциск був вільний у своїй поведінці, але

⁹ Про запеклу боротьбу в середовищі францисканців стосовно вбогості див. Rosalind Brooke «Early Franciscan Government: Elias to Bonaventure» (Cambridge, 1959).

й він не бажав іти всупереч так глибоко закоріненим упередженням свого суспільства: здавалося очевидним, що жінки не можуть жити позбавленим усіх обмежень життям жебрущих ченців. Проте Франциск співчував духовним потребам жіноцтва й започаткував тривалу традицію надання духовної допомоги побожним мирянкам та черниціям. Другий орден св. Франциска (перший був чоловічим) заснувала Клара Ассізька (1194—1253 рр.) у 1212 р. Вона походила з аристократичної родини й у віці 18 років відмовилася від уже налаштованого весілля, щоб стати послідовницею та близьким другом Франциска. Оскільки вона не могла жити життям жебрущої черниці, вона мусила під тиском обставин створити монастирську громаду черниць при церкві Сан-Даміано в Ассізі. Якщо черниці не могли проповідувати, то Клара принаймні хотіла, щоб вони якомога ближче підійшли до другого полюсу апостольського життя у Францисковому тлумаченні, тобто до абсолютної вбогості. Протягом багатьох років Клара чинила опір тискові з боку папської курії, яка вимагала від неї прийняття статуту бенедиктинських черниць і хотіла, щоб вона знайшла надійне джерело прибутку для свого монастиря. І за два дні до смерті Клари папа Александр IV схвалив укладений нею статут, де наголошувалося на францисканському принципі персональної та корпоративної вбогості, але сповіданому за монастирськими мурами¹⁰.

ТРЕТІЙ ОРДЕН СВЯТОГО ФРАНЦИСКА

Коли очолений Франциском релігійний рух розділювався на перший орден (чоловічий) і на другий (жіночий), залишилася велика група мирян, прихильних до францисканського ідеалу, які, проте, не могли вступити до жодного з орденів з огляду на шлюбні узи, дітей та інші обов'язки. Десять у 1220-х роках такі миряни були

¹⁰ Про Клару Ассізьку див. Rosalind and Christopher N. L. Brooke «St. Clare» in «Medieval Women Dedicated and Presented to Professor Rosalind M. T. Hill on the Occasion of her Seventh Birthday», edited by Derek Baker (Oxford, 1978), pp. 275—287 or John R. H. Moorman «A History of the Franciscan Order from its Origins to the Year 1517» (Oxford, 1968), pp. 32—39.

організовані в третій орден, члени якого жили у світі, пильно дотримувалися постів та інших установлених церквою правил і жили життям покаяння та суворого благочестя під опікою жебрущих ченців, що нагучували їх духовно й наглядали за їхньою правдивістю. Третій орден св. Франциска надав альтернативу побожним міським мирянам, які інакше могли б потрапити під вплив вальденсів або катарів¹¹. Францисканці мали безліч послідовників і справили великий вплив на тогочасне суспільство.

ДОМІНІКАНЦІ

Протягом тринадцятого сторіччя було засновано щонайменше дев'ять орденів жебрущих ченців, що загалом наслідували головні принципи Францискової громади. Найважливішим серед цих інших орденів був орден, заснований Домініком де Гусманом (бл. 1170—1221 р.), чорним каноніком із Кастилії, що в Іспанії. Подорожуючи Південною Францією на початку тринадцятого сторіччя, він був вражений розповсюдженням ересі, а надто катаризму. На відміну від Франциска, Домінік планував свої дії. Він надумав створити орден для проповідання істинної віри та боротьби з ерессю. Членами Домінікового Ордену Проповідників — так він його назвав — мали бути люди, добре обізнані в хитромудрощах теології та в мистецтві риторики, котрі жили б життям не менш аскетичним, ніж «бездоганні» катари, щоб здобути довіру людей, які симпатизували еретикам. Отже, для Домініка життя в убогості та в жебрах було тільки засобом для досягнення певної мети, тоді як для Франциска воно становило мету в собі¹².

Церковні власті, й передусім єпископи, були стурбо-

¹¹ Moorman «A History of the Franciscan Order», pp. 40—45.

¹² Домініка ніколи не вітали з таким захватом, і йому не було присвячено стільки тогочасної літератури, як Францискові. Середньовічні джерела, що подають відомості про Домініка, опубліковані в англійському перекладі в «Saint Dominic: Biographical Documents», edited by Francis Lehner (Washington, D. C., 1964). Цікаву біографію Домініка, написану в наші дні, знайдете в Marie-Humbert Vicaire «Saint Dominic and His Times», translated by Kathleen Pond (New York, 1964).

вані розмноженням релігійних орденів та монастирських статутів, що могло, як їм здавалося, привести до безладу та протиборства. На Четвертому Латеранському соборі (1215 р.) новим орденам було велено прийняти якийсь один з традиційних монастирських статутів, а новоукладені статuti заборонялися¹³.

Оскільки папа Інокентій III відмовив Домініка писати новий статут, той прийняв «Статут св. Августина», пристосований до нових потреб, для чого туди внесли кілька нових статей. Орден Проповідників був формально затверджений папою Гонорієм III у 1216 р. Від самого початку Домінік визнавав, що освіта була істотним елементом у підготовці проповідників. Орден мав власні школи й посилав своїх найобдарованіших членів у нові університети. Хоча сам Франциск із підозрою ставився до книжної науки, що була джерелом гордині, францисканці незабаром наслідували цю рису домініканців і через одне покоління по Францисковій смерті вони теж перетворилися на вчений орден.

ЖЕБРУЩІ ЧЕНЦІ ТА БІЛЕ ДУХІВНИЦТВО

Завдяки своїй чисельності, освіченості та енергії жебрущі ченці швидко здобули велику славу в церкві та в суспільстві. Такого успіху вони домоглися почасти коштом парафіяльних священиків та їхніх єпископів. У структурному плані церква давно була сполучною системою відносно незалежних єпархій. Згідно з канонічним правом нікому не дозволялося проповідувати чи служити в єпархії без дозволу єпископа та місцевого духівництва. Ця політика лежала в основі суперечок із громадами вбогих ченців. Жебрущі ченці були радикально новою формою релігійного життя, й багато єпископів радше заборонили б їм проповідувати, як забороняли робити це Вальденсові та іншим. Але папи високо цінували енергію, ревність та вченість жебрущих ченців і не бажали, щоб вузькі інтереси місцевого духівництва ставали на перешкоді такому ефективному

¹³ Fourth Lateran Council, canon 13, in «Conciliorum oecumenicorum decreta», 3rd edn by Giuseppe Alberigo and others (Bologna, 1972), p. 242.

засобу християнської просвіти. В тринадцятому сторіччі могутність папської монархії досягла свого апогею. Папського авторитету було достатньо, щоб подолати опір і традиційного канонічного права, і місцевих властей, надавши жебруцям ченцям виключного привілею, тобто звільнивши їх і від дотримання певних вимог закону, і від контролю єпископів. Жебруці ченці одержали право такого собі екстериторіального статусу, тобто вони не підлягали місцевому єпископу, а тільки своєму ордену і папі. Жебруці ченці проповідували, приймали сповіді, ховали небіжчиків і надавали інші релігійні послуги, нерідко дратуючи цим місцеве духівництво, чий престиж та прибутки поменшувалися внаслідок популярності жебрущих ченців. Десь у середині тринадцятого сторіччя біле духівництво спробувало було приборкати жебрущих ченців, чий союз із папами виявився надто міцним, щоб їм пощастило його порушити. Проте в 1270-х роках папа та єпископи дійшли висновку, що розвелось забагато орденів жебрущих ченців. На Ліонському Соборі (1274 р.) всі такі ордени, крім францисканського, домініканського, кармелітського та августинського, були або розпущені, або позбавлені права жебрати¹⁴.

Попри сутички, а то й відверту боротьбу з місцевим духівництвом, жебруці ченці вдихнули нове життя в католицьку церкву. Традиційні ченці, такі як клунійці або цистерціанці, обслуговували релігійні потреби мирян неохоче, бо така служба суперечила духові усамітнення, що характеризував монастирське життя. Жебруці ченці обрали за свій головний обов'язок служіння вселенській церкві та вдоволення релігійних потреб мирян. Вони були дуже активні й передусім у містах, які бурхливо розвивалися, й де раніше церква мусила долати великі труднощі, пробуючи налагодити ефективне обслуговування віруючих християн. Хоча в жебруці ченці також ішли люди аристократичного походження і люди вчені, вони — і передусім францисканці — приймали до своїх громад значно більше простолюду, ніж традиційні чернечі ордени. Вони сві-

¹⁴ Про критичні закиди на адресу жебрущих ченців у тогочасній літературі див. Penn R. Shitty «The Antifraternal Tradition in Medieval Literature» (Princeton, NJ, 1986).

домо селилися в містах і жили в усіх на виду. Їхні церкви призначалися передусім для проповідування, і їхні проповіді були жвавими і цікавими. Вони служили мирянам багатьма способами: як миротворці у сварках та суперечках, як сповідники, як порадники, як духовні наставники благочестивих жінок, як народні проповідники, як єпископи і як професори теології в нових університетах¹⁵. Вони були й місіонерами, хоча їхні спроби проповідувати в мусульманських країнах, мабуть, оберталися більшим числом мучеників, ніж новонавернених. Вони активно діяли у Візантійській імперії, у Вірменії, в Персії, в Індії. Коли релігійно терпимі монголи підкорили своєму пануванню величезні території, від Русі до Китаю, жебруці ченці добулися навіть у такі екзотичні місця, як Пекін, де францисканець Джованні з Монте Карвіно (помер 1330 р.) трудився протягом сорока років, побудувавши церкву, де цілий гурт китайських хлопчиків-рабів співали латинську літургію на превелику втіху монгольського хана, як запевняє нас Джованні¹⁶.

Без інквізиції жебрущим ченцям навряд чи вдалося б викоринити єретиків. Але вони воювали з ними по своєму, пропонуючи ортодоксально бездоганну альтернативу життя в убогості та проповідуванні, яке спершу запропонували катари й вальденси. Завдяки своїй активності вони перетягли до себе значну частину людей, що прагнули жити в апостольській убогості. Не буде перебільшенням сказати, що вони домінували в церковному житті тринадцятого сторіччя й допомогли відстрочити на 150 років розколи та зневіру, якими загрожувала церкві духовна криза 1200 року.

¹⁵ Про діяльність домініканців див. William A. Hinnebusch «The Early English Friars Preachers» (Rome, 1952).

¹⁶ Подорожні нотатки та листи францисканців, що побували в Центральній Азії та Китаї у тринадцятому й чотирнадцятому сторіччях, опубліковані в перекладах на англійську мову в «Mission to Asia», edited by Christopher Dawson (Toronto, 1980; first published as «The Mongol Mission» (London, 1955). Про співи в присутності Велико-го Хана згадано на с. 225.

Розділ шістнадцятий

ШКОЛИ

Оскільки практично все у християнському світі змінилося внаслідок економічного та демографічного зростання в період від одинадцятого до тринадцятого сторіччя, то не дивно, що зазнала великих змін і освіта. В 1000 р. навчання вищих наук було зосереджене в кількох монастирських та кафедральних школах. У 1300 р. провідними інституціями в галузі вищої освіти були університети, яких налічувалося зо два десятки. На нижчому рівні в 1300 р. існувала досить широка мережа початкових шкіл, яка розвивалася й далі; там навчали основ грамоти — як латинської, так і на місцевих мовах. За три згадані століття число учнів та вчителів зросло у великих масштабах. Відбулися також істотні зміни в організації шкіл та учбових програм.

Зміни в освітньому процесі були безпосередньо пов'язані з економічним та політичним розвитком. Суспільні структури ускладнювалися, і це вимагало певного рівня грамотності від великої частини духівництва та мирян: від суддів, чиновників, купців, урядовців, тобто від усіх, кому доводилося читати контракти, робити бухгалтерські підрахунки, давати чи виконувати письмові розпорядження. Рівень початкової письменності підвищився надзвичайно між 1000-м і 1300 роками, і передусім у містах¹.

Розвиток системи світського та церковного врядування сприяв виникненню нового елітного прошарку населення, куди входили судді, адвокати, нотарі, службовці державних установ, від яких вимагалось не тільки вміння читати та писати, а й певні знання. У своїй боротьбі за політичну владу далекоглядні правителі посилалися на закон та писемну традицію, що допома-

¹ Вивчення середньовічної грамотності та її соціального значення — надзвичайно цікава тема. Про дев'яте сторіччя див. Rosamond McKitterick «The Carolingians and the Written Word» (Cambridge, 1989); Michael T. Clanchy «From Memory to Written Record in England, 1066—1307» (London, 1979) — це широкомасштабне дослідження. Vivian H. Galbraith «The Literacy of the Medieval English Kings», «Proceedings of the British Academy 21» (1937) 201—238 and reprinted in «Studies in History» (London, 1966) аналізує аспект середньовічної письменності з цікавого і несподіваного боку.

гало їм ефективно обстоювати свої права, підкріплюючи свою мілітарну потугу. Папська канцелярія вела перед у збиранні документації та законотворчій активності: на 1200 р. вона мала найрозвиненіший урядовий апарат у Європі. Інші правителі теж намагалися створити ефективні уряди, домагаючись більшого або меншого успіху. В королівствах, у князівствах, у містах при дворах єпископів та абатів освічені люди знаходили застосування своїм здібностям, складаючи писані фінансові звіти або детально вивчаючи різні правові документи з метою захистити законні інтереси своїх роботодавців. Звичайно, бюрократичні системи тринадцятого сторіччя видаються крихітними порівняно з величезними бюрократичними машинами сучасного світу, але якщо порівняти їх із рудиментарними структурами, що були в розпорядженні папи або якогось короля в 1000 р., то вони справляють неабияке враження: вони давали змогу правителеві тринадцятого сторіччя значно ефективніше здійснювати свою владу і збирати більше прибутків, ніж то вдавалось його попередникам. Саме ця потреба в освічених людях і перспективи успішного просування по службі сприяли розвитку шкільництва на всіх рівнях².

Розвиток середньовічних шкіл відбувався органічно, нові напрямки виникали з тих інституцій, які вже існували. До другої половини дванадцятого сторіччя письменність була монополією духівництва і навіть після цього періоду залишалася характерною сферою діяльності осіб духовного стану. Перш ніж у великих кількостях з'явилися високоосвічені миряни, правителі використовували духівництво для укладання та переписування письмових документів, дипломатичної ді-

² Про посилення влади держави див. Joseph R. Strayer «The Laicization of French and English Society in the Thirteenth Century», «Speculum 15 (1940), 77—86 and reprinted in Sylvia Thrupp «Change in Medieval Society (New York, 1964), pp. 103—115. Див. також Joseph R. Strayer «On the Medieval Origins of the Modern State (Princeton, NJ; 1970), де коротко й цікаво написано про посилення діяльного політичного контролю в середньовічній Європі. Про створення ефективного королівського уряду у Франції див. Robert Fawtier «The Capetian Kings of France», translated by Lionel Butler and R. J. Adam (London, 1960), pp. 169—198. Див. також цікавий огляд Donald E. Queller «Political Institutions» in «One Thousand Years. Western Europe in the Middle Ages», edited by Richard L. DeMolen (Boston, Mass., 1974), pp. 107—163, especially 136—141 on bureaucracy.

альності та як радників. Від 800-го до приблизно 1150 р. таких церковнослужителів-чиновників, як і єпископів, абатів, провідних священнослужителів та багатьох простих священників, готували в школах, що існували при монастирях або кафедральних соборах.

МОНАСТИРСЬКІ ШКОЛИ (800—1150 рр.)

Від часів Каролінзького Відродження й до середини одинадцятого сторіччя (800—1150 рр.) монастирські школи були найпрестижніші й найвпливовіші. Сама природа монастирського життя робила існування школи необхідною. Монастирі були корпоративними утвореннями, що відновлювали себе в кожному наступному поколінні, набираючи нових людей, часто в дитячому віці, із зовнішнього світу, який був майже повністю неписьменний. Монастирі були спеціалізованими суспільствами зі своєю власною духовною та інтелектуальною культурою, яку треба було засвоювати в усіх її специфічних проявах. Коли приходили новобранці, вони не знали співів, молитов, правил поведінки, обмежень, накладених на харчування, і легенд та переказів монастиря, який мав стати їхнім домом. Вони не були знайомі з багатою, складною інтелектуальною культурою, що опиралася на Біблію та казання Отців Церкви. Монастирське життя було неможливе без книг, а саме Бенедиктового «Статуту», Святого Письма, духовної спадщини Отців Церкви та літургічних книг, які описували складний молитовний розпорядок монастирського дня. Освіта була необхідним елементом підготовки хлопчиків та чоловіків до активної участі в такому житті³.

У сповненому насильства і пригніченому вбогістю європейському суспільстві десятого-одинадцятого сторіччя деякі бенедиктинські монастирі використовували свої ресурси для підтримки вчителів та учнів, переши-

³ Про навчання дітей, яких батьки віддавали в монастирі в період між дев'ятим і одинадцятим сторіччями, див. Patricia A. Quinn «Better than the Sons of Kings. Boys and Monks in the Early Middle Ages», *Studies in History and Culture*, vol. 2 (New York, 1989). Про багатство монастирської культури див. Jean Leclercq «The Love of Learning and the Desire for God», translated by Catharine Misrahi (New York, 1961).

сування книг та заснування бібліотек. Дорослих людей вітали як новобранців монастирського життя. Якщо вони були освіченими духовними особами, то могли швидко посісти належне місце в громаді. Неписьменних мирян могли навчити в монастирі грамоти, але це не вважали за необхідне; за тогочасними уявленнями, спасіння не залежало від рівня грамотності. Тому нерідко неосвічених мирян приймали такими, якими вони були, і вони відбували своє життя в монастирі, виконуючи сільськогосподарські та ремісничі роботи, що не вимагали грамотності.

Облати, тобто діти, яких батьки віддавали в монастир, щоб у майбутньому вони стали ченцями, були численні від дев'ятого до початку дванадцятого сторіччя. Вони складали основний контингент учнів у монастирських школах. Оскільки вони були захищені від життєвих спокус, передусім сексуальних, їх особливо охоче готували в священнослужителі. За церковним каноном духовний сан можна було прийняти, коли виповниться двадцять п'ять років. Облати починали свою освіту зовсім юними, і хлопчик, що прийшов до монастиря десятирічним, міг провести понад п'ятнадцять років під духовною опікою монастирських учителів до свого висвячення⁴.

МОНАСТИРСЬКА КУЛЬТУРА

Монастирська культура ставила перед собою передусім релігійні цілі, зосереджуючи увагу на вшануванні Бога та на медитативному тлумаченні Його слів, поданих у Святому Письмі. Для їхнього досягнення треба було одержати освіту, передусім літературну, тобто навчитися читати, писати й думати на іноземній мові, латині, яка була мовою Біблії та Отців Церкви. Іншими словами, перші два предмети з вільних мистецтв *trivium*, граматики й риторики, приваблювали найбільшу увагу; логіка та більш технічні предмети, які входили у *quadrivium*, арифметика, геометрія, астрономія та

⁴ Quinn «Better than the Sons», pp. 27—34. Див. цікаве дослідження на цю тему в Mayke de Jong «Growing Up in a Carolingian Monastery: Magister Hildemar and his Oblates», *Journal of Medieval History* 9 (1983), 99—128.

музика, були в досить-таки занедбаному стані між 800-м і 1100 роками⁵.

В двадцятому сторіччі оригінальність у мистецтві та літературі високо цінується, іноді приводячи до абсурдних наслідків. З погляду монастирського схоласта, що жив у епоху тривалістю в два століття, яка настала по загибелі Імперії Каролінгів, «оригінальності» в нашому розумінні, тобто чогось такого, що не було раніше написане, бачене або думане, рекомендувалося унікальну традицію Отців Церкви й завжди волів ходити торованими стежками. У своїх власних писаннях він копіював мову та думки улюблених давніх текстів іноді так буквально, що ми в двадцятому сторіччі назвали б це плагіаторством. Найкращі монастирські вчені та студенти ставили собі на меті якомога точніше відтворювати літературні зразки, яких їх навчали, тобто Біблію, казанія Отців Церкви і навіть твори кількох найчотливіших поганських авторів античного Риму.

Проте монастирська культура прагнула не тільки зберігати вірність традиції, а й шукати знаків Божої присутності в творінні та в людському суспільстві. Монастирський письменник десятого, одинадцятого або дванадцятого сторіччя бачив усесвіт як дуже складну систему знаків і символів, котрі, якщо їх правильно зрозуміти, вказували на творчу силу та моральні настанови Бога. Війну, чому й особисті страждання витлумачували як Божу кару грішникам, а мир і достаток звичайно розуміли як Його ласку, даровану тим, хто належно Його вшановує. Монастирський учений-схоласт із почуттям благоговійного страху міркував над чудесами, описаними у Святому Письмі, історичних хроніках та відкритих у природі. Він не був схильний аналізувати їх надто глибоко, не намагався дослідити механізм їхньої дії або спростувати їх, посилаючись на закони логіки. Своєрідна літературна продукція монастирської культури була спрямована на прославлення Божої могутності та заохочення індивіда міркувати над нею задля власного духовного розвитку: життя святих, проповіді, історичні хроніки, медитації, поетич-

⁵ Leclercq «The Love of Learning», pp. 116—151. Ескізне дослідження на тему про те, як розуміли в Середні Віки вільні мистецтва, знайдете в «The Seven Liberal Arts in the Middle Ages», edited by David L. Wagner (Blumington, Ind., 1983).

ні твори, листи та літургічні праці — все це і за мовою, і за висловленими ідеями перебувало в прямій залежності від Біблії, Отців Церкви та поганської класики⁶.

Монастирські школи існували передусім для навчання ченців, проте були відкриті й для хлопчиків, які готувалися стати білими священнослужителями, і навіть для деяких дітей, переважно з аристократичних родин, що не мали наміру висвячуватися в духовні особи, а просто хотіли здобути освіту. В небагатьох багатих монастирях монастирських школярів навчали окремо від тих, які прийшли іззовні, але в переважній більшості випадків учнів було не так багато, щоб виправдати подібний захід, і всі навчалися разом. А що багато єпископів обиралися із середовища ченців, то монастирські інтелектуальні вартості були в глибокій пошані серед білого духовництва в десятому та одинадцятому сторіччях.

КАФЕДРАЛЬНІ ШКОЛИ

Навіть у своїй найкращій часі середньовічне суспільство не мало достатньо ресурсів, щоб дати освіту всьому білому духовництву. А за убогої дійсності десятого та одинадцятого сторіччя освітній рівень багатьох білих священнослужителів був неймовірно низький, хоча вище духовництво, яке походило з верхніх суспільних прошарків, іноді діставало добру освіту. Сільських священників набирали із селян, і за своїм світоглядом та освітою вони мало різнилися від своїх родичів. Вони здобували тільки мінімальні чисто формальні знання й часто опановували свій фах, допомагаючи та прислужуючи місцевому пароху, якого потім у всьому наслідували. Чимало з них знали рівно стільки, скільки було треба, щоб справити найнеобхідніші релігійні треби, такі як хрещення дитини або проказування меси. Деякі, мабуть, запам'ятовували латинські слова, не розуміючи, що вони означають. Нам нічого не відомо про те, як такі темні священнослужителі оцінювали самих себе, хоча ми знаємо, що їхні суспільні та релігійні зверхники, зокрема єпископи і релігійні реформатори, вельми критично ставилися до їхнього освітнього рівня та персональної поведінки.

⁶ Leclercq «The Love of Learning», pp. 153—188.

Ті, хто обіймав високі посади в секулярній церкві, наприклад, єпископи, архідиякони та кафедральні каноніки, як правило, походили з рицарських або аристократичних родин. Хоча для обдарованої людини не було неможливим піднятися у вишні сфери, проте такі випадки були рідкістю до тринадцятого сторіччя. Підготовка еліти білого духовництва провадилася в кафедральних школах, що містилися звичайно в комплексі будівель, які оточували кафедральний собор. Іноді освічений єпископ особисто навчав найобдарованіших учнів, але в більшості випадків підготовку молодих майбутніх священнослужителів доручали одному з членів соборного капітулу, якого називали *scholasticus*. Як і монастирська, кафедральна освіта теж була благочестивою, літературною і закоріненою в традиції, хоча мала ту додаткову особливість, що в кафедральних школах церковників навчали обслуговувати релігійні потреби мирян.

Ми призвичаєні думати в термінах освітніх «систем», проте ця ідея дає хибне уявлення про недбалий, безсистемний і локалізований характер шкіл, які існували в десятому-одинадцятому сторіччях. Хоча ці монастирські та кафедральні школи були вкрай важливі для інтелектуального розвою пост-каролінзкої Європи, в плані матеріальному вони були дуже скромними установами. Здебільшого, вони не розміщувалися в окремих будівлях: школярів навчали в якомусь закутні монастирського або кафедрального комплексу. Звичайно був тільки один учитель або «магістр», як називали його сучасники, і навчав він кожного школяра протягом усього курсу освіти, від того моменту, коли той приходив до нього хлопчиком-початківцем, і до того, коли він уже ставав дорослою людиною. Не існувало формальних ступенів. Учень удосконалював свої знання, поки міг або поки якісь інтереси чи обставини, наприклад, висвячення у священники чи брак грошей, примушували його зайнятися чимось іншим.

Структуру учбової програми було розроблено в добу Каролінгів, хоча вона багато завдячувала римським уявленням про освіту. Августин Гіппонський переконливо довів, що сім вільних мистецтв (*trivium* граматики, риторики та діалектики і *quadrivium* геометрії, астрономії, арифметики та музики) давали змогу ідеально підготуватися до розуміння Святого Письма — найви-

щої мети навчального процесу, досягали якої тільки найобдарованіші студенти⁷. На практиці зміст учбової програми залежав від зацікавлень та знань місцевого магістра. В кожній школі навчали читати й писати, що було великою метою для багатьох учнів. З необхідності майже кожна школи зосереджувала головні зусилля на викладанні основ граматики та риторики, щоб навчити школярів латини, важкої для розуміння іноземної мови. Деякі школи мали славу за особливо добрий рівень навчання з тієї чи тієї вищої дисципліни. На початку дванадцятого сторіччя кафедральна школа в Лаоні славилася своїми студіями з теології, орлеанська школа — студіями з латинської класики, а школа в Шартрі — студіями з природничих наук. Шаноблюбі студенти мандрували від однієї кафедральної школи до іншої, прагнучи задовольнити свої особливі інтереси. Але смерть або від'їзд магістра могли відразу змінити ситуацію⁸.

Хоча монастирські та кафедральні школи і поділяли загальні ідеї про зміст учбової програми та навчальний процес, проте уже в одинадцятому сторіччі вони почали розходитися, і відмінності між ними ще посилювалися в дванадцятому сторіччі, коли в Західній Європі стали проводити в життя релігійну реформу й прискорився економічний розвиток. Кафедральні школи були міськими інституціями, тоді як монастирські школи, хай навіть розміщені в містах, були сховані за мурами й сільські за своїм характером. Уже наприкінці одинадцятого сторіччя енергійне урбанізоване життя в Північно-Західній Європі наклало свій відбиток на кафедральні школи. Зокрема, там розвинувся новий підхід до учбового процесу, який часто називають *схоластичним* (від латинського слова *schola*, що означає «школа»).

⁷ Augustine «On Christian Doctrine», translated by D. W. Robertson, Jr (Indianapolis, Ind., 1958) — книжка вельми важлива для розуміння того, як діяла система освіти до утворення університетів у дванадцятому сторіччі.

⁸ Діяльність відомої кафедральної школи, що діяла в Імперії Каролінгів, досліджується в John J. Contreni «The Cathedral School of Laon from 850 to 930: its Manuscripts and Masters», *Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung*, 29 (München, 1978). Класичне дослідження Чарлза Гаскінса про освіту в дванадцятому сторіччі досі може бути корисним для кожного, хто цікавиться проблемою кафедральних шкіл.

Суть схоластики можна почасти зрозуміти, описавши, чим вона відрізняється від монастирської культури. Насамперед різними були учні. Облати та молоді ченці дуже відрізнялися від школярів, яких хоч і підстригли під тонзуру, зарахувавши в такий спосіб до духовного стану, проте на практиці вони мали широкий вибір можливостей щодо своєї поведінки та кар'єри. Несхожими були й учителі. Бенедиктинський чернець давав обітницю навіки залишитись у своєму монастирі, ставши часткою його структури, що визначала розпорядок праці, навчання й молитви. Він жив у громаді, яка мала постійний прибуток, і не мусив дбати про те, як заробити собі на прожиток. Його могли настановити абатом або єпископом, проте шанолюбство ченці розглядали як гріх. Парадоксальним чином шлях до абатської або єпископської посади можна було найскоріше пройти, вдаючи, ніби ти цього не бажаєш. Навпаки, магістри в кафедральних школах часто були мандрівниками без міцного коріння, які навчалися в різних місцях і в різних місцях шукали собі роботи. Їм часто доводилося докладати чималих зусиль, щоб заробити собі на прожиток. Деякі одержували місце в кафедральному капітулі, що давало їм матеріальну підтримку, але інші жили, принаймні почасти, з тієї плати, яку учні вносили за навчання. Здебільшого їм аж ніяк не хотілося постаріти, навчаючи дітей латинської граматики. Як правило, вони були шанолюбні й шукали собі слави, намагаючись привабити у свою школу якомога більше учнів або беручи участь у злободенних теологічних дебатах. Більшість магістрів кафедральних шкіл мріяли стати єпископами або здобути вигідну посаду в бюрократичному апараті церкви. Кінець кінцем, інтелектуальна атмосфера у школах двох різновидів стала зовсім різною. Монастирські школи залишилися більш споглядальними, більш застоєними, більш поєднаними з традицією. Кафедральні школи були відкритіші до інтелектуальних новацій, зокрема до застосування Арістотелевої логіки при розв'язанні інтелектуальних проблем у всіх галузях знання, включаючи й теологію. Консерватори, такі як Бернар Клервоський або Стефан Турнейський, виступали з осудом нешанобливих публічних дебатів у кафедральних школах стосовно традиційних вірувань церкви, але вони не могли перешкодити тріумфові логіки у школах і в західному інтелектуальному житті.

Життя і діяльність П'єра Абеляра (1079—1142 рр.) може послужити ілюстрацією до зростання ваги кафедральних шкіл у першій половині дванадцятого століття. Він був старшим сином рицаря з Бретані, місцевості в культурному плані відсталої, й у віці 15 років вирушив у світ здобувати знання. Свій життєвий шлях він розглядав не як легкий і безтурботний пошук істини. Для нього це було інтелектуально битвою, яку він прирівнював до запеклих і реальних битв, що в них брали участь його родичі-рицарі:

«Проте я мав батька, який трохи ознайомився з письменством, перш ніж оперезався мечем. Тому він завжди ставився до вченості з любов'ю і заповзявся, хоч би скільки синів у нього народилося, навчити їх спершу грамоти, а вже потім володіння зброєю. І так воно й сталося. А що він любив мене, свого первістка, більше, ніж інших, то й намагався дати саме мені найліпшу освіту. І що легше давалося мені вчення, що глибше заковпувався я в науку, то сильніше прихилився я душею до знань. Я так полюбив знання, що вирішив подарувати своїм братам і гординю мілітарної слави, і мої права на спадщину, і мої переваги найстаршого сина. Я покинув двір Марса [бога війни], бо хотів, щоб мене виховувала тільки Мінерва [богиня мудрості]. Обладунок логічної аргументації вавив мене більше, ніж усі філософські доктрини, отож я віддав йому перевагу перед усіма іншими видами зброї і волів воювати на полях учених диспутів, а не на тих, де проливалася кров. Отож я мандрував світом і брав участь у диспутах повсюди, де процвітало це мистецтво, наслідуючи перипатетиків [так називали учнів Арістотеля]»⁹.

Абеляр жив і трудився в Північно-Західній Франції, що була жвавим осередком нових інтелектуальних течій. Він був у постійному русі, як у буквальному, так і в інтелектуальному розумінні, мандрівний учений

⁹ Peter Abelard «Ad amicum suum consolatoria», edited by J. Monfrin «Historia Calamitatum» (Paris, 1959), pp. 63—64. Переклад автобіографічного листа Абеляра здійснено Дж. Т. Макл: J. T. Muckle «The Story of Abelard's Adversities» (Toronto, 1964) і Berri Pedic: Betty Radice «The Letters of Abelard and Heloise» (Harmondsworth, Middlesex, 1974), pp. 57—106.

і вчитель протягом усього свого життя. Він вивчав логіку в Лоші та в Парижі й викладав логіку в Мелуні та в Корбейлі. Економічне похвалення, яке мало місце в дванадцятому сторіччі, давало можливість незалежному вчителю жити з плати за навчання, хоча йому треба було просити в місцевого єпископа дозвіл на викладання. Він повернувся до Парижа вивчати логіку в Гійома з Шампо, але так бурхливо посварився з ним на якусь філософську тему (і, мабуть, примусив учителя визнати, що Абеляр мав слушність), що мусив знову від'їхати в Мелен, де, як і раніше, відкрив школу. Знову повернувшись до Парижа, він став викладати поза міськими мурами в Мон-Сен-Женев'єв, куди до нього стікалося безліч учнів. Десь у віці 35 років він захотів повчитися теології в Лаоні у відомого магістра Ансельма. Чудово знаючи логіку, Абеляр дійшов висновку, що Ансельм не вміє чітко формулювати свої погляди і надто багатослівний, і не завагався прямо висловитися з цього приводу:

«Отже, я прийшов до цього старого, чия слава опиралася більше на довгорічну практику, ніж на справжній розум чи добру пам'ять. Якщо хтось, перебуваючи в непевності, звертався до нього із запитанням, то йшов від нього ще в більших сумнівах. І справді, він справляв велике враження на тих, хто його слухав, і розчаровував кожного, хто його про щось запитував. Він напрочуд легко сипав словами, але ті слова були позбавлені змісту й далекі від здорового глузду. Коли він розпалював вогнище, то заповнював свою оселю димом, а не світлом. Той, хто здалеку дивився на його дерево, бачив, що все воно в зеленому листі, але той, хто підходив близько, виявляв, що на ньому немає плодів».¹⁰

Ансельм Лаонський і Абеляр незабаром розлучилися. Абеляр повернувся до Парижа, де очолив школу в Нотр-Дамі, міському кафедральному соборі. Він викладав логіку й теологію великому натовпу учнів і, як він сам пише, мав і добрий заробіток, і славу.

Життєвий шлях Абеляра зламався, після того як він звабив Елоїзу, небогу каноніка собору Паризької Богоматері. Його кастрація і наступний відхід у монастир нашої теми прямо не стосуються. Абеляр для нас —

¹⁰ Abelard «Ad amicum», p. 68.

яскравий приклад, хоч і далеко не рядовий, звичайно, бурхливого розвитку тієї схоластичної культури, яка кинула виклик монастирській культурі й у кінцевому підсумку здобула над нею тріумф. Він був войовничий, амбітний, готовий податися всюди, де була можливість учитися або викладати, і глибоко відданий вивченню та застосуванню Арістотелевої логіки, навіть у теології. Здобути високу освіту було вельми перспективно з погляду життєвого успіху, й чимало шанобливих родин прагнуло дати таку освіту своїм синам. Проте небагато вчених були здатні жити так, як жив Абеляр. Коли в них закінчувалися гроші або згасав інтерес, більшість із них прагнули прилаштуватися на службу до якогось світського владаря або здобути прибуткову посаду в церкві. Але багато таких людей засвоювали нові методи логічного аналізу, які радикально змінили обличчя європейської культури та релігії.

Протягом дванадцятого сторіччя ландшафт вищої освіти змінювався. Монастирські школи втрачали свою провідну роль, почасти й тому, що монастирські реформатори прагнули більше відокремити монастирі від світу. Нові ордені, такі як цистерціанці, скасували практику прийняття дітей-облатів, і головна причина існування внутрішніх монастирських шкіл зникла. Традиційні бенедиктинці пішли за їхнім прикладом і кінець кінцем підняли мінімальний вік, необхідний для вступу в монастир, до 18 років. Деякі монастирі зберегли внутрішні школи для навчання молодих ченців, але учбова програма таких шкіл обмежувалася суто монастирськими темами, й вони чинили опір проникненню у свої програми Арістотелевої логіки, що стала важливим предметом вивчення в багатьох кафедральних школах. У середині дванадцятого сторіччя чужинці стали рідкісним явищем у монастирських школах, почасти тому, що реформовані ченці прагнули урвати всі зв'язки із зовнішнім світом, і почасти тому, що шанобливі студенти мали привабливіший вибір.

За життя двох людських генерацій (бл. 1120—1180 рр.) кафедральні школи утвердили своє панування на терені вищої освіти, й передусім у самому осередді християнського світу, в регіоні, що включав Південну Англію, Північну та Центральну Францію і Західну Германію. Потреба в освічених людях була набагато

більша, ніж їх готували, бо належну освіту тепер можна було здобути тільки в кафедральних школах. У жвавому середовищі міст, які бурхливо зростали, чорні каноніки відкривали школи, наслідуючи таких незалежних магістрів, як Абеляр. Ці школи часто були міжнародними, й учні прибували туди з найвіддаленіших околиць християнського світу — з Шотландії, Ірландії, з більшої частини Германії та зі Східної Європи. Латинська мова, яку знали всі освічені люди, робила кордони між європейськими державами достатньо прозорими. Латина була мертвою мовою, але в середовищі інтелектуальної еліти, навченої в школах дванадцятого сторіччя, вона знову стала живою, нею і писали, і розмовляли, як пишуть і розмовляють воскреслою давньоєврейською мовою в сучасному Ізраїлі.

УНІВЕРСИТЕТИ

(1180—1300 pp.)

Панування кафедральних шкіл було відносно коротким. У багатьох із них духовництво здобувало освіту аж до кінця Середніх Віків. Але розповсюдження знань та все більша спеціалізація науки залишили їх позаду. Наприкінці дванадцятого та на початку тринадцятого сторіччя передова і «найсучасніша» освіта зосередилася в кількох містах, зокрема в Парижі, Болоньї та Оксфорді, де виникли освітні інституції нового типу — університети.

Найдавніші університети розвивалися спонтанно, заочно від місцевих обставин. Почасті завдяки Абеярові та його суперникам Париж дванадцятого сторіччя мав безперервну традицію вищої освіти, яку давали в кількох незалежних школах, сконцентрованих на відносно невеликій території на лівому березі Сени та на острові посеред річки. Кафедральна школа при соборі Паризької Богоматері, школа чорних каноніків при церкві св. Віктора, школа монастиря св. Женев'єви та школи незалежних магістрів приваблювали звідусіль потік учнів, який ніколи не пересихав. Міські власті Парижа вітали такий розвиток подій, бо численні учні та вчителі збагачували місцеву економіку, винаймаючи

помешкання, купуючи в парижан харчі, книги та інші товари й послуги¹¹.

Але кілька шкіл, що існують поряд, ще не створюють університету. Найдавніші університети, і серед них Паризький, народилися радше із суспільної боротьби, а не з книг. Ключ до розуміння цього процесу дає нам саме значення слова «університет». У наші часи його застосовують тільки до освітніх інституцій. Але в Середні Віки воно мало ширше значення. Воно означало сукупність або корпорацію, і було спочатку цеховим терміном, тобто, висловлюючись по-сучасному, означало щось на зразок професійної спілки. Таким словом називали угруповання людей, організованих для захисту своїх інтересів, передусім економічних. Існували, скажімо, «університети» ювелірів або шевців, які об'єднувалися, щоб спільно боронити свої права перед міською владою, контролювати конкуренцію і гарантувати високу якість своєї продукції.

Паризькі школи мали поважні підстави об'єднатися в спілку, і то були передусім не академічні підстави. Більшість паризьких учнів та вчителів були в очах парижан чужинцями, навіть якщо вони прийшли з ближніх сіл. Горожанство в середньовічних містах ревниво охоронялося, бо горожани мали економічні та легальні привілеї, яких чужинці не мали. В двадцятому сторіччі нерідко існують взаємини любові-ненависті між містом і студентами його коледжів: торговці та жителі міста люблять гроші, але ненавидять студентів. Те саме відбувалося і в середньовічному Парижі. Місто було перенаселене, а студенти, у своїй більшості підлітки, любили побешкетувати. Студентські витівки, бійки та серйозні злочини були звичним явищем, і це не могло подобатися парижанам. Особливо їх дратувало те, що, одержавши тонзуру й будучи в легальному розумінні особами духовного стану, студенти відповідали за свої іноді тяжкі злочини лише перед досить поблажливим правосуддям церкви. Зі свого боку, студенти та магістри вважали, що місцеві жителі ставлять-

¹¹ Про походження Паризького університету див. Lowrie J. Daly «The Medieval University» (New York, 1961), pp. 16—22 or A. B. Cobban «The Medieval Universities: Their Development and Organization» (London, 1957), pp. 75—82. Еще про три найдавніші університети читай у F. M. Powicke «Bologna, Paris, Oxford: Three «Studia Generalia» in «Ways of Medieval Life and Thought» (London, 1949), pp. 149—179.

ся до них несправедливо, поліція настроєна до них вороже, що їм відмовляють у нормальному судовому розгляді їхніх справ, а міщани і торговці луплять із них надмірну плату за помешкання, харчі та книжки. Поодинокі студентам і магістрам було дуже важко протистояти корпоративній силі паризьких горожан¹².

Магістри мали і свої особливі претензії до церковних властей Парижа. Паризькі школи були розташовані не далі як за милю від резиденції єпископа та його канцлера, котрий мав канонічне право давати дозвіл-ліцензію на право вчителювання (за відповідну плату), наглядали за змістом учбових програм і надавати вчені ступені. З бурхливим розвитком шкіл у кінці двадцятотого та в тринадцятому сторіччях у магістрів зростало почуття корпоративної солідарності та потяг до незалежності, внаслідок чого вони неодноразово вдавалися до спроб визволитися з-під канцлерського нагляду¹³.

Ні міська влада Парижа, ні канцлер собору Паризької Богоматері не бажали просто так надати магістрам і студентам права, яких ті вимагали. Високі Середні Віки були вельми плодючі на всілякі добровільні об'єднання, створені задля досягнення спільних релігійних, економічних, політичних та соціальних цілей: релігійні ордени, гільдії, комуни та братства. Як і багато їхніх сучасників, паризькі магістри та студенти об'єдналися для спільного самозахисту, й таким чином народився середньовічний Паризький «університет».

Цехова гільдія вчених людей мала у своєму розпорядженні два засоби боротьби, апеляції до вищих властей та страйк, і в тринадцятому сторіччі вдавалася до обох, обстоюючи свою безпеку та незалежність. У 1200 р. в одній з таверн у студентському кварталі сталася бійка, і кілька студентів було вбито паризьки-

¹² Hastings Rushdall «The Universities of Europe in the Middle Ages», 2nd edn by F. M. Powicke and A. B. Emden (Oxford, 1936), vol. 1. pp. 294—298. Цікавий ескіз зі студентського життя знайдете в Charles Homer Haskins «The Rise of the Universities», 2 edn by Theodor Mommsen (Ithaca, NY, 1957), pp. 59—93.

¹³ Astrick L. Gabriel «The Conflict Between the Chancellor and the University of Masters and Students During the Middle Ages» in «Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII Jahrhundert», *Miscellanea mediaevalia*, 10 (Berlin, 1976), pp. 106—154. Див. також A. B. Gobban «Episcopal Control in the Medieval Universities of Northern Europe» in «The Church and Academic Learning», *Studies in Church History*, 5 (Leiden, 1969), pp. 1—22.

ми горожанами та королівськими службовцями, а багаторо поранено. Магістри звернулися зі скаргою до короля Філіппа II Августа (1180—1223 рр.). Король став на бік магістрів та студентів, видав документа, який мав захищати їх у майбутньому, і, щоб підсилити вагу свого рішення, велів посадити до в'язниці за порушення студентських прав паризького прево, найвищого королівського чиновника в місті.

В 1229 р. стався інший бурхливий інцидент у студентському кварталі, який призвів до арешту кількох студентів та до страти одного з них у порушення привілеїв ученої людності. На знак протесту магістри застали свою іншу зброю, страйк, домагаючись від властей неухильного дотримання своїх прав. На той час король Людовік IX мав лише 15 років, і регентом була його іспанська мати, що користувалася з порад одного італійського кардинала. За таких обставин монарх почував себе надто слабким і не зважився виступити на оборону вчених проти могутньої міської влади Парижа. У відповідь магістри оголосили страйк (*cessatio*); вони припинили викладацьку діяльність і покинули місто, забравши із собою свої гроші. Протягом двох років університет був без діла, і це заторкнуло інтереси дуже впливових людей. Паризький університет став однією з головних підпор усієї структури християнського світу, справжнім полігоном для підготовки церковних прелатів та проповідників і найближчих помічників короля. Папа Григорій IX (1227—1241 рр.) був вельми стривожений цим крахом найбільшого в усьому християнському світі центру теологічної освіти; французький король не менше непокоївся, що його королівство втратило джерело престижу та кваліфікованих фахівців; а паризька буржуазія втратила значні прибутки. І в 1231 р. король та папа надали магістрам самоуправління, якого ті вимагали.¹⁴ На протязі тринадцятого сторіччя послідовні французькі королі й папи подарували безліч привілеїв університетським магістрам та студентам, завжди готовим удатися до насильства для захисту того, що вони мали. Вони

¹⁴ Переклад листа папи Григорія IX про привілеї для Паризького університету, названого за його першими словами *Patens scientiarum* («Батько знання»), подано в Lynn Thorndyke «University Records and Life in the Middle Ages», *Columbia Records of Civilization*, vol. 38 (New York, 1944), pp. 35—39.

ефективно нейтралізували могутність міських властей Парижа та єпископа. Магістри утворили самоврядну корпорацію, яка встановлювала власні закони, приймала у свої ряди нових членів і надавала вчені ступені своїм студентам¹⁵.

Середньовічні гільдії не тільки захищали своїх членів від чужинців, а й регулювали виробництво товарів. Добре організована гільдія ремісників уживала ефективних заходів, щоб не-члени не могли з ними конкурувати, і складала письмові статuti, які регулювали умови фахової діяльності, точно встановлюючи робочі години, кількість підмайстрів, яких дозволено було мати членові гільдії, навіть ціну на вироби. Університет, тобто паризька гільдія магістрів та вчених, діяла так само, як, скажімо, й гільдія різників, хоча їхній продукт був інший. Вони запровадили те, що нам видається вченими ступенями, але насправді то були послідовні етапи посвячення в члени гільдії. Початківці, яких у звичайній гільдії називали підмайстрами, тут були студентами, що вносили плату за право відвідувати лекції магістрів. У гільдії різників тих робітників, які стояли на ступінь вище від підмайстрів, називали поденниками, бо вони працювали за поденну плату. Їхнім еквівалентом у гільдії вчених були бакалаври, студенти вищого рівня, які допомагали навчати молодших студентів, водночас завершуючи власні студії. Повними членами гільдії різників, які пройшли через усі етапи навчання та посвячення, були майстри. У гільдії вчених уживали те саме слово *. Майстри (магістри) в мистецтвах, у теології або в якійсь іншій галузі знань були членами гільдії, які пройшли повний курс підготовки з відповідного наукового фаху. Як і майстри інших гільдій, вони регулярно збиралися обговорювати свої цехові справи і голосувати за цехові правила. Магістри Паризького університету погоджували між собою, які книжки слід рекомендувати студентам для читання, як мають відбуватися іспити і скільки треба навчатися студентові, щоб він здобув право на звання магістра. Більшість паризьких студентів були дуже

юні, вони мали той самий вік, що сьогоднішні учні середньої школи. Тому магістри повністю брали управління університетом на себе. Паризький університет був цеховою гільдією вчителів, і саме ця традиція визначальної ролі педагогічного персоналу була згодом запозичена (з певними модифікаціями) північноєвропейськими університетами, а згодом і університетами Америки та Канади¹⁶.

В Болоньї, у Північній Італії, за інших умов розвинулися інші структури. В дванадцятому сторіччі Болонья здобула велику славу як провідний центр із вивчення канонічного та цивільного права. Багато зі студентів тамтешнього університету мали вже учений ступінь магістра мистецтв і були, як правило, старші, ніж студенти Паризького університету. Горожани Болоньї цінували викладання права, що мало велику практичну вагу в урбанізованій Італії, і тому ставилися до вчителів університету добре; це сприяло тому, що багато магістрів мали громадянство Болоньї. І передусім студенти Болоньського університету мусили якимось захиститися від шахраюватих квартиродавців, продавців їстівного та книготорговців. Отож у Болоньї в гільдію організувалися саме студенти. Власне, вони створили два «університети», один для італійців і другий для студентів заальпійських країн. Студентські університети обирали управителів, вели переговори з міськими властями та з магістрами, які у свою чергу утворили гільдію для захисту власних інтересів. Болоньська модель студентського університету згодом дістала широке розповсюдження в Південній Європі, а потім і в Латинській Америці¹⁷.

ВИКЛАДАННЯ

Схоластика була не тільки новим напрямком наукового пошуку, заснованим на студіюванні Арістотелевої логіки, а й методом викладання. В кожній галузі серед-

¹⁶ Про статут Паризького університету в 1215 р. див. Thorndyke «University Records», pp. 27—30. Торндайк збірник документів подає чимало текстів про навчальний процес, учбові програми, іспити та інші порядки в середньовічних університетах.

¹⁷ Про Болоньський університет див. Baldwin «The Scholastic Culture of the Middle Ages 1000—1300» (Lexington, Mass., 1971), pp. 40—42; Daly «Medieval University», pp. 22—27 and Cobban «The Medieval Universities», pp. 48—74.

¹⁵ Pearl Kibre «Scholarly Privileges in the Middle Ages (Cambridge, Mass., 1962) пише про широкі права, винятки та привілеї, що їх папи та королі надавали середньовічним студентам та вчителям.

* Латинське magister.

новітньої науки стартовою позицією навчання були писані тексти, які мали назву «авторитетних джерел», скомпоновані на багато століть раніше. Наприклад, у теології авторитетними джерелами були Святе Письмо і казання Отців Церкви; в римському праві «*Corpus iuris civilis*» («Збірник текстів цивільного права») імператора Юстиніана (528—565 рр.); в канонічному праві — «*Decretum*» Граціана; а в логіці — твори Арістотеля. Ці тексти ставили інтелектуальні проблеми на кількох рівнях. Написані спочатку давньоєврейською, давньогрецькою або арабською мовою, вони вивчалися в латинських перекладах різного ступеня якості; деякі тексти мали внутрішні суперечності, деякі суперечили один одному, деякі — здоровому глуздові або навіть догматам християнської віри. Схоластика прагнула гармонізувати ці конфліктні авторські джерела. Схоласти були переконані, що логіка, в тому вигляді, в якому її розвинув давньогрецький філософ Арістотель (384—322 рр. до Р. Х.), здатна розв'язати ці проблеми. Багато інтелектуалів тринадцятого сторіччя дивилися оптимістично на спроможність людського розуму розв'язувати інтелектуальні проблеми за допомогою Арістотелевої логіки шляхом або примирення конфліктних джерел, або правильного вибору серед них. Як ото граматики домінували в ранньосередньовічній системі освіти, так тепер логіка визначала всі аспекти університетських програм високого середньовіччя. Арістотелеві тексти були в центрі учбового розкладу на останньому курсі, й опанування логіки студент-випускник мав за свою головну мету¹⁸.

Ця взаємодія авторських джерел і формальної логіки формувала всю систему університетської освіти, навіть у царині таких вищих наук, як медицина або теологія. Магістри у схвалених галузях знання — а тільки сім вільних мистецтв (на практиці, передусім логіка), канонічне право, цивільне право, медицина і теологія входили до університетських предметів — погоджували між собою список авторських джерел і піддавали їх ретельному аналізу. Магістр читав книжки своїм сту-

¹⁸ Про повторне відкриття Арістотеля див. Fernand Van Steenberghen «Aristotle in the West», translated by Leonard Johnston (Louvain, 1955). Про університетську програму, авторитетні джерела та навчальні методи оповідається в Daly «Medieval University», pp. 76—162.

дентам слово за словом — техніка, яка мала назву *lectio*, звідки й походить сучасний термін «лекція». В процесі *lectio* виділялися важкі до розуміння слова, визначався загальний зміст і розтлумачувалися темні місця. Магістр ставив також запитання, що поставив з тексту, й намагався дати на них відповідь — така техніка мала назву *quaestio*. І нарешті, середньовічна університетська освіта високо цінувала спроможність провадити усне обговорення, так зване *disputatio*. Магістри заохочували студентів дискутувати один з одним — це входило до учбової програми — а у вихідні дні магістри мали звичай влаштувати публічні диспути між собою на якісь суперечливі теми у своїй галузі науки. Старанний студент у середньовічному університеті був напханий знаннями з логіки, які неодмінно застосовував до всіх авторських джерел. Люди вчені були вельми вправні в усних та в письмових дебатах, у логіці і в ретельному аналізі текстів.

На початку тринадцятого сторіччя існували тільки три університети: Паризький, Болонський та Оксфордський. Оскільки корисність університетів для церкви та держави була очевидною, міста, які не мали університетів, намагалися приманювати їх до себе або засновувати нові. Під час страйку в Парижі в 1229—1231 рр. власті міста Тулуза успішно умовили кількох безробітних магістрів оселитися в них і заснувати університет. Під час страйку в Оксфорді в 1209 р. кілька магістрів перебралися до Кембріджа і там залишилися¹⁹.

Більш нормальний спосіб здобути університет полягав у тому, щоб заснувати новий. Мірою того як вигоди від університетів ставали все очевиднішими — передусім у підготовці потенційних чиновників — державні власті заохочували створювати їх. Король Фрідріх II Гогенштауфен перший серед європейських монархів особисто заснував університет, у Неаполі в 1224 р. Нововідкриті університети виникали й далі, хоч і нечасто, й у 1500 р. у християнському світі налічувалося вже близько сімдесяти університетів, хоча багато серед них

¹⁹ Thorndyke «University Records», pp. 32—35 подає переклад документа 1226, в якому магістри Тулузи запрошують паризьких магістрів, які тоді страйкували, перебраться до їхнього університету. Cobban «The Medieval Universities», pp. 110—115 розповідає про утворення Кембріджського університету.

не досягли помітних успіхів у Середні Віки, й найдавніші університети зберігали своє виняткове становище.

За сучасними стандартами середньовічні університети були малі. Париж мав у високі Середні Віки від 5000 до 7000 студентів. Оксфорд — від 1500 до 2000, і ці числа значно зменшилися після Чорної Смерті 1348 р. Більшість інших університетів були набагато менші. Та попри невелику кількість студентів, їхній культурний вплив був дуже великий. Їхні випускники одержували змогу влаштуватися на вигідні посади в церкві або в державі. Шляхетне походження надавало навіть йолопові велику перевагу у високі Середні Віки, проте для вихідця із середніх класів університетський ступінь був найліпшою рекомендацією. Найкращі шанси просунутися нагору давала правнича освіта, але й магістри в мистецтвах або в теології не мали підстав нарікати на долю. В тринадцятому сторіччі університетська підготовка була майже неодмінною умовою для тих, хто прагнув посісти високе становище в церкві або в державі.

Університети також мали великий вплив на суспільство в цілому. Університетські випускники багато писали, і ті праці, які до нас дійшли, вміло скомпоновані й часто сповнені глибоких думок, іноді примушують нас забувати, що вони не були типовими. Переважну більшість населення в середньовічному суспільстві складали неписьменні селяни або напівграмотні жителі міст, що дотримувалися своїх за давнених вірувань, звичаїв та цінностей, які нам дуже важко зрозуміти, бо такі люди не залишили по собі письмових документів. Проте випускники університетів складали одну з еліт середньовічного суспільства, ту, яка володіла пером і книжною наукою. Саме ці люди контролювали вчені професії теологів, медиків і передусім правників, без яких середньовічне суспільство мало б зовсім інший характер. Попри свою невелику кількість, випускники університетів справили великий вплив на суспільство і передусім на церкву. Тон управління в церкві пізнього середньовіччя задавали люди, обізнані з логікою та правом, і цей факт пояснює і успіхи церкви, такі, наприклад, як її ефективні й тривкі організаційні структури, і деякі її невдачі, скажімо, вельми скромні досягнення в боротьбі з емоційними народними віруваннями та забобонами.

Розділ сімнадцятий

ДУХОВНА СТРУКТУРА ХРИСТИЯНСЬКОГО ЖИТТЯ

Досі головну увагу ми приділяли двом спорідненим темам — розвитку церковних структур та взаємодії між церквою і політичним життям. З погляду історика ці теми мають велику вагу, тому що творча напруга у стосунках між суперницькими інституціями сформувала як західну церкву, так і західне суспільство. Але більшість середньовічних християн мало звертали увагу на ці важливі процеси. Той факт, що християнська церква була економічною та політичною силою і соціологічним феноменом, може затуманити очевидну істину, що для сучасників вона втілювала живу релігію, яка пояснювала їм будову всесвіту й обіцяла спасіння. Провідна роль церкви в суспільстві опиралася на віру переважної більшості західних європейців у те, що вона володіла ключами від царства небесного в найбуквальнішому розумінні.

Мабуть, пора нам перейти від розгляду церковних структур до життя простих християн. Період, якому ми приділимо найбільше уваги, лежить між Четвертим Латеранським Собором (1215 р.) і понтифікатом папи Боніфація VIII (1294—1303 рр.) Протягом цих десятиріч економічний та демографічний бум у середньовічній Європі досяг своєї найвищої точки. По двох сторіччях інтелектуального бродіння, церковні інституції досягли нового рівня зрілості. Концентровані зусилля з просвітницької діяльності, очолені громадами жебрущих ченців, зміцнили основи християнської віри на Заході.

ІСТОРІЯ ЛЮДСЬКОГО СПАСІННЯ

Християнське уявлення про всесвіт та про місце людства в ньому було вже чітко сформульоване в тринадцятому сторіччі. Цей світогляд панував у високі та пізні Середні Віки, хоча його й заперечувала розкольніцька меншість, зокрема юдеї, катари, вальденси та кілька університетських професорів, яких приваблювали погляди Аверроеса (1126—1198 рр.), арабського ко-

ментатора Арістотелевих книжок. Одначе тринадцяте сторіччя не було «епохою простодушної віри». Чимало тогочасних мислителів силкувалися примирити християнські вірування з наукою античних греків та своїм власним досвідом. Але в тривалій перспективі тринадцяте та чотирнадцяте сторіччя були, мабуть, останнім часом у європейській історії, коли панувало єдине християнське пояснення всесвіту. Після чотирнадцятого сторіччя нові перспективи, породжені добою Ренесансу, Реформацією та Науковою Революцією, запропонували конфліктні альтернативи до колишнього консенсусу, не узгоджуючись і між собою. Відтоді традиційному християнському поясненню всесвіту доводилося воювати за прихильників. За життя останніх десятих генерацій воно то задовольняло, то бентежило, то приваблювало, то відштовхувало європейців і було істотно змінене віруючими, які прагнули пристосувати його до сучасної думки.

З розвитком історичної критики Біблії у вісімнадцятому та дев'ятнадцятому сторіччях до змагання світоглядних концепцій було додано новий вимір. Окремі книги християнського Святого Письма стали вивчатися як історичні пам'ятки, кожна з яких була написана в певний час і в певному місці й несе на собі помітний вплив свого середовища. До того ж, різні християнські секти запекло сперечалися між собою щодо ключових елементів традиційного світогляду. Внаслідок цього постсередньовічне християнське пояснення всесвіту то спростовували, то захищали, деякі його частини віруючі проголошували визначальними, а інші просто викидали з історії. З огляду на всі ці причини дуже важко для людини двадцятого сторіччя, навіть вихованої в консервативному церковному середовищі, зрозуміти, наскільки логічно вмотивованим і непохитним видавалося християнське пояснення всесвіту в далеку давнину. Тому варто нагадати головні елементи християнської світоглядної схеми, як її розуміли в тринадцятому сторіччі.

Обговорюючи християнські вірування, слід відзначити істотну різницю між вірою й теологією. Висловлюючись простіше, віра — це серцевина вірування, переконаність у істинності чи помилковості того чи того уявлення, без аналізу логічних наслідків. Теологія — це галузь науки, яка намагається дослідити, пояснити

і зрозуміти суть християнських вірувань. Наприклад, більшість середньовічних християн вірили, що після освячення під час меси хліб та вино перетворювалися на тіло і кров Христові. Теологи довго міркували та сперечалися, як це може відбутися, і на Четвертому Латеранському Соборі дали специфічне пояснення Христової присутності у хлібі й вині, відоме як трансубстанціяція, зробивши його офіційним догматом церкви. Прості християни в Йорку або в Палермо не вміли пояснити Христової присутності у хлібі й вині в теологічних термінах трансубстанціяції, проте однаково вірили в цю присутність.

Інший приклад може бути корисним. Прості християни вірили, що всесвіт заповнений невидимими створіннями, яких називали ангелами та дияволами. Особливо гостро відчували вони присутність злих духів, звинувачуючи їх у всіх тих прикростях, на які таке багате людське життя. Вони намагалися відігнати демонів молитвою та прилученням до церковних таїнств, але вдавалися й до засобів, що їх їхні освіченіші сучасники відносили до магії. Теологи теж досліджували проблеми зла, але їх більше цікавили такі питання, як: Чому добрий Бог дозволяє зло? Яким чином незаперечно могутність Сатани узгоджується з усемогутністю Бога? Теологи створювали витончені теорії, а прості християни твердо вірили в існування духів, що нібито мали великий вплив на життя людей. У багатьох питаннях теологи не погоджувалися один з одним, але це не становило проблеми, якщо вони не заперечували головні постулати віри, що лежали в основі складних проблем, які вони розв'язували.

Християнське уявлення про всесвіт було поєднанням біблійних переказів, греко-римської науки, віри віруючих та витончених теологічних рефлексій про значення всіх тих даних та вірувань. У межах загальновизнаної структурної схеми існували досить-таки різні думки про ті чи ті деталі християнської картини світобачення. З одного кінця, теологи з їхньою схильністю до алегорій та грецької філософії, надавали цій картині надто наукоподібного характеру, що часто позбавляло її наочності та земної простоти. З другого кінця, неписьменні селяни, що жили в лісових пушах, мали надто буквальне, матеріалістичне розуміння хрис-

тианської історії людського спасіння, причому не могли охопити поглядом усю картину в цілому та розрізнити християнські і дохристиянські елементи у своєму світогляді. Далі я спробую розповісти, як собі уявляла цю картину така собі проміжна група християн, ні селяни, ні теологи. Сюди входили багато священнослужителів, ченців та черниць, а також миряни-аристократи та міщани певного рівня освіченості.

Християнська доктрина була космічною за своїми масштабами, охоплюючи всю протяжність доісторичних, історичних і постісторичних часів. Оповідь починається ще відтоді, коли часу не існувало, й закінчується тоді, коли внаслідок грізної катастрофи час зупинився. Бог не входив до природного світу. Він існував до існування всесвіту, який Він створив з нічого. Уявлення простих християн не наважувалося заглянути туди, де ще не було творіння, хоча теологи розмірковували про внутрішні трансформації Бога, що Його розуміли в образі триєдиної Особи — Отця, Сина і Святого Духа, які поділяли божественну природу або представляли одного Бога в трьох персонах. Найпоширеніший і повсякденний жест їхньої релігії, знак хреста, постійно нагадував християнам про «ім'я Отця, Сина і Святого Духа». Середньовічні теологи дотримувалися думки, що уявлення про триєдину природу Бога не могло виникнути внаслідок жодних раціоналістичних міркувань, але її істинність вважали незаперечною, оскільки її було відкрито людям у Святому Письмі.

СОТВОРІННЯ СВІТУ

В Книзі Буття 1.1 говориться: «Напочатку Бог створив Небо та землю». До світотворення завжди існував один Бог у триєдиній Особі. Він викликав із небуття усе, що нині існує. Шляхи Господні невідомі, але теологи прагнули знайти, яка причина спонукала Його до творення, і вони знайшли її в доброті та великодушності Бога. Але він не був зобов'язаний творити, і створений світ був постійним предметом Його уваги в кожен мить свого існування. Середньовічний християнський Бог не мав нічого спільного з великим «годинником» сформованого у вісімнадцятому сторіччі дедізму, який запустив світ у рух і потім залишив його

функціонувати відповідно до законів природи. Бог дуже часто втручався — переважно через посередництво ангелів, святих і церкви — у діяльність Свого світу. Він був дуже близько, не випускаючи з-під нагляду Своє творіння.

Більшість людей сприймали захоплюючі перші розділи Книги Буття, де розповідалося про сотворіння світу, про Адама, Єву та Змія, як буквальну істину, хоча існувала також ускладнена вчена традиція наукового тлумачення або навіть спростування певних біблійних оповідок. Насправді існували дві біблійні оповіді про сотворіння світу (Буття 1 та 2. 1—4 і Буття 2. 5—23), але їх узгодили й об'єднали в одну. Бог створив видимий усесвіт за шість «днів», хоча вчені теологи часто твердили, що то не були дні в нашому розумінні, які складаються з 24-х годин. На шостий день Бог сказав: «Створімо людину за образом Нашим, за подобою Нашою...» Перша людина, Адам, була створена з пороку земного, і сам Бог вдихнув у неї життя. Бог оселив Адама в чудесному саду, що називався раєм, де йому підкорялося все інше творіння і де він тішився, перебуваючи в стані такої собі людської досконалості, не знаючи ні страждань, ні смерті, хоча був самотній у своїй винятковості. У відповідь на цю Адамову потребу Бог створив йому подругу Єву з Адамового ребра. Життя Адама та Єви в раю у їхній безневинній наготі, вільних від болю, тяжкої праці та голоду було образом людського життя, яким би воно могло бути і яким його часто уявляли собі багато людей.

ГРІХОПАДІННЯ ЛЮДСТВА ТА АНГЕЛІВ

Християнська оповідь пояснювала той добре відомий середньовічним християнам факт, що самі вони жили не в раю і не були звільнені від страждань та смерті. Разом з іншими Божими дарами Адам і Єва дістали право на вільний вибір і розпорядилися цим правом, щоб порушити пряму заборону Бога не їсти плодів із указаного Ним дерева. Наслідки їхнього гріховного бунту були узагальнені в теологічній доктрині «Гріхопадіння»: за свій свідомий непослух Адам і Єва втратили здоров'я та безсмертя, були вигнані з раю і засудже-

ні на біль, тяжку працю, смерть та інші прикrostі, на які було таке багате життя їхніх нащадків. Теологи сперечалися, були чи не були в раю статеві зносини, але після вигнання з раю Адам і Єва, безперечно, до цього дійшли і пережили такий сором, що мусили прикрити свою наготу, яка анітрохи не турбувала їх до того, як вони вчинили гріх непослуху. Єва стала народжувати дітей у фізичних муках, а Адам заробляв на життя тяжкою працею. Адам утратив свій привілейований статус у раю не лише стосовно себе, а й стосовно своїх нащадків, котрі успадкували його гріх. Одне слово, людське життя з усіма його бідами стало таким, яким воно було через предківський гріх непослуху, що завдав непоправної шкоди всім майбутнім поколінням людей.

САТАНА

Саме в подіях, які привели до гріхопадіння Адама та Єви, розпочав свій дебют один з неодмінних персонажів християнської біблійної історії. Хоча Адам і Єва вчинили непослух зі свідомого вибору, це не вичерпувало оповіді про лихо, яке спостигло світ. Для християн зло коренилося не тільки в людській психології, воно виходило від особи, що була лютим ворогом людського роду. Сатана — єврейське слово зі значенням «супротивник» — або Диявол — утворений від грецького слова, яке означало «наклепник» — прибрав у раю образ Змія і спокусив Єву, пообіцявши їй, що, з'ївши плід із забороненого дерева, вони з Адамом перетворяться на богів і зможуть відрізняти добро від зла.

Сатана — центральна постать у християнському уявленні про моральну картину всесвіту, однак він з'являється у Книзі Буття досить-таки несподівано, і цей факт, либонь, потребував пояснення. З різних клаптиків Біблії теологи стулили таку історію цієї появи. Доповнюючи видимий світ, Бог створив світ невидимий, населений духами, що за своїм значенням складали таку ієрархію: серафими, херувими, престоли, зверхності, сили, власті, начала, архангели й ангели. Вони склали дев'ять хорів, які співали Богові хвалу. Християни багато знали про нижчих духів, архангелів та ангелів, бо їхню діяльність описано як у Старому, так

і в Новому Заповітах, де вони виступають у ролі посланників Божих до людей. Angelos — грецьке слово, яке й означає «посланник». Деякі ангели мали імена, відомі людям (Михаїл, Гавриїл, Рафаїл), але переважна більшість були анонімними. Ще до створення видимого світу деякі ангели під проводом дуже високопоставленого ангела на ім'я Люцифер, що означає «світлоносець», повстали проти Бога. Їхній гріх звичайно пояснювали гординею та небажанням служити своєму Творцеві. Після грандіозної битви в небесах сили вірних Богів ангелів, очолені архангелом Михаїлом, завдали бунтівникам поразки і прогнали їх із Неба. Отже, ще до Адамового Гріхопадіння в матеріальному світі відбулося Гріхопадіння в невидимому Царстві Небесному. Розгромлені в битві ангели були перетворені на дияволів, а їхній проводир Люцифер перетворився на Сатану, Божого ворога й ворога всіх людей.

Падші ангели не мали сили шкодити Богові, проте могли спокушати та непокоїти людей, що вони й робили скрізь і завжди. Добрі ангели, які зберегли вірність Богові, і далі посилалися Ним до людей і допомагали їм у битвах за їхні душі. Для середньовічних християн майже завжди невидимі, але від того не менш реальні ангели та дияволи постійно населяли їхній світ, бо тільки так тодішні люди пояснювали свої моральні проблеми та фізичні страждання. Лави злих духів неймовірно зросли, коли у християнську міфологію проникли і приєдналися до армії Сатани жахливі й грізні істоти з дохристиянського минулого, які ще жили у фольклорі і, за тодішніми уявленнями, сновигали в дрімучих хащах лісів та в глибоких водах річок і озер, включаючи сюди тролів, гномів, усіляких велетнів і поганських богів власною персоною. Деякі люди — відьми — також вербувалися у військо Сатани і діставали від нього надприродну могутність.

В одинадцятому сторіччі надали духам фізичної реальності, зобразивши їх на картинах, у скульптурах та на мозаїчних вітражах церков. Тепер люди знали, як вони виглядають, і нерідко бачили їх у своїх відіннях та снах. Архангела Михаїла малювали як великого воїна, проводиря небесного війська, але більшість добрих ангелів вражають нас своєю млявою невиразністю, хоча середньовічні малярі намагалися малювати прекрасні й цюгливі створіння. Художники

розтратили більшу частину своєї уяви на чортів, що їх малювали потворними, бридкими і грізними, віддзеркалюючи в них свої нічні кошмари та неусвідомлений жах. Духи, і передусім дияволи, були неодмінною часткою середньовічної реальності, створюючи картину світу, яку важко уявити сьогоднішнім людям з їхньою вестернізованою культурою¹.

Всі різновиди істот — ангели, люди, дияволи — мали своє законне місце у створеному всесвіті. Вони були розселені у трьох взаємополучених зонах, що загалом утворювали ніби триповерхову будівлю. На верхньому поверсі — небесах — жили Бог, ангели та праведні люди, відомі під назвою святих угодників. На середньому поверсі, ототожнюваному із землею, жили люди. А на найнижчому поверсі — тобто в пеклі — мешкали Сатана, дияволи та прокляті людські створіння. Між середньою зоною та двома іншими існувало постійне сполучення. Ангели, святі угодники, а іноді й сам Бог відвідували землю з різними місіями: покріпити схильних піддатися спокусі, винагородити вірних, покарати неправедних, передати застереження чи обіцянки. Коли помирили добрі християни, ангели забирали їхні душі на небеса й вони посідали своє місце серед святих. Деяким людям щастило побувати на небесах і побачити там якийсь куточок; про це вони потім оповідали своїм ближнім у традиційному жанрі візійної літератури. Рух між підземним світом і землею теж відбувався без перерви. Сатана та його послідовники приходили на землю спокушати людей і шкодити їхньому здоров'ю та їхнім маєткам. Коли ті християни, що самохіть піддавалися сатанинській спокусі, помирили, дияволи забирали їхні душі до пекла, де вони мучилися разом з душами юдеїв, мусульман та інших невірних. Візіонери бачили й пекло, а іноді навіть відвідували його і коли поверталися звідти, то теж оповідали своїм браттям у Христі про жахіття, які там відбуваються. Конкретна, фізична реальність двох духовних світів

¹ Я назвав би тут чотири глибоко змістовні дослідження Джефрі Бертона Рассела про диявола або Сатану: Jeffrey Burton Russell «The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity» (Ithaca, NY, 1981); «Satan: The Early Christian Tradition» (Ithaca, NY, 1981); «Lucifer. The Devil in the Middle Ages» (Ithaca, NY, 1984) and «Mephistopheles: The Devil in the Modern World» (Ithaca, NY, 1986).

рідко прямо виражається в сучасному християнстві, але вона завжди була присутня в середньовічній вірі².

Історія Адамового Гріхопадіння не була подією з далекого минулого, бо її наслідки постійно відбивалися на Адамових нащадках. Середньовічні люди бачили себе морально нестійкими, слабовольними і схильними до похоти, задрощів, жадоби та всіх різновидів недоброї й антисуспільної поведінки. Адамове Гріхопадіння пояснювало їхню живу реальність. Оскільки всі людські створіння походили від Адама та Єви й були «в» Адамові, коли він грішив, то всі вони успадкували наслідки його гріха. Це й була доктрина прабатьківського гріха, з яким приходила у світ кожна дитина.

ПРОЦЕС СПОКУТИ

Пояснивши зло, християнське уявлення про реальність пропонувало також надію. Навіть тоді, коли Адам згрішив і був суворо покараний, Бог не покинув людство напризволяще. Він вирішив надати людям можливість повернути собі Його прихильність, хоча минуло не одне століття, поки Йому вдалося здійснити Свій задум. Теологи поділили людську історію після сотворіння світу та Гріхопадіння на тривалі епохи, що їх вони розуміли як етапи Божого плану знову явитися гріховному людству і спасти принаймні частину смертних від їхнього успадкованого гріха. Протягом життя генерацій, які прийшли після Адамового Гріхопадіння, його нащадки поводитися все гірше й гірше. Їхні неправедні вчинки примусили Бога пожалкувати, що Він створив людство. Проте хоч Бог і був схильний до гніву, Його милосердя врівноважувало Його справедливе обурення. Він наслав повінь, щоб знищити всіх, крім Ноя, чоловіка праведного, та його родини. Після цього катаклізму Бог уклав заповіта, тобто таку собі угоду з Ноем, що Він більше ніколи не насилатиме на світ

² Про фізичні характеристики небес та пекла див. Howard R. Patch «The Other World, According to Descriptions in Medieval Literature», *Smith College Studies in Modern Language, New Series*, vol. 1 (Cambridge, Mass., 1950). «Medieval Women's Visionary Literature», edited by Elizabeth Alvilda Petroff (New York, 1986) подає багату добірку перекладених на англійську мову документів, що стосуються жінок-візіонерів.

повені. Символом Божого заповіту з Ноем вважалася райдуга. В заповіді йшлося про все людство, але наступні етапи Божого плану звузилися до одного окремо взятого народу, до євреїв, які були «богообраним народом».

Освічений середньовічний християнин знав, що згодом Бог уклав угоду з Авраамом, праотцем євреїв, і пообіцяв, що він буде їхнім Богом, а вони особливо любим Йому народом, який поклонятиметься тільки Йому. Він зобов'язався дати Авраамовим нащадкам Край Обіцяний, де вони змогли б розвиватися як нація (Буття 15—17). Символом цього Божого заповіту стало обрізання, яке робили кожному єврейському хлопчиківі. Після заповіту з Авраамом ізраїльтяни, нащадки Авраамового онука Якова, якого ангел назвав Ізраїлем, переселилися, рятуючись від голоду, до Єгипту, де жили в неволі, поки Бог послав їм визволителя на ім'я Мойсей, котрий вивів їх із Єгипту й привів у край Хаанський, — приблизно, в сучасну Палестину, — який Бог пообіцяв їм дати так давно.

На горі Синай Мойсей уклав із Богом третій заповіт, де йому було дано Десять Заповідей, начертаних на кам'яних табличках пальцем самого Бога. «Мойсеїв Закон», набагато складніший, деталізованіший та вимогливіший, аніж десять заповідей, заповнив майже дві книги Біблії: Левит та Повторення Закону. З погляду християн довга історія єврейського народу, зафіксована в грубому збірнику книг, що має назву Старого Заповіту, є описом Божої кари, накладеної на нього за недотримання згаданого вище заповіту, хоча в кожному поколінні знаходилася жменька праведних чоловіків та жінок, які берегли вірність Богові й виконували умови заповіту.

У християнській перспективі однією з головних Божих обіцянок була, що Він пришле Месію, що означало «помазаник», щоб спасти євреїв. Оглядаючись назад, християни відкрили чимало «месіанських» текстів у Старому Заповіді, тобто текстів, де, на їхню думку, провіщалася поява Ісуса Христа, хоча багато з тих текстів можна було правильно розшифрувати тільки після того, як Ісус прийшов. У належний час Бог послав давно обіцяного Месію, який був також Його Сином, другою особою Тройці. Месію було зачато надприродним способом в утробі діви на ім'я Марія, і Він

народився у Віфлеємі як людське дитя Ісус. У розумінні християн прихід Ісуса означав укладення нового остаточного заповіту між Богом та всім людством, який замінив заповіт із євреями. З цього теологічного погляду тогочасні середньовічні євреї описувались як люди сліпі й уперті, бо вони не хотіли визнати, що на зміну їхньому законному, проте вже скасованому заповіту прийшов новий, укладений між людством та Боголюдиною Ісусом³.

БОГОВТІЛЕННЯ

Те, що Син Божий утілюється в людину, складає суть теологічної доктрини боговтілення. Ісус проповідував, творив чудеса і збирав навколо себе учнів у Палестині. Його висловлювання і вчинки були записані чотири рази в євангеліях від Матвія, Марка, Луки та Іоанна. Зрештою євреї взяли Його під арешт і віддали римській владі, яка стратила Його, розп'явши на хресті. Його добровільні муки та смерть спокутували гріх Його предка Адама і вдовольнили справедливий гнів Його Небесного Отця — так проголошує теологічна доктрина Спокути. В тринадцятому сторіччі багато віруючих емоційно переживали безкорисливість Ісусової смерті заради них та силу Його Страстей, тобто страждань на хресті. Його муки і Його смерть були улюбленою темою митців та проповідників і лежать у основі християнських вірувань.

Християнство було побудоване на переконаності, що Ісусова смерть не означала кінця. На третій день після Розп'яття Бог Отець усунув наслідки смерті й повернув Ісуса до життя, що стало Його Воскресінням (слово «воскреснути» означає «піднятися з мертвих»). Воскреснувши, Ісус перебував на землі ще сорок днів, навчаючи своїх послідовників, насамперед дванадцятьох апостолів, головним серед яких був Петро. Він створив свою церкву, велівши апостолам іти проповідувати серед усіх народів. Вони повинні були

³ Jeremy Cohen «The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Anti-Judaism» (Ithaca, NY, 1982), pp. 19—32. A. Lukyn Williams «Adversus Judeos. A Bird's-Eye View of Christian Apologiae Until the Renaissance» (Cambridge, 1935) дає загальний критичний огляд християнської літератури, спрямованої проти євреїв.

хрестити своїх новонавернених у ім'я Отця і Сина, і Святого Духа і навчати їх дотримуватися Ісусових Заповідей (Матвій 28. 19—20). Після чого Він вознісся на Небеса,— цей акт відомий під назвою Вшестя або Вознесіння,— де зайняв місце по праву руч від Отця. Він пообіцяв чи погрожував раптово повернутися на землю й судити живих та мертвих. У кожному поколінні в Середні Віки були люди, переконані, що повернення Ісуса, відоме під назвою «Другого Пришестя», ось-ось настане. Тоді мертві воскреснуть і возз'єднаються зі своїми душами. І завершиться останній розділ людської історії, коли праведні й неправедні одержать за своїми заслугами в космічному суді.

ЦЕРКВА

Період від Мойсея до Христа був періодом Мойсейових законів, які стосувалися тільки євреїв. Христос започаткував нову еру в людській історії, так звану еру Благодаті, що включила у свою орбіту всі людські створіння й триватиме до кінця часів. Тут слід підкреслити значення церкви як інструменту Божої благодаті. Ісус міг зробити все, що Він би побажав, але Він обрав церкву як засіб продовжити Свої труди задля спасіння людства. Церква була охоронцем Ісусового вчення й розподільвачем Його благодаті. Коли запитати, що Ісус залишив по Собі, коли вознісся на небеса, багато християн у двадцятому сторіччі скажуть «Біблію», тоді як багато середньовічних християн сказали б «церкву», яка охороняла і тлумачила Біблію. В тринадцятому сторіччі кожен вірний був свідомий того, що церква — то складна і мудро влаштована інституція, яка проникла в усі куточки християнського світу. Її численний персонал, організований за строгою ієрархією, навчав людей віри Христової, давав причастя, володів великими маєтностями і збирав чималі прибутки. Її могутність і настирливість часто розбуджувала почуття протесту. Але церкву розуміли також, удаючись до біблійного образу, як «Тіло Христове» або «Народ Божий». А що небеса і земля були взаємосполучними частинами однієї триповерхової будівлі, то не дивно, що Христос залишався главою Своєї церкви (Свого тіла) і був присутній на землі в багатьох проявах, включаючи і свхаристичні хліб та вино.

Середньовічні християни мали сильне відчуття своєї історичної спорідненості з Новим Заповітом. Вони вірили, що сучасні їм церковні владики були законними наступниками найближчих Ісусових сподвижників, про яких оповідав Новий Заповіт. Висвячення в єпископи або священники відбувалося накладанням рук, щоб передати благодать. Вірили, що ланцюг накладених рук тягся, не уриваючись, від часів Ісуса Христа. Середньовічні священнослужителі були живими наступниками сімдесяти двох Ісусових учнів. Живі єпископи були наступниками дванадцятьох апостолів, а папа, єпископ Римський, був живим наступником одного з тих дванадцяти апостолів, власне, найголовнішого серед них, Петра. На церкву покладалося завдання продовжувати Ісусові труди з проповідання, напучення, втішання, освячення, керівництва та покарання доти, доки Він прийде знову.

СТРАШНИЙ СУД

Майбутнє теж було частиною християнського уявлення про історію. Християни вірили, що їм відомо не лише те, звідки з'явився всесвіт, а й куди він прямує; а деякі вважали, що їм відомий точний розпорядок подій, які приведуть до кінця світу. Ера благодаті, що розпочалася з появою Ісуса, теж була не вічною, бо являла собою лише один з етапів у космічному плані Бога. Час добіжить до кінця, матеріальне творіння припинить своє існування, й залишаться тільки духовні світи: рай і пекло. Кожна людина, яка будь-коли жила на світі, постане перед судом у кінці часів, коли Ісус повернеться на землю, сидячи на хмарі в осяйній величчі. Новий Заповіт подавав яскраві описи тих тривожних останніх днів, що передуватимуть кінцеві матеріального світу та вселенському судові над усіма людьми. Повернення Ісуса та останній Страшний Суд були подіями космічного масштабу, і знову й знову той чи той натхненний проповідник переконував своїх слухачів, що драма от-от відбудеться. Він міг підняти хвилю релігійного ентузіазму, яка або сприяла посиленню побожних настроїв, або виливалася в безлад і насиль-

ство. Проте для більшості людей кінець матеріального світу уявлявся десь у невизначеному майбутньому⁴.

Якщо кінець світу ховався десь у туманній далечині, то смерть кожного окремого індивіда була значно ближче. Отож цілком природно, що багатьох вірних турбувала доля власної душі. Адже кожна людина мала постати перед судом відразу по власній смерті. Виразні картини та скульптури показували, як бридкі дияволи і прекрасні ангели воюють за душу, найчастіше зображувану у вигляді невеличкої голої людини. Митці малювали великі терези, на яких зважувалися добрі та лихі вчинки, і результат цього зважування визначав долю небіжчика. Найбільші праведники — а такими передусім вважали побожних аскетів на зразок ченців або черниць — вирушали прямо на небо. Найтяжчі грішники, ідентифікувати яких було непросто, бо вони могли покаятись і дістати Боже прощення навіть на смертному ложі — відразу потрапляли до пекла. Більшість людей, які не були ні надто праведні, ні надто грішні, спочатку переносилися до тимчасового притулку, відомого під назвою чистилища, де мали мучитися за нерозкаяні гріхи та за те, що не хотіли відбувати за життя належну покуту, яка полягала в роздаванні милостині, постуванні та молитвах. Це був досить оптимістичний погляд, бо всі ті, хто потрапляв до святилища, мали кінець кінцем спастися, а отже, на спасіння мали підстави сподіватися більшість християн. Деякі люди вірили, що Бог коли-небудь помилує і тих, хто мучиться в пеклі, але таких поглядів дотримувалася незначна меншість⁵.

⁴ Bernard McGinn «Visions of the End: Apocalyptic Tradition in the Middle Ages», Columbia Records of Civilization, vol. 96 (New York, 1979) дає велику добірку перекладених на англійську мову першоджерел, поміщених у їхній історичний контекст. Див. також Norman Cohn «The Pursuit of the Millenium: Revolutionary Messianism and Mystical Anarchists of the Middle Ages», revised edn (New York, 1970).

⁵ Про розвиток вірувань стосовно чистилища див. суперечливу книжку Jacques Le Goff «The Birth of Purgatory», translated by Arthur Goldhammer (Chicago, Ill., 1984); на сс. 289—333 аналізуються обнадійливі аспекти доктрини чистилища.

ЧИСТИЛИЩЕ

В суспільстві, поєднаному узами спорідненості та групової солідарності, багато людей вважали за свій обов'язок молитися за тих, хто мучився в чистилищі, і насамперед за своїх друзів та родичів. Оскільки вважали природним молитися за хворого батька або дитину, то не менш природним було й молитися за померлого батька чи дитину, які могли поневірятися у чистилищі. Візіонери та містики запевняли, що бачать душі, закинуті до чистилища, які волають про допомогу. В ефективність таких молитов вірили з двох причин. По-перше, існувало глибоке переконання, що Бог відповідає на молитви іноді Своїм чудесним втручанням, а іноді й менш ефектними способами. Деякі теологи сушили собі голови тим, як то молитва може змінити одвічну волю Бога, але християнське населення не сумнівалося, що таке буває, і діяло відповідно. По-друге, ті, хто жив на землі, й ті, хто помер, потрапивши в рай та до чистилища, належали до одного суспільства, до народу Божого, до церкви. Їхня солідарність почасти виражалася в тому, що вони молилися одне за одного. Праведні небіжчики, яких називали святими, могли молитися Богові за живих. Живі також могли молитися Богові за інших живих та за мертвих, які потрапили до чистилища. Окремі альтруїсти молилися за те, щоб Господь скоротив муки всіх душ, закинутих до чистилища. З десятого сторіччя церква мала спеціальний день, поминальне свято Всіх Душ (2 листопада), на яке поминали в молитві всіх християнських небіжчиків. Але більшість людей, у страсі перед чистилищем, хотіли, щоб хтось молився за них особисто, і було узвичаєною традицією замовити собі за життя або в заповіті посередницькі молитви, здебільшого поминальні меси, іноді за себе, а іноді за якихось конкретних родичів⁶.

⁶ John Bossy «Christianity in the West, 1400—1700» (Oxford, 1985), especially pp. 14—34. Kathleen L. Wood-Legh «Perpetual Chantry in Great Britain» (Cambridge, 1965), especially pp. 1—29.

СВЯТІ

Християни вірили, що багато людей спасаються, й імена деяких усі знали, тому що Бог захотів їх прославити. Такі праведні небіжчики або святі були важливими посередниками між Богом і живими людьми. Правда, тільки в дванадцятому сторіччі було запроваджено формальну церемонію канонізації — тобто офіційну заяву про те, що таку-то й таку особу слід вважати святою або святим. Перед тим було багато виявів народної ініціативи і спонтанних канонізацій на місцевому рівні. В перші три сторіччя існування християнства найвизнанішими святими були мученики, котрі, як і Христос, померли за свою віру, страчені римськими властями. Культ святих розвинувся з пошани, яку християнські громади плекали до тих, хто наслідував Христа, першого мученика, й загинув за свою віру. Коли Полікарпа, літнього єпископа Смирни, спалили живцем на арені його рідного міста в 156 р., одновірці-християни зібрали його прах і щороку стали святкувати день його смерті — «день його небесного народження» — в пам'ять про мученика, який уже відійшов, і щоб підбадьорити тих, хто мав відійти згодом⁷. У той ранній період певних людей ідентифікували як святих тому, що християнська громада збирала їхні фізичні останки, зберігала їх у почесному місці й щороку влаштовувала біля них евхаристичну службу, як правило, в день їхнього скону. Іноді складали писану оповідь про життя і смерть святого, але не обов'язково. Після того як християнство стало легальною релігією в Римській імперії, мученики стали з'являтися рідше, і лави відомих святих далі зростали коштом аскетів, тобто людей, які прожили своє життя у самозреченні і праведності. Більшість святих у ранні Середні Віки були ченцями та черницями з невеличкою добавкою єпископів, більшість із яких теж спасалися в монастирях до свого обрання на посаду. Їхня канонізація та вшанування відбувалися здебільшого в середовищі народу й на місцях.

В дванадцятому сторіччі централізована сила папсь-

кого престолу підбила процес канонізації під свій контроль. Процедура канонізації стала більш формальною — вимагалось подавати на розгляд комісії писане життє святого, писані свідчення очевидців та звіт про здійснені чудеса. В тринадцятому сторіччі вже тільки папа міг проголосити певну особу святим чи святою і дозволити проведення літургійної служби на його (чи її) вшанування. Стихійний народний елемент був спрямований у певне річище, хоча забороняти його не стали. Місцеві громади і далі вшановували небіжчиків, які ніколи не були формально канонізовані папою. Звичайно, що багато з тих, хто пройшов канонізацію, спочатку проголошувалися святими на місцях і лише згодом громада домогалася папської згоди⁸.

Формальна сторона запровадження культу святих не повинна була затьмарювати живу реальність народної християнської віри в святих, яких уявляли живими і зацікавленими в добробуті своїх ближніх, що відбували нелегке життя на землі. З погляду теологічної науки святі були посередниками між людьми й Богом, тобто вони стояли біля Божого престолу на небесах і просили в Нього милосердя, ласки або прощення для живих людей. Цей теоретичний постулат набував конкретності в народних віруваннях, де святі мали велику славу. Вони з'являлися у снах, щоб остерегти або настрахати заблудлого грішника. Вони карали тих, хто завдавав прикрості їхнім живим шанувальникам. Вони зціляли недужих фізично або розумово хворих, які приходили до їхніх каплиць. Зі святими можна було домовитись або скласти угоду, адже вони були людьми. Було узвичаєною традицією щось пообіцяти або дати святому, якщо його заступництво мало реальні наслідки. Але в найближчому контакті зі святим людина почувала себе, коли вклонялася його реліквіям, що буквально означало «речі, залишені позаду». Реліквією міг стати якийсь предмет, що ним користувався святий, — патериця, плащ або біблія. Але найдорогоціннішою реліквією вважалося тіло святого або його частина — так

⁸ Eric W. Kemp «Canonization and Authority in the Western Church» (London, 1948). Donald Weinstein and Rudolph M. Bell «Saints and Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1000—1700. (Chicago, Ill. 1982) аналізує еволюцію поглядів на характеристики святості в середньовічному суспільстві.

⁷ «The Martyrdom of Polycarp», ch.18 in «Early Christian Fathers», edited by Cyril C. Richardson, the Library of the Christian Classics, 1 (reprinted New York, 1970), p. 156.

звані святі моці. Теологи пояснювали, що в день загального воскресіння тіло підведеться і возз'єднається з душею святого для життя вічного в небесах, а тому воно було гідне пошани і поклоніння.

Прості віруючі були переконані, що святий присутній у певний спосіб там, де зберігаються його останки. Широко розповсюджена практика паломництва до місця поховання того чи того святого, мабуть, була пам'ятною, хвилюючою подією для багатьох людей, як ото проща в Мекку для сучасного мусульманина. Щороку тисячі християн вирушали на прощу, скоряючись бажанню помолитися біля якогось особливо святого місця, виконати обітницю, здійснити покуту або просто прилучитися до благочестивого туризму. Прочани мали спеціальний привілейований легальний статус і ходили на прощу в одязі, яка вирізняла їх ізпоміж інших людей. Моральні критики вказували на розбещеність, марнотратство, марновірство та ниці мотиви деяких паломників, але більшість християн здійснювали принаймні одну прощу в житті, хай навіть до найближчого святого місця. Люди багаті або натхненні високими міркуваннями вирушали в далекі мандри до Палестини, Рима або Компостели, що обходилося їм у великі суми грошей і забирало місяці або й роки. В Середні Віки люди дивились на прощу як на свій найголовніший релігійний обов'язок⁹.

З очевидних причин культ святих мав яскраво виражений локальний характер. Точно підрахувати кількість святих у середньовічній церкві, мабуть, неможливо, оскільки до високого середньовіччя не існувало ані системи центральної реєстрації, ані надійного контролю. Відомий експерт із житійної літератури оцінює приблизне число святих, відомості про яких дійшли до нас, у 25 000¹⁰. Релігійні спільноти всіх можливих різновидів — монастирі, чоловічі й жіночі, релігійні орде-

⁹ Про чудодійну силу святих див. Charles Crant Loomis «White Magic, an Introduction to the Folklore of Christian Legend», Publications of the Mediaeval Academy of America, no. 52 (Cambridge, Mass., 1948). Про релігійні паломництва див. Jonathan Sumption «Pilgrimage: an Image of Mediaeval Religion» (Totowa, NJ, 1975) or Ronald C. Finucane «Miracles and Pilgrims: Popular Beliefs in Medieval England» (Totowa, NJ, 1977).

¹⁰ René Aigrain «L'Hagiographie: ses sources, ses méthodes, son histoire» (Poitiers, 1953). p. 7.

ни, міста, регіони, нації, родини, етнічні та ремісничі угруповання — мали своїх власних святих заступників та угодників. Якщо вдатися до сучасної аналогії, то багато людських спільнот пишуться своєю футбольною командою. Вболівальники ходять на матчі, заможні городяни підтримують своїх улюбленців, купуючи їм спортивну форму та фінансуючи їхні поїздки на різні змагання. Емоції сягають високого рівня, і коли команди суперників грають між собою, нерідко доходять до бешкетів і справжнього насильства. Багато людей переживають перемоги та поразки улюбленої команди як свої власні. Якщо здобуто перемогу в чемпіонаті, це дає привід до всенародного святкування, до організації тріумфальних парадів, до врочистих прийомів у мерії. Але за якихось сотню миль ці команди нікому не відомі, оскільки їхня слава має суто локальний характер. Для середньовічних громад предметом такої місцевої гордості та пихи були святі моці та святі реліквії. Спортивними перемогами святих були здійснювані ними чудеса, передусім зцілення окремих індивідів та благодіяння на користь усієї громади. Місто вшановувало святого, зберігаючи його останки в прегарних посудинах, які називалися раками, а іноді й будуючи церкву або каплицю, присвячені його пам'яті. Його щорічне свято супроводжувалося властивими для простолюду виявами щирої побожності та розгульних веселощів, улаштовуваних на честь місцевого героя. Святий був гордістю громади, заступником у Бога за «своїх» людей. А проте його чи її слава в переважній більшості випадків мала суто локальний характер. Так, святий Кентігерн (помер бл. 612 р.) ушановувався в Шотландії, а свята Доротея з Монтау (1347—1394 рр.) у Марієнвідері, проте вже на невеликій відстані їхня слава починала блякнути, мірою того як зростала слава сусідніх святих.

Та крім цього натовпу локальних святих були й такі, чия слава розповсюджувалася на весь християнський світ. Сюди входили персонажі з Нового Заповіту, такі як Петро та Павло, знамениті Отці Церкви, такі як Августин або Григорій I, локальні герої, чия слава набула міжнародного резонансу, такі як Мартін Турський або Франциск Ассізький і, звичайно ж, Ісусова мати Марія. У високі та пізні Середні віки діва-мати Марія затьмарювала всіх інших святих; деякі критики

твердили, що вона суперничала навіть зі своїм Сином. Марію вважали за виняткову людську істоту: вона стала матір'ю, будучи цнотливою дівчиною, її взято разом з тілом на небеса, коли вона вмерла, і в тринадцятому сторіччі францисканські теологи, хоча й долаючи сильний опір, висунули тезу, що батько й мати зачали її, не будучи причетні до Адамового гріха, погляд, який папа Пій IX санкціонував у 1854 р. як доктрину Непорочного Зачаття Богоматері. Від кожного святого чекали передусім заступництва перед Богом, а кого Син послухає більше, ніж Своєю матір? Оскільки Марію взяли на небеса разом з тілом, то від неї не залишилося моцій, але це не стало на перешкоді її культу. Шартрський собор заявив, що має серед своїх реліквій її туніку, і в кількох місцях нібито зберігали краплі молока з її грудей. Італійське місто Лорето твердило, що туди чудесним способом було перенесено дім Богоматері, коли в 1291 р. мусульмани захопили в Палестині останні християнські фортеці. Багато церков мали статуї або ікони Марії, біля яких нібито вона особливо прихильно вислуховувала тих, хто просив у неї заступництва.

Християнське уявлення про всесвіт охоплювало геть усе, од вічної мовчанки, що панувала перед початком творіння, до кінця всього суцього. Між сотворінням світу та його кінцем Влада Бога над Його всесвітом виявлялася у все більшому одкровенні Себе через низку заповітів-угод, що знайшла свою кульмінацію, коли Він послав на землю Свого Сина. Було пояснено існування у світі зла і винайдено спосіб рятуватися від нього, звертаючись до Церкви, яка розподіляла Божу ласку, Його благодать. Бог довів, що Він любить людей, коли відмовився покинути напризволяще або знищити людський рід, попри його гріховність. Натомість Він запропонував людям спасіння (або принаймні частині людей) через власні страждання і залишив їм змогу будь-коли знаходити спасіння у Своему живому тілі, в Церкві. Всесвіт не був мертвою машиною, яким зображує його сучасна наука. Він був полем битви між добрими і лихими істотами, небесними, людськими й демонічними. Християнське пояснення всесвіту навіювало індивідам оптимізм і водночас тривогу. Вони могли сподіватися на прощення своїх гріхів, на допомогу ангелів, святих і Бога у своїй життєвій борні, і своєю недосконалістю вони могли здолати за життя покутою

або по смерті в чистилищі. Проте індивід рідко міг бути абсолютно впевнений, що він заслужив спасіння. Середньовічна віра розривалася між упевненістю, що Бог хоче спасти багатьох, можливо, й усіх, і знанням, що деякі люди неминуче занапащать себе своїми гріхами.

Розділ вісімнадцятий

СВЯЩЕННІ РИТУАЛИ

Християнське уявлення про всесвіт не було просто абстрактною інтелектуальною схемою. Воно також пропонувало всім членам церкви структурно організований спосіб життя. Через священні таїнства та літургію головні християнські вірування реалізувалися в людській поведінці або, можна сказати, знову й знову відтворювалися в повсякденному житті як окремих індивідів, так і громад.

Можливо, тому, що Ісусове Втілення надихнуло добром матеріальне творіння, церква завжди користувалася у своїй діяльності матеріальними речами. Християнство було візуальною і конкретною релігією, яка промовляла до чуттів не менше, ніж до свідомості. На додачу до слів при відбуванні релігійних церемоній застосовувалися вода, хліб, вино, олива, музика, ладан, свічки та церковні ризи — всі ці речі були визначальними й видимими характеристиками середньовічної церкви. В наш час слова «церемонія» та «ритуал», а надто якщо додати до них означення «голий» («гола церемонія», «голий ритуал»), мають негативний відтінок значення. Їх здебільшого розглядають як дійства пусті й мало пов'язані з реальною дійсністю. В середньовічному суспільстві ритуал посідав центральне місце в релігії та в суспільстві. Церемоніалізація, на відміну від двадцятого сторіччя, проникала тоді в усі сфери життя. Церемонії були не просто символічними виставами. За тодішніми віруваннями, вони змінювали людей та речі, сповнювали їх новим змістом. Було не просто добре, а й конче треба охрестити кожну дитину, висвятити кожного священика, миропомазати й увінчати короною кожного монарха, освятити кожну чашу. Одне

слово, ритуали «працювали» в найконкретнішому розумінні, впливаючи на внутрішню суть речей та осіб¹.

Середньовічне суспільство мало також дуже сильне відчуття «святості», як могли б назвати його антропологі. Певні люди, місця та речі засобами церемоніального дійства призналися для Бога, і вже легально не могли бути використані для буденних потреб. Через ритуали та благословляння чоловік перетворювався на священнослужителя, жінка перетворювалася на черницю, посудина — на святу чашу, клапоть землі — на цвинтар, а будівля — на церкву. Сучасники вірили, що ці освячені люди та речі справді внутрішньо змінювалися. Оскільки вони ставали святими, неправильне використання їх або нешанобливе до них ставлення вважалося блюзнірством, образою Бога, і могло мати поважні наслідки як на цьому світі, так і на тому.

Було дуже важливо, щоб церемонії відбували в належний спосіб, і тому порядок їхнього проведення був описаний у літургічних книгах, якими користувалися священники, єпископи, абати і папи. В таких літургічних книгах описувалися важливі церемонії, скажімо хрещення та євхаристія, але йшлося там і про молебні та обряди очищення найрозмаїтіших різновидів: як слід освячувати церкву або цвинтар, як очистити породілля, як просити в Бога захисту від посухи або пощесті, як оперезати рицаря мечем, як одягти жінку в рясу черниці, як відзначити перше в житті гоління бороди, як провести інтронізацію короля. Деякі церемонії вважались важливішими за інші, бо коренилися в Новому Заповіті та в тривалій практиці церкви. В дванадцятому сторіччі серед неоглядної мішанини церковних ритуалів вибрали сім церемоній, які назвали святими таїнствами. Це були головні церковні обряди, призначені для індивідів, хоча вони мали й соціальну значущість. Їх застосовували в найважливіші періоди людського життя, в критичні моменти переходу з одного стану в інший.

¹ Peter Burke «The Repudiation of Ritual in Early Modern Europe» in *The Historical Anthropology of Early Modern Italy: Essays on Perception and Communication* (Cambridge, 1987), pp. 223—238 наводять цікаві спостереження про соціальну роль ритуалів.

ХРЕЩЕННЯ

Гріх непослуху, який Адам учинив проти Бога, став для нього фатальним, бо коштував йому життя в раю, здоров'я та безсмертя. Він перейшов також успадкованою плямою на всіх Адамових нащадків. Кожна дитина народжувалася з Адамовим гріхом і тому була приречена на біль, на схильність грішити, на фізичну смерть і вічне прокляття. Августин Гіппонський (354—430 рр.) був найвпливовішим теологом у Середні Віки, і його вважали найвидатнішим фахівцем у галузі доктрини прабатьківського гріха. Він навчав, що через Адамів гріх, який передавався шляхом статевих зносин, кожна людина втрачала Божу прихильність, була неспроможна на жодну думку або вчинок, які дістали б схвалення Бога, й справедливо була приречена на вічне прокляття. Проте Бог, керуючись своєю незглибимою добротою і з причин, відомих тільки Йому, дарував спасіння певним людям, яких обирав із «гріховної маси» людства. Інші залишалися на поталу своєї заслуженої долі, а отже були приречені горіти в пеклі. Августин вважав, що в цьому житті немає жодної змоги довідатися, хто спасеться, а хто буде проклятий, оскільки Бог абсолютно вільний у своєму волевиявленні. Дехто із зовнішніх побожних людей може бути приреченим на вічне прокляття, а дехто із зовнішніх гріховних — можливо, обраний для спасіння. Переконаливе і грізне застереження Августина про напередвизначеність людської долі церква в пізніші сторіччя ніколи ані відкидала, ані повністю приймала, хоча воно мало могутній вплив на теологів, серед них на Лютера й на Кальвіна, аж до нинішніх часів².

Та оскільки церква не знала, хто приречений на прокляття, а хто обраний для спасіння, вона розвинула оптимістичніше пастирське ставлення до своїх членів, аніж то впливає з Августинових поглядів на невідворотність Божого промислу. І хоча багато теологів перебували під п'янким впливом теорії предетермінізму, величезна більшість духівництва, які здійснювали пас-

² Короткий нарис Августинової теології гріховного людства див. у Herbert A. Deane «The Political and Social Ideas of St. Augustine» (New York, 1963), pp. 13—77 or Gerald Bonner «St Augustine of Hippo. Life and Controversies» (London, 1963), pp. 370—391.

тирську діяльність серед мирян, не мали про неї уявлення і більш практично підходили до проблеми спасіння. Вони діяли, виходячи з припущення, що спастися може кожна душа почасти через свої індивідуальні зусилля, а почасти за допомогою Божого знаряддя на землі — Церкви.

Святі таїнства були головним засобом, яким церква розподіляла «благодать», тобто ласку Божу, серед своїх членів, що дивилися на неї як на свою «Матір Церкву». Хрещення було найпершим святим таїнством, яке приймала кожна людина християнського віросповідання. Оскільки воно докорінно змінювало того, хто його прийняв, прийняти його можна було тільки раз у житті. Хрещення було тими ворітьми, крізь які людина проходила як у церкву, так і в суспільство. Нехрещені євреї та еретики, що умисне не хотіли хреститися, не тільки перебували поза церквою, а й не могли вважатися за повноправних членів суспільства.

Кожного християнина хрестили, і це розуміли, як змиття прабатьківського гріха, успадкованого від Адама. Переважна більшість охрещуваних були немовлятами, які не вчинили жодного персонального гріха. Від хрещення й до того віку, коли вони навчалися самотійно мислити, діти були безгрішні й нездатні вчинити персональний гріх. Якщо вони вмирали в ці роки, то вважалось, що вони потрапляли прямо на небо. Якщо людину хрестили дорослою, — а це теж іноді траплялося, — то всі її персональні гріхи прощалися разом із прабатьківським гріхом. Хрещення нейтралізувало духовну шкоду, якої завдав Адамів гріх, і робило людину чистою в очах Бога, хоча фізичні наслідки болю та смерті залишалися.

Оскільки хрещення мало таку вагу в людському житті, християнська церква розробила складний закон на всі можливі випадки. Якщо ми відкинемо всі можливі виняткові ситуації, то звичайне хрещення у високі та в пізні Середні Віки відбувалося приблизно так. Найдужче батьки боялися, аби дитина не померла з незмитим прабатьківським гріхом, і тому відносили її до церкви якомога скоріше після народження, тобто здебільшого це відбувалося десь між першим і третім днями її життя. Мати не могла піти з нею через свій фізичний стан і через те, що вважалася нечистою в релігійному розумінні з огляду на кров, яка текла

з неї внаслідок пологів. Тому до церкви вирушав гурт у складі повитухи, хрещених батьків, а іноді й батька дитини. Століттями раніше церква в Римській імперії опрацювала церемонії хрещення, призначені приймати дорослих у християнську громаду поетапно. В четвертому та п'ятому сторіччях ці церемонії були складними, й міг знадобитися місяць, а то й більше, щоб їх відбути. За дуже несхожих умов раннього середньовіччя хрещенські церемонії розвивалися до стислості й простоти, що пояснювалося передусім необхідністю хрестити переважно немовлят і бажанням здійснювати обряд якомога скоріше після народження. Церемонії, які в античному Римі здійснювалися протягом сорокаденного Великого Посту, в середньовічній Європі відбувалися за півгодини³. Молитви читали латиною, але користувалися розмовною говіркою для напучення хрещених батьків, яких традиційно було троє, причому двоє з них тієї самої статі, що й дитина.

Священик зустрічав хрещенський кортеж у дверях церкви або, в деяких краях південної Європи, у дверях баптистерію, церковної будівлі, де відбувалися тільки хрестини. Він запитував, як зветь дитину, й саме в цю мить дитина формально діставала ім'я. Він здійснював обряд вигнання з дитини нечистих духів і робив її катехуменом, що в античній церкві було випробувальним статусом для дорослого, який готувався прийняти хрещення. Після цього хрещенська процесія заходила в будівлю і прямувала до купелі з водою. Священик ставив дитині запитання, що опиралися на кредо, і хрещені батьки відповідали за неї: «Вірую». Далі дитину роздягали й голою занурювали тричі в купіль, тим часом як священик промовляв: «Я хрещу тебе в ім'я Отця і Сина, і Святого Духа». Подекуди дитину не занурювали, а натомість бризкали на неї або поливали її водою. Хрещені батьки брали дитину з рук священика і закутували в білу полотнину або обв'язували їй голівку білою стрічкою, що символізувало новий стан безгріховності та невинності, в який вона щойно перейшла. Відразу по хрещенні дитина одержувала своє перше причастя з ковточком вина, а якщо був присутній єпископ, то її могли й конфірмувати. У якусь

³ Joseph H. Lynch «Godparents and Kinship in Early Mediaeval Europe» (Princeton, NJ, 1986), pp. 83—140.

мить батько або хрещені батьки могли дати священникові невеличку плату за хрещення. Після чого хрещенська процесія прямувала до таверни або поверталася додому, де святкували врочисту подію й давали подарунку матері й дитині⁴.

Наслідки хрещення мали не тільки релігійний зміст. Коли немовлят виривали з-під влади Сатани й робили їх дітьми Божими, вони ставали також повноправними членами суспільства. Крім того, хрестини розширювали круг родичів, створюючи нову духовну родину, що складалася з дитини, її батьків та хрещених батьків. Оскільки хрещені батьки ставали для дитини батьками-в-Господі, їх приймали до сім'ї. Вони ставали духовними родичами дитини та її батьків, будучи зпер поєднані взаємними зобов'язаннями довіри й допомоги. Духовне родичання було важливим суспільним чинником, що створював значно ширшу мережу друзів та спільників, ніж ті, які виникали внаслідок синівсько-дочірньо-материнських-батьківських зв'язків та шлюбів. А що духовні родичі вважалися справжніми родичами, то на них поширювалися всі пов'язані з інцестом табу, і їм не було дозволено ані брати шлюб, ані мати статеві зносини між собою⁵.

В Середні Віки на кордонах Європи, що відсувалися все далі, існували великі території активної місіонерської діяльності, де охрещення дорослих людей було звичайним явищем. Навіть на давно християнізованих землях час від часу то мусульманин, то єврей виявляв бажання хреститися. За цих обставин дорослий відповідав на запитання священника самотійно, але в усьому іншому здійснювалися ті самі ритуальні дії, що й при хрещенні немовляти, хоча соціальні наслідки в таких випадках були менш значущі, бо батьки новоохрещеного, якщо вони залишалися євреями чи мусульманами, не входили до новоутвореної духовної сім'ї.

Рівень дитячої смертності був дуже високий за примітивних санітарних умов, які існували в усіх досучасних суспільствах. Оскільки смерть неохрещеної дитини була серйозною подією, що мала наслідки для життя вічного, церковний канон передбачав важливі

винятки із загальних правил. Якщо життя дитини було в небезпеці, священникові настійливо рекомендувалося звести хрестильну церемонію до мінімальної кількості слів та дій. Якщо священник відлучався з церкви, він мав подбати, щоб хтось міг замінити його в разі виникнення такої неординарної ситуації. Якщо пологи були важкими або нехрещена дитина могла вмерти до появи священника, кожен чоловік і кожна жінка — навіть не християни — могли її охрестити. В такому випадку ритуал скорочувався до своїх найістотніших пунктів: на дитину бризкали водою, і той, хто взявся охрестити її, промовляв лаконічну формулу: «Я хрещу тебе в ім'я Отця і Сина, і Святого Духа». Повитух та інших жінок, які допомагали породіллям, навчали промовляти ці слова латиною або в перекладі на розмовну говірку й заохочували їх здійснювати обряд хрещення в разі нагальної потреби.

Августинів погляд на те, що кожен, навіть дитина, хто помирав із прабатьківським гріхом, був проклятий, багатьом видавався занадто жорстоким, а надто тоді, коли стали особливо підкреслювати гуманістичну суть християнства. В тринадцятому сторіччі деякі теологи висунули концепцію Limbo («переддвер'я пекла»), такого місця на тому світі, де тримали нехрещених немовлят та інших неохрещених осіб, наприклад, божевільних або слабких на розум, які персонально не грішили, бо не були на це спроможні. Теологи твердили, що ті, хто потрапив до Limbo, не терпіли муки, але й не втішалися спогляданням Бога, а це, з їхнього погляду, було суттю спасіння. Ідея Limbo не повністю розвіяла тривогу батьків, які бажали добра своїм дітям. Тому всі вони прагнули охрестити дитину відразу по народженні, і так здебільшого робили.

Хрещення очищало від прабатьківського Адамового гріха та від усіх персональних гріхів, скоєних до хрещення, але не могло повністю вбити в людині схильність грішити, теж успадковану від Адама. Навіть по хрещенні життя розумілося як запекла боротьба за добро проти зла, і в цій боротьбі брали участь усі добрі та лихі духи, які населяли всесвіт. Через проповіді, напучення та інші ритуальні дії церква намагалася керувати свідомістю та покріпляти волю своїх охрещених членів.

⁴ Edward C. Whitaker «Documents of the Baptismal Liturgy» (London, 1960) подає переклади важливих хрещенських ритуалів від античності й на протязі Середніх Віків.

⁵ Lynch «Godparents», pp. 163—204.

КОНФІРМАЦІЯ

Коли в античні часи людину приймали до християнської громади, то в самому кінці церемонії, вже після хрещення, її мазали миром, що наповнювало неофіта Духом Святим і підсилювало або «конфірмувало» хрещення. У східних православних церквах та подекуди на ранньому середньовічному Заході, миропомазання міг здійснювати кожен священник, але в Римі таке право надавалося тільки єпископові. Коли римська літургія під патронатом Каролінгів поширилася на всьому Заході, її правила щодо конфірмації стали нормою. У високі та в пізні Середні Віки тільки єпископ міг «конфірмувати» хрещення, помазавши чоло охрещеного миром і проказавши коротку молитву приблизно такого змісту: «Я покладаю на тебе знак хреста і конфірмую тебе спасенням миром у ім'я Отця і Сина, і Святого Духа». Якщо на хрестинах був присутній єпископ, новоохрещеного могли тут-таки й конфірмувати. Та оскільки більшість немовлят хрестили відразу по народженні в місцевій церкві, імовірність такої присутності була вельми низькою. Тому миропомазання або конфірмація, що раніше було складовою частиною ритуалу, куди входило й хрещення, поступово відокремилася від хрещення в часі й перетворилося на окреме таїнство⁶.

Хоча конфірмацію і вважали таїнством, із практичних міркувань вона перетворилася на досить-таки незвичайний ритуал. У сучасних церквах, де в тому чи тому вигляді збереглася конфірмація, її стали пов'язувати з досягненням підліткового віку. Її стали розглядати як нагоду для молодої людини підтвердити зобов'язання, яке дали за неї її батьки та хрещені батьки, коли вона була немовлям. Це вже досить пізній етап у історії обряду конфірмації. В ранні Середні Віки конфірмація хрещення не пов'язувалася з певним віком чи певною практичною потребою. Багато людей, а подекуди й подеколи, мабуть, переважна більшість, не отримували її, адже на всю західну церкву було не

⁶ J. D. C. Fisher «Christian Initiation: Baptism in the Medieval West. A Study in the Disintegration of the Primitive Rite of Initiation», *Alcuin Club Collections*, no. 48 (London, 1965) пояснює, як хрещення, конфірмація і перше причастя виокремлювались як окремі таїнства із загальних ритуалів посвяти в античній церкві.

більше як 500—600 єпископів. Щоб зарадити цьому чимало великих єпархій мали помічників єпископа, що здійснювали такі літургічні церемонії, як конфірмація, за відсутніх або дуже зайнятих єпископів, але й ці помічники не могли побувати всюди. Сумлінні єпископи виділяли для конфірмації спеціальні дні, та оскільки обирали їх навмання, здійснення обряду відбувалося не дуже врочисто. Іздаючи по єпархії, єпископи нерідко конфірмували під час своїх зупинок юрми людей. Ми маємо відомості про єпископів, котрі, подорожуючи в якихось інших справах, давали конфірмацію, не спішуючись із коня. Особливо совісні єпископи, що захочували свою паству до конфірмації, ледве давали раду напливу людей, які приходили до них конфірмуватися.

Теологи не особливо переймалися тим фактом, що багато людей жили й помирили неконфірмованими, твердячи, що всі охрещені особи мали б конфірмуватися, але якщо вони й неконфірмувалися, то великого лиха в тому немає, оскільки хрещення достатньо, аби здобути прощення гріхів і наповнитися Духом Святим. Як і хрещення, конфірмація створювала родичів-у-Бозі, оскільки кожна людина мала поручника одної з нею статі, який приводив її до єпископа. Поручник ставав духовним батьком або матір'ю конфірмованого, хоча духовна спорідненість, яка виникала внаслідок конфірмації, вважалася менш важливою, аніж та, що пов'язувалася з хрещенням.

Деякі таїнства, зокрема хрещення та причастя, пробуджували великий інтерес і навіть страх у народі. Тому ці таїнства були у фокусі численних історій про чудеса та фольклорних вірувань. Конфірмація не пробуджувала інтересу в народі і не сприяла утворенню оповідок про чудеса. Мабуть, буде правильним сказати, що це було таїнство чисто теологічного характеру, яке не пустило глибокого коріння у релігійній свідомості християнського світу⁷.

⁷ F. C. MacDonald «A History of Confirmation» (London, 1938) подає низку перекладених на англійську мову текстів про історію конфірмації. Див. також J. D. C. Fisher «Confirmation Then and Now», *Alcuin Club Collections*, no. 60 (London, 1978).

СВЯТЕ ПРИЧАСТЯ (ЄВХАРИСТІЯ)

Хрещення та конфірмація давалися кожній особі лише один раз у житті, бо наслідки їхньої дії вважали постійними і незмінними. Таїнство святого причастя, яке люди брали здебільшого під час меси, повторювалося безліч разів за найрозмаїтішої обстави, від пишних соборів до найубогіших капличок із земляною долівкою. Кожен християнин, який досягав віку, коли міг відповідати за свої вчинки, брав причастя бодай раз на рік, а деякі брали його набагато частіше. Святе причастя (або євхаристія, від грецького слова, яке означає «дякувати») має своїм джерелом новозаповітну оповідь про останню вечерю Ісуса зі своїми апостолами (Матвій 26. 26—28; Марк 14. 22—24; Лука 22. 17—19; і 1 Коринтян 11. 23—25). Як оповідає св. Матвій, у той час, як вони їли, «Ісус узяв хліб, поблагословив його, став ламати і давати своїм учням, кажучи: «Беріть і їжте, це — тіло Мое». А взявши чашу і подяку вчинивши, Він подав їм і сказав: «Пийте з неї всі, бо це кров Моя, кров Нового Заповіту, що за багатьох проллється на відпущення їхніх гріхів.» Уже в церкві Римської імперії євхаристична вечеря стала складовою частиною випуканої церемонії, до якої входили врочисті процесії, співи, строго визначені та вільно проголошені молитви та читання уривків зі Святого Письма, церемонії, що в цілому стала називатися месою — цей термін утворився з формальної фрази, якою відпускали віруючих по завершенні служби Божої: «Ite, missa est!» («Ідіть, службу закінчено!»).

Крім невеликого числа еретиків, кожен християнин у тринадцятому сторіччі вірив, що Христос присутній у освяченому хлібі та вині. Це була просто віра, і її не слід змішувати зі спробами теологів пояснити «яким чином» Він там присутній. Була теологічна школа, яка пояснювала присутність Христа у хлібі й вині як чистий символ, але вона зазнала розгромної поразки від супротивної школи, що підкреслювала фізичну присутність Христа. На Четвертому Латеранському Соборі (1215 р.) Христову присутність у хлібі й вині пояснили за всіма правилами тогочасної науки, що цілком покладалася на авторитет грецького філософа Арістотеля (384—322 рр. до Р. Х.), чиї твори тоді наново відкрили

й активно вивчали. Згідно з фізикою Арістотеля, всі реальні речі, так звані субстанції, складаються з матерії і форми. Матерія, що лежить у їхній основі, не має конкретних характеристик, поки не буде перетворена на річ за допомогою специфічної форми, такої собі «до-чогось-подібності». Наприклад, якщо дістане форму може перетворитися на дерево, якщо надати їй відповідної «птахоформи». Четвертий Латеранський Собор затвердив як офіційну доктрину церкви, що коли священик освячує хліб та вино, то їхня форма, тобто їхні зовнішні ознаки, не змінюються; вони на вигляд, на смак і на запах лишаються хлібом і вином. Однак внутрішня матерія перетворюється на справжнє тіло і справжню кров Христові. Згідно з теологічною формулою, Христос реально присутній під зовнішніми ознаками хліба й вина.

У високі та в пізні Середні Віки месою правили прилюдно, — її здебільшого співали — в кожній парафіяльній церкві і не тільки в неділю, а й у більшість буденних днів. Правила її повністю латиною, проте якщо була проповідь, то її проголошували місцевою розмовною говіркою. В тринадцятому сторіччі під впливом жембрущих ченців спостерігалось пожвавлення практики проповідування, проте більшість парохів не були достатньо підготовлені, щоб регулярно казати проповіді, і частіше вони читали або переповідали стандартні проповіді, опубліковані в широко розповсюджених писемних збірниках⁸.

В античній церкві євхаристія зберігала деякі аспекти громадської вечері, але протягом сторіч це відійшло. Дедалі посилювалася переконаність, що євхаристія — це благоговійна таємниця, і літургію було відповідно змінено. В тринадцятому сторіччі священик стояв спиною до пастви, часто за завісою, яка ховала його цілком або почасти. Він говорив латиною і знижував голос, проказуючи особливо урочисті місця меси пошепки. Мирян привчали, що вони мають із глибокою шанобою й острахом ставитися до такої надзвичайної ситуації, як фізична присутність Спасителя.

⁸ G. R. Owst «Preaching in Mediaeval England» (Cambridge, 1926); D. L. d'Avray «The Preaching of the Friars. Sermons Diffused from Paris Before 1300» (Oxford, 1985), esp. PP: 13—63.

Уже в сьомому та восьмому сторіччях церква вимагала від людей ретельно готуватися до врочистого акту споживання освяченого хліба й вина. Деталі такого приготування змінювалися залежно від місця й часу, але звичайно перед прийняттям святого причастя людина повинна була висповідатись у своїх гріхах, кілька днів утримуватися від статевих зносин, постувати, простити своїх ворогів і навіть помитися. Деякі авторитети наполягали, щоб жінки в період менструації або відразу після пологів уникали йти до причастя, тому що вони були нечисті в старозаповітному розумінні ритуальної чистоти. Проте були й інші високі авторитети, серед них і папа Григорій I, що відкидали ці обмеження. Підставою для таких поважних приготувань було те, що люди були негідні йти до причастя без посилення шанобливого ставлення до евхаристії зростала й тривога піти до причастя, належно не підготувавшись; тому миряни стали брати причастя все рідше й рідше. Багато приходили на недільну месу, але рідко хто зважувався підходити до вівтаря по причастя. Іноді священник роздавав їм шматочки проскури, яку благословив, але не освячував, що було знаком любові й замінювало грізний «хліб життя». Навіть у релігійних обителях стало звичним, що ченці та черниці йшли до причастя рідко, мабуть, не частіше, як тричі на рік, хоча месу вони слухали щодня. Лише надзвичайно побожні миряни та духовні особи, що склали очевидну меншість, брали причастя частіше⁹.

Парадоксально, але мірою того, як меса ставала найекзальтованішою церковною церемонією, вона все більше правилася для одного священника; миряни погано її розуміли і не уважно слухали. Наслідки такого розвитку подій були очевидні. Церковнослужителі нарікали, що під час меси люди в церкві розмовляють і вештаються туди-сюди. Нерідко більшість парафіян стояли надворі аж до освячення евхаристії, коли всі пішли до храму, щоб побачити, як священник підіймає освячений хліб і вино — адже всім хотілося на власні очі побачити живого Христа. Евхаристія залишалася

⁹ Joseph Jungmann «The Mass of the Roman Rite», 2 vols, translated by Francis A. Brunner (New York, 1951—1955) науково досліджує, як відбувалася еволюція меси.

фокусом народної побожності, але багато мирян доповнювали відвідування меси іншими релігійними ритуалами та молитвами, які більше відповідали їхнім емоційним, інтелектуальним та духовним потребам.

На Четвертому Латеранському Соборі (1215 р.) західна церква ухвалила постанову про прийняття евхаристії, яка мала велике і тривале значення. Всі християни, що досягли того віку, коли могли самостійно відповісти за свої дії, а для цього звичайно встановлювали межу в 12 років, мали брати причастя принаймні один раз на рік, на Великдень, у своїх парафіяльних церквах, крім тих випадків, коли їхній парох радив їм не робити цього або вони могли послатися на якісь поважні причини. Готуючись до великоднього причастя, всі мали висповідатися у гріхах своєму пароху і виконати накладену ним епітим'ю. Це стало нормою для мирян: сповідатися і причащатися принаймні раз на рік, у надії узяти святе причастя і на своєму смертному ложі (так зване *viaticum*, у перекладі з латини «припаси на дорогу» в наступне життя). Оскільки люди звичайно відбували свій обов'язок сповіді та причащання у своїй парафіяльній церкві, парох завжди знав, хто від цього обов'язку ухилився. Таким людям, якщо вони не мали слушного виправдання, парох міг заборонити відвідувати церкву і міг відмовити їм у християнському похороні, якщо вони не залагоджували свою провину, перш ніж померти. Дбати про те, щоб усі сповідалися й причащалися бодай раз на рік, стало наріжним каменем пастирського обов'язку церкви щодо мирян¹⁰.

Зростання пошани до евхаристії добре узгоджувалося з посиленням інтересу до людської природи Ісуса, цієї визначальної характеристики народного благочесття після одинадцятого сторіччя. Мистецькі картини розп'яття нагадували віруючим про муки Христа, які Він витерпів заради них, а меса давала їм змогу увіч бачити Христове тіло та кров. Дві лінії розвитку — оповідки про чудеса, пов'язані зі святим причастям, та створення окремих свят для шанування евхаристії — свідчать про те, що евхаристичні хліб та вино посідали центральне місце в народному уявленні про побожність. Наявність зла у світі була очевидним фактом життя і важливим елементом віри. А що евхаристія

¹⁰ Fourth Lateran Council (1215), canon 21, edited by J. Alberigo et al., «Conciliarum oecumenicorum decreta», 3rd edn (Bologna, 1973), p. 245.

свідчила про грізну присутність у світі Спасителя, то не підлягало сумніву, що Сатана вдаватиметься до спроб похитнути віру християн і осквернити святе таїнство. Починаючи з дванадцятого сторіччя в літературі про чудеса часто повторювалася одна тема, яка відбивала ту велику вагу, якої стали надавати реальній присутності Христа. Якось особа, часто священнослужитель, піддає сумніву реальну присутність Христа у хлібі й вині. Але він стає свідком фізичного явища, яке поновлює його віру: іноді він бачить у хлібі й вині видимого Христа, а іноді, коли підіймає облатку, з неї скапує кров. Такі закривавлені облатки часто робили славу місцевим святилищам і приваблювали юрми про-чан.

Іншою повторюваною темою в літературі про чудеса була непошана до освяченого хліба, який називали гостією (облаткою, проскурою). Існував широко розповсюджений страх, що чужинці або розкольники, такі, як відьми, еретики або євреї, можуть осквернити освячений хліб. Для такої тривоги, либонь, були певні підстави. Добути облатку було неважко, скажімо, взяти її в церкві, але не з'їсти. Відьми та народні знахарі, звичайно ж, прагнули мати такий могутній засіб для застосування у своїх чародійських ритуалах. Деякі еретики, зокрема дуалісти, що засуджували всі матеріальні речі, не визнавали таїнства євхаристії. А проте чимало з них регулярно ходили до церкви і брали причастя на Великдень, щоб уникнути викриття. Чутки про те, що Господнє тіло потрапило до рук невірних, не раз спричиняли народні заворушення і призводили до побиття окремих індивідів, а то й цілих суспільних груп, як у випадку з євреями.

Розповсюдження чудесних та страхітливих історій про євхаристію свідчило про велике значення цього таїнства. Але така підвищена народна увага до євхаристії в дванадцятому і тринадцятому сторіччях була відносно новим явищем і тільки починала знаходити вихід у ритуалах та святкуваннях. У тринадцятому сторіччі було створене релігійне свято *Corpus Christi* («Тіла Христового») на відзнаку Христової присутності в євхаристії. Одна жінка-візіонер переконала єпископа Льєзького оголосити одне з місцевих свят святом на вшанування євхаристії. В 1264 р. папа Урбан IV, який раніше служив архідияконом у Льєжі, велів відзначати

згадане вище свято в усій західній церкві. Домініканський чернець і теолог Тома Аквінський (1225—1274 рр.) допоміг скласти літургічну службу для цього свята.

Свято Тіла Христового, відзначаване у четвер після Трійці, припадало на період між 23 травня і 24 червня, коли погода в більшій частині Європи стає теплою й приємною. Воно перетворилося на один з найбільших церковних празників, і народ брав у ньому не менш активну участь, ніж у святкуванні Великодня або Різдва. На додачу до літургічної служби освячену облатку носили вулицями з урочистою процесією. Всі суспільні верстви марширували в параді, вбрані у свою найліпшу одіж. Міські вулиці та майдани були прикрашені в чеканні, коли ними пронесуть Тіло Господнє. З п'ятнадцятого сторіччя на свято Тіла Христового міські цехові гільдії почали давати публічні вистави релігійних драм, так званих містерій, наочно відтворюючи християнську історію про спасіння людства¹¹.

ЕПІТИМ'Я

Гріх маячив грізною тінню на обрії християнського світобачення. У спадок від праотця Адама люди дістали прабатьківський гріх, що вже сам по собі прирікав їх на довічне прокляття. Середньовічні теологи навчали, що навіть після хрещення, яке очищало душу від прабатьківського гріха, людський інтелект був затьмарений, а людська душа тяжіла до гріховності. Жодна охрещена персона не могла вважати себе цілком вільною від гріха, хоча гріхи різнилися за ступенем своєї серйозності. Кожен гріх треба було залагоджувати, що потребувало щиросердного покаяння, сповіді та відшкодування скривдженій особі чи Богові.

В ранній церкві відносно чотяхкі повсякденні провини, такі, як невинуватий гнів, задрість, жадібність та ненажерство, очищалися молитвою та сповіддю Богові, постуванням та милостинєю вбогим. Не існувало практики сповідатися священникові, яку згодом запровадив католицизм, хоча багато людей питалися поради в приватних бесідах зі священником чи єпископом, як їм

¹¹ V. A. Kolve «The Play Called Corpus Christi» (Stanford, Calif., 1966), pp. 33—50.

поводитися, щоб спекатися своїх гріхів. Але пошуки засобів залагодження тяжких гріхів, які пізніше стали називати «смертельними», включаючи убивство, блюзнірство, ідоловірство, перелюбство, мужолозтво та інші, довго були нерозв'язною проблемою для християнських громад. Перші покоління християн чекали Христового повернення з дня на день, і до тяжких грішників у середовищі вірних ставилися без церемоній. Суворі пуританські церкви раннього періоду просто виключали тих своїх членів, які поклонялися ідолам, чинили вбивства або припускалися порушень на статевому ґрунті. Коли в другому і третьому сторіччях стало очевидно, що Друге Пришестя Ісуса відсувається в невизначене майбутнє, проблемі залагодження гріхів та покаяння стали приділяти значно більше уваги.

Деякі прихильники суворої дисципліни в другому сторіччі твердили, що тяжкі гріхи — непростенні, точніше, вони закликали церковні громади ніколи більше не приймати у свої члени людей, які їх скоїли, хоча милосердний Бог міг і простити їх. Інші провідники церкви пропонували м'якшу політику, яка широко застосовувалася на практиці: тяжким грішникам давали змогу розкаятися і знову вступити до церкви, але тільки один раз.

У ранній церкві недосить було просто сказати: «Я шкодую, що вчинив гріх». На грішника накладалася суворі епітим'я. Винні в тяжких гріхах мали покаятися прилюдно, перед усією церковною конгрегацією, а потім протягом тривалого часу, можливо, багатьох років, відбувати покуту. Лише Богові були відомі таємниці людської душі, але громада могла судити про щирість внутрішнього каяття з того, наскільки охоче й терпляче докучник відбував сувору епітим'ю, що включала посткування, часті молитви, відмову від статевих зносин навіть у шлюбі, й неминучу публічну ганьбу. Через певний проміжок часу єпископ давав своє прощення покутникам і знову приймав їх до церкви, хоча навіть тоді вони залишалися на особливому статусі: вони більше ніколи не могли відбувати публічну покуту, і їх не дозволялося висвячувати в духовні особи¹².

¹² Pierre Payer «Penance and Penitentials» in «Dictionary of the Middle Ages», vol. 9, pp. 487–493 цитав дослідження на тему ранньосередньовічної епітим'ї з розлогою бібліографією. Див. також

Ми ніколи не довідаємося, чи багато людей прагнули відбути публічну покуту ще в ті часи, коли християни були невеликою громадою, натхненою високими ідеалами. Але зміни в соціальній психології християнства робили публічну покуту дуже неприємною процедурою для багатьох. Від четвертого до шостого сторіччя християнство втягло у свою орбіту майже все населення Римської імперії. Одним із наслідків такого зростання в кількості був занепад звичаю суворої публічної покути. Єпископи й далі рекомендували її для тих, хто вчинив бучні гріхи, які набули широкого суспільного розголосу. Та оскільки наслідки таких дій були тяжкими й відбивалися на всьому подальшому житті покутника, багато запеклих грішників уникали публічної покути доти, доки похилий вік або тяжка хвороба не приневолювали їх привести своє життя до ладу. Багато, либонь, сподівалися, що обставини дозволять їм відбути публічну покуту аж на смертному ложі, коли її незаперечні вигоди вже не зможуть бути затьмарені неминучими прикрими наслідками. То була азартна гра, в якій, мабуть, багато зазнавали цілковитої поразки.

Мірою того як звичай публічної покути занепадав у континентальних християнських країнах, ірландські ченці в шостому сторіччі на західній околиці християнського світу створили альтернативу, яка була приватною, пристосовною до конкретних обставин покутника і могла повторюватися стільки, скільки було треба. В сьомому, восьмому та дев'ятому сторіччях, коли ірландці активно діяли на континенті як місіонери та прочани, вони поширили там багато своїх звичаїв, зокрема й приватну покуту — епітим'ю. Грішники приватно сповідалися священникові в усьому, в чому відчували потребу висповідатися, так само й у дрібних гріхах. Священник накладав епітим'ю, що відповідала суті гріха та особі грішника (залежно від того був це чоловік чи жінка, молода людина чи стара, одружена чи неодружена, здорова чи хвора). За стандартами двадцятого сторіччя середньовічні епітим'ї були дуже суворі, сюди входив 40-денний піст на хлібі та воді,

John T. McNeill and Helena M. Gamet «Medieval Handbooks of Penance», Columbia Records of Civilization, vol. 29 (New York, 1936; reprinted 1990), pp. 3–22.

довгі молитви, далекі прощі і навіть тілесні покарання, такі, як шмагання себе батоґом. Якщо покутник не міг виконати сувору фізичну епітим'ю через свій похилий вік, хворобу або іншу слушну причину, священник міг «замінити» її чимось прийнятнішим, скажімо, молитвами або роздачею милостині вбогим. Були укладені спеціальні посібники з метою допомогти священникам у доборі відповідних епітимій — такі собі детально опрацьовані рекомендації з «духовної медицини»¹³.

За такої системи про кожен гріх розмова відбувалася в приватній атмосфері, й можна було сподіватися, що своєму «духовному другові» грішник розповість навіть про незначні провини. Тяжкий гріх залишався проблемою, але було проведено важливу межу. Якщо гріх не здобув широку відомість, у ньому дозволялося висповідатися приватно. Якщо ж він спричинив публічний скандал, то залагодити його можна було, тільки відбувши публічну покуту. Таке подвійне ставлення до гріха стало нормою в Середні Віки. Більшість людей йшли на приватну сповідь, де на них накладали особисту епітим'ю. Горезвісні грішники, включаючи сюди відлучених від церкви, мусили відбувати публічну покуту, якщо хотіли дістати від священника розгрішення. Коли рицарі англійського короля Генріха II вбили в 1170 р. архієпископа Томаса Беккета, цей злочин спричинив вибух народного гніву. Хоча король не віддавав прямого наказу про вбивство, його роздратування та словесні випадки проти архієпископа складали на нього частку провини. Щоб догодити громадській думці та не порушувати церковних правил покути, Генріх II здійснив акт публічного покаяння біля дверей Кентерберійського Собору на додачу до приватної епітим'ї, накладеної на нього папою Александром III. Для менш значних персон, аніж король, публічна покута могла бути принизливою і болючою. В 1299 р. архієпископ Йоркський звелів леді Сесілії де Стентон, звинуваченій у перелюбстві, відбути публічну покуту, оскільки її вчинок завершився публічним скандалом. Її мали бити протягом шести неділь, у той час як вона

¹³ Англійські переклади середньовічних рекомендацій щодо доборо епітимій можна знайти в «The Irish Penitentials», edited by Ludwig Bieler with an appendix by Daniel Binchy, *Scriptores Latini Hiberniae*, 5 (Dublin, 1963); and in McNeill and Gamer «Medieval Handbooks of Penance».

йтиме навколо церкви у Стентоні, й мали бити шість днів на громадських ярмарках у Ноттінґемі та Бінґемі. Якби вона відмовилася відбути цю покуту, її відлучили б від церкви і примусили підкоритися¹⁴.

В тринадцятому сторіччі приватна сповідь стала одним з найголовніших церковних таїнств. Теологічною підвалиною для ролі священника у процесі сповіді стали слова, які Ісус сказав Петрові (Матвій 16, 19): «І ключі тобі дам від Царства Небесного, і що на землі ти зв'яжеш, те зв'язане буде на небі, а що на землі ти розв'яжеш, те розв'язане буде на небі». Теологи спробували визначити умови, за яких сповідь вважалася відбутою належним чином. Грішник мав відчувати каяття, тобто шкодувати, що вчинив гріх; він повинен був щиро висповідатися в усьому священникові; і він мусив залагодити свій гріх, тобто відбути епітим'ю, накладену на нього священником. Грішники, які виконали ці умови, здобували, на думку теологів, право на прощення.

В тринадцятому сторіччі сталися дві події, що сприяли регулярному відбуванню цієї приватної «сповіді на вухо», названої так тому, що сповідуваний тихо розповідав про свої проблеми на вухо священникові. Першою такою подією було затвердження Четвертим Латеранським Собором (1215 р.) 21 канону, який вимагав від усіх християн, що досягли віку, в якому могли відповідати за свої дії, щорічно сповідатися своєму парохові в порядку обов'язкової підготовки до Великоднього причащення. Щорічна сповідь стала головним фактом у житті пересічного християнина. Друга подія — це швидке зростання кількості жебрущих ченців, активних і освічених проповідників, які залюбки бралися обслуговувати духовні потреби мирян. Вони також приймали сповідальників, і набули великої вправності в цьому ділі. Жебрущі ченці складали і застосовували вельми досконалі з теологічного і психологічного погляду посібники, де подавалися значно витонченіші рекомендації щодо обходження з грішниками. Звичайно, у ранньосередньовічних кодексах епітимій. Звичайно, багато людей виконували тільки необхідний мінімум,

¹⁴ «The Registers of John Le Romeyn, Lord Archbishop of York, 1286—1296 and of Henry of Newark, Lord Archbishop of York, 1296—1299» in the «Publications of the Surtees Society», 128 (1917), pp. 245—246.

один раз на рік сповідаючись своєму парохіві. Але люди побожні й чимало представників вищого класу ішли до сповіді значно частіше; а деякі візіонери та містики сповідалися навіть щодня. Фахівці сповідального ремесла — багато з них були жебрущими ченцями — стали постійними радниками людей, які регулярно приходили просити епітимій¹⁵.

ОСТАННЄ МИРОПОМАЗАННЯ

В Соборному Посланні св. апостола Якова (5. 14—16) сказано: «Чи хворіє хто з вас? Хай покличе пресвітерів Церкви, і над ним хай помоляться, намастивши його оливою в Господнє Ім'я, і молитва віри вздоровить недужого, і Господь його підійме, а коли він гріхи був учинив, то вони йому простяться». Виходячи з цього тексту церква й запровадила у свою практику таїнство останнього миропомазання. Уже в дев'ятому сторіччі воно входило до ритуалів смерті, до обрядів, якими людину проводжали в останню дорогу. Смертельно хворий повинен був висповідатись у гріхах, дістати відпущення від священика, який змащував умирущого оливою (миром) і давав йому передсмертне причастя.

Подібно до конфірмації, останнє миропомазання ніколи не входило так глибоко до народної свідомості, як хрещення, епітим'я та причастя. Його давали, як правило, в монастирях, де вмирущих дбайливо доглядали, а священик завжди був поруч у останні хвилини життя. Деякі хворі навіть свідомо уникали останнього миропомазання, вірячи, що, прийнявши його, вони вже неодмінно помруть. У Англії існувало вірування, з яким церковні власті боролися, що коли миропомазана людина одужає, вона вже не зможе повернутися до нормального життя, не зможе жити в шлюбі, а муситиме віддаватися суворій покуті. Теологи загалом не твердили, що таїнство останнього миропомазання необ-

¹⁵ Leonard Boyle «Summae confessorum» in «Les Genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. Définition, critique et exploration» (Louvain-la-Neuve, 1982), pp. 227—237 — це короткий вступ англійською мовою до проблеми посібників сповідального ремесла, що були в ужитку від 1200-го до 1520 року. Thomas N. Tentler «Sin and Confession on the Eve of the Reformation» (Princeton, N.J., 1977) аналізує систему накладання епітимій у її високо розвиненій пізньосередньовічній формі.

хідне для спасіння. На практиці його просили лише вряди-годи і передусім ченці, черниці, жебрущі проповідники, а також люди дуже побожні або дуже багаті¹⁶.

ОДРУЖЕННЯ

Традиційно, одруження в середньовічній Європі було справою, яка приватно залагоджувалася між двома родинами, а надто тими, які володіли майном, бо метою шлюбу було народити спадкоємців і забезпечити передачу власності від покоління до покоління. З людськими почуттями теж рахувалися, але загалом середньовічне одруження не можна назвати романтичним у сьогоднішньому розумінні. Оскільки одруження тісно пов'язувалося з цінностями, тривогами та практичними потребами дуже різних суспільств, то воно істотно різнилося у своїх деталях від однієї частини християнської Європи до іншої. В ранні Середні Віки існувало безліч способів одружуватися, що виникли з мішаної культурної та релігійної спадщини Заходу. Існували шлюбні ритуали, які походили від римських, германських, ранньохристиянських та біблійних традицій.

Не всі подружжя брали шлюб. Існували дуже різні погляди щодо того, на чому має стояти законний шлюб: на згоді батьків? на згоді між чоловіком і жінкою? на ґрунті статевого співжиття? чи на певному поєднанні обоцільної згоди та статевого взаємин? чи на неодмінному відбутті відповідної релігійної церемонії? мали чи не мали право дві родини або навіть двоє індивідів улаштувати шлюб без участі інших людей? В ранні Середні Віки існували також конфліктні погляди на припинення подружніх взаємин. Церква переважно дотримувалася погляду, що всякий правильно укладений шлюб (а в ті непевні часи далеко не всі вони уклалися правильно) міг розпастися лише у випадку смерті одного з партнерів. Однак римське право та деякі германські закони визнавали легальність розлу-

¹⁶ Про ранню історію передсмертних ритуалів див. Frederick S. Paxton «Christianizing Death. The Creation of a Ritual Process in Early Medieval Europe» (Ithaca, NY, 1990). Див. також H. Boone Porter «The Rites for the Dying in the Early Middle Ages», «Journal of Theological Studies», new series, 10 (1959), 43—62 and 299—307.

чення за взаємною домовленістю або з ініціативи чоловіка. В дохристиянських германських суспільствах практикувалися полігамія та позашлюбне співжиття. І навіть коли германські народи прийняли християнство, давні звичаї ще довго зберігалися під тиском традиції. В ранні Середні Віки номінальні християни нехтували законних дружин і брали наложниць, тобто жили в умовах певної полігамії. Таким чином, у багатьох аспектах міцно закорінені в суспільстві давні звичаї істотно відрізнялися від поглядів християнської церкви на шлюб.

Згідно зі складною системою церковних правил не всякі чоловік та жінка могли одружитися. Існували так звані заборони на шлюб, тобто обставини, які перешкождали утворенню подружжя, законного з погляду церкви. В середньовічному суспільстві, як і в нашому, чоловік та жінка не мали права одружитися, якщо він чи вона перебували в легально оформленому шлюбі з живим партнером. У нашому суспільстві не можуть брати шлюб близькі родичі, скажімо, сестра і брат. У середньовічному суспільстві система заборон, які випливали зі споріднених стосунків, була набагато розгалуженіша, ніж сьогодні. Церква неприхильно дивилася на шлюби між родичами — так званий інцест — і забороняла союзи навіть між далекою ріднею. В разі виявлення таких союзів церква вимагала (не завжди домагаючись послуху), щоб партнери припинили те, що знавці канонічного права вважали кровозмішувальним паруванням, а не законним шлюбом. Були також заборони на шлюб, які виникали під час хрестин або конфірмації: хрещені батьки, як правило, не могли брати шлюб зі своїми хрещеними дітьми.

Зусилля церкви заохочувати екзогамію, тобто шлюбні взаємини між не-родичами, входили у конфлікт із деякими звичаями та міркуваннями практичної доцільності. В певних західних суспільствах перевагу надавали саме шлюбом між близькими родичами, скажімо двоюрідним братом і сестрою, тому що це давало змогу утримати власність у межах збільшеної родини. В селянському середовищі, либонь, було непросто знайти собі шлюбну пару, з якою ти не мав би спільного предка. Коли церковні норми законного шлюбу були опрацьовані в усіх деталях, стало очевидно, що дуже багато шлюбних союзів не витримали б суворої пере-

вірки за всіма вимогами церковного канону. Усвідомлюючи цей факт, Четвертий Латеранський Собор (1215 р.) значно звузив коло кривних родичів, які не мали права одружуватися, але навіть по тому укладення легального в очах церкви шлюбу залишалося складною правовою проблемою¹⁷.

Зусилля церкви накинати свої правила на шлюб значно посилювалися після восьмого сторіччя й багато чого досягли, але одруження ніколи не було під таким абсолютним контролем церкви, як інші таїнства. Головним її суперником у боротьбі за такий контроль виступала родина, чії статки та майбутнє безпосередньо залежали від вдало укладених шлюбів. Проте десь на тринадцяте сторіччя фахівці з канонічного права і теологи створили певний синтез із мішаних шлюбних традицій західного суспільства, одні з них відкинувши, інші прийнявши і дозволивши досить велику свободу в тому процесі, який люди називали одруженням. Церковний шлюбний закон став тією системою правил, у межах якої люди укладали подружні союзи, народжували спадкоємців і передавали власність. Ці правила мали велике значення, бо в разі їхнього порушення, родина могла зазнати краху своїх планів та сподівань.

Для укладення законного шлюбу слід було виконати чимало рекомендацій: правильно відбути церемонію заручин, виділити нареченій посаг, заздалегідь оголосити про весілля, висловити взаємну згоду в присутності священика та інших свідків. Але десь у дванадцятому сторіччі теологи та знавці канонічного права дійшли остаточного висновку, що в основі правочинного шлюбу має лежати взаємна згода чоловіка та жінки. Таїнство шлюбу було незвичайним у тому відношенні, що

¹⁷ Jack Goody «The Development of the Family and Marriage in Europe» (Cambridge, 1983) аналізує середньовічні християнські шлюбні звичаї та заборони з антропологічного погляду. Книжка Джека Гуді стимулює інтелектуальні пошуки істориків, проте ставляться вони до неї неоднозначно. Джордж Дюбі написав дві цікаві книжки про соціальну історію шлюбу в Середні Віки: Georges Duby «Medieval Marriage: Two Models from Twelfth-Century France», translated by Elborg Forster (Baltimore, Md., 1978) and «The Knight, the Lady and the Priest: The Making of Modern Marriage in Medieval France» (New York, 1983). Щодо суті технічних аспектів шлюбних заборон див. Derrick S. Bailey «Sexual Relation in Christian Thought» (New York, 1959).

відбувалося тільки внаслідок спільного рішення подружньої пари — священик не брав у ньому прямої участі, будучи тільки свідком обітниці та охоронцем церковного закону. Батьки й далі вважали що їхня згода необхідна, і так воно й було на практиці, але з теологічного погляду вимагалася тільки взаємна згода молодих за умови, що до цього не існувало легальних перешкод, таких як попередній шлюб або кривна спорідненість.

Наголос на взаємній згоді як ключовій умові укладення легально вартісного шлюбу мав важливі суспільні наслідки і створював постійну напруженість у взаєминах між батьками та дітьми. Адаже виходило, що зустрілись десь у саду без свідків і сказавши одне одному фразу на зразок: «Я беру тебе як свою дружину (свого чоловіка)», хлопець і дівчина вважалися законно одруженими. З тисяч судових справ, які постали внаслідок таких «таємних шлюбів», стає очевидно, що пари частенько знаходили такі зручні місця для укладання шлюбного союзу, проте з погляду церкви він отримував законну силу лише у випадку обопільної згоди.

Таємний характер і несподіваність таких шлюбів приводили до численних проблем. Іноді одна зі сторін, здебільшого чоловік, заперечувала, що було досягнуто взаємної згоди на шлюб, а друга твердила навпаки. Чоловік міг навіть визнати, що він мав статеві зносини з жінкою, але відмовлявся підтвердити, що погодився взяти її за дружину, тобто визнавав блуд, але заперечував шлюб. Іноді батьки, що мали зовсім інші плани щодо своєї дитини й були розлючені, що він або вона взяли шлюб без їхнього дозволу, намагалися розбити новоутворений союз, виявляючи тиск на свою дитину, щоб він або вона відмовилися підтвердити свою згоду. В таких випадках часто доходило до церковного суду. Якщо непрямі докази (а інших, як правило, й не було) підтверджували, що обидві сторони дали згоду на шлюб, суд ухвалював, щоб вони жили надалі як чоловік і дружина¹⁸.

Таємне одруження — це крайній випадок, що ілюструє суть його розуміння середньовічною церквою:

¹⁸ Richard Helmholz «Marriage Litigation in Medieval England», «Cambridge Studies in English Legal History» (Cambridge, 1974), pp. 25—73.

взаємна згода між чоловіком і жінкою жити в шлюбі. Проте більшість людей дотримувалися суспільних умовностей і одружувалися публічно, з дотриманням усіх правил.

Розгляньмо для прикладу, як одружувалися в Англії тринадцятого-чотирнадцятого сторіч — ідеться саме про «пристойне» одруження.

Ті, хто укладав пристойний шлюб, неодмінно мали якусь власність, бо одруження бідняків могли відбуватися менш формально і більше з кохання, адже їх не обходила проблема, кому передавати власність, і до їхніх спадкоємців нікому не було діла.

Хлопці та дівчата, і їхні родини постійно підшукували підходящих партнерів, але офіційна частина починалася тільки тоді, коли батьки давали згоду на укладення попередньої шлюбної домовленості, яка називалася заручинами. Таку попередню домовленість нерідко укладали ще тоді, коли майбутні шлюбні партнери були дітьми. Оскільки майном розпоряджались батьки майбутньої пари, то саме вони провадили переговори. Йшлося про те, який посаг дадуть дівчині і яку спадщину одержить майбутній чоловік. Ритуал заручин відбувався в Англії публічно: молоді бралися за руки, обмінювалися обручками й давали одне одному врочисту обіцянку одружитися. Якщо заручені досягли зрілості, вони тут-таки вимовляли ритуальну фразу про обопільну згоду на шлюб, цього ж таки вечора їх укладали до одного ліжка, і шлюб набирав чинності. Та бувало й так, що з різних причин заручини відбувалися, а шлюб відкладали на пізніший термін¹⁹.

Таке одруження відбувалося прилюдно і вважалося законним, хоча церква могла й не брати в ньому ніякої участі. Громадська думка не осуджувала надто суворо молодих, які жили спільно після заручин. Навпаки, деякі суспільні стани вважали появу спадкоємця справою настільки важливою, що церковну церемонію відкладали до того часу, коли жінка завагітніє або навіть народить дитину. Церква заохочувала людей замовляти з нагоди світського ритуалу одруження релігійну

¹⁹ John R. H. Moorman «Church Life in England in the Thirteenth Century» (Cambridge, 1955), pp. 85—86 and 226—227; Georges C. Ho-mans «English Villagers of the Thirteenth Century» (Cambridge, Mass., 1941), pp. 160—176.

службу, яку правив священник у присутності свідків після належного оголошення про майбутній шлюб. Церковний канон вимагав, щоб шлюбне оголошення робив священник кожної з парафіяльних церков, до яких належали обое молодят, протягом трьох неділь. За цей час він мав з'ясувати, чи не існує канонічних перешкод до шлюбу, таких, як перебування однієї зі сторін у шлюбі або кривна спорідненість. Кінець кінцем більшість новоодружених стали просити церковного благословення, й участь церкви у весільних торжествах поступово перетворилася на звичай, хоча дотримувалися його не завжди.

ВИСВЯЧЕННЯ В ДУХОВНИЙ САН

У християнському суспільстві існувала фундаментальна різниця між людьми невисвяченими, яких називали мирянами, і висвяченими, яких називали духівництвом. Щоб стати духовною особою, тобто гідним служити Богові, треба було відбути спеціальну церемонію висвячення. Середньовічне духівництво було численне, мало привілейований статус у суспільстві й було організоване за чіткою ієрархією. Нижче духівництво (паламарі, псаломщики, дяки, екзорцисти) мали менш прав і несли меншу відповідальність, ніж ті, хто належав до вищого духовного стану (іподиякони, диякони, священники та єпископи). Кандидатів у нижче духівництво добирали не так доскіпливо, і з них не вимагали дотримуватися целібату. Чимало з них були одружені, хоч і служили в церкві. Ознакою належності до нижчого духовного стану була тонзура, тобто підстрижене волосся. Людина з тонзурою виділялася серед своїх ближніх, маючи цей видимий знак приналежності до служителів Бога, хоча її обов'язки не були надто обтяжливими. Студенти, діти-облати, хлопчики, що готували себе у священнослужителі, ходили коротко підстрижені з голою плямою на маківці. Вони користувалися значними легальними привілеями духовного стану, серед них і правом відповідати перед церковним судом, проте могли покинути свій стан досить легко, просто відростивши собі волосся.

До церковнослужителів вищого стану вимоги були

серйозніші, бо від тих, хто бажав до нього вступити, вимагали довічного целібату. Центральним ритуалом церемонії вступу до вищого духівництва було накладання рук, яке міг здійснити лише єпископ. Вище духівництво мусило жити життям, яке вирізняло їх серед інших суспільних прошарків. Їх легко впізнавали за тонзурою та одінням, що мало бути скромним і пристойним. Вони вирізнялися й тим, що жили самотою, не маючи ні дружин, ні дітей. Вони вирізнялися й тим, у який спосіб заробляли собі на прожиток. В ідеалі вони мали жити з десятини і платити за всілякі духовні послуги, проте це не завжди було можливо. Якщо їм доводилося шукати й інших засобів заробітку, це мала бути праця почесна, наприклад капелана або вчителя, але їм заборонялося робити щось негідне їхньої високої репутації, скажімо, держати готель, давати гроші в борг або служити помічником у світського державця.

Формальні вимоги до кандидатів у священнослужителі були чітко окреслені в тринадцятому сторіччі. Кандидат мав бути законнонародженим, мати не менш як 25 років, не бути одруженим, мати високі моральні якості, достатню освіту і надійні засоби до прожитку — як правило, прибуткову церковну посаду, але іноді й особисте багатство. Єпископ повинен був перевірити придатність кандидата, перш ніж висвятити його. Деякі сумнінні єпископи намагалися це робити, але перевірка часто була поверховою, можливість ошуканства не виключалася, а папи залюбки давали спеціальний дозвіл на порушення таких вимог, як законне народження та відповідний вік.

З погляду багатьох людей безшлюбність мала бути прикметною характеристикою вищого духівництва. Таїнство хрещення, конфірмації, свхаристії, епітимії та останнього миропомазання були доступні всім християнам, і мирянам і духівництву. Але у високі Середні Віки таїнство шлюбу і таїнство висвячення в духовний сан були несумісні. Так було не завжди. В ранній церкві багато священнослужителів одружувалися. Після четвертого сторіччя від західного духівництва стали вимагати статевої здержливості, проте навіть тоді одружених чоловіків висвячували у священники та єпископи за певних умов. Якщо дружина церковнослужителя була ще жива, він мав за обов'язок утримувати її, проте в разі свого висвячення мусив облишити статеві зноси-

ни з нею, тобто жити надалі у цноті²⁰. Ця вимога існувала, проте її не дотримувалися на практиці в ранньосередньовічних германських королівствах, де більшість священників у сільській місцевості брали шлюб.

Церковні реформатори одинадцятого сторіччя осудили всі вияви сексуальної активності вищого духовництва, тобто іподияконів, дияконів, священників та єпископів. Декотрі з найрадикальніших реформаторів закликали мирян не брати таїнства в одружених священників, які, на їхню думку, мали зробити вибір між життям у шлюбі і духовним покликанням. Протягом життя кількох генерацій реформатори зуміли скомпрометувати практику одруження священнослужителів. Другий Латеранський Собор (1139 р.) проголосив, що одружених священнослужителів у сані іподияконів і вище слід усунути від виконання пастирських обов'язків і що надалі всім духовним особам вищого стану, всім чорним канонікам, ченцям і черницям заборонено вступати в законний шлюб, тобто висвячення у вищій духовний сан і дання обітниці оголошувалися канонічними перешкодами, які унеможливлювали одруження. Після 1139 р. вищий церковнослужитель міг тримати наложницю, але не міг узяти законний шлюб. Для подруж залишилася можливість погодитися на розлучення й жити у здержливості, щоб здобути право обом або комусь одному постригтися в ченці. Одначе висвячення в духовний сан усе тісніше пов'язували з целібатом. Лише неодружені чоловіки та вдівці могли увійти до вищого духовництва. Таким чином унаслідок григоріанської реформи шлюб став ознакою одного життєвого статусу, а священний сан — другого: одна й та сама особа не могла мати обидва водночас²¹.

Теологи вважали, що духовні особи повинні мати покликання до такого життя. Деякі і справді мали таке по-

²⁰ Alphons M. Stickler «The Evolution of the Discipline of Celibacy in the Western Church from the End of the Patristic Era to the Council of Trent» in «Priesthood and Celibacy» (Milan and Rome, 1972). Найліпше серед відносно коротких досліджень початків клерикального целібату залишається неперекладеним: Roger Gryson «Les Origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle» (Gembloux, 1970).

²¹ Про клерикальний шлюб див. С. N. L. Broke «Gregorian Reform in Action: Clerical Marriage in England, 1050—1200», «Cambridge Historical Journal 12» (1956), 1—21 and reprinted in «Change in Medieval Society», edited by Sylvia Thrupp (New York, 1964), pp. 49—71.

кликання. Але інші йшли у священнослужителі з більш очевидних причин, про які сучасники мали чітке уявлення. Гумберт Романський, голова ордену домініканців, критикував людей, які йшли у священнослужителі, «щоб їсти білий хліб». Духовний сан відкривав дорогу до високих посад. А що церковна ієрархія тяглася від папи до паламаря, то люди з усіх прошарків суспільства бачили в ній місце, яке відповідало їхнім амбіціям. Такі кар'єристи не обов'язково були лихими людьми або погано виконували свої обов'язки. Але навряд чи вони могли щиро відгукнутися на заклик до радикальної реформи або великої особистої самопожертви. Вони складали велику масу клерикальних пересічностей, які обмежували можливості перемін.

Існували дві давні проблеми, що перешкождали повненню духовництва в середньовічній церкві. Одна була пов'язана з рівнем освіти. Щоб стати священнослужителем, треба було вчитися, але відповідна освіта була погано організована й безсистемна. Для навчання духовництва не існувало спеціальних курсів; таке рішення прийняли тільки на Соборі в Тренто і запровадили в життя вже наприкінці шістнадцятого та в сімнадцятому сторіччях. Учбовий розклад у середньовічних університетах головну увагу концентрував на логічному та науковому аспектах Арістотелевої філософії і по суті не мав теологічного компоненту. Чимало осіб духовного стану, що мали університетську освіту, могли вразити своєю вченістю будь-якого єпископа, але насправді вони майже нічого не знали з теології, канонічного права та літургії, тобто не були підготовлені до практичної діяльності в ролі парафіяльних священників. У середньовічних університетах теологія та канонічне право були предметами вищої категорії, і роки та матеріальні затрати на їхнє вивчення означали, що тільки малий відсоток духовництва опановував будь-який з цих предметів. Ті, хто все-таки досягав цього, рідко йшли в парафіяльні священники. Вони або прагнули піднятися на вищі щаблі церковної ієрархії, або входили до релігійних орденів, які платили за тривалий процес навчання. Насправді, більша частина простих парафіяльних священників узагалі не мали університетської освіти. Вони готувалися до своєї діяльності як доведеться, читаючи, відвідуючи місцеві кафедральні школи, слухаючи проповіді та добуваючи сякі-такі

знання з досвіду життя в середовищі духівництва. Серед парафіяльних священників було чимало людей сумлінних і добре навчених, але не дивно, що багато з них ані в інтелектуальному, ані в моральному аспектах не годилися для цієї роботи.

Друга давня проблема полягала в чисельності духівництва. Їх було дуже багато — ченців, каноніків, жебрущих проповідників, черниць, представників усіх груп та прошарків чорного та білого духівництва. За оцінкою Джона Мормана в кожній з 9500 англійських парафій було четверо-п'ятеро представників білого духівництва і разом із ченцями (їх нараховувалося близько 17 000 у тринадцятому сторіччі) це складало близько 60 000 осіб на загальну кількість населення в 3 мільйони, тобто близько двох відсотків від усієї англійської людності. Деніс Гей оцінює, що 1,5 відсотка європейської людності були в середині чотирнадцятого сторіччя ченцями або церковнослужителями²². Просте духівництво було розподілене нерівномірно, в бідних рідко заселених регіонах їх було мало — то там, то там парафіяльний священник та один або двоє його помічників із нижчого духовного стану. В урбанізованих місцевостях процентний склад духівництва та ченців у населенні часто перевищував середній через високу концентрацію парафій, чоловічих та жіночих монастирів, осередків жебрущого чернецтва, університетських шкіл, шпиталів та кафедрального капітулу. В таких місцях духівництво складало могутнє угруповання, об'єднане спільними інтересами, виступаючи як роботодавці, споживачі, землевласники, судді та критики. Вони користувалися легальними та економічними привілеями, що часто вивищувало їх над сусідьми, яких таке становище обурювало. Велика кількість духівництва означала також наявність клерикального пролетаріату, людей, які тинялися без діла і на яких миряни та вищі священнослужителі дивилися як на прикру мороку²³.

В постійно змінюваному суспільстві високого та піз-

²² Moorman «Church Life», pp. 52—53; Denys Hay «Europe in the Fourteenth and Fifteenth Centuries», 2nd edn (London, 1939), pp. 60—62.

²³ A. K. McHardy «Ecclesiastics and Economics: Poor Priests, Prosperous Laymen and Proud Prelates in the Reign of Richard II», in «The Church and Wealth», edited by W. J. Sheils and Diana Wood, Studies in Church History, 24 (Oxford, 1987), pp. 129—137.

нього середньовіччя жодне привілейоване угруповання, в тому числі й духівництво, не могло уникнути негативних звинувачень. Священнослужителі, й пересередім прості сільські парохі, мабуть, терпіли найгостріші нападки в усьому християнському світі. Вимоги до їхніх знань та моральної поведінки, закорінені в ідеалізмі Нового Заповіту та давньої церкви, були високі. Проте умови їхнього життя не дозволяли їм піднятися до цих стандартів. Не випадково, що канонізовані святі походили здебільшого з рядів вищого духівництва та чернечого середовища. Першим парохом, якого канонізували — а він був доктор канонічного права — став, мабуть, Іво Гелорі (1253—1303 pp.), канонізований у 1347 р.²⁴ Сучасному читачеві нелегко збагнути, чому духовні особи виливали тоді одне на одного стільки критики, а миряни нагромаджували проти церковнослужителів справжні кучугури звинувачень, надто після дванадцятого сторіччя. У виступах на церковних соборах, у своїх проповідях єпископи нарікали на погану поведінку свого духівництва, на їхнє невігластво, розбещеність, на повне небажання прислухатись до критики і виправитись. Університетські професори шптегли єпископів за їхню схильність до пустого базікання та безвідповідальність. Жебрущі ченці та білі священнослужителі запекло сварилися за свої права і звинувачували один одного в тяжких провинах. Парафіяни коренили своїх парохів за негідну поведінку та за їхні спроби взяти те, що їм належало. Середньовічна церква формувалася вчинками, ідеалами та невдачами священнослужителів, але духівництво ніколи не було вільне від внутрішніх чвар та зовнішньої критики. Священний сан ані робив людей бездоганними, ані ізолював їх від соціо-економічної реальності.

ЗА СІМОМА ТАЇНСТВАМИ

Сім таїнств, звичайно, не вичерпували всіх можливостей виразити свою причетність до релігійного життя у словах та в жестах. Принаймні два з цих таїнств, кон-

²⁴ André Vauchez «La Spiritualité du moyen âge occidental, VIIIe—XIIe siècles» (Paris, 1975), p. 100; on «St Ivo of Kermartin» see «Butler's Lives of the Saints», edited, revised and supplemented by Herbert Thurston and Donald Attwater, vol. 2 (New York, 1956), pp. 351—353.

фірмація та останнє миропомазання, були маргінальними в релігійному житті більшості людей. Були й інші обряди, важливі та привабливі, але їх не вважали таїнствами, бо їх нібито запровадила в практику церква, а не сам Христос. Коли в дванадцятому сторіччі теологи обмежили число й уточнили визначення таїнств, вони стали називати інші ритуали «священними обрядами» (sacramentals), щоб відрізнити їх від таїнств (sacraments).

Середньовічна церква створила чимало ритуалів, які відповідали потребам високорозвиненого суспільства. Серед них можна назвати помазання на царство, велику і врочисту релігійну церемонію, побудовану за зразком тих, якими помазували єврейських царів Старого Заповіту. В десятому та одинадцятому сторіччях, коли особливо шанувался принцип священного походження монаршої влади, деякі інтелектуали запропонували зробити помазання на царство таїнством, але церковні реформатори, котрі воювали проти надмірної влади світських правителів у церкві, відкинули цю ідею. Проте помазання монарха залишилося церемонією, багатою на релігійну та політичну символіку, й небагато володарів осмілювалися нехтувати її.

Церемонії, якими супроводжувалося входження чоловіка або жінки в релігійне життя, теж були глибоко символічними і дарували людині незабутні відчуття. Одягтися в чернече вбрання означало ніби друге хрещення, яке стирало всі колишні гріхи і відкривало перед неофітом нову дорогу. На менш урочистому рівні жінки-породіллі приходили до церкви на сороковий день після пологів відбути релігійний обряд очищення. Протягом кількох тижнів по народженні дитини жінку вважали нечистою, оскільки з неї витікала кров; у інтересах її здоров'я в цей період їй давали легшу роботу і кращі харчі. Її повернення до нормального життя відзначали релігійною церемонією, навіяною Очищенням Діви Марії (Лука 2. 22—38).

Релігійна церемонія була невід'ємною частиною середньовічного життя. Кілька таких церемоній — а саме ті, які стосувалися смерті та загробного життя, набули особливої ваги в пізні Середні Віки. Турбота про мертвих формувала і вияви народного благочестя, і церковну організацію. Середньовічна церква оптимістично вважала, що не всі християни потраплять у пекло, але

це зовсім не означало, що їх відразу візьмуть на небеса. Натомість їм доведеться довго знемагати в так званому чистилищі, де через муки і страждання вони муситимуть відбувати покуту, яку їм належало відбути ще на землі, але вони цього не зробили. Висловлювалося чимало суперечливих думок про те, як ведеться на тому світі грішникам, котрі не втратили надію на спасіння. Офіційного вчення про чистилище не існувало доти, доки Флорентійський Собор (1438—1445 рр.) дав йому чітке визначення у відповідь на заперечення візантійців, а Трентський Собор підтвердив його, відповідаючи на критичні закиди Лютера. Однак народна віра в чистилище існувала задовго до того, як йому дали точне теологічне визначення. Народ твердо вірив, що грішники мучаться на тому світі, але живі їм можуть допомогти, і діяв відповідно до цієї віри.

Страждання душ померлих у чистилищі були тяжкі й могли тривати дуже довго. Страх, що твої родичі терплять муки, був гнітючим психологічним тягарем у суспільстві, яке трималося в основному на узах кривної спорідненості. Тому живі часто намагалися полегшити страждання своїх покійних родичів і допомогти їм скоріше переселитися на небо. Вони вірили, що спроможні це зробити, бо були переконані, що християни повинні молитись одне за одного, і Бог їх неодмінно почує. Наприклад, під час меси Марію та інших святих просили молити Бога за живих. Віра в дієвість заступництва святих перед Богом була теологічним підмурком глибоко вкоріненого в народну свідомість культу святих.

Тож не треба було мати велику фантазію, щоб дійти висновку: якщо святі можуть молитися за живих, то чому б тоді й живим не молитися за душі мертвих, які потрапили до святилища. Підґрунтям у Святому Письмі для молитви за померлих вважали уривок із Другої Книги Маккавеїв (12. 43—45), де розповідалось, як Юда Маккавей послав гроші до Єрусалимського Храму, щоб принести жертву за гріх своїх полеглих товаришів: «Тому він і приніс жертву переблагання за мертвих, щоб вони звільнилися від гріха». Цей погляд підсилювався давньою вірою в те, що можна запропонувати чийсь добрі діяння на благо іншій людині. Наприклад, не було чимось незвичайним для живої людини проказувати псалми, постувати, йти на прощу чи давати

убогим милостиню, вимолюючи прощення небіжчиків. В багатьох монастирях порцію їжі, яка належала померлому ченцеві чи черниці, протягом року віддавали як милостиню вбогій людині за спасіння душі небіжчика; іноді віддавали вбогим також одяг та постіль померлого. Кожний живий чернець чи черниця теж могли молитися за покійного брата чи сестру. На покуту дивились як на борг, що його необхідно сплатити. Якщо людина померла, не встигнувши його сплатити, тоді така можливість надавалася її живим друзям та родичам; вони сплачували за небіжчика борг і в такий спосіб допомагали йому ліпше влаштуватися на тому світі²⁵.

Існувало багато способів допомогти померлим, зокрема роздавання милостині, постування, проща та молитви. Але з плином часу зростала переконаність, що найліпшою допомогою душам, закинутим до святилища, є меса, найефективніша з усіх молитов, оскільки вона відтворювала спокутну жертву, яку Ісус Христос приніс Отцеві. Багато людей стали замовляти на свою користь меси ще за життя або в заповіті. Якщо покієник заздальгідь про це не подбав, його родина відчувала моральний обов'язок замовити за нього меси. Найчастіше такі меси правилися тричі: в день похорону, через місяць і через рік після поховання.

Живі ніколи не були певні, достатньо чи недостатньо молитов проголошено за стражденного небіжчика. Пізні Середні Віки були позначені різким зростанням мес, які правилися за гріхи небіжчика. Люди багаті іноді замовляли десятки, сотні, а то й тисячі мес. Посмертна воля Джона Феррібі, яку він оголосив 18 вересня 1470 р., не була чимось винятковим. Він заплатив своєму капеланові дванадцять із половиною марок, щоб по ньому правили месу щодня протягом року. Він подарував священикам у Беверлі срібну сільницю та 40 шилінгів і зробив такий самий подарунок вікаріям у Беверлі за умови, що після вечері вони до кінця своїх днів проказуватимуть покаєнний псалом «De Profundis», «З глибин» (Псалом 130) за упокій його душі, душ його батьків і всіх християнських душ. Він заповів дати по

10 шилінгів кожному жебрущому ченцеві в Беверлі та в Гуллі, які щодня співатимуть за нього месу протягом тридцяти днів. Він виділив по 4 пенси кожному священикові, півчому та паламареві, які візьмуть участь у високій месі в день його похорону в соборі Беверлі й на додачу він просив відслужити за нього ще сто мес у такому ж таки соборі²⁶.

Усе більший попит на заупокійні меси вплинув на діяльність усієї церкви. Всілякі суспільні угруповання, гільдії та братства наймали священиків, які правили б меси за їхніх покійних членів. Ченці та черниці щороку служили меси за спасіння своїх добродійників та своїх покійних братів і сестер. Багаті небіжчики часто відказували гроші на спеціальні фонди для оплати послуг священика, який мав щодня служити месу протягом кількох років, а то й вічно. В Англії спеціальні вклади, з яких мали оплачуватися меси, проказувані за спасіння душ певних людей, називалися chantry. Такіх мес правили все більше й більше в християнських країнах у пізні Середні Віки, мірою того як посилювалася тривога людей за життя в потойбічному світі²⁷.

Турбота про мертвих і спроби полегшити їхні страждання були глибоко вкорінені в народній релігійній культурі. Але з переконаності, що живі мусять допомагати мертвим, замовляючи за них меси, іноді випливали серйозні й цілком несподівані наслідки. Звичаям і бо статутом було встановлено чітко визначену плату за відбуття приватних спеціально замовлених мес, таких як меси за упокій душі небіжчика. Хоча багата родина, як правило, не скупилася на дари для своїх мерців, звичайна плата за месу була невеличка. Однак за рік монастир міг зібрати сотні тисяч таких дріб'язкових сум, і це вже було неабияк. Невситимий попит на заупокійні меси змінив саму суть діяльності духовництва і характер монастирського життя. Коли стали утворюватися перші монастирські громади в пізній Римській імперії, то більшість ченців складали миряни,

²⁶ «Testamenta eboracensia. A Selection of Wills from the Registry at York», vol. 3, in «Publications of the Surtees Society», vol. 45 (1865), pp. 178—181.

²⁷ K. I. Wood-Legh «Perpetual Chantries in Britain» (Cambridge, 1965) детально досліджує, як створювалися фонди для оплачування молитов та мес по небіжчиках.

²⁵ Про чистилище див. жваво написану й контрверсійну книжку Jacques Le Goff «The Birth of Purgatory», translated by Arthur Goldhammer (Chicago, Ill., 1984).

які правила службу Божу в чітко визначені години дня і почасти заробляли собі на життя ручною працею, трудячись у самому монастирі або на прилеглих до нього полях та в садах. Оскільки ченці славилися своєю святістю, попит на їхнє заступництво перед Богом за живих і мертвих зростав. На дев'яте-десяте сторіччя значно збільшилося число ченців-священиків — мабуть, у відповідь на велику потребу в священниках для відслушування багатьох замовлених мирянами мес. Протягом сторіч у релігійних обителях назбиралося безліч замовлень на заупокійні меси, що вважалися контрактами, які треба було виконувати. Були спроби полегшити цей тягар, переносючи всі замовлені меси на річницю смерті небіжчика. Але в багатьох обителях кожного придатного ченця висвячували в священники, аби було кому правити замовлені меси. Навіть церковна архітектура зазнала змін у відповідь на зростання попиту на заупокійні меси. В монастирських церквах тепер нерідко обладнували багато вівтарів, де водночас кілька священників правили меси, самотою або з одним помічником. Давня традиція залучати ченців до фізичної праці занепала або й зовсім зникла, коли ченці-священники стали заробляти собі на прожиток, правлячи заупокійні меси. Рівновага між молитвою і працею, на якій так наполягав Бенедикт у своєму «Статуті», різко нахилилася в бік молитви за упокій небіжчиків.

Зростання числа приватних заупокійних мес вплинуло й на біле духівництво. Священик-парох, якого ще називали ректором або вікарієм, міг відслужити лише невеличку частину з тих мес, які хотіли б замовити його парафіяни. У відповідь на надмірний попит виник такий собі нижчий клас священників, які не мали певної посади й заробляли собі на прожиток, правлячи за окрему плату заупокійні меси. Такі «месові попи» мали, як правило, вбогу освіту, вбогі заробітки, не були ані побожні, ані навіть пристойні у своїй поведінці. Тих, кому щастило більше, брали на постійну службу до якогось заповіданого фонду, де вони виконували посмертну волю засновника. В пізні середньовіччя декотрі з них стали відкривати школи — фондові школи, — де навчали дітей читати й писати. Брали вони невеличку плату, а іноді навчали й безкоштовно, якщо заповіданий вклад давав достатній прибу-

ток²⁸. Були й священники, які не мали постійного місця, такі собі наймити-поденники, що жили на мізерну платню за меси. Прагнення мирян замовляти якомога більше мес за упокій душі улюблених небіжчиків створило неумисну, але тим не менш тривожну ситуацію для всієї церкви. Аморальна поведінка та розбещеність духовних осіб, якою так уславилися пізні Середні Віки, переважно, якщо не повністю, виникала в середовищі цього потенційно скривдженого клерикального пролетаріату.

ВИСНОВКИ

Легко переоцінити «сентиментальний характер» середньовічного християнства. Але Середні Віки не були «добою віри» в тому розумінні, що ніхто не відмовлявся від привілеїв, пов'язаних із приналежністю до духовного стану, й ніхто не чинив опору могутності церкви. Середньовічні церковнослужителі не мали ілюзій щодо вад, притаманних як духівництву, так і мирянам. Але правда й те, що життя тоді було вщерть просякнуте релігією і церквою (їхні впливи накладалися один на один, але цілком не збігалися), до тієї міри, яку ми, західні європейці двадцятого сторіччя, неспроможні повністю собі уявити. У фізичному світі символи та церемонії християнства були повсюди. Церква володіла найвеличнішими будівлями, найбільшими маєтностями і найчисленнішим персоналом, чиїх представників було легко впізнати на вулиці за тонзурою та одінням. Всі аспекти повсякденного життя були насичені релігією. Час ділився на окремі відрізки за правилами церкви: в урбанізованих місцевостях церковні дзвони, що кликали до служби Божої, позначали години дня; дні тижня були організовані навколо неділь та церковних свят; а рік був позначений великими релігійними торжествами, такими, як Великдень, Трійця, Свято Тіла Христового та Різдво. Індивідуальна поведінка найінтимнішого плану формувалася вельми своєрідно. Були дні посту, коли обмежувалося споживання їжі, були дні утримання від м'ясного, дні утримання від праці,

²⁸ Про фондові школи див. Nicholas Orme «English Schools in the Middle Ages» (London, 1973), pp. 194—223.

дні утримання від статевих зносин. Для сучасних західних християн це видається дивним, але такі порядки характерні й для таких суспільних угруповань, як сучасні євреї-хасиди або мусульмани традиційного віросповідання.

У світі ідей християнське уявлення про сотворіння світу, гріхопадіння, спокуту та неминучість Страшного Суду не мало достойних суперників. Деякі теологи намагалися відірвати християнську оповідь про світобудову від землі, надавши їй суто символічного змісту, але більшість сприймала її як буквальну істину, чії образи фіксувалися в їхній уяві через скульптури, мозаїчні вітражі, штандарти, картини та книжні ілюстрації. Реальність існування добрих і злих духів пітверджувалася багатьма людьми, які запевняли, що бачили цих створінь, котрі розмовляли з ними, намагалися спокусити або допомагали. Навіть ті, хто не погоджувався з християнським поглядом на світ, формували свої погляди, відштовхуючись від нього. Єретики часто приймали переважну більшість церковних доктрин, заперечуючи тільки проти окремих вірувань. Розкольники не-теологічного плану, яких ми можемо назвати грішниками, мабуть, визнавали істинність церковної космології навіть тоді, коли чинили їй усупереч, що допомагає зрозуміти бурхливий, близький до екстазу стан, у який западали ці люди, коли починали каятися. Християнство було вплетене у тканину життя, і навіть люди, які ніколи особисто не міркували над його доктринами й не переживали внутрішнього навернення, приймали його постулати та висновки, так наче вони були вбудовані в природу космосу.

Розділ дев'ятнадцятий

ТАО ПІЗНЬОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

Три сторіччя розвитку докорінно змінили демографічний, економічний та культурний ландшафт Європи. Наслідки вражали, хоча й були розподілені нерівномірно. Порівняно з 1000 роком усе в 1300 р. мало більші масштаби. Християнський світ був населений більшим числом людей і поширив свою територію на схід,

північ і південь. Ускладнені інституції, такі, як папська монархія, національні монархії, міста-держави, мережа парафій, міжнародні релігійні ордени, університети та гільдії, структурно формували життя людності християнського світу. Хоча більшість населення годувалася з обробітку землі, жвава регіональна та міжнародна торгівля давала засоби до прожитку тисячам міст, населених заможним і активним класом купців та великою кількістю ремісників¹.

Однак наприкінці тринадцятого сторіччя з'явилися ознаки того, що економічний бум, якому вже було три сторіччя віку, почав буксувати. На протязі чотирнадцятого сторіччя християнський світ був утягнутий у справжню круговерть проблем, які тривали до кінця п'ятнадцятого сторіччя. Голодомор, чума, війни, соціальне насильство, економічний спад, занепад політичних та релігійних інституцій і релігійні тривоги переслідували Європу довше, ніж півтори сотні років. Пізні Середні Віки були похмурим періодом у історії суспільства та інституційної церкви.

НАСЕЛЕННЯ

Демографічний розвиток у пізні Середні Віки пройшов через три фази: забагато людей і замало для них ресурсів; потім раптове вимирання населення; і нарешті встановлення нової рівноваги між ресурсами і вже набагато меншим населенням. Томас Мальтус (1766—1834 рр.), видатний англійський економіст і демограф, дійшов теоретичного висновку в своєму «Дослідженні закону народонаселення» (перша публікація в 1798 р.), що неконтрольоване зростання людності неминуче призведе до нестачі ресурсів для її виживання. Коли населення досягне межі, за якою йому вже невістачатиме ресурсів, воно утримуватиметься на ній голодоморами, війнами, хворобами та злиднями бідняків. Мальтус не знав, які процеси відбувалися в

¹ Norman J. G. Pounds «An Historical Geography of Europe, 450 BC—AD 1330» (Cambridge, 1973), pp. 313—433 дає цікавий огляд економічних та демографічних обставин у Європі на початку чотирнадцятого сторіччя. Robert S. Lopez «The Commercial Revolution of the Middle Ages, 950—1350» (Englewood Cliffs, NJ, 1971) досліджує економіку та ділову активність.

пізньосередньовічній Європі, але вони, здається, підтверджують декотрі з його висновків. У першій чверті чотирнадцятого сторіччя Європа пережила класичну «мальтузіанську кризу».

Протягом кількох сторіч населення, зростаючи, пристосовувалося до нових умов у три способи: в Європі розорювалося більше земель, частина надлишкової селянської людності переселялася до міст, які бурхливо розвивалися, а інші мігрували на колоніальні околиці християнського світу, передусім на слов'янські землі на сході та в Іспанію. Під кінець тринадцятого сторіччя ці можливості стали вичерпуватися. Розчистка внутрішніх земель досягла своїх меж. У багатьох регіонах наприкінці тринадцятого сторіччя усі землі, придатні для обробітки, були вже розорані, використовувалися навіть ті ділянки, які не могли витримати тривалого господарювання. Екологія життя в багатьох селах була різко порушена негативними наслідками надмірного розчищення земель. Ранньосередньовічні села були оточені великими лісами, які давали їм паливо, будівельний матеріал та додаткові харчові ресурси. В тринадцятому сторіччі багато лісів були винищені внаслідок розпачливих намагань створити нові ниви, щоб прогодувати дедалі більшу кількість населення. По всій Європі виникали конфлікти між селами або між поміщиками та їхніми селами за право використання тих решток, які лишилися від колишніх лісів. Деякі села обезлюділи, тому що жити в них, не маючи лісових припасів, стало дуже важко. Міста та комерція розвивалися й далі, але не так швидко, щоб забезпечити працею дедалі більше число безземельних селян. І нарешті, середньовічні кордони в Іспанії та на сході посувалися далі внаслідок завойовницьких походів, які стали менш успішними, відколи на сході утворилися такі держави, як Польща, Угорщина та інші. Зі стабілізацією внутрішніх та зовнішніх кордонів середньовічного суспільства життєві умови селянства та міської бідноти значно погіршилися, а особливо в перенаселених регіонах².

Коли населення в Європі стало більше, ніж могла

² Archibald Lewis «The Closing of the Medieval Frontier, 1250—1350», «Speculum 33» (1958), 475—483 коротко, проте глибоко аналізує ті перемини, які, взаємовпливаючи, перетворили європейську культуру після 1350 р.

його прогодувати оброблена земля, землевласники здебільше цілковиту владу над економікою. Серед селян розпочався земельний голод: одні з них не мали достатньо землі, щоб утримувати свої родини, а інші мусили сплачувати за свої ділянки велику орендну плату поміщикам, що істотно погіршувало їхні життєві стандарти. Незбалансованість між землею й населенням виникла ще в тринадцятому сторіччі, але особливо наглядно ознаки катастрофи проявилися близько 1300 р., коли голодомори стали частішими і суворішими. В ранні Середні Віки люди терпіли від періодичної нестачі харчів, але в дванадцятому і тринадцятому сторіччях такі нещастя стали рідше траплятися і були більш локалізовані. Та під кінець тринадцятого сторіччя харчові кризи знову стали звичним і широко розповсюдженим явищем, що нерідко призводило до тимчасового підвищення рівня смертності та спалахів інфекційних захворювань серед тих ослаблених від голодування людей, які вижили. Коли вартість життя різко зросла, ті, хто був багатий, могли дати собі раду, але бідняки масово вмирили. Ті, кому щастило вижити після голодоморів, були надто кволі й ставали жертвою хвороб, які в досучасних суспільствах становили постійну загрозу. Образно можна уявити собі європейське населення в 1300 р., як людей, що бредуть у глибокій воді, яка сягає їм по носа: один хибний крок, і вони захлинаються³.

Несприятливий баланс між їжею та голодними ротами ще погіршився внаслідок похолодання в Північній Європі. Людям здається, що клімат залежить тільки від регулярної зміни сезонів, але насправді земний клімат зазнає періодичних змін у довготривалій часовій перспективі, іноді стаючи теплішим і сухішим, як у ранні Середні Віки, а іноді холоднішим і вологішим, як у пізньому середньовіччі. Кліматологи виявили «невеличкий льодовиковий період», що розпочався наприкінці дванадцятого сторіччя і досяг апогею десь у середині чо-

³ Denys Hay «Europe in the Fourteenth and Fifteenth Centuries», 2nd edn (London, 1989), pp. 27—46 ескізно описує економічну та демографічну кризи чотирнадцятого сторіччя. Про європейський голодомор 1315—1317 рр. див. H. S. Lucas «The Great European Famine of 1315, 1316 and 1317», «Speculum 5» (1930), 343—377 and reprinted in «Essays in Economic History», vol. 2, edited by E. M. Carus-Wilson (London, 1962), pp. 49—72.

тирнадцятого; здається, він тривав аж до кінця шістнадцятого сторіччя. Зміна середньорічної температури була мало помітна, але її наслідки були значущими в Північній Європі: більше дощів, скорочення вегетаційного сезону, пізні приморозки навесні й ранні приморозки восени, які щоразу призводили до неврожаїв, голоду та смертей. Північна Європа зазнала великої шкоди, коли три роки поспіль, 1315—1317 рр., виявилися неврожайними на великих територіях. Ціни круто піднялися, і бідняки, на яких голод відбився найтяжче, масово вимирали⁴.

Наприкінці тринадцятого й на початку чотирнадцятого сторіччя європейська людність, нашттовхувшись на бар'єр, поставлений тодішньою технологією та продуктивністю сільського господарства, перебувала у стані стагнації й далі не зростала⁵. Періодична нестача продуктів харчування побільшувала смертність серед бідноти, хоча населення в цілому, мабуть, не зменшувалося з огляду на високий рівень народжуваності. Намальована Томасом Мальтусом картина злиденного існування найбідніших суспільних верств була реальною на більшій частині європейської території в 1330-х і 1340-х рр.

ЧОРНА СМЕРТЬ

Мальтузіанська криза перенаселення була брутально і швидко подолана внаслідок страшної епідемії, перед якою європейці виявилися безпорадні. Бубонна чума, названа в європейській історії Чорною Смертю,— це хвороба гризунів, спричинена бактеріями, які розносяться їхніми блохами. Там, де люди й гризуни вступають у тісний контакт, як у перенаселених містах, хвороба може перекинутись на людей. Пошесті бубонної чуми спалахують унаслідок циклічних процесів, які тривають століттями. Відомостей про неї ми маємо

⁴ Pounds «An Historical Geography», pp. 13—16. Детальне дослідження впливу кліматичних перемін на пізньосередньовічну Європу знайдете в Н. Н. Lamb «Climate, History and the Modern World» (London, 1982), pp. 178—200.

⁵ J. Z. Titov «Some Evidence of the Thirteenth Century Population Increase», «Economic History Review», 2nd series, 14 (1961—1962), 218—223.

небагато, але, мабуть, епідемія бубонної чуми спустошила Європу в шостому сторіччі у зв'язку зі зменшенням людності та іншими нещастями в пізній Римській імперії. Десь наприкінці восьмого сторіччя епідемія зникла з європейської території, і Європа загалом не знала великих пошестей на протязі п'яти сторіч⁶.

Нова поява бубонної чуми в чотирнадцятому сторіччі добре задокументована. Бацила жила в популяціях гризунів у Центральній Азії, мабуть, розтривожила змінами, які відбувалися в кліматі. Наприкінці 1340-х та 1350-х рр. епідемія бубонної чуми косила людей на величезних територіях, від Китаю до Індії, від Гренландії до Марокко. Хворобу, певне, було завезено до Європи на кораблі з Південної Русі або з Близького Сходу, де чума спалахнула раніше, ніж у Європі. Генуезці мали торговельний опорний пункт у Південній Русі на Чорному морі, місто-фортецю, яке називалося Кафа. Коли татари обложили Кафу, в їхньому таборі спалахнула чума. За допомогою катапулт вони стали закидати мерців у Кафу. Внаслідок цього заражені матроси або заражені паццоки вирушили морем до Італії. Коли корабель підійшов до Сицилії в жовтні 1347 р., з усієї команди залишилося кілька живих та й ті уже вмирали, і чума прийшла в країну, населення якої не мало проти неї імунітету. За три роки (1348—1351) бубонна чума розповзлася по всій Європі, обминувши дуже мало місць. Сучасні наукові фантасти часто описують уявні наслідки дії нового вірусу чи бактерії на суспільство. Таке сталося реально принаймні один раз у європейській історії, і наслідки були жахливі⁷.

Чума розвивалася в двох основних формах, залежно від того, де розпочинався інфекційний процес. За пневмонічної форми інфекція вражала легені жертви, і смерть наставала швидко. За бубонної форми інфекція проникла в лімфатичні вузли, що розлунали до видимих гуль, які латиною називалися «бубони». Тіло жертви робилося синяво-чорним, звідси й назва «Чорна Смерть». Прояви епідемії були майже скрізь однакові.

⁶ Lamb «Climate», pp. 154—155.

⁷ Philip Ziegler «The Black Death» (New York, 1971), pp. 13—29. Зірлер підсумував свої висновки в «The Black Death», «History Today 18» (1968), 867—873 and 19 (1969), 33—39.

Спалах чуми викликав панічний жах у населення. Люди замикалися у своїх домівках або втікали світ за очі, розносячи чуму. Страждання і смерть панували настільки, що протягом якогось часу люди навіть не ховали померлих. Пролітувавши кілька місяців у тій чи тій місцевості, чума йшла на спад, викосивши чималу кількість людей і серйозно порушивши плін життя. Жах, який несла із собою Чорна Смерть, добре описав Боккаччо в передмові до свого «Декамерону», де розповідається про те, як багаті люди ховаються від чуми та розповідають одне одному всілякі історії, аби згаяти час:

«Так от, минуло вже після благодатного втілення Сина Божого років тисяча триста й сорок вісім, коли в преславнім городі Флоренції, краснішим над усі міста італійські, прокинулася чумна моровиця; чи то вже була така дія планет небесних, чи Господь за діла наші несправедливі напуст такий напустив на смертних, що почалася тая чума перед кількома роками у східних землях і, вигубивши там незчисленну силу живущих, посунула без угаву з краю в край, докотилася, на лихо, й до Заходу. Не пособляли проти неї ні мудрість, ані обачність людська, хоча місто було очищене од усякого бруду нарочито настановленими служебниками, недужим заборонялося входити в город, усім давалося поради, як шанувати здоров'я; не помагали й смиренні молитви, що не раз, та й не два творили богобоящі люди чи то з охрестами ходячи, чи іншим яким чином.

Напровесні року вищеписаного почала тая грізна пошесть проявлятися страшним і дивовижним способом. Не так воно діялось, як на Сході, де кровотеча з носа була певною ознакою неминучої смерті; у нас наприпочатку хвороби набігали в чоловіків, як рівно і в жінок, у паху або попід руками такі пухлини, убільшки часом з добре яблуко чи яйце, котрі більші, а котрі менші; простий люд називав їх гулями. Невдовзі обкидало тими смертями гулями все тіло, а далі прикмети недуги одмінялися в чорні або синяві плями, що в багатьох виступали на руках і на стегнах, та й на інших частинах тіла, у кого буйні та рідкі, а в кого дрібні та густі. Як іспершу гулі, так потім і плями, у кого вони виходили, були нестемною ознакою близької смерті. Ніякі поради доктора не помагали од сього помору, ніякі ліки не ставали в пригоді: чи то вже така була

натура хвороби, чи неuki-гоїтели (а тоді, крім учених медиків, порозводилось було багато лікарів та лікарок, що зроду й не нюхали медицини), не мігши знати, в чім сила недуги, не вміли прибрати на неї способу. Рідко хто одужував, мало не всі помирали третього дня після появи вказаних прикмет, той раніше, той пізніше, здебільшого без гарячки чи ще чого такого.»⁸

За приблизною оцінкою, протягом трьох років у Європі загалом вимерло від чверті до третини всього населення. В перенаселених і антисанітарних містах цей відсоток був значно вищий.⁹

Навіть коли спалахи пригасли, бацила й далі жила в Європі, в популяціях гризунів. Тому чума періодично поверталася протягом століть. З кожним новим спалахом смертність була високою серед тих, хто не мав імунітету, тобто здебільшого серед дітей та молодих людей, які народилися після останнього спалаху. Таким чином навіть після масового мору 1348—1351 рр. населення в багатьох місцях далі зменшувалося протягом усього чотирнадцятого сторіччя і в перші декади п'ятнадцятого.¹⁰

Чорна Смерть розв'язала мальгузіанську кризу. В жорстокий і брутальний спосіб рівень людності було приведено у відповідність із наявними ресурсами. Далекі наслідки швидкого зменшення людності були складними. Тим селянам та ремісникам, яким пощастило врятуватися від смерті, тепер жилося легше. Доброї землі вистачало, а трудитися на ній не було кому. Міста потребували робочих рук. Економічний закон зв'язку між попитом і пропозицією сприяв зниженню вартості життя і зростанню заробітної платні. На якийсь час життєві стандарти нижчих суспільних класів, мабуть, значно поліпилися, відбившись на практиці в покращенні якості харчування, в частішому споживанні м'ясних продуктів, у поліпшенні одягу. В усій Північній Європі маргінальні землі, мало при-

⁸ Giovanni Boccaccio «Decameron», edited by Vittore Branca (Florence, 1976), pp. 9—10.

⁹ Pounds «An Historical Geography», pp. 432—433.

¹⁰ Norman J. G. Pounds «An Economic History of Medieval Europe» (London, 1974), pp. 137—139. Про те, як подіяли спалахи чуми, що знову й знову повторювалися, на Англію, див. J. Thatcher «Plague, Population and the English Economy, 1348—1530» (London, 1977).

* Джованні Боккаччо, Декамерон. Київ, «Дніпро», 1968 р., сс. 34—35 (у перекладі Миколи Лукаша).

датні для тривалого сільськогосподарського використання, виводилися з обробітку, тоді як ті, кому пощастило пережити чуму, зосереджували свої зусилля на родючіших ділянках, які обіцяли більшу віддачу за однаково працю. Тисячі малих поселень були покинуті — процес добре задокументований як у Центральній Європі, так і в деяких регіонах Англії¹¹. На відміну від голодомору, який обминав багатих людей, чума не шанувала соціального статусу. Спадкоємці, яким пощастило вижити, іноді неймовірно збагачувалися коштом своїх померлих родичів. Смерть відкрила чимало вакансій на найвищих щаблях суспільної ієрархії, надавши можливість піднятися нагору багатьом із тих, хто вижив.

Наслідки чуми не були такими сприятливими для вищих класів, які одержували орендну плату й давали заробітну платню. До цієї суспільної групи входило чимало представників інституційної церкви, які жили з десятини та земельних маєтностей. Оскільки ротів, які споживали зерно, значно поменшало, ціни різко впали, загрожуючи перетворити на бідняків тих, чиїм головним багатством були маєтності, які давали зерно. Орендна плата за використання землі знизилася, а заробітна платня сільськогосподарських робітників зростала. Вищі класи потрапили в тяжку фінансову ситуацію¹². Однак жовновладці завжди знаходять спосіб захистити свої інтереси. Спочатку люди багаті спробували повернути стрілку годинника назад за допомогою законодавчих актів. В Англії парламент прийняв постанову про приведення цін та заробітної платні до того рівня, на якому вони були до приходу чуми. Подекуди місцеві лорди намагалися знову закріпити селян, щоб повернути собі ті права, яких їхні попередники самохіть позбулися або продали їх за часів процвітання в тринадцятому сторіччі, коли найняти дешево робочу силу було дуже просто. Але економіка попиту-пропозиції не дозволила поновити дочумні економічні взаємини через законодавчі акти. Платня сільськогосподарських робітників зростала в Англії протягом усього

¹¹ M. W. Beresford and J. G. Hurst «Deserted Medieval Villages» (London, 1971).

¹² Про ціни на зерно див. Georges Duby «Rural Economy and Country Life in the Medieval West», translated by Cynthia Postan (Columbia, SC, 1968), pp. 302—305; про економічні проблеми пізньосередньовічної земельної аристократії див. сс. 312—331.

п'ятнадцятого сторіччя, і землевласникам довелося відмовитися від застосування сили й шукати іншої ради¹³.

Дворяни мали доступ до інших джерел прибутку, наймаючись на державну службу, насамперед до військова. Часті війни чотирнадцятого та п'ятнадцятого сторіччя підтримували дрібну аристократію, чії маєтки вже не могли їх прогодувати. Під тиском економічної загрози дворяни вжили заходів, щоб захистити свої привілеї та обмежити поповнення їхнього стану людьми з інших суспільних прошарків. Пізні Середні Віки були позначені пишними зовнішніми атрибутами вельможного панства: розкішними обладунками, яскравими ридарськими турнірами, геральдикою, турботами про своє генеалогічне дерево, наданням аристократії високих посад у церкві та державі, розкішними бенкетами, одіннями, будівлями та творами мистецтва. Такі заходи зміцнювали соціальний статус нобілітету, поглиблюючи провалля між дворянами та їхніми суперниками, зокрема багатими купцями, які вмiли краще пристосуватися до нових економічних умов і добувати з них вигоду¹⁴.

Чорна Смерть мала серйозні наслідки для комерції, промисловості та й міського життя. В містах Італії та Нідерландів зниження попиту на товари спричинило масове безробіття. Багаті родини, які були при владі в містах, так звані патриції, не допускали у своє середовище людей з нижчих суспільних класів і застосовували свою політичну владу, щоб зберегти контроль над збіднілими ресурсами. Гільдії кваліфікованих ремісників боронили свої прибутки, тісно змикаючи свої лави, обмежуючи членство та душачи конкуренцію. Цехові магістри дбали про те, щоб підмайстрам та поденникам було не так просто стати повноправними членами їхніх гільдій, створюючи в такий спосіб досить глибоку прірву між майстрами та їхніми найманими робітниками. Повсюди ті, хто мав політичну владу, захищали свою частку всоцлого економічного пирога, вдаючись до закону та сили.

¹³ Bertha H. Putnam «The Enforcement of the Statute of Labourers During the First Decade After the Black Death, 1349—1359», Columbia Universities Studies in History, Economics and Public Law, 32 (New York, 1908). M. M. Postan «The Medieval Economy and Society» (Harmondsworth, Middlesex, 1975), pp. 170—173 and 274—276 on wages.

¹⁴ Hay «Europe», pp. 66—68.

Селяни і міщани розуміли, що їхні соціальні зверхники застосовували політичну силу, щоб розбити їхні надії на покращання економічного становища. Війни між багатими й бідними або між багатими й другосортними спалахували в багатьох регіонах пізньосередньовічної Європи. Іноді повставали люди з нижчих класів, доведені до бунту тяжкими умовами життя. В 1358 р. селяни в Північній Франції, доведені до розпачу чумою, Столітньою Війною, податками, поборами поміщиків та солдатських банд мародерів, удалися до відчайдушної, неорганізованої спроби скинути з себе ярмо гнобителів. Це повстання було назване Жакерією, за найпоширенішим ім'ям французького селянина — Жак. Селяни, до яких приєдналися деякі міщани та священнослужителі, штурмували дворянські замки і вбивали кожного чоловіка чи жінку з вищих класів, які потрапляли їм до рук. Протягом двох місяців вони тероризували Північну Францію. Зрештою аристократи та їхні соціальні союзники зібралися на силі, перехопили ініціативу й потопили повстання в крові¹⁵.

Частіше повсталі не належали до найубогіших верств населення, а представляли середні суспільні групи, такі як ремісників або дрібних землевласників, чії надії на економічне покращення розбивалися об політичну владу аристократів та патрициїв. У Англії запровадження цілої системи подушних податків, яка не розрізняла багатих і вбогих, довело подібні антагонізми до повстання 1381 р., у якому знайшло вихід обурення досить широкого спектру населення, зокрема й селянства. Повстання, назване Селянським, тривало близько місяця, але дуже налякало панівні класи. В Лондоні повстанці чинили грабунки протягом двох днів, убили єпископа Кентерберійського та кількох інших аристократів, нападали на чужоземних купців, що їх розглядали як своїх гнобителів. У 1378 р. некваліфіковані флорентійські ткачі, прозвані сіомпі («чесальники вовни»), за допомогою деяких представників середнього класу захопили на три роки владу в місті, усунувши від неї

¹⁵ Про Жакерію див. Michel Molat and Philippe Wolff «The Popular Revolutions of the Late Middle Ages», translated by A. L. Lytton-Sells (London, 1973), pp. 123—131 or Raymond Cazelles «The Jacquerie», in «The English Rising of 1381», edited by R. H. Hilton and T. H. Aston (Cambridge, 1984), pp. 74—83.

багатий купецький клас, і спробували реформувати її на свою користь. У 1382 р. флорентійська олігархія повернула собі владу завдяки своєму політичному досвідові та силі. Повсюди в пізньосередньовічній Європі вищі класи утримували своє панівне становище, але вони нервували і часто вживали заходів до того, щоб залучити до співпраці, залякати або подавити своїх суперників¹⁶.

ВІЙНИ І НАСИЛЬСТВО

Хоча важко точно оцінити ступінь соціального насильства, ми маємо всі підстави вважати, що воно посилилося в пізньосередньовічній Європі. Я вже згадував про повстання нижчих та середніх класів, що виливалися в насильницькі дії у відношенні до вищих класів і придушувалися із застосуванням того ж таки насильства. Збройні конфлікти між націями теж стали частішими. Столітня Війна між Англією та Францією, яка тривала від 1337-го до 1453 р.— це тільки найвідоміший приклад серед інших незліченних війн: між окремими італійськими містами-державами, між Шотландією й Англією, між іспанськими християнами та мусульманами, між слов'янами-християнами і турками-мусульманами на Балканах. Війна стала важливою індустрією, з якої можновладці добували велику частку своїх прибутків і в яку вкладали чималі кошти. Життя професійного солдата приваблювало багатьох дворян. Банди вояків, що називалися «р'отами», воювали на боці тих, хто їх наймав. Коли патрія була низькою або вони не мали роботи, ці шукачі пригод жили з грабунків та здирства¹⁷. Міста, передусім італійські, були поділені на ворожі угруповання, які вдавалися до насильства і навіть до громадянської війни. Тріумф одного угруповання означав як правило вигнання з міста провідників ворожої фракції, чие майно підлягало конфіскації. Після чого вигнанці влаштували всілякі

¹⁶ «The English Rising of 1381» подає вісім нарисів щодо різних аспектів повстання; «The Peasants Revolt of 1381», 2nd edition by R. V. Dobson (London, 1983) дає змогу ознайомитися з багатою добіркою тогочасних документів. Про повстання флорентійських Сіомпі див. Molat and Wolff «The Popular Revolutions», pp. 142—161.

¹⁷ Daniel Waley «Later Medieval Europe. From St. Louis to Luther», 2nd edn (London, 1975), pp. 100—103.

змови, щоб повернутися переможцями, і збурювали постійний неспокій у своїх рідних містах¹⁸.

Середньовічне суспільство ніколи не було поблажливим до злочинців, заколотників або релігійних розкольників, але схоже на те, що заходи проти них стали особливо нещадними та широко розповсюдженими в тяжкі часи пізнього середньовіччя. Видається природним, що народні заворушення придушувалися жорстоко, але вищі класи чинили люту розправу навіть зі своїми людьми. Смертна кара за державну зраду, якій піддали принца Уельського Давида в 1283 р. та сера Вільяма Уоллеса в 1305 р., була страшним спектаклем, що закінчувався четвертуванням жертви. Зрадника волочили конем до місця страти; його підвішували за шию, поки він майже випускав дух, потім мотузку обрубували; з нього витягували нутрощі й спалювали; потім стинали йому голову, а тіло розрубували на чотири частини, які посилали в ті місця, де він мав прихильників¹⁹. В атмосфері політичного насильства чотирнадцятого та п'ятнадцятого сторіч не щадили навіть осіб миропомазаних, королів та єпископів. Король Гарольда вбили під час битви в 1066 р., але відтоді й аж до чотирнадцятого сторіччя до королів, захоплених у полон або скинутих із трону бунтівливими синами, ставилися відносно м'яко. Проте з восьми монархів, які правили Англією між 1284-м і 1485 роками, Едуарда II скинули з престолу й убили, Річарда II теж скинули й заморили голодом, Генріха VI вбили у в'язниці, а 13-річного Едуарда V, мабуть, убили за наказом його дядька Річарда III, який потім загинув у битві. Священний сан теж не захищав від насильства в чотирнадцятому й п'ятнадцятому сторіччях. Духівництво гудили за всілякі неподобства, й це неприязне ставлення часто виливалося в брутальні дії. Не один єпископ та інші представники вищого духовництва наклали головами під час народних повстань і в селах, і в містах²⁰.

Ставлення до євреїв теж погіршало в пізні Середні Віки. Десь від дванадцятого сторіччя церква намагалася обмежити єврейсько-християнські контакти з релігій-

¹⁸ Daniel Waley «The Italian City-Republics» (New York, 1973), pp. 164—220.

¹⁹ John G. Bellamy «The Law of Treason in England in the Later Middle Ages» (Cambridge, 1970), pp. 23—39.

²⁰ Margaret Aston «The Fifteenth Century. The Prospect of Europe» (New York, 1979), pp. 141—142.

них міркувань, і гільдії підтримували ці заходи з економічного інтересу. Проте за життя кількох поколінь практичні дії в напрямку сегрегації були спорадичними й непослідовними. Несприятливі економічні умови пізнього середньовіччя посилили невдоволення економічною конкуренцією з боку євреїв, а до цих настроїв додалася ще й релігійна нетерпимість та пошуки винних за тяжкі часи. В дванадцятому й тринадцятому сторіччях світські уряди боронили євреїв, обкладаючи їх натомість великими податками і примушуючи давати гроші в борг. Проте успіхи італійських банкірів, яких часто називали ломбардцями, поступово витиснули євреїв зі сфери великих банківських операцій, залишивши їм тільки дрібне лихварювання та позички під заставу. Коли євреї перестали бути економічно необхідними, правителі позбавили їх своєї протекції. В народі ширилися настрої, що їх слід або примусово повернути до християнства, або вигнати. Володарі, вічно потребуючи грошей, давно накиннули оком на єврейські багатства і вхопилися за нагоду використати у своїх інтересах народну ворожість. З кінця дванадцятого сторіччя євреїв час від часу виганяли з окремих міст або регіонів, а їхнє майно конфісковували. З погіршенням ситуації масштаби таких гонінь зростали. Едуард I (1272—1307 pp.) у 1290 р. привласнив єврейські багатства в Англії і вигнав усю громаду з країни. Аналогічні експропріації майна та вигнання мали місце у Франції в 1306 р., у більшій частині Германії в чотирнадцятому та п'ятнадцятому сторіччях і в Іспанії в 1492 р. У період між останніми датами гоніння були менш інтенсивні. Там, де євреїв не виганяли з країни, як у Італії, їх піддавали тяжкому економічному та соціальному тискові. Посилювалася і їхня сегрегація від християнського суспільства, особливо після примусового оселення євреїв у спеціальних, відокремлених від міста внутрішніми мурами кварталах, так званих гетто²¹.

²¹ Про легальне та соціальне становище євреїв у пізньосередньовічній Європі див. Guido Kish «The Jews in Medieval Germany; A Study of Their Legal and Social Status», 2nd edn (New York, 1970); Cecil Roth «A History of the Jews in England», 3rd edn (Oxford, 1964) or James Parkes «The Jew in the Medieval Community; A study of His Political and Economical Situation» (London, 1938). Монументальна праця Salo W. Baron «A Social and Religious History of the Jews», 2nd edn, 17 vols (New York, 1952—1980) може дати корисні відомості практично на кожну тему з життя середньовічного єврейства.

Чорна Смерть також сприяла погіршенню соціальних взаємин між християнами і євреями. Чума потребувала пояснення. Мікробна теорія розповсюдження епідемії була сформульована тільки в 1850 р. Луї Пастером. А в чотирнадцятому сторіччі деякі інтелектуали та лікарі намагалися пояснити феномен чуми в астрологічних термінах або через концепцію зараженого повітря. Окремі представники духовництва та деякі миряни тлумачили чуму як кару Божу за гріхи. Проте чимало нажаханих людей вірили, що причина в отруєнні й шукали козлів розгрішення серед маргінальних груп у суспільстві. В окремих регіонах Франції провину склали на прокажених і вбивали цих нещасних. У Німеччині підозра впала на євреїв, які начебто, згідно з широким розповсюдженими чутками, затруювали колодязі. Ціла хвиля кривавих розправ у 1349—1350 рр. спонукала германські власті в багатьох містах вибудувати спеціальні закриті мурами єврейські вулиці (Judengassen), щоб захистити, а також тримати під пильним наглядом євреїв²². В обложеному суспільстві, якому загрожував розпад, становище чужих, зокрема євреїв, еретиків і тих, на кого падала підозра у відьмацтві, різко погіршилося.

БЕЗПЕРЕРВНІСТЬ

Важливо відзначити, що попри серйозні порушення внаслідок чумної моровиці та її демографічних і економічних результатів, попри соціальні конфлікти та хронічні великомасштабні війни, базові структури середньовічного суспільства виявилися достатньо міцними і не розпалися. Система врядування, політика, релігія, освіта та економічне життя зазнали значної шкоди внаслідок крутих перемін, але й далі розвивалися більш або менш у тому самому напрямку, на який звернули в тринадцятому сторіччі. Через одне людське покоління після чуми традиційні інституції хрис-

²² Séraphine Guerchberg «The Controversy Over the Alleged Sowers of the Black Death in the Contemporary Treatises on Plague» in «Change in Medieval Society», edited by Sylvia L. Thrupp (New York, 1964), pp. 208—224. Jacob Marcus «The Jew in the Medieval World» (New York, 1938) на сс. 43—48 дає переклади документів, у яких ідеться про напади на євреїв, спричинені Чорною Моровицею.

тианського світу де гірше, а де ліпше пристосувалися до нових обставин. Церкву теж боляче заторкнули проблеми чотирнадцятого та п'ятнадцятого сторіч, і її реакцію на них ми розглянемо в наступному розділі.

Розділ двадцятий

ЦЕРКВА В ПІЗНЬОМУ СЕРЕДНЬОВІЧЧІ

Друга половина тринадцятого сторіччя була вершиною могутності середньовічного папського престолу. Індивідуальні папи того періоду мало запам'яталися, але вони стояли на чолі найбагатшої, найдосконалішої інституції в християнському світі. Їхня влада опиралася на широко розповсюжене добровільне визнання того факту, що вони були законними наступниками св. Петра, якому Христос довірив управління церквою. Кілька генерацій фахівців у сфері канонічного права надали цьому теологічному віруванню чітку правову дефініцію, яка проголосила папу «вселенським єпископом» церкви. Все інше духовництво розглядалося правниками як помічники папи, що їм він доручив певні конкретні обов'язки в управлінні церквою. Бюрократія папського престолу допомагала папі ефективно здійснювати свою владу до найдальших околиць християнського світу, і вона вміла примусити опонентів погоджуватися з папою або принаймні мовчати. Папські суди, інквізиція, хрестові походи, відлучення від церкви й насамперед об'єднана могутність багатьох світських монархів не раз використовувалися в тринадцятому сторіччі проти релігійних розкольників, еретиків, політичних супротивників і навіть тих, хто не хотів оплачувати свої рахунки¹.

Попри широку підтримку і загалом ефективно здійснення влади, понтифікати чотирнадцяти пап, від Інокентія IV (1243—1254 рр.) до Боніфация VIII (1294—1303 рр.), що тривали в середньому по чотири роки, не

¹ Загальний огляд історії папського престолу аж до п'ятнадцятого сторіччя можна знайти в Geoffrey Barraclough «The Medieval Papacy» (New York, 1968). Walter Ullmann «Medieval Papalism. The Political Theories of the Medieval Canonists» (London, 1949) аналізує теорії, які сприяли успіхам папської монархії.

були безпроблемними. Як і завжди, жителі Рима поводитися не вельми спокійно. В інших місцях Європи світські володарі та папи періодично вступали в конфлікт і часто мусили шукати компромісу в тих зонах, де перетиналися впливи секулярної та релігійної влади. Вибори пап відбувалися часто, і завжди знаходилися кандидати, спонукувані персональними, фамільними або національними амбіціями, які заперечували легітимність їхніх результатів. Політичні апетити деяких пап перевищували ресурси, якими вони могли за них заплатити. Зокрема, фінансовий тиск війни й дипломатії був постійним джерелом тривоги².

З погляду теорії на папську монархію в тринадцятому сторіччі нападали рідко, але не вичерпувався струм критики стосовно того, як вона функціонує на практиці, причому люди практичного складу осуджували високі витрати на діловодство при папській канцелярії, а моралісти — світський характер папського двору. Окрім розпорошених єретичних сект, нехтуваних переважно більшістю європейців і успішно придушуваних інквізицією, жодна серйозна особа в тринадцятому сторіччі не могла уявити церкву без папи. Хоча законники сперечалися про зовнішні межі папської влади, а світські володарі відхиляли деякі папські вимоги, що стосувалися їхніх фінансових інтересів, проте не існувало жодної теоретично обгрунтованої альтернативи папській монархії, опертій на божественне право. Як на практичному, так і на теоретичному рівні папський контроль над церквою видавався абсолютним.

Папська монархія була дуже сильна, але вона мала дві слабкості, що з плином часу ставали все очевиднішими й були помітні вже наприкінці тринадцятого сторіччя. Першою були фінанси. Мірою того як папський престол консолідував свою владу протягом одинадцятого сторіччя, його потреби в грошах зростали, і водночас посилювалися критичні закиди стосовно папських фінансів. У суспільстві, яке не любило платити податки, постійне зростання папських прибутків

² Детальну розповідь про історію папського престолу від 590-го до 1304 р. знайдете в Н. К. Mann «The Lives of the Popes in the Middle Ages», 18 vols, 2nd edn (London, 1925—1934); про пап, які прийшли до влади після 1304 р., див. Ludwig von Pastor «A History of the Popes From the Close of the Middle Ages», vols 1—6 (London, 1891—1898).

спричиняло потік сердитих і сатиричних коментарів, хоча вони й не відбивалися на посиленні могутності папської монархії³. Уже в тринадцятому сторіччі папські інтереси та обов'язки мали міжнародний характер, але прибутки до папської канцелярії надходили з тих самих кількох традиційних джерел, що й раніше: з податків на утримання церкви, з папських держав, плати за духовні послуги та за надання посад, спорядичних дарунків та з податку на хрестові походи. Прибутки часто не перекривали видатки, проте необхідність платити податки відчувувала від папи багатьох людей зі стійкими релігійними переконаннями. Не треба було бути єретиком, щоб осуджувати надмірне, як багатьом здавалося, оподаткування та невиправдане марнотратство. Ті, хто одержував від папського престолу послуги та посади, часто гнівно реагували на занадто високі, з їхнього погляду, фінансові вимоги, нарікаючи на симонію, на торгівлю святими речами. Навіть перебуваючи на вершині своєї могутності, папський престол постійно підмивався підземним потоком критики за свою невиситиму жадобу до грошей. Деякі критичні закиди мали гнівний характер, а деякі були сатиричні, як, наприклад, ось у цій пародії на євангельський текст, складеній на початку тринадцятого сторіччя:

«Початок Євангелії від Марка Сріблолюба: І сказав папа римлянам: «Коли Син Людський прийде до нашого престолу, спершу запитайте Його: «Друже, чого Ти прийшов?» Якщо ж Він і далі стукатиме в двері й не дасть вам нічого, то женіть Його геть у одвічну темряву». І сталося тими днями — прийшов один бідолаха до двору Господа Папи і вигукнув: «Пожаліть мене бодай ви, папська сторожа, бо злидні душать мене. Я нужденний і вбогий; і тому благаю я вас, пособіть мені в моїй скруті». Почувши такі слова, вони обурились й сказали: «Друже, пропадай ти зі своєю вбогістю. Відійди, Сатано, бо ти не розумієш тих речей, що їх розуміють гроші. Амінь, амінь, кажу я тобі, ти не ввійдеш у Царство Господа Свого, поки не віддаси свого останнього шеляга». І бідолаха пішов собі геть і продав свого плаща, свою сорочку і все, що мав,

³ John A. Yunck «The Lineage of Lady Meed: the Development of Mediaeval Venality Satire» (Notre Dame, Ind., 1963), pp. 85—131.

і віддав гроші кардиналам, сторожі та скарбникам. Але вони сказали: «Що нам така дрібничка?» І прогнали його геть і пішов він, гірко плачучи й не знаходячи собі втіхи. Але згодом прийшов до двору багатій, гладкий і череватий, на чий совісті було вбивство. Він спершу дав сторожеві, потім скарбникові, потім кардиналам. Але їм здалося мало. Коли Господь Папа почув, що його кардинали та служники одержали багаті дарунки, він мало не помер від задрощів. Але багатій послав йому срібла й золота, і той зразу ожив. Тоді Господь Папа покликав своїх кардиналів та служників і сказав, звертаючись до них: «Братове, хай ніхто ніколи не одурить вас порожніми словами. Бо я подав вам приклад: хапайте й ви, як хапаю я»⁴.

Чи була реакція на папську фінансову політику сатиричною, чи гнівною, уже в тринадцятому сторіччі фінансові потреби папства стали розхитувати підвалини його народної та політичної підтримки⁵.

Другою вельми істотною слабкістю папського престолу було те, що папа правив у місті Рим та на навколишніх територіях у Центральній Італії. Будучи секулярним правителем Папської Держави, він не міг ізолюватися від брутальних реальностей італійської політики. Північна та Центральна Італія були поділені між незалежними та схильними до незалежності державами і могутніми феодалами, що воювали один з одним. Усі вони чинили опір чужинцям, які прагнули підкорити їх. Германські імператори, що обстоювали своє історичне право бути королями Італії, між одинадцятим та чотирнадцятим сторіччями знову й знову намагалися взяти владу в Італії, але зрештою зазнали невдачі, не змігши подолати могутній місцевий патріотизм півострова. З кінця тринадцятого сторіччя Французька та Арагонська монархії воювали за контроль над Сицилією та Південною Італією. Папи мусили грати в небезпечну й дорогу дипломатичну гру, щоб запобігти утворенню такої державної потуги в Італії, яка могла б загрожувати незалежності папського престолу.

⁴ Paul Lehmann «Die Parodie im Mittelalter», 2nd edn (Stuttgart, 1963), pp. 183—184.

⁵ Про папські фінанси детально розповідається на матеріалі великої кількості перекладених документів у William E. Lunt «Papal Revenues in the Middle Ages», 2 volumes in one, Columbia Records of Civilization, 19 (New York, 1934).

Папи мали досить скромний успіх в управлінні своїми територіями, що поділяли тогочасні прагнення до незалежності. Папські області були неспокійними та бунтівливими, не бажаючи ані платити податки, ані підкорятися законам, накинутим їм згори. Безлад, що панував на папських територіях, примушував святих отців, які часто змінювалися на престолі, шукати шляхів до наведення там порядку. Вони входили в різні політичні союзи, укладали компроміси з повстанцями, вони набирали найманців і застосовували брутальну силу, вони запрошували королів воювати за їхні інтереси і вдавалися до релігійної зброї, такої, як відлучення від церкви, в боротьбі проти світських порушень, наприклад, небажання сплатити податки. Всі ці заходи давали лише тимчасовий ефект, але всі вони вимагали великих витрат, забирали багато часу і згубно відбивалися на духовному престижі папського престолу. Папській репутації у християнському світі неабияк шкодило те, що папа поводився як звичайний світський монарх, утягнутий у недуховні справи війни й дипломатії. В найкращі часи папські області ледве чи й покривали видатки на свою оборону та адміністративне управління. Часто вони були в дефіциті, який папа мусив покривати зі своїх прибутків як духовного провідника християнського світу. Другою стороною медалі було побоювання папського престолу — можливо, цілком слушне, — що не маючи своєї незалежної території, він утратить свободу дій і муситиме підкорятися хай там якому світському володареві, що правитиме Римом. Володіння секулярними територіями, мабуть, було необхідне для папського престолу, але воно негативно відбивалося на його репутації й ускладнювало його фінансове становище⁶.

Озираючись назад, ми маємо певні переваги перед тогочасними спостерігачами й бачимо, що середньовічне суспільство зазнало в тринадцятому й чотирнадцятому сторіччях фундаментальних змін, які розхитали

⁶ Daniel Waley «The Papal State in the Thirteenth Century» (London, 1961). Загальну історію папської держави від її початків і до кінця Середніх Віків описано в Peter Partner «The Lands of St. Peter. The papal State in the Middle Ages and the Early Renaissance» (Berkeley, Calif., 1972); на сс. 266—395 ідеться про папську державу в період від тринадцятого до п'ятнадцятого сторіч.

папську монархію, хоча та споруда й була надзвичайно стійкою. Можливо, найглибшою культурною зміною було розповсюдження письменності. На найвищому суспільному рівні університети, про які так піклувався папський престол, готували інтелектуалів, котрі застосовували своє вміння в інтересах своїх роботодавців, часто світських правителів. У 1000 р. учений фах мала лише еліта духівництва, лише вона володіла мистецтвом слова і вміла дати раду абстрактним ідеям. Але в суспільстві, структура якого дедалі ускладнювалася, церква поступово втратила монополію на науку; її інтелектуали не були більше єдиними людьми, здатними робити теоретичні висновки і пояснювати світ. У 1300 р. знавці права, нотарі, судді були незалежними професіоналами, які пишалися своїм соціальним статусом, ревно боронили своє право на високі прибутки і були цілком спроможні захистити інтереси своєї суспільної групи, чи інтереси своїх роботодавців від теоретичних та легальних зазіхань церкви⁷.

Розповсюдження грамоти в середніх прошарках суспільства, серед купців, міщан та чиновників, стимульоване євангельським відродженням та потребами комерції і врядування, створювало угруповання людей, спроможних критично оцінювати моральні вади, фінансові надзуживання та політичні прорахунки церкви, зокрема й папського престолу. Такі люди не обов'язково були в опозиції до церкви або папського престолу, але вони вчилися мислити незалежно, і їх неабияк турбувало те, що між євангельськими ідеалами та тогочасною реальністю розверзалася така прірва.

Наприкінці тринадцятого та в чотирнадцятому сторіччях найбільшою загрозою для папської монархії були секулярні уряди, які консолідували свою владу над лояльністю та гаманцями підданих. Запеклий націоналізм так глибоко укоренився в нашому двадцятому сторіччі і видається нам таким природним, що ми забуваємо про його зовсім недавнє походження. Фран-

⁷ Про тривалу, добре обмірковану й, у контексті чотирнадцятого сторіччя, радикальну атаку на папську владу та незалежність церкви можна прочитати в Marsilius of Padua «The Defender of Peace, Defensor Pacis», translated by Alan Gewirth, Columbia Records of Civilization 46, part 2 (New York, 1956; reprinted in 1967). Поміркуванішу критику екстремальних претензій папи проаналізовано в John of Paris «On Royal and Papal Power», translated by J. A. Watt (Toronto, 1971).

цузька Революція (1789—1799 рр.) та Наполеонівські завоювання в континентальній Європі (1799—1814 рр.) стимулювали сучасні форми інтенсивного національного почуття як у Франції, так і в стані її супротивників. У давніші часи національне почуття пробуджувалося поступово, і воно не було ані автоматичним, ані природним. У дванадцятому сторіччі елітні групи ділили свою лояльність між християнським світом, локальними та регіональними державними утвореннями і королівствами — приблизно в такому порядку. Папи дванадцятого сторіччя були першими середньовічними монархами, які зуміли використати лояльність своїх численних підданих для практичних цілей. У 1200 р. папський престол був найдосконалішим урядом у Європі, маючи свою законодавчу владу, суди, бюрократію, формальні процедури, документалістику і значні прибутки від мита, податків і дарунків. Світські уряди були менш розвинені, але деякі з них значно вдосконалилися протягом тринадцятого сторіччя, створивши власні механізми для створення законів, здійснення судочинства, збереження миру та збирання грошей. У тринадцятому сторіччі Франція та Англія були найрозвиненішими секулярними державами і їхні стабільні монархії стали центром тяжіння для лояльності людей, які жили в межах строго визначених кордонів⁸.

Оскільки люди підлягали водночас і церкві, й секулярним урядам, що швидко й агресивно поширювали та зміцнювали свою владу в тринадцятому сторіччі, виникали неминучі конфлікти стосовно їхніх прав, юрисдикцій та претензій на прибутки. В дванадцятому й тринадцятому сторіччях церква здебільшого перемагала в таких суперечках, хоча нерідко доводилося вступати в компроміс. Найефективнішими серед світських урядів були монархії, менші й зручніші для управління, аніж германська імперія, проте більші й населеніші за італійські міста-держави. Наприкінці тринадцятого сторіччя королі Англії та Франції стали могутніми суперниками папського престолу у своїх відповідних королівствах, маючи ефективний чиновницький апарат, пристойні прибутки і міцну опору лояльності своїх

⁸ Joseph R. Strayer «On the Medieval Origins of the Modern State» (Princeton NJ, 1970) читається як короткий і цікавий вступ до успіхів, яких домоглися секулярні уряди в боротьбі із супротивними впливами, зокрема і впливом церкви.

підданих. Їхню практичну владу підтримували теоретики, переважно знавці права, які обстоювали зверхність короля над церквою у своїх володіннях проти традиційних претензій папи.

БОНИФАЦІЙ VIII І ФІЛІПП КРАСИВИЙ

Перші серйозні поразки зрілої папської монархії в боротьбі з дедалі міцнішими національними монархіями були спровоковані папою Боніфацієм VIII (1294—1303 рр.). Боніфацій навчався канонічного права і зробив кар'єру як чиновник папської канцелярії та дипломат. Він мав близько 60 років, коли його обрали папою, будучи чоловіком розумним, але вдачі грубої і неврівноваженої. Він твердо вірив у зверхність папської влади, але в цьому він просто поділяв панівну думку теологів та церковних правників своєї генералії⁹.

Його перші сутички з англійським королем Едуардом I (1272—1307 рр.) і королем Франції Філіппом IV Красивим (1285—1314 рр.) відбулися за гроші. Королі готувалися до війни між собою, маючи конфліктні претензії на правління південно-західними областями сучасної Франції. Кожен сподівався, що церква в його королівстві підтримає війну, сплачуючи податки. За канонічним правом, яке домінувало в християнському світі, церква була звільнена від сплати податків світській владі, проте висока хвиля національного почуття створювала атмосферу, в якій церковникам було важко ухилитися від сплачування податків на таку «гостру національну потребу», як війна. В тринадцятому сторіччі, коли той чи той монарх хотів оподаткувати своє духівництво, він мусив заручитися схваленням папи, який міг одержати частину грошей. Але й Філіпп, і Едуард обклали своє духівництво податком, не питаючи в папи дозволу і в явній суперечності з канонічним правом. У 1296 р. Боніфацій випустив папське послання, відоме за своїми першими словами під назвою «Clericis laicos», яким заборонялося обкладати духів-

⁹ T. S. R. Boase «Boniface VIII» (London, 1933) цікаво описує життя та діяльність цього визначного папи.

ництво податками без дозволу папи, тобто підтверджувався один з традиційних пунктів канонічного права¹⁰.

Духівництво Англії і Франції мусило обирати між папою та своїми відповідними королями. Папи могли відлучити від церкви непослухів, але й королі мали ефективні засоби вчинити на них тиск. Едуард I поставив духівництво «поза законом», тобто позбавив священнослужителів права звертатися в його суди для захисту своєї особи та власності. Церковники швиденько погодилися зібрати йому «дари». Філіпп IV теж повівся рішуче, заборонивши вивіз багатства з Франції до папського престолу і в такий спосіб відхопивши велику частку Боніфацієвих прибутків. Французьке духівництво, притиснуте монархом і в значній мірі світським суспільством, погодилося на королівське оподаткування. Папі Боніфацію довелося відступити, коли він ясно зрозумів, що, вступивши з ним у відкриту сутичку, королі Англії та Франції мали достатньо реальної влади, аби стягти податки зі свого духівництва, хоч би що там було сказано в канонічному праві¹¹.

В 1301 р. Філіпп IV зрушив другу легальну підвалину, на якій спиралася церква в суспільстві. Згідно з канонічним правом духівництво мало привілейований статус: хоч би яке правопорушення вчинив священнослужитель, він мав відповідати за це перед церковним, а не державним судом. Прецедентом тут стала історія з єпископом міста Пам'є, який потрапив у королівську неласку, був заарештований, допитаний і посаджений до в'язниці королівськими чиновниками. Згідно зі звичаєм, він звернувся з апеляцією до папи, але королівські власті відмовилися визнати юрисдикцію папського престолу. Боніфацій нетямився з люті, та поки він обмірковував, яких заходів йому вжити у відповідь, Філіпп і його головний радник, знавець світського права Гійом Ногаретський, перехопили ініціативу. Щоб настроїти громадську думку проти папи, вони розповсюдили підроблені папські послання, образливі для

¹⁰ «Clericis laicos» is translated in Henry Bettenson «Documents of the Christian Church», 2nd edn (Oxford, 1963), pp. 113—115;

¹¹ Коротку розповідь про боротьбу за право на оподаткування між Боніфацієм VIII та Філіппом Красивим знайдете в Brian Tierney «The Crisis of Church and State, 1050—1300» (Englewood Cliffs, NJ, 1964), pp. 172—179. Joseph R. Strayer «The Reign of Philip the Fair» (Princeton, NJ, 1980), pp. 237—213 пише про Філіппові взаємини з церквою.

французів, скликали представників духовництва та мирян королівства на перші збори так званих Генеральних Штатів, установи, схожої на парламент, і публічно звинуватили папу в тяжких злочинах, куди входили протизаконні вибори, ересь і мужолозтво. Вони поставили вимогу, щоб Боніфацій постав перед судом церковного собору. Король цинічно зіграв на посиленні національного почуття серед своїх підданих і мав успіх. Французькі миряни підтримали свого короля з великим ентузіазмом, і духовництво, згнітивши серце, мусило наслідувати їхній приклад. Гійом Ногаретський рушив на Італію з військом, щоб приборкати Боніфація, який мав свою резиденцію в Ананьї, містечку, де він народився. За допомогою кардиналів з могутнього римського роду Колонна, найзапекліших ворогів Боніфація, Гійом Ногаретський захопив папу і тримав його в полоні два дні, мабуть, піддавши його фізичним тортурам. Гійом мав намір вивезти Боніфація до Франції й там судити, проте місцеві можновладці визволили папу, який невдовзі помер. Та хоч Боніфацій і був мертвий, Філіпп наполягав на тому, щоб улаштувати суд і виголосити йому звинувальний вирок помертворо ¹².

Папський престол не впав після приниження, завданого цій інституції Філіппом IV. Він залишився однією з провідних інституцій Європи; його чиновницький апарат та прибутки навіть зросли в чотирнадцятому сторіччі до приходу Чорної Смерті (1348 р.). Після того як криза, спричинена наругою над Боніфацієм, втихомирилася, події повернулися начебто в нормальне рідиче. Але насправді вододіл було перейдено. За прямої конфронтації між папою і королем, люди, які були підданими обох, вирішили підтримати короля. В майбутньому таке не завжди повторювалося, проте папам доводилося бути обережнішими, хоча їхня риторика залишалася тією самою, що й у ті часи, коли вони справді стояли на чолі християнського світу.

З посиленням могутності національних монархій, їхні володарі відігравали все більшу роль в управлінні церквою на своїх територіях. Папи й далі випускали документи про призначення єпископів та збирання

податків, але за сценою королі — передусім англійський і французький — вимагали для себе головної ролі в ухваленнях рішень та більшої частки в прибутках і здебільшого мали успіх. Хоча вселенська церква, очолювана папою, залишалася привабливим ідеалом і, до певної міри, реальністю, національне почуття ставало дедалі потужнішим фактором у церковних справах. Необмежена влада, яку світські владика здобули над релігійними інституціями протягом шістнадцятого сторіччя, іноді проблискувала то там, то там ще в чотирнадцятому та в п'ятнадцятому сторіччях.

ПАПИ В АВІНЬЙОНІ

(1309—1378 рр.)

Після Боніфація на папський престол піднявся Бенедикт XI (1303—1304 рр.), а потім архієпископ міста Бордо Бертран де Гот, що прийняв ім'я Климента V (1305—1314 рр.). Новий папа опинився в нелегкому становищі, бо французький король і далі провадив свій переможний наступ на папський престол. Філіпп IV вимагав, щоб Боніфація VIII осудили посмертно за приписувані йому злочини. Папа Климент ухилився піддати осудові свого попередника, але натомість пішов назустріч політичним амбіціям французького короля. Зокрема, він погодився на те, щоб у колегії кардиналів більшість складали французи, що гарантувало майбутню появу французьких пап; і він не став протестувати, коли Філіпп скасував військовий орден Тамплієрів.

Позиції ордену Тамплієрів значно ослабли, коли Свята Земля остаточно відійшла до мусульман у 1291 р. Король Філіпп, який завжди потребував грошей, хотів приборкати до рук чимале багатство ордену. У жовтні 1307 р. він звелів заарештувати всіх тамплієрів, які були на той час у Франції. Піддані тортурам, вони признались у тяжких злочинах, зокрема в ересі, блюзнірстві і мужолозтві. Папа Климент спробував узяти під свій контроль судовий процес проти тамплієрів, проте успіху не мав. Зрештою він мусив схвалити заборону діяльності ордену та конфіскацію його майна. Триумф Філіппа над тамплієрами — і як наслідок над папою — був абсолютним ¹³.

¹² Tierney «The Crisis», pp. 180—192; Strayer «The Reign», pp. 260—280. Boase «Boniface VIII», pp. 355—379.

¹³ Strayer «The Reign», pp. 285—297. Про трагічну долю тамплієрів див. Malcolm Barber «The Trial of the Templars» (Cambridge, 1968).

Не всі проблеми Климента V були накинуті йому французьким королем. Місто Рим було неспокійніше, ніж будь-коли, й він вирішив перенести звідти свою резиденцію. Щоб обезпечити себе від міських заворушень та спокійно підготуватися до церковного собору у Вієнні (1311—1312 рр.), Климент перебрався в 1309 р. до Авіньйона, міста, яке стояло на річці Рона за 65 миль на північ від Середземного моря, й зробив його столицею папської імперії. В 1348 р. папа Климент VI (1342—1352 рр.) викупив Авіньйон у графині Прованської, і це місто залишалося папською власністю аж до Французької Революції. Формально Авіньйон стояв на території Германської імперії, а не на території королівства Франція. Але репутація папського престолу з погляду його незалежності та неупередженості зазнавала помітної шкоди цим видовищем французького папи, який жив на відстані ширини річки від Французького королівства, оточений більшістю кардиналів-французів, мав свою резиденцію на території, де люди розмовляли по-французькому, і часто підтримував політичні та дипломатичні цілі французького короля. Політичні вороги Франції, і передусім Англія були вкрай роздратовані цією, як їм здавалося, упередженістю папського престолу. Побожні люди в усьому християнському світі теж були стурбовані тим, що папи покинули традиційне місце св. Петра в Римі. Італійський гуманіст і схоласт Петрарка (1304—1374 рр.), який часто жив у Авіньйоні й мав вигідні бенефіції від пап, вельми критично ставився до ситуації й порівнював життя пап у Авіньйоні з примусовим переселенням євреїв до Вавилону (585—536 рр. до Р. Х.), давши йому назву, яка увійшла в історію, «Вавилонський Полон» римських пап.¹⁴

Переїзд до Авіньйона коштував дуже дорого. Папа та кардинали вибудували там собі розкішні резиденції, бо в аристократичному суспільстві провідники церкви мали жити життям, яке відповідало б рівню їхнього соціального становища. Такий стиль життя дорого обходився й накликав на себе постійну критику. Крім того, папському чиновництву потрібні були приміщення для

¹⁴ Про обставини, які примусили пап переселитися до Авіньйона, див. Yves Renouard «The Avignon Papacy, 1305—1403», translated by Denis Bethell (Hamden, Conn., 1970), pp. 17—26.

його праці. Кількість чиновників за час перебування в Авіньйоні зросла, а отже, зросли й кошти на їхнє утримання. Папський палац у Авіньйоні, який досі стоїть, наочно засвідчує, скільки грошей знадобилося для переїзду пап. Видатки в Італії тривали й по переселенні до Авіньйона, бо папи не хотіли відмовлятися від своїх претензій на управління папськими областями в Центральній Італії; адже вони планували дець у невизначеному майбутньому повернутися до Рима. Однак їхня відсутність, безперечно, посилила місцеві прагнення до незалежності, й існувала небезпека, що папські області в Центральній Італії будуть назавжди втрачені. Протягом майже всього чотирнадцятого сторіччя папи витрачалися на дипломатичні зусилля та військових найманців, прагнучи зберегти контроль над своїми італійськими територіями. Деякі папи в Авіньйоні намагалися бодай почасті звільнитися від тиску французького короля через дипломатичні маневри, а це теж означало великі видатки на дипломатію та на підкуп потенційних заступників.¹⁵

У відповідь на катастрофічне зростання необхідних витрат Авіньйонські папи вдавалися до всіх можливих і неможливих заходів, щоб побільшити свої прибутки. Вони використовували всі свої традиційні привілеї та права на фінансову вигоду. Спираючись на здобутки тринадцятого сторіччя, церковна влада стала навіть централізованішою, ніж раніше, і навіть дрібні проблеми, що за життя колишніх поколінь розв'язувалися на місцевому рівні, тепер плавно пливли до папської канцелярії. Папський бюрократичний персонал розбухав, щоб дати раду справам, яких усе більшало, й видатки відповідно зростали. В процесі такого швидкого розвитку давні рідкісні прецеденти тепер узагальнювалися й поширювалися на всю церкву. Авіньйонський папський престол запровадив ціну на всі види духовних послуг, від дозволу на шлюб до затвердження документу.¹⁶

Зміною, яка мала найбезпосередніший вплив на більшість локальних церков, було привласнення папою пра-

¹⁵ Guillaume Mollat «The Popes at Avignon, 1305—1378», translated by Janet Love (London, 1963), pp. 310—342 про папські видатки та прибутки.

¹⁶ Про папську бюрократію та фінанси див. Mollat «The Popes at Avignon», pp. 279—334.

ва призначати людей майже на всі церковні посади. Місцеві вибори або місцеві призначення на єпископські, абатські та інші посади відійшли в минуле, замінені системою папських призначень, які називалися «провізіями», за плату, приблизно пропорційну прибутковості посади. Розглядувані окремо, способи добування грошей були водночас і законними, і виправданими з огляду на великі видатки папського престолу, проте їхній сукупний ефект був згубним для репутації пап, оскільки їхня позірна жадібність та високі стандарти життя відчувували від них багатьох священнослужителів та мирян, роздратованих до того ж утратою контролю над призначеннями на церковні посади.

Для тисяч повсякденних справ, які щороку вирішувалися в Авіньйоні, папський чиновницький апарат розробив чіткі й раціонально продумані правила. Рішення чиновників не були свавільними, й критерії, якими вони користувалися, опиралися на логічну доцільність і тверезу оцінку. Коли місцеві власті призначали людей на церковні посади, велику вагу мали споріднені або приятельські стосунки: неповнолітньому братові аристократа часто віддавали перевагу над простолюдином, який мав учений ступінь із канонічного права. Папські чиновники воліли призначати університетських випускників відповідного віку та фахових знань. Об'єктивно папські призначення були набагато кваліфікованіші, ніж місцеві. Та за часів, коли традиційний локалізм середньовічного суспільства підкріпився посиленням національного почуття, папські призначення часто входили в суперечність із місцевими вподобаннями. Чимало з тих, хто чинив опір папській владі призначати, керувалися не високими ідеалами, а гнівом з огляду на втрату своєї влади та прибутків. Однак їхні голоси підсилювали дедалі гучніший хор критики¹⁷.

Авіньйонські папи використовували своє право призначати людей на церковні посади для розв'язання найнагальнішої проблеми: як утримувати кардиналів та бюрократичний апарат, від яких залежало нормальне існування папської імперії. Вони віддавали найприбутковіші бенефіції в християнському світі своїм кардиналам, чиновникам та родичам. Наприклад, бенефіцію

з добрим прибутком, у Германії або в Англії, дарували кардиналові, чия резиденція і службові обов'язки були в Авіньйоні. Кардинал призначав оплачуваного священнослужителя, якого називали вікарієм, виконувати обов'язки, пов'язані з бенефіцією, й забирав надлишковий прибуток, що іноді складав значну суму, на власні потреби. А що одна бенефіція навряд чи могла дати достатньо коштів на підтримання стилю життя, який би відповідав високому титулу кардинала, то йому надавали їх кілька — така практика мала назву «плюралізм бенефіцій».

Звичайно, закон передбачав певні гарантії забезпечення нормального обслуговування бенефіцій. Багато з найприбутковіших бенефіцій були в кафедральних капітулах та університетських церквах, де обов'язки здебільшого включали в себе літургичні дії, такі, як проказати месу, відправити службу Божу. За такої ситуації найнятий священнослужитель міг упоратися цілком успішно. Та коли до бенефіції входили пастирські обов'язки з духовної обслуги мирян, що називалися «турботою про душі» (*cura animarum*), найняті священники іноді не відповідали потребам. Місцеві люди обурювалися, що бенефіцію віддали чужинцеві, який, можливо, ніколи й не побачить церкви, яка утримувала його. Більше того, немісцеві власники бенефіцій часто скупилися на узвичаєні пожертви для місцевих потреб милосердя та на утримання церковних будівель, у такий спосіб ще більше віддаляючи від себе парафіян. З посиленням могутності світських володарів вони теж побачили в церковних бенефіціях зручний спосіб утримувати тих своїх чиновників, що були водночас священнослужителями. Вони стали вимагати, щоб папи дарували бенефіції їхнім фаворитам, які часто були немісцевими плюралістами, що весь свій час віддавали світській службі у феодала чи короля¹⁸.

Коли подивитись індивідуально на кожного із семи пап, які жили в Авіньйоні між 1309-м і 1378 роками, вони видаються цілком порядними людьми, іноді навіть схильними до реформ. Але їхні потреби в коштах і чиста інерція бюрократичного апарату блокували

¹⁷ Класичний аналіз того, як діяла система папських «провізіій», подано в Geoffrey Barraclough «Papal Provisions» (Oxford, 1935).

¹⁸ J. C. Dickinson «The Later Middle Ages. From the Norman Conquest to the Eve of the Reformation. An Ecclesiastical History of England» (London, 1969), pp. 217—247.

будь-які спроби вдосконалити папську систему стягування податків. У всій Європі папський двір критикували за жадібність, помпу та марнотратний стиль життя. Політичні вороги Франції, передусім Англія та її союзники, звинувачували також папський престол у профранцузьких настроях. Національне походження кардиналів свідчило про новий контроль французів над папським оточенням: від 1316-го по 1375 р. у папській колегії було 90 французьких кардиналів, 14 італійських, 5 іспанських і 1 англійський¹⁹. Антипапські настрої в народі зростали і знаходили вияв у діях, неможливих у тринадцятому сторіччі. На першому етапі Столітньої війни англійський парламент ухвалив Закон про Провізію (1351 р.), який забороняв Авін'йонським папам призначати чужоземців на англійські бенедикції. В Законі про Перевищення Влади, виданому в 1353 р. і переглянутому в 1365-му і 1393 рр., англійський парламент заборонив підданним англійського короля позиватися без королівського дозволу в папському суді з будь-якого питання, що його королівські судді вважали підпорядкованим своїй юрисдикції. Англійські королі вдавалися до таких крутих заходів, як ухвалення парламентських законів, лише зрідка, особливо в тих випадках, коли хотіли вчинити тиск на папу з якихось політичних міркувань. А загалом вони воліли залагоджувати справи з папою дипломатичними методами і розподіляли всі призначення поза сценою. Але ці антипапські заходи свідчили про посилення національного почуття і небажання коритися папській владі²⁰.

Авіньйонський період спричинив величезні зміни як у самій діяльності папського престолу, так і в сприйнятті цієї діяльності рештою церкви. Ніколи ще папи не робили так багато й так ефективно. Ніколи раніше не одержували вони стільки прибутків і ніколи ще їхній вплив не поширювався так далеко, в усі кінці християнського світу. Але водночас із посиленням папської могутності відбувався занепад їхньої репутації. В середині одинадцятого сторіччя папський престол очолив рух за реформи в західній церкві. Понад два сторіччя

¹⁹ «The History of the Church, vol. 4: From the High Middle Ages to the Eve of the Reformation», by Hans-Georg Beck, Karl August Fink, Josef Glazik, Ervin Iserloh and Hans Wolter, translated by Anselm Bigg (London, 1980), p. 335.

²⁰ Dickinson «The Later Middle Ages», pp. 313—315.

папи спрямовували й надихали зусилля енергійних реформаторів та щирих віруючих. Вони захищали багато реформаторських громад, зокрема й жебрущих ченців, від занудних оборонців статус-кво, й обстоювали єдність християнського світу проти недалекоглядних adeptів локальної самостійності.

В чотирнадцятому сторіччі виникло й щодалі посилювалося переконання, що папський престол теж потребував реформ. Навіть папи не заперечували, що в церкві багато чого відбувається не так, як слід. Реформ у чотирнадцятому сторіччі пропонувалося безліч, від скромних пропозицій упорядкувати виплати папській курії до радикальної вимоги позбавити духівництво права на всі види прибутків і перевести його на платню, одержувану від світської влади. Проте жодної істотної реформи не було проведено з огляду на конфліктні інтереси (здебільшого пов'язані з розподілом прибутків та владою) пап, кардиналів, чиновників та місцевих можновладців. Чимало людей, які добували вигоду з наявної ситуації, сприяли її збереженню, хоч і щедро критикували інших. У середовищі людей освічених та побожних невиправдані надії на реформу дедалі посилювали почуття протесту. Євангельські ідеали вбогості та проповідування набирали значно радикальнішої форми перед реальністю папської гонитви за матеріальними прибутками, розкішного життя вищого духівництва, плюралізму бенедикцій та нехтування священнослужителями своїх пастирських обов'язків. За таких обставин широко розповсюджена пошана до папського престолу помалу розвивалась, хоча папська інституція була вкорінена в суспільну структуру так глибоко, що більша частина громадської думки не уявляла собі якоїсь іншої альтернативи.

ВЕЛИКИЙ РОЗКОЛ (1378—1414 рр.)

Навіть маючи резиденцію в Авіньйоні, папа вважався римським єпископом. У очах людей побожних Рим був священним містом з огляду на свої святі реліквії та великі храми, а в очах прихильників італійського гуманізму, яких ставало все більше — з огляду на своє класичне минуле. Реформатори всілякого гатунку твер-

дили, що варто тільки папам повернутися до Рима, й фінансові та моральні проблеми, такі очевидні в Авіньйоні, відразу залагодяться. Урбан V і справді повернувся до Рима в 1367 р., але політична ситуація там була настільки тривожна, що в 1370 р. він подався назад у Авіньйон. Усупереч думці багатьох кардиналів, папа Григорій XI (1370—1378 рр.) здався на умовляння жінки-містика Катерини Сієнської (1347—1380 рр.) й перебрався до Рима 1377 року. За ті сімдесят років, відколи його покинув папський двір, місто прийшло у велике запустіння. Його головною спеціалізацією була церква, і її переїзд до Авіньйона, образно кажучи, призвів до закриття римських фабрик. Місто зубожіло, його населення значно зменшилося, хоча не стало менш бунтівним. Багато з колишніх папських будівель та резиденцій були у вкрай занедбаному стані. В березні 1378 р. Григорій помер, і перші за сімдесят із лишком років папські вибори в Римі відбулися в атмосфері політичних чвар у середовищі кардиналів та народних заворушень на міських вулицях. Боячись, що в разі обрання француза папський двір знову переселиться в Авіньйон, римський простолоюд зажадав мати італійського папу. Кардинали (4 італійців, 12 французів та 1 іспанець) обрали на престол високого чиновника курії Бартоломео Пріньяно, який був архієпископом у місті Барі в Південній Італії.

Урбан VI (1378—1389 рр.), як назвав себе новий папа, мав репутацію побожного чоловіка та досвідченого адміністратора. Ставши папою, він відкрив ту сторону своєї вдачі, яку раніше, мабуть, приховував. Він виявився палким реформатором і вирішив почати з кардиналів. Він поводився з ними досить брутально й одного разу навіть дав кардиналові ляпаса. Він публічно критикував кардиналів за їхню жадібність, розкішну кухню, особисту мораль та невміння дати раду своїм бенефіціям. Через кілька місяців після виборів, коли Урбан категорично відмовився повернутися до Авіньйона, неіталійські кардинали виїхали з Ананьї й оголосили свій вибір недійсним, оскільки, як вони заявили, вони зробили його під тиском римського простолоюда. Вони обрали папою кардинала Роберта Женецького, що прийняв ім'я Климента VII й повернувся до Авіньйона²¹.

Урбан VI не визнав легітимності цих спрямованих проти нього дій, і два папи відлучили один одного від церкви й створили супротивні колегії кардиналів та супротивні чиновницькі апарати, яким ставилося за обов'язок розподіляти церковні посади та збирати податки. Християнський світ розколовся (звідси й термін «Великий Розкол» або «Велика Схизма», якщо скористатися грецьким словом) між двома лініями пап до 1409 р. і між трьома лініями від 1409-го до 1414 р. У такій ситуації рішення секулярних володарів, кого їм підтримати, набували вирішальної ваги, бо вони могли або сприяти, або перешкодити збиранню податків та призначенню церковних достойників на своїх територіях. Політичні антагонізми Європи тепер знайшли своє віддзеркалення в папському розколі. Франція і Англія вели між собою Столітню війну. Французький король прихилився до Авіньйонської лінії пап і так само вчинили його союзники, куди входили Бургундія, Шотландія та Неаполітанське королівство. Англійський король і його союзники, зокрема Фландрія та Португалія, підтримали римську лінію і так само вчинили мадяри, поляки, богемці, скандинавські королівства та більшість серед численних германських і італійських князків. Кожен секулярний правитель переконував або приневолював духівництво на своїх територіях приєднуватися до його вибору. Міжнародні релігійні ордени порозпадалися на дві половини, бо в одних країнах ченці визнавали авіньйонську лінію пап, а в других — римську. Християнський світ утратив свою єдність.

Папський престол розколювався й раніше, іноді надовго. Проте за політичних обставин, які існували в чотирнадцятому сторіччі, цей розкол загрожував стати вічним, оскільки в його основі лежали непримиренні політичні розбіжності між великими європейськими націями. Інтелігенція та політики християнського світу сперечалися про те, як покінчити з розколом, що було вельми делікатним питанням, адже папський престол став нервовим сплетінням церковних відносин, і мало хто хотів завдати йому серйозної шкоди в процесі залагодження диспуту. Велику кількість пропозицій стосовно подолання папського розколу можна поділити на три категорії. Одні пропонували, щоб обидва папи-суперники водночас відмовилися від своїх претензій на Святий Престол. Хоча окремі обіцянки зрек-

²¹ Walter Ullmann «The Origins of the Great Schism» (London, 1948).

тися престолу й були, проте в кінцевому підсумку такі спроби виявилися марними, бо кожен папа був переконаний, що правда на його боці. Інші наполягали, щоб секулярні монархи християнського світу відмовили у своїй підтримці (і в грошах) обом папам і в такий спосіб присилували їх поступитися. Дипломатія не змогла домогтися такого загального припинення підтримки, бо чимало світських правителів були задоволені ситуацією, яка давала їм змогу посилити контроль над церквою у своїх володіннях. Третя пропозиція, яка лунала дедалі частіше, мірою того як задавнювався розкол і провалля глибшало, полягала в тому, щоб скликати вселенський собор. Була широко розповсюджена віра в те, що такий собор покінчить із розколом, реформує церкву «вгорі й унизу», як тоді казали, й покладе кінець розповсюдженню ересі в Англії та в Богемії²².

Ті, хто пропонував усунути розкол на соборі, доклали всіх можливих зусиль, щоб скликати такий уселенський собор легально, з дотриманням усіх вимог закону; всяке порушення легальності тільки погіршило б ситуацію, підірвавши довіру до собору. Згідно з канонічним правом тільки папа міг скликати вселенський собор, але ні авіньйонський, ані римський претенденти на цей титул не хотіли ризикувати своїм становищем, скликаючи собор, який вони не змогли б контролювати і який міг змістити того ж таки папу, який скликав його. В 1408 р. обидві колегії кардиналів відмовили в підтримці своїм відповідним папам і скликали собор, який відбувся в Пізі. Пізанський Собор (1409 р.) змістив і авіньйонського папу Бенедикта XIII (1394—1423/1424 рр.) і римського папу Григорія XII (1406—1415 рр.). Собор обрав Александра V (1409—1410 рр.), але жоден з пап-суперників не визнав законності свого зміщення, і кожен з них мав достатньо сильну секулярну підтримку, щоб не віддавати владу. Отже, тепер з'явилися вже три претенденти на папський престол — папа римський, папа авіньйонський і папа пізанський!²³

Спробу соборного полагодження розколу було знову здійснено — і цього разу успішно — на Констанцько-

му Соборі (1414—1418 рр.). Імператор Сигізмунд (1410—1437 рр.) натиснув на нового пізанського папу Іоанна XXIII (1410—1415 рр.), щоб він скликав собор. Трохи згодом цю ініціативу схвалив і римський папа Григорій XII. Опіраючись на підтримку Сигізмунда, собор прийняв добровільну відставку Григорія XII, якого настановили кардиналом-єпископом Порту, змістив та розпорядився ув'язнити пізанського папу Іоанна XXIII і змістив авіньйонського папу Бенедикта XIII, який відмовлявся визнати рішення собору аж до своєї смерті в 1423/1424 р. У 1417 р. собор обрав папою Мартіна V (1417—1431 рр.) і з Великим Розколом нарешті було покінчено²⁴.

СОБОРНИЙ РУХ

В 1417 р., коли обрали Мартіна V, становище папського престолу в церкві було зовсім іншим, ніж у 1294 р., коли до влади прийшов Боніфацій VIII. «Вавілонський Полон» у Авіньйоні і травма Великого Розколу завдали великої шкоди його репутації і знизили його ефективність. Те, що втратив папа, використали собі на вигоду світські монархи, чий контроль над церковними фінансами та церковним персоналом на території своїх відповідних держав у 1417 р. був значно більший, ніж у році 1294-му. Лише в Італії та в Германії, де політична влада була подрібнена на безліч взаємно незалежних одиниць, зміг папський престол зберегти істотні елементи свого колишнього впливу. У Франції, в Англії, в іспанських королівствах папа міг діяти лише з дозволу короля.

Чотирнадцяте сторіччя стало свідком не тільки ослаблення реальної папської влади, а й розвитку теорії церковного управління, суперечної принципам папської монархії. Новий погляд, розвинений університетськими правниками й теологами, назвали теорією соборного руху, оскільки вона проголошувала найвищим авторитетом церкви авторитет уселенського собору.

²² Про Констанцький Собор див. вступні зауваги та переклад першоджерел у Louise Ropes Loomis «The Council of Constance», edited by John H. Mundy and Kennerly Wood, Columbia Records of Civilization, 63 (New York, 1961). Див. також «History of the Church», vol. 4, pp. 448—468 and Crowder «Unity, Heresy and Reform», pp. 65—138.

²³ C. M. D. Crowder «Unity, Heresy and Reform, 1378—1460. The Conciliar Response to the Great Schism» (New York, 1977), pp. 1—3.

²⁴ Про Пізанський Собор див. «The History of the Church», vol. 4, pp. 418—423. Crowder «Unity, Heresy and Reform», pp. 3—7 and 41—64, де подано добірку документів у перекладі на англійську мову.

В дванадцятому й тринадцятому сторіччях знавці канонічного права створили кодекс легальних оцінок та законів, що регулювали діяльність корпоративних організацій, і це мало велике практичне значення, оскільки більшість церковних інституцій, таких, як монастирі, кафедральні капітули, шпитали і навіть колеґії кардиналів, були корпоративними організаціями, чії члени та виборні посадові особи управляли прибутками, володіли власністю і могли порушувати судові справи та притягуватися до судової відповідальності. Ключовим елементом канонічного права стосовно корпорацій було те, щоб посадові особи корпоративних об'єднань не могли завдати шкоди їхнім членам. Посадові особи мали діяти в інтересах групи, й корпоративний організм повинен був мати легальні засоби захисту від своїх некомпетентних або зловмисних посадових осіб, у крайньому випадку зміщуючи їх.

Прагнучи покінчити з Великим Розколом у прийнятний спосіб, деякі інтелектуали заявили, що церква сама являє корпоративний механізм, а папа — це тільки виконавча особа, яка має діяти в його інтересах. Та коли виконавча особа перестає діяти в інтересах корпоративного об'єднання, воно повинне захищати себе від цієї особи в легальний спосіб. Деякі теоретики твердили, що корпоративним організмом римської церкви були кардинали, а отже, саме вони мусили виправляти або скидати з посади некомпетентного папу. Проте більшість тодішніх учених вважали, що корпоративним об'єднанням, яке очолював папа, був весь християнський світ. Отже, прихильники теорії соборного руху заявляли, що саме християнський світ, представлений уселенським собором, повинен боронити свої інтереси супроти папи²⁵.

Представництво на вселенському соборі не опиралося на сучасну ідею: одна людина — один голос. Зате на ньому були представлені всі важливі елементи чи групи інтересів християнського світу. Деякі люди, такі, як єпископи та кардинали, прибували на собор персонально. Але інші впливові індивіди та угруповання, зокрема релігійні ордени, соборні капітули, університети і християнські правителі — королі, князі та міста-держави

¹ Brian Tierney «Foundations of Conciliar Theory» (Cambridge, 1955), pp. 87—153.

ви — посилали на собор своїх представників. Учасники Констанцького Собору були організовані в італійську, германську, французьку та англійську «нації» (згодом до них додали й іспанську «націю»). Члени націй зустрічалися окремо, щоб вирішити, як використати свій єдиний ухвальний голос. Принципові прихильники теорії соборного управління дотримувалися переконання, що коли весь християнський світ збирається через своїх представників на вселенський собор, навіть папа мусить визнавати над собою його владу і коритися його рішенням.

В контексті того часу це були радикальні ідеї, та оскільки Великий Розкол тривав і всі спроби подолати його зазнавали невдачі, вони здобували все більшу популярність. Теорія соборного управління знайшла практичне застосування на трьох соборах, які скликалися в п'ятнадцятому сторіччі: Пізанському (1409 р.), Констанцькому (1414—1418 рр.) і Базельському (1431—1439 рр.). Найвищим її досягненням був Собор у Констанці, де було зміщено трьох пап-суперників і обрано одного Мартіна V. Цей собор також видав два укази, в яких викладалися засадничі погляди прихильників теорії соборного управління. В каноні «Sacrosancta» або «Haec sancta» (1415 р.) Констанцький Собор задекларував свою вищість над папою:

«Цей святий собор, що зібрався в Констанці... проголошує: по-перше, що він скликаний у ім'я Святого Духа, що він представляє вселенську Католицьку Церкву, а тому має повноваження від самого Христа і всі люди, всякого рангу і стану, у тому числі й Папа, мають коритися йому в питаннях, які стосуються Віри, подолання розколу та реформації Церкви Божої вгорі й унизу; по-друге, він проголошує, що кожен, хоч би якого він був рангу і стану, хто свідомо відмовиться підкоритися указам, законам, декретам чи постановам, ухваленим на цьому святому Соборі або на іншому законно скликаному вселенському соборі... якщо він не спам'ятається, мусить відбутися сувору покуту та відповідну кару; а в разі потреби підданий і іншим законним санкціям...»²⁶

²⁶ Цей переклад зроблено і злегка адаптовано з Bettenson «Documents of the Christian Church», p. 135. Див. також переклад у Crowder «Unity, Heresy and Reform», pp. 82—83.

Більшість прихильників теорії соборного управління в Констанці поділяли ту думку, що здійснювати повсякденне управління церквою повинен папа та його бюрократичний апарат; без такого управління було годі обійтися, а доручати його якомусь комітетові було б справою громіздкою і нереальною. Однак Констанцький Собор хотів зробити скликання соборів через регулярні проміжки часу невід'ємною характеристикою життєдіяльності церкви. В каноні «Frequens» (1417 р.) собор постановив скликати наступний собор через п'ять років, далі — через сім років, а потім через кожні десять років. Якби цей амбіційний експеримент щодо запровадження такої собі конституційної папської монархії мав успіх, становище папського престолу в церкві радикально змінилося б²⁷.

Скликання собору, призначеного на 1423 р., було відкладено з огляду на спалах чумної пошесті. Але в 1431 р. відповідно до настанов «Frequens» папа Мартін V скликав церковний собор у місті Базелі. Теорія соборного управління церквою переживала період свого найвищого розквіту, хоча ні папа, ні його прибічники цих поглядів не поділяли. Майже відразу новий папа Євгеній IV (1431—1447 рр.) посварився із собором. У 1431 р. він звелів розпустити собор, який успішно проігнорував його розпорядження і засідав собі далі. В 1434 р. собор заходився реформувати систему папської влади у вельми радикальний спосіб: він позбавив папу всіх прибутків, що надходили не з папських областей, і утворив комісії зі своїх людей, які мали здійснювати юридичні, адміністративні та виконавчі обов'язки папи. Соборні комісії самі взяли розподіляти бенефіції та призначати кандидатів на церковні посади і спробували управляти церквою безпосередньо.

Папа Євгеній надумав перешкодити зазіханням собору на свої права, вступивши в прямі переговори з європейськими монархами. Змагаючись за прихильність громадської думки, він відновив надії на воз'єднання з грецькою церквою, яким була вже не одна сотня років. На 1430-ті роки становище Візантійської імперії було розпачливим: турки-османи завоювали всю її те-

²⁷ «Frequens» перекладено в Loomis «The Council of Constance», pp. 407—412 and in Crowder «Unity, Heresy and Reform», pp. 128—129.

риторію, крім самого міста Константинополя та кількох клаптиків на грецькому материкові та островах. У надії одержати допомогу від Заходу імператор Іоанн VIII Палеолог (1425—1448 рр.) запропонував розпочати переговори щодо об'єднання східної та західної церков, як уже робили кілька його попередників перед загрозою давніших мусульманських військових загроз. Кардинальним пунктом усієї справи було те, що імператор волів спілкуватися з папою, а не із собором, який засідав у Базелі. Папа Євгеній закликав собор перебраться з Базеля до Феррари (а згодом, у 1439 р., до Флоренції) для зустрічі з представниками грецької православної церкви. Більшість єпископів покинули Базель, але найзатятіші прихильники теорії соборного управління, більшість із яких були знавцями права та університетськими професорами, залишилися там, де й були. Невеликі рештки Базельського собору за присутності лише сімох єпископів скинули Євгенія з престолу в 1438 р. і обрали папою герцога Савойського, мирянина, під ім'ям Фелікса V (1439—1449 рр.). Поновивши розкол після стількох зусиль подолати його, прихильники соборної теорії припустилися фатальної помилки, дискредитувавши цим свої ідеї. Малопредставницька меншість радикальних соборян засідала в Базелі аж до 1449 р., твердячи, що вони, а не папське зібрання у Феррарі-Флоренції представляють законний уселенський собор, проте ініціатива остаточно перейшла до папського престолу²⁸.

На соборі у Феррарі-Флоренції (1438—1445 рр.) візантійська делегація числом близько 700 членів, за участю самого імператора Іоанна VIII, константинопольського патріарха та двадцяти єпископів, вела вечірній диспут із західними богословами на теологічні теми, що їх розділяли. 6 липня 1439 р. було підписано всіма його учасниками, крім двох грецьких прелатів, постанову про воз'єднання (під назвою «Laetentur Caeli» — «Радійте, небеса»). Протягом наступних шести років на соборі було досягнуто згоди про об'єднання з іншими спільнотами східних християн: вірменами, єгипетськими коптами, деякими сирійськими християнськими громадами та халдеями й маронітами на

²⁸ Про Базельський Собор див. «The History of the Church», vol. 4, pp. 473—487.

острові Кіпр. Усі ці возз'єднання виявилися нетривкими з огляду на релігійну ворожнечу та політичні обставини, які панували у східному Середземномор'ї. Найважливіше об'єднання, а саме, об'єднання з грецькою православною церквою, розвалилося майже відразу. Простолод та нижче духівництво Візантійської імперії зберегло страшні спогади про хрестові походи та здобуття Константинополя західноєвропейськими рицарями в 1204 р., тому в народі панували антилатинські настрої, і люди воліли піддатися туркам, аніж об'єднуватися з римською церквою. Але на Заході престиж папського престолу дуже піднявся внаслідок уявного успіху на соборі у Феррарі-Флоренції²⁹.

Папа Євгеній здобув перемогу над Базельським собором та над теоріями прихильників соборного управління. Крім укладення угоди про возз'єднання з грецькою православною церквою, завдяки чому він схилив на свою користь громадську думку, він почасті завдячував свій успіх тонким дипломатичним маневрам у християнському світі. Він увійшов або погодився увійти до спілки з багатьма могутніми світськими володарями Європи. Наприклад, у 1438 р. французький король Карл VII видав у Бурже Прагматичну Санкцію, яка обмежувала права папи на церкву Франції на користь королівського контролю. Євгеній не став заперечувати, бо, по-перше, він нічого не зміг би вдіяти, а по-друге, королівський контроль над французькою церквою зменшував імовірність того, що король підтримає прихильників соборного управління. Євгеній вів також переговори з Австрією, хоча помер, перш ніж угоду з нею було підписано в 1448 р. Коли європейські монархи, кожен окремо, домовилися з папою, вони вже не потребували соборів, щоб виявляти на нього тиск, і рух за соборне управління зазнав поразки. 1460 р. папа Пій II (1458—1464 рр.) видав буллу «Execrabilis», що означає «гідний прокляття», де осудив погляд, що собори мають вищу владу, ніж папи, і заборонив оскаржувати папські постанови, посилаючись «на майбутній собор». Проте оскарження з посиленнями «на майбутній со-

бор» залишилося звичною тактикою супротивників папи аж до шістнадцятого сторіччя.³⁰

На другу половину п'ятнадцятого сторіччя папство пережило розкол і загрозу соборного управління. Воно поновило мову та ритуальні формули, що стверджували папську зверхність над претензіями соборного руху. Та хоч папський престол і відновив свою теоретичну базу, це була вже інша інституція. Правда, після 150 років критики, дебатів та теоретичних розважань про необхідність реформи, ніякої реформи по суті не було здійснено. Поміркованого успіху досягли лише локальні рухи за реформу в певних регіонах та релігійних орденах, але сама вселенська церква мало змінилася як угорі, так і внизу.

В період від 1430-го до 1530 р. папи були здебільшого італійські аристократи, що жили життям, відповідним їхньому суспільному становищу. В ренесансній атмосфері Італії вони часто були людьми витонченого художнього смаку, покровителями мистецтва та будівничими споруд, якими так захоплюються в Римі сьогоднішні туристи, наприклад, Сікстинської капели та Собору св. Петра. Але їх також постійно затягувало в хитросплетіння італійської політики. Італія була поділена на кілька міст-держав, що постійно ворогували між собою, і папи, з необхідності, мусили втручатися в дипломатичні переговори та у війни для підтримки владної рівноваги і для недопущення вирішальної перемоги жодного із супротивників. Папи також віддавали чимало уваги збагаченню своєї рідні: традиційний непотизм було піднято на рівень високого мистецтва. Варто відзначити той істотний факт, що жодного папу від Целестіна V (1294—1296 рр.) до Пія V (1566—1572 рр.) наступники не проголосили святым. Папа ще залишався главою вселенської церкви, але в багатьох місцях тамтешні світські правителі істотно обмежили його владу. Лише в Італії та в Германії, країнах, політично розколотих, папи значною мірою утримували за собою той контроль, який став традиційним під час Авіньйонського періоду. Попри зовнішній блиск папських церемоніалів та авторитетні формулювання папсь-

²⁹ Про Флорентійський Собор див. Joseph Gill «The Council of Florence» (Cambridge, 1959) and Crowder «Unity, Heresy and Reform», pp. 146—179.

³⁰ «Execrabilis» почасти перекладено в Bettenson «Documents», p. 136 and in Crowder «Unity, Heresy and Reform», pp. 179—181.

кої теорії, у сторіччі, яке передувало Реформації, провід над західним християнством перейшов до світських монархів.

ЕПІЛОГ

Дивлячись на церкву пізніх Середніх Віків, ми маємо ту перевагу, якої не мав жоден з тоді живих: ми бачимо її в плані далекої часової перспективи. Ми знаємо, що після запеклої релігійної боротьби, яка тривала протягом життя одного людського покоління, середньовічне християнство розкололося на кілька великих уламків (католиків, лютеран, кальвіністів та англіканців) і численні невеличкі громади, такі, як анабаптисти. Ми знаємо також, що всі ці угруповання вийшли з середньовічної церкви, хоча жодне з них, навіть католики, не зберегли її спадщину в недоторканому вигляді. Ми знаємо, що на 1600 р. сили релігійних перемін переробили християнство в усіх регіонах Європи, хоча вони діяли по-різному в середовищах католиків, лютеран, кальвіністів, англіканців та анабаптистів. Але в 1500 р. жодна людина не могла передбачити, що відбудеться протягом наступного сторіччя.

Центральним фактом церковного життя в п'ятнадцятому сторіччі був той, що церковна реформа, здійснити яку прагнули стільки людей, зазнала повної невдачі. Ця невдача породила глибоке розчарування, і роздмухала полум'я критики, яке палахкотіло дедалі яскравіше. Найзручнішою ареною для активної реформаторської діяльності були великі церковні собори в Констанці (1414—1418), Базелі (1431—1449) та Флоренції (1438—1445). На цих усеєвропейських зустрічах лунала дивовижно відверта критика щодо майже всіх аспектів церковного життя — хоча, і це слід відзначити, ніхто не виступав проти самої доктрини. Собори шукали нових способів управління церквою та обмеження влади центрального бюрократичного апарату папської канцелярії. Декотрі з найрадикальніших реформаторів навіть уявляли собі християнський світ із ослабленим папським престолом або взагалі без папи. Але прихильники теорії соборного управління зазнали невдачі у запровадженні своїх сміливих планів у життя. Папський престол за понтифікату Мартіна V (1417—1431 рр.) та

його наступників перехитрував прибічників соборного управління, дійшовши згоди з багатьма європейськими володарями, але це обійшлося їм дорого. Рух за соборне управління повністю вичах на 1450 р., проте ідеї соборників про необхідність радикальних змін в управлінні церквою залишилися привабливими для багатьох. Папи, що сиділи на престолі в другій половині п'ятнадцятого сторіччя, розглядали ідеї соборників як загрозу своєму привілейованому становищу й чинили перешкоди скликанню нових уселенських соборів. У церкві, яка нагально потребувала реформ, її центральна інституція — папський престол — блокувала проведення соборів, які могли б їх здійснити¹.

Прагнення до реформи не було монополією пап та церковних соборів. У п'ятнадцятому сторіччі Європа нуртувала реформаторським завзяттям, але без централізованої підтримки ці зусилля були надто розривнені й часто зустрічали затятий опір. Єпископи, релігійні ордени, місцеві секулярні правителі та прості миряни — усі вони прагнули перемін. Наприклад, у багатьох релігійних орденах були спроби скасувати колишні послаблення суворих правил у таких сферах, як володіння власністю, харчування, одяг та молитва. Реформаторів називали «обзервантами» (від латинського слова *observare* — «дотримуватися»), тому що вони суворо дотримувалися всіх правил ордену. Серед францисканців перший рух обзервантів виник у 1368 р., а згодом подібні групи утворилися серед цистерціанців, бенедиктинців, у деяких капітулах чорних каноніків та в інших релігійних орденах на протязі п'ятнадцятого сторіччя. Обзервантські групи дали християнському світові деяких найактивніших проповідників та найзавзятіших реформаторів, таких, як францисканці Бернардіно Сієнський (1380—1444 рр.) та Іоанн Капістрано (1386—1456 рр.), домініканець Вінсент Феррер (1350—1419 рр.) і навіть Мартін Лютер (1483—1546 рр.), який входив до обзервантської групи августинських відлюдників. Але як то було характерно для місцевих реформ п'ятнадцятого сторіччя, зусилля реформувати релігійні ордени рідко досягали повного успіху. На практиці,

¹ Hubert Jedin «A History of the Council of Trent», translated by Ernest Graf (London, 1957), vol. 1, pp. 5—61 цікаво описує рух за соборне управління в п'ятнадцятому сторіччі.

виникнення «обзервантизму» в релігійному ордені здебільшого призводило до розколу, іноді дуже істотного, між групою обзервантів та іншими братами, яких іноді називали «конвенціоналами» і які відмовлялися з усією строгістю дотримуватися первісного статуту ордену². Випадкові й розрізнені успіхи місцевих та регіональних реформ не могли приховати того факту, що істотна реформа всієї церкви «внизу й угорі» не відбулася. Протягом сторіччя сподівання на реформу то посилювалися, то зазнавали краху, розчарування зростало, радикальні ідеї здобували все більше розповсюдження і вади церкви були очевидні для всіх.

У наші часи ми пов'язуємо термін «реформа» з Мартином Лютером і протестантами, які змінили і діяльність, і доктрину віри середньовічної церкви. Важливо зрозуміти, якого значення надавали слову «реформа» в 1500 р. Тоді панувало відчуття загального невдоволення станом справ у церкві (а також і в усьому суспільстві) і лунали постійні заклики «здійснити реформу». Існувало велике розмаїття в деталях пропонованої реформи, але фактично всі вимагали змін у діяльності церковної бюрократії, у фінансах та в повсякденній практиці. Людина 1500 року особливо була здивована переминами в теологічній доктрині, які відбулися в шістнадцятому сторіччі, оскільки віра не була тією сферою, яка, на думку мислителів, що жили наприкінці п'ятнадцятого сторіччя, потребувала реформи. Невдоволення церквою, безперечно, не означало посилення терпимості до тих, хто не погоджувався з офіційною церквою у важливих питаннях віри. Правда, існували еретики. Однак, крім Богемії, де гусити мали значну політичну владу, еретики в 1500 р. перебували в підпіллі й мали незначний вплив на суспільну думку. Більше того, їм загрожувала страшна небезпека, якщо їх викривали. В 1500 р. переважна більшість західних європейців, навіть завзяті критики тодішньої ситуації, приймали церковну доктрину на віру. Пап критикували за бюрократизм, за податки, за світський спосіб життя, але не за їхнє вчення. Закликів реформувати доктрину тоді не було.

Другий різючий аспект церковного життя в 1500 р. —

² Francis Oakley «The Western Church in the Later Middle Ages» (Ithaca, NY, 1979), pp. 231—238.

це поглиблення прірви між релігійними інституціями і релігійним запалом. Невдача реформи і постійна критика призвели до широкого розповсюдження недовіри до головних християнських інституцій — папського престолу, релігійних орденів, університетських теологів, канонічного права та церковних судів. Усі вони існували далі, але були під постійним обстрілом нищівних звинувачень. Така втрата довіри до офіційних церковних структур не супроводжувалася, проте, згасанням релігійного запалу. Навпаки, інтерес до релігії дедалі посилювався, можна навіть сказати, що в багатьох місцях у кінці чотирнадцятого сторіччя розпочалося справжнє релігійне відродження, яке досягло апогею в п'ятнадцятому сторіччі. Проте глибока побожність нерідко супроводжувалася гострим антиклерикалізмом: багато людей палко сповідували християнську віру й водночас не любили священнослужителів за їхнє багатство, привілеї та моральну недосконалість.

Практика традиційних благочестивих діянь не тільки не завмерла, а й посилилася в п'ятнадцятому сторіччі. Попри критичні закиди певних інтелектуалів безліч людей відбували прощу, поклонялися святим угодникам та святим мощам і реліквіям; торгівля індульгенціями процвітала. Так, Фрідріх Саксонський Мудрий (1463—1525 рр.), покровитель Лютера, був завзятим колекціонером святих реліквій, чия колекція нараховувала в 1520 р. 19 013 експонатів; кожному, хто відвідував її на День Усіх Святих (1 листопада), було обіцяно скорочення мук у чистилищі на 2 000 000 днів³. Меса та евхаристія залишалися центральними ритуалами релігійної практики. Наприклад, надзвичайно побожна леді Маргарет Бофорт, мати короля Англії Генріха VII, слухала месу шість разів на день. Про її онука Генріха VIII розповідали, що він слухав месу по три рази в ті дні, коли виїздив на полювання, і по п'ять разів, якщо не виїздив⁴. На додачу до цих традиційних виявів благочестя популярні проповідники закликали вигадувати нові або палкіше віддаватися таким давно відомим, як читання молитов за чотками, поклоніння

³ Roland H. Bainton «Here I stand. A Life of Martin Luther» (New York, 1950), p. 53.

⁴ Owen Chadwick «The Reformation», The Pelican History of the Church, 3 (Harmondsworth, Middlesex, 1968), p. 23.

п'ятьом Христовим ранам та Святому Йменню Ісусовому. Замовлення мес за небіжчиків залишалося найрозповсюдженішою практикою в середовищі багатих людей. Люди з усіх суспільних прошарків і далі робили церкві релігійно вмотивовані дари як за життя, так і на смертному ложі, хоча важливо відзначити, що іноді такі дари були спрямовані на практичні благодіяння і надходили не до традиційних релігійних орденів, а у шпиталі, в школи, на роздачу милостині вбогим⁵.

МОНАСТІРСЬКЕ ЖИТТЯ

Грандіозна структура релігійних обителів та орденів, що розвивалася понад тисячу років, зберігалася й далі, не зазнавши істотних змін. Правда, кількість ченців та черниць у багатьох місцях була значно нижчою, ніж у історичному zenіті монастирського життя в дочумний період. У деяких релігійних обителях панував дух глибокого благочестя, інші були сценами скандальної розбещеності, проте справедливим буде відзначити, що в більшості монастирів не відбувалося нічого надзвичайного, ані надмірних подвигів благочестя, ані розпусних надуживань. З огляду на свою кількість, багатство та легальні привілеї ченці залишалися в суспільстві могутньою силою. Біле духівництво також було численне, хоча й розділене за своїми прибутками, рівнем освіти та соціальним статусом. У п'ятнадцятому сторіччі дуже багато молодиків вступали в ряди білого духівництва, подекуди їх приходило туди значно більше, ніж було треба. Духівництво перебувало в центрі широко розповсюдженого невдоволення церквою. Повсюди чорних та білих священнослужителів піддавали нищівній критиці за їхнє багатство, їхні привілеї та нездатність жити згідно з власними ідеалами.

Поряд з традиційними формами релігійного життя, організованого навколо обітниць, пожертвувань легальних привілеїв та спеціального одіння, широко розповсюджувалися нові вияви — ми назвали б їх експериментальними — життя, палко відданого релігійній ду-

⁵ Wilbur K. Jordan «The Charities of London 1480—1560» (London, 1960), pp. 267—307 наголошував, що в Лондоні настрої жертводавців мав «занадто світське спрямування».

ховності. Важливо відзначити, що чимало побожних чоловіків та жінок свідомо не йшли до монастирів, а намагалися жити благочестиво у світі, поза традиційними структурами організованого чернецтва⁶. Починаючи з чотирнадцятого сторіччя і протягом усього п'ятнадцятого стало з'являтися чимало індивідуальних містиків, які начебто вступали в безпосередні контакти з Богом; ними захоплювалися, їх наслідували і гостро критикували. Деякі містики належали до висвяченого духівництва або жили в релігійних обителях, як, наприклад, жебрущий чернець Майстер Еккарт, але багато були мирянами, котрі не йшли в монастирі, а жили відлюдниками, пустельниками або навіть у родині⁷.

Століттями християни об'єднувалися в громади задля релігійних цілей. Деякі з побожних людей наприкінці чотирнадцятого та в п'ятнадцятому сторіччях утворили вільно організовані добровільні асоціації, такі як братства та релігійні гільдії. Один з найпотужніших благочестивих рухів називався «Devotio moderna» — «Сучасне благочестя» — він виник наприкінці чотирнадцятого сторіччя в Нідерландах, натхнений ініціативою Герта Грооте (1340—1384 pp.) і процвітав упродовж п'ятнадцятого сторіччя. Послідовники «Devotio moderna» відкрито не нападали на сучасну їм церкву, хоча їхній вибір та турботи проливали світло на ті негаразди, які високодуховні люди бачили в тогочасних церковних порядках. Вони не заперечували ні ритуалів, ні традиційної молитви — і з глибокою пошаною ставилися до евхаристії — але наголошували на внутрішньому перетворенні, спогляданні, простоті та благочестивому читанні й не дуже цінували — хоч прямо про це й не висловлювалися — зовнішню атрибутику релігії. Рух приваблював послідовників і з духівництва, і з мирян. Деякі священнослужителі з цієї громади стали каноніками ордену з центром у Віндес-

⁶ Margaret Aston «The Fifteenth Century. The Prospect of Europe» (New York, 1979), pp. 152—154.

⁷ Oakley «The Western Church», pp. 89—100. Richard Kieckhefer «Unquiet Souls. Fourteenth-Century Saints and their Religious Milieu» (Chicago, Ill., 1984) описує «свiate життя» як воно відбувалося в чотирнадцятому сторіччі, в усіх його різновидах, що часто далеко відходили від традиційних категорій ченця, жебрущего проповідника чи священнослужителя.

геймі в Нідерландах, але більшість учасників руху «Сучасне благочестя» категорично не бажали приєднуватися до жодного іншого релігійного ордену.

Мирські члени «Сучасного благочестя» добровільно об'єднувалися в одностатеві громади, що не були традиційними монастирями. Натомість вони жили у звичайних міських будинках. Вони не давали обітниці і не носили спеціального релігійного одіння. Вони уникали як традиційних монастирів з нагромадженими в них багатствами, так і того, що вони називали непристойним гендлярством жебрущих ченців. Вони мали власний прибуток і свої заощадження. Вони заробляли собі на прожиток власною працею; чоловіки часто переписували й продавали релігійні книжки, а жінки шили і плели мережива на продаж. Вони не давали формальну обітницю вбогості, хоча жили дуже просто. Члени їхніх громад могли вільно покинути їх, і декотрі так і робили, або вступаючи до релігійних орденів, або висвячуючись у священники, або одружуючись.

Напруженість, яка виникала між надто ревним благочестям і участю в житті традиційної церкви, в минулому часто приводила до ересі, проте «Сучасне благочестя» було цілком ортодоксальне. Його послідовники відбували власні релігійні церемонії у своїх резиденціях, зокрема, брали участь у спільній молитві та слухали проповіді людей, які могли бути й мирянами. Однак вони залишалися членами місцевих парафій, де ходили на месу та виконували інші релігійні обов'язки. В умовах пізнього середньовіччя, коли закон і звичай проводили різку межу між мирянами та духівництвом, «*Devotio moderna*» приймало у свої громади як мирян, так і духовних осіб. Прагнучи жити персональним релігійним життям, вони писали або перекладали на розмовну говірку благочестиві книги, щоб ними могли користуватися прості люди — і ті, які входили до їхніх громад, і всі інші.

На сучасний погляд, брати, сестри та каноніки «*Devotio moderna*» не видаються чимось загрозливим. Але їхня спокійна переконаність у тому, що правдивим християнським життям можна жити в місті, не дотримуючись традиційних правил чернецького статуту, було симптоматичним виявом широко розповсюдженого потягу до напруженого релігійного життя і одночасної недовіри до традиційних монастирських інституцій. Во-

ни мали критиків, а надто серед жебрущих ченців, які дивились на них як на потенційних суперників. Проте вони були релігійно ортодоксальні, смиренні, працьовиті і покірні церкві та цивільним властям. Вони знаходили розуміння й підтримку в багатьох голландських та німецьких містах. Вони мали двійників по всій Європі, бо всюди люди глибоко побожні прагнули справляти свої релігійні потреби поза церковними інституціями, що їх, принаймні підсвідомо, вважали негідними своєї високої місці⁸.

ГУМАНІЗМ

Критичні закиди на адресу тогочасної релігії стали лунаати і з протилежного боку. Гуманістичний рух, який виник у Італії в чотирнадцятому сторіччі й поширився в середовищі інтелектуалів та світської еліти в Північній Європі в другій половині п'ятнадцятого сторіччя, був настроєний вельми критично до тогочасної релігійної практики. Він проголошував новий ідеал просвіти, побудований на вивченні літератури, історії та етики, опертих на багату спадщину античного Риму та Греції. Гуманісти високо цінували не тільки грецьку й латинську класику, а й Новий Заповіт та твори Отців Церкви. Північні, переважно германські, гуманісти виявляли особливий інтерес до релігійних матерій. Коли гуманісти порівнювали сучасну ім церкву з ідеалізованою церквою Нового Заповіту та Отців Церкви, порівняння було не на користь першої. Гуманістична критика влилася до загального потоку релігійного невдоволення в п'ятнадцятому сторіччі⁹.

Найславетнішим і найпопулярнішим гуманістичним письменником був Еразм (1469—1536 рр.), голландець, який навчався в школі, що була під впливом «*Devotio moderna*». Він не спогадє перші роки свого навчання з якоюсь любов'ю, проте, мабуть, на нього справили неабиякий вплив ідеї простоти та релігійного самоза-

⁸ Чудовий вступ до руху «Сучасного благочестя» з публікацією перекладених документів див. у John Van Engen «*Devotio moderna. Basic Writings*» (New York, 1988).

⁹ Lewis W. Spitz «*The Religious Renaissance of the German Humanists*» (Cambridge, Mass., 1963).

глиблення. Еразм написав багато трактатів вишуканою латиною і здобув собі європейську відомість серед інтелектуалів та освіченої еліти. Він був одним з найперших авторів, які успішно скористалися з недавнього винаходу — друкарства, а відтак зумів знайти собі значно більше читачів, аніж будь-хто раніше. Еразм був складною постаттю, але він представляє важливі тенденції серед освічених людей кінця п'ятнадцятого та шістнадцятого сторіч. Він був блискучим ученим схоластом у царині латинської та грецької писемності, проте, коли йому хотілося, виступав як дотепний і ядучий сатирик. Він багато писав про церкву — і здебільшого несхвально.

Інтелектуали завжди розуміли християнство інакше, ніж широкий загал: наприклад, у тринадцятому сторіччі домініканський теолог Тома Аквінський і південноіталійський селянин, можна сказати, сповідували різну релігію. Але більшість середньовічних інтелектуалів не відкидали релігію селян. Вони здебільшого вважали, що щирість віри компенсувала невігластво і що селяни по-своєму були любі Богові. Однак гуманісти часто таврували народну побожність їхньої доби як віру вульгарну, хибну й забобонну. Багато з них, на чолі з Еразмом, не соромилися відверто заявляти про це. У цілій зливі книжок, памфлетів та листів Еразм висміював чимало рис пізньосередньовічного християнства, які здавалися йому позбавленими глузду. Його мішенями були звичні речі — багаті ченці, пихаті прелати, забобонні миряни, казуїстичні теологи, — проте завдяки своєму літературному хисту він мав великий вплив на всю освічену гуманістичну Європу. Еразм збиткувався з прочан, закривавлених облаток, фальшивих реліквій, жебрущих ченців, череватих абатів та всієї зовнішньої атрибутики тогочасної релігії. Він закликав сповідувати духовнішу, простішу, мудрішу, морально досконалішу і ближчу до Біблійних ідеалів релігію¹⁰. Пієтисти, такі, як учасники руху «*Devotio moderna*», мабуть, дивились на Еразма як на людину

¹⁰ Про життєвий шлях Еразма див. Margaret Mann Phillips «*Erasmus and the Northern Renaissance*», revised edn (Woodbridge, Suffolk, 1981) or Roland Bainton «*Erasmus of Christendom*» (New York, 1969) or Johann Huizinga «*Erasmus of Rotterdam*» (London, 1924). «*The Collected Works of Erasmus*» are being published by the University of Toronto Press (in preparation).

гораду, скептичну і вороже настроєну до релігії. А гуманістові Еразму вони, певно, видавалися занадто побожними, занадто довірливими і занадто святенниками. Але обидві партії підривали довіру до традиційних ритуалів та практичної діяльності церкви.

ДЕРЖАВА Й РЕЛІГІЯ

Благочестиві рухи та релігійні критики часто з'являлися у високо та в пізні Середні Віки. Але їхній вплив багаторазово посилювався в десятиріччя, близькі до 1500 р., внаслідок двох істотних чинників: консолідації держави та винайдення друкарства. Бюрократичні, централізовані уряди утворювалися і розвивалися в деяких регіонах Західної Європи ще з дванадцятого сторіччя. З їхнім зміцненням ефективність та незалежність уселенської церкви, очолюваної папою, занепадала. Розвиток держав відбувався нерівномірно, але наприкінці п'ятнадцятого сторіччя могутні монархії з'явилися в кількох місцях, зокрема в Англії, у Франції, на Іберійському півострові та у Швеції. В інших краях, таких, як Італія, Германія та Швейцарська конфедерація, за контроль над територіями змагалися сильні князівства й міста. Посилення ефективності цих секулярних держав іноді створювало почуття лояльності серед підданих, що було різновидом раннього націоналізму й супроводжувалося виникненням антипапських настроїв. На північ від Альп папа та його чиновники часто розглядалися як чужинці (вони були переважно італійцями), що недоречно втручалися у місцеві справи і лупили з країни надто багато грошей.

В багатьох місцях два десятиріччя, розташовані по обидва боки 1500 р., стали свідками драматичного посилення влади держави над церквою. Папи в другій половині п'ятнадцятого сторіччя все більше й більше виступали в ролі таких собі італійських князів, що одержували головні прибутки зі своїх центральноіталійських територій і були сповнені рішучості утримати їх за будь-яку ціну. Подекуди в Європі світські правителі мали вплив на церковні фінанси та церковні призначення протягом багатьох поколінь, проте в давніші часи вони здійснювали свій контроль непрямо через тиск, дипломатичні маневри та приватні угоди з папою.

Але наприкінці п'ятнадцятого сторіччя багато правителів уже не відчували потреби приховувати свою владу і відверто втручалися у справи церкви на своїх територіях. Деякі монархи вважали за своє право і свій обов'язок виявляти ініціативу в справах релігії. Широко розповсюджене невдоволення церквою сприяло зміцненню влади місцевих світських володарів, які знаходили у своєму народі підтримку своїм втручанням у діяльність церкви. Важливо відзначити, що не всі церковні реформатори і не все духівництво чинило опір посиленню урядового контролю. Вони знали зі свого негативного досвіду, що практичні реформи часто сповільнювалися або зазнавали невдачі через процедури та перешкоди, закладені в самому канонічному праві, зокрема в апеляціях до папи, які коштували надто дорого. Але якщо сильний король, князь або міська рада бралися сприяти реформі якого-небудь жіночого монастиря або шпиталю, справа часто завершувалася швидко й успішно на втіху реформаторам. Світські владика здійснювали свою владу над церквою багатьма способами, серед яких була й підтримка реформ на своїх територіях.

Першим прикладом ефективно здійсненої за підтримкою королівської влади церковної реформи була та, яку провів у своїй церкві іспанський кардинал Франсіско Хіменес де Сісерос (1436—1517 рр.) за активної допомоги короля Фердінанда Арагонського (1452—1516 рр.) та королеви Ізабелли Кастильської (1451—1504 рр.). У 1478 р. Фердінад та Ізабелла одержали також папський дозвіл на створення підконтрольної уряду іспанської інквізиції, що мала здійснювати політику королів, спрямовану на об'єднання розмаїтого суспільства, викоринюючи євреїв, мусульман, еретиків та критиків церкви без жодного втручання з боку папи. Іспанську церкву було реформовано, але під твердою рукою монархів. Іноді, як у Франції, королівська влада брала церкву під свій повний контроль, не здійснюючи реформ. У 1516 р. папа дав згоду на Болонський Конкордат (1516 р.), який надавав французькому королю повне право призначати людей на церковні посади в 10 архієпископствах, 82 єпархіях, 527 монастирях та інших численних релігійних інституціях¹¹. Добре відомо, що

Протестантська Реформація прискорила процес підпорядкування церкви державі, але почався він значно раніше¹².

ДРУКАРСТВО

Друкарський верстат теж став могутнім фактором посилення дієвості реформ. Можливості ранніх реформаторів були обмежені, оскільки розповсюджувати свої ідеї вони могли лише за допомогою рукописів та усних проповідей. У 1460-х рр. Йоганн Гутенберг із міста Майнц винайшов технологію друку складальним шрифтом. Друкарський верстат знайшов широке застосування в Європі наприкінці п'ятнадцятого та на початку шістнадцятого сторіч. Це вможливило швидке розповсюдження інформації. Одним з найстабільніших ринків для друкованої продукції став попит на релігійну літературу, адже європейське суспільство кінця п'ятнадцятого сторіччя вельми цікавилось релігією. Коли з'ясувалося, що провідний реформатор Мартін Лютер (1483—1546 рр.) був також вправним письменником на латинській і на німецькій мові, його ідеї здобули таке розповсюдження, якого жоден із колишніх реформаторів навіть уявити собі не зміг би. Наприклад, від 1517-го по 1520 р. вийшли друком 370 видань Лютерових трудів, багато з яких були коротенькі і жваві памфлети, надруковані на одному аркуші й поширювані в кількості, що, мабуть, наближалася до 300 000 примірників. Це пояснює, чому йому пощастило здобути таку могутню підтримку германської суспільної думки своїм ідеям, що їх більшість його читачів та слухачів сприймали як антипапські й антиіталійські¹³. Друкарство полегшувало розповсюдження будь-яких поглядів, у тім числі й реформаторських.

Знали про те сучасники чи не знали, але церква в 1500 р. готувалася до великих перемін. Ситуація була неясною, і напрямок цих перемін годі було вгадати. Традиційні релігійні інституції та практична діяльність церкви осуджувалися в одних колах і мали велику

¹² Там-таки на сс. 375—405 йдеться про занепад незалежної церковної влади в Європі протягом шістнадцятого сторіччя.

¹³ E. G. Schwiebert «Luther and His Times» (St. Louis, Mo., 1950), p. 6.

¹¹ Chadwick «The Reformation», p. 26.

підтримку в інших. Папи вперто обстоювали свою традиційну владу навіть тоді, коли зміцнілі держави позбавили її реального змісту. Деякі інтелектуали уявляли собі об'єднану церкву без папи. Амбітні світські владки, цілком ортодоксальні у своїй вірі, головним чином дбали про те, щоб контролювати церкву на своїх територіях і суворо обмежувати практичну владу папської бюрократії. Незграйний хор голосів закликав до «реформи», хоча вони не могли узгодити між собою, ані в чому саме має вона полягати, ані до якої міри слід її провести. Отож коли університетський професор теології і жебрущий чернець на ім'я Мартін Лютер викликав своїх опонентів на дебати з приводу індульгенцій у жовтні 1517 р., він дав поштовх грандіозним релігійним переминам, що нуртували в лоні західної церкви понад сторіччя¹⁴.

¹⁴ James M. Kittelson «Luther the Reformer. The Story of the Man and His Career» (Minneapolis, Minn., 1986).

РЕКОМЕНДОВАНЕ ЧИТАННЯ

Розділ перший

АНТИЧНЕ ХРИСТИЯНСТВО

Для першого ознайомлення з початками християнства слід прочитати Євангелії від Матвія та Іоанна і Послання апостола Павла. Добрий скорочений огляд релігійного та політичного становища юдаїзму за життя Ісуса подано в Marcel Simon «Jewish Sects at the Time of Jesus», у перекладі Джеймса Г. Фарлі (James H. Farley — Philadelphia, Pa., 1967). Joseph B. Tyson «The New Testament and Early Christianity» (New York, 1984) — це дослідження християнства від його виникнення до утворення католицького християнства в другому сторіччі з його характерними інституціями єпископів, зафіксованих на письмі кредо та канону Святого Письма. В. Г. С. Френд (W. H. C. Friend) опублікував два історичні огляди історії ранньої церкви до шостого сторіччя. Коротший огляд — це «The Early Church» (London, 1965; reprinted in 1982), а детальніший: «The Rise of Christianity» (Philadelphia, Pa., 1984). А. Джонс — А. Н. М. Джонс «Constantine and the Conversion of Europe» (London, 1948; reprinted in 1962) — коротко розглядає цей поворотний пункт у історії християнства.

Розділ другий

ПОЧАТКИ СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ ЦЕРКВИ

Занепад Римської імперії здавна привертая найпильнішу увагу вчених, і з цього питання існує величезна бібліографія. Цікавий синтез поглядів можна знайти в Frank W. Walbank «The Awful Revolution: the Decline of the Roman Empire in the West» (Toronto, 1969). Про папу Григорія I див. Jeffrey Richards «The Consul of God: the Life and Times of Gregory the Great» (London,

1980) або чудове дослідження Carole Straw «Gregory the Great: Perfection in Imperfection» (Berkeley, California, 1988). Більш загальний огляд діяльності папського престолу під візантійським управлінням подано в Jeffrey Richards «The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages, 476—752» (London, 1979). Judith Herrin «The Formation of Christendom» (Oxford, 1987) — це широкомасштабне дослідження релігійного переходу від античності до середньовіччя. «Статут» св. Бенедикта повинен прочитати кожен, хто прагне зрозуміти середньовічне християнство. Існує кілька перекладів, серед них є дві публікації, де паралельно подано латинський і англійський тексти: Justin McCann «The Rule of Saint Benedict» (London, 1952) і «The Rule of St. Benedict in English and Latin with Notes», edited by Timothy Frye (Collegeville, Minn., 1980). Англійський переклад «Статуту» можна прочитати в Owen Chadwick «Western Asceticism» (Philadelphia, Pa., 1958), pp. 291—337. Cuthbert Butler «Benedictine monasticism», 2nd edn (London, 1924) залишається добрим вступом до історії бенедиктинського чернецтва.

Розділ третій

НАВЕРНЕННЯ ЗАХОДУ (350—700 pp.)

Цікаві оповіді про ранньосередньовічних святих перекладено в Frederick R. Hoare in «The Western Fathers; being the Lives of SS. Martin, Ambrose, Augustine of Hippo, Honoratus of Arles and Germanus of Auxerre» (New York, 1954). Жваво подані історії з життя франкського суспільства і франкського християнства можна знайти в «Історії франків» Григорія Турського — Gregory of Tours «History of the Franks», translated by Lewis Thorpe (Harmondsworth, Middlesex, 1974) — і її варто прочитати, хоч вона й довга. Про ірландську церкву див. Kathleen Hughes «The Church in Early Irish Society» (London, 1966) або Ludwig Bieler «Ireland, Harbinger of the Middle Ages» (London, 1963). Про місіонерську діяльність на Заході див. Jocelyn N. Hillgarth «Christianity and Paganism, 350—750: The Conversion of Western

Europe», revised edition (Philadelphia, Pa., 1986), де опубліковано перекладені на англійську мову документи, поміщені в їхньому історичному обрамленні. Діяльність св. Патріка викликає суперечки майже в кожному пункті. Її глибоке дослідження разом з добрими перекладами Патрікової «Сповіді» та «Послання до Коротіка» див. у R. P. C. Hanson «The Life and Writings of the Historical Saint Patrick» (New York, 1983). Про навернення англосаксів див. Henry Mayr-Hartung «The coming of Christianity to England» (New York, 1972). Кілька першоджерел, створених англосакськими християнами, цілком читабельні. Немає нічого кращого, ніж написана Бедою «History of the English Church and People», translated by Leo Sherley-Price (Harmondsworth, Middlesex, 1965). Цікаву підбірку житій англосакських святих див. у «The Age of Bede», translated by J. F. Webb and D. H. Farmer (Harmondsworth, Middlesex, 1983).

Розділ четвертий

ПАПСЬКО-ФРАНКСЬКИЙ СОЮЗ

Важливі джерела, зокрема кілька листів-посланий Боніфація та пап і життя Боніфація та Вілліброрда подано в англійських перекладах С. Г. Телбота (С. H. Talbot) в «The Anglo-Saxon Missionaries in Germany» (New York, 1954). Детальніше дослідження діяльності місіонерів у їхньому історичному контексті див. у Wilhelm Levison «England and the Continent in the Eighth Century» (Oxford, 1946). Як змістовні вступи до місіонерських теорій та діяльності в ранньому середньовіччі див. дві статті: Richard E. Sullivan «Early Medieval Missionary Activity: A Comparative Study of Eastern and Western Methods (600—900 A. D.)», «Church History 23» (1954), 17—35 and «The Carolingian Missionary and the Pagan», «Speculum 28» (1953), 705—740. Про посилення могутності Каролінзьких майордомів див. Rosamond McKittrick «The Frankish Kingdoms under the Carolingians, 751—987» (London and New York, 1983), pp. 16—40. Про папський престол та його союз із франками див. Thomas F. X. Noble «The Republic of St. Peter. The Birth of the Papal State, 680—825» (Philadelphia, Pa., 1984), especially pp. 61—98.

Розділ п'ятий

ЦЕРКВА В ІМПЕРІЇ КАРОЛІНГІВ

Важливим джерелом для зрозуміння релігійної поведінки Карла Великого є Ейнгардове «Життя Карла Великого», перекладене на англійську мову Льюїсом Торпом — Lewis Thorpe «Two Lives of Charlemagne» (Harmondsworth, Middlesex, 1969), pp. 49—90. «The Reign of Charlemagne: Documents on Carolingian Government and Administration», translated by H. R. Loyn and John Percival, Documents of Medieval History, 2 (New York, 1976) вміщує тексти-оповіді, закони та листи-послання, які часто торкаються церковного життя та реформи. Змістовно досліджено історію Каролінгів у Rosamond McKitterick «The Frankish Kingdoms under the Carolingians 751—987» (New York, 1983). Кваліфікований погляд на реформу Каролінзької церкви викладено в Rosamond McKitterick «The Frankish Church and the Carolingian Reforms, 789—895» (London, 1977); про Каролінзьку імперію часів Карла Великого див. Heinrich Fichtenav «The Carolingian Empire», translated by Peter Munz (Oxford, 1957). Про реформу монастирського життя, здійснену Бенедиктом Аніанським, див. David Knowles «The Monastic Order in England», second edition (Cambridge, 1966), pp. 25—30 або «Benedicte of Aniane and Post-Carolingian Monasticism» in Bede K. Laker «The Eleventh-Century Background of Citeaux», Cistercian Studies Series, Number 8 (Washington, D. C., 1972), pp. 1—39. Про розвиток парафій див. цікаве дослідження John Godfrey «The English Parish, 600—1300», Church History Outlines 3 (London, 1969).

Розділ шостий

КАРОЛІНЗЬКЕ ВІДРОДЖЕННЯ

Греко-римські культурні ідеали та навчальна практика мали величезний вплив на середньовічне інтелектуальне життя. Блискучий огляд системи освіти в античності подано в Henri I. Marrou «A History of Education

in Antiquity», translated by George Lamb (New York, 1956). Про ті компроміси, які укладали освічені християни з античною наукою, можна прочитати з перших рук у Augustine of Hippo «On Christian Doctrine», translated by D. W. Robertson, Jr. (Indianapolis, Ind., 1958). Детальний опис переходу від античної освіти до середньовічної див. у Pierre Riché «Education and Culture in the Barbarian West From the Sixth Through the Eighth Century», translated by John J. Contreni (Columbia, South Carolina, 1976). Про складну й мінливу мовну ситуацію в ранні Середні Віки див. Philippe Wolff «Western Languages, AD 100—1500», translated by Frances Partridge (London, 1971), pp. 7—138. Про переписування та зберігання класичних манускриптів ідеться в Leighton D. Reynolds and Nigel G. Wilson «Scribes and Scholars: a Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature» 2nd edn (Oxford, 1974), pp. 69—100. Eleanor Shipley Duckett «Carolingian Portraits» (Ann Arbor, Mich., 1962) подає читабельні, короткі життєписи каролінзьких державців та вчених. Philippe Wolff «The Awakening of Europe» (also published as «The Cultural Awakening»), translated by Anne Carter (Baltimore, Md., 1968), pp. 11—108 подає цікаву розповідь про Алкуїна та Каролінзьке Відродження.

Розділ сьомий

КРАХ КАРОЛІНЗЬКОГО СВІТУ

Збалансоване дослідження про вікінгів можна знайти в Peter Foote and David M. Wilson «The Viking Achievement: the Society and Culture of Early Medieval Scandinavia» (London, 1980). Про наслідки вторгнень вікінгів на територію Каролінзької імперії див. Rosamond McKitterick «The Frankish Kingdom under the Carolingians, 751—987» (London and New York, 1983), especially pp. 229—239. Річард Саузерн (Richard Southern) пише про світський контроль над церквою в одинадцятому сторіччі в «The Making of the Middle Ages» (New Haven, Conn. 1961), especially pp. 118—134. Про монастирські реформи в період від Бенедикта Нурсійського до заснування Клуїні див. змістовний короткий огляд у David

Knowles «The Monastic Order in England», 2nd edn (Cambridge, 1963), pp. 3—30. Про заснування Клоні в десятому сторіччі див. Barbara Rosenwein «Rhinosceros Bound. Cluny in the Tenth Century» (Philadelphia, Pa., 1982). Про монастирське життя в Клоні див. Joan Evans «Monastic Life at Cluny, 910—1157» (Oxford, 1931). Про місіонерську діяльність див. Stephen Neill «A History of Christian Missions», 2nd edn, The Pelican History of the Church, vol. 6 (Harmondsworth, Middlesex, 1986), especially pp. 70—96. Про ранньосередньовічний церковний канон див. Roger E. Reynolds «Law, Canon: to Gratian» in «The Dictionary of the Middle Ages» (New York, 1986), 7:395—413.

Розділ восьмий

ЦЕРКВА В 1000 РОЦІ

Десяте сторіччя має своїх оборонців. Під цікавими, хоч і різними кутами зору розглядають десятиріччя, які туляться до 1000 р., Henri Focillon «The Year 1000», translated by Fred D. Wieck (New York, 1969) або Geoffrey Barraclough «The Crucible of Europe: The Ninth and Tenth Centuries in European History» (Berkeley, Calif. 1976). Eleanor Shipley Duckett «Death and Life in the Tenth Century» (Ann Arbor, Mich., 1967) дає читабельні замальовки людей та подій десятого сторіччя. Edgar Nathaniel Johnson «The Secular Activities of the German Episcopate, 919—1024» (Chicago, Ill., 1932) і сьогодні допомагає зрозуміти роль єпископів у церковній системі Оттона. Про приватні церкви див. Ulrich Stutz «The Proprietary Church as an Element of Medieval Germanic Ecclesiastical Law», «Medieval Germany, edited by Geoffrey Barraclough» (Oxford, 1938), II, pp. 35—70. Jeffrey Burton Russel «Dissent and Reform in the early Middle Ages» (Berkeley, Calif., 1965) дає аналіз релігійних розколів та реформаторських зусиль перед одинадцятим сторіччям.

Розділ дев'ятий

РЕФОРМИ ОДИНАДЦЯТОГО СТОРІЧЧЯ

Ute-Renate Blumenthal «The Investiture Controversy. Church and Monarchy from the Ninth to the Eleventh Century» (Philadelphia, Pa., 1988) є найсучаснішим дослідженням, із чудово написаними біографіями персонажів та проблемами, що мали стосунок до запеклої боротьби, яка відбувалася в одинадцятому сторіччі між королями і папами. Добірку листів-послань Григорія VII можна знайти в «The Correspondence of Pope Gregory VII», translated by Ephraim Emerton, Columbia Records of Civilization, 14 (New York, 1932). Про поширені в одинадцятому сторіччі погляди стосовно імператорської влади над церквою див. «Imperial Lives and Letters of the Eleventh Century», translated by Theodor E. Mommsen and Karl F. Morrison (New York, 1962). Brian Tierney «The Crisis of Church State, 1050—1030» (Englewood Cliffs, NJ, 1964), pp. 1—95 розглядає взаємини між церквою і державою в історичній перспективі до дванадцятого сторіччя, з посиланням на переклади важливих першоджерел. Gerd Tellenbach «Church, State and Christian Society at the Time of the Investiture Contest» (Oxford, 1940) можна розглядати як корисний вступ до ідей та тем папської реформи. Ian S. Robinson «Authority and Resistance in the Investiture Contest: the Polemical Literature of the late Eleventh Century» (Manchester, 1978) розглядає аргументи обох сторін. Horst Fuhrmann «Germany in the High Middle Ages, c. 1050—1200», translated by Timothy Reuter (Cambridge, 1986), pp. 31—87 описує суперечку про інвестири в контексті германської історії. «The Investiture Controversy: Issues, Ideals and Results», edited by Karl F. Morrison (New York, 1971) є збірником середньовічних джерел і маловідомих сучасних досліджень.

Розділ десятий

ЗЛЕТ ХРИСТІЯНСТВА

Про економічне відродження Заходу див. Georges Duby «The Early Growth of the European Economy», translated by Howard B. Clarke (Ithaca, NY, 1974) або Norman J. G. Pounds «An Historical Geography of Europe, 450 B. C. — A. D. 1330» (Cambridge, 1973) pp. 227—312. Цікавий погляд на зв'язок між технологією та підвищенням життєвих стандартів подано в Lynn White, Jr. «Medieval Technology and Social Change» (Oxford, 1962). Класична праця Анрі Піренна (Henri Pirenne) про середньовічні міста, перекладена на англійську мову Гелсі — «Medieval Cities», translated by F. D. Halsey (Princeton NJ, 1925) досі має право на увагу читача, як і його дослідження фламандських міст: «Belgial Democracy, its Early History», translated by J. V. Saunders (Manchester, 1915). Deno Geanakoplos «Interaction of the «Sibling» Byzantine and Western Cultures in the Middle Ages and the Italian Renaissance (330—1600)» (New Haven, Conn., 1967) досліджує складні взаємовпливи між Сходом і Заходом протягом Середніх Віків і до початку Нової Історії.

Розділ одинадцятий

ДОБА ПАПСЬКОЇ МОГУТНОСТІ

Огляд історії середньовічного папства подано в Geoffrey Barraclough «The Medieval Papacy» (New York, 1968). Walter Ullmann «The Growth of Papal Government in the Middle Ages», 3rd edn (Cambridge, 1970) є класичним дослідженням взаємодії між ідеями та подіями в процесі посилення папської влади. В праці того самого автора «Medieval Papalism: The Political Theories of the Medieval Canonists» (London, 1949) розглядаються теорії, що заклали підвалини папської могутності. Детально й глибоко досліджується злет папської монархії в зовсім недавній праці Colin Morris «The Papal Monarchy: The Western Church from 1050 to 1250» (Oxford,

1989). Daniel P. Waley «The Papal State in the Thirteenth Century» (London, 1961) простежує невдалі спроби пап створити і підкорити своїй владі державу в Центральній Італії. Geoffrey Barraclough «Papal Provisions» (Oxford, 1935) детально досліджує теорію та практику папських призначень на посади в тринадцятому й чотирнадцятому сторіччях. Eric W. Kemp «Canonization and Authority in the Western Church» (London, 1948) глибоко розглядає посилення авторитету пап у окремій галузі, а саме, в питанні канонізації. Дослідження життя та діяльності найславетнішого в тринадцятому сторіччі папи подано в Christopher R. Cheney «Pope Innocent III and England», Pápste und Papsttum, 9 (Stuttgart, 1976), а також у Helena Tillmann «Pope Innocent III», translated by Walter Sax (Amsterdam, 1980).

Розділ дванадцятий

ВІДРОДЖЕННЯ НОВОГО ЗАПОВІТУ

Про гностичну критику Старого Заповіту див. Elaine Pagels «The gnostic Gospels» (New York, 1979). Georges Duby «The Europe of the Cathedrals, 1140—1280», translated by Stuart Gilbert (Geneva, 1966) глибоко досліджує і ілюструє на цікавих прикладах новий наголос у західній теології та в мистецтві на людській природі Ісуса. Про відлюдників див. Henrietta Leyser «Hermits and the New Monasticism. A Study of Religious Communities in Western Europe, 1000—1150» (New York, 1984). Розповіді про деяких мандрівних проповідників дванадцятого сторіччя подано в Ellen Scott Davison «Forerunners of Saint Francis and Other Studies» (Boston, Mass., 1927). Цікаве обговорення апостольського життя з перекладами важливих першоджерел знайдете в Rosalind B. Brooke «The Coming of the Friars», Historical Problems: Studies and Documents, 24 (New York, 1975). Про соціальні та теологічні переміни, спричинені пошуками vita apostolica, див. Marie-Dominique Chenu «Monks, Canons and Laymen in Search of the Apostolic Life», in «Nature, Man, and Society in the Twelfth Century», translated by Jerome Taylor and Lester K. Little

(Chicago, Ill., 1968), pp. 202—238. Brenda Bolton «The Medieval Reformation», (London, 1983) подає в короткому викладі цікаве дослідження релігійного бродіння в дванадцятому сторіччі.

Розділ тринадцятий

МОНАСТИРСЬКЕ ЖИТТЯ: ДВАНАДЦЯТЕ СТОРІЧЧЯ

«The Monastic World», edited by Christopher Brooke with photographs by Wim Swaan (New York, 1974) — чудово ілюстрований і розумно викладений загальний огляд теми. Про зміни в монастирському житті протягом одинадцятого і дванадцятого сторіч цілком читабельно написано в С. Н. Lawrence «Medieval Monasticism. Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages», 2nd edn (London, 1989) pp. 149—237. Про цистерціанців див. монументальну працю Louis J. Lekai «The Cistercians. Ideal and Reality» (Kent, Ohio, 1977), де опубліковано й переклади ранніх цистерціанських документів. «The Letters of St. Bernard of Clairvaux», translated by Bruno Scott James (London, 1953) — це прямий вступ до Бернардового життя та діяльності. Про суперечку між Ключі та Сіро див. David Knowles «Cistercians and Cluniacs» (Oxford, 1955) and reprinted in his «The Historian and Character» (Cambridge, 1963) pp. 50—75. Про берін див. Ernest W. McDonnell «The Beguines and Beghards in Medieval Culture» (New Brunswick, NJ, 1954). Регіональне дослідження шпиталів, притулків для хворих на проказу та інших закладів милосердя див. у Miri Rubin «Charity and Community in Medieval Cambridge», Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, 4th series, 4 (Cambridge, 1986). Можна знайти чимало цікавих відомостей про середньовічних черниць та інших побожних жінок у «Medieval Women: Dedicated and Presented to Professor Rosalind M. T. Hill on the Occasion of her Seventieth Birthday» (Oxford, 1978) and Margaret Wade Labarge «A Small Sound of the Trumpet: Women in Medieval Life» (Boston, Mass., 1986), especially pp. 98—142.

Розділ чотирнадцятий

ЄРЕТИКИ

Malcolm Lambert «Medieval Heresy. Popular Movements from Bogomil to Hus» (London, 1977), pp. 3—168 — це чудово написаний вступ до утворення секти вальденсів, руху катарів та францисканців як різних відгуків на ідеал апостольського життя. Чималу добірку перекладів першоджерел знайдете в Walter L. Wakefield and Austin P. Evans «Heresies of the High Middle Ages», Records of Civilization: Sources and Studies, 81 (New York, 1969). Про інквізицію див. Bernard Hamilton «The Medieval Inquisition» (New York, 1981). Хрестові походи проти катарів і тих, хто їх підтримував, описано в Joseph R. Strayer «The Albigensian Crusades» (New York, 1971) і в Jonathan Sumption «The Albigensian Crusade» (London, 1978).

Розділ п'ятнадцятий

ЖЕБРУЦІ ЧЕНЦІ

Короткі, інформативно насичені відомості про появу та діяльність жебрущих ченців знайдете в С. Н. Lawrence «Medieval Monasticism. Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages», 2nd edn (London and New York, 1989), pp. 238—273. Переклади трудів самого Франциска, включно з двома його статутами, листами та заповітом подано в «St. Francis of Assisi. Writings and Early Biographies», edited by Marion A. Habig (London, 1979), pp. 1—176. Malcolm Lambert «Franciscan Poverty» (London, 1961) є змістовним дослідженням найоригінальнішої і найтривожнішої ідеї Франциска — ідеї про абсолютну вбогість. Про вплив жебрущих ченців на церкву та суспільство ескізно говориться в Richard W. Southern «Western Society and the Church in the Middle Ages», the Pelican History of the Church, 2 (Harmondsworth, England, 1970), pp. 272—299. Досить детально історію францисканців подано в John R. H. Moorman «A History of the Franciscan Order from its Origins to the Year 1517» (Oxford, 1968). Про Домініка див. Marie-Humbert Vicaire «Saint Dominic and His Times», translated by Kathleen Pond (New York, 1964).

Розділ шістнадцятий

ШКОЛИ

Класичною працею про монастирську культуру є Jean Leclercq «The Love of Learning and the Desire for God», translated by Catharine Misrahi (New York, 1961). Hastings Rashdall «The Universities of Europe in the Middle Ages», revised edition by F. M. Powicke and A. B. Emden, 3 vols (Oxford, 1936) дає найповніше висвітлення теми серед творів, написаних англійською мовою. Charles Homer Haskins «The Rise of the Universities» (Providence, RI, 1923; revised edition Ithaca, NY, 1957 — це короткий читабельний вступ до розглядуваної теми і те саме можна сказати про John W. Baldwin «The Scholastic Culture of the Middle Ages, 1000—1300» (Lexington, Mass., 1971). Елементарний огляд середньовічних університетів знайдете в Lowrie J. Daly «The Medieval University» (New York, 1961). A. B. Cobban «The Medieval Universities: Their Development and Organization» (London, 1975) — це повніше дослідження на ту саму тему. Gordon Leff «Paris and Oxford Universities in the Thirteenth and Fourteenth Centuries. An Institutional and Intellectual History» (New York, 1968) — докладне і насичене інформацією порівняне дослідження двох великих північних університетів. Точасні документи про організацію університетів та студентське життя див. у Lynn Thorndyke «University Records and Life in the Middle Ages», Records of Civilization, Sources and Studies, vol. 38 (New York, 1944; reprinted 1975). Вельми цікавою та інформативною в плані відродження науки за два покоління до виникнення університетів є розповідь Абельяра про свій життєвий шлях, названий «Історія моїх лихих пригод» («Historia Calamitatum»). Кілька перекладів, зокрема й «Листи Абельяра та Елоїзи» опубліковано в «The Letters of Abelard and Heloise», translated by Betty Radice (Harmondsworth, Middlesex, 1974, pp. 57—106. Читабельне дослідження про те, що вивчали середньовічні схоласти, знайдете в Frederick B. Artz «The Mind of the Middle Ages, A. D. 200—1500», 2nd edn (New York, 1954).

Розділ сімнадцятий

ДУХОВНА СТРУКТУРА ХРИСТИАНСЬКОГО ЖИТТЯ

Дохристиянські погляди на всесвіт ескізно змальовані в E. M. W. Tillyard in «The Elizabethan World Picture» (New York, 1944), де описується тло Шекспірових п'єс. У праці Jaroslav Pelican «The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine», especially vol. I «The Emergence of Catholic Tradition (100—600)» (Chicago, Ill., 1971) and vol. 3 «The Growth of Medieval Theology (600—1300)» (Chicago, Ill., 1978) дається детальний огляд формальної середньовічної теології. Августин Гіппонський мав величезний вплив на західнохристиянські уявлення про людську природу та людське суспільство. Читабельний виклад його ідей подано в Herbert A. Deane «The Political and Social Ideas of St. Augustine» (New York, 1963). Як уявляли собі в Середні Віки диявола можна прочитати в Jeffrey Burton Russell «Lucifer, the Devil in the Middle Ages» (Ithaca, NY, 1984). Про святих див. цікаву книжку Donald Weinstein and Rudolph Bell «Saints and Society. The Two Worlds of Western Christendom, 1000—1700» (Chicago, Ill., 1982).

Розділ вісімнадцятий

СВЯЩЕННІ РИТУАЛИ

Деталізований, читабельний, розважливий і дуже повний опис структури та діяльності церкви в окремо взятій країні знайдете в John R. H. Moogman «Church Life in England in the Thirteenth Century» (Cambridge, 1955). Про розвиток доктрини чистилища див. Jacques Le Goff «The Birth of Purgatory», translated by Arthur Goldhammer (Chicago Ill., 1984). Jack Goody «The Development of the Family and Marriage in Europe» (Cambridge, 1983) — це спроба антрополога зрозуміти церковні правила шлюбу та народні шлюбні звичаї в середньовічній Європі. Не всім історикам подобається ця книжка, але вона напрочу цікаво висвітлює

тему. Georges Dudy «Medieval Marriage. Two Models from Twelfth Century France», translated by Elborg Forster (Baltimore, Md., 1978) протиставляє церковний погляд на шлюб як на таїнство погляду світської аристократії на одруження як на соціоекономічний контракт. Див. також Christopher N. L. Brooke «The Medieval Idea of Marriage» (Oxford, 1989). James A. Brundage «Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe» (Chicago, Ill., 1987) дає широкий огляд сексуальних норм та поведінки в середньовічній Європі. Соціальне використання таїнства хрещення розглядається в Joseph H. Lynch «Godparents and Kinship in Early Medieval Europe» (Princeton, NJ, 1986).

Розділ дев'ятнадцятий

ТАО ПІЗЬНОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

Існує кілька змістовних оглядів пізньосередньовічної європейської історії. Robert Lerner «The Age of Adversity» (Ithaca, NY, 1968) дає елементарну замальовку кризових явищ у чотирнадцятому сторіччі. Denis Hay «Europe in Fourteenth and Fifteenth Centuries», 2nd edn (London, 1989) — це більш деталізований і докладніший огляд. Daniel Waley «Later Medieval Europe. From St Louis to Luther», 2nd edn (London, 1976) теж дає широкий огляд; Wallace K. Ferguson «Europe in transition, 1300 — 1520» (Boston, Mass., 1962) ще варта прочитання, хоч і застаріла в деяких аспектах. Norman J. G. Rounds «An Historical Geography of Europe, 450 B. C. — A. D. 1330» (Cambridge 1973), pp. 313—433 описує Європу в десятиріччя перед спалахом чумної моровиці. Philip Ziegler «The Black Death» (New York, 1969) змістовно оповідає про те, як переживала Європа чуму в чотирнадцятому сторіччі. Про народні повстання в чотирнадцятому та п'ятнадцятому сторіччях див. Michel Mollat and Philippe Wolff «The Popular Revolutions of the Late Middle Ages», translated by A. Lytton-Sells (London, 1973).

Розділ двадцятий

ЦЕРКВА В ПІЗЬНОМУ СЕРЕДНЬОВІЧЧІ

Загальну історію добре подано в Geoffrey Barraclough «The Medieval Papacy» (New York, 1968). Про теоретичні підвалини папської монархії див. Walter Ullmann «Medieval Papalism: The Political Theories of the Medieval Canonists» (London, 1949). Про фінансові, політичні та дипломатичні проблеми управління папською державою див. Daniel P. Waley «The Papal State in the Thirteenth Century» (London, 1961). Про Боніфація VIII та його боротьбу з королями Англії та Франції див. у T. S. R. Boase «Boniface VIII» (London, 1933) або Joseph R. Strayer «The Reign of Philip the Fair» (Princeton, NJ, 1980), де також оповідається про придушення Ордену Тамплієрів. Про авіньйонський період папського правління див. Yves Renouard «The Avignon Papacy, 1305—1403», translated by Denis Bethell [Hamden, Conn., 1970] або Guillaume Mollat «The Popes at Avignon, 1305—1378», translated by Janet Love (London, 1963). Geoffrey Barraclough «Papal Provisions» (Oxford, 1935) досі можна вважати за корисне джерело інформації про посилення папської влади у справі призначення людей на церковні посади. Walter Ullmann «The Origins of the Great Schism» (London, 1948), детально досліджує факти та правничі теорії, що сформували передумови розколу. Brian Tierney «Foundations of Conciliar Theology» (Cambridge, 1955) дає глибоко змістовний огляд пізньосередньовічної думки стосовно належного управління церквою.

ГЛОСАРІЙ

Абат/абатиса — настоятель (настоятельница) монастиря; утворено від сирійського слова «абба», «батько».

Альбігойці — так називали еретиків-дуалістів, що існували в дванадцятому й тринадцятому сторіччях; утворено від назви міста Альбі в Південній Франції, одного з трьох центрів їхнього впливу; їх називали також катарамі (див. нижче).

Апостольське життя — життя, властиве апостолам, високо оцінюване за вбогість та проповідування Слова Божого; надзвичайно привабливий релігійний ідеал, передусім у дванадцятому та в тринадцятому сторіччях.

Апостольське наступництво — доктрина про те, що авторитет Ісуса передавався по безперервних лініях, від апостолів до їхніх наступників — єпископів.

Аріанство — погляд, який обстоював Арій, священнослужитель четвертого сторіччя з міста Александрії, про те, що Ісус був не Богом, а тільки найвищим серед людських створінь; між п'ятим і сьомим сторіччями аріанство сповідували кілька могутніх германських королівств, зокрема вестготи і лангобарди.

Бегіни/бегарди — з дванадцятого сторіччя бегінами називали побожних жінок, які жили невеликими громадами, дотримуючись певних релігійних правил, проте не давали чернечої обітниці. Бегардами називали чоловіків, які провадили той самий спосіб життя, що здобув найбільше розповсюдження в Нідерландах та в Рейнській області. Іноді церковні власті підозрювали їх у ересі.

Бенефіція — прибуткова церковна посада.

Біле духовництво — духовництво, яке не відокремлювалося від світу ані писаним статутом, ані життям у чернечій громаді; сюди входили єпископи та священники, які обслуговували релігійні потреби мирян; часто його протиставляли чорному духовництву, яке жило за монастирським статутом; мало також назву «секулярне духовництво», від латинського слова *saeculum* («світ»).

Боже замирення — рух, що виник у одинадцятому сторіччі й вимагав заборонити воєнні дії в неділю та на головні християнські свята; див. МИР БОЖИЙ.

Вальденс — послідовник П'єра Вальдо, який у дванадцятому сторіччі проповідував апостольське життя і зрештою відійшов від церкви, обстоюючи своє право проповідувати без офіційного дозволу.

Великдень — релігійне свято Воскресіння Христового, яке відзначалося в першу неділю після першого повного місяця, який випадав на 21 березня чи пізніше. Найдавніше і найурочистіше з усіх християнських свят.

Відлучення від церкви — формальний акт, який у Середні Віки мав для відлученої особи дуже тяжкі соціальні та легальні наслідки.

Відлюдник (пустельник) — людина, що усамітнюється від суспільства з релігійних причин; його часто протиставляють ченцям, які живуть у громаді; пустеля була улюбленим місцем усамітнення східносередземноморських відлюдників, звідси й утворився термін «пустельник».

Византійська імперія — Східна Римська імперія зі столицею в Константинополі; була тісно поєднана з грецькою православною церквою; тривала історія успіхів та невдач Імперії завершилася 1453 року, коли Константинополь здобули штурмом турки-османи.

Вікарій — у головному значенні цього слова, особа, яка когось замінє; в багатьох середньовічних парафіях священник, який там служив, але не був легальним власником парафії; легально парафія належала персоні, яка жила десь інде або одному з монастирів, і тамтешній парох був вікарієм відсутнього власника, виконуючи обов'язки останнього за певну частку парафіяльних прибутків.

Вселенський — вживається у значенні «всесвітній»; синонім — «єкуменічний», слово, яке походить від грецького *oikoumene* — «населений світ» або «увесь світ».

Декреталія — папський лист-послання або те місце з папського послання, де уточнюється якийсь пункт канонічного права.

Декретум (decretum) — головний збірник текстів канонічного права, тематично упорядкований ченцем Граціаном у 1140-х рр.; використовувався в церковних судах та школах канонічного права, починаючи з дванадцятого сторіччя. Фор-

мальний заголовок збірника: «Узгодження суперечних канонів».

Десятина — сплата десятої частини чийогось прибутку на підтримку церкви та духовництва; теоретично ґрунтувалася на старозаповітних текстах із книг «Левит», «Числа» та «Повторення Закону» й була оголошена обов'язковою до сплати за розпорядженням королів Імперії Каролінгів Піпіна та Карла Великого.

Диякон — священнослужитель, що стоїть за рангом на сходинку нижче від священника.

Дуалізм — теологічний погляд, згідно з яким усесвіт поділений між двома радикально протилежними силами, силою добра і силою зла; громади, які дотримувалися дуалістичних поглядів у античній церкві, включали гностиків, а в середньовічній — катарів.

Духівництво — загальна назва для людей, які входили до одного з чинів (див. нижче) священнослужителів християнської церкви, що відрізняла їх від невисвячених членів церкви, так званих мирян.

Євангелічний — «належний до євангелій»; походить від грецького слова euangelion («добра новина») — так античні християни називали і вість, повідомлену в тих книгах, і самі книги.

Євангелія — у своєму первісному значенні «добра новина» Ісуса; потім — назва певних документів, які свідчили про життя та вчення Ісуса; існувало дуже багато ранньохристиянських євангелій, з яких чотири — від Матвія, від Марка, від Луки та від Іоанна — були проголошені в другому сторіччі канонічними.

Євхаристія — таїнство Господньої Вечері; меса; або освячений хліб та вино; походить від грецького слова, яке означає «дякувати».

Епархія (діоцеза) — територіальна одиниця, яка перебуває під церковним управлінням єпископа; в чотирнадцятому сторіччі західна церква мала понад 500 епархій.

Єпископ — церковнослужитель найвищого священного чину; як правило, глава епархії, наділений духовною владою над іншими духовними особами та мирянами цієї епархії; вірили, що він — наступник апостолів; слово походить від грецького episcopos («наглядач»).

Єретик — особа, яка вперто дотримується погляду, що суперечить бодай одному з фундаментальних вірувань церк-

ви; середньовічні авторитети твердили, що єресь — це не сама помилка, а вперте обстоювання помилки.

Жебруці — термін, застосований до членів релігійних орденів, яким заборонялося володіти приватною чи громадською власністю і які мусили жити з милостині; щоб добути собі засоби на прожиток, вони іноді йшли жебрати.

Жебруці ченці — так називали людей, які належали до жебрущих орденів, заснованих у тринадцятому сторіччі, передусім францисканців, домініканців та кармеліток.

Ікона — священний образ, картина, на якій зображували Христа або святих угодників; особливо палко шанувалася в греко-православній традиції.

Іконоборство — знищення ікон; іконоборство було політичною кількою візантійських імператорів у період між 725-м і 842 рр.; зрештою було осуджене і східною, і західною середньовічними християнськими церквами.

Інвеститура — акт формального призначення на посаду або дарування маєтності; стояла в центрі диспутів у одинадцятому та дванадцятому сторіччях, коли реформатори виступили проти права світських володарів наділяти священнослужителів символами їхньої влади.

Іслам — релігія, заснована арабським пророком Мухаммедом (570—632 рр.); арабське слово, яке означає «покоря волі Божій».

Канон (Новий Заповіт) — список книг, які церква проголосила Святим Письмом; двадцять сім текстів, які входять до Нового Заповіту, були введені туди в період між другим і четвертим сторіччями.

Канонік — священнослужитель, який належить до кафедрального або церковного капітулу. Тих, які жили за писаним статутом, часто «Статутом» св. Августина, називали чорними каноніками. Тих, котрі мали власність і жили у своїх будинках, іменували білими каноніками.

Канонічне право (церковний канон) — корпус законів, що регулюють основи віри, моральні підвалини та організаційні структури церкви.

Катари — єретики-дуалісти, особливо активні в дванадцятому і тринадцятому сторіччях, переважно в Південній Європі; слово походить від грецького catharos («чистий»); їх називали також альбігойцями.

Католицька церква — термін утворено від грецького слова catholicos («вселенський, всесвітній»); так у другому сторіччі

назвало себе одне угруповання християн, щоб відрізнити себе від своїх суперників, передусім християн-гностиків; у найзагальнішому розумінні, означення «католицький» застосовують до тих християнських громад, які приймають античні кредо, зокрема до східних православних християн, до римокатоликів і до англіканців.

Квадрівіум (quadrivium) — арифметика, геометрія, астрономія і музика; наукові предмети, що входили до сімох вільних мистецтв; три літературні предмети називалися TRIVIUM (див. нижче).

Клюні — монастир у Бургундії, заснований 909 р.; знаменитий своєю пишною літургією; протягом одинадцятого сторіччя Клюні став на чолі монастирського ордену, до якого входили сотні монастирів, розкиданих по всій Європі.

Конверс (conversus) — а) людина, яка приходила в монастир дорослою, на відміну від облата, якого брали туди в дитячому віці; або б) секулярний брат у монастирі.

Кредо — стисле формулювання віри; найвідомішими були Апостольське Кредо, Афанасійове Кредо і Нікейське Кредо.

Легат — представник або посланник, здебільшого кардинал, якому папа доручав представляти його на певній території і з певною метою.

Літургія — формальні церковні молитви та ритуали, зокрема такі, як меса, служба Божа та миропомазання королів.

Мир Божий — рух, що виник у Південній Франції в десятому та одинадцятому сторіччях з метою накласти певні заборони на воєнні дії; він ставив окремі класи людей — нездатних воювати, жінок, духівництво та вбогих — під захист церкви й загрожував тим, хто застосує проти них насильство, відлученням; див. також БОЖЕ ЗАМИРЕННЯ.

Миряни — люди, що належать до церкви, проте не висвячені в духовний сан.

Мусульманин — послідовник релігії ісламу.

Національна монархія — форма врядування, що виникла в Західній Європі в тринадцятому сторіччі; король та його бюрократичний апарат здобували ефективну владу над лояльністю та податками своїх підданих, і часто — коштом церкви; найбільших успіхів досягли середньовічні національні монархії в Англійському та у Французькому королівствах.

Обітниця — формальна і добровільна обіцянка, дана Богові. Кожна доросла людина могла дати обітницю, це була

поширена практика в середньовічній релігії. Але здебільшого дання обітниці пов'язували з людьми, які вступали до релігійних обителів. У високі Середні Віки ченці, черниці, жebraуці ченці та каноніки, як правило, включали до своїх обітниць зобов'язання дотримуватися вбогості, цноти та послуху.

Облат — дитина, яку віддавали в монастир батьки; ця практика було запроваджено ще в шостому сторіччі «Статутом» св. Бенедикта і скасовано наприкінці дванадцятого сторіччя папами; облата часто протиставляли конверсові — людині, яка приходила в монастир дорослою.

Папа — цей термін, утворений від слова зі значенням «батько», спочатку застосовували до кожного єпископа; на Заході згодом так стали називати тільки єпископа римського, якого вважали наступником св. Петра, а отже, найголовнішим єпископом церкви; на Заході папа став головною постаттю в управлінні церквою; православна церква відкинула його претензію на провідну роль.

Парафія — територіальна одиниця, підпорядкована єпархії; управлялася священиком-парохом, який міг мати за помічників інших духовних осіб; основна клітина повсякденного церковного життя в Західній Європі.

Плюралізм — практика, коли одна особа володіла більше, ніж однією бенефіцією або обіймала кілька церковних посад водночас; у такий спосіб світські те церковні владики полюбляли винагороджувати своїх чиновників; за пізнього середньовіччя став широко розповсюдженим зловживанням.

Православна церква — панівна форма християнства у Візантійській імперії та у слов'янських країнах, що прийняли віру від цієї імперії. Управляли нею патріархи Константинопольський, Александрійський, Єрусалимський та Антіохійський; після 1054 р. православні церкви порвали взаємини з п'ятим патріархом, єпископом римським, і відмовилися визнавати його зверхність.

Приватна церква — церква, яка належала поміщикові або монастиреві; більшість сільських церков засновувалися власником землі, на якій вони стояли, і залишалися під контролем його родини.

Пріор — у бенедиктинських монастирях друга людина в управлінні після абата; так називали і провідника духовної обителі, яка не мала легального статусу монастиря.

Провізія — призначення на церковну посаду; в чотирнадцятому сторіччі папський престол здобув право провізії над тисячами церковних посад у всій Європі.

Проца (паломництво) — подорож до святого місця з метою

поклоніння, подячної молитви або відбування покути; в Середні Віки існувало багато місцевих, регіональних та вселенських місць, які приваблювали прочан; серед найвідоміших — місця, пов'язані з життям Ісуса на Святій Землі, місто Рим та гробниця св. Якова в Компостелі.

Рака — скриня, ящик або святилище, часто вигадливо оздоблені, де зберігаються святі реліквії. Раки часто приваблювали прочан.

Реліквія — предмет, якому поклоняються віруючі, бо він пов'язується з певним святим; це або річ, яка належала святому, скажімо, клопоть матері чи книга, а частіше частина від його тіла (святі мощі).

Священик/пресвітер — людина, яка стоїть у церковній ієрархії на другому щаблі церковної ієрархії, нижче від єпископа і вище від диякона; «пресвітер» походить від грецького слова presbuteros («старший»).

Симонія — купівля або продаж священних речей, таких, як тайнства або церковні посади; слово походить від імені Симона Ворожбита (Діяння 8. 18—24), який намагався купити духовну могутність у св. Петра.

Служба Божа — релігійні відправи, що співаються або проказуються священнослужителями або ченцями в так звані канонічні години — сім разів удень і один раз уночі.

Собор — збори церковнослужителів; див. ЦЕРКОВНІ СОБОРИ.

Соборний рух — доктрина, згідно з якою найвища влада в церкві належить уселенському соборові; соборний рух був надзвичайно впливовим упродовж і після Великого Розколу (1378—1414 рр.), зокрема на Констанцькому (1414—1418 рр.) і Базельському (1431—1449 рр.) соборах.

Схизма — формальний розкол у церкві з приводу незгоди в якомусь практичному питанні; відрізняється від ересі в тому плані, що розкол не має стосунку до питань віри; розкол (схизма) 1054 р. призвів до формального розриву між римським католицизмом і греко-православною церквою; Великий Розкол (Схизма) (1378—1414 рр.) розділив західну церкву на прихильників римського папи і папи авіньйонського; походить від грецького слова schisma, («розкол» або «розрив»).

Тонзура — обстригання волосся або гоління маківки на голові; тонзура була церемонією посвяти людини на служіння Богові; вона була першим кроком до вступу в духовний стан.

Траясляція — а) переїзд єпископа з однієї єпархії на іншу; б) перенесення святих мощів до іншого місця, часто від первісної могили до святої раки.

Тривіум (trivium) — граматики, риторика, і логіка, літературні дисципліни, що входили до сімох вільних мистецтв; інші чотири предмети називалися quadrivium (див. вище).

Хрестові походи — військові експедиції — традиційно їх нараховують вісім, — здійснені за період від 1095-го до 1271 р. з метою відвоювати Святу Землю і захистити її від зазіхань мусульманських володарів; згодом цей термін поширили й на інші воєні виправи, здійснені в інтересах захисту або розповсюдження християнства. Назва «хрестовий» пояснювалася тим, що хрестоносці носили на своїх плащах нашитий хрест.

Християнський світ — загальна назва для територій, населених переважно християнами.

Целібат — вимога не вступати до шлюбу; починаючи з дванадцятого сторіччя ставилася до західного духівництва старших чинів (єпископів, священників, дияконів та іподияконів).

Церковні собори — церковні з'їзди кількох різновидів: а) зустрічі єпископів зі своїм архієпископом — так звані провінційні собори; б) зустрічі єпископа з духівництвом своєї єпархії — єпархіальні собори; в) збори всіх (принаймні в географічній області) єпископів, які підлягали імператорові або папі — так званий уселенський собор.

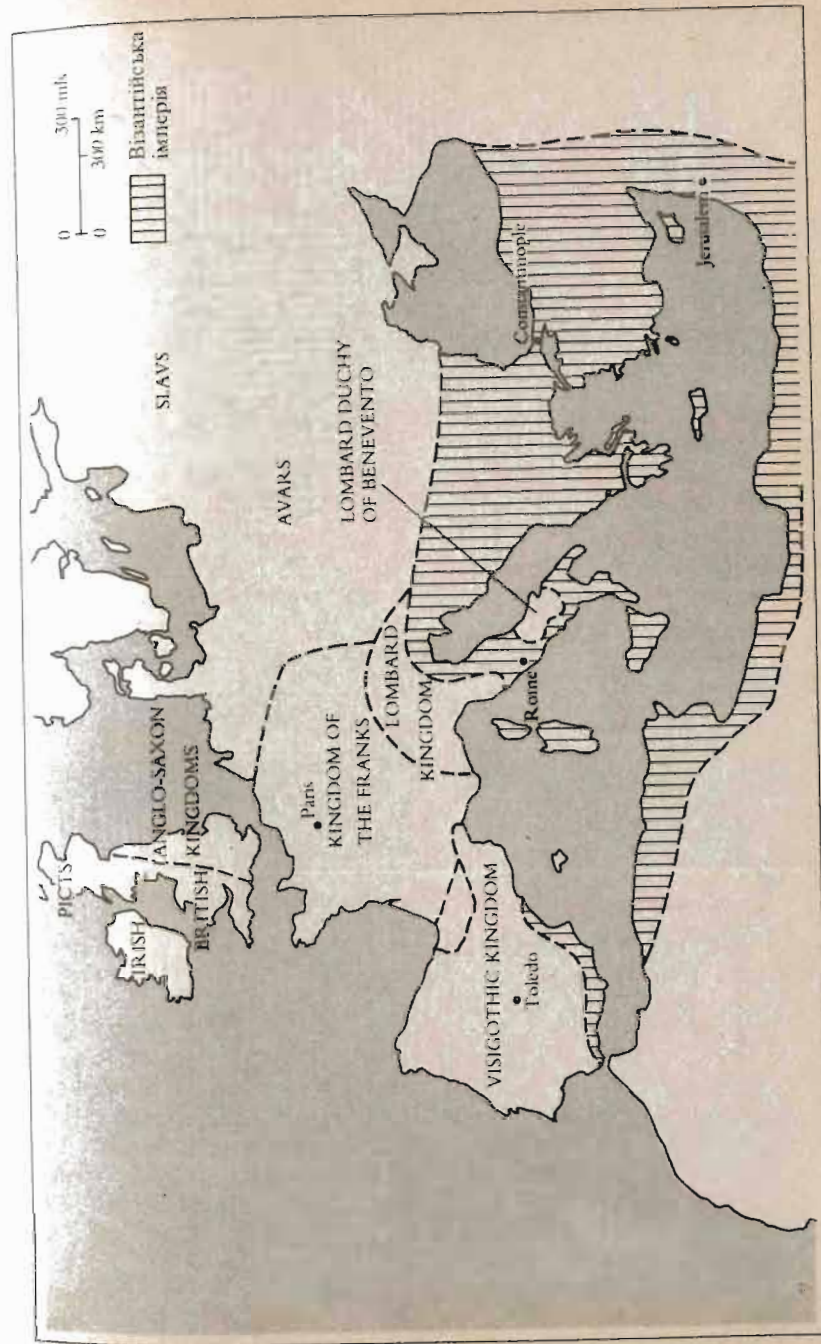
Цистерціанці — різновид бенедиктинських ченців, що з'явилися внаслідок руху за реформи в 1098 р. і процвітали в дванадцятому і тринадцятому сторіччях; вони закликали до суворого, буквального дотримання вимог Бенедиктового «Статуту»; назву утворено від Сіто, де був заснований перший монастир ордену; їх називали також білими ченцями, бо вони носили одіння з нефарбованої вовни.

Чернець — у загальному випадку людина, що вступила до релігійної обителі, яку називали монастирем, де вона давала обітницю жити в убогості, цноті та послуху; найпоширенішою формою чернецтва були ті громади, які жили за «Статутом» св. Бенедикта.

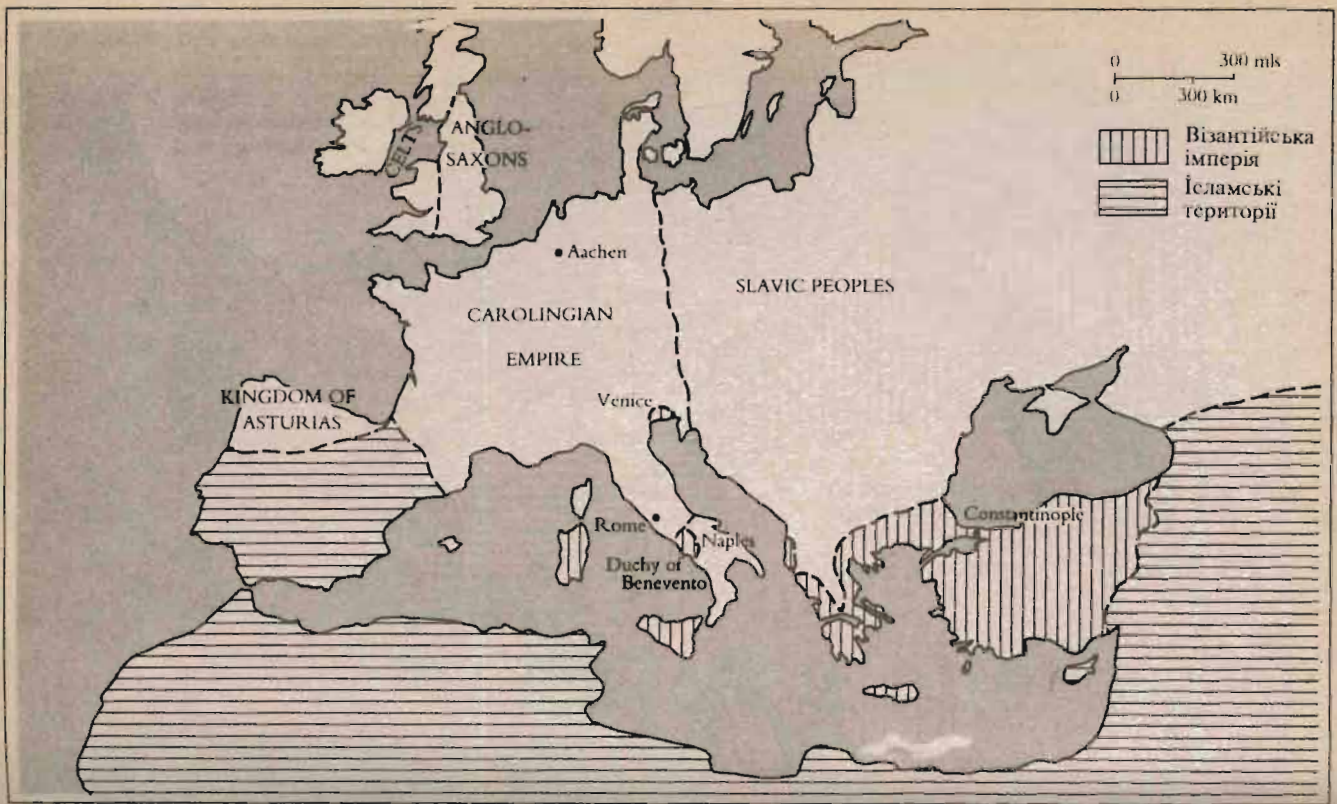
Чини (нижчі/старші) — щаблі християнської духовної ієрархії; до так званих нижчих чинів належали паламарі, псаломщики, дяки, екзорцисти; до старших чинів, від яких вимагали дотримуватися целібату, належали єпископи, священники, диякони та іподиякони.

Чорна смерть — бубонна чума, яка спустошила Європу та Азію в середині чотирнадцятого сторіччя і періодично поверталася ще за життя кількох поколінь.

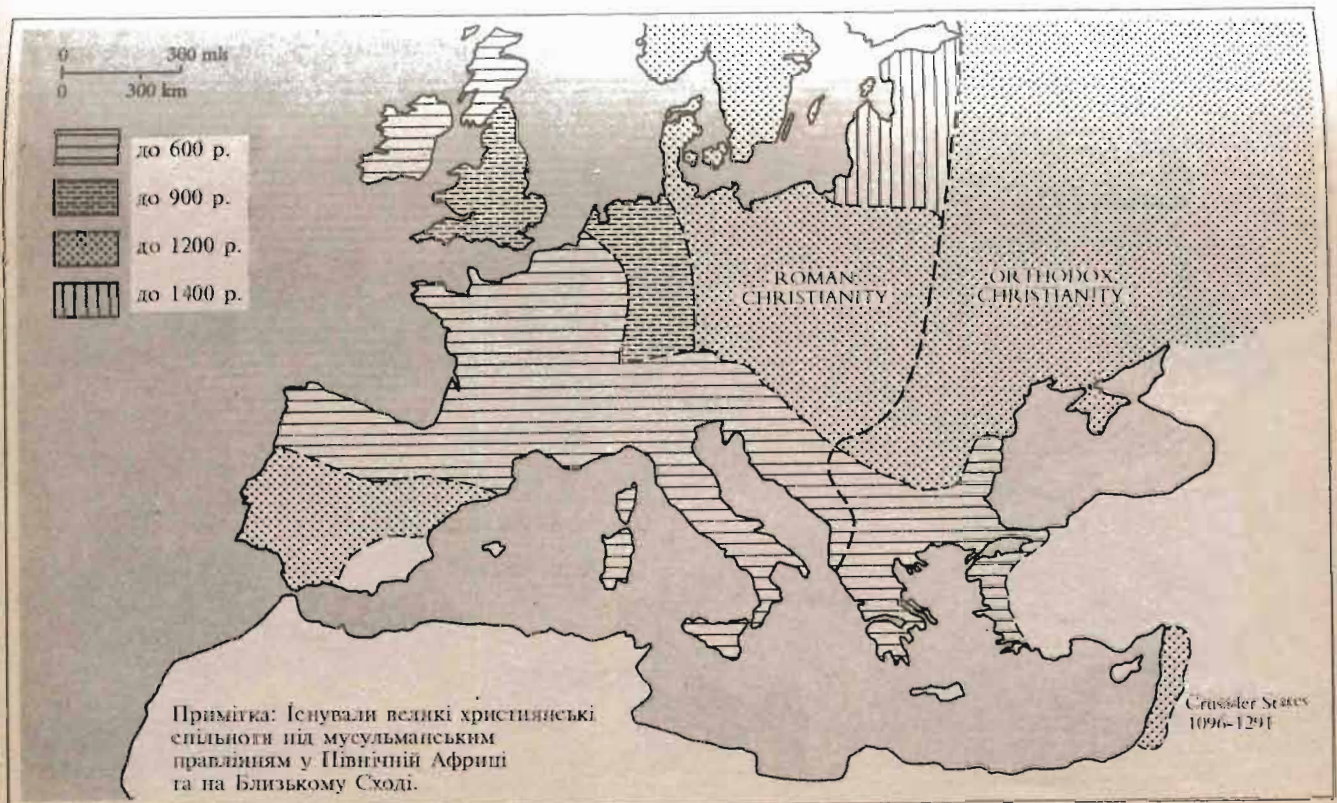
Чорне Духівництво — ченці, каноніки, жебрущі ченці та інші особи духовного стану, які жили громадою, дотримуючись певного статуту; протиставляється білому духівництву, єпископам та священикам, які обслуговували релігійні потреби мирян.



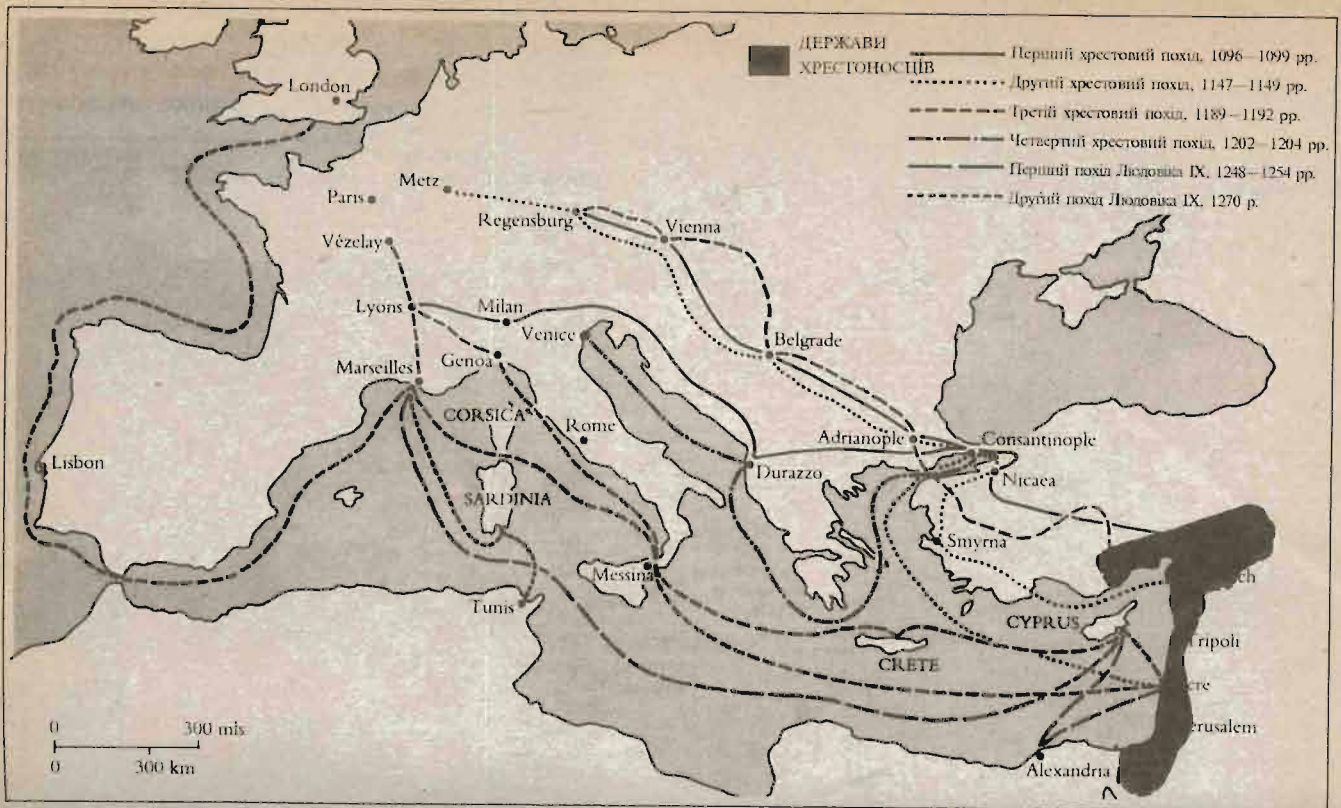
1. Європа в часи понтифікату Григорія I, 590—604 рр.



2. Європа після смерті Карла Великого у 814 р.

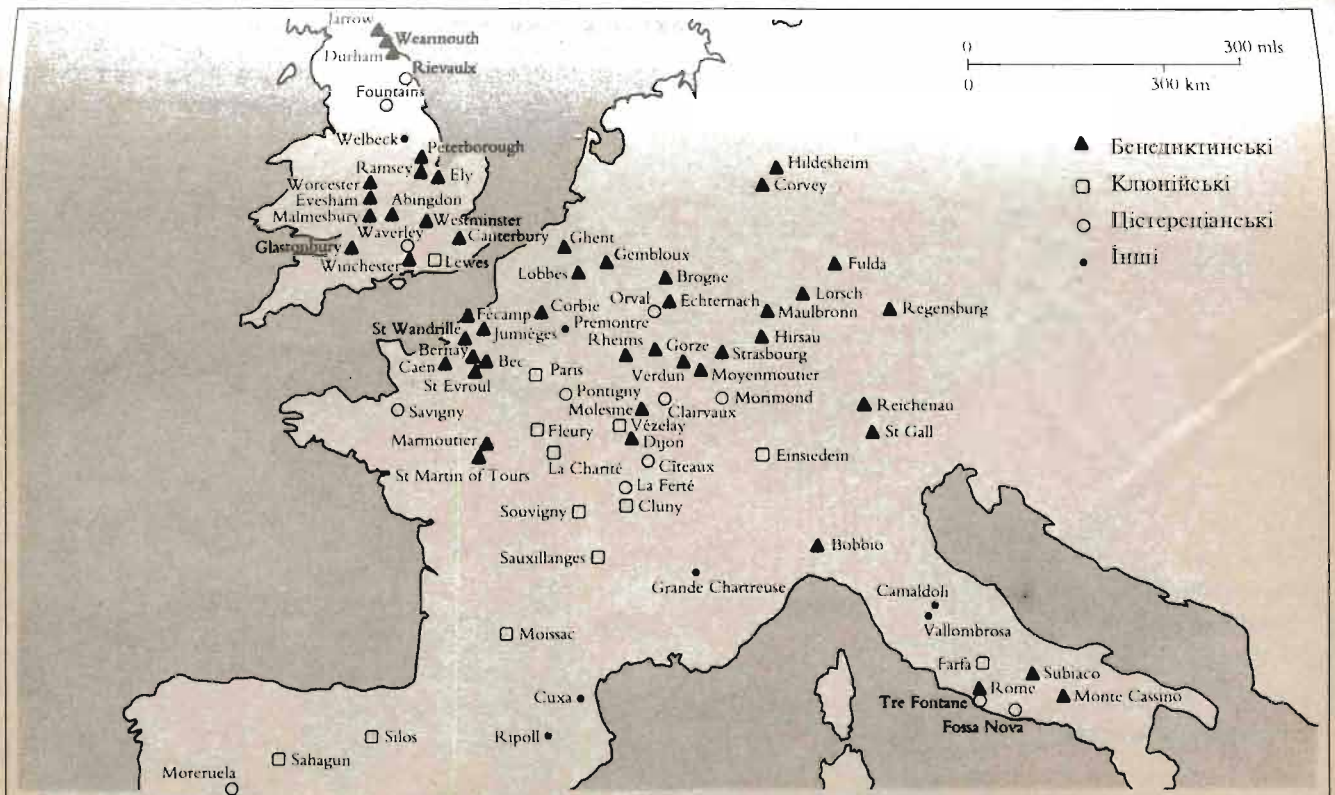


3. Поширення християнства до 1400 р.



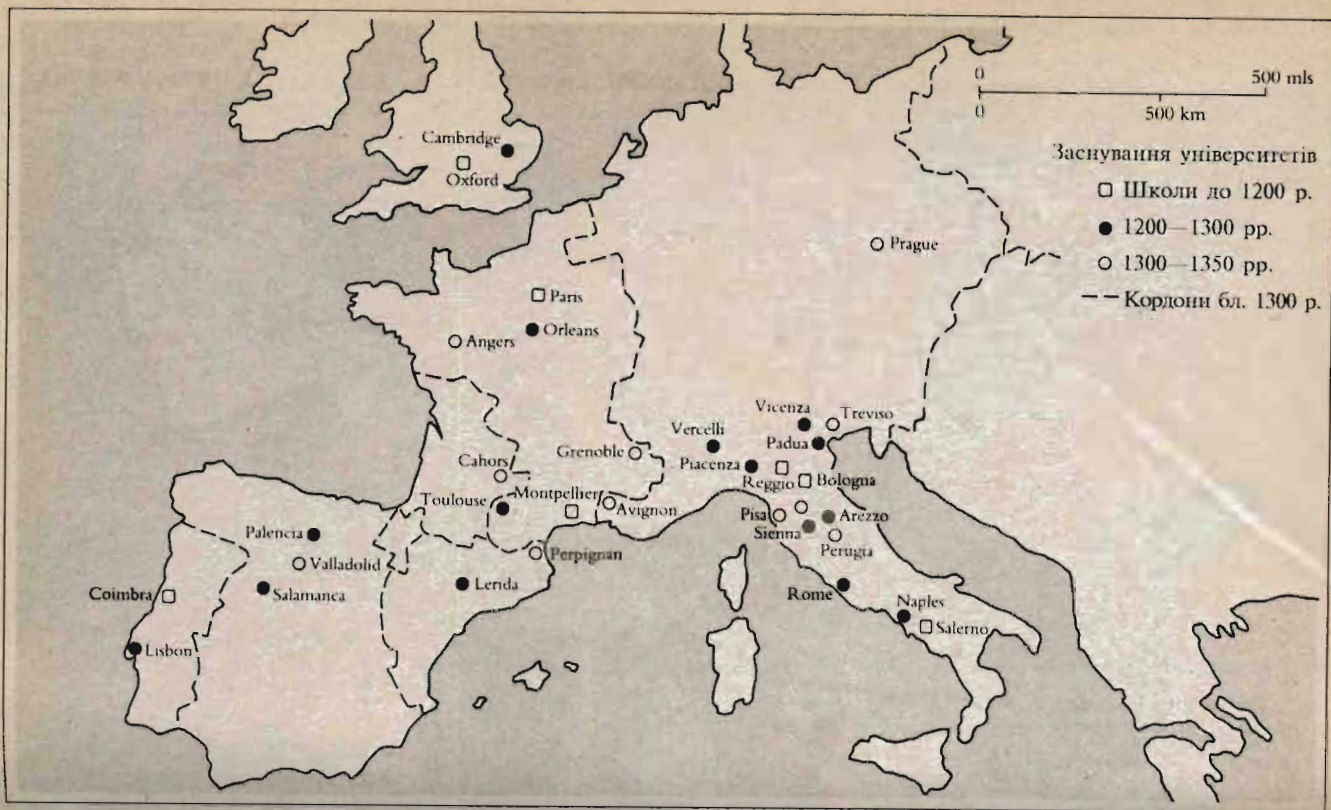
4. Головні хрестові походи, 1096—1270 рр.

Джерело: J. Bruce Burke and James Wiggings, "Foundations of Christianity" (New York, 1970).



5. Важливі монастирі в середньовічній Європі.

Джерело: David Knowles and Dimitri Obolensky "The Middle Ages", vol 2 of "The Christian Centuries" (London, 1969).



6. Університети середньовічної Європи, засновані до 1350 р.

Примітка: на 1500 р. існувало вже близько 80 європейських університетів.

Джерело: Robert S. Lopez, "The Birth of Europe" (Philadelphia, 1967)



7. Папський розкол (1378—1417 рр.) і Вселенські Собори (1409—1445 рр.)

АЛФАВІТНИЙ ПОКАЖЧИК

Абат / абатиса 56, 103, 112, 126; в Ірландії 74; у Клюні 263; у цистерціанців 265, 266
 Авари 58
 Августин Гіппонський 28, 99, 107, 202, 295, 320, 357, 361; «Про християнське вчення» 130
 «Статут» 278, 280, 311
 Августин Кентерберійський 79
 Августинські відлюдники 435
 Августинські каноніки 278
 Аверроес 335
 Авіньйон 418—423
 Авраам 75, 344
 Австрія 432
 Адам 183, 339—341, 343
 Адріан, імператор 196
 Адріан I, папа 99, 102, 107
 Адріан IV, папа 231
 Адріанополь, битва під А. 40
 Айдан, єпископ 80
 Айона 81
 Айстульф, король лангобардів 93, 94
 Аквітанія 96
 Акра 217
 Александр II, папа 191
 Александр III, папа 233, 291, 372
 Александр IV, папа 309
 Александр V, папа 426
 Александрія 33, 34
 Алексій, святий 289
 Алемани 70, 83
 Алкуїн 124—126, 140
 Аллах 43
 Альбі 294
 Альбігойці, див. «катари»
 Альфред, король Уссекса 141, 158
 Амвросій Міланський 28, 107, 130, 170
 Анаклет II, антипапа 272
 Ананї 416
 Анастасій II, папа 37
 Англосакси 48, 60, 67; а. і «Статут» Бенедикта 113, місії а. до материкових поган 83—86; навала вікінгів на а. 140—142; навернення а. 76—78; церква а. 83—84
 Анната 242
 Ансельм Лаонський 324
 Антиохія 34, 66, 216
 Антоній, святий 261
 Апокаліпсис св. Іоанна 24
 Апостоли 19
 Апостольське життя (vita apostolica) 183, 255—260, 263, 289—290
 а.ж. і Франциск Ассізький 303—305
 Апостольське наступництво 22
 Аріанство 34, 51; а. серед германських народів 49, 59, 66—69, 73, 82
 Арій 34, 66
 Арістотель 322—325, 331, 332, 336, 365, 383

Аскетизм 37, 52, 259—261, 350—351; а. і катари 293—295
 Ассізі 301, 309
 Астрологія 31
 Афанасій Александрійський 24
 Бавари 83, 86, 96, 122, 144
 Багдад 44
 Базельський Собор (1431—1439 pp.) 429—431, 434
 Барі 208
 Беверлі, кафедральний собор у Б. 388
 Бегарди 285
 Бегіни 285
 Беда 83, 123, 140
 Бенедикт I, папа 78
 Бенедикт IX, папа 185—186, 231
 Бенедикт XI, папа 417
 Бенедикт XIII, папа 426
 Бенедикт Аніанський 114, 153
 Бенедикт Нурсійський 54—58, 99, 279; «Статут» 55—58, 113—115, 146; «Статут» у Клюні 154—155; «Статут» у Сіто 266—269
 Бенефіція 235—237
 Бернар Клервоський 265—266, 271—274, 276, 322
 Бернардіно Сієнський 435
 Берно, абат монастирів у Боме й Клюні 152—153
 Берта, королева Кенту 79
 Бібліотеки 116, 134
 Віде духівництво 98, 104—111, 171—173 438; б.д. і євангелічне відродження 258—259; б.д. і кафедральні школи 126—127, 319—322; б.д. і чорне духівництво 118, 179—180, 277—279;
 Каролінзька реформа б.д. 104—111
 Білі ченці, див. «цистерціанці»
 Болонський Конкордат (1516) 444
 Болонський університет 213, 302, 326, 331, 333
 Богемія 167
 Боговітлення, доктрина Б. 345—346, 355—356
 Боже Замирення 165
 Боніфаций VIII, папа 205, 228, 335, 407, 414—416, 427
 «Clericis laicos» 414
 Боніфаций (Вінфріт) 86—90, 105—106, 122
 Боккаччо, Джованні 398—399
 Бофорт, леді Маргарет 437
 Бретань 96, 323
 Британія 58, 124; християни в римській Б. 68, 72—74, 76—78
 Броньський монастир 152
 Бруно Кельнський 263, 274
 Бубонна чума 46, 47, 205; див. також «Чорна Смерть»
 Бургунди 66, 68
 «Вавілонський Полон» 418, 427
 Валент, імператор 40
 Валеріан, імператор 26
 Вальденси 221, 289—293, 300, 302; в. як суперники катарів 296
 Вальдо, П'єр 289—292, 301
 Вандалі 66
 Варрон 129
 Варяги 140—141
 Василій Цезарейський 55
 Ватикан 95
 Вбогі Католики 296
 Вбогі Ломбардці 296

Вбогість 52, 256—261, 289—291; францисканська в. 303—305, 307
Великдень 62, 74, 81, 178, 391; святе причастя на В. 367
Великий Піст 359
Великий Розкол 423—427
Венеція 206, 211
Вергілій 133
Вестоти 40, 51, 66, 67, 68, 164, 219
Відлюдники 32, 53, 54, 174, 182, 258, 260, 261, 263; в. і нові релігійні обителі 286—289; в. і орден картузіанців 274—275
Відьми 246, 341, 368
Вієнський Собор (1311—1312 рр.) 235, 418
Вієрмаутський монастир 140
Візантій 41
Візантійська імперія 38—41, 430; В. і іслам 217—218; В. і турки-сельджуки 216
Візити, пастирські, інспекційні: в картузіанців 275; у цистерціанців 270
Війни, в пізні середньовіччя 402, 403—404
Військові ордени 275—277
Вікінги 140—143, 145, 150, 158, 160
Віктор III, папа 196
Віллброрд (Климент) 85—86
Вілфрід, єпископ Йоркський 81
Вільгельм I, герцог Аквітанський 152—154
Вільгельм I, Завойовник, король Англії 194, 205
Вільні мистецтва 129—133; в.м. і Августин Гіпшійський 130, 320; в.м. і каролінзька освіта 131—132
Віндесгеймський орден 439—440
Вінсент Феррер 435
Вітіца, див. «Бенедикт Аніанський»
Віфлеєм 35
Вовна 211—212
Вознесіння (Вшестя), доктрина В. 345
Вормський Конкордат (1122 р.) 196, 203
Воскресіння, доктрина В. 19, 345
Всіх Святих, свято 437
Вульгата 245
Гарольд, король англійський 404
Гарольд Синій Зуб, король Данії 158
Гей, Деніс 384
Генгест 77
Генріх II, король Англії 226
Генріх III, імператор 185, 186, 190
Генріх IV, король Германії 190—191, 194—196, 215
Генріх V, король Германії 196—197, 215
Генріх VI, король Англії 404
Генріх VII, король Англії 437
Генріх VIII, король Англії 437
Генріх Птахолов, король Германії 144
Генуя 211, 397
Германн, єпископ Метца 193—194
Германці: вторгнення г. 39—40, 45—46, 51, 122; королівства г. 58, 66—67, 195; навернення г. до християнства 60—72, 83—85, 246—248, 375—376

Гійом Ногаретський 415—416
Гійом із Шампо 324
Глядбранд, див. «Григорій VIII»
Гільдія, університет як г. 326—331
Гностики 245—246, 295
Голландія 77, 82
Голодомор 395
Гоніння 25—27; причини г. 26
Гонорій III, папа 305, 311
Горса 77
Горц, монастир у Г. 152
Госпітальєри 277
Готична архітектура 254
Готшалк 132
Гранада 208
Граціан, знавець канонічного права 227—228, 332
Граціан, імператор 230
Греко-Православна церква 38—39, 41—43, 362; взаємини Г.-П. ц. із західною церквою 221—225, 430—432; див. також «Християнство», «Візантійська імперія»
Григорій I, папа 28, 45—51, 58, 107, 113, 366; Г.І і місія до англосаксів 78—79; «Диалоги» 55
Григорій III, папа 93
Григорій VI, папа 185—186
Григорій VII, папа 192—197, 198—200, 201, 202—204
Григорій IX, папа 228, 233, 241, 299, 329
Григорій XI, папа 424
Григорій XII, папа 426
Григорій Турський 68, 69, 70
Гріхопадіння, доктрина про Г. 339—340, 343
Грооте, Герт 439
Гуго, абат Кляуні 154, 155, 156, 262—263
Гуго Паєнський 276
Гуманізм 441—443
Гумберт, кардинал 190, 193
Гумберт Романський 383
Гунни 40
Гусити 436
Гутенберг, Йоганн 445
Гутрум 158
Давид, принц Уельський 404
Дагоберт I, король франків 88
Дамазій I, папа 171
Дамазій II, папа 186
Дамаск 20, 92
Даниїл, єпископ Вінчестерський 69
Данія 67, 77, 141, 158
Дар Піпіна 94
Датіні, Франческо 213
Девоншір 77
Декреталії 37, 99, 228, 231
Декреталісти 228
Декретисти 228
Демографія 150, 205—210, 393—396
Десятина 106, 108, 112, 117, 146, 174—176, 247, 400
Децій, імператор 26
Джерроу, монастир у Дж. 140
Длявол, див. «Сатана»
Діоклетіан, імператор 26—27
Діонісій Короткий 36, 99
Діти, див. «Облати»
«Діяння Апостолів» 16, 24, 256
Дозвіл на порушення церковного канону 229, 242, 381
Домінік де Гусман 310
Домініканці 299, 310—311
Донатисти 30, 202, 203

Доротія з Монтау 353
Дочірні монастирі, цистерціанські 270
Друкарство 442, 446
Дублін 142
Дунстан, архієпископ Кентерберійський 152
Дуода 116
Духівництво 33, 258, 380; критика д. 385; навчання д. 383—384; чисельність д. 384, 390—391
«Духовні францисканці» 307
Едуард I, король Англії 405, 414
Едуард II, король Англії 404
Едуард V, король Англії 404
Ейнгард 101—102, 125, 133
Екгарт, Майстер 439
Елоїза 324
Елфрік, абат 177
Епітим'я 118, 369—374, 388; приватна е. 118, 371—374; публічна е. 369—371
Еразм, Дезідерій 442—443
Етелред II, король Англії 167
Етельберт, король Кенту 79
«Етимології» 121
Ехтернахський монастир 85
Ева 339
Евангелії 19, 24, 250—255
Євгеній III, папа 273
Євгеній IV, папа 430
Євреї 17—21, 28, 31, 62, 118, 293, 335, 358; вигнання є. 220, 405—406; є. і хрестові походи 203; легальні утиски є. 31, 219—221; насильницькі дії проти є. 219—221, 368, 404—406
Євреї-християни 20—21
Європа 95—97
Євсєбій, єпископ Кесарейський 27, 33
Євхаристія 22, 132, 222, 337, 364—369, 437; є. і Франциск Ассізький 303
Єгипет 27, 30, 42, 52, 92, 111, 261, 344
Єпархія 34, 169
Єпископ 22, 33—34, 49—51, 61—64, 347; є. в 1000 р. 169—173; є. в Ірландії 73—74; є. і таїнство конфірмації 362—363; інвеститура є. 166; канонічні вибори є. 169—172, 196—197, 236; каролінзька реформа стосовно є. 107—109; папський контроль над є. 198—200, 232—233; політична вага є. 69, 103—105
Єронім, святий 28, 107, 130, 245
Єрусалим 18, 31, 34, 35, 203, 207, 276; захоплення Є. мусульманами 92, 241
Жакерія 402
Жебруці 304—305
Жебруці ченці 301—313; ж.ч. і біле духівництво 311—313; ж.ч. і еретики 305—306; ж.ч. і інквізиція 300; ж.ч. і таїнство сповіді 373—374
Жінки і релігійне життя 281—286, 289, 366; францисканки 308—309; див. також «Черниці»
Загальні збори капітулу 157, 270; з.з.к. у картузіанців 275
«Закон Господаря» 55

Закон про Перевищення Влади 422
Закон про Провізії 422
Захарій, папа 93, 94, 105—106, 122
Іво Гелорі, святий 385
Ігнатій, єпископ Антіохський 22
Ізабелла, королева Кастилії 444
Іконоборство 93, 183
Імператор, обоження і. 26
Інвеститура, світська 166, 187—188; боротьба проти с.і. 190—191
Інде, монастир в І. 114
Інквізиція 299—300; іспанська і. 444
Інноцентій II, папа 272
Інноцентій III, папа 231, 241, 292, 298; І. і Франциск Ассізький 302—303
Інноцентій IV, папа 231, 407
Іоанн з Монте Корвіно 313
Іоанн Капістрано 435
Іоанн Кассіан 55
Іоанн, король Англії 239
Іоанн VIII, Палеолог, імператор 431
Іоанн XII, папа 147, 167
Іоанн XXII, папа 231
Іоанн XXIII, папа 427
Іоанн Хреститель 18
Ірландія, навернення І. до християнства 72—76
Ісидор, єпископ Севільський 121, 123
Ісидор Купець 100
«І Сина», суперечка щодо правосильності вживання цих слів 222—224

Іслам 42, 43—44, 92, 139, 293; ворожнеча між християнами та і. 218
Ісландія, навернення І. до християнства 158—159
Іспанія 43—44, 73, 92, 96, 124, 139, 161, 162, 208—209, 216, 218, 306, 394, 405
Ісус 16, 18—20, 21, 22, 23, 43, 52—53, 250—252, 259, 344—345; І. як цар-священнослужитель 164
Калікст II, папа 196, 234
Кальвін, Джон 357
Канонізація 232—233, 350—351
Каноніки 112, 287; чорні к. 277—278
Канонічне право (церковний канон) 30, 35—37, 50, 98—101; відродження к.п. 159—160; збірники к.п. 99—100; розвиток к.п. 226—230
Канонічні вибори 236
Канон Святого Письма 24
Каносса 195
Канут, король Англії 167
Кардинали 188—189, 231—232, 420—421, 428; к. і вибори папи 191
Карл VII, король Франції 432
Карл Великий 89, 94, 100—104, 137, 222, 247; К.В.—імператор 103; К.В. і освіта 123—126
Карл Лисий, король франків 138
Карл Мартелл, майордом 86, 87, 89, 106
Карломан, майордом 87, 90, 91, 105

Карл Простакуватий, король франків 158
Кармелітки 312
Каролінгів династія 89—91, 96—98, 136—138
Каролінгів імперія 96—97, 161; занепад К.і. 136—149
Каролінзьке Відродження 75, 119—136
Каролінзьке письмо-мінускула 135
Картузціанці 274—275
Карфаген 33, 92
Касіодор 122
Катари 221, 293—299
Катехуменат 61, 65
Катерина Сієнська 272, 424
Кафа 397
Квінтіліан 129
Кембріджський університет 333
Кент 78, 79
Кентербері 80, 372, 402
Кентігери, святий 353
Клара Ассізька, свята 309
Клервоський монастир 266, 267, 269
Климент II, папа 186
Климент III, антипапа 196
Климент IV, папа 237
Климент V, папа 417
Климент VI, папа 228, 235, 418
Климент VII, антипапа 424
Клімат 395—396
Клюнійський монастир 151—157, 181, 240, 262
Клюнійський орден 154—157, 262—265, 283; к.о. і цистерціанці 266—267, 271—272
Книги 133—136
Коловня, родина римських патріциїв 416
Кольман, єпископ 80
Колумба 80
Колумбан 112
Компостела 352
Конрад II, імператор 185
Константин, імператор 28, 29, 30, 32, 34—35, 50, 61, 234
Константинополь 34, 39, 40, 41, 47, 141, 431; пограбування К. в 1204 р. 224
Константинопольський Собор (381 р.) 222
Констанцій II, імператор 66
Констанцький Собор (1414—1418 рр.) 426, 429—430
Корбейль 324
Корбійський монастир 135
Корнелій, папа 33, 37
Корнеліюнстер 114
Корнуолл 77
Королівської влади священний принцип 163—168, 185, 186, 386; боротьба з к.в.с.п. 193—194, 198, 249
Корсіка 139, 169, 207, 211
Кредо 23—24, 29—30, 109, 118, 359; доповнення формули к. словами «і Сина» 222—223
Лангобарди 46—49, 58, 66, 92—94
Ланфранк, єпископ Кентерберійський 194
Лаон 127, 291, 321
Латеранські Собори: Другий (1139 р.) 382; Третій (1179 р.) 291; Четвертий (1215 р.) 311, 335, 337, 364, 367, 373, 377
Латини навчання 74—75, 85, 123, 124, 290, 318; 321; н.л. в літургії 365—366; н.л. і західне християнство 104, 109, 115; н.л. як засіб

культурного об'єднання 96, 135—136, 161—162, 325—326
Лаферте, монастир у Л. 269
Лев III, імператор 93
Лев I, папа 169
Лев III, папа 102, 103
Лев IX, папа 186—188, 197, 231, 235
Легати папські 231—232
Ледюньський монастир 268
Ліван 42
Ліндесфарне 80, 140
Ліон 289, 290
Ліонський Собор (1274 р.) 223, 235, 312
Літургія 56, 101, 132, 176—177, 248, 355—356; л. в Клюї 155; монастирська л. 179
Ліутпранд, король лангобардів 93
Лорето 354
Лорш, монастир у Л. 134
Лотар, імператор 137—138
Лош 324
Лука 16, 24
Льєж 368
Людовік Благочестивий, імператор 114, 125, 137—138
Людовік Германець, король Східної Франконії 138
Людовік Дитина, король Західної Франконії 144
Людовік VIII, король Франції 298
Людовік IX, король Франції 253, 329
Лютер, Мартін 357, 435, 446
Люцифер 255, 341; див. також «Сатана»
Магдебурзьке архієпископство 159, 167
Мадрид 208
Мадяри 143, 144, 148
Майнц 86, 127, 220
Майордом 88—92
Мальтус, Томас 393, 396
Маніхейці 295
Манускрипти 133—136
Мандікерг, битва під М. 216
Марія 232, 251
Мармутьє, монастир у М. 65
Мартіан Капелла 121
Мартін V, папа 427, 430, 434
Мартін Турський 64—65, 170
Матильда, графиня Тосканська 195
Мекка 43, 352
Меровінгів династія 68, 85, 88
Меса 364—367, 388—391, 437—438; див. також «Євхаристія»
Месія 17, 19, 344—345
Мешко, князь Польщі 159
Миколай II, папа 191, 208
Мир Божий 165
Миропомазання королів 94, 144, 163—164, 167, 201, 248
Миряни 32—33, 98, 201, 366, 380; Каролінзька реформа «ордену» м. 116—119; м. і контроль над церквою 145—147, 165—167; м. і ченці 179—181
Михайл, архангел 340—342
Мілан 191, 206
Місіонери 20—21, 48—49, 60—64, 157—159, 213—214; ірландські м. 75—76, 80—82; місії до англосаксів 78—80; м. і франки 69—71; м.-ченці 78—80, 83—85
Мозараби 208
Мойсей 344
Мойсей Закон 18, 344, 346

Молитва посередницька 180—181, 387—388
Молитовник григоріанський 110
«Монастирські» францисканці 307, 436
Монофізити 30
Монте-Кассіно, монастир у М.-К. 54, 58, 87
Морімон, монастир у М. 269
Мормен Джон 384
Мусульмани, див. «Іслам»
Мохаммед 43
Мученик 232, 350
Напередвизначеність 357
«Напучення в божественному та людському вченні» 121
Населення, див. «Демографія»
Національні монархії 416—417, 443—445
Неаполь 46, 48; університет у Н. 333
Нікейський Собор (325 р.) 34, 234
Нікейський Собор (787 р.) 35, 234
Нікетас, єпископ катарів 296
Нікомедія 26
Новий Заповіт 24, 36, 98, 163; Н. З., перекладений на розмовні говірки 253, 289; Н. З. у середньовічній культурі 183—184, 248—255, 346—347, 356
Ной 343
Норвегія 141, 158
Нормандія 142, 158, 207—208
Нормани, див. «Вікінги»
Норберт Ксантенський 278
Нортумбрія 80, 85
Обітниця 57
Обзервантизм 436
Области 57, 262, 325; навчання о. 123, 128, 316—317, 322; цистерціанська заборона на прийняття о. 266
Оділон 154
Одоакр 45
Одон 154
«Одруження Меркурія з Філологією» 121
Оксфордський університет 326, 334
Олаф, король Швеції 158
Олаф Гарольдсон, король Норвегії 158
Олаф Трігвессон, король Норвегії 158
Орден Проповідників, див. «Домініканці»
Орлеан 127, 141, 321
Освіу, король 81
Останнє миропомазання 374—375
Остготи 46, 66, 67
Оттон I, король Германії 143, 144—145, 159, 167—168
Оттон III, імператор 168
Отченаш 109, 118, 119
Павія 123
Павло Диякон 126
Павло святий 20—21, 24, 36, 50, 98, 256; св. П. і Ключі 154
Палестина 16, 17, 18, 19, 31, 42, 52, 75, 276, 352
Пам'є, єпископ 415
Папа, див. «Папський престол»
Папська держава 94—95, 409, 411, 419
Папський престол 47—48, 50, 197—201, 225—243, 407—434; п.п. і канонічне право

228—229; п.п. і хрестові походи 215—217; п.п. у десятому сторіччі 147—149, 168—169; фінанси п.п. 239—243, 408—410, 418—422
Парафія 63—64, 116—119, 173—177, 198
Париж 42, 141, 166, 206, 324; Університет у П. 213, 302, 326—331, 333
Паризької Богоматері Собор 326, 328
Паскаль II, папа 196
Пастер, Луї 406
Пасхазій Радбертус 132
Патріарх 34; західний п. 49; константинопольський п. 49
Патрік, святий 72—74; «Сповідь» 72
Персія 43, 58
П'єр Абеляр 273, 323—326
Пекло 348
Пелагій II, папа 47
Первісна церква 107
«Перша Європа» 95
Петрарка, Франческо 418
Петро, святий 20, 35, 50, 94, 102, 168, 192, 345, 407; св. П. і Ключі 154—155
Петро Даміан 192
Петро Пізанський 126
Петро Преподобний, абат Ключі 156, 264, 272
Петрове Пенні 240
Письменність 89, 116, 136, 253—254, 314—316, 412
Пізанський Собор (1409 р.) 426, 429
Пій II, папа 432
Пій V, папа 433
Пій IX, папа 354
Пікти 77

Піпін Герстальський, майордом 85, 87
Піпін Короткий 87, 90, 94, 96, 106, 114; П.К. стає королем франків 91—92, 94, 164
Поганство 28, 30-31, 54, 61—63, 64—65, 118, 157—159, 293
Полікарп, єпископ Смірни 350
Поло, Марко 213
Польща 159, 162, 167, 209, 240, 394
Понс, абат Ключійського монастиря 264
Понтій Пілат 19
Понтині, монастир у П. 269
Портункула 306
Посібники з добору єпітимій 372
Прабатьківський гріх, доктрина п. г. 357—358, 369
Православна церква, див. «Греко-Православна церква»
Прагматична Санкція 432
Премонстратензіани 278; п. і жіночі монастирі 285
Пресвітер / священник 22, 64, 90, 109; навчання с. 126—127
Приватні церкви 63—64, 174—175
Провізії, папські 235—239, 420—421
Проказа 280—281, 406
Проповідування 109—110, 118, 177, 254, 293, 365; мандрівні проповідники 257—260, 287; п. і жебрущі ченці 304—305; п. і вальденси 289—293
Проца 75—76, 80, 148, 213, 251, 352, 371

Псевдо-Ісидорові Декреталії 100
Пуатьє 65
Пустельники, див. «Відлюдники»
Равенна 46, 48
Радбод, король фризів 85
Раймонд, граф Тулузький 298
Раймонд із Пеннафорте 228
Ратрамнус Корбійський 132
Реальної присутності доктрина 368
Рейнська область 67, 83, 220
Реккаред, король вестготів 48
Реконкіста 208—209, 218
Реліквії 352, 437
Ремігій, єпископ Реймський 71, 187
Римська імперія 17, 21, 38; занепад Р.і. 39—41; навернення Р.і. до християнства 27—29, 61—62; союз церкви з Р.і. 27—37
Римська церква 32—33, 37—38; єпископ р.ц. 34, 49—50; р.ц. і англосакси 78—80
Ритуал 355—356
Рицарство 275—277
Різдво 178; 391
Річард II, король Англії 404
Річард III, король Англії 404
Робер, абат Молезмського монастиря 263, 265
Робер Арбриссельський 287, 290
Робер II, король Франції 166
Робер Гіскар 196, 208
Рожер II, король Сіцилії 208
Розп'яття, зображення р. 250—252, 368
Ролло Нормандський 158
Руан 189
Русь 42, 140, 397
Ручна праця 56, 256—257
Сан-Даміано, монастир у С.-Д. 309
Саксонія 96, 142, 195
Саладін 241
Сардинія 50, 139, 169, 207, 211
Сатана 296, 337, 340—343, 368
Саузерн Р. В. 231
Св. Андрія монастир 46—47
Св. Віктора церква 278, 326
Св. Галла монастир 128
Св. Деніса монастир 87
Светоній 133
Св. Женеv'єви монастир 324, 326
Святе Письмо 23—24; переклади С.П. на готські мови 66; переклади С.П. на інші розмовні говірки 290—291; див. також «Новий Заповіт», «Старий Заповіт»
Святі 179, 232—233, 350—355
Севілья 208
Селянське Повстання 402
Сергій I, папа 85—86
«Середньовічна Реформація» 244
Сесілія де Стентон 372—373
Сильвестр I, папа 234
Сильвестр II, папа 168
Симон Ворожбит 187
Симонія 89, 155, 160, 168, 185, 187, 192, 203
Симон де Монфор 298
Сігізмунд, імператор 427
Сіріцій, папа 37
Сірія 42, 43
Сіцилія 50, 54, 139, 207, 208, 218, 240, 397, 410
Скандинавія 60, 140—143, 158
Служба Божа 56
Смирна 22

Соборний рух 425—434, 434—435
Сотворіння світу 338—339
Спадщина св. Петра 50
Сповідь, див. «Єпїтимія»
Спокути доктрина 343—345
Стамбул 40
Старий Заповіт у середньовічній культурі 99, 244—248, 272, 344
Стефан II, папа 93, 94, 103
Стефан, король Угорщини 143, 159
Стефан Турнейський 322
Столітня Війна 402, 403, 422
С.В. і Великий Розкол 425
Страшний Суд 347—348
Субіако 54
Сутрійський Собор 186
Східна Римська імперія, див. «Візантійська імперія»
Схоластика 321—322, 331—333
Таїнства 355—392
Талмуд 220
Тамплієри 276—277, 417
Теоделінда, королева лангобардів 48
Теодоріх, король остготів 45—46
Теодульф, єпископ Орлеанський 126
Теофілакти, римська родина 147
Тертуліан 60
Тіла Христового свято 255, 368—369
Толедо 44, 51, 208
Тома Аквінський 369, 442
Томас Беккет, архієпископ Кентерберійський 258, 372
Томмазо да Челано 303
Тонзура 172, 327, 380
Трансубстанціяція 337
Трентський Собор (1545—1563) 387
Третій Орден св. Франциска 309—310
Тройця 29, 183, 338
Тройця, свято Т. 178, 391
Тулуза 333
Тур 44, 65
Турки-сельджуки 216, 223
Тюрінги 83, 86
Уельс 77
Уессекс, королівство У. 141
Уїтбі, собор в У. (664 р.) 81
Ульріх, єпископ Аугсбурзький 233
Ульфіла, єпископ готський 66
Університети 326—334
Уоллес, Вільям 404
Урбан II, папа 155, 203, 216, 224, 262, 287
Урбан IV, папа 368
Урбан V, папа 424
Урбан VI, папа 424, 425
Утрехт 86
Фарисеї 20
Фелікс III або IV, папа 46
Фелікс V, папа 431
Феодосій I, імператор 28
Феодосій II, імператор 36
Фердінанд, король Арагону 444
Феррібі, Джон 388
Філіпп I, король Франції 195
Філіпп II Август, король Франції 298, 329
Філіпп IV, Красивий, король Франції 414—416
Фінан, єпископ 80
Фінанси, папські 239—243, 408—410
Фландрія 150, 210

Флорентійський Собор (1438—1445 рр.) 223, 387, 431, 434
Флоренція 206, 211, 398, 402—403
Фонтевро, орден Ф. 287
Фонтенуа, битва під Ф. 138
Франки 49, 67; ф. і англосакські місіонери 85; нава-ла вікінгів на ф. 141—143; навернення ф. у християнство 68—72
Франциск Ассизький 252, 301—310; «Гімн Братові Сонцю» 305; «Заповіт» 302—303
Францисканський орден 306—308
Фрисландія 83, 86
Фрідріх II, імператор 241, 299, 333
Фрідріх Мудрий Саксонський 437
Фуа, граф де Ф. 298
Фульда, монастир у Ф. 86, 88, 133, 134

Хартія Милосердя 269
Хільдеріх III, король франків 91, 94
Хімініс де Сісерос, Франсиско 444
Хлодвіг, король франків 68—71, 188, 247
Храм, юдейський 17, 20, 31
Хрестові походи 203, 207, 211, 215—218; Альбігойський Х.п. 297—299; П'ятий Х.п. 304—305
Хрестоносців держави 216—217
Хрещені батьки 359—360; х.б. конфірмації 363; х.б. і шлюб 376

Хрещення 62, 175, 357—361; Іоаннове х. 18
Християнство, античне 16—38; візантійське 41—43; католицьке 21—25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 51, 59, 62, 67, 71, 245—246; нормативне 27—37, 37—38, 45, 51—52, 59, 73, 104—105; див. також «Греко-Православна церква»
Християнський світ 197—198, 214—215, 423—426, 427—429; експансія х.с. 206—210; х.с. і іслам 218; х.с. і папський престол 225—226, 412—413
Хротова церква, монастир Х.ц. 79

Цезарій, єпископ Арльський 112
Целестін V, папа 433
Целібат 52, 108, 171—172, 183, 187, 189, 277, 380—383
Церемонія, див. «Ритуал»
Церковний Собор 29, 34—37, 88—91, 98—99, 228, 234—235; див. також «Соборний рух»
Цистерціанці 265—274, 282, 293, 325, 435; ц. і жіночі монастирі 284—285; ц. і Бенедиктів «Статут» 266—267
Ціцерон 129, 131

Чернецтво / ченці 48, 389—390, 438; бенедиктинське ч. 54—57, 177—181; обсервантизм у середовищі ч. 435—436; походження ч. 37—38, 52—59; ч. в Імперії Каролінгів 111—116; ч. в

Ірландії 74—76; ч. і літургія 154—155; ч. і милосердя 279; ч. і місіонерська діяльність 78—80, 83—85; ч. і посередницькі молитви 180—181; ч. і школи 128, 316—319, 325
Черниці 115, 179—180, 258, 273, 281—286, 287; францисканки 308—309; див. також «Жінки і релігійне життя»
Чини священні 170, 302, 347, 380—385; старші ч.с. 172, 380—382; нижчі ч.с. 172, 380
Чистилище 349, 387—388, 437
Чорна Смерть 396—403, 406; див. також «Бубонна чума»
Чорне духівництво 98, 438; Каролінзька реформа ч.д. 111—115; ч.д. і біле духівництво 118; ч.д. і євангелічне відродження 258—259
Чудеса, евхаристичні 367—368

Шартр 354
Швеція 158
Школи: каролінзькі ш. 123—126, 129—131; кафедральні ш. 126—127, 314, 319—322; монастирські ш. 74—75, 128, 314, 316—319, 325; пізньоримські ш. 58, 119—121; фондові ш. 390; ш. і латина 122—123
Шлюб 118—119, 176, 375—380; таємний ш. 378—379; перешкоди до укладення ш. 376—378

Шпиталі 279—281; ш. св. Антонія 280; ш. Святого Духа 280

Юда Галілейський 18
Юда Маккавей 387
Юстиніан, імператор 32, 36, 40, 46

Aprocisarius 47

Chantry 389
Ciampi 402
Consolamentum 295
Conversi 268
«Corpus iuris canonici» 228
«Corpus iuris civilis» 226

«Decretum» 227, 228
Devotio moderna 439, 440, 441, 442
«Dictatus Papae» 198
«Dionysio-Hadriana» 99, 107, 109, 113
Disputatio 333
Drang nach Osten 209

Eulogia 366
«Execrabilis» 432

«Frequens» 430

«General Admonition» 107, 108, 109, 110, 115, 129

Humiliati 292

Limbo 361

Opus Dei 56, 179

Quadrivium 131, 317, 320
Quaestio 333

«Regularis concordia» 179

Servitia 242

«Sacrosancta» 429

Trivium 131, 317, 320

Scholasticus 320

Viaticum 367

Джозеф Г. Лінч

СЕРЕДНЬОВІЧНА ЦЕРКВА

Коротка історія

Переклад з англійської

Редактор *Юрій Набока*
Відповідальна за випуск *Валентина Кирилова*
Технічний редактор *Ольга Грищенко*
Коректор *Наталя Набока*

Здано до складання 14.12.94.

Підписано до друку 14.03.95.

Формат 84×108¹/₃₂.

Гарнітура балтика.

Папір друкарський № 1.

Зам. 4—244.

Видавництво «ОСНОВИ».
252133, Київ-133, бульвар Лихачова, 5.

АТ «Книга».
254655, МСП, Київ-53, вул. Артема, 25.

«ОСНОВИ»
ВИПУСКАЮТЬ БЛИЖЧИМ ЧАСОМ

Економіка, державне управління, фінанси

- П. Семюелсон, В. Нордгауз. **МІКРОЕКОНОМІКА**. Переклад з англійської.
- П. Семюелсон, В. Нордгауз. **МАКРОЕКОНОМІКА**. Переклад з англійської.
- Р. Дорйбуш, С. Фішер. **МАКРОЕКОНОМІКА**. Переклад з англійської.
- Р. Піндайк, Д. Рубінфелд. **МІКРОЕКОНОМІКА**. Переклад з англійської.
- Г. Велш, Д. Шорт. **ОСНОВИ ФІНАНСОВОГО ОБЛІКУ**. Переклад з англійської.
- Дж. Стігліц. **ЕКОНОМІКА ДЕРЖАВНОГО СЕКТОРА**. Переклад з англійської.
- Р. Фрідман, А. Рапачинський. **ПРИВАТИЗАЦІЯ У СХІДНІЙ ЄВРОПІ: ЧИ ВСІ МОЖЛИВОСТІ ДЕРЖАВИ ВИЧЕРПАНІ?** Переклад з англійської.
- Р. Фрідман, А. Рапачинський. **ПРИВАТИЗАЦІЯ В ПЕРІОД ПЕРЕХОДУ ДО РИНКОВОЇ ЕКОНОМІКИ**. Переклад з англійської.
- Р. Фрідман, А. Рапачинський. **МАЛА ПРИВАТИЗАЦІЯ**. Переклад з англійської.
- М. Бурда, Ч. Вишлош. **МАКРОЕКОНОМІКА (ЄВРОПЕЙСЬКИЙ КОНТЕКСТ)**. Переклад з англійської.
- А. МарГір, Дж. Хендерсон, Г. Муні. **ЕКОНОМІКА ОХОРОНИ ЗДОРОВ'Я**. Переклад з англійської.
- Ж.-К. Вігуру, П. Бланк, А. Прост. **БАНК ОЧИМА БУХГАЛТЕРА Й ЕКОНОМІСТА**. Переклад з французької.
- М. Е. Портер. **СТРАТЕГІЯ КОНКУРЕНЦІЇ**. Переклад з англійської.
- І. Бураківський. **ТЕОРІЯ МІЖНАРОДНОЇ ТОРГІВЛІ**.

Філософія

- Платон. **ДІАЛОГИ**. Переклад з давньогрецької.
- Ціцерон. **ПРО ДЕРЖАВУ, ПРО ЗАКОНИ, ПРО ПРИРОДУ БОГІВ**. Переклад з латини.
- Святий Августин. **СПОВІДЬ**. Переклад з латини.
- Сенека. **ЛИСТИ ДО ЛУЦІЛІЯ**. Переклад з латини.

Лінч, Джозеф Г.
Л59 Середньовічна церква. Коротка історія / Пер.
з англ. В. Шовкуна.— К.: Основи, 1994.— 492 с.
ISBN 5-7707-7646-3

У книжці подається стислий виклад історії християнства від античних часів і до пізнього середньовіччя. Автор зосереджує увагу на західній церкві, віддаючи «перевагу ідеям та тенденціям над особистостями».

Розрахована на широке коло читачів.

А 0403000000—13 Без оголош.
94

ББК 86.37

- Х. Яннарас. НЕРОЗРИВНА ФІЛОСОФІЯ.** *Переклад з новогрецької.*
- Б. Рассел. ІСТОРІЯ ЗАХІДНОЇ ФІЛОСОФІЇ.** *Переклад з англійської.*
- Б. Дейвіс. ВСТУП ДО ФІЛОСОФІЇ РЕЛІГІЇ.** *Переклад з англійської.*
- Л. Вітгенштайн. TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS. ФІЛОСОФСЬКІ ДОСЛІДЖЕННЯ.** *Переклад з німецької.*
- К. Леві-Строс. СТРУКТУРНА АНТРОПОЛОГІЯ.** *Переклад з французької.*

Історія. Політологія. Соціологія

- Й. Шумпетер. КАПІТАЛІЗМ, СОЦІАЛІЗМ І ДЕМОКРАТІЯ.** *Переклад з англійської.*
- Дж. Себайн. ІСТОРІЯ ПОЛІТИЧНОЇ ДУМКИ.** *Переклад з англійської.*
- М. Вебер. ЗАГАЛЬНА СОЦІОЛОГІЯ. ІСТОРИЧНИЙ АНАЛІЗ. ПОЛІТИКА.** *Переклад з німецької.*
- Ф. Бродель. МАТЕРІАЛЬНА ЦИВІЛІЗАЦІЯ, ЕКОНОМІКА І КАПІТАЛІЗМ, XV—XVIII ст. (У 3-х томах, т. 1).** *Переклад з французької.*
- Ж.-Б. Дюрозель. ІСТОРІЯ ДИПЛОМАТІЇ ВІД 1919 року ДО НАШИХ ДНІВ.** *Переклад з французької.*
- Е. Сміт. НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ.** *Переклад з англійської.*
- Р. Коллінгвуд. ІДЕЯ ІСТОРІЇ.** *Переклад з англійської.*
- С. де Бовуар. ДРУГА СТАТЬ.** *(У 2-х томах). Переклад з французької.*
- О. Гуржій. УКРАЇНСЬКА КОЗАЦЬКА ДЕРЖАВА.**

Художня література. Лінгвістика

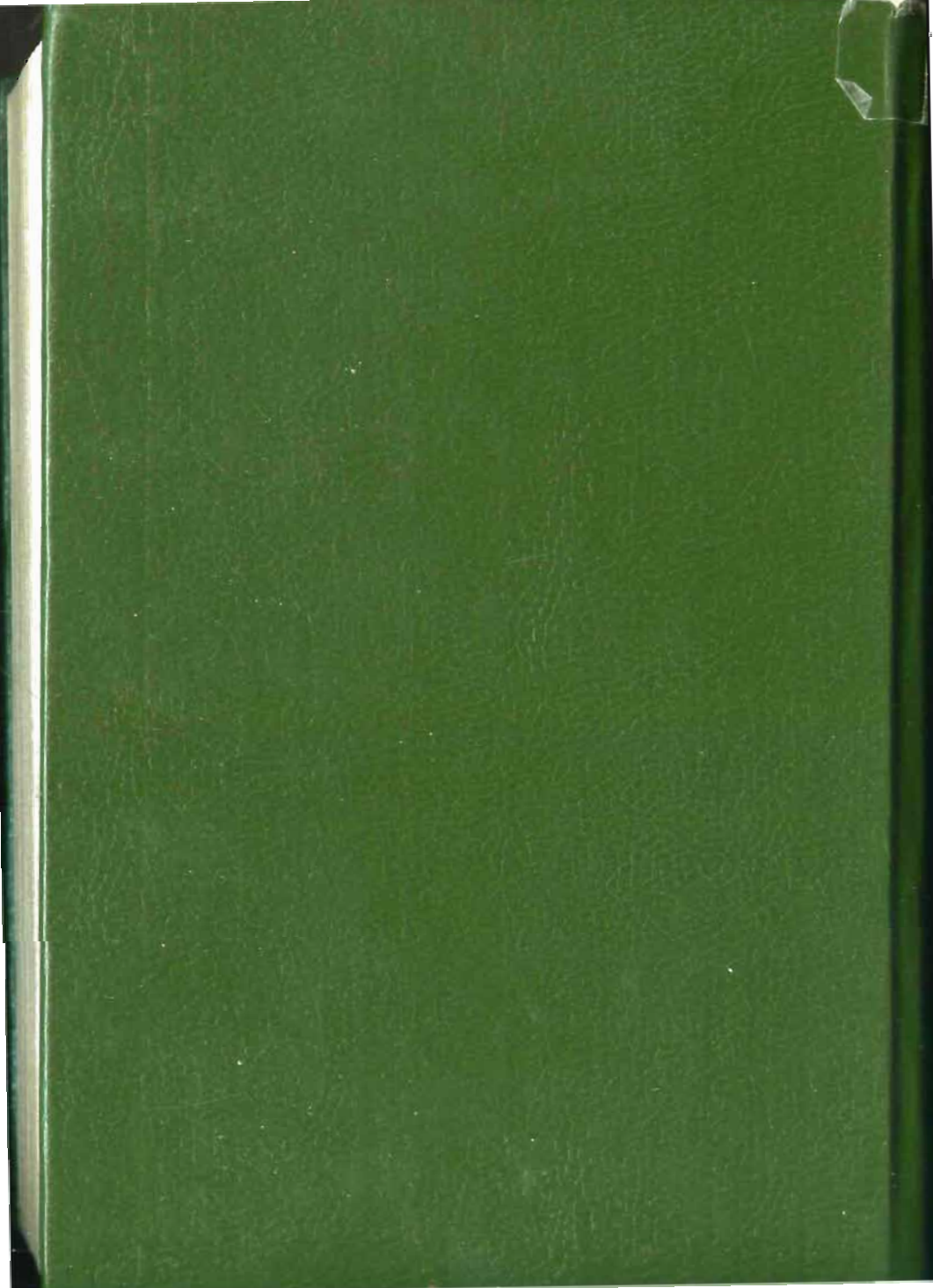
- М. Орест. ДЕРЖАВА СЛОВА.** *Поезії.*
- Калевала. НАРОДНИЙ ЕПОС.** *Переклад з фінської.*
- Ф. де Сосюр. ВСТУП ДО ЗАГАЛЬНОГО МОВОЗНАВСТВА.** *Переклад з французької.*
- Колектив авторів. РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКИЙ СЛОВНИК-ДОВІДНИК «ПОРАДНИК ДІЛОВОЇ ЛЮДИНИ».**

275000⁸⁰

UKMA Library * Book



0056116



Джозеф Лінч СЕРЕДНЬОВІЧНА ЦЕРКВА

191

11

848