

ДВОЗНАЧНІСТЬ СВЯЩЕННОГО: ВИЯВИ ДУАЛЬНОСТІ SACRUM У ПОВІСТЯХ ПЕРА ЛАГЕРКВІСТА “КАТ” І “МАРІАМНА”

Категорія *sacrum* є складеною й надзвичайно складною структурою. Найчастіше в художній літературі сакральне демонструє свою природу як священне, однак може декларувати й іншу складову своєї дуальної природи (святе/порочне, прокляте; чисте/нечисте) в різних площинах і проєкціях. Ця категорія стає однією з центральних структурних одиниць його художнього світобачення, займає одне із найважливіших місць у ідейно-естетичному авторському універсумі прози й поезії Пера Фабіяна Лагерквіста (Pär Fabian Lagerkvist).

Повісті Пера Лагерквіста “Bödeln” (“Кат”, 1933) і “Mariamne” (“Маріамна”, 1967) уже розглядалися окремими дослідниками [6], [7], [8] однак, саме у ракурсі дослідження функціонування категорії сакрального в художніх текстах Пера Лагерквіста проблема не ставилася.

Повісті “Кат” та “Маріамна” дають можливість розглянути широке поле представлення однієї з важливих структурних складових сакрального, зокрема як порочного та проклятого. Саме в цьому полягає мета статті. Основними її завданнями є: а) окреслення своєрідних ідіоконцептів порочного та проклятого, як складових категорії сакрального у повістях Пера Лагерквіста “Кат” і “Маріамна”; б) представлення феноменологічних виявів дуальної структури священного у цих творах, зокрема в дихотомії сакральна влада/влада сакрального; г) виявлення певних релігійно маркованих концептів, які дають можливість представлення авторської концепції дуальної структури *sacrum*.

Роже Каюа наголошує на дуальності сакрального (він декларує, в цьому випадку, це на одному із найважливіших інгредієнтів сакрального, який є його маркером – певній силі) та можливості його трансформації у двох структуротворчих напрямках: “Будь-яка сила в латентному стані провокує водночас бажання й побоювання, викликає у віруючого страх, що вона призведе до його поразки, й надію, що вона прийде йому на допомогу. Але щоразу, коли вона проявляється, це відбувається в однозначному сенсі, або як джерело благодіяння, або як осередок злодіяння”. Таким чином, до певної межі або в певній ділянці структурної матерії сакрального проявляється його гомогенність, а далі можуть виявлятися нові якості: “Будучи віртуальною, вона двозначна; переходячи в дію, вона стає однозначною. Відтоді жодне коливання не дозволене. Або ж ми перебуваємо перед нечистим, і тоді ми знаємо, що останнє атакує надра буття, конститує хворобу, і, як симптом, смерть (...). Або ж ми визнаємо чистоту, яку уподібнюють до сакрального і, коли вона досягає святості, до надмірної життєвості, до надмірної, нездоланної, небезпечної у самій своїй інтенсивності сили” [2, 53].

Виражена в образі ката амбівалентність має в собі сакральну природу і тому архетип ката виступає як один із виявів “нечистого”, “порочного” структурної матерії сакрального. Мірча Еліаде декларує, що “сакральне амбівалентне не тільки в психологічному сенсі (оскільки воно притягує й відштовхує), але й у аксіологічному плані, адже “сакральне” у той же час є й “осквернене” і таке, що “містить у собі скверну” [1, Т.1, 54].

Якщо один із героїв повісті Пера Лагерквіста “Кат” наголошує, що “в катові, як ні в кому, повинна бути сила, дарма він ходить коло самого зла. А що сокира і все інше катове знаряддя мають у собі силу, теж правда. Тому до цього знаряддя ніхто не наважується доторкнутись та й до всього іншого, що тримав у руці кат”, то інший означає цю силу: “З тією лихою силою не так легко познайомитись, але як хтось таки запізнається з нею, то, може, й неабияк здивується (...) коли ти причастився до таємниці, то вже довіку цього не забудеш. І дивно те, що відтоді я наче перестав її боятися” [4; 20, 21]. Мірча Еліаде вказує на те, що такі феномени “можна вважати ієрофаніями. В будь-якому випадку вони являють собою

кратофанії, вияви сили; тому їх бояться й схиляються перед ними” [1, Т.1, 54].

Поруч із катом подібною силою (чи певними подібними ознаками, які є інгредієнтами сакрального) можуть, за середньовічними уявленнями, володіти в певній мірі коваль, лісоруб, вугляр, а також мельник і різник [9, 93-94]. Лісоруб дуже часто виступає аналогом ката – тільки для дерев. Він “послугується залізом і викрешує іскри: він великий ворог дерев і є катом та різником лісу. Легенди і оповідки про лісоруба, які існували від XIII віку проіснують в незмінному вигляді аж до XIX століття: він володіє надлюдською силою, ніколи не розстається з сокирою, живе далеко від людей; окрім того він є злочинцем і не надається до співжиття, полишає ліс лише для того, щоби щось вкрасти чи шукати сварки; він живе у страшній бідності” [9, 98].

Меч ката у Лагерквіста теж декларує ознаки сакрального (“широкий, рівний, двосічний. На ньому було зображення Божої матері з Ісусом і безліч дивних знаків та написів”), з елементами, що підкреслюють дихотомійність цього *sacrum* [4, 25]. Тут варто зауважити, що “для середньовічної вразливої уяви – чи то у простих людей, чи у шляхетних – метал завжди в якийсь спосіб пов’язується з пеклом” [9, 93].

Небезпечність контактів із катом, предметами, що йому належать, його сім’єю полягає у тому, що “залишаючись у профанному стані, тобто не пройшовши ритуального приготування, людина не може наблизитися до оскверненого або освяченого об’єкта не наражаючись на небезпеку”. Загалом “будь-який предмет, будь-яка дія чи постать, які початково несуть у собі (з причини власного способу існування) певну природну силу більш-менш невизначеного характеру або ж отримують її в майбутньому (через “розрив” попереднього онтологічного рівня) є або стають табу” [1, Т.1, 55].

Дуалізм сакральної сили, якою наділений кат, виявляється й у тому, що “.. дивовижна штука те зло (...), з ним у парі йде й добро”. Ця сила “може і звалити тебе, і звільнити від загибелі”, а “кат може бути і добрий. Усі знають, що він допомагає слабим і стражденним, навіть умирущим, від яких уже відмовились усі лікарі (...)” [4, 30]. Отже, у сакральній силі, якою наділено ката, іманентно присутнє добро / зло: “У нього справді є сила. Зло має в собі силу (...). Але звідки та сила береться? Кажу вам, що від диявола! Тому люди такі жадібні до неї. Жадібніші, ніж до слова Божого й до святих таємниць” [4, 31]. Ганьба, яка супроводжує ката, переходить і на його родину, й може, як сакральне загалом, передаватися іншим. Тому повитуха не захотіла прийти до дружини ката, “та й інші, звичайно, відмовилися, адже до них усе-таки пристала б ганьба” [4, 35].

Архетипний образ ката, який у повісті “Кат” мандрує крізь століття, набуває рис, притаманних іншим вічним образам, зокрема й Агасфера, й виростає до понадчасового образу-символу, який триває в діахронному континуумі: “Від сивої давнини, – каже кат, – я роблю своє діло, і, здається кінця йому не видно. Спливають тисячоліття, народи повстають і знову зникають у пільмі, тільки я залишаюся після них і, забризканий кров’ю, оглядаюся вслід їм, я єдиний не старіюся (...). Я багатьох приносив у жертву богам і дияволам, небові й пеклу (...). Пророків і спасителів спалював на вогнищі за ересь...”

Мене й досі кличуть, і я приходжу (...). Настав час, коли яріє, зароджується зло! Настав час ката!” [4, 58].

Кат, таким чином, стає образом-символом історіософської ієрофанії - спілкування людства з сакральним, яке несе у собі ознаки прокляття. “Саме з цією амбівалентністю ієрофаній і кратофаній і пов’язана негативна оцінка “того, що осквернює” (контакт з мерцями, злочинцями (у нашому випадку і з катом – І. Н.) тощо). Все, що є “оскверненим” (а отже “освяченим”) відрізняється за своїм онтологічним статусом від того, що належить до профанної сфери. А отже, осквернені предмети і постаті – з тієї ж причини, що й ієрофанії й кратофанії – відокремлені, фактично, заборонаю, від сфери профанного досвіду” [1, Т.1, 54-55].

Й усе ж у повісті-притчі “Кат” людство, історія якого пронизана кров’ю, руйнаціями, братовбивством, отримує символ надії на майбутнє спасіння. Таким образом є жінка, яка з’являється поруч із катом (“Вигляд у неї був як у жебрачки, та коли вона скинула з голови хустку, стало видно, що обличчя її якимось дивно променіло (виділення моє – І. Н.)”. Вона спокійно поклала свою руку на катову...” [4, 52-53]), та Христос-спаситель, який назве його,

ката, своїм братом. Коли кат збирається піти геть (назавжди?), “схожа на жебрачку жінка”, “озвалася до нього чистим, тихим голосом: “Ти знаєш, що я чекатиму на тебе! Чекатиму серед беріз, поки ти повернешся, втомлений і замашений у кров. І ти покладеш голову мені на коліна, і я любитиму тебе. Я поцілую тебе в гаряче чоло і витру кров із твоєї руки” [4, 65]. Образ цієї жінки певним чином можна було б ідентифікувати із образом Мадонни, яка втішає всіх страждених.

У монолозі ката, який розповідає історію страти Ісуса кілька разів звучить мотив ототожнення себе із Христом. Це ототожнення є одним із виявів поєднання в структурі двох протилежностей сакрального: священного-чистого та проклятого-порочного. Можна додати в цьому ототожненні майже *imitatio Christi* (уподібнення Христу), яке є “не дзеркало, але повне уподібнення, справжнє втілення в тому найсильнішому значенні, яким християнство наділяє це слово” [5, 552]. Можна твердити, що таке поєднання має певну традицію в середньовічній християнській символіці. Мішель Пасто наводить іконографічний приклад такого зміщення-поєднання. У середньовічній іконографії (починаючи від XII віку) сформувалася традиція представляти Юду з рудим волоссям. На багатьох іконах і картинах пізнього Середньовіччя, наголошує французький дослідник, на яких “представлено арешт Ісуса й зрадницький поцілунок, рудість підступного апостола шляхом осмоси проникає на волосся й бороду Христа; кат і жертва, під іншими оглядами – цілком різні, стають символічно поєднані тим самим кольором”. У цьому випадку маємо справу з “оберненням на виворіть, з метою збільшення її “продуктивності” – з одночасним задемонструванням факту, що крайнощі в кінцевому сходяться” [9; 25, 223]. З дуальності сакрального виростає дилематика ролі ката: він є і уособленням зла, й тим знаряддям, яке карає реальне зло, відновлюючи справедливість.

Кат ставить питання, яке у миті сумніви мав би поставити собі Месія, що прийшов на землю вирятувати усе людство своїми страстями й здолати смертю смерть: “Чому я повинен носити на собі цей тягар? Чому все лягає на мої плечі? Весь страх, уся провина, усе, що ви вчинили? Чому вся кров, яку ви пролили, повинна волати з мене, щоб я ніколи не знав спокою? Прокльони злочинців і скарги невинних жертв – чому моя злощасна душа повинна страждати за всіх? (...) Мені доводиться нести ваші долі, безупинно йти вашим шляхом, коли ви вже давно відпочиваєте від своїх вчинків у могилі” [4, 60].

“У ті часи, коли ще існував Бог”, кат змушений був стерегти чоловіка “який казав, буцімто він Спаситель. Він хотів спасти вас своїми стражданнями й померти за вас”. Кат “не бачив глузду в його словах, бо він був хирлявий, не мав навіть тієї сили, що звичайний чоловік, тому й сміявся з нього. Він називав себе Месією, проповідував мир на землі, і за це його засудили до страти” [4, 60]. Кат бачить у цій жертві тільки звичайну людину, яку долає страх, але не розуміє всемогутньої сили ідеї, яку проповідує його жертва і втіленням якої вона є.

Коли кат прибив його до хреста, той сказав: “Я вибачаю тобі, брате”.

“Я не знаю, чому він назвав мене братом! Але саме через це мені здавалося, що я розпинаю брата”, – признається кат [4, 61].

Ототожнення ката з людством підсилюється з одного боку демонстрацією бурхливої радості, яка супроводжує страту Розіп’ятого: “...Люди зраділи, коли я підняв його. Вони не тямалися з захвату, побачивши його нарешті на хресті. Я ще ніколи не спостерігав такої радості на місці страти, як тоді, коли розіп’яв того бідолашу! І вони сміялися, глумилися з нього, лаяли його за те, що він уявив себе їхнім Месією, їхнім Христом, і що тільки ще не казали. Вони плювали на нього й сміялися з його мук” [4, 62].

Звертання до Бога (“Я залишив землю і подався на небо (...). Я йшов і йшов, сам не знаю скільки. Бог мешкав страшенно далеко. Нарешті я побачив Бога – величезний і могутній, він сидів на троні серед небесного простору”) про те, що йому, катові, “остогидла моя робота! (...) Звільни мене тепер від неї!”, не дає нічого, навіть тоді, коли кат “з шаленою люттю” кричить до Бога, що він розіп’яв його сина. Абсолютна байдужість Бога – як найвищого вияву священного – вносить у структуру категорії *sacrum* додаткові важливі характеристики, дає можливість виділити певні його вертикальні страти: “...Бог дивився в простір, непорушний, ніби скам’янілий (...). Він не дивився на мене. Його опуклі, байдужі, порожні очі були звернені в простір, мов у пустелю (...). На його суворому, незворушному обличчі не змінилася жодна

рисочка. Воно було вирубане наче з каменю” [4, 63]. Виходячи з цього, *sacrum* у своїй дуальній структурі асимптотично наближається до профанного саме на межі профанне/сакральне як прокляте. Перехідним елементом, що лучить ці структури *profanum/sacrum* і є образ ката, зануреного своїм буттям у людські страждання і злочини – з одого боку, а з іншого – його відчуття своєї спорідненості з Христом, навіть негачія його божественності, приналежності до світу сакрального. Розп’ятий – на думку ката – “не був спаситель. Хіба він здатен на таке? В нього були руки, мов у підлітка, мене поиняв жаль, коли я забивав у них цвяхи й намагався втрапити між тоненькі кісточки (...). Чи міг би такий спасти людей?” [4, 63–64].

Кат вважає, що він “зрозумів, чому я повинен служити вам! Чому ви кличете мене! Я ваш Христос із катівським тавром на чолі! Посланий вам згори!” [4, 64].

Відчуття катом своєї братньої спорідненості з Христом, а потім й ідентифікація себе як Месії для людства ілюструє процес трансформаційного переходу дихотомного поділу кат / жертва, яка в ширшому сенсі знаходиться у сфері поділу *sacrum / profanum* (в останній сфері *profanum* ця ж пара кат/жертва могла б відповідати ще одній дихотомній категоріальній структурі – добро / зло), в дуальну структуру сакрального, де ця дихотомна біполярна пара концептів набуває ознак дуальної структури священне як чисте / священне як прокляте або святе / порочне.

Якщо в повісті-притчі “Кат” демонструється трансформація, в якій два концепти, протиставні один одному, набувають дуальних ознак в межах структурного простору сакрального, то концепція взаємопроникнення сакрального і влади, сакралізація влади реалізується в повісті П. Лагерквіста “Маріамна” в образі царя Ірода.

Мірча Еліаде наголошує на тому, що поруч із тимчасовими заборонами-табу, “які пояснюються концентрацією сил у відомих об’єктах”, існують і “постійні табу: табу царя (вождя) або святого”. У цьому випадку “заборони пов’язані зі специфічним способом існування постатей, та об’єктів, на яких лежить табу. Завдяки лише своєму санові цар є вмістилищем грізних сил, а отже, наблизитись до нього можна лише вживши певних заходів безпеки; до царя не можна доторкатися, або дивитися йому прямо в очі, з ним заборонено пробувати заговорити тощо (...). Подібними побоюваннями пояснюються заходи безпеки при спілкуванні з жерцями, святими й знахарами” [1, Т.1, 57]. Можна узагальнити слова Мішеля Пасто про “освячений характер монархії французької і “небесне” походження королівської місії”, “релігійний вимір королівської влади” у Франції на владу володаря загалом: “Король (...) – державець, відповідальний за своїх підданих, отримав місію від Бога” [9, 117]. Отже влада невіддільна від сакрального й посідання царського трону надає священності навіть такому жадливому злочинцеві та святотатцеві як Ірод: “Кривавий шлях привів його до трону, святого трону Давида й Соломона (виділення моє – І.Н.), і коли він сів на ньому, то найперше помстився тим, хто пробував перешкодити йому взяти владу. Він не забув, що через свої лиходійства ставав колись перед Великою радою, перед Синедріоном, і не забув, хто його туди кликав. Жоден із них не залишився живий, хоч то були найвищі священники Юдеї, найшанованіші старійшини” [3, 590]. Посідання влади наділяє правителя такою сакральною потугою, яка може протистояти й бути вищою за сакральну потугу служителів культу. Сакральній міці влади не шкодить навіть нищення Єрусалима та вбивства його мешканців у храмі – за допомогою ворогів-римлян, які вірять у інших богів: “Ірод зневажав священників, відверто глузував і з них і з Бога, якому вони поклонялися в старому, підупалому храмі, – той храм особливо шанували за те, що він був такий давній і що в ньому нічого не міняли, ні в самій будівлі, ні в службі Богові”. Пізніше він з допомогою римлян обложив Єрусалим, власну непокірну столицю. Після того, як місто впало, “храм був повний мертвих і недобитих людей” [3, 590]. Можна б твердити, що сакральні ознаки Ірода мають подвійне джерело: і як володаря, і як кривавого злочинця.

Образ Ірода-можновладця надзвичайно концептуально наближений у Пера Лагерквіста як до образу ката (з його ж однойменної повісті) – як суб’єкта володіння сакральною силою та одного із виявів сакрального, так і до образу карлика з історичної повісті “Карлик” – як носія абсолютного зла в біполярній структурі *sacrum*. Усі ці образи – карлика, ката, можновладця Ірода у повістях П. Лагерквіста мають у собі також спільну (одну з ознак сакрального) як недоторканного, іншого.

У своїх творах Пер Лагерквіст (як, наприклад, у “Карлику”) ставить проблему: чи може нице і профанне стати джерелом священного, а, разом із тим, у вимірах світського – чи аморальне може інспірувати моральні чесноти? Саме в такому ракурсі в “Маріамні” постає питання побудови храму: Ірод “збудував той храм тільки з пихи й марнолюбства, хотів перевершити самого Соломона, на троні якого, мовляв, не мав права сидіти, навіть більше: перевершити відомі в цілому світі храми Риму, хотів уславити себе, збудувати храм самому собі, щоб ім’я його перейшло до нащадків, стало безсмертним” [3, 591]. Сакральність влади дає можливість Іродові самоідентифікувати себе як важливої частини всеохопного священного (“Часто зупинившись, довго милувався храмом, своїм витвором, самим собою” [3, 591]), однак цей *sacrum* може існувати й обходитися без Бога: “З Богом він не мав нічого спільного. Душа його була пустельна, і її пронизували холодні списи зірок” [3, 609].

Після смерті Маріамни Ірод востаннє прийде у вже готовий храм: “Він знову ходив по храмі, по тій святині, яку збудував, щоб звеличити своє ім’я, щоб воно ввійшло у віки, щоб зробити себе безсмертним. По храмі, який звелів збудувати таким дорогим і прекрасним, може, кращим за всі храми в світі” [3, 630]. Побудова храму, який є своєрідним сакральним локусом у фрагментарному профанному просторі й часі дає можливість Іродові навіть після смерті, у безсмерті існувати як сакральний об’єкт. Побудова храму в релігійних системах відповідає створенню своєрідного “центру Світу”, яка несе в собі космогонічний сенс. Цей “центр” є генератором сакрального. Символіка побудови храму реалізується, – як наголошує М. Еліаде, – в трьох взаємопов’язаних комплексах уявлень, які взаємно доповнюють одне одного: “1) в центрі світу знаходиться “священна Гора”, саме там зустрічаються Небо і Земля; 2) всякий храм або палац, і, ширше, будь-яке священне місто і будь-яка царська резиденція уподібнюється до “священної Гори” і таким чином отримує статус “центру”; 3) своєю чергою, храм або священне місто, через яку проходить *Axis mundi*, розглядаються через це, як точка поєднання Неба, Землі й Підземного царства” [1, Т.2, 264].

Цілком земні, профанні ознаки людської природи Ірода - його хвороба (“Від його тіла йшов сморід, нестерпний для нього самого й для інших”), страх смерті (“...Незважаючи на ті муки, на той біль, від яких його могла врятувати тільки смерть, Ірода весь час переслідував страх смерті”) “не заважали йому, як протягом усього життя, милуватися собою, своєю величчю і недосяжністю”. Відчуття сакральної сили влади породжує фрустрацію недосконалості вияву влади як сакрального в нищій оболонці смертної людини: “Його обурювало те, що така людина як він, мусить померти ніби якийсь звичайний пахолок, та ще й такою гидкою, ганебною смертю. Йому належало б померти так, як помирають боги, а виходило зовсім не те” [3, 631].

Сакралізація влади вводить в оману навіть тих трьох мудреців, які за світлом найяскравішої зорі йдуть шукати новонародженого царя. Вони переконані, що цар може народитися лише в палаці володаря. Зірка зупинилася над Юдейською землею й коли вони прийшли до Іродового палацу, сказали вартовому:

“– Народилася царська дитина, і ця дитина запанує над усією землею. Коли це царський палац, то вона народилася тут (виділення моє – І. Н.)” [3, 632]. Пізніше вони помандрували до печери, куди пастухи заганяли свої отари, “знайшли притулок якісь чоловік і жінка з своєю дитиною. Над тією дитиною і зупинилася зірка”. Вони зрозуміли, що “та дитина і є цар, якого вони шукали й до якого їх довела зірка” [3, 633].

Ірод наказує в містечку де народився новий цар, “вибити в ньому і в його околицях усіх хлопчиків”, хоча, як на його – носія сакральності влади – переконання, було “важко собі уявити, щоб якийсь цар так народився, та задля певності він дав такий наказ” [3, 634].

Образи Ірода та новонародженого хлопчика-Месії в повісті-притчі “Маріамна” вистають до образів-символів дуальної пари, яка символізує різні вияви сакральності влади. Ірод *versus* Христос характеризує новий тип протиставлення: сакральності влади *versus* влади сакрального. Перехідна межа між цими двома структурними величинами характеризує задеклароване вище Роже Каюа точку розділення дихотомії сакрального: розгалуження влади як віртуальної категорії на два види дієвої однозначності. Ірод стає уособленням проклятого, нечистого у структурі *sacrum*, зануреного в дискурсе профанного життя. Ісус – святості, надії на вічне спасіння – уособленням профанного життя, яке шукає свого сенсу у вічності, зануре

у дискурс священного.

“Пам’ять культури”, історична, теологічна й мистецька традиція дає можливість прослідкувати й семантичні розширення такого протиставлення: храм, збудований Іродом, буде швидко зруйновано (“Він був із тих людей, які наповнюють собою землю, але рід яких потім вигасає, і коли можна заглянути аж так далеко наперед, не залишить після себе ніякої згадки” [3, 636]), Христос “запанує над усією землею”.

Поставлені у статті проблеми мають широку перспективу досліджень – зокрема й у феноменологічному наближенні до багатоаспектних виявів сакрального на різних рівнях його художньої творчості.

ЛІТЕРАТУРА

1. Элиаде Мирча. Трактат по истории религий. – Санкт-Петербург: Алетейя, 2000. – Т.1. – 394с.; Т.2. – 416с.
2. Каюа Роже. Людина та сакральне. – Київ: Ваклер, 2003. – 256с.
3. Лагерквіст Пер. Ірод // Лагерквіст Пер. Маріамна: Повісті / Пер. із швед. О. Сенюк. – Київ: Дніпро, 1988. – С.588-636.
4. Лагерквіст Пер. Кат // Лагерквіст Пер. Маріамна: Повісті / Пер. із швед. О. Сенюк. – Київ: Дніпро, 1988. – С.17-65.
5. Шмітт Жан-Клод. Сенс жесту на середньовічному Заході. – Харків: Око, 2002. – 640с.
6. Jeskina Larisa, Schauman Joanna. Att avslöja ondskan med konsten som medel: Nagra tankar kring Pär Lagerkvist bok “Bödeln” // Horisont. - 1989. - № 36 (3). - S.12-21.
7. Schwab Gweneth B. Herod and Barabbas: Lagerkvist and the Long Search // Scandinavica. - 1981. - May, № 20 (1). - P.75-85.
8. Klint Stefan. Kristologi, fantasi och ideologi i Pär Lagerkvist förtattarskap // Kirke og Kultur. - 1998. - № 103 (2). - S.127-141.
9. Pastoureau Michel. Średniowiczna gra symboli.- Warszawa: Oficyna Naukowa, 2006. -405s.