
КУРС ПО ВЫБОРУ

OPTION COURSE

Овидианское возрождение породило не только эротическую лирику как таковую, но и попытки концептуализации феномена любви. Формировалась своего рода «наука страсти нежной», причем именно той, «которую воспел Назон»¹ (а как иначе это могло бы происходить в рамках Овидианского возрождения?!). Понятно, что до возникновения науки как таковой, плода культуры Нового времени, еще далеко, – речь идет лишь о попытках формирования своего рода теории любви с претензией на полноту, системность и формулировку базовых оснований. Каковы же результаты?

М. А. Можейко

УДК 177.6:130.2-047.48(4-15)

НАУКА СТРАСТИ НЕЖНОЙ: ПОПЫТКИ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ ЛЮБВИ В ОВИДИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

М. А. МОЖЕЙКО¹

*¹Белорусский государственный университет культуры и искусств,
ул. Рабкоровская, 17, 220007, г. Минск, Беларусь*

Посвящена рассмотрению сформированных в рамках Овидианского возрождения теоретических построений, отражающих интерпретацию любви в контексте западноевропейской культуры рубежа XII–XIII вв. Выявляются специфические характеристики дефиниции любви в контексте трактатов этого периода.

Ключевые слова: истоки любви; атрибуты любви; любовная иерархия; любовь и брак; любовь и знание; любовь и моральные совершенства; самосознание рыцарства; сословная мораль; феномен вежества.

¹Пушкин А. С. Евгений Онегин // Собр. соч. : в 10 т. Т. 4. М. : Гос. изд-во худ. лит., 1960. С. 14.

Образец цитирования:

Можейко МА. Наука страсти нежной: попытки концептуализации любви в овидианской традиции Средневековья. *Журнал Белорусского государственного университета. Социология.* 2019;4:86–97.

For citation:

Mojeiko MA. The science of tender passion: attempts to conceptualize love in the Ovidian tradition of the Middle Ages. *Journal of the Belarusian State University. Sociology.* 2019;4:86–97. Russian.

Автор:

Марина Александровна Можейко – доктор философских наук, профессор; заведующий кафедрой философии и методологии гуманитарных наук факультета культурологии и социокультурной деятельности.

Author:

Marina A. Mojeiko, doctor of science (philosophy), full professor; head of the department of philosophy and methodology of humanities, faculty of culturology and sociocultural activities.
marina-mojeiko@yandex.by

THE SCIENCE OF TENDER PASSION: ATTEMPTS TO CONCEPTUALIZE LOVE IN THE OVIDIAN TRADITION OF THE MIDDLE AGES

M. A. MOJEIKO^a

^a*Belarusian State University of Culture and Arts, 17 Rabkaraŭskaja Street, Minsk 220007, Belarus*

Devoted to the consideration of the theoretical constructions formed in the framework of the Ovidian Renaissance, reflecting the interpretation of love in the context of Western European culture at the turn of the 12th–13th centuries. The specific characteristics of the definition of love are revealed in the context of the treatises of this period.

Keywords: origins of love; attributes of love; love hierarchy; love and marriage; love and knowledge; love and moral perfection; self-awareness of chivalry; estate morality; the phenomenon of courtesy.

Воздействие овидианской традиции на понимание любви в средневековой культуре с точки зрения его значимых результатов можно рассматривать в двух плоскостях, а именно: в текстах эротической лирики, в которых явственно звучат мотивы не только хорошо освоенной, но и глубоко прочувствованной поэзии Овидия (плоскость литературно-художественная) и в текстах ученых трактатов (плоскость рационального теоретизирования, впитавшего в себя приемы средневековой схоластики и риторики).

В этом контексте ярким феноменом и своего рода итогом Овидианского возрождения являются посвященные любви латинские трактаты конца XII – начала XIII в.: прежде всего трактат «О любви» (или «О любви в трех книгах») Андрея Капеллана² (между 1184 и 1186 гг.) и письмовник «Колесо Венерино» Бонкомпаньо да Синья (первая треть XIII в.)³.

Эти работы укладываются в общую традицию подражаний Овидию. В данном ряду уместно назвать комментарии к его «Метаморфозам» (Александр Неккам, Арнульф Орлеанский), аллегорические поэмы (например, «Покров Овидия» Иоанна де Гарландии Английского), многочисленные реплики и реминисценции. Цитаты Овидия щедро рассыпаны по текстам и Андрея Капеллана, и Бонкомпаньо да Синья.

Но, несмотря на овидианский импульс, лежащий в основе самой затеи, результат от Овидия все-таки далек. Разумеется, рассуждения о любви и Андрея Капеллана, и Бонкомпаньо да Синья не могли не испытать сильнейшего воздействия общего культурного фона конца XII – начала XIII в. – времени перехода от ранней схоластики к зрелой

ее форме, раскрывшей глубокий потенциал схоластической учености, ее системную отстроенность и терминологическую четкость [1, с. 1041–1044]. Потому естественно, что при столь далеком от богословской проблематики содержании трактаты о любви пишутся по всем канонам схоластики. М. Л. Гаспаров называет трактат Андрея Капеллана «систематичнейшим переложением на средневековые нравы систематичнейшего из сочинений Овидия», и если «для Овидия прелесть любви в ее стихийности и непредусмотренности», то «для Андрея – в стройной схематичности и догматичности» [2, с. 571–572]⁴.

В содержательно-теоретическом отношении тексты и Андрея Капеллана, и Бонкомпаньо да Синья – компендиумы, т. е. краткие изложения не столько целостной и завершенной теории любви, сколько ее основоположений: по текстам рассыпаны такие оговорки, как «надлежит нам вкратце изложить», «изложу с посылною краткостью» [3, с. 387], «перечисливши вкратце способы», «быстрым бегом завершу с пользой начатый путь» [4, с. 402] и т. п. Оговорены даже основания этой краткости: уж слишком сложный и многогранный предмет обсуждается, и потому, говорит Бонкомпаньо да Синья, если бы решил он исчерпать сей предмет, «то раньше бы иссякла... жизнь, чем речь» [4, с. 402].

Трактат Андрея Капеллана и содержательно, и композиционно практически конгруэнтно воспроизводит теоретизацию любви Овидием: первые две его части содержательно опираются на «Науку любви» («Ars amandi») и «Правила любви» («Praecepta Amoris»), третья – на «Лекарство от любви» («Remedia amoris»), т. е. сначала Андрей Капеллан

² Действительно капеллана, придворного священника французского короля (доподлинно не известно, то ли Людовика VII, то ли Филиппа Августа). Это примечательно: священник пишет трактат о любви, причем дихотомия *любви земной* и *любви небесной* вообще не фигурирует в данном тексте, – о земной, именно о земной, разумеется, понимаемой соответственно историческому контексту...

³ «Книга о Любящем и Возлюбленном» (1276), принадлежащая перу Рамона Льюля – доктора озареннейшего (*doctor illuminatissimus*), блистательного теолога и поэта из Пальма-де-Майорки – относится к мистической традиции, хотя несколько выходит за ее привычные рамки, рассматривая необычные для мистики ситуации, что само по себе тоже значимо.

⁴ И все же едва ли можно согласиться с М. Л. Гаспаровым в том, что содержание трактата Андрея Капеллана разворачивается только в русле выявления аллегорического христианского смысла в античных сюжетах. Тем более что трактат Андрея Капеллана был официально подвергнут епископскому осуждению (1277).

повествует о том, как завоевать и сохранить любовь, затем – как ее избежать и – уж если беда приключилась – как от нее избавиться. Любопытно, что аксиологически трактат отнюдь не отличается единством: первые две части – панегирик любви, третья – достаточно жесткая инвектива («...наставить... в том, как должно безущербным блюсти союз любви, а равно и как избыть Венерины стрелы из сердец своих» [3, с. 383]). Всё как у Овидия! Но и всё – другое: трактат принадлежит последней четверти XII в., отмеченного Овидианским возрождением, но не переставшего от этого относиться к Средним векам. По меткому замечанию И. О. Шайтанова, «аргументы и стилистика» Андрея Капеллана «приобретают удивительно средневековый характер» [5, с. 159].

Текст Бонкомпаньо да Синья, безусловно принадлежит своему веку, также проникнут овидианским духом; он даже начинается – в традиции Овидия – с того, что автору является богиня любви: «...предстала внезапно дева в облачении из золота... и во всех своих чертах от природы столь совершенная, что ни в чем красотой своею не казалась недостаточна. <...> ...Изъявила себя богинею Венерою» [4, с. 401].

Итак, что же понимают под любовью авторы посвященных ей ученых трактатов?

Андрей Капеллан практически начинает свой труд с эксплицитной дефиниции: «Любовь есть некоторая врожденная страсть, проистекающая из созерцания и неумеренного помышления о красоте чужого пола, под действием каковой страсти человек превыше всего ищет достичь объятий другого человека и в тех объятиях по обоюдному желанию свершить все, установленное любовью» [3, с. 384].

Уже в этом рабочем определении можно усмотреть ряд любопытных моментов.

Прежде всего любовь трактуется как *страсть врожденная*, т. е. относящаяся к атрибутивным характеристикам человека. Это ново и это важно.

Далее (чтобы уж более к этому не возвращаться) следует оговорить следующее: в приведенном определении четко прописано, что имеются в виду «помышления о красоте чужого пола» [3, с. 384]. Этот момент характерен не только для дефиниции: Андрей Капеллан отдельно обращается к данному вопросу: «Прежде всего о любви надлежит заметить, что дано ей быть лишь между лицами разного пола: меж двумя мужчинами или между двумя женщинами любовь себе места не имеет, ибо думается, что два лица одного пола нисколько не приспособлены к любовной взаимности и к естественным любовным действиям; а в чем естественным отказано, того и любовь устыжается» [3, с. 385]. Да не обвиняйте меня в нетолерантности: я всего лишь цитирую. Между тем данный пассаж неслучаен; его никак нельзя толковать в качестве продукта неосведом-

ленности, поскольку к этому же периоду относится такой памятник, как «Плач Природы» Алана Лилльского, содержащий конкретные инвективы в адрес юношей, кои «свои Венерины молоты обращают в Венерины наковальни. ...Люди эти, изучая грамматику Венеры, иные на себя принимают только мужеский род, иные – женский, иные же совмещают в себе обоюдный или смешанный род... причем по обоим склонениям неправильно. Другие же из этих людей, споря о венериной логике, в выводах своих взаиморасположение подлежащего и сказуемого определяют единственно своим усмотрением; иные, заняв место подлежащего, вместо сказуемого познают одно несказуемое...» и т. д. [6, с. 341]. Так что позиция Андрея Капеллана вполне осознанная.

Чрезвычайно важным моментом в приведенном определении является также мысль о том, что побуждением к любви, дающим ей начало, т. е. непосредственным импульсом возникновения любви, выступает созерцание красоты. Как пишет Андрей Капеллан, «страсть сия... происходит от зренья и помышления», ибо «не из какого она не рождается действия, но единственно из помышления... когда некий видит некую, а она пригожа для любви и видом по душе ему, то он тотчас возымет к ней вожделение в сердце своем и затем сколь много помышляет о ней, столь сильнее возгорается любовью, доколе весь не поглотится в том помышлении» [3, с. 384].

Мысль эта выглядит как восходящая к Платону, что достаточно неожиданно для Средневековья, которому был известен лишь один платоновский диалог – «Тимей», как раз не содержащий изложения платоновской теории любви и красоты. Эта мысль Андрея Капеллана не почерпнута им из неизвестного ему платоновского наследия, но косвенно впитана через неявный культурный контекст. Концептуальные построения Платона не сохранились в виде философских текстов, но его идеи как таковые не были изглажены из культуры бесследно. Свидетельством наличия их далеких отголосков может служить, например, надпись на фасаде церкви в Сен-Дени, сделанная по указанию аббата Сугерия в XII в.: «Чувственной красотой душа возвышается к истинной красоте и от земли возносится к небесам» [7, с. 12]. Очевидно, что подобные трансмутации культуры есть не что иное, как далекое эхо раннехристианской (доавгустинской) интерпретации неоплатонизма, несущее в своей семантике основу классического гештальта платоновской лестницы любви и красоты.

В целом же, по мнению Андрея Капеллана, «к достижению любви пять есть способов, сиречь красота облика, доброта нрава, обильное красноречие, богатый достаток и скорая готовность ко всему повелеваемому» [3, с. 386].

Узрение красоты, как видим, стоит в начале списка. Вместе с тем не все так просто: «Красота облика снискивает любовь без всякого труда, особенно ежели взыскуется любовь непросвещенная» [3, с. 386], однако следует учитывать и просвещенность избранницы. Сильный тезис, если не забывать, что речь идет о рубеже XII–XIII вв.! Согласно утверждению Андрея Капеллана, только «непросвещенная любовница⁵ простого звания полагает, что в любовнике ничего не надобно, кроме лишь пригожего вида и лица и ухоженного тела», в то время как «разумная женщина изыскивает себе такого любовника, который достохвален доблестью нрава, а не такого, который женственно умащается или украшает тело уборами» [3, с. 386].

Относительно трактовки доброго нрава Андрей Капеллан испытывает определенные затруднения.

С одной стороны, «добронравие одно достойно быть увенчано от любви» [3, с. 387]. И в свете этого «ничто как единственно доблесть нрава облагодетельствует мужей знатностью и осиявает красотой» [3, с. 387]. Правда, нельзя не заметить, что встречный вектор не прописан: Андрей Капеллан ни слова не говорит о том, что и мужчина должен искать себе женщину благонравную – достаточно милостивой! Лишь вскользь оговаривается: «...как о мужском поле мы изъяснились, так и о женском полагаем, что не столько красоты подобает в нем искать, сколько добронравия» [3, с. 387]. В том-то и беда, что не сильно-то и изъяснились...

С другой стороны, для того, чтобы высказанная максима стала алгоритмом реального выбора, субъект любви должен иметь определенную теоретическую подготовку (звучит странно, но едва ли можно назвать это как-то иначе): «...не отвергнет ученый любовник или ученая любовница того, кто видом некрасив, но обилует добрыми нравами» [3, с. 387]. Новый поворот, прямо-таки сдвиг: ведь изначально-то заявлялся мотив сугубо сенсорный: *...вперяясь взором в члены ее...* (см. [3, с. 384]).

Но выход из противоречия обозначен: тут-то красноречие как раз и поможет в создании правильной установки. По наблюдениям Андрея Капеллана, «красноречие не единожды склоняло любящие сердца к любви: украшенная любовная речь заостряет любовные стрелы и вселяет веру в добронравие говорящего» [3, с. 387] (вполне возможно, что и иллюзорное, но это уж как повезет). Собственно, такой поворот в трактате не удивителен: еще в Древней Греции Пейто почиталась как богиня любовных уговоров.

Что же касается богатства и всепокорности, то, согласно высоконравственной позиции Андрея Ка-

пеллана, эти последние «всецело быть должны отвержены от престола любви» [3, с. 386].

И, наконец, небезынтересным моментом капеллановской дефиниции любви является то, что она содержит круг в определении: *любовь* в итоге определяется через *все, установленное любовью*. Откуда же у изощренного в риторике схоласта такая простая и очевидная логическая ошибка, как *idem per idem*? Это не случайно, и, должно быть, Андрей Капеллан все видел, все понимал, но иначе не мог: не на что опереться, нет еще устоявшегося и адаптированного к культурному контексту категориального аппарата, нет сложившегося инструментария для философских размышлений о любви, – понятийные средства еще только оформляются, и помыслить любовь во всех ее аспектах уже можно, а назвать их прямо как-то затруднительно. Что это там свершается в «объятиях по обоюдному желанию»? Как назвать «установленное любовью», дабы не оскорбить слух галантных дам и кавалеров? Есть, конечно, физиологически точная терминология, пришедшая из народных новелл, фавлю и шванков, но она груба... Нужно что-то иное, и оно формируется (вот прямо в этих трактатах и предпринимаются первые усилия на этом пути), а пока – умолчание и иносказание (собственно, читатель и сам вполне успешно догадается: чай, не маленький).

Потому фигура стеснительного умолчания оказывается очень распространенной и у Андрея Капеллана («...свершить все, что любовью заповедано» [3, с. 385] и др.), и у Бонкомпаньо («...не быть сочленениям на сирпии, и пребыть цветку мирики невредимому» [4, с. 403–404]).

А стесняться есть чего: понимание любви в анализируемых трактатах отнюдь не бестелесно: например, у Андрея Капеллана описываемый им влюбленный, увидев возлюбленную, начинает «помышлять о женских ее статях, и вперятся в члены ее тела, и воображать ее движения, и проникать в ее телесные тайности, и желать каждого ее члена по предназначению его» [3, с. 384].

И вместе с тем не все так просто. Телесность оправдана Андреем Капелланом, но оправдана как таковая: трактовка любви не сводится к этой легитимации. В любви важно и многое другое, причем это другое уже не сводится к осмыслению прежних оппозиций: дихотомия *тело – душа* фактически уходит из фокуса внимания, а дихотомия *любовь-брак – любовь-адультер*, хоть и по-прежнему важна, но трактуется уже не столь однозначно.

Некоторые исследователи полагают, что рассуждения Андрея Капеллана касаются только любви-

⁵Здесь необходимо сделать важное разъяснение. Термины *любовник (любовница)* в контексте рассматриваемых концептуализаций (как и в культуре XII в. в целом) имеет иной смысл, нежели в более поздних традициях. Это понятие не означает статуса действующего героя адультера, но относится к любому влюбленному на любой стадии развития любовных отношений, включая и *соискателя любви*, которому отказывают во взаимности.

адюльтера («Разумеется, эта любовь, прославляемая Андреем, – только внебрачная» [2, с. 572]). Однако этому противоречит оценочное суждение Андрея Капеллана о том, что «не пристало любить тех, с кем зазорно домогаться брака» [3, с. 400]. Можно, казалось бы, законного супружества и не домогаться, а просто грешить себе на радость, но: «Сама любовь связует нас заветом не искать любви от женщины, с которой нам запретно законное супружество» [3, с. 388]. В целом, однако, вопрос не закрыт: *домогаться* и *домогаться брака* – это явно не одно и то же, а *домогаться брака* – это еще не брак...

Фактором легитимации любви и для Андрея Капеллана, и для Бонкомпаньо да Синья выступает не отношение к супружеству (отсутствующее или наличествующее), но такой вполне предсказуемый фактор, как сословное соответствие. При оценке места в любовной иерархии в центре внимания оказывается позиция в иерархии сословной: так, например, по оценке Андрея Капеллана, «женщина бывает или простая, или знатная, или знатнейшая; равно и мужчина или простой, или знатный, или знатнейший, или первознатнейший» [3, с. 387].

Однако применительно к дифференциации мужчин мы сталкиваемся с одной неожиданностью: Андрей Капеллан полагает, что «в мужском поле обретаем мы одним сословием более, чем в женском, ибо есть еще мужчины первознатнейшие, и они суть клирики» [3, с. 387]. Что же касается Бонкомпаньо да Синья, то он сразу начинает свою типологию субъектов любви с разделения их на мирян и клириков: «Любящие же бывают двоякого рода, сиречь мирянин и клирик... а среди клириков иной прелат, иной низшего сана» [4, с. 402].

Андрей Капеллан посвящает «любви клириков» особый раздел своего трактата, задача которого формулируется следующим образом: «Надлежит нам вкратце изложить и о их любви, равно как и о том, отколе в том четвертом сословии великая его знатность» [3, с. 387]. Поначалу все вроде бы канонично: «Оттого почитается клир первознатнейшим, что сословие сие располагает преимуществом священства, какова знатность заведомо исходит от лона Божия и даруется клирикам Божественною волею» [3, с. 387]. И «стало быть, знатность клирику не истоком крови его доставляется... но единственно благодатью низволяется и в дар от него даруется» [3, с. 388]. Все это прекрасно, но какое отношение имеет оно к любовной теме? Оказывается, имеет: клирик фактически уже состоит в служении, а потому, служа Богу, не может служить даме, т. е. не в аскезе дело, но в уже наличном вассалитете! «...По таковой знатности своей клирик обращать свой взор к любви не может, ибо по таковой знатности своей не подобает клирику пребывать в служении любовном, а повинен он всякое плотское

наслаждение отринуть и от всякого телесного осквернения охранять свою незапятнанность перед Господом, во имя которого ругает» [3, с. 388]. Потому «всякому любовному деянию клирик да будет чужд... дабы не лишиться ему по заслугам той особливой его и от Господа ему дарованной знатности» [3, с. 388].

Опять же, все вроде бы хорошо и понятно, если бы далее не следовал альтернативный пассаж: «Но как едва ли кому надо прожить без плотского греха и как клирики житьем их продолжительным во праздности и в изобильной пище предо всеми прочими людьми естественно предрасположены к искушению телесному, то если какой клирик возжелает подвергнуться под испытания любовные, то да будет он в речах таков, как то сословие и состояние, которому принадлежал он по истоку крови своей...» [3, с. 388], – т. е. должен квалифицироваться по исходному своему (до пострига) сословию. В итоге клирик отнюдь не исключается из любовной сферы: «...так да принадлежит и он к любовному воинству» [3, с. 388]. Вот так вот, ни много ни мало: «естественно предрасположены», и это все и всех оправдывает. Главное – действовать далее в соответствии со своим местом в сословной иерархии. Право, свежо для XII в.

М. Л. Гаспаров отмечает, что «несовпадение... светской морали рыцарства с христианской моралью клира не тревожит Андрея: он, не смущаясь, пишет, что в иерархии любовной знатности клирик выше всякого рыцаря, но как раз в силу этой знатности любовь ему не дозволена, однако ежели недозволенность эту ему случается порой переступить, то действовать клирик должен так-то и так-то» [2, с. 572]. Нельзя не признать, что в данном моменте ярко проявляется реалистичность и практическая направленность трактата Андрея Капеллана.

Не обижены вниманием и монахини, чьей любви Андрей Капеллан также посвящает целый раздел. А уж они-то, по его мнению, только и помышляют... Потому Андрей Капеллан пытается всемерно уберечь читателя от их сетей: «Остерегись же... с монахинями изыскивать уединения или желать случая к собеседованию, ибо если только предположит она место удобным для сладострастной игры, то не замедлит уступить тебе во всем, чего желаешь, и огненные раскроет тебе утечи, и невмочь тебе явится избежать тогда труда Венерина...» [3, с. 389]. Любопытно, что Андрей Капеллан именно в контексте предостережения от любви монахинь ссылается на свой собственный пагубный опыт: «...хоть и бывши весьма искушен в науке любви и отменно учен в лекарствах от любви, все же едва успел я избежать... губительных пут и уйти нетронут плотской скверною» [3, с. 389]. Так что опасность чрезвычайная: «Ибо если даже я, изощренный умом и сильный изучением любви, принужден был восколебаться... то как

ей сможет противостоять... неопытная молодость» [3, с. 389]. Именно поэтому «утехи их должны быть убегаемы поистине как погуба душевная» [3, с. 388].

Главным образом поэтому и нельзя: нельзя не потому, что кощунственно посягать на невесту Христову, но лишь в силу перспективы кары за грех («...ибо велик за то гнев Отца нашего небесного» [3, с. 388]) и жесткости социальной реакции («...ибо и людские законы властно восстают на то, грозя тягчайшими карами, ибо и в народе за то отягощается смертное бесчестие доброму имени» [3, с. 388]). А главный критерий невозможности любви с монахиней уже обусловлен ранее сформулированным правилом, запрещающим домогаться любви к тем, с кем невозможно домогаться брака [3, с. 400]. И потому «если же кто и вознебрежет собою и законом Божеским и человеческим, о монашеской взыскуя любви, то от всех он подлежит презрению и да убегают его все как ненавистного животного» [3, с. 388].

Итак, дифференциация субъектов любви осуществляется по сословному критерию, и главным требованием к *правильной* любви выступает требование сословного соответствия: перечисленные варианты субъектов любви «не подлежат разделению», иначе «повредятся этим законы любви» [4, с. 402] (хотя бы вопрос о любви клирика и монахини не обсуждается, и на том спасибо).

Вместе с тем нельзя не отметить, что в этой сословной системе обращает на себя внимание один существенный (и неожиданный) момент: среди таковых субъектов Андреем Капелланом называются «знатный», «знатнейший» и «первознатнейший», однако же и «простой» [3, с. 387]. Трудно судить, что имел в виду автор под последним, – возможно, горожанина, самим своим появлением потребовавшего введения новой рубрики в систематизации, возможно, даже шире, включая сюда и крестьян. Во всяком случае, в первой книге своего трактата Андрей Капеллан моделирует любовные диалоги не только между «знатным рыцарем» и «знатной дамой», с одной стороны, и между «простолюдином» и «простолюдинкой» – с другой, но также и между «знатным рыцарем» и «простолюдинкой». Правило есть правило, а жизнь есть жизнь: всякое может случиться... Что же касается Бонкомпаньо да Синья, то он вообще максимально расширяет круг рассматриваемых субъектов любви, включая в него представителей далеко не только высшего сословия: «...среди мирян иной рыцарь, иной пеший, а среди рыцарей иной король, иной герцог, иной князь, иной барон или же ленник ленника; а среди пеших иной гражданин, иной мещанин, иной торговец, иной землепашец, иной свободный, иной раб»

[4, с. 402]. Вот так, вплоть до крепостного – «раба». Прямо скажем, *любви все сословия покорны...*

Как видим, пространство возможных любовных отношений строится хоть и в соответствии с принятой сословной иерархией, но отражает далеко не только верхушку последней. Это важный сдвиг: забегая вперед⁶, скажем, что у трубадуров оформляется целый жанр *пастореллы*, воспевающий любовь к юной крестьянке – любовь своеобразную и не бесспорную, но все же допускаемую в куртуазной системе отсчета, хотя общая парадигма поэзии трубадуров так же жестко блюдет канон сословного соответствия, например: «Претит – и даже мысль мерзка! – / Ждать ночью мойщицу горшка; / И, видя в лапах мужика / Красотку, к ней исподтишка / Взывать и тщетно ждать кивка» [8, с. 124].

Нельзя не отметить также, что в названных трактатах предлагаются не только сословные варианты типологии влюбленных. Так, Бонкомпаньо да Синья предлагает иной критерий для дифференциации влюбленных субъектов, а именно хронологический: «...подлежат различению разного времени любовь и разного рода любящие» [4, с. 402]. В рамках такого подхода выделяются следующие рубрики: «...иные начинают любить тех, с кем еще ни единожды в разговор не вступали; иные ищут любви после собеседования и малого знакомства; иные же домогаются любви даже от тех, кого не видели никогда» [4, с. 402] (постоянно встречающийся сюжет о том, как *слух о красоте и благонравии ее достиг его ушей...* – и все, готово: сюжет завязался, далее – по накатанному).

Это уже критерий, лежащий вне сословной дифференциации, что принципиально ново. Более того, согласно утверждению Бонкомпаньо, «какого бы положения или состояния ни был муж» (т. е. к какой из перечисленных рубрик он бы ни принадлежал), его поведение в любви может быть отнесено к одному из перечисленных ниже вариантов поведения: «...он или взыскует любви, или любит ту, которую не знает, или любит ту, которую имел, но в любви между ними случилась перемена, или же любит ту, которую никогда не видел» [4, с. 402] (опять же, поскольку *краса ее и благочестие были на слуху*). Как видим, здесь проявляет себя также внесословный подход, прослеживающий общие закономерности поведения влюбленного сквозным по отношению к сословной иерархии образом. Тоже ново и в перспективе многообещающе.

И все же социальная группа, на которой сосредоточено внимание и Андрея Капеллана, и Бонкомпаньо да Синья, – это, разумеется, рыцарство.

Именно в феномене рыцарства результируется процесс самоидентификации феодального сосло-

⁶ Не в смысле исторической хронологии (речь идет о фактически параллельно оформляющихся векторах развития средневековой культуры), но в смысле очередности статей.

вия и рефлексии над аксиологическими основаниями его самосознания. И именно это является причиной того отмечаемого литературоведами обстоятельства, что «любовь, прославляемая Андреем, – только внебрачная... тогда как любовь супружеская или любовь чувственная для Андрея и его читателей безразличны, ибо они бессловесны и надсловесны» [2, с. 572]. Это не только *вне*, но и *далеко от* дихотомии *любовь-брак* и *любовь-адультер* в привычном ее понимании.

Как известно, рыцарство как феномен претерпевает в истории средневековой Европы значительную эволюцию, соответственно чему неоднократно меняется и базовая система сословных ценностей, воплощенная в кодексе чести рыцаря, акцент в котором переносился с готовности умереть за церковь (в VIII в. именно церковь посвящала в рыцари молодых воинов [9, с. 89; 10, с. 764–765]) на воинские доблести [11, с. 7–160], а затем – на галантные изыски (см. подробнее [12, с. 131–139]).

Рамон Льюль в «Книге о рыцарском ордене» (1275), первом теоретическом сочинении, посвященном рыцарству, прямо говорит о том, что рыцари наделены не только «превосходящим простолюдинов положением», но и соответствующим этому положению «достоинством» [13, с. 71]. И в силу этого, «если благодаря душевному благородству рыцарь превосходит людей, которые отдали себя под его покровительство, то ему должны быть свойственны *благородные нравы и учтивые манеры*, ибо душевное благородство присуще высокому достоинству рыцарства лишь благодаря вполне определенным добродетелям, нравам и обычаям. Если же это так, то рыцарю непременно должны быть свойственны *добрые нравы и учтивые манеры*» (выделено мною. – М. М.) [13, с. 118]. А потому, если «кто вознамерился стать рыцарем, должен задуматься и поразмыслить над высоким предназначением рыцарства; желательно, чтобы душевное благородство и надлежащее воспитание были в согласии с предназначением рыцарства» [13, с. 78]⁷, ибо в случае совершения низких поступков даже сеньор «недостойн... был бы принадлежать к отмеченным благородством рыцарям» [13, с. 79].

Именно эта трансформация рыцарского кодекса чести и характеризует анализируемый период, о котором можно говорить как о *третьей волне* формирования воплощенного в феномене рыцарства феодального самосознания: рыцарство становится сословием не просто светским, но претендующим на воплощение светских доблестей и сословного

феодалного благородства: к XII в. титул рыцаря становится *почетным отличием*, обязательным даже для королей (см. [14, с. 211–240; 15, с. 10–177]).

Доминирующим оказывается новый акцент, а именно любовь, понятая как галантное служение даме. По оценке исследователей, в XII–XIII вв. «окончательно утвердился, а, как показала история, впоследствии и возобладали... придворный рыцарский эпос со столь привлекательным жизненным идеалом, объединяющим возвышенные чувства и утонченные фантазии, а главное включающим культ Прекрасной Дамы» [16, с. 244].

Это предполагает совершенно иной результат рефлексии над сословным самосознанием и оформление принципиально нового имиджа рыцаря (например, важнейшее место в рыцарском кодексе чести занимает умение слагать стихи даме сердца) – сословное самосознание конституируется как галантное.

В этом плане любовь осмысливается как фактор и одновременно как критерий сословного благородства, а потому становится фактически нормативной⁸: рыцарь не может быть не влюблен, иначе он и не рыцарь.

Правда, нельзя не указать и на подмеченный Й. Хейзингой следующий важный момент: культ рыцарского благородства являл собой скорее феномен должного, нежели сущего, и тем самым фактически служил идейным противовесом царившей жесткости нравов: «...фикция рыцарственности нужна была в качестве корректива того непостижимого, что несла в себе их эпоха» [17, с. 74]. Потому хронисты неизменно «с первых же строк торжественно объявляют, что пишут не иначе как во славу рыцарских добродетелей и героических подвигов» [17, с. 74].

Итак, рыцарский идеал выступает не просто как базовый, но фактически как единственный критерий благородства в сообществе феодальной элиты. Верно также и обратное: этот идеал являет собою своего рода инструмент построения последнего. Так, по оценке М. Л. Гаспарова, он может быть рассмотрен как «важнейшее средство организации рыцарского общества и достижения признанных в нем ценностей: любовное служение раскрывает рыцарские доблести, побуждает людей на славные подвиги и т. д.» [2 с. 572]. Й. Хейзинга оценивает ситуацию в том же ключе: «...историография прибегала к вымыслу вроде рыцарских идеалов; тем самым она сводила все к прекрасной картине княжеской чести и рыцарской добродетели, к декоруму игры,

⁷Это, разумеется, не отменяет того обстоятельства, что «рыцарь должен ездить верхом, участвовать в турнирах, биться на копьях, носить доспехи, всегда быть готовым к поединкам, пировать с равными себе, владеть мечом, охотиться на оленей, медведей, кабанов, львов, а также уметь многое другое в том же роде», и это все прямо-таки «входит в обязанности рыцарей» [13, с. 86].

⁸В этом литературоведы видят принципиальное отличие понимания любви теоретиками Овидианского возрождения и самим Овидием, для которого, напротив, «любовный быт был убежищем от давящего распорядка общества с его официально признанными ценностями» [2, с. 572].

руководствовавшейся благородными правилами, – так создавала она иллюзию порядка» [17, с. 74]⁹.

Таким образом, в проекции рубежа XII–XIII вв. любовь в ее сущностном предназначении оказывается основой формирования среды светской жизни, ею же облагороженной, т. е. рыцарского сообщества, которое если еще и не совсем могло, то очень хотело видеть себя изысканным и галантным, своего рода воплощением и эталоном благородства. По оценке Й. Хейзинги, «образ благородного рыцаря, страдающего ради своей возлюбленной, – прежде всего чисто мужское представление, то, каким мужчина хочет сам себя видеть» [17, с. 84].

Что ж, пусть и представление, пусть лишь образ желаемого – это тоже важный шаг вперед: все лучше, чем идеал жестокого воина, не знающего пощады. Тем более что реальность предлагала альтернативы... (см. [12]). И пусть в этой реальности рыцарство, по оценке Й. Хейзинги, «то и дело обнаруживает несостоятельность, неспособность отойти от своих греховных истоков» [17, с. 75], все же рыцарский кодекс – это отнюдь не только красивая сказка о благородстве, но и попытка придать ему статус сущего, первый шаг к его реальному достижению: рыцарская идея являет собою «эстетический идеал, сотканный из возвышенных чувств и пестрых фантазий. Но рыцарская идея стремится быть и этическим идеалом: средневековое мышление способно отвести почетное место только такому жизненному идеалу, который наделен благочестием и добродетелью» [17, с. 75].

Именно таким рыцарство хотело бы себя видеть – влюбленным и благородным (именно в этой последовательности!)...

Отсюда проистекает и своего рода двумерность (двуплановость бытия) культуры Овидианского возрождения: с одной стороны – реальный мир реальной жизни на его достигнутом уровне, с другой – пока еще не совпадающий с ним, но желанный мир утонченности и галантного благородства. Так, например, говоря о двойственном отношении к женщине Андрея Капеллана, М. Л. Гаспаров пишет: «...с точки зрения земной и рыцарской, женщина заслуживает всяческого почтения, а с точки зрения высшей и надсословной она заслуживает всяческого презрения, и эти два идеологические пласта лежат в сознании Андрея рядом, не смешиваясь» [2, с. 572]. Однако подобный подход наблюдается не только в данном частном случае, – он является универсальным и может быть экстраполирован на всю структуру представлений о любви той эпохи, предполагающих особый этикет, действующий в сфере

любовных отношений. Вот, собственно, слово сказано: этикет всегда не совпадает с содержательной моралью (извечный вопрос этики: а не является ли вежливость своего рода фальшивью?)...

Фактически речь идет о выработке правил сословного благородства, и именно способность следовать формулируемым канонам любовных ритуалов служит его мерилom. Эти каноны слегка умозрительны и совсем не слегка схоластичны, как и следовало ожидать от теоретизирования рубежа XII–XIII вв., но они касаются самого индивидуального из чувств (хоть его и пытаются подогнать под общий ранжир, но тем не менее, – лиха беда начало!)...

Наряду с этим Андрей Капеллан и Бонкомпаньо не только рассуждают о том, что можно было бы назвать ноуменальной сущностью любви, но также выстраивают и ее своего рода феноменологию, и это вполне ожидаемо: для построения теории нужно сформировать эмпирический базис, выявить характерные свойства любви, наблюдаемые в опыте, которые можно было бы обобщить, систематизировать, классифицировать и далее – по известной дорожке.

Среди свойств любви, фиксируемых названными авторами в рамках этой процедуры, можно выделить две группы. С одной стороны, это свойства очевидные (подчас непосредственно визуально наблюдаемые) и относящиеся скорее к проявлениям состояния *любownika*¹⁰, нежели любви как таковой. В ряду таких свойств отмечаются подобные следующим: «Всякий любовник перед взором, солюбовным ему, бледнеет» [3, с. 400]; «Кто терзается любовным помыслом, тот мало спит и мало ест» [3, с. 401]; «Малая догадка в любовнике о солюбовнике уже дурные вызывает подозрения» [3, с. 401] и др.

С другой стороны, Андрей Капеллан и Бонкомпаньо отмечают и сущностные, атрибутивные свойства самой любви (как они ее понимают), и здесь мы сталкиваемся с продуктом умозрения – абстрактными постулатами, обобщающими формулировками и интегральными генерализациями. Их достаточно много.

Так, одним из любопытных параметров любви, зафиксированных Андреем Капелланом, выступает своего рода векторный (не скалярный!) ее характер, на чем он настаивает неоднократно: «Любовь всегда либо прибывает, либо убывает» [3, с. 385], «Любовь, как то всем ведомо, всегда либо прибывает, либо убывает» [3, с. 400] и т. п.

Кроме того, овидианские трактаты связывают любовь со страданием и страхом: «...любовь есть страсть, сиречь страдание» [3, с. 384]. Прежде всего

⁹Причем Й. Хейзинга усматривает в этом привычный прием, к которому обыкновенно прибегала историография, «не будучи в состоянии разглядеть... реальное общественное развитие», – прием, который применялся уже античными историками (в частности, Фукидидом) и который заключается в том, что «история сводится к сухим сообщениям о прекрасных или кажущихся таковыми воинских подвигах и торжественных событиях государственной важности» [17, с. 74].

¹⁰Мы ведь помним широкую трактовку этого понятия в культуре Овидианского возрождения XII в.!

страдание доставляется отсутствием взаимности в любви: «...страдание есть любовь, лишь одним из любящих являемая и достойная зваться любовью одиночественной. <...> ...Покамест не уравнивается любовью обоих любящих, нет мучения сильнее, чем вечная любовникова тревога не достичь желаемой любви и вотще потерять плоды трудов своих» [3, с. 384]. Это само собой, но добро бы только это... Любовник страшится и «людского толка», и своего возможного «дурнообразия», и бедности, и вообще «всего, что может повредить, ибо дела недовершенные пред малейшим замешательством устоять бессильны», – вот уж «поистине никому не в мочь пересказать все страхи любовника» [3, с. 384]. Более того, и успех может быть опасным, а потому и к нему нужно быть готовым (теоретически подкованным): «Наученному в науке любви безопасней... станет любовный успех» [3, с. 383]. Так что в целом «всякого пола и положения люди едиными узами взаимно связуются, словно бы в колесе вращательно движутся и многий во всякое время страх претерпевают, зане совершенная любовь рождает повсечастный страх» [4, с. 402].

Итак, любовь не только определена, но и сформулированы ее сущностные характеристики, – влюбленный теперь знает, на какую территорию попал. Теперь же – важное для него прояснение перспектив: «Каково есть действие любви» [3, с. 385], – т. е. чего же, собственно, ждать?

Тут у Андрея Капеллана начинается пламенный панегирик любви, потому что именно на ее почве в сердце рыцаря возрастают всевозможные добродетели: «О, сколь дива достойна любовь, осиявающая мужей столькими добродетелями, научающая всякого изобиловать благими нравами!» [3, с. 385–386]. Преобразующий и совершенствующий потенциал любовного воздействия воистину безграничен: она наделяет и благородством («...любовь даже... низкородного одаряет благородством нрава, даже надменного благодетельствует смирением, и всякое служение вершится любовником с великим благочином» [3, с. 385]), и щедростью («Действие любви состоит в том, что истинный любовник ржавчине скарденности не подвержен» [3, с. 385]), и верностью («Любовь украшает человека добродетельным целомудрием... ибо кто блещет светом единой любви, тот едва ли может помышлять об объятиях иной красавицы» [3, с. 386]), – всех благ и не перечить. Любовь исправляет даже то, что, казалось бы, исправлению не поддается: «...любовь даже человека грубого и невежественного заставляет блистать красотой» [3, с. 385].

Здесь мы сталкиваемся с интересным сопряжением красоты и знания. Красота понимается в данном контексте как красота поведения, т. е. соблю-

дение кодекса любовных правил. Удивительно, как по-платоновски трактуется здесь у Андрея Капеллана красота: именно как соответствие единичного прецедента идеальному абсолюту (в данном случае единичного поступка – эталонным образцам). Так что невежество в данном случае означает не просто недостаток образования, но именно незнание правил любовного обхождения, «каковые свойственны обращению между *ведающими* любовь» (выделено мною. – М. М.) [4, с. 401].

В этом контексте оформляется понятие *вежества* – полного знания правил любовного кодекса и безукоризненного соответствия им¹¹. Бонкомпаньо да Синья, описывая явление ему Венеры, говорит о том, что пришла она «от пределов земных» именно «для усмотрения вежества» [4, с. 401]. Именно любовь «служит сословным выражением куртуазного “вежества”» у Андрея Капеллана [2, с. 572]. В практическом плане вежество предполагает особого рода этикет поведения в любовной сфере. Именно правила вежества, фактически сформировавшиеся в контексте Овидианского возрождения в сфере любовных отношений, и эксплицируются Андреем Капелланом и Бонкомпаньо да Синья.

Таким образом, только в любви рыцарь может усовершенствоваться и возрасти морально до той степени, чтобы явить себя как «муж доблестный и душевным вежеством сияющий» [3, с. 391].

Однако происходит это не само собой (такая трактовка облагораживающего влияния любви тоже представлена в средневековой культуре, однако об этом – чуть позже), но именно усилиями дамы. Любовь как таковая онтологически не делает рыцаря лучше, равно как и взаимность дамы сама по себе, но ее поцелуи и объятия служат рыцарю стимулом следовать ее благим наставлениям. Андрей Капеллан приводит пример типичной истории: «Был некий рыцарь, ни единой мужескою доблестью не отмеченный и оттого всеми дамами отвергаемый в любви; но вот стал он у некоторой госпожи домогаться любви с такой назойливостью, что она ущедрила его обещаниями любви своей. И так эта госпожа подобающими наставлениями утвердила его во благонравии, одаряя его даже лобзаниями и объятиями, что через нее означенный любовник достигнул высочайших вершин добронравия и стяжал хвалу за всяческую доблесть» [3, с. 392]. То есть она тем самым как бы педагог в этом воспитательном процессе, а ее ласки – своего рода поощрения для воспитуемого. Таким образом, именно дама является субъектом моральных преобразований рыцаря: «...никто как она усердием трудов своих возвела его из негожества к высочайшей выси доблести и вежества» [3, с. 393].

¹¹Ср. однокоренные *невежда* и *невежа* в русском языке.

И поскольку дама выступает автором благих преобразований рыцаря, то она обретает и существенные права в отношении его дальнейшей судьбы (своего рода *авторские права*). Так, Андрей Капеллан приводит сюжет о юноше, который изменил своей благодетельнице: «Утвердившись крепчайшим образом добронравия и украсившись всеми достоинствами вежества, был он настоятельно приглашен к любви некоторой другою дамою, всецело предался в покорность ее воле, а щедроты прежней госпожи своей оставил в забвении» [3, с. 393]. В отношении этой ситуации суд Андрея Капеллана однозначен: «Бесспорно, всеми будет одобрено, если прежняя любовница своего любовника истребует из объятий всякой иной женщины, ибо... по справедливости имеет дама право на мужчину, которого умом своим и усердием в трудах из бездоблестного сделала она доблестным и отменным в добронравии» [3, с. 393].

Процесс указанного совершенствования, надо заметить, не всегда гарантированно успешен. Андрей Капеллан разбирает ситуацию, когда взаимности дамы добивались двое – «юноша, никакими достоинствами не отмеченный» и «пожилой рыцарь, приятный всеми качествами». Юноша требовал предпочтения, аргументируя это тем, что, «причастившись, взыскуемой любви, сможет он достичь и нравственного достоинства; и когда взойдет к такому он достоинству, то будет в том его даме немалая честь». Такая аргументация, однако, не рассматривается как убедительная, поскольку Андрей Капеллан моделирует в качестве возможной ситуацию, когда юноша «по его недостойному нраву... достигнув желанного блага, все же в нем не почерпнет себе средства к совершенствованию: не всегда ведь и посеянные семена бывают урожайными» [3, с. 391].

И – под занавес – еще одно, важное.

Как мы видели, в культуре Овидианского возрождения оформляется вектор трактовки любви в особом контексте, и в понимании любви присутствует налет некой условности. Это не столько любовь в ее подлинном значении (оно еще и не осознается, это подлинное значение любви, культура как раз и поднимается по ступеням его осознания), сколько галантное развлечение, своего рода флирт, в рамках (в результате) которого предполагается все, кроме глубинного субъект-субъектного отношения с психологической подоплекой и взаимной ответственностью. Неслучайно, например, отношение Бонкомпаньо к любви определяется исследователями как «эстетический имморализм» [2, с. 573] – эта оценка справедлива в полной мере.

И все же все это так, да не так: если рассуждать с позиций сегодняшнего дня, то, конечно, под любовью понималось изысканное развлечение выс-

ших сословий, претендующих на благородство и галантность.

И тем не менее...

Нет глубинного субъект-субъектного отношения? Но именно в рамках этой традиции женщина впервые начала рассматриваться как индивид...

Не идет речь о психологической близости? Но именно в контексте Овидианского возрождения она и вызревает...

Не предполагается взаимной ответственности в том объеме, в котором мы привыкли ее подразумевать? Но Бонкомпаньо да Синья уже говорит о необходимости думать о том, как будет воспринято адресованное даме письмо в той или иной ситуации (например, при разрыве отношения) – своего рода образчик эпистолярной ответственности...

Все это только оформляется, вырабатывается авторами Овидианского возрождения, – именно поэтому их внимание и сосредоточено на формулировке правил и канонов, должных придать любви статус феномена уточненной культуры.

В силу сказанного сословный характер любви в трактовке Овидианского возрождения обретает новое звучание: фактически речь идет о некоей условной любви как моделируемом пространстве для тренинга сословного благородства, и любовь как таковая ускользает из сплетаемых сетей правил и нормативов.

Любовь как таковая (*реальная любовь*), открытая для любого индивида, независимо от его сословия и культурной принадлежности, таковым пространством не является. Но предметом интереса для авторов XII–XIII вв. она не выступает не по этой причине: просто не было еще в культуре эксплицитных представлений о такой – безусловной – любви. Любовь была, а эксплицитных представлений не было.

Именно поэтому описанный тренинг и нужен культуре – без него она не сформировала бы тех представлений о любви, которые мы считаем своими. А следовательно, нужна и площадка для этого тренинга, и правила поведения на ней. Круг замкнулся: все правильно, все на пользу, сказано еще одно слово в развитии представлений о любви, сделан еще один шаг. Помните, мучительные поиски языка любви в альбах, аллегорических трактатах, рыцарских романах и др. (см. [18])? Они были незря: на их основе в контексте Овидианского возрождения средневековая культура фактически научилась говорить о любви – да, пока еще об условной, сословно понятой и далекой от живой жизни, напоминающей игру и сводящейся к галантному флирту... Да, все это так, но ведь научилась!

Таким образом, любовь трактуется Овидианским возрождением в широком спектре ее проявлений и диспозиций: любовь и сословная иерархия,

любовь и брак, любовь и знание, любовь и сословное благородство и т. д. Но, разумеется, главное для влюбленного – узнать, как вести себя в той диковинной стране любви, где он очутился. Если бы вопросы, базовые для концептуализации любви рубежа XII–XIII вв., формулировал И. Кант, он, должно быть,

назвал бы три главных следующим образом: *что я должен знать о любви? чего ожидать? что же мне, влюбленному, конкретно делать, освоив каноны рыцарского вожества?* Каковы, собственно, правила поведения и самой жизни для влюбленного, как их видели в XII–XIII вв.? Но об этом – в следующей статье.

Библиографические ссылки

1. Можейко МА. Схоластика. В: Грицанов АА, Можейко МА, Румянцева ТГ, редакторы. *Всемирная энциклопедия. Философия*. Москва: АСТ; 2001. с. 1041–1044. Совместное издание с «Харвест». (Современный литератор).
2. Гаспаров МЛ. Любовный учебник и любовный письмовник (Андрей Капеллан и Бонкомпаньо). В: Мейлах МБ, Мелетинский ЕМ, редакторы. *Жизнеописания трубадуров*. Москва: Наука; 1993. с. 571–573. (Литературные памятники).
3. Андрей Капеллан. О любви. В: Мейлах МБ, Мелетинский ЕМ, редакторы. *Жизнеописания трубадуров*. Москва: Наука; 1993. с. 383–401. (Литературные памятники).
4. Бонкомпаньо. Колесо Венерино. В: Мейлах МБ, Мелетинский ЕМ, редакторы. *Жизнеописания трубадуров*. Москва: Наука; 1993. с. 401–405. (Литературные памятники).
5. Шайтанов ИО. Европа в контексте средневековой культуры. В: Кузнецова ТФ, редактор. *Очерки по истории мировой культуры*. Москва: Языки русской культуры; 1997. с. 141–175.
6. Алан Лилльский. Плач природы. В: Грабарь-Пассек МЕ, Гаспаров МЛ, редакторы. *Памятники средневековой латинской литературы X–XII вв.* Москва: Наука; 1972. с. 333–347. (Литературные памятники).
7. Пуришев БР. Лирическая поэзия средних веков. В: Дынник ВА, Гинзбург ЛВ, составители. *Поэзия трубадуров. Поэзия миннезингеров. Поэзия вагантов*. Москва: Художественная литература; 1974. с. 5–28. (Библиотека всемирной литературы; том 23).
8. Монах Монтаудонский. Песня о том, что невыносимо. В: Гаспаров МЛ, редактор. *Песни трубадуров*. Найман АГ, переводчик. Москва: Наука; 1979. с. 123–125.
9. Манфред АЗ, редактор. *История Франции в трех томах. Том 1*. Москва: Наука; 1972. 360 с.
10. Щепкин ЕН. Рыцарство. В: Виноградов ПГ, редактор. *Книга для чтения по истории Средних веков, составленная кружком преподавателей. Выпуск 2*. Москва: Товарищество типографии А. И. Мамонтова; 1897. с. 734–821.
11. Коэн Г. *История рыцарства во Франции. Этикет, турниры, поединки*. Москва: Центрполиграф; 2010. 168 с.
12. Можейко МА. «Рука мечу – сердце Даме»: трактовка любви в северофранцузском рыцарском романе. *Журнал Белорусского государственного университета. Социология*. 2018;3:131–139.
13. Рамон Льюль. Книга о рыцарском ордене. В: Рамон Льюль (Раймунд Луллий). *Книга о Любящем и Возлюбленном. Книга о рыцарском ордене. Книга о животных. Песнь Рамона*. Михайлов АА, редактор. 2-е издание. Санкт-Петербург: Наука; 2003. с. 71–132. (Литературные памятники).
14. Руа ЖЖ. *История рыцарства*. Москва: Алетейа; 1996. 248 с. (Vita memoriae).
15. Кленшан Ф. де Пюи дю. *Рыцарство*. Санкт-Петербург: Евразия; 2004. 190 с. (Clio).
16. Багно ВЕ. Трубадур Христа. В: Рамон Льюль (Раймунд Луллий). *Книга о Любящем и Возлюбленном. Книга о рыцарском ордене. Книга о животных. Песнь Рамона*. Михайлов АА, редактор. 2-е издание. Санкт-Петербург: Наука; 2003. с. 191–249. (Литературные памятники).
17. Хейзинга Й. *Осень Средневековья. Том 1*. Москва: Прогресс; 1995. 413 с.
18. Можейко МА. Черный ящик: вдали от потока сознания, или Отчего рыцари плачут. *Журнал Белорусского государственного университета. Социология*. 2019;1:80–92.

References

1. Mojeiko MA. [Scholasticism]. In: Gritsanov AA, Mojeiko MA, Rummyantseva TG, editors. *Vsemirnaya entsiklopediya. Filosophiya* [The world encyclopedia. Philosophy]. Moscow: AST; 2001. p. 1041–1044. Co-published by the «Harvest». (The modern writer). Russian.
2. Gasparov ML. [Love textbook and love epistolary textbook (Andrei Capellan and Boncompagno)]. In: Meilakh MB, Meletinsky EM, editors. *Zhizneopisaniya trubadurov* [Biographies of troubadours]. Moscow: Nauka; 1993. p. 571–573. (Literary monuments). Russian.
3. Andrei Capellan. [About love]. In: Meilakh MB, Meletinsky EM, editors. *Zhizneopisaniya trubadurov* [Biographies of troubadours]. Moscow: Nauka; 1993. p. 383–401. (Literary monuments). Russian.
4. Boncompagno. [Wheel of Venus]. In: Meilakh MB, Meletinsky EM, editors. *Zhizneopisaniya trubadurov* [Biographies of troubadours]. Moscow: Nauka; 1993. p. 401–405. (Literary monuments). Russian.
5. Shaitanov IO. [Europe in the context of medieval culture]. In: Kuznetsova TF, editor. [Essays on the history of world culture]. Moscow: Yazyki russkoi kul'tury; 1997. p. 141–175. Russian.
6. Alan from Lille. [Crying of nature]. In: Grabar-Passek ME, Gasparov ML, editors. *Pamyatniki srednevekovoi latinskoj literatury X–XII vv.* [Monuments of medieval Latin literature of the 10th–12th centuries]. Moscow: Nauka; 1972. p. 333–347. (Literary Monuments). Russian.
7. Purishev BR. [Lyric poetry of the Middle Ages]. In: Dynnik VA, Ginzburg LV, compilers. *Poeziya trubadurov. Poeziya minnezingerov. Poeziya vagantov* [Poetry of the troubadours. The poetry of the minnesingers. The poetry of vagantas]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura; 1974. p. 5–28. (Library of world literature; volume 23). Russian.
8. Monk of Montaudon. [Song about the unbearable]. In: Gasparov ML, editor. *Pesni trubadurov* [Songs of the troubadours]. Naiman AG, translator. Moscow: Nauka; 1979. p. 123–125. Russian.

9. Manfred AZ, editor. *Istoriya Frantsii v trekh tomakh. Tom 1* [The history of France in 3 volumes. Volume 1]. Moscow: Nauka; 1972. 360 p. Russian.
10. Schepkin EN. [Knighthood]. In: Vinogradov PG, editor. *Kniga dlya chteniya po istorii Srednikh vekov, sostavlenaya kruzhkom prepodavatelei. Vypusk 2* [The book for reading on the history of the Middle Ages, compiled by a circle of teachers. Issue 2]. Moscow: Partnership of A. I. Mamontov's Printing house; 1897. p. 734–821. Russian.
11. Cohen G. *Istoriya rytsarstva vo Frantsii. Etiket, turniry, poedinki* [History of chivalry in France. Etiquette, tournaments, duels]. Moscow: Tsentrpoligraf; 2010. 168 p. Russian.
12. Mojeiko MA. «A hand for sword – a heart for Lady»: the interpretation of love in the North French knightly romance. *Journal of the Belarusian State University. Sociology*. 2019;3:131–139. Russian.
13. Ramon Lul. [The Book of the Knight's Order]. In: Ramon Lul (Raimund Lullius). *Kniga o Lyubyashchem i Vozlyublennom. Kniga o rytsarskom ordene. Kniga o zivotnykh. Pesn' Ramona* [The Book about the Lover and the Beloved. The Book of the Knight's Order. The Book about Animals. Song of Ramon]. Mikhailov AA, editor. 2nd edition. Saint Petersburg: Nauka; 2003. p. 71–132. (Literary Monuments). Russian.
14. Roy JJ. *Istoriya rytsarstva* [The history of knighthood]. Moscow: Aleteya; 1996. 248 p. (Vita memoriae). Russian.
15. Klenshan Puy du F. de. *Rytsarstvo* [Knighthood]. Saint Petersburg: Eurasia; 2004. 190 p. (Clio). Russian.
16. Bagno VE. [The Troubadour of Christ]. In: Ramon Lul (Raimund Lullius). *Kniga o Lyubyashchem i Vozlyublennom. Kniga o rytsarskom ordene. Kniga o zivotnykh. Pesn' Ramona* [The Book about the Lover and the Beloved. The Book of the Knight's Order. The Book about Animals. Song of Ramon]. Mikhailov AA, editor. 2nd edition. Saint Petersburg: Nauka; 2003. p. 191–249. (Literary Monuments). Russian.
17. Huizinga J. *Osen' Srednevekov'ya. Tom 1* [Autumn of the Middle Ages. Volume 1]. Moscow: Progress; 1995. 413 p. Russian.
18. Mojeiko MA. Black box: away from the stream of consciousness, or Why knights cry. *Journal of the Belarusian State University. Sociology*. 2019;1:80–92. Russian.

Статья поступила в редколлегию 21.10.2019.
Received by editorial board 21.10.2019.