

# COLLOQUIA RUSSICA

Series I, vol. 8

## Religions and beliefs of Rus' (9<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> centuries)

Publication from the 8<sup>th</sup>  
International Scientific Conference,  
Lviv, 15<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> November, 2017

Krakow

2018

Editorial board:

Igor Danilevskyy (Moscow), Đura Hardi (Novi Sad),  
Aleksey Martyniuk (Minsk), Adam Mesiarkin (Bratislava),  
Norbert Mika (Warsaw), Vitaliy Nagirnyy (Krakow) – *editor*,  
Kinga Trzcińska (Krakow), Myroslav Voloshchuk (Ivano-Frankivsk)  
Leontiy Voytovych (Lviv), Andrii Yasinovskiy (Lviv)

Advisers:

Ihor Skochylas (Lviv)  
Aleksandra Sulikowska-Belczowska (Warsaw)

Revision, translation and stenographic recording:

Magdalena Frączek, Andriy Nosenko, Halyna Poslavska, Arkadiusz Siwko

Desktop publishing:

Bernard Wyrtki

Cover design:

Bernard Wyrtki

On cover:

front page: Our Lady of Oranta  
(mosaic image of the 11<sup>th</sup> century from the Saint Sophia Cathedral in Kyiv, Ukraine)  
last page: map „Rus’ church organization before the beginning 13<sup>th</sup> century”,  
by Stsiapan Tsemuschau

Editorial board might not share contributors views and their opinions  
are not to be identified with Editorial board’s outlook.

Copying and reprinting without written permission  
from the Editorial board is forbidden

© Copyright by the Jagiellonian University  
Krakow 2018

ISSN 2353–219X

Editorial board:

Zakład Historii Europy Wschodniej  
Instytut Historii Uniwersytet Jagielloński  
ul. Gołębia 13, p. 303, 31–007 Krakow

Publishing cooperation:

Wydawnictwo Nowa Strona  
<http://wydawnictwonowastrona.pl/>  
<http://academic-journals.eu/>

# COLLOQUIA RUSSICA

Серія I, том 8

## Релігії і вірування Русі (IX–XVI століття)

Матеріали VIII Міжнародної  
наукової конференції,  
Львів, 15–18 листопада 2017 р.

Краків  
2018





# Contents

Preface .....	13
Передмова .....	16
The list of the participants of the conference .....	19

## CHAPTER I: STUDIES

Владислав Кіорсак, Скандинавські культури Тора й Одіна в дохристиянській Русі: до постановки проблеми .....	25
---	----

Олександр Роменський, Князь Олег між язичництвом, християнством та ісламом: до студій про „вибір віри” русів у IX–X століттях .....	35
---	----

Остап Кардаш, Проблема поширення церковної юрисдикції Магдебурзького архієпископства на землі Рюриковичів у другій половині X століття у світлі німецьких латиномовних хронік і анналів .....	47
---	----

Елена Тянина, К вопросу о культе Перуна в Новгородской земле (по материалам археологического исследования Новгорода) .....	59
--	----

Леонтій Войтович, У пошуках нових міфів: „мусульманство” князя Володимира Святославича .....	73
--	----

Мария Самонова, „Пришел я туда, где Торвальду, сыну Кодрана, Христос дарует покой”: к вопросу об участии скандинавов в христианизации Полоцка .....	85
---	----

Simon Malmenvall, Boris and Gleb and the Concept of Salvation History in Rus' .....	93
---	----

Тетяна Вілкул, Запозичення з Апокаліпсиса в Повісті временних літ .....	105
---	-----

Игорь Данилевский, Антилатинская полемика на Руси в XI–XII веках .....	115
--	-----

- Mariusz Ščavinskas, „Dobrzy/chrześcijańscy” i „źli/barbarzyńscy” poganie na obrzeżach chrześcijańskiej Europy: kilka uwag na temat asymetrii semantycznej w konstruowaniu obrazu pogan w literaturze średniowiecznej Europy Zachodniej i tradycji latopisarskiej Rusi.....131
- Степан Темушев, *Некоторые вопросы материального обеспечения церкви в домонгольской Руси*.....149
- Мария Лавренченко, „Всякъ попъ братъ юсть попоу”: термини родства в диалогах церковных и монастырских деятелей Древней Руси XI–XIII веков..... 159
- Иван Палачанин, *К вопросу о христианизации финно-угорской периферии Древней Руси*.....169
- Ігор Возний, *Елементи язичництва в духовній культурі населення літописної „Оукраины Галичской” у XII – першій половині XIII ст.* .....179
- Radosław Liwoch, *Dewocjonalia staroruskie z zachodniej Ukrainy*.....195
- Ігор Іваськів, *Нові знахідки сакральної металопластики давньоруського періоду з території сучасної Бучаччини*.....225
- Василий Матвеев, *Галицкие плитки как одно из архитектурных свидетельств деятельности католических монашеских орденов на Руси* 235
- Андрій Гусак, *Стан та перспективи дослідження кириличних написів зі стін храму св. Пантелеймона в Галичі* .....245
- Ірина Луцик, *Християнські некрополі княжого Володимира: верифікація джерел*.....255
- Алексей Мартынюк, „Неявленные мученики”: к пониманию образа святого Михаила Всеволодовича, князя черниговского.....273
- Дюра Гарді, „Rutheni sunt schismatici”: конфесійна належність руських князів Ростислава Михайловича та Лева Даниловича у світлі вибраних угорських і чеських дипломатичних джерел – порівняльний аналіз.....281
- Мирослав Волощук, *Католицькі єпископи з династії Рюриковичів у XII–XIV століттях*.....291

Албена Стаменова, <i>Релігійні зв'язки Русі з Болгарією в болгарській історіографії другої половини XX – початку XXI століть</i> .....	303
Nebojša Kartalija, <i>Cultural and spiritual relations between Serbia and Rus' on the Athos Mount from the 12<sup>th</sup> until the 14<sup>th</sup> century</i> .....	311
Володимир Александрович, <i>Історичний досвід розвитку взірцевої візантійської норми в українському середньовічному релігійному малярстві</i> .....	319
Йитка Комендова, <i>Миссионерский алфавит как аномалия: к культурной истории языка в средневековой Восточной Европе</i> .....	329
Марчин Граля, <i>Проблема низложения митрополита Пимена в Москве в 1380 году</i> .....	337
Андрій Стасюк, <i>Львівський францисканський конвент Святого Хреста як осередок вікаріату Русі в 1372–1430 роках</i> .....	347
Norbert Mika, <i>„Силу честного креста” Krzyż i praktyka jego całowania na Rusi w obliczu zagrożenia i najazdów tatarskich (do końca XV wieku)</i> .....	365
Юрій Афанасенко, <i>Рецепция идей исихазма в русских землях Великого княжества Литовского (в конце XIV – начале XV века): к постановке проблемы</i> .....	385
Олександр Осіп'ян, <i>Вірмени і Вірменська Церква на Русі в XIII–XVI століттях</i> .....	395
Тетяна Гошко, <i>Біблійні впливи в приписах міського права XIII–XVI століть</i> .....	411
Поліна Скурко, <i>„Поминок души” і нестрашний Страшний суд: деякі аспекти сприйняття руських першодруків на межі Середньовіччя і Нового часу (на матеріалі читачьких записів)</i> .....	425
Marcin A. Klemenski, <i>Średniowieczni święci z terenu Rusi w sarmackiej opowie. O kultach świątobliwych osób związanych ze średniowieczną Rusią w świetle nowożytnych hagiografów</i> .....	437

Лукаш Рибар, <i>Религиозная жизнь в Московском государстве в описании персидского посланца Орудж-бек Баята</i> .....	447
--	-----

## CHAPTER II: DEBATES

Debata I. <i>Two Rus'es in the Eastern Slavic Region: Great division of the Kyivan Metropolitanate in the middle of the 15<sup>th</sup> century and the genesis of the Moscow (Russian) and Ukrainian-Belorussian (Lithuanian-Polish) models of Christian culture</i> .....	457
---	-----

## CHAPTER III: LITERATURE REVIEW

<i>Новгород и Новгородская земля. История и археология. Краткий обзор ежегодного издания Новгородского объединённого музея-заповедника 1987–2017 гг.</i> – Елена Тянина .....	473
---	-----

<i>Slovanské pohanství ve středověkých latinských pramenech</i> , vybral, přeložil, úvodem a poznámkami opatřil Jiří Dynda, Praha: Scriptorium, 2017, 365 s. [ <i>Słowiańskie pogaństwo w średniowiecznych łacińskojęzycznych źródłach</i> , zebrał, przetłumaczył, wstępem i przypisami opatrzył Jiří Dynda, Praga: Scriptorium, 2017, 365 s.] – Norbert Mika.....	479
---	-----

Александр Роменский, <i>Империя ромеев и „тавроскифы”. Очерки русско-византийских отношений последней четверти X в.</i> , Харьков: Майдан, 2017, 340 с. – Олег Файда .....	481
--	-----

Jiří Dynda, <i>Svatogor: Smrt a iniciace staroruského bohatýra</i> , Červený Kostelec: Nakladatelství Pavel Mervart, 2016, 530 s. [Jiří Dynda, <i>Światogor: Śmierć i inicjacja staroruskiego bohatera</i> , Červený Kostelec: Wydawnictwo Pavel Mervart, 2016, 530 s.] – Norbert Mika.....	484
---	-----

<i>Успенський собор Галича. Минуле, сучасне, майбутнє. Матеріали міжнародної науково-практичної конференції. Галич, 14–15 грудня 2017 року</i> , Галич: Інформаційно-видавничий відділ Національного заповідника „Давній Галич”, 2017, 278 с. – Віталій Нагірний.....	486
---	-----

*Od cerkwi katedralnej króla Daniela Romanowicza do bazyliki pw. Narodzenia NMP w Chełmie. Wyniki badań interdyscyplinarnych sezonu 2013–2014*, red. nauk. A. Buko, S. Gołub, Chełm: Muzeum Ziemi Chełmskiej im. Wiktora Ambroziewicza w Chełmie, 2016, 324 s., il. [Від кафедральної церкви короля Данила Романовича до Собору Різдва Пресвятої Богородиці в Холмі. Результати міждисциплінарних досліджень сезону 2013–2014, наук. ред. А. Буко, С. Голуб, Холм: Музей Холмської землі ім. Віктора Амброзевича в Холмі, 2016, 324 с., іл.] – Віталій Нагірний ..... 488

*Данило Романович і його часи*, за ред. В. Нагірного і М. Волощука, Івано-Франківськ–Краків 2017, 275 с. (Серія: *Colloquia Russica. Series II*, vol 3) [Daniel Romanovych and His Times, ed. V. Nagirnyy and M. Voloshchuk, Ivano-Frankivsk-Krakow 2017, 275 p. (Series: *Colloquia Russica. Series II*, vol 3)] – Viktor Adamovič ..... 489

Нові видання Галицько-Волинського літопису (хроніки) – Віталій Нагірний ..... 490

*Полоцкие грамоты XIII – начала XVI в.*, подгот. А. Л. Хорошкевич (отв. ред.), С. В. Полехов (зам. отв. ред.), В. А. Воронин, А. И. Груша, А. А. Жлутко, Е. Р. Сквайрс, А. Г. Тюльпин, Москва: Университет Дмитрия Пожарского, 2015, т. 1, 864 с.; т. 2, 522 с. – Филипп Подберёзкин ..... 492

*Восточная Европа в древности и средневековье. Античные и средневековые общности. XXIX Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР В. Т. Папуто*, Москва, 19–21 апреля 2017 г. Материалы конференции, Москва 2017, 286 с. [Europa Wschodnia w starożytności i średniowieczu. Antyczne i średniowieczne wspólnoty. XXIX odczyty pamięci członka-korespondenta AN ZSSR W. T. Paszuto, Moskwa 2017, 286 s.] – Michał Beczek ..... 495

*Древняя Русь после Древней Руси: дискурс восточнославянского (не)единства*, отв. сост., отв. ред. серии А. В. Доронин, Москва: Политическая энциклопедия, 2017, 399 с. (Серия: *Post-Древняя Русь у истоков наций Нового времени*) – Вадим Арістов ..... 496

Dariusz Karczewski, *Franciszkanie w monarchii Piastów i Jagiellonów w średniowieczu. Powstanie – rozwój – organizacja wewnętrzna*, Kraków: Avalon, 2013, 521 s. [Даріуш Карчевський, *Францисканці в монархії П'ястів і Ягеллонів в середньовіччі. Виникнення – розвиток – внутрішня організація*, Краків: Авалон, 2013, 521 с.] – Андрій Стасюк ..... 498

Aleksandra Sulikowska, *Ciała, groby i ikony. Kult świętych w ruskiej tradycji literackiej i ikonograficznej*, Warszawa: Neriton, 2013, 426 s., il. [Олександра Суліковська, *Тіла, гроби і ікони. Культ святих у руській літературній і іконографічній традиції*, Варшава: Нерітон, 2013, 426 с., іл.] – Віталій Нагірний ..... 500

Aleksandra Sulikowska, *The Icon Debate. Religious Images in Russia in the 15<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> centuries*, transl. K. Kościuczuk, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2016, 425 s. [Александра Суликовская, *Спор об иконе. Религиозные изображения в России в XV и XVI веках*, перев. К. Кошъчючук, Франкфурт на Майне: Петер Ланг, 2016, 425 с.] – Марчин А. Клеменский ..... 501

Кириллические издания XVI века из коллекции Центральной научной библиотеки имени Якуба Коласа Национальной академии наук Беларуси: каталог, сост. Е. И. Титовец (отв. сост.) и др.; редкол. А. И. Груша (гл. ред.) и др., Минск: Беларуская навука, 2017, 297 с., ил. [Wydania cyryliczne XVI wieku z kolekcji Centralnej Biblioteki Naukowej imienia Jakuba Kolasa Narodowej akademii nauk Białorusi: katalog, układ. E. I. Titowiec (red. odp.) i in.; kol. red. A. I. Hrusza (red. nacz.) i in., Mińsk: Białoruska nauka, 2017, 297 s., il.] – Arkadiusz Siwko ..... 502

Албена Стаменова, *История лексических древнеболгаризмов в украинском литературном языке*, София: PARADOX, 2017, 636 с. – Галина Пославская ..... 503

Ігор Коваль, *Вітольд Ауліх та археологічні студії княжого Галича*, Івано-Франківськ: Лілея НВ, 2016, 280 с. (Серія: Галич. Серія 2, за ред. М. Волощука, вип. 1) [Igor Kovaľ, *Vitold Aulich a archeologické štúdie kniežacieho Haliča*, Ivano-Frankivsk: Lileja NV, 2016, 280 s. (Seria: *Halič. Seria 2*, ed. M. Vološčuk, vol. 1)] – Viktor Adamovič ..... 505

Ігор Скочилиас, Віра Фрис, *Духовна спадщина Давнього Галича*, Львів–Івано-Франківськ 2018, 163 с. (Серія: *Київське християнство*, т. 12) – Андрій Стасюк ..... 506

В'ячеслав Корнієнко, *Епіграфіка сакральних пам'яток Галича (XII–XIX ст.)*, Івано-Франківськ 2018, 528 с. (Серія: Галич. Серія 2, за ред. М. Волощука, вип. 3) – Андрій Стасюк ..... 508

*Ruthenica. Щорічник середньовічної історії та археології Східної Європи*, т. 13, Київ: Інститут історії України НАН України, 2016, 256 с., іл. [*Ruthenica. Rocznik średniowiecznej historii i archeologii Europy Wschodniej*, t. 13, Kijów: Instytut historii Ukrainy NAN Ukrainy, 2016, 256 s., il.] – Michał Beczek ..... 509

*Studia Historica Europae Orientalis = Исследования по истории Восточной Европы*, редкол. А. В. Мартынюк, Г. Я. Голенченко (отв. ред.) и др., вып. 10, Минск: РИВШ, 2017, 262 с. [*Studia Historica Europae Orientalis = Studia z historii Europy Wschodniej*, kol. redak. A. W. Martyniuk, G. Ja. Golenczenko (red. odp.) i in., t. 10, Mińsk: RIWSZ, 2017, 262 c.] – Arkadiusz Siwko ..... 510

*Галич. Збірник наукових праць*, вип. 2, ред. М. Волощук, Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2017, 288 с. [*Halič. Zborník odborných prác*, t. 2, red. M. Vološčuk, Iva-no-Frankivsk: Lileya-NV, 2017, 288 s.] – Viktor Adamovič ..... 511

*Труды Государственного Эрмитажа*, т. 86: *Монументальное зодчество Древней Руси и Восточной Европы эпохи Средневековья*, отв. ред. О. М. Иоаннисян, науч. ред. Д. Д. Ёлшин, Санкт-Петербург: Издательство Государственного Эрмитажа, 2017, 412 с., 14 цв. ил. [*Rozprawy Państwowego Ermitażu*, t. 86: *Monumentalna architektura Dawnej Rusi i Europy Wschodniej w epoce średniowiecza*, red. odp. O. M. Ioannisian, red. nauk. D. D. Elszin, Sankt-Peterburg: Wydawnictwo Państwowego Ermitażu, 2017, 412 s., 14 kol. il. – Rado-sław Liwoch ..... 513

*Студентські історичні зошити*, т. 9, Івано-Франківськ 2017, 113 с., іл. [*Studenckie zeszyty historyczne*, t. 9, Iwano-Frankiwnsk 2017, 113 s., il.] – Magda-lena Frączek ..... 514

*Societas Historicorum*, t. 73: *Wydanie specjalnie Colloquia Russica*, Kraków 2017, 44 s., il. – Magdalena Frączek ..... 516

Information about authores..... 519





# Preface

The 8<sup>th</sup> volume of *Colloquia Russica, Series I* includes materials of the VIII International scientific conference entitled *Religions and beliefs of Rus' (9<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> centuries)*, which took place on November 15–18, 2017 in Lviv (Ukraine). The main organizers of the scientific event were the Ukrainian Catholic University (Lviv, Ukraine), Ivan Franko National University (Lviv, Ukraine) and the Jagiellonian University (Krakow, Poland) in cooperation with the Lviv Museum of the History of Religion and the Centrum Studiorum Mediaevalium of Vasyl Stefanyk Precarpathian National University (Ivano-Frankivsk, Ukraine).

Participation in the conference was attended by representatives of 36 scientific institutions from Ukraine (Kyiv, Lviv, Kharkiv, Ivano-Frankivsk, Chernivtsi, Halych, Buchach), Poland (Krakow, Warsaw, Lublin), Belarus (Minsk, Mohyliv), Bulgaria (Sofia), Lithuania (Klaipėda), Germany (Leipzig), Russia (Moscow, St. Petersburg), Serbia (Novi Sad), Slovakia (Bratislava), Slovenia (Ljubljana) and the Czech Republic (Prague, Plzeň, Olomouc, Liberec). The working languages of the speeches were all Slavic languages and English.

During the conference there were three open lectures delivered by Volodymyr Aleksandrovych, Igor Danilevskiy and Alexandr Osipian; panel discussion *Two Rus'es in the Eastern Slavic Region: Great division of the Kyivan Metropolitanate in the middle of the 15<sup>th</sup> century and the genesis of the Moscow (Russian) and Ukrainian-Belorussian (Lithuanian-Polish) models of Christian culture* with the participation of Ihor Skochylas and Andrzej Gil; ten sections in which 44 speakers spoke; poster session *Sacred memorials of Mediaeval Rus' in the light of archaeological researches* (7 posters); presentation of the program *Kyiv Christianity*, implemented by the Ukrainian Catholic University; presentation of the latest scientific publications on the history of mediaeval Rus'. The organizers also took care of the cultural program – the participants had the opportunity to visit the Greek Catholic Cathedral of St. Yura, to take part in the *Historic passages of the mediaeval Lviv*, to get acquainted with rare collections and collections of the Scientific Library of Ivan Franko National University (Lviv, Ukraine) and the Lviv Museum of the History of Religion<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> For more information on the conference, see: І. Паршин, *VIII Міжнародна наукова конференція Colloquia Russica: релігії та вірування Русі (Х–ХVI ст.)*, „Проблеми слов'язнавства”, 66, 2018, с. 180–184; С. Темушев, *VIII Міжнародна наука конференція из серии Colloquia Russica „Религии и верования Руси (Х–ХVI вв.)”* (Львов, Украина), „Журнал Белорусского государственного университета. История”, 2018, 1, с. 120–124; Idem, *Участие представителей БГУ в VIII международной научной конференции из серии Colloquia russica „Религии и верования Руси (Х–ХVI вв.)”* (Украина, г. Львов), [in:] <https://hist.bsu.by/faculty/novosti-fakulteta/8012-lvov-2017.html> [25.05.2018]; Ю. Афанасенко, *Беседы о вере и неверии: VIII Международная научная конференция из серии Colloquia Russica „Религия и верования Руси (IX–XVI вв.)”* (Львов, 15–18 ноября 2017 г.), [in:] *Studia Historica Europae Orientalis = Исследования по истории Восточной Европы*, вып. 11, Минск 2018 (in print); М. Лавренченко, *Хроника VIII международной научной конференции Colloquia Russica „Религии и верования Руси (IX–XVI вв.)”*, [in:] <https://hum.hse>.

\* \* \*

This volume includes: preface in English and Ukrainian; the list of conference participants; reports, posters and open lectures in the form of scientific articles (in English, Ukrainian, Polish and Russian) with abstracts in the language of publication and in English; transcript of panel discussion; the scientific chronicle containing reviews of the latest publications on the history of mediaeval Rus'. The editorial board also decided, starting from this date, to submit two, instead of three, title pages and two prefaces – in English and in the language of the country in which the conference took place. At the end of the publication information about the authors is placed.

\* \* \*

In conclusion, on behalf of the Editorial board, I sincerely thank all those who participated in organizing of the conference and preparing for the publication of this volume of *Colloquia Russica*.

Great words of gratitude deserve the people who financially supported the organization of the conference: rector of the Ukrainian Catholic University, prof. at. Bogdan Prah; Vice-Rector of UCU, prof. Ihor Skochylas; Dean of the Humanitarian Faculty of UCU, Dr. Andrii Yasinovskyi; Dean of the Lviv Ivan Franko National University, prof. Roman Shust; Director of the Institute of History of the Jagiellonian University, dr hab. Sławomir Sprawski; Director of the Lviv Museum of the History of Religion Orest Malys. For cooperation during the organization of the conference, I express my gratitude to prof. Myroslav Voloshchuk, the head of the Centrum Studiorum Mediaevalium of Vasyl Stefanyk Precarpathian National University (Ivano-Frankivsk, Ukraine).

Individual gratitude deserves students, post-graduate students and scientific workers who took an active part in organizing of the conference: prof. Leontiy Voytovych (Lviv); prof. Volodymyr Aleksandrovych (Lviv); PhD Oleg Fayda (Lviv), PhD Vasyl Kmet (Lviv), PhD Orest Lylyo (Lviv), Ivan Almes (Lviv), Roksoliana Avdykovych (Lviv), Olga Hnyp (Lviv), Volodymyr Chemerys (Lviv), Ruslan Chikalin (Lviv), Halyna Khlanta (Lviv), Nelly Holtobina (Lviv), Nazariy Levus (Lviv), Ruslan Melnykovych (Lviv), Olga Rozvadovska (Lviv), Olena Skolozdoa (Lviv), Bohdana Taranina (Lviv), Dmytro Udalov (Lviv), Irina Vakh (Lviv), Orysa Vera (Lviv), Kateryna Vostretsova (Lviv), Ostap Kardash (Ivano Frankivsk), Andriy Nosenko (Ivano-Frankivsk), Halyna Poslavska (Ivano-Frankivsk), Iryna Tymar (Ivano-Frankivsk), Alexandra Czyż (Krakow), Tomas Korban (Krakow), Arkadiusz Siwko (Krakow), Adam Szczepaniec (Krakow), Kinga Trzcińska (Krakow), Barbara Żurek (Krakow).

Thank you sincerely to everyone who worked on preparing for the eighth edition of *Colloquia Russica. Series I*. Among them: Michał Balogh (Krakow), Magdalena Frączek (Krakow), Patryk Kuc (Krakow), Arkadiusz Siwko (Krakow), Kinga Trzcińska (Krakow), Natalija Zgadzaj (Krakow), Norbert Mika (Warsaw), Bernard Wyrtki (Racibor), Myroslav Voloschuk (Ivano-Frankivsk), Andriy Nosenko (Ivano-Frankivsk), Halyna Poslavska (Ivano-Frankivsk), Stsiapan Tsemuschau (Minsk).

I express my appreciation for the valuable comments and advices to the reviewers of the volume – Ihor Skochylas (Lviv) and Aleksandra Sulikowska-Bełczowska (Warsaw).

The publication of the eighth volume of *Colloquia Russica. Series I* became possible thanks to the financial support of the Director of the Institute of History, dr hab. Sławomir Sprawski, the Council of Scientific Societies and the Foundation „Bratniak” of the Jagiellonian University in Krakow, as well as the head of the Center for Historical Studies in Warsaw, PhD Norbert Mika, for which, on behalf of the Editorial board, I express my unlimited gratitude to them.

*Vitaliy Nagirnyy*

# Передмова

Восьмий том *Colloquia Russica, Series I* включає в себе матеріали VIII Міжнародної наукової конференції під назвою *Релігії і вірування Русі (IX–XVI століття)*, котра відбулася 15–18 листопада 2017 р. у Львові. Головними організаторами наукового заходу були Український Католицький університет, Львівський національний університет ім. І. Франка та Інститут історії Ягеллонського університету в Кракові за співпраці з Львівським музеєм історії релігії та Центром медієвістичних студій Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника в Івано-Франківську.

Участь у конференції взяли представники 36 наукових інституцій з України (Київ, Львів, Харків, Івано-Франківськ, Чернівці, Галич, Бучач), Польщі (Краків, Варшава, Люблін), Білорусі (Мінськ, Могилів), Болгарії (Софія), Литви (Клайпеда), Німеччини (Лейпциг), Росії (Москва, Санкт-Петербург), Сербії (Новий Сад), Словаччини (Братислава), Словенії (Любляна) і Чехії (Прага, Пльзень, Оломоуц, Ліберець). Робочими мовами виступів були всі слов'янські мови та англійська.

Під час конференції відбулися: три відкриті лекції, виголошені Володимиром Александровичем, Ігорем Данілевським та Олександром Осіпьяном; панельна дискусія *Дві Русі в Східній Слов'янині: Великий поділ Київської митрополії в середині XV століття та генеза московської (російської) й українсько-білоруської (литовсько-польської) моделей християнської культури* за участю Ігоря Скочилися й Анджее Гіля; десять секцій, у яких виступили 44 доповідачі; постерна сесія *Сакральні пам'ятки Середньовічної Русі в світлі археологічних досліджень* (7 постерів); презентація програми „Київське християнство”, реалізованої Українським Католицьким університетом; презентація найновіших наукових видань з історії середньовічної Русі. Організатори подбали також про культурну програму – учасники мали змогу відвідати греко-католицький собор Св. Юра, взяти участь в *Історичних проходах середньовічним Львовом*, ознайомитися з рідкісними збірками та колекціями Наукової бібліотеки Львівського національного університету ім. І. Франка та Львівського музею історії релігії<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Більш детально про конференцію див. огляди: І. Паршин, *VIII Міжнародна наукова конференція Colloquia Russica: релігії та вірування Русі (X–XVI ст.)*, „Проблеми слов'янознавства”, 66, 2018, с. 180–184; С. Темушев, *VIII Международная научная конференция из серии Colloquia Russica „Религии и верования Руси (X–XVI вв.)” (Львов, Украина)*, „Журнал Белорусского государственного университета. История”, 2018, 1, с. 120–124; Idem, *Участие представителей БГУ в VIII международной научной конференции из серии Colloquia russica „Религии и верования Руси (X–XVI вв.)” (Украина, г. Львов)*, [in:] <https://hist.bsu.by/faculty/novosti-fakulteta/8012-lvov-2017.html> [25.05.2018]; Ю. Афанасенко, *Беседы о вере и неверии: VIII Международная научная конференция из серии Colloquia Russica „Религии и верования Руси (IX–XVI вв.)” (Львов, 15–18 ноября 2017 г.)*, [in:] *Studia Historica Europae Orientalis = Исследования по истории Восточной Европы*, вып. 11, Минск 2018 (в друкі); М. Лавренченко, *Хроника VIII международной научной конференции Colloquia Russica „Религии и верования Руси (IX–XVI вв.)”*,

\* \* \*

До даного тому входять: передмова англійською та українською мовами; список учасників конференції; доповіді, постери і відкриті лекції у формі наукових статей (англійською, українською, польською і російською мовами) з анотаціями мовою публікації та англійською мовою; стенограма панельної дискусії; наукова хроніка, яка містить огляди найновіших видань з історії середньовічної Русі. Редакція також прийняла рішення, починаючи з даного тому, подавати дві, замість трьох, титульні сторінки і дві передмови – англійською мовою і мовою країни в якій відбувалася конференція. У кінці збірника вміщено інформацію про авторів.

\* \* \*

На завершення, від імені Редакції, щиро дякую всім, хто брав участь в організації конференції і підготовці до друку даного тому *Colloquia Russica*.

На великі слова вдячності заслуговують люди, котрі фінансово підтримали організацію конференції: ректор Українського Католицького університету, проф. о. Богдан Прах; проректор УКУ, проф. Ігор Скочиляс; декан Гуманітарного факультету УКУ, д-р Андрій Ясіновський; декан Львівського національного університету ім. І. Франка, проф. Роман Шуст; директор Інституту історії Ягеллонського університету, др. габ. Славомір Справський; директор Львівського музею історії релігії Орест Малець. За співпрацю при організації конференції висловлюю вдячність керівнику Центру медієвістичних студій Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника, проф. Мирославі Волощуку.

Окрему подяку висловлюю студентам, аспірантам і науковим працівникам, котрі брали активну участь в організації конференції: проф. Леонтію Войтовичу (Львів); проф. Володимиру Александровичу (Львів); к. і. н. Олегу Файді (Львів), к. і. н. Василю Кметю (Львів), к. і. н. Оресту Лильо (Львів), Роксоляні Авдікович (Львів), Івану Альмесу (Львів), Ірині Вах (Львів), Орісі Віра (Львів), Катерині Вострецовій (Львів), Ользі Гнип (Львів), Назарію Левусу (Львів), Руслану Мельниковичу (Львів), Ользі Розвадовській (Львів), Олені Сколоздоа (Львів), Богдані Тараніній (Львів), Дмитрові Удалову (Львів), Галині Хланті (Львів), Неллі Холтобіній (Львів), Володимиру Чемерису (Львів), Руслану Чікаліну (Львів), Остапові Кардашові (Івано-Франківськ), Андрію Носенку (Івано-Франківськ), Галині Пославській (Івано-Франківськ), Ірині Тимар (Івано-Франківськ), Барбарі Журек (Краків), Томашові Корбанові (Краків), Аркадіушу Сівко (Краків), Кінзі Тщінській (Краків), Олександрі Чиж (Краків), Адамові Щепанцю (Краків).

Щиро дякую всім хто працював над підготовкою до друку восьмого тому *Colloquia Russica. Series I*. Серед них: Міхал Балог (Краків), Наталія Згадзай (Краків), Патрик Куц (Краків), Аркадіуш Сівко (Краків), Кінга Тщінська (Краків), Магдалена Фрончек (Краків), Бернард Вирткий (Ратибор), Норберт Міка (Варшава), Мирослав Волощук (Івано-Франківськ), Андрій Носенко (Івано-Франківськ), Галина Пославська (Івано-Франківськ), Степан Темушев (Мінськ).

За цінні зауваження і поради Редакція вдячна рецензентам тому: Ігореві Скочилясу (Львів) і Олександрі Суліковській-Белчовській (Варшава).

Публікація восьмого тому *Colloquia Russica. Series I* стала можливою завдяки фінансовій підтримці директора Інституту історії, др. габ. Славоміра Справського, Ради наукових кіл і Фундації „Братняк” Ягеллонського університету в Кракові, а також керівника Центру історичних студій у Варшаві д-ра Норберта Міки – за що від імені Редакції висловлюю їм безмежну вдячність.

**Віталій Нагірний**

# The list of the participants of the conference

Afanasenka Yury (Афанасенко Юрий), Belarusian State University, Minsk, Belarus

Aleksandrovych Volodymyr (Александрович Володимир), Ivan Krypiakievych Institute of Ukrainian Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine, Lviv, Ukraine

Almes Ivan (Альмес Іван), Ukrainian Catholic University, Lviv, Ukraine

Aristov Vadym, Institute of History of Ukraine of the National Academy of Sciences of Ukraine, Kyiv, Ukraine

Avdykovych Roksoliana (Авдикович Роксоляна), Ukrainian Catholic University, Lviv, Ukraine

Avvakumov Yuri (Аввакумов Юрій), Ukrainian Catholic University, Lviv, Ukraine

Beczek Michał, Jagiellonian University, Krakow, Poland

Danilevskiy Igor (Данилевский Игорь), Higher School of Economics National Research University, Moscow, Russian Federation

Dynda Jiří, Charles University; Institute of Slavonic Studies of the Czech Academy of Sciences, Prague, Czech Republic

Fayda Mariya (Файда Марія), Ukrainian Institute of Archaeography and Source studies of the National Academy of Sciences of Ukraine, Kyiv, Ukraine

Fayda Oleh (Файда Олег), Ivan Franko National University, Lviv, Ukraine

Gil Andrzej, Catholic University of Lublin, Lublin, Poland

Gołębiewska-Tobiasz Aneta, University of West Bohemia, Plzeň, Czech Republic

Grala Marcin, The Pontifical University of John Paul II, Krakow, Poland

Hardi Đura (Гарди Дюра), University of Novi Sad, Novi Sad, Serbia

Hnyr Olga (Гнип Ольга), Ukrainian Catholic University, Lviv, Ukraine

Holovach Uliyana (Головач Уляна), Ukrainian Catholic University, Lviv, Ukraine

Hoshko Tetyana (Гошко Тетяна), Ukrainian Catholic University, Lviv, Ukraine

Husak Andrii (Гусак Андрій), Ukrainian state regional specialized research and restoration institute „Ukrzakhidproektrestavratsiia”, Lviv, Ukraine

Chemerys Volodymyr (Чемерис Володимир), Ukrainian Catholic University, Lviv, Ukraine

Chikalin Ruslan (Чікалін Руслан), Ukrainian Catholic University, Lviv, Ukraine

Chmura Paulina, Jagiellonian University, Krakow, Poland

Ivashko Roman (Івашко Роман), Ivan Franko National University, Lviv, Ukraine

Ivaskiv Ihor (Іваськів Ігор), Department of Education of the Buchach Regional State Administration, Buchach, Ukraine

Jaros Sven, Leipzig University, Leipzig, Germany

Kardash Ostap (Кардаш Остап), Centrum Studiorum Mediaevalium of Vasyl Stefanyk Precarpathian National University, Ivano-Frankivsk, Ukraine

Kartalija Nebojša, University of Novi Sad, Novi Sad, Serbia

Khlanda Halyna (Хланта Галина), Ivan Franko National University, Lviv, Ukraine

Kholtobina Nelly (Холтобіна Неллі), Ukrainian Catholic University, Lviv, Ukraine

Kiorsak Vladyslav (Кіорсак Владислав), Ivan Franko National University, Lviv, Ukraine

Klemenski Marcin, Jagiellonian University, Krakow, Poland

Kmet Vasyl (Кметь Василь), Scientific Library, Ivan Franko National University, Lviv, Ukraine

Knysh Yaroslav (Книш Ярослав), Ivan Krypiakevych Insitute of Ukrainian Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine, Lviv, Ukraine

Komendová Jitka, Palacký University, Olomouc, Czech Republic

Koval Ihor (Коваль Ігор), Vasyl Stefanyk Precarpathian National University, Ivano-Frankivsk, Ukraine

Kozachok Olga (Козачок Ольга), Ivan Krypiakevych Insitute of Ukrainian Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine, Lviv, Ukraine

Lavrenchenko Maria (Лавренченко Марія), Shchusev Museum of Architecture; Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Levus Nazarii (Левус Назарій), Ukrainian Catholic University, Lviv, Ukraine

Lewek Konrad, Jagiellonian University; Historical reenactment group „Wotczina Rarog”, Krakow, Poland

Liwoch Radosław, Archaeological Museum, Krakow, Poland

Lukomskyu Yurii (Лукомський Юрій), Ivan Krypiakevych Insitute of Ukrainian Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine, Lviv, Ukraine

Lutsyk Iryna (Луцик Ірина), Ivan Krypiakevych Insitute of Ukrainian Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine, Lviv, Ukraine

Lylyo Orest (Лильо Орест), Ukrainian Catholic University, Lviv, Ukraine

Malmenvall Simon, University of Ljubljana, Ljubljana, Slovenia

Malyts Orest (Малиць Орест), Lviv Museum of the History of Religion, Lviv, Ukraine



Martyn Maksym (Мартин Максим), Lviv Museum of the History of Religion, Lviv, Ukraine

Martyniuk Aleksey (Мартынюк Алексей), Belarusian State University, Minsk, Belarus

Matveev Vasilii (Матвеев Василий), The State Hermitage Museum, Saint Petersburg, Russian Federation

Melnykovich Ruslan (Мельникович Руслан), Ivan Franko National University, Lviv, Ukraine

Mika Norbert, Center of Historical Studies, Warsaw, Poland

Nagirnyy Vitaliy, Jagiellonian University, Krakow, Poland

Osipian Alexandr, Leipzig University, Leipzig, Germany

Palachanin Ivan (Палачанин Иван), Belarusian State University, Minsk, Belarus

Parschyn Illya (Паршин Ілля), Ivan Franko National University, Lviv, Ukraine

Petryk Vasyl (Петрик Василь), Lviv Polytechnic National University, Lviv, Ukraine

Prah Bogdan, at. (о. Прах Богдан), Ukrainian Catholic University, Lviv, Ukraine

Romensky Oleksandr (Роменський Олександр), School of Arts, Kharkiv, Ukraine

Rozvadovska Olga (Розвадовська Ольга), Ivan Franko National University, Lviv, Ukraine

Rybár Lukáš, Comenius University, Bratislava, Slovakia

Samonava Maryia (Самонова Мария), Francisk Skorina Gomel State University, Gomel, Belarus

Schust Roman (Шуст Роман), Ivan Franko National University, Lviv, Ukraine

Siwko Arkadiusz, Jagiellonian University, Krakow, Poland

Skochylas Ihor (Скочилиас Ігор), Ukrainian Catholic University, Lviv, Ukraine

Skolozdoa Olena (Сколоздоа Олена), Ukrainian Catholic University, Lviv, Ukraine

Skurko Palina (Скурко Паліна), Belarusian State University; Yakub Kolas Central Scientific Library of the National Academy of Sciences of Belarus, Minsk, Belarus

Smrž Pavel, Technical University of Liberec, Liberec, Czech Republic

Sroka Stanisław Andrzej, Jagiellonian University, Krakow, Poland

Stamenova Albena (Стаменова Албена), Sofia University st. Kliment Ohridski, Sofia, Bulgaria

Stasyuk Andriy (Стасюк Андрій), National reserve „Davniy Halych”, Halych; Centrum Studiorum Mediaevalium of Vasyl Stefanyk Precarpathian National University, Ivano-Frankivsk, Ukraine

Ščavinskas Marius, Klaipėda University, Klaipėda, Lithuania

Taranina Bohdana (Тараніна Богдана), Ukrainian Catholic University, Lviv, Ukraine

Tsemushau Stsiapan (Цемушаў Сцяпан), Belarusian State University, Minsk, Belarus

Tyanina Elena (Тянина Елена), Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russian Federation

Udalov Dmytro (Удалов Дмитро), Ivan Franko National University, Lviv, Ukraine

Vakh Iryna (Вах Ірина), Ivan Franko National University, Lviv, Ukraine

Vilkul Tatiana (Вілкул Тетяна), Institute of History of Ukraine National Academy of Sciences of Ukraine, Kyiv, Ukraine

Vira Orysia (Віра Орися), Ukrainian Catholic University, Lviv, Ukraine

Voloshchuk Myroslav (Волощук Мирослав), Centrum Studiorum Mediaevalium of Vasyl Stefanyk Precarpathian National University, Ivano-Frankivsk, Ukraine

Vostrecova Kateryna (Вострецова Катерина), Ukrainian Catholic University, Lviv, Ukraine

Voytovych Leontiy (Войтович Леонтій), Ivan Franko National University, Lviv, Ukraine

Voznyy Ihor (Возний Ігор), Yuriy Fedkovych Chernivtsi National University, Chernivtsi, Ukraine

Yasinovskyi Andrii (Ясіновський Андрій), Ukrainian Catholic University, Lviv, Ukraine

Yasinovskyi Yurii (Ясіновський Юрій), Ukrainian Catholic University, Lviv, Ukraine

Zazulak Yurii (Зазуляк Юрій), Ukrainian Catholic University, Lviv, Ukraine

# CHAPTER I: STUDIES



Владислав Кіорсак  
(Львів)

## Скандинавські культи Тора й Одіна в дохристиянській Русі: до постановки проблеми

*У статті проаналізовано обставини проникнення елементів північноєвропейського поганства на Русь та еволюцію менталітету скандинавів, які прибували на руські землі як воїни, торговці та селяни. На основі археологічних матеріалів – культових артефактів – досліджено скандинавське „побутове” язичництво, представлено основні історіографічні концепції щодо синкретизму слов'янських та скандинавських богів, здійснено спробу ідентифікувати культи з конкретними етнічними та соціальними групами в Скандинавії. Також наголошено на важливості інтерпретації духовної культури та світогляду цих людей крізь призму культури матеріальної. Письмові та археологічні джерела засвідчують побутування тут культу двох норманських божеств – військового бога Одіна та покровителя простолюду Тора. При цьому дослідники мають усі підстави пов'язати культи Тора з переселенням на Русь вихідців із центральної частини Східної Швеції, що проливає світло на окремі аспекти етнокультурної ситуації у Східній Європі.*

У свідомості середньовічних скандинавів Східна Європа була тісно пов'язана з їх міфологічним світоглядом. Територія, розташована на північ від Чорного моря, називалася Великою, або Холодною Швецією. Вона вважалася батьківщиною Ванів – скандинавських богів, котрі ворогували з Асами<sup>1</sup>. Ці землі, згідно зі скандинавськими джерелами, населяли фантастичні істоти<sup>2</sup>, які в ментальному сенсі, були водночас далекими та близькими для вікінгів. Для прикладу, терени Приладоща не сприймалися скандинавами

<sup>1</sup> Снорри Стурлусон, *Круг Земной*, ред. М. Стеблин-Каменский, Москва 1980, с. 11.

<sup>2</sup> Е. Мельникова, *Древнескандинавские географические сочинения, тексты, перевод, комментарий*, Москва 1986, с. 178.

як „чужі” землі, очевидно тому, що були колонізовані найдавніше (в середині VIII ст.), з-поміж інших східноєвропейських земель<sup>3</sup>. У скандинавських сагах Ладога описується як одне зі скандинавських королівств, за яке боролися представники різних кланів вікінгів<sup>4</sup>.

На території Східної Європи пересіклися чи не найважливіші торговельні шляхи того часу, які сполучали Північну Європу з Близьким Сходом та Візантією. Торгівля давала величезні прибутки. За підрахунками сучасних дослідників, монетний обіг на Русі та в Скандинавії обраховувався мільйонами срібних дирхемів<sup>5</sup>. Ці економічні чинники сформували підґрунтя для виникнення перших протодержавних утворень, правителі яких намагалися встановити торгову монополію в регіоні. Згодом почалася колонізація інших водних артерій і невдовзі, окрім Ладоги, виникли нові політичні центри з яскраво вираженим домінуванням скандинавського компонента.

Зрозуміло, що скандинави були не єдиним етносом, з якого склалися загопи вікінгів на Русі – навпаки, ми можемо говорити про поліетнічність цього субстрату. Через це утворився особливий тип культури, який увібрав риси багатьох народів та відрізняв вікінгів на Русі від вікінгів в Ірландії або Нормандії. Проте скандинави склали основу цього субстрату і мали виразну більшість. Цілком логічно, що разом із норманами на територію Східної Європи проникали і релігійні культи, поширені в них на батьківщині.

Однак пантеон богів був не однаковий навіть на території Скандинавії. Стефан Брінк, на основі вивчення топонімів, дійшов висновку про те, що культ Тора був характерний лише для невеликої частини на заході Норвегії, а також у Швеції та Данії. Натомість Одіна найбільше шанували в південно-західній Швеції та на півночі Данії. Ще один бог – Тюр – був майже цілковито данським богом. Своєю чергою, топоніми, пов'язані з Фрейром, у Данії зустрічаються значно рідше, а на сході Норвегії та в центральній Швеції значно частіше<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> T. Noonan, *Why the Vikings First Came to Russia*, „Jahrbücher für Geschichte Osteuropas, Neue Folge”, 34, 1986, 3, p. 321–323; В. Кіорсак, *Спроба реконструкції генеалогії шведських правителів VIII–X ст.*, „Записки Львівського медієвістичного клубу”, 2, 2017, с. 153.

<sup>4</sup> Найбільше інформації про ці події зберегла сага про Гальвдана Ейстенсона. Майже всі події у ній відбуваються на території Північної Русі. За сюжетом саги, морський конунг Ейстейн захопив Альдейгуборг (Ладогу); під час штурму міста місцевий король Хергейр загинув і королем став Ейстейн, однак невдовзі він поліг від рук родичів Хергейра. Правителем цих земель став син Ейстена Гальвдан. Згадана сага належить до циклу легендарних саг, дослідники неодноразово висловлювали сумніви з приводу їх історичної достовірності. Більш детально див.: *Сага о Хальвдане сыне Эйстейна*, [ін:] Г. Глазырина, *Исландские викингские саги о Северной Руси: тексты, перевод, комментарий*, Москва 1996, с. 47–115. Однак окремі історики, зокрема Л. Войтович, вбачають у цьому епізоді відображення боротьби шведських та данських вікінгів за ключові пункти на східноєвропейських торговельних шляхах. Див.: Л. Войтович, *Князь Рюрик*, Біла Церква 2014, с. 50–53.

<sup>5</sup> T. Noonan, *Fluctuations in Islamic Trade with Eastern Europe during the Viking Age*, „Harvard Ukrainian Studies”, 16, 1992, p. 238–239.

<sup>6</sup> S. Brink, *How Uniform Was the Old Norse Religion?* [in:] *Learning and Understanding in the Old Norse World: Essays in Honour of Margaret Clunies Ross*, eds. J. Quinn, K. Heslop, T. Wills, Turnhout 2007, p. 125.

Історичні дослідження проникнення скандинавських релігійних культів на Русь концентрувалися здебільшого лише на вивченні синкретизму слов'янських та скандинавських богів. Одним із перших дослідників, котрий займався дослідженням цієї проблеми ще в ХІХ столітті, був Станіслав Ружнецький. Польський вчений ототожнив Перуна зі скандинавським богом Тором, котрий також був громовержцем<sup>7</sup>. Інший дослідник – Карл Тіандер у рецензії на працю С. Ружнецького заперечив це твердження і зауважив, що серед скандинавів на території Русі більшість складали воїни, а Тора шанували в першу чергу серед простолюду. Покровителем воїнів у скандинавів був Одін<sup>8</sup>.

Зі зрозумілих причин дискусія в такому напрямі не мала продовження в радянській історіографії. Окремі дослідження цього питання були проведені вже сучасними російськими істориками, де почесне місце займає ґрунтовна праця Льва Клейна присвячена Перуну. У ній автор спростовує „норманське” походження цього божества, спираючись на значний прошарок етнографічного матеріалу слов'янських народів і доводить, що корені цього міфу сягають загальнослов'янського періоду<sup>9</sup>.

Інший російський дослідник, Володимир Петрухін, зазначив, що скандинави були орієнтовані на слов'янські звичаї та мову, необхідні для контактування з Візантією та Халіфатом. Тому вони швидко перейняли поклоніння місцевим богам. Проте автор чітко відмежовував Перуна (покровителя варязької дружини) як божество, яке обрав Олег, від Волоса – бога достатку, якому поклонялися словени. Саме цим, на думку автора, зумовлена відсутність згадки про Волоса при укладенні договору з Візантійською імперією у 945 р.<sup>10</sup>

Західноєвропейські дослідники скандинавського язичництва прийняли позицію С. Ружнецького. Для прикладу, британський історик Габріель Тервіль-Петре, посилаючись на праці згаданого дослідника, стверджував про тотожність Перуна і Тора і як приклад цього синкретизму наводив Турову божницю, згадану в руських джерелах. На його думку, це було святилище бога Тора на Русі<sup>11</sup>. Таку тезу критично сприйняли російські дослідники, які

<sup>7</sup> S. Rozniecki, *Perun und Thor. Ein beitrag zur quellenkritik der russischen mythologie*, „Archiv fur slavische philologie”, 23, 1901, s. 500–520.

<sup>8</sup> К. Тиандер, *St. Rozniecki. Perun und Thor. Ein beitrag zur quellenkritik der russischen mythologie*. (См. *Archiv fur slavische philologie*. XXIII т. 1901 г., стр. 462–520) Рец., „Известия Отделения русского языка и словесности”, 7, 1902, 3, с. 384–396; Л. Клейн, *Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества*, Санкт-Петербург 2004, с. 41–43.

<sup>9</sup> Л. Клейн, *Воскрешение Перуна*, с. 392–393.

<sup>10</sup> В. Петрухин, *Начало этнокультурной истории Руси IX–XI веков*, Москва 1999, с. 139–140.

<sup>11</sup> G. Turville-Petre, *Myth and Religion of the North. The Religion of Ancient Scandinavia*, Westport 1964, p. 95–96.

схильні пов'язувати це місце з християнським храмом варязьких мучеників<sup>12</sup>.

З огляду на брак писемних джерел велике значення мають роботи археологів, які на основі речового матеріалу, що постійно поповнюється, можуть прояснити окремі аспекти етнокультурних процесів у Східній Європі. Насамперед це роботи Володимира Зоценка<sup>13</sup>, Владислава Дучка<sup>14</sup>, Галини Новикової<sup>15</sup>, Тамари Пушкіної<sup>16</sup>, Олександра Мусіна<sup>17</sup> та інших.

Особливу увагу варто звернути на публікації Федіра Андрощука, який, базуючись на археологічних матеріалах, здійснив спробу проаналізувати світоглядні орієнтири скандинавів на Русі. Дослідник зробив висновок про те, що у свідомості середньовічного скандинава його боги мали силу лише на „свій” території і за межі Скандинавського півострова сила Одіна та Тора не поширювалася. Саме тому вікінги, котрі жили в Західній Європі, часто приймали християнство, а ті, які перебували на Близькому Сході, – іслам. Вони вдавалися до цього, щоб здобути прихильність місцевих богів. Окрім того, монотеїзм забезпечував і економічні переваги: сприяв укладанню торговельних угод на більш вигідних умовах, змінював статус особи, а прийняття нової віри завжди супроводжувалося подарунками для новонавернених<sup>18</sup>.

Із тезою Ф. Андрощука важко погодитися. Відомо, що на теренах Східної Європи знайдено артефакти культового призначення, які дослідники ототожнюють зі скандинавською традицією. У першу чергу, це різноманітні амулети у вигляді шийних гривен та інших підвісок. Окрему групу складають прикраси, стилізовані під м'йольнір – символ бога Тора, найпопулярнішого скандинавського бога за межами Скандинавії. Його шанували також в Англії, Ірландії, Ісландії та Нормандії. Популярним він був і на Русі<sup>19</sup>. Лише в одному Гніздовському археологічному комплексі було виявлено біля сотні таких прикрас. Частина з них розташована в похованнях як супровідний інвентар для кремаційних урн<sup>20</sup>. Згідно зі скандинавськими

<sup>12</sup> П. Лукин, *Сказание о варягах-мучениках в начальном летописании и Прологе: текстологический аспект*, *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*, 4 (38), 2009, с. 76–81.

<sup>13</sup> В. Зоценко, *Скандинавські артефакти Південно-Західної Русі*, [in:] *Стародавній Іскоростень і слов'янські гради VIII–X ст.*, ред. О. Моця, Київ 2004, с. 87–105.

<sup>14</sup> W. Duczko, *Viking Rus: Studies on the Presence of Scandinavians in Eastern Europe*, Leiden–Boston 2004, p. 105–107.

<sup>15</sup> Г. Новикова, *Скандинавские амулеты из Гнёздова*, [in:] *Смоленск и Гнёздово (к истории древнерусского города)*, ред. Д. Авдусин, Москва 1991, с. 175–199.

<sup>16</sup> Т. Пушкіна, *Подвеска-амулет из Гнёздова*, [in:] *Норна у источника Судьбы: Сборник статей в честь Елены Александровны Мельниковой*, ред. Т. Джаксон, Москва 2001, с. 313–316.

<sup>17</sup> А. Мусин, *Скандинавское язычество на Востоке по данным археологии: общее и особенное*, *„Российский археологический ежегодник”*, 2, 2012, с. 555–602.

<sup>18</sup> Ф. Андрощук, *Етюд про Русь: текст матеріальності і модель культури*, [in:] *Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей*, т. 3, ред. О. Толочко, Н. Яковенко, Київ 1994, с. 10–11.

<sup>19</sup> G. Turville-Petre, *Myth and Religion of the North*, p. 96–97.

<sup>20</sup> Г. Новикова, *Скандинавские амулеты из Гнёздова*, с. 176–181.



уявленнями, м'йольнір мав не допускати до покійника злих духів та допомогти відродитися з попелу в час фінальної битви Рагнарок<sup>21</sup>. Окрім Гніздова, їх знайдено на більшості поселень Русі X століття від Ладоги на півночі до Києва на півдні<sup>22</sup>.

Культові предмети з Гніздова значною мірою тотожні знахідкам із Середньої Швеції. У цьому регіоні міцно утвердився культ Тора, тож не дивно, що саме в Гніздові виявлено велику кількість символіки, пов'язаної з ним. Понад те, значну частину цих прикрас знайдено, аналогічно до знахідок з Упланду, у вигляді оберега над урною з прахом, а це підтверджує тезу археологів про те, що скандинавське населення цього політичного центру було здебільшого шведським<sup>23</sup>.

Окрім цього, до культових артефактів можна віднести і символічні зображення представників північної міфології, зокрема фігурки Одіна із Земляного городища в Ладозі<sup>24</sup> та фігурку валькірії, знайдену в Гніздові<sup>25</sup>, а також деякі інші речі, семантика яких наразі залишається дискусійною, однак не виключено, що вона пов'язана саме з релігійними віруваннями норманів.

Фігурка Одіна є однією з найдавніших скандинавських знахідок у Ладозі, найближчі її аналоги локалізують у поселенні Упокра на кордоні між Швецією і Данією<sup>26</sup>. Однак дуже важко встановити етнічну належність перших скандинавських поселенців, які були носіями цього культу, оскільки їх матеріальна культура мала небагато відмінностей. У цьому разі шанування Одіна не може бути етнічним ідентифікатором, адже він був поширений і на території Данії, і у Швеції; його найчастіше сповідували представники військового прошарку, які брали участь у експансії на землі Східної Європи. Як уже зазначалося, такі військові угруповання не завжди складалися з представників одного етносу, тому говорити щось напевно дуже складно.

Дещо краща ситуація проглядається в IX столітті, коли на середньому сході Швеції виникла Бірка – один із найбільших торгівельних центрів, який орієнтується на торгівлю зі Сходом. Саме тоді постало Гніздово, з його виразними шведськими матеріалами<sup>27</sup>. З цього часу на Русі почали масово з'являтися молоточки Тора. Аналіз топонімів показує, що шанування Тора в цій частині Швеції було найпоширенішим<sup>28</sup>. Це підтверджує і Адам Бре-

<sup>21</sup> А. Мусин, *Скандинавское язычество на Востоке*, с. 572.

<sup>22</sup> Див. наприклад: Ф. Андрощук, В. Зоценко, *Скандинавские древности Южной Руси: каталог*, Paris 2012, с. 83; W. Duczko, *Viking Rus*, p. 87.

<sup>23</sup> А. Мусин, *Скандинавское язычество на Востоке*, с. 560.

<sup>24</sup> Е. Рябинин, *Скандинавский производственный комплекс VIII в. из Старой Ладоги*, „Скандинавский сборник”, 25, 1980, с. 161–177.

<sup>25</sup> Т. Пушкина, *Подвеска-амулет из Гнёздова*, с. 314–316.

<sup>26</sup> А. Мусин, *Скандинавское язычество на Востоке*, с. 574.

<sup>27</sup> Ф. Андрощук, *Гнёздово, Днепровский путь и финал Бирки*, [in:] *Труды Государственного исторического музея*, т. 124: *Гнёздово: 125 лет исследования памятника*, Москва 2001, с. 132–133.

<sup>28</sup> S. Brink, *How Uniform Was the Old Norse Religion?* p. 125.

менський, який згадував храм в Упсалі, в якому головне місце займав саме Тор<sup>29</sup>. На основі цього можна зробити висновок про те, що значна частина скандинавів на Русі в першій половині IX століття були вихідцями з Упланду й прилеглих територій, причому ці люди були вже не стільки воїнами, а радше селянами й торговцями.

Письмових джерел маємо значно менше; часто вони не такі промовисті, як археологічні. Найбільше інформації про духовну культуру Русі містять арабські твори. В першу чергу йдеться про Ібн Фадлана та його опис поховальної церемонії знатного руса<sup>30</sup>. Досліджуючи цей текст, можна знайти деякі паралелі в скандинавській писемності. Так, в *Колі Земному* Снорі Стурлусона згадано, що за законами Одіна померлих необхідно спалювати на вогні разом із їхнім майном, адже лише з ним вони зможуть увійти до Вальгалли<sup>31</sup>. Це підтверджують і матеріали археології. Незважаючи на те, що в Скандинавії домінував обряд кремації, деякі рештки поховального інвентарю збереглися у курганах знатних людей. Для прикладу, поховання в Осебергу, що в Норвегії, містить значну кількість побутових речей, а також кістки ритуально вбитих тварин – коней, півнів та собак, про яких писав арабський письменник. Також там віднайдено залишки полотна, яким накривали тіло під час підготовки до процесії, та одягу, виготовленого напередодні поховання. Окрім того було виявлено фрагменти культових споруд, а також човен, сани й віз, які мали перемістити покійників до потойбічного світу<sup>32</sup>.

Аналізуючи писемні та археологічні джерела можна припустити, що первісно релігія східноєвропейських правителів скандинавського походження і їх оточення мало чим відрізнялася від власне нордичної. У першу чергу це проявлялось на ментальному рівні. Навіть пропри те, що вікінги переймали вірування в традиційних слов'янських богів, їх спосіб мислення ще довго був відмінним від місцевого. Це чудово ілюструють елементи матеріальної культури. Ядро поховальної обрядовості залишалося скандинавським. Немає сумнівів, що тут маємо справу зі скандинавським ритуалом, щоправда зі слов'янськими та кочовими культурними впливами<sup>33</sup>. Як відомо, світогляд тогочасної людини надзвичайно легко піддавався містицизму, а свої уявлення про потойбічне життя вони репрезентували в певних ритуалах. Для прикладу, поховальний човен мав доправити покійника до

<sup>29</sup> Адам Бременский, *Деяния архиепископов гамбургской церкви*, [in:] *Немецкие анналы и хроники X–XI столетий*, ред. В. Рыбаков, Москва 2012, с. 436–437.

<sup>30</sup> Ибн Фадлан, *Рисала*, [in:] *Древняя Русь в свете зарубежных источников: Хрестоматия*, т. 3: *Восточные источники*, сост. I части Т. М. Калинина, И. Г. Коновалова; II части В. Петрухин, Москва 2009, с. 72–77.

<sup>31</sup> Снорри Стурлусон, *Круг Земной*, с. 14–15.

<sup>32</sup> Ф. Андрощук, *Осеберг. Загадки королевского кургана*, Киев 2017, с. 36–44.

<sup>33</sup> K. Haley-Halinski, *Paths of Belonging: Nomadic Identity and Ritual Place in the Rus' Funeral of Ibn Fadlan*, [in:] *Rus' and the World of the Nomads (the second half of the 9th–16th c.)*. Publication from the 7th International Scientific Conference, Plzeň, 23rd–26th November, 2016, ed. V. Nagimyy, Krakow 2017, p. 52–53 (Серія: *Colloquia Russica. Series I*, vol. 7).

берегів Вальгалли<sup>34</sup>. Важливо, що навіть у пізніших християнських похованнях усе ще наявні сліди давніх язичницьких культів, які свідчать про те, що ці явища міцно утвердилися у свідомості тогочасних людей. І навіть якщо їх боги називалися по-іншому, вони, так чи інакше, продовжували виконувати свої культові функції у світогляді тогочасних людей.

Інший арабський вчений Ібн Русте, описуючи побут русів у своєму трактаті *Книга дорогих цінностей*, писав, що ритуальне вбивство людей чи тварин вони здійснювали через повішання<sup>35</sup>. Як слушно зауважив Ф. Андрощук, то була жертва Одіну<sup>36</sup>. Адже цей бог був покровителем скальдів – скандинавських поетів. Саме йому приписують винайдення рун. За сюжетом *Старшої Едди* Одін, пронизаний списом, дев'ять днів висів на світовому дереві Ігдрасіль. Після цього він став також покровителем тих, хто повісився або був повішений<sup>37</sup>.

Однак основною функцією цього бога була війна. Виникнення перших скандинавських військових угруповань також пов'язують із культом Одіна, а їх очільники, харизматичні вожді, претендували на божественне походження. Згодом ці ватажки перетворювалися у правителів невеликих прото-державних утворень та королів<sup>38</sup>. Однак традиція виведення свого роду від Одіна та Фрейра панувала навіть за часів, коли Скандинавія стала християнською. Так, автор *Саги про Хальвдана* – сина Ейстейна (морського конунга), який захопив Ладозьке королівство, виводить рід свого героя від Одіна<sup>39</sup>. Цікаво, що саме цей правитель, на думку дослідників, міг бути предком літописного князя Рюрика<sup>40</sup>.

Згадані культи зберігались і в часи, коли Скандинавія була охрещеною. Це свідчить про те, що вони не стільки відображали релігійні вірування їх прихильників, скільки світогляд, і могли легко піддаватися синкретизму. Оскільки жодна релігія не порушувала ключових підвалин ментальності людини, то вона могла існувати поруч із власними звичаями скандинавів, первісний сенс яких поступово втрачався.

Незважаючи на зміну поховального обряду, зумовлену переходом до християнства, він не втратив цілковито своїх язичницьких рис. У могилах християн, поряд із християнськими символами, можна знайти сліди поганських культів – наприклад, ті ж амулети у вигляді молоточків. Це явище взаємовпливів добре ілюструють поховання варязьких дружинників у Пліс-

<sup>34</sup> Ф. Андрощук, *Етюд про Русів*, с. 9.

<sup>35</sup> Ібн Русте, *Книга дорожих ценностей*, [in:] *Древняя Русь в свете зарубежных источников: Хрестоматия*, т. 3, с. 49.

<sup>36</sup> Ф. Андрощук, *Етюд про Русів*, с. 9.

<sup>37</sup> G. Turville-Petre, *Myth and Religion of the North*, p. 35–51.

<sup>38</sup> G. Williams, *Raiding and Warfare*, [in:] *The Viking World*, eds. S. Brink, N. Price, London–New York 2008, p. 193–195;

G. Turville-Petre, *Myth and Religion of the North*, p. 50–55.

<sup>39</sup> *Сага о Хальвдане сыне Эйстейна*, [in:] Г. Глазырина, *Исландские викингские саги о Северной Руси*, с. 51.

<sup>40</sup> Ширше про це, див.: Л. Войтович, *Князь Рюрик*, с. 25–28.

неську XI–XII століть де поряд із хрестиками-енколпіонами, виявлено багато побутових предметів, а також зброю та прикраси. Цікавими є також парні поховання. Кістки тварин, залишки їжі та особисті речі свідчать про жертвоприношення, пов'язані з уявленнями про життя у потойбічному світі, яке мало чим відрізнялося від звичайного, однак у свідомості тогочасних людей не заперечувало канони церкви<sup>41</sup>.

Грунтуючись на археологічних та писемних джерелах, можна стверджувати, що на Русі виразно проявляються культи двох північних богів – Одіна і Тора. Культ першого прийшов на початках колонізації східноєвропейських земель разом зі скандинавськими воїнами, які були вихідцями із різних регіонів Данії та Швеції. Він залишався дружинним богом, про що свідчать арабські джерела, навіть якщо це не було пряме поклоніння, а лише „побутове язичництво”, суть якого зводилася до виконання ритуалів. Не виключено, що риси Одіна на Русі перейняв Перун, який згадується у *Повісті минулих літ* як покровитель військового прощарку. Культ Тора є дещо пізнішим і, скоріш за все, прийшов зі Східної Швеції. Його побутування на Русі свідчить про те, що сюди переселялися не лише люди меча, але й селяни.

При вивченні етнокультурної ситуації у Східній Європі детальний аналіз світогляду її населення дозволяє з'ясувати ступінь взаємовпливу різних етнічних груп, які долучилися до формування Руської державності. Очевидно, що у вікінгів на Русі сформувався особливий тип ідентичності, дослідження якого може сприяти глибшому розумінню сутності цього утворення в перші століття його існування.

\*

### **Vladyslav Kiorsak, *Scandinavian cults of Thor and Odin in pre-Christian Rus': formulation of the problem***

This article analyses conditions of the penetration of elements of the Northern European paganism and the evolution of the mentality of the Scandinavians, who were relocated to Rus' as warriors, merchants and peasant. Based on archaeological materials, we explored the Scandinavian „everyday” paganism. The main historiographical concepts of the origin of the Rus' gods and Slavic-Scandinavian religious syncretism were reviewed too. Analogies with the Scandinavian deities were found. We made the attempt to identify cults with specific ethnic and social groups in Scandinavia. It also emphasized the importance of interpreting the spiritual culture and outlook of these people through the prism of the material

<sup>41</sup> Р. Ливох, *Большие курганы летописного Плеснеска*, [in:] *Славяно-русское ювелирное дело и его истоки*, ред. А. Пескова, О. Щеглова, А. Мусин, Санкт-Петербург 2010, с. 489–491; М. Филиппчук, Н. Шуй, *Могильники Плеснеского археологического комплекса как джерело до вивчення етнокультурних взаємовпливів на мікрорегіональному рівні*, [in:] *Вісник Інституту археології*, вип. 1, ред. М. Филиппчук, Львів 2006, с. 81–83.

culture. Written and archaeological sources testify to the existence of a cult here of mainly two Norman deities – the military god Odin and the protector of the common Thor. Researchers have reasons to argue that the cults of Thor are the result of the migration to Rus' of immigrants from the central Sweden. It sheds light on certain aspects of the ethno-cultural situation in the Eastern Europe.



Олександр Роменський  
(Харків)

## Князь Олег між язичництвом, християнством та ісламом: до студій про „вибір віри” русів у IX–X століттях

*У статті розглядається полеміка про навернення князя Олега до християнства в контексті його міжнародної політики. Аргументів для висновку про хрещення чи катехизацію самого Олега недостатньо, проте наявність християн серед верхівки руського суспільства на рубежі IX–X ст. є очевидною. Імовірно, частина княжої дружини прийняла хрещення після вступу на візантійську службу напередодні 910 р. Також не можна виключати і навернення певної групи русів до ісламу після поразки в каспійському поході 912/913 рр.*

Особистість „віщого Олега” – одна з найбільш загадкових у ранньосередньовічній історії Східної Європи. Справжній творець державності Русі, чие ім’я згадане в русько-візантійському трактаті 911 р., а також – не виключено – у свідченнях аль-Масуді та Кембриджського Аноніма<sup>1</sup>; фігурант найбільш вдалого і найменш достовірного походу на Константинополь, який залишив глибокий слід в історичній пам’яті всіх претендентів на києво-руську спадщину<sup>2</sup>; нарешті, улюбленець красного письменства – від Олександра

<sup>1</sup> *Лаврентьевская летопись*, [ін:] *Полное Собрание Русских Летописей* [далі: ПСРЛ], т. 1, вып. 1, Ленинград 1926, стб. 33. Аль-Масуді згадує про „Алаванга” („Alawandj”), який керував слов’янами після Діра, у Кембриджському Анонімі правитель Русі названий „Х-л-гу”, який нібито діяв у часи василевса Романа Лакапіна. Їх тожність літописному Олегові можлива, хоча остаточно не доведена; дискусія з цього приводу триває. Див.: Maçoudi, *Les prairies d’or*, t. 3, texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, Paris 1864, p. 64; П. К. Коковцов, *Еврейско-хазарская переписка в X в.*, Ленинград 1932, с. 118.

<sup>2</sup> В. М. Ричка, *Візантійські походи київських князів в історичній пам’яті східного слов’янства*, „Український історичний журнал”, 2012, 4, с. 6–9; Л. В. Войтович, *Олег Віщий: історіографічні легенди та реалії*, „Наукові праці Кам’янець-Подільського національного університету імені І. Огієнка”, 23, 2013, с. 91–123.

Пушкіна й Кіндрата Рилєєва до Степана Руданського й Олександра Олеся<sup>3</sup>. Попри те, що діяльність князя Олега (конунга Хельгі)<sup>4</sup> завжди привертала увагу дослідників, усталених фактів про нього та його добу досі небагато, хоча й не бракує контрверсійних гіпотез.

Одним з постулатів, який донедавна не підлягав сумніву, була вірність ладозького та київського володаря язичництву. Справді, образ князя, змальований в *Початковому літописі*, що, до того ж, знаходить яскраві аналогії в *Сазі про Орвара Одда*, не давав підстав зараховувати його до симпатиків жодної з конкуруючих монотеїстичних релігій<sup>5</sup>. Олег у джерелах – військовий супротивник і переможець християнської Візантії, ворог як юдейської Хазарії так і, ймовірно, держав ісламу – Арабського халіфату та володінь Саманідів. Однак у новітніх дослідженнях усе частіше постулюється зв'язок північного „находника” з християнством. Так, петербурзький дослідник та поет Андрій Чернов вважає доказом охрещення Олега укладену з василевсами ромеїв угоду, вигідні умови якої, на його думку, були запропоновані у відповідь на обіцянку хреститися та охрестити Русь<sup>6</sup>. Гіпотезу про Олега-християнина підтримав і харківський візантиніст Андрій Домановський, який наголошує на спадкоємності візантійського вектора політики князя і знаходить докази його прихильності до християнства у знаменитому переказі про смерть від коня<sup>7</sup>. Слід перевірити ці аргументи, хоча надалі об'єктом дослідження виступатиме не сам Олег, а радше правляча верхівка руського суспільства часів його правління. Спробую дослідити перипе-

<sup>3</sup> А. С. Пушкин, *Песнь о Вещем Олеге*, [in:] А. С. Пушкин, *Собрание сочинений в 10 т.*, т. 1: *Стихотворения 1814–1822*, Москва 1959, с. 185–188; К. Ф. Рылеев, *Олег Вещий*, [in:] *Полное собрание сочинений К. Ф. Рылеева*, Лейпциг 1861, с. 91–94; С. В. Руданский, *Вещий Олег*, [in:] С. В. Руданский, *Твори в 3 т.*, т. 2, Київ 1973, с. 216–221; О. Олесь, *Олег*, [in:] О. Олесь, *Княжа Україна*, Прага 1940, с. 26–28.

<sup>4</sup> Вважається, що ім'я „Helgi” походить від „heilagr” – „святий, священний” (Л. В. Войтович, *Олег Віщий*, с. 91), однак більш імовірним є його зв'язок зі значенням „цілісний, вдалиий, непошкоджений”. Це ім'я часто зустрічається в іменослові данської династії Ськольдунгів у дохристиянську добу. Саме Ськольдунги утвердилися при владі в Ладозі (Айдедьльйюборзі) наприкінці IX ст. Див.: Е. А. Мельникова, *Ольг/Олег Вещий. К истории имени и прозвища первого русского князя*, [in:] *Ad fontem. У источника. Сборник статей в честь С. М. Капитанова*, Москва 2005, с. 138–146. Надалі, за усталеною в східноєвропейській історіографії традицією, застосовуватимемо ім'я Олег, зафіксоване в *Початковому літописі*.

<sup>5</sup> *Örvar-Odds saga* (<http://norroen.info/src/forn/orvarodd/on.html> [15.12.2017]). Подібність *Сази про Орвара Одда* до літописного оповідання про смерть князя від коня помітив уже Микола Карамзін. Див. Н. М. Карамзин, *История государства российского*, т. 1, Москва 1989, с. 262–263, прим. 332; А. И. Лященко, *Летописные сказания о смерти Олега Вещего*, „Известия отделения русского языка и словесности”, 29, 1924, с. 262–274; Н. Т. Белая, *Рорик Ютландский и Рюрик Начальной летописи*, „Seminarium Kondakovianum”, 3, 1929, с. 257–258; A. Stender-Petersen, *The Byzantine Prototype to the Varangian Story of the Hero's Death through His Horse*, [in:] A. Stender-Petersen, *Varangica*, Aarhus, 1953, p. 181–188; Е. А. Мельникова, *Устная традиция в Повести временных лет: к вопросу о типах устных преданий*, [in:] *Восточная Европа в исторической ретроспективе. К 80-летию В. Т. Пашуто*, Москва 1999, с. 161–162; Eadem, *Сюжет смерти „от коня” в древнерусской и древнескандинавской традиции*, [in:] *От Древней Руси к новой России*, Москва 2005, с. 95–108; В. Й. Мансикка, *Религия восточных славян*, Москва 2005, с. 107, прим. 225; Л. В. Войтович, *Олег Віщий*, с. 93–94.

<sup>6</sup> А. Ю. Чернов, *Вещий Олег: крещение и гибель*, [in:] *Actes testantibus. Ювілейний збірник на пошану Леонтія Войтовича*, Львів 2011, с. 702–706.

<sup>7</sup> А. М. Домановський, *Князь Олег і прийняття християнства: причинки до питання і спостереження у візантійському контексті*, „Софія Київська. Візантія. Русь. Україна”, 1, 2011, с. 192–215.



тії релігійного вибору „всѣхъ и жсоуѣ по<sup>д</sup> роукою єѣ свѣтлы<sup>х</sup> и велики<sup>х</sup> кнѣзь . и єѣ велики<sup>х</sup> бо<sup>г</sup>арь”, від імені яких і виступав уславлений князь<sup>8</sup>.

У класичній історіографії добу Олега було прийнято ототожнювати з „язичницькою реакцією”, що настала після вбивства прихильних до християн (або ж охрещених) Аскольда та Діра. „Хрещення Русі” часів Аскольда, за цією, і досі поширеною, схемою, завершилося вражаючим тріумфом ворогів євангельського благовістя<sup>9</sup>. Надалі язичницьке й християнське угруповання боролися в Києві зі змінним успіхом, аж доки ідол Перуна не змусили плисти за дніпрові пороги після повернення князя Володимира з Корсунського походу. На користь цієї концепції мали свідчити не лише наративи, а й археологічні матеріали: так, знахідка в підвалі будинку на вулиці Володимирській міста Києва рову з шістьма симетричними ямами та трьома похованнями була потрактована як капище, незважаючи на можливість інших інтерпретацій<sup>10</sup>. Ідея про чергування кількох „хрещень Русі” та наступні язичницькі контрнаступи має поважну традицію: вона простежується вже в *Густинському літописі* та українській агіографії XVII століття і, вочевидь, потребує суттєвої корекції<sup>11</sup>.

Чимало суперечливих коментарів викликають свідчення *Окружного послання* патріарха Фотія (кінець 866 р. – початок 867 р.) про навернення нещодавніх супротивників Імперії до християнства, а також дані *Хроніки Продовжувача Феофана* щодо хрещення народу ‘Ρῶς: четверта книга джерела відносить цю подію до часів правління Михаїла III, тоді як п’ята (*Життєпис імператора Василя*) наділяє місіонерськими заслугами засновника Македонської династії василевса Василя I і патріарха Ігнатія і повідомляє про направлення архієпископа до варварів<sup>12</sup>. Чи не перебільшили успіхи візантійської місії у IX столітті Фотій і Константин Багрянородний – вінценосний редактор життєпису свого діда? Для візантійських авторів X століт-

<sup>8</sup> Лаврентьевская летопись, стб. 33.

<sup>9</sup> В. А. Мошин, *Христианство в России до Святого Владимира*, [in:] *Владимирский сборник*, Белград 1938, с. 18; М. Чубатий, *Історія християнства на Русі-Україні*, Рим-Нью-Йорк 1965, с. 183–191; М. Ю. Брайчевський, *Утвердження християнства на Русі*, Київ 1988, с. 77–114; А. Г. Кузьмин, *Падіння Перуна*, Москва 1988, с. 6–10.

<sup>10</sup> П. П. Толочко, Я. Є. Боровський, *Язичницьке капище в „городі Володимира”*, [in:] *Археологія Києва*, Київ 1979, с. 3–10; Я. Є. Боровський, *Мифологический мир древних киевлян*, Киев 1982, с. 47–51; В. М. Ричка, *„И просвѣтити ю крещеньемъ святымъ”* (Християнізація Київської Русі), Київ 2013, с. 23. Критику див.: Л. С. Клейн, *Воскрешение Перуна: к реконструкции восточнославянского язычества*, Санкт-Петербург 2004, с. 160–164; S. Albrecht, *Vladimir der Heilige und Nebukadnezar – Bemerkungen zu einem typologischen Verständnis des Slawischen Pantheons*, „Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte Mitteleuropas”, 81, 2016, 2, s. 275–285.

<sup>11</sup> *Прибавление к Ипатьевской летописи*, [in:] *ПСРЛ*, т. 2. Санкт-Петербург 1843, с. 251–253; *Густынская летопись*, [in:] *ПСРЛ*, т. 40 Санкт-Петербург 2003, с. 39–41; В. Н. Перетц, *Древнерусские княжеские жития в украинских переводах XVII в.*, [in:] В. Н. Перетц, *Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI–XVII вв.*, Москва–Ленинград 1962, с. 81–82.

<sup>12</sup> П. В. Кузенков, *Поход 860 г. на Константинополь и первое крещение Руси в средневековых письменных источниках*, [in:] *Древнейшие государства Восточной Европы: 2000 г.*, Москва 2003, с. 73; *Chronographiae quae Theophanis Continuati nomine fertur*, recens. M. Featherstone et J. S. Codoñer, [in:] *Corpus fontium historiae byzantinae* [дані: CFHB], vol. 53, Berlin–Boston 2015, p. 278; *Theophanis Continuati liber V. Vita Basilii imperatoris*, recens. I. Ševčenko, [in:] *CFHB*, vol. 42, Berlin–Boston 2011, p. 312–316.

тя „тавроскіфи”, як і раніше, видавалися типовими язичниками з набором властивих негативних характеристик<sup>13</sup>. Це аж ніяк не покірний Імперії народ, що ніби випливає з буквального трактування енцикліки Фотія, котрий поставив себе „в ряд підданих і гостинних” („εν υπηκόων... καὶ προξένων τᾶξει”)<sup>14</sup>, а вороги, загроза навали яких на Константинополь спонукає сучасників до роздумів про Кінець Світу<sup>15</sup>. Сергій Іванов слушно зазначає, що ромеї взагалі були не схильні приділяти багато уваги новонаверненим з-поміж язичників, які, незважаючи на хрещальну купіль, усе ж таки залишалися варварами в сприйнятті мешканців Другого Риму<sup>16</sup>. Іноді дослідники приходять до думки, що діяльність архієпископа обмежилася хрещенням вузької групи осіб, і християнізація верхівки русі не супроводжувалася структурним оформленням Церкви. Швидше за все, епізод з хрещенням був лише зовнішнім прийняттям християнської атрибутики з метою встановлення більш міцних і вигідних торговельних та дипломатичних зв'язків з Візантією<sup>17</sup>. До того ж, тривала відсутність церковної організації притаманна для феномена „варязького християнства” країн Північної та Східної Європи, і з цього погляду Русь не є винятком<sup>18</sup>.

Мені видається, що створення церковної структури у 860-х рр. є цілком імовірним, але проіснувала вона дуже нетривалий час. Результати місіонерської діяльності часів патріарха Фотія (та/або Ігнатія, що в даному разі не є принциповим), мабуть, не перевищували успіхи іншого відомого продовжувача апостольської справи – місійного архієпископа Бруно Кверфуртського. Близько 1008 р. Бруно вдалося охрестити біля тридцяти печенігів та навіть заснувати окреме Печенізьке архієпископство, сліди якого одразу

<sup>13</sup> Див.: Leonis Diaconi Caloensis Historiae, recens. C.-B. Hasii, [in:] *Corpus scriptorum historiae byzantinae*, pars 11, Bonn 1828, p. 77, 105; А. Н. Веселовский, *Разыскания в области русского духовного стиха*, вып. 5, Санкт-Петербург 1889, с. 65 (2 пар.); пор.: О. Филиппчук, *Studia Byzantino-Rossica. Експансія, війна та соціальні зміни*, Чернівці 2013, с. 51.

<sup>14</sup> Цит. за: П. В. Кузенков, *Поход 860 г.*, с. 73.

<sup>15</sup> *Pseudo-Codini origines continens*, ed. Th. Preger, [in:] *Scriptores originum Constantinopolitarum*, fasc. 2, Leipzig 1907, p. 176; Див. також: G. Podskalsky, *Byzantinische Reicheschatologie. Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Grossreichen (Daniel 2 und 7) und dem tausendjährigen Friedensreiche (Apok. 20). Eine motivgeschichtliche Untersuchung*, München 1972, s. 90–98; A. Poppe, *The Political Background to the Baptism of Rus: Byzantine-Russian Relations between 986–89*, „Dumbarton Oaks Papers”, 30, 1976, p. 215–218; P. Magdalino, *The Year 1000 in Byzantium*, [in:] *Byzantium in the Year 1000*, ed. P. Magdalino, Leiden–Boston 2003, p. 241–245.

<sup>16</sup> С. А. Иванов, *Византийское миссионерство: Можно ли сделать из „варвара” христианина?*, Москва 2003, с. 339–344.

<sup>17</sup> О. Б. Головкин, *Входження Русі до Pax Christiana Orthodoxa і формування християнської церковної організації у слов'ян Східної Європи (VIII–XI ст.)*, [in:] *Actes testantibus. Ювілейний збірник на пошану Леонтія Войтовича*, Львів 2011, с. 239; С. А. Иванов, *Концепция К. Цукермана и византийские источники о христианизации Руси в IX в.*, „Славяноведение”, 2003, 2, с. 20–21.

<sup>18</sup> J. Lind, *Varangians in Europe's Eastern and Northern Periphery. The Christianization of North and Eastern Europe c. 950–1050*, „Ennen ja nyt”, 2004, 4 (<http://www.ennenjanyt.net/4-04/lind.html> [12.12.2017]); I. Garipzanov, O. Tolochko, *Introduction: Early Christianity on the Way from the Varangians to the Greeks*, [in:] *Early Christianity on the Way from the Varangians to the Greeks*, ed. by I. Garipzanov and O. Tolochko, Kyiv 2011, p. 13–14.

ж зникають з джерел<sup>19</sup>. Не слід дивуватися, що й „перше хрещення Русі”, приписане в подальшій історичній традиції Аскольдові, мало таку ж долю.

Політичний переворот Олега навряд чи можна називати „язичницькою реакцією”, оскільки християнство його опонентів вочевидь не виходило за рамки зовнішніх атрибутів. У цьому контексті надзвичайно симптоматичними є свідчення Ібн-Хордадбега, який повідомляв про хитрість купців-русів, що удавано називали себе християнами в Багдаді, щоби платити полегшений порівняно з десятиною (ушр) подушний податок – джизью<sup>20</sup>. Але існує також гіпотеза, що пов’язує можливе охрещення князя з умовами укладеної з візантійцями угоди. Коротко розгляну аргументи її прихильників.

Андрій Чернов звертає увагу на те, що угода Олега з Візантією укладена 2 вересня, на день св. Маманта, біля монастиря якого було дозволено проживати русам під час перебування у Константинополі<sup>21</sup>. Дослідник також акцентує на християнській клятві Олега в документі – „чнѣтнымъ кртмъ . и сѣю єдиносущною Трїцею”, натомість імена язичницьких богів у тексті безпосередньо не згадані. Відвідини послами Олега християнських святинь у св. Софії у Константинополі автор тлумачить як катехізацію. Висновок А. Чернова досить категоричний: угода 912 р. (за датуванням автора) запропонована візантійцями в обмін на хрещення Олега та обіцянки хрестити Русь. Після укладення союзу з Візантією князь здійснив невдалу спробу почати хрещення в Ладозі, через що справжні язичницькі „реакціонери” – волхви – вбили реформатора<sup>22</sup>. На думку автора, про намір князя поквитатися з волхвами свідчить повідомлення *Устюзького літописного зводу* – „да пришед в Киев, побию волхвы, яко изгубиша милово коня”<sup>23</sup>. Перед нами очевидний варіант скандинавського переказу про смерть від коня, паралель якому знаходимо в *Сазі про Орвара Одда*.

Андрій Домановський доповнює аргументи А. Чернова, критикуючи висновки Михайла Брайчевського щодо язичницького терору в Києві за часів Олега. Він доводить, що у „візантійській політиці” Олег послідовно продовжував лінію Аскольда й апелює до згадки про Бога в договорі 911 р. Харківський історик також тлумачить легенду про смерть князя від змії,

<sup>19</sup> *Żywot Pięciu Braci Pustelników (albo) Żywot i męczeństwo Benedykta, Jana i ich towarzyszy napisany przez Brunona z Kwerfurtu. List Brunona do króla Henryka*, ed. J. Karwasińska, [in:] *Monumenta Poloniae Historica. Series Nova*, t. 4, Warszawa 1973, s. 98–100. Див. також: Бруно Кверфуртський, *Послание к германскому королю Генриху II (1008 г.)*, [in:] *Древняя Русь в свете зарубежных источников. Хрестоматия*, т. 4: *Западноевропейские источники*, сост., пер., коммент. А. В. Назаренко, Москва 2010, с. 60–61.

<sup>20</sup> Ібн Хордадбех, *Книга путей и стран*, пер. с араб., коммент. Н. Велихановой, Баку 1986, с. 38–42, 124.

<sup>21</sup> Щодо топографії монастиря св. Маманта, див.: А. Е. Мусин, „*Да витают у Святого Мамы*”: *Святой мученик Мамант и древнерусское христианство*, [in:] *В камне и в бронзе. Сборник статей в честь Анны Песковой*, Санкт-Петербург 2017, с. 335–344.

<sup>22</sup> А. Ю. Чернов, *Вещий Олег*, с. 704–706.

<sup>23</sup> *Устюжский летописный свод*, подгот. к печати и ред. К. Н. Сербиной, Москва–Ленинград 1950, с. 22.

звертаючись, знову ж таки, до *Устюзького літописного зводу* і до мініатюри *Радзивилівського літопису*. Переказ про Олегову смерть, на його думку – це осмислення ритуалу заміни царя через його вбивство. Одночасно автор висловив здогад, що щит, прибитий Олегом на воротах Константинополя, символізував не стільки знак перемоги, як взяття міста під захист<sup>24</sup>.

Наведу кілька контраргументів. По-перше, угода 911 р. складалася, очевидно, візантійськими посадовцями, переписувалася писцем Іоанном („Ивановым написанием”)<sup>25</sup> і природно, відображала, перш за все, ромейські протокольні та дипломатичні норми, відповідно з якими згадка про християнського Бога є обов’язковою<sup>26</sup>. Навряд чи „віщий Олег” розумів мову візантійських канцеляристів, навіть якщо угода укладалася у Києві, а не в Константинополі. Напевно, руська сторона озвучувала усно свої умови тлумачам – „толковинам”<sup>27</sup> та візантійським переписувачам, які фіксували домовленості. Прикметно те, що руси і християни чітко відмежовуються у всьому тексті угоди<sup>28</sup>. До того ж, згаданий ритуал клятви „оружьем своим”<sup>29</sup>. Як відомо з аналогічних випадків, ця клятва виконувалася перед ідолами Перуна і Велеса, про що детально сказано в літописній статті 907 р., яка обрамлює „прелімінарну угоду”<sup>30</sup>. В тексті договору 911 р. прямі вказівки на язичницьких богів могли бути пропущені з міркувань дипломатичного такту; швидше за все, укладачі-ромей не дозволили їх зафіксувати. Відвідини руськими послами християнських святинь у супроводі василевса, і справді, можуть свідчити про намір катехизації. Але жодних даних про успішність цього наміру в нас немає. Джерелознавчий аналіз цієї літописної статті свідчить про її створення не раніше початку XII століття. Реліквії Страстей Господніх, про які маємо тут інформацію (Терновий вінок, св. Цвяхи та св. Багряниця), містилися в храмі Богородиці Фароської Великого палацу Константинополя та в повному обсязі були доступні оглядачам щойно після 1106 р., отже, літописець-укладач *Повісті временних літ* дізнався про них напередодні редагування свого зводу<sup>31</sup>. Проте сама традиція знайомити варварів з християнськими реліквіями укорінилася значно раніше. У *Хроніці* Симеона Логофета оповідається про урочистий прийом, влаштований агарянам (бать-

<sup>24</sup> А. М. Домановський, *Князь Олег*, с. 204–210.

<sup>25</sup> *Лаврентьевская летопись*, стб. 37.

<sup>26</sup> Я. Малингуди, *Русско-византийские связи в X в. с точки зрения дипломатики*, *Византийский временник*, 56, 1996, с. 75.

<sup>27</sup> Щодо терміна „толковины”, вживаного в *ПВЛ* під 907 р. у стосунку до тиверців, див.: М. Казанский, К. Цукерман, *Улици, „Palaeoslavica”*, 25, 2017, 2, с. 23.

<sup>28</sup> *Лаврентьевская летопись*, стб. 34–37.

<sup>29</sup> *Ibidem*, стб. 33.

<sup>30</sup> *Ibidem*, стб. 32–33.

<sup>31</sup> J. Wortley, C. Zuckerman, *The Relics of Our Lord's Passion in the Russian Primary Chronicle*, „Византийский временник”, 63, 2004, р. 73–75. Про реліквії Страстей Господніх та Фароську церкву Константинополя, див. також: А. М. Лидов, *Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре*, Москва 2009, с. 67–106, esp. 70–74.

кові паракімомена Самони та старійшині Авалвакісу) василевсом Левом VI. Самодержець спочатку надав їм аудієнцію у Магнаврі, а потім варварам провели екскурсію в соборі св. Софії (Великій церкві), де вони мали змогу споглядати священні посудини, що використовувалися під час літургії. Це викликало осуд хроніста<sup>32</sup>.

Порівняємо опис двох церемоній прийому послів:

<i>Хроніка</i> Симеона Логофета	<i>Повість временних літ</i>
<p>ἐκ δὲ Ταρσοῦ εἰσηλθον ἐν τῇ πόλει περὶ ἀλλαγίου ὃ τε Ἀβαλβάκης ὁ γέρων καὶ ὁ τοῦ Σαμωνᾶ πατὴρ, καὶ τοὺτους ἐθεάσατο ὁ βασιλεὺς μετὰ κοσμήσεως καὶ τιμῆς καὶ δόξης ἐν τῇ Μαναύρᾳ. ἐκαλλώπισαν δὲ καὶ τὴν Μεγάλην ἐκκλησίαν ἐν κόσμῳ πολυτελεῖ καὶ ὑπέδειξαν ἅπαντα τὰ τίμια σκεύη τοῖς Ἀγαρηνοῖς, ὅπερ ἀνάξιον ἦν βασιλείας καὶ χριστιανικῆς καταστάσεως, τοῦ θεάσθηναι παρὰ τῶν ἐθνῶν τὰ Ἱερὰ σκεύη τοῦ Θεοῦ<sup>33</sup></p>	<p>Црѣ же Лесѣнь почти послы Роуѣкые . дарми .злато<sup>м</sup> . и паволоками . и фофоудьями. и пристави к ни<sup>м</sup> моу<sup>жн</sup> свои . показати и<sup>м</sup> црѣвнѹю красотоу . и полаты златыа . и в ни<sup>х</sup>соущаа богатество . злата мно- го . и паволокы . и камъне дра- гое . и стрѣти Гѣа . и венець и гвоздие . и хламидѹ багранѹю . и мощи стѣ<sup>х</sup>оущаще ꙗ к вѣре своєи . и показѹюще и<sup>м</sup> истинѹю вѣроу и тако ѡпоусти а во свою землю с честью великою<sup>34</sup></p>

На перший погляд, послы Олега отримали більшу шану від василевса, аніж араби-агаряни: їм було показано не лише літургійні посудини, але й найсвятіші реліквії християнського світу. Однак детальний опис реліквій в *Повісті временних літ* імовірно є пізнішою вставкою – не можна виключити, що первісно оповідалося тільки про „црѣвнѹю красотоу . и полаты златыа” (тобто, Хрисотриклін Великого палацу), і лише після відвідин Фароського храму літописець зміг конкретизувати побачене руськими послами. В обох випадках про хрещення не йдеться: візуальна пропаганда візантійців зазнала невдачі. Олексій Толочко (з посиланням на *Синопис* Іоанна Скілиці та низку інших візантійських хронік, інформація яких є вторинною порівняно з *Хронікою* Симеона Логофета) припускає, що літописець

<sup>32</sup> Symeonis Magistri et Logothetae Chronicon, ed. S. Wahlgren, [in:] CFHB, vol. 44, pars 1, Berlin–New York 2006, p. 291–292.

<sup>33</sup> Ibidem. „З Тарсу в Місто прийшли за обміном полонених старий Авалвакіс та батько Самони, і їх зустріли василевс з прикрасами, честю і славою у Магнаврі. І Велику церкву прикрасили дорогочінними коштовностями, і показали усі чесні посудини агарянам, що недостойно царського та християнського прийому – показувати язичникам священні Божі посудини”. Див. також рос. переклад: *Хроника Симеона магистра и логофета*, пер. А. Ю. Виноградова, вступ. стаття, комент. П. В. Кузенкова, Москва 2014, с. 209.

<sup>34</sup> Лаврентьевская летопись, стб. 38.

безпосередньо запозичив опис прийому послів з візантійських джерел<sup>35</sup>. Сполучною ланкою між візантійським та руським наративами стала відома в старослов'янському перекладі *Хроніка* Георгія Амартола, яка також містить цей сюжет<sup>36</sup>. Проте, незважаючи на подібність ґабули, про пряму залежність тексту *Повісті временних літ* від візантійського зразка не йдеться. Візантійські автори свідчать про прийом у Магнаврї та св. Софії, оминаючи коштовні реліквії Фароського храму, до того ж вони ставляться з осудом до цього випадку „розсипання перел перед свинями” (Мф. 7:6), тоді як укладач *Повісті временних літ* пишається „великою честю”, наданою Олеговим послам. Можливо, літописцеві в пригоді став власний досвід паломника або якийсь з ітинераріїв по константинопольським святиням<sup>37</sup>.

Висновки А. Чернова й А. Домановського про намір Олега покарати волхвів і навіть хрестити Русь є прикладом довільної інтерпретації джерел. *Устюзький літописний звід* є пізнім літописним зводом і його „унікальні архаїчні” свідчення потребують додаткової верифікації<sup>38</sup>. Вони видаються наслідком міркувань редактора-компільатора XVI століття. Ще меншу довіру викликає аналіз мініатюр *Радзивилівського літопису*, що відображають уяву автора XV століття, який копіював роботу попереднього художника (XIII століття)<sup>39</sup>.

А все ж таки, видається вірогідним навернення на християнство принаймні частини дружинників Олега. Наявність „хрещених русів” („βαπτισμένοι Ρῶς”) серед візантійської придворної гвардії задокументована Константином Багрянородним<sup>40</sup>. Його ж твір містить згадку про 700 руських воїнів у складі флоту логофета Імерія під час сирійської експедиції (910 р.)<sup>41</sup>. З того часу руси все частіше потрапляли на військову службу до „християнського царя”, а умови цієї служби були передбачені угодою 911 р.<sup>42</sup> Виходячи з контексту візантійсько-арабських відносин, можна припускати, що

<sup>35</sup> А. П. Толочко, „Показующе им истинную веру”: летописное обрамление договора 911 г., [in:] *Dubitando: Studies in History and Culture in Honour of Donald Ostrowski*, eds. B. J. Boeck, R. E. Martin and D. Rowland, Bloomington 2012, с. 63–65.

<sup>36</sup> В. М. Истрин, *Книги временныя и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе*, т. 1, Петроград 1920, с. 539.

<sup>37</sup> А. П. Толочко, „Показующе им истинную веру”, с. 65–66. Дослідник припускає запозичення з двох джерел, проте в *Продовжувача Амартола* з ПВЛ спільний лише загальний мотив.

<sup>38</sup> Я. С. Лурье, *Общерусские летописи XIV–XV вв.*, Ленинград 1976, с. 191–193.

<sup>39</sup> А. П. Толочко, „Не преступати предела братня”. Об источниках миниатюр Радзивилловской летописи, „*Ruthenica*”, 12, 2014, с. 68–70.

<sup>40</sup> Constantine Porphyrogenetos, *The Book of Ceremonies: in 2 vols*, vol. 2, transl. by A. Moffatt and M. Tall with the Greek edition of the Corpus scriptorum historiae byzantinae, Canberra 2012, p. 579.

<sup>41</sup> Ibidem, p. 651. Щодо датування та обставин експедиції Імерія, див.: Н. Ahrweiler, *Byzance et la mer*, Paris 1966, p. 113, п. 4; C. Zuckerman, *On the Byzantine Dromon (with a Special Regard to De Cerim. II, 44–45)*, „*Revue des etudes byzantines*”, 73, 2015, p. 73–91. Про „хрещених русів”, див.: О. Филипчук, *Руси серед „військ народів” у Візантії IX–XI ст.: найманці та союзники: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук*, Чернівці 2010, с. 9; О. Р. Tolochko, *Varangian Christianity in 10<sup>th</sup> century Rus'*, [in:] *Early Christianity on the Way from the Varangians to the Greeks*, ed. by I. Garipzanov and O. Tolochko, Kyiv 2011, p. 65–67.

<sup>42</sup> *Лаврентьевская летопись*, стб. 37.



найм Олега та його оточення на військову службу відбувся завдяки зусиллям візантійської дипломатії невдовзі перед 910 р. Саме ця подія, напевно, була пізніше переосмислена в літописі як грандіозний похід на Константинополь.

Зв'язок між візантійським вектором політики Олега та нападом русів на каспійське узбережжя близько 300 р. гіджри (912/913) є досі непевним, проте не можна виключати, що удар по Південному Прикаспію, підвладному Саманідам, був спровокований як хозарами, так і візантійцями<sup>43</sup>. Як відомо з тексту аль-Масуді, на зворотному шляху хозарський каган улаштував засідку і винищив недавніх спільників<sup>44</sup>. Дуже імовірно, що частина з них могли повернутися в іслам заради порятунку. На це натякає контроверсійне повідомлення сельджуцького лікаря Шарафа аз Замана Тахіра Марвазі. За його словами, прийнявши християнство в 300 р., руси були розчаровані, бо нова віра „притупила їх мечі” і „закрила для них двері здобичі”. Через це вони запрагли прийняти іслам<sup>45</sup>. Деякі анахронічні та помилкові деталі, як от іменування правителя русів „Буладміром” (причому автор уважав це за титул), дозволяли б відносити це свідчення до часів князювання Володимира Святославовича, порівнюючи його з відомим за літописом релігійним посольством<sup>46</sup>. Проте і хронологія, і загальний контекст подій більше пасують до початку X століття.

Випадок навернення русів до ісламу на початку X століття, якщо визнати достовірним доволі пізні свідчення Марвазі, не є унікальним, радше навпаки, вписується в картину контактів світу вікінгів з мусульманським світом. Войовничі „ал-маджус” мали широкі торгівельні зв'язки з країнами арабського Сходу, відомі також їх військові рейди, що загрожували Кордовському еміратові<sup>47</sup>. Після нападу на Севілью у 844 р. та кінцевої поразки частина нападників, як припускають дослідники, була змушена стати мусульманами<sup>48</sup>. У 987 р. руси надали збройну підтримку еміру Дербента Маймуну в боротьбі з бунтівними раїсами. „Військові спеціалісти” прибули на

<sup>43</sup> А. П. Новосельцев, *Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа*, Москва 1990, с. 193; Idem, *Восток в борьбе за религиозное влияние на Руси*, [in:] *Древнейшие государства Восточной Европы*, Москва 2000, с. 410–411.

<sup>44</sup> Maçoudi, *Les prairies d'or*, t. 2, texte et traduction par C. B. de Meynard et P. de Courteille, Paris, 1863, p. 22–24; В. Ф. Минорский, *История Ширвана и Дербенда X–XI вв.*, Москва 1963, с. 199–201.

<sup>45</sup> *Sharaf al-Zaman Tahir Marvazi on China, the Turks and India*, arabic text (circa AD 1120) with an English transl. and commentary by V. Minorsky, London 1942, p. 23, 36; рос. переклад див.: Ал-Марвази, *Природа животных*, [in:] *Древняя Русь в зарубежных источниках: Хрестоматия*, т. 3: *Восточные источники*, Москва 2009, с. 60–61. Див. також: Th. J. Hraundal, *The Rus in Arabic Sources: Cultural Contacts and Identity: Dissertation for the Degree of Philosphiae Doctor*, Bergen 2013, p. 8.

<sup>46</sup> А. П. Новосельцев, *Восток в борьбе*, с. 420.

<sup>47</sup> Див.: J. Stefánsson, *The Vikings in Spain from Arabic (Moorish) and Spanish Sources*, [in:] *Saga-book of the Viking's Club*, vol. 6, 1908/1909, p. 31–46; R. Scheen, *Viking Raids on Spanish Peninsula*, „Militaria. Revista de cultura militar”, 1996, 8, p. 67–88; E. Mikkelsen, *The Vikings and Islam*, [in:] *The Viking World*, eds. S. Brink and N. Price, London–New York 2008, p. 543–549.

<sup>48</sup> H. Kennedy, *Muslim Spain and Portugal: a Political History of al-Andalus*, London–New York 2014, p. 47.

вісімнадцяти кораблях, проте їх місія закінчилася невдало. Два роки потому Муса ат-Тузї, проповідник з Гіляма, попросив еміра видати своїх охоронців-русів, запропонувавши їм іслам або смерть<sup>49</sup>. Археологічні артефакти також підтверджують знайомство скандинавів з ісламом: так, в одному з жіночих поховань Бірки, датованих IX століттям, знайдено перстень з арабським куфічним написом на камені, інтерпретованим як „il-la-lah” („[немає бога], крім Аллаха”)<sup>50</sup>. Відома й бронзова курільниця, знайдена у Швеції, що ймовірно походить з Хорасана. Можливе її використання з релігійною метою, на що вказують два написи: „bi’ism Allah” („в ім’я Аллаха”) та „rahim” („милостивий”). Арабські написи збереглися і на вагах з Готланда<sup>51</sup>. Звичайно, схильність північних зайд до мусульманства (як і до християнства) не слід перебільшувати: поодинокі випадки ісламізації здійснювалися виключно з утилітарною метою, після досягнення якої про нового Бога забували. Таке поверхнєве ставлення до питань віри загалом характерне для північної Євразії. Прикметне в цьому контексті повідомлення *Рісале* Ахмеда Ібн Фадлана про релігійні звички гузів: кочівники охоче вимовляли шахаду, щоб сподобатися мусульманам, але не виражали цим ніяких переконань, продовжуючи шанувати власного повелителя Тенгрі<sup>52</sup>. Ймовірне прийняття ісламу після каспійського походу не заважало русам у контактах із представниками київського язичницького пантеону.

Доба правління князя Олега важлива не лише через становлення початків державності в Східній Європі, а й у світлі майбутнього релігійного вибору Русі, передумови для якого почали складатися задовго до остаточного хрещення.

<sup>49</sup> В. Ф. Минорский, *История Ширвана и Дербенда*, с. 68.

<sup>50</sup> S. Wärmländer, L. Wahlander, R. Saage, K. Rezakhani, S. Hamid Hassan, M. Neiß. *Analysis and Interpretation of a Unique Arabic Finger Ring from the Viking Age Town of Birka, Sweden*, „Scanning”, 37, 2015, p. 131–137.

<sup>51</sup> E. Mikkelsen, *The Vikings and Islam*, p. 547. Самі по собі ці знахідки, поза контекстом, ще не є доказом навернення до мусульманства їх володарів; вони могли бути отримані шляхом обміну, торгівлі або як військові трофеї. Інколи інтерпретація археологічних артефактів з нібито куфічними арабськими написами є сумнівною: так сталося з шовковою тканиною з Бірки, розрекламованою в ЗМІ, яка, як спочатку повідомлялося, містила імена „Аллах” та „Алі”. Схоже, що в цьому разі маємо справу не з засвідченням скандинавсько-мусульманських зв’язків, а з трактуванням, що ґрунтується на тренді сучасного європейського мультикультуралізму. Див.: E. Bäckström, *Exhibition: Viking’s Age Patterns May Be Cufic Script*, [in:] <http://www.uu.se/en/news-media/news/article/?id=9390> [29.12.2017]; S. Mulder, *The Rise and Fall of the Viking „Allah” Textile*, [in:] <https://hyperallergic.com/407746/refuting-viking-allah-textiles-meaning/> [29.12.2017].

<sup>52</sup> А. П. Ковалевский, *Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг.*, Харьков 1956, с. 125–126.



\*

**Alexandr Romensky, *Prince Oleg between Paganism, Christianity and Islam: to the Studies on the „Choice of Faith” of Rus’ in the 9<sup>th</sup>–10<sup>th</sup> centuries***

The article deals with the controversy about the conversion of Prince Oleg to Christianity in the context of the international politics of Rus’ during his reign. The arguments for concluding about the baptism or catechization of Oleg itself are not enough, but the presence of Christians among the upper crust of the Rus’ society at the turn of the 9<sup>th</sup>–10<sup>th</sup> centuries is obvious. Presumably, part of the prince’s warriors received baptism after joining the Byzantine service on the eve of 910. One can not also exclude the conversion of a certain group of Rus’ to Islam after defeat in the Caspian campaign of 912/913.



Остап Кардаш  
(Івано-Франківськ)

## Проблема поширення церковної юрисдикції Магдебурзького архієпископства на землі Рюриковичів у другій половині X століття у світлі німецьких латиномовних хронік і анналів

*У другій половині X ст. Imperium Romanum в особі Оттона I і Оттона II розглядала можливість відновлення церковно-політичних відносин з династією Рюриковичів після невдалої спроби євангелізаційної місії єпископа Адальберта в їхніх землях між 959–962 рр. Можна припустити, що після 959 р. землі Рюриковичів, хоча й формально, та все ж могли підпорядковуватись магдебурзькому єпископату. Показово, що в німецьких латиномовних хроніках й анналах кінця X – початку XI ст. кількість повідомлень, пов'язаних з русько-німецькими церковно-політичними контактами та з місіонерськими подорожами магдебурзьких єпископів у руські землі, зростає. Шляхом верифікації цих та інших джерел у статті зроблено спробу реконструювати церковні відносини Магдебурзького архієпископства з династією Рюриковичів у другій половині X ст. Автор припускає, що в даний період архієпископство розглядало володіння Рюриковичів як частину своєї місійної єпархії.*

Вторгнення близько 895 р. мадярських племен у Подунав'я і зайняття ними всіх територій між річками Інн, Дунаєм і Тисою за короткий період майже повністю звело нанівець успіхи тривалої місіонерської діяльності на окреслених землях франкського чернецтва баварських єпархій (Зальцбургської та Пассауської). Внаслідок цього, а також унаслідок початку внутрішніх смут у Східнофранкському королівстві в першій половині X століття поміт-

но знизилася активність християнських місій на його північних та східних кордонах. Така ситуація зберігалася щонайменше до початку правління імператора Оттона I<sup>1</sup>.

Саме після доленосної перемоги над мадярами на Леховому полі поблизу Аугсбурга 10 серпня 955 р. Оттон I спрямував свої зусилля на створення архієпископства у Магдебурзі, нового монастирського і місіонерського осередку поряд з єпископськими кафедрами у Гавельберзі, Бранденбурзі, Альденбурзі, Цейці та Мейсені. Ще 12 лютого 962 р., незадовго після коронації Оттона імператорською короною (2 II 962) папа Іоанн XII у своїй енцикліці формально підніс монастир св. Маврикія в Магдебурзі до рангу архієпископства<sup>2</sup>. Тобто Магдебурзькій єпископській кафедрі було надано статус місіонерської єпархії для всіх слов'янських земель, хоча лише в жовтні 968 р. тамтешнє єпископство остаточно було перетворене в архієпископство<sup>3</sup>. Відтоді всі утворені єпископії та чернечі місії у землях слов'ян підпорядковувалися Магдебургу як митрополії для „totius ultra Albiam et Salam Sclavorum gentis”<sup>4</sup>. Однак, на переконання сучасного німецького історика Герда Альтгофа, місіонерські проекти Оттона I набули реальних форм уже на момент створення Магдебурзького єпископства (біля 937 р.)<sup>5</sup>. Тож не випадково на завершальному етапі перетворення останнього в архієпископство в поле зору місіонерських інтересів Магдебурга потрапили землі молодій династії Рюриковичів<sup>6</sup>. Показово, що в німецьких латиномовних хроніках й анналах початку XI століття кількість повідомлень, пов'язаних з місіонерськими подорожами представників магдебурзького духовництва у руські землі, зростає.

<sup>1</sup> Дет. див.: А. М. Кузнецова, *Миссии латинской церкви. Опыт христианского Запада и Центральная и Юго-Восточная Европа на рубеже второго тысячелетия*, [in:] *Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия*, отв. ред. Б. Н. Флоря, Москва 2002, с. 44; П. Власто, *Запровадження християнства у слов'ян. Вступ до середньовічної історії слов'янства*, пер. з англ. С. Полохайла, Київ 2004, с. 106–107; Б. Боднарюк, *Харизма пустелі. Витоки, становлення, духовно-аскетична і місіонерська практика християнського чернецтва III–XI століть*, Чернівці 2012, с. 831.

<sup>2</sup> А. В. Назаренко, *Древняя Русь на международных путях. Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XII вв.*, Москва 2001, с. 264–265; G. Althoff, *Ottonowie. Władza królewska bez państwa*, Warszawa 2009, s. 88, 94.

<sup>3</sup> Див.: *Adam Bremensis Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, ed. B. Schmeidler, [in:] *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores Rerum Germanicarum* [далі: MGH. Scriptores], t. 2, Hannoverae–Lipsiae 1917, p. 71; А. В. Назаренко, *Древняя Русь на международных путях*, с. 315; G. Althoff, *Ottonowie*, s. 100; Б. М. Боднарюк, *Харизма пустелі*, с. 840.

<sup>4</sup> „всіх слов'ян по ту сторону Ельби та Зали”. *Otto thut den Bischöfen, Grafen und anderen Getreuen kund, dass er seinen Plan in Magdeburg ein Erzbisthum zu errichten und dem Adalbert zu übertragen jetzt zur Ausführung bringe, und ertheilt denselben diesbezügliche Weisungen*, ed. Societas Aperiendis Fontibus Rerum Germanicarum Medii Aevi [in:] MGH. *Diplomatum regum et imperatorum Germaniae*, t. 1: *Conradi I., Heinrici I. et Ottonis I. diploma*, Hannoverae 1879–1884, p. 502–503. Див. також: *Грамота германського імператора Оттона I об утворенні Магдебургської архієпископії (968 г.)*, сост., пер. и коммент. А. В. Назаренко, [in:] *Древняя Русь в свете зарубежных источников*, т. 4: *Западноевропейские источники*, под. ред. Т. Н. Джаксон, И. Г. Коноваловой, А. В. Подосинова, Москва 2010, с. 42; Див. також: *Adam Bremensis Gesta Hammaburgensis*, p. 71; А. М. Кузнецова, *Миссии латинской церкви*, с. 46–47; Б. Боднарюк, *Харизма пустелі*, с. 840.

<sup>5</sup> G. Althoff, *Ottonowie*, s. 74. Див. також: *Annales Spirenses A. 920–1272*, ed. J. F. Boehmer, [in:] *Fontes Rerum Germanicarum*, Stuttgart 1845, p. 147.

<sup>6</sup> Б. Я. Рамм, *Панство и Русь в X–XV веках*, Москва–Ленинград 1959, с. 33.

У хроніці *Продовжувача Регінона* (*Continuatio Reginonis*), створений у другій половині X століття, під 959 р. знаходиться повідомлення про приїзд до Оттона I, найочевидніше, у місто Кведлінбург<sup>7</sup> послів („reginae Rugorum Helenae”)<sup>8</sup>, тобто київської княгині Ольги. Аналогічні свідчення про „legati Rusciae gentis ad regem Ottonem”<sup>9</sup>, правда, під 960 р., вміщені також у німецьких наративах XI століття: *Гільдесгеймських анналах* (*Annales Hildesheimenses*)<sup>10</sup>, *Кведлінбурзьких анналах* (*Annales Quedlinburgenses*)<sup>11</sup>, *Альтахенських більших анналах* (*Annales Althahenses maiores*)<sup>12</sup> та в *Анналах Ламберта Герсфельдського* (*Lamberti Annales*)<sup>13</sup>. Усі вони в частині, яка охоплює виклад подій до 973 р., наслідують втрачені аннали Херсфельдського монастиря (у північно-східній Франконії)<sup>14</sup>, тому й містять ідентичний опис подій. Важливо, що аннали так званої херсфельдської традиції та *Continuatio Reginonis* є не залежними одне від одного джерелами, що додає ваги і достовірності їх повідомленням про посольство Ольги до Оттона I у 959 р.<sup>15</sup>

Найочевидніше, руські послы прибули лише з одним проханням – надіслати латинських місіонерів для проведення християнізації на Русі<sup>16</sup>. Так, у світлі *Continuatio Reginonis*: „Legati Helenae (...) ad regem venientes

<sup>7</sup> М. Ю. Брайчевський, *Утвердження християнства на Русі*, Київ 1989, с. 115.

<sup>8</sup> „королеви Ругів Хелени”. (*Adalberti*) *Continuatio Reginonis* A. 907–967, ed. F. Kurze, [in:] *MGH. Scriptores*, t. 50, Hannoverae 1890, p. 170. Український історик О. Прицак, імовірно, мав рацію, доводячи, що „Rug” – це рипуарсько-франкська форма назви „Rus” (див.: О. Прицак, *Походження Русі*, т. 1: *Стародавні скандинавські джерела (крім ісландських саг)*, пер. з англ. О. Буценка, Ю. Опійника, Київ 1997, с. 46–49; Idem, *At the Dawn of Christianity in Rus’: East meets West*, „Harvard Ukrainian Studies”, 12/13, 1988–1989, p. 90). Див. також детальний історіографічний аналіз дискусії походження і значення терміна „Rugi”: А. В. Назаренко, *Немецкие латиноязычные источники IX–XI веков*, Москва 1993, с. 83–88, 111–114.

<sup>9</sup> „послів народу Русі до короля Оттона”. *Annales Hildesheimenses*, ed. G. Waitz, [in:] *MGH. Scriptores*, t. 8, Hannoverae 1878, p. 21.

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> *Annales Quedlinburgenses*, ed. G. H. Pertz, [in:] *MGH. Scriptores*, t. 3, Hannoverae 1839, p. 60.

<sup>12</sup> *Annales Althahenses maiores*, ed. E. ab Oefele [in:] *MGH. Scriptores*, t. 4, Hannoverae 1891, p. 9.

<sup>13</sup> *Lamberti Annales*, ed. G. H. Pertz, [in:] *MGH. Scriptores*, t. 3, p. 61.

<sup>14</sup> А. В. Назаренко, *Древняя Русь на международных путях*, с. 264–265.

<sup>15</sup> Idem, *Проблема христианизации Руси и русско-германские отношения второй половины X в.*, [in:] *Введение христианства у народов Центральной и Восточной Европы. Крещение Руси. Сборник тезисов*, отв. ред. Н. И. Толстой, Москва 1987, с. 24; Idem, *Русско-немецкие связи домонгольского времени (IX – середина XIII в.): состояние проблемы и перспективы дальнейших исследований*, [in:] *Славяно-германские исследования*, т. 1, отв. ред. А. А. Гунин, А. В. Циммерлинг, Москва 2000, с. 43; Idem, *Древняя Русь на международных путях*, с. 289.

<sup>16</sup> Див. зокрема: А. П. Власто, *Запровадження християнства у слов’ян*, с. 298; Й. Флекенштейн, М. Л. Бульст-Тиле, К. Йордан, *Священная Римская империя: эпоха становления*, пер. с нем. К. Л. Дробинской, Л. Н. Неборской под ред. И. О. Ермаченко, Санкт-Петербург 2008, с. 86; Ж.–П. Ариньон, *Международные отношения Киевской Руси в середине X в. и крещение княгини Ольги*, „Византийский временник”, 41, 1980, 66, с. 115; М. Ю. Брайчевский, *Утверждение христианства на Руси*, с. 107, 113; Г. Прошин, *Второе крещение*, [in:] *Как была крещена Русь*, Москва 1990, с. 138; О. Прицак, *Походження Русі*, с. 47; Дж. Гілл, *Історія християнства*, пер. з англ. К. Новикової, Київ 2010, с. 220–221. Можна погодитися з твердженням О. Головка про те, що місія Адальберта мала вирішити не лише питання християнізації руського населення, а й створення церковної організації у володіннях Рюриковичів (О. Головка, *Входження Русі до Pax Christiana Orthodoxa і формування християнської церковної організації у слов’ян Східної Європи (VIII–XI ст.)*, [in:] *Actes testantibus. Ювілейний збірник на пошану Леонтія Войтовича*, Львів 2011, с. 244–245 [Серія: Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність, вип. 20]; Idem, *Поширення християнства у слов’ян Східної Європи і формування християнської церковної організації на Русі (VIII–XI ст.)*, [in:] *Дриновський збірник*, т. 5, за ред. С. Ю. Страшнюка, Харків 2012, с. 183).

episcopum et presbiteros eidem genti ordinari petebant<sup>17</sup> і, згідно з переліченими вище анналами, „professi sunt se velle recedere a paganico rituat accipere religionem christianitatis”<sup>18</sup>. Отже, перехресний аналіз згаданих джерел односторонньо демонструє, що руське посольство при дворі Оттона I мало церковно-релігійну мету; саме тому свідчення *Продовжувача Рєгінона* та *Херсфельдських анналів* слід сприймати як достовірні, відкидаючи можливість фальсифікату чи помилки<sup>19</sup>.

Георгій Прошин слушно зауважив, що попереднє хрещення Ольги в Константинополі могло не мати жодного державного значення, адже проблема християнізації всього населення Русі ромейськими місіонерами так і не була вирішеною<sup>20</sup> внаслідок загострення відносин зі Східною Римською імперією (Візантією)<sup>21</sup>. Тому цілком можливо, що Ольга переорієнтувалася на Захід<sup>22</sup>. На думку німецького історика Йозефа Флекенштейна, звернення княгині Ольги до Оттона „відкрило перспективу включити Русь у сферу впливу західної культури”<sup>23</sup>. А відтак при дворі Оттона I обов’язково мусило постати питання про організацію християнізаційної місії на землі Рюриковичів<sup>24</sup>.

Згідно з хронікою *Продовжувача Рєгінона*, у відповідь на посольство Ольги, за наказом Оттона I, у Франкфурті в 960 р. „Libutius ex coenobitis sancti Albani a venerabili archiepiscopo Adalago genti Rugorum episcopus ordinatur”<sup>25</sup>. Однак через передчасну смерть Лібуція (15 II 961) Оттон, за рекомендацією майнцького архієпископа Вільгельма, того ж року „genti Rugorum honorifice destinavit”<sup>26</sup> посольство на чолі з Адальбертом, бенедиктинським ченцем

<sup>17</sup> „Посли Хелени (...) прийшовши до короля, просили призначити єпископа і священників для їхнього народу”. (*Adalberti Continuatio Reginonis*, р. 170).

<sup>18</sup> „оголосили бажання відступитися від поганського обряду і прийняти християнську віру”. *Annales Hildesheimenses*, р. 21–22; *Annales Quedlinburgenses*, р. 60; *Annales Altahenses maiores*, р. 9.

<sup>19</sup> Див. наприклад: А. В. Назаренко, *Древняя Русь на международных путях*, с. 292.

<sup>20</sup> Г. Прошин, *Второе крещение*, с. 138.

<sup>21</sup> *Запровадження християнства на Русі. Історичні нариси*, за ред. Ю. Ю. Кондуфора, М. Ф. Котляра, В. С. Горського, О. Ф. Сидоренко, О. Б. Головка, Київ 1988, с. 146; М. Ю. Брайчевский, *Утверждение христианства на Руси*, с. 114–115; Idem, *Суспільно-політичні рухи в Київській Русі*, [ін:] *Вибране*, т. 1, Київ 2009, с. 129; А. В. Назаренко, *Древняя Русь на международных путях*, с. 298–299; В. Я. Петрухин, *Христианство на Руси во второй половине X – первой половине XI в.*, [ін:] *Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия*, отв. ред. Б. Н. Флоря, Москва 2002, с. 63; Idem, *Крещение Руси: от язычества к христианству*, Москва 2006, с. 59; Б. Боднарюк, *Харизма пустелі*, с. 841; Idem, *Пути и особенности процесса христианизации Карпатской Руси в конце IX – начале XI в.*, „Русин”, 35, 2014, 1, с. 128.

<sup>22</sup> В. Т. Пашуто, *Внешняя политика Древней Руси*, Москва 1968, с. 119; Г. Прошин, *Второе крещение*, с. 138; М. Ю. Брайчевский, *Утверждение христианства на Руси*, с. 115; Idem, *Суспільно-політичні рухи в Київській Русі*, с. 129; Л. Войтович, *Княжа доба: Портрети еліти*, Біла Церква 2006, с. 218; О. Головка, *Входження Русі до Pax Christiana Orthodoxa*, с. 244; Idem, *Поширення християнства у слов’ян Східної Європи*, с. 183.

<sup>23</sup> Й. Флекенштейн, М. Л. Бульст-Тиле, К. Йордан, *Священная Римская империя*, с. 86.

<sup>24</sup> Див. наприклад: Г. Прошин, *Второе крещение*, с. 138.

<sup>25</sup> „Лібуцій, з монахів святого Альбана, був призначений єпископом народу Ругів високоповажним архієпископом [бременським – О. К.] Адальдагом”. (*Adalberti Continuatio Reginonis*, р. 170).

<sup>26</sup> „з почесною призначив народу Ругів”. Ibidem, р. 170.

монастиря св. Маврикія, а згодом першим магдебурзьким архієпископом<sup>27</sup>. Показово, що, як і Лібуцій, Адальберт у світлі *Продовжувача Регіона*, двічі (під 962 р. і 966 р.) виступав як „Rugis ordinatus episcopus”<sup>28</sup>. У нас є всі підстави довіряти свідченням *Продовжувача Регіона*, оскільки автором цієї хроніки був не лише сучасник описаних подій, а, радше, сам єпископ Адальберт<sup>29</sup>. Це означає, що землі Рюриковичів займали вагоме місце в місіонерських проектах імператора Оттона I в контексті формування Магдебурзького архієпископства<sup>30</sup>.

За словами британського історика Алексіса Власто, Оттон I не міг не скористатися можливістю відрядження християнської місії в руські землі „як потенційно великим кроком у реалізації його політики щодо слов’ян у Північній Європі”<sup>31</sup>. Але місія Адальберта виявилася безуспішною, найочевидніше, через опір язичницької опозиції в Києві. В 962 р. Адальберт, „hinc a gentilibus expulsum”<sup>32</sup> змушений був покинути Русь і повернутися<sup>33</sup>. Володимир Петрухін припустив, що ця місія могла завершитися невдачею саме через політичні амбіції імперської [в даному випадку магдебурзької – О. К.] Церкви та особисто Оттона I щодо земель Рюриковичів<sup>34</sup>. Подібної думки дотримувався український діаспорний історик Мирослав Лабунька<sup>35</sup>. Зі свого боку, Богдан Боднарюк доводить, що причина безуспішності магдебурзьких місіонерів на чолі з Адальбертом полягала, насамперед, у тому,

<sup>27</sup> Ibidem; М. Грушевський, *Історія України-Руси*, т. 1: *До початку XI віка*, Київ 1991, с. 456; А. П. Власто, *Запровадження християнства у слов’ян*, с. 298; Й. Флекенштейн, М. Л. Бульст-Тиле, К. Йордан, *Священная Римская империя*, с. 86; Г. Прошин, *Второе крещение*, с. 138; А. М. Кузнецова, *Миссии латинской церкви*, с. 46; Л. Войтович, *Княжа доба*, с. 218; G. Althoff, *Ottonowie*, s. 86; Дж. Гілл, *Історія християнства*, с. 220–221; А. Рорре, *Gab es eine Ottonische Ostpolitik, die die Kiewer Rus’ im Blickfeld Hatte?*, [in:] *Древнейшие государства Восточной Европы. 2014 год. Древняя Русь и средневековая Европа: возникновение государств*, отв. ред. Т. Н. Джаксон, Москва 2016, с. 379, 382.

<sup>28</sup> „єпископ, призначений Ругам”. (*Adalberti Continuatio Reginonis*, p. 172, 177.

<sup>29</sup> Див. зокрема: О. Прицак, *Походження Русі*, с. 47; Idem, *Коли і де хрестилася Ольга?*, [in:] *Записки Наукового Товариства імені Шевченка*. т. 225: *Праці Історико-філософської секції*, Львів 1993, с. 135; М. Лабунька, *Релігійні центри та їхні місії до Києва і Київської Русі: від Ольги до Володимира*, [in:] Ibidem, с. 112. Див. також: Б. Я. Рамм, *Папство и Русь*, с. 35; Ж.-П. Ариньон, *Международные отношения Киевской Руси*, с. 115; М. Ю. Брайчевский, *Утверждение христианства на Руси*, с. 114; А. В. Назаренко, *Древняя Русь на международных путях*, с. 267.

<sup>30</sup> В історіографії, попри відсутність належних джерельних підстав (sic!), висловлюються припущення, що ще з 956 р., за безпосереднім наказом Оттона I, у рамках Майнцького, а згодом Магдебурзького архієпископства почало функціонувати окреме місіонерське єпископство для Русі, яке згодом було ліквідоване Римською курією (див.: Б. Я. Рамм, *Папство и Русь*, с. 33; Е. К. Дулуман, А. С. Глушак, *Введение христианства на Руси: легенды, события, факты*, Таврия 1988, с. 67–68; Б. Боднарюк, *Харизма пустелі*, с. 841; Idem, *Пути и особенности процесса христианизации Карпатской Руси*, с. 128). Така теза, однак, не підтверджується джерелами.

<sup>31</sup> А. П. Власто, *Запровадження християнства у слов’ян*, с. 298.

<sup>32</sup> „вигнаний звідти народом”. *Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon*, ed. F. Kurze, [in:] *MGH. Scriptores*, t. 54, Hannoverae 1889, p. 31.

<sup>33</sup> (*Adalberti Continuatio Reginonis*, p. 172; *Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon*, p. 31; Див. також: Г. Прошин, *Второе крещение*, с. 139; А. П. Власто, *Запровадження християнства у слов’ян*, с. 298; Ж. П. Ариньон, *Международные отношения Киевской Руси*, с. 122; М. Лабунька, *Релігійні центри та їхні місії до Києва*, с. 112–113; О. Прицак, *Походження Русі*, с. 47; М. Ю. Брайчевський, *Суспільно-політичні рухи в Київській Русі*, с. 129; G. Althoff, *Ottonowie*, s. 86–87; Дж. Гілл, *Історія християнства*, с. 221; Б. Боднарюк, *Харизма пустелі*, с. 863.

<sup>34</sup> В. Я. Петрухін, *Християнство на Русі*, с. 63.

<sup>35</sup> М. Лабунька, *Релігійні центри та їхні місії до Києва*, с. 113;



що їхня проповідь приносила в руські землі подвійну загрозу: церковної залежності від Папи та політичної – від імператора Оттона I, що „принципово унеможливлювало успіх наміченої апостолізації”<sup>36</sup>.

Проте ця невдача зовсім не заважала створеному в 968 р. Магдебурзькому архієпископству надалі розглядати руські землі як поле власної місіонерської діяльності й територію для поширення своєї церковної юрисдикції. На думку французького історика Жана-П'єра Ариньйона, Оттон I, уже будучи імператором, „клопотав перед папою Іоаном XII [точніше перед Іоаном XIII – О. К.] у 968 р. про дозвіл перегрупувати слов'янські країни під юрисдикцією єпископа Магдебурга”<sup>37</sup>. Своєю чергою, Г. Альтгоф вважає, що рекомендувати підвищення Магдебурзької єпископії до рангу архієпископства папі Іоану XII ще в лютому 962 р. дозволили саме „старання Оттона у наверненні слов'ян”<sup>38</sup>, під якими слід розуміти, очевидно, як слов'ян полабських, так і населення Русі. Так, у світлі *Діянй архієпископів Гамбурзької Церкви (Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum)* німецького хроніста другої половини XI століття Адама Бременського Оттон I навмисне „copulates Sclavorum gentibus inclutam urbem Magdeburg super ripas Albiae fluminis condidit”<sup>39</sup>, як „Sclavis metropolem” на чолі з архієпископом Адальбертом<sup>40</sup>. На думку Й. Флекенштейна, імператор прагнув „християнізувати з Магдебурга весь слов'янський північний схід і після цього організаційно об'єднати його у магдебурзьку церковну провінцію”<sup>41</sup>. Отже, створення „Sclavis metropolem” у Магдебурзі, на східному кордоні імперії, було одним з найважливіших стратегічних напрямів політики Оттона I, яка в даному контексті навряд чи могла оминати території, що перебували під владою династії Рюриковичів<sup>42</sup>.

Хоча проблема встановлення східної межі Магдебурзького архієпископства залишається дискусійною, тогочасний актовий матеріал та німецькі хроніки XI століття дозволяють тією чи іншою мірою реконструювати її. Дійсно, ставши магдебурзьким архієпископом, Адальберт у відповідній грамоті Оттона I про створення архієпископства Магдебурга від 968 р. проголошувався митрополитом усіх слов'ян за Ельбою і Залою (!) і водночас згадувався як „episcopus Rugis”<sup>43</sup>. Майже слово в слово *Continuatio Reginonis* архієпископа Адальберта (*Aethelbertumque*), як „Rusciae [prius] ordinatum presulem”, зга-

<sup>36</sup> Б. Боднарюк, *Харизма пустелі*, с. 843.

<sup>37</sup> Ж.-П. Ариньон, *Международные отношения Киевской Руси*, с. 121.

<sup>38</sup> G. Althoff, *Ottowien*, s. 88.

<sup>39</sup> „всім народам слов'ян відоме місто Магдебург за берегами річки Ельби збудував”. *Adam Bremensis Gesta Hammaburgensis*, р. 71.

<sup>40</sup> „митрополію для слов'ян”. *Ibidem*.

<sup>41</sup> Й. Флекенштейн, М. Л. Бульст-Тиле, К. Йордан, *Священная Римская империя*, с. 88.

<sup>42</sup> Див. зокрема: А. В. Назаренко, *Древняя Русь на международных путях*, с. 314, 319.

<sup>43</sup> „епископ Ругів”. *Otto thut den Bischöfen*, р. 502. Див. також: *Грамота германского императора Оттона I*, с. 43; А. В. Назаренко, *Древняя Русь на международных путях*, с. 266; G. Althoff, *Ottowien*, s. 100.



дував у своїй *Хроніці* (*Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon*) німецький хроніст і єпископ XI століття Тітмар<sup>44</sup>. І, нарешті, Адам Бременський у своїх *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* називав Магдебург (*Magedburg*) кафедрою для навернення „novellos Winulorum populos”<sup>45</sup>, до яких відносив „Ruzziae regnum”<sup>46</sup> як „ultima vel maxima Winulorum provintia”<sup>47</sup>.

Останнє повідомлення дозволило російському дослідникові Олександр Назаренку констатувати відсутність будь-яких початкових обмежень новоствореної митрополії на сході<sup>48</sup>. Відтак, церковна юрисдикція Магдебурга, *de jure*, цілком могла поширюватися на підконтрольні Рюриковичам території, оскільки „Winuli” у згаданій праці Адама Бременського є синонімом „Sclavorum”, а „Sclavania” – „amplissima Germaniae provintia (...) ab Albia fluvio usque ad mare Scythicum”<sup>49</sup>. Цей уривок, на наш погляд, найкраще підтверджує дуже вдалу тезу німецького медієвіста Фердинанда Зайбта про наявність у політиці Оттона I „експансії в ім’я християнства”<sup>50</sup>, зокрема у землях, названих „Winulorum populos”.

Отже, аналіз згаданих повідомлень у німецьких хроніках другої половини X – початку XI століття і в актовому матеріалі засвідчив те, що, по-перше, Оттони неодноразово підкреслювали так званий „руський аспект” магдебурзького проекту<sup>51</sup> і, по-друге, згадка про євангелізаційні місії у володіннях династії Рюриковичів зберігалися у місіонерській традиції Магдебурзького архієпископства тривалий час. В цьому контексті О. Назаренко висунув досить обґрунтовану гіпотезу про те, що „Русь вважалася складовою частиною новоствореної місійної архієпископії” на чолі з „екс-єпископом Русі” Адальбертом<sup>52</sup>. Так, володіння Рюриковичів розглядалися імператором, як потенційний ореол поширення його геополітичного впливу<sup>53</sup>, а отже, й церковної юрисдикції Магдебурга. Тим більше, що з проголошенням Римської імперії (*Imperium Romanum*, відомої в історіографії як Священна Римська імперія) у 962 р. поширення християнства серед неохро-

<sup>44</sup> *Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon*, р. 31. Див. також коментар до цього фрагмента: А. В. Назаренко, *Немецкие латиноязычные источники*, с. 145.

<sup>45</sup> *Adam Bremensis Gesta Hammaburgensis*, р. 83.

<sup>46</sup> *Ibidem*, р. 241. „Ruzzia” Адама Бременського, як і згадана вище „Ruscia” у Тітмара Мерзебурзького, – це, найімовірніше, південногерманські (верхньонімецькі) форми назви „Rus” (див.: О. Пріцак, *Походження Русі*, с. 42–44; *Idem*, *At the Dawn of Christianity in Rus’*, р. 90).

<sup>47</sup> „найдальшу чи найбільшу провінцію Винулів”. *Adam Bremensis Gesta Hammaburgensis*, р. 83.

<sup>48</sup> А. В. Назаренко, *Проблема христианизации Руси*, с. 25; *Idem*, *Древняя Русь на международных путях*, с. 317.

<sup>49</sup> „найпросторіша провінція Германії (...) від річки Ельби аж до Скіфського моря”. *Adam Bremensis Gesta Hammaburgensis*, р. 75–76. Див. також коментар до цього фрагмента: А. Порре, *Gab es eine Ottonische Ostpolitik*, с. 389.

<sup>50</sup> Ф. Зайбт, *Блиск і вбогість Середньовіччя. Історія з початком і кінцем*, пер. з нім. Х. Назаркевич, Львів 2009, с. 61.

<sup>51</sup> А. В. Назаренко, *Древняя Русь на международных путях*, с. 327.

<sup>52</sup> *Idem*, *Русско-немецкие связи домонгольского времени*, с. 44.

<sup>53</sup> *Idem*, *Древняя Русь на международных путях*, с. 312–313; Б. М. Боднарюк, *Пути и особенности процесса христианизации Карпатской Руси*, с. 128.

чених *gentes* стало „священним обов'язком”, перш за все, імператора Оттона I<sup>54</sup>, а відтак і його наступників.

Однак про місії ченців з Магдебурга в руських землях упродовж 963–972 рр. джерела „мовчать”. Можливо, це пояснюється приходом до влади в Києві у 962 р. язичницької, антихристиянської опозиції на чолі з князем Святославом<sup>55</sup>. Михайло Брайчевський назвав його „фанатичним ворогом нової релігії”<sup>56</sup>, адже в 969–972 рр. на Русі спалахнула друга хвиля антихристиянських гонінь<sup>57</sup>. До того ж, у першому болгарському поході 968 р. Святослав формально залишався союзником ромейського імператора Никифора II Фоки<sup>58</sup>. Це не могло не зачіпати інтересів Оттона I, як головного суперника ромейів<sup>59</sup>, особливо в їхній війні за Південну Італію (968–971)<sup>60</sup> та в протистоянні німецької імперської Церкви з Константинополем у християнському вимірі<sup>61</sup>.

Ці обставини, на думку О. Назаренка, „змушують детальніше пригледітися до удаваної паузи в політичних взаємовідносинах Русі та Німеччини” в часи правління князя Святослава Ігоревича<sup>62</sup>. Водночас дослідник не виключає можливості продовження „русько-німецької політичної співпраці” в період війн Оттона I з ромеями в Південній Італії (968–971) та дунайських походів Святослава (968–972)<sup>63</sup>, які, на його переконання, не випадково відбувалися синхронно<sup>64</sup>.

Вагомих документальних свідчень про дипломатичні зв'язки імператора Оттона I з руським князем Святославом, які б дозволили остаточно

<sup>54</sup> А. М. Кузнецова, *Миссии латинской церкви*, с. 45–46; Б. Боднарюк, *Харизма пустелі*, с. 838.

<sup>55</sup> Б. Я. Рамм, *Папство и Русь*, с. 36; А. П. Власто, *Запровадження християнства у слов'ян*, с. 299; М. Ю. Брайчевський, *Утверждение христианства на Руси*, с. 116; Idem, *Суспільно-політичні рухи в Київській Русі*, с. 130–131; А. В. Назаренко, *Древняя Русь на международных путях*, с. 308, 311; В. Я. Петрухин, *Крещение Руси*, с. 66–67; Дж. Гілл, *Історія християнства*, с. 221; Б. Боднарюк, *Харизма пустелі*, с. 842; Idem, *Пути и особенности процесса христианизации Карпатской Руси*, с. 129.

<sup>56</sup> М. Ю. Брайчевський, *Утверждение христианства на Руси*, с. 118; Idem, *Суспільно-політичні рухи в Київській Русі*, с. 132.

<sup>57</sup> Idem, *Утверждение христианства на Руси*, с. 119; Idem, *Суспільно-політичні рухи в Київській Русі*, с. 132, 137.

<sup>58</sup> М. Грушевський, *Історія України-Руси*, с. 467; А. П. Власто, *Запровадження християнства у слов'ян*, с. 299; А. Поппэ, *Политический фон крещения Руси (руско-византийские отношения в 986–989 годах)*, [in:] *Как была крещена Русь*, Москва 1990, с. 214; В. Я. Петрухин, *Крещение Руси*, с. 64. А. В. Назаренко, *Древняя Русь на международных путях*, с. 308; Д. В. Донской, *Рюриковичи: Исторический словарь*, Москва 2008, с. 583; J. Fennel, *A History of Russian Church to 1488*, London–New York 2013, p. 8.

<sup>59</sup> В. Я. Петрухин, *Крещение Руси*, с. 64; А. В. Назаренко, *Древняя Русь на международных путях*, с. 335.

<sup>60</sup> Idem, *Русско-немецкие связи домонгольского времени*, с. 43–44; G. Althoff, *Ottotonow*, s. 96.

<sup>61</sup> А. В. Назаренко, *Русско-немецкие связи домонгольского времени*, с. 43–44.

<sup>62</sup> Ibidem, с. 44.

<sup>63</sup> Ibidem; Idem, *Древняя Русь на международных путях*, с. 335.

<sup>64</sup> Idem, *Древняя Русь на международных путях*, с. 312. На думку автора, перспектива відновлення церковно-політичних зв'язків Imperium Romanum з Руссю періоду правління князя Святослава певною мірою мала враховуватися імператором Оттоном I під час його третього італійського походу 966–972 рр. В кінцевому підсумку О. Назаренко зробив висновок, що русько-німецький союз Святослава Ігоревича й Оттона I, спрямований проти ромейського імператора Никифора Фоки, все ж був заключений, наслідком чого й стало відновлення діяльності латинських місіонерів у Києві та призначення колишнього „episcopus Rugorum” Адальберта архієпископом магдебурзьким (див.: Ibidem, с. 312–313, 337).

довести цей здогад, наука досі не знає, а тому вважаємо, що дана гіпотеза має виключно історіографічну цінність. Однак подальші міжнародні події продемонстрували реальні кроки зближення Рюриковичів з володарями Imperium Romanum. До того ж, Магдебурзьке архієпископство, вочевидь, надалі продовжувало розглядати руські землі як безпосередньо підконтрольні його церковній юрисдикції<sup>65</sup>. Ситуація суттєво змінилася на початку правління найстаршого сина Святослава, Ярополка, який на момент смерті батька (972), очевидно, вже був християнином<sup>66</sup>. Згадані вище німецькі аннали та хроніки XI століття містять фрагментарні і почасти нечіткі свідчення про ймовірне перебування посольства цього князя на імперському з'їзді в місті Кведлінбург, резиденції Оттона I, на Великдень 10 квітня 973 р.<sup>67</sup> При цьому у *Вейсембурзьких анналах* (*Annales Weissemburgenses*) і *Анналах Ламберта Герсфельдського* поміж послами „Romanorum, Graecorum, Beneventorum, Italicorum, Ungariorum, Danorum, Sclavorum, Bulgariorum (...) cum magnis muneribus” чітко, хоча й відокремлено, згадуються „legati Ruscorum”<sup>68</sup>.

Натомість такої диференціації не спостерігаємо в *Гільдесгеймських анналах*, автор яких згадував лише про „legati Sclavorum” при переліку посольств<sup>69</sup>. У цьому разі незрозуміло, чи гільдесгеймський анналіст мав на увазі руських представників Ярополка серед інших слов'янських послів. З *Альтахенських більших анналів* достеменно відомо, що у Кведлінбург своїх представників надіслали й інші слов'янські володарі – чеський князь Болеслав II та польський князь Мешко I<sup>70</sup>. При цьому „legati Ruscorum” у тексті анналів не згадуються. Однак Тітмар у своїй *Хроніці* відокремлював

<sup>65</sup> Див. зокрема: Idem, *Русско-немецкие связи домонгольского времени*, с. 44; Idem, *Древняя Русь на международных путях*, с. 372.

<sup>66</sup> Див. наприклад: М. Чубатий, *Історія християнства на Русі-Україні*, т. 1: до р. 1353, Рим–Нью-Йорк 1965, с. 191, 197; А. П. Власто, *Запровадження християнства у слов'ян*, с. 300–301; М. Ю. Брайчевский, *Утверждение христианства на Руси*, с. 123; Idem, *Суспільно-політичні рухи в Київській Русі*, с. 138–139; Л. Войтович, *Княжа доба*, с. 231; J. Fennel, *A History of Russian Church*, р. 9. До прикладу, в урочищі Королевіно Канівського р-ну, неподалік від літописного Роденя (де загинув князь Ярополк бл. 980 р.) розкопано курган X–XI ст., де виявлено раннє християнське поховання: дерев'яний саркофаг зі скелетом у золототканому одязі, з багатим інвентарем, серед якого був медальйон із образом Христа. Є багато підстав вважати, що в цьому похованні знайшов останній спочинок саме князь Ярополк (див.: Л. В. Войтович, *Ярополк*, [in:] *Генеалогія династій Рюриковичів і Геди́миновичів*, Київ 1992, с. 19–20; Idem, *Княжа доба*, с. 230). До того ж, його дружина – грекиня, „розстрижена черниця”, була християнкою (Л. Войтович, *Княжа доба*, с. 231). Частина дослідників, утім, досі заперечує версію християнського віровизнання Ярополка (див. зокрема: Е. В. Пчелов, *Генеалогія древнерусских князей IX – начала XI в.*, Москва 2001, с. 152–153).

<sup>67</sup> Див.: *Annales Weissemburgenses*, ed. G. H. Pertz, [in:] *MGH. Scriptores*, t. 3, Hannoverae 1839, p. 63; *Lamberti Annales*, p. 63; *Annales Hildesheimenses*, p. 23; *Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon*, p. 38. Див. також: J. F. Böhm, K. H. Ritter von Lang, *Sendschreiben*, Nürnberg 1833, s. 7; В. Т. Пашуто, *Внешняя политика Древней Руси*, с. 121; Й. Флекенштейн, М. Л. Бульст-Тиле, К. Йордан, *Священная Римская империя*, с. 96; М. Ю. Брайчевский, *Утверждение христианства на Руси*, с. 126; М. Лабунька, *Релігійні центри та їхні місії до Києва*, с. 120; А. В. Назаренко, *Древняя Русь на международных путях*, с. 313; Л. Войтович, *Княжа доба*, с. 228; Д. В. Донской, *Рюриковичи*, с. 668; G. Althoff, *Ottotonowie*, s. 104.

<sup>68</sup> „римлян, греків, беневентійців, італійців, угорців, данів, слов'ян, болгарів (...) з багатьма дарами”. *Annales Weissemburgenses*, p. 63; *Lamberti Annales*, p. 63.

<sup>69</sup> *Annales Hildesheimenses*, p. 23.

<sup>70</sup> *Annales Altahenses maiores*, p. 11.

посольства „Miseco atque Bolizlavo duces” від решти дипломатичних місій, зокрема від „legatorum Sclavorum”<sup>71</sup>, під якими, найочевидніше, слід розуміти як полабсько-прибалтійських слов’ян, так і „русів”, які все ж занотовані в попередніх наративах. Так, А. Власто переконаний, що на згаданій імперській раді були присутні послы з усіх слов’янських земель, зокрема й від Рюриковичів<sup>72</sup>.

Будь-яких документальних свідчень про конкретні цілі посольства Ярополка на Кведлінбурзькому з’їзді 973 р., як і про зміст основних питань, які там обговорювались, наразі невиявлено. У зв’язку з цим стверджувати, що воно мало на меті врегулювати церковні відносини Русі з Imperium Romanum Оттона I, через посередництво Магдебурзького архієпископства, проблематично. Проте більшість істориків вважає такий розвиток подій вірогідним. На думку А. Власто, посольство, відправлене Ярополком у Кведлінбург у 973 р., „може розглядатися під тим же кутом, що й спроба Ольги 959 року зміцнити стосунки з Оттоном”<sup>73</sup>. М. Брайчевський, зі свого боку, доводив, що проблема церковно-релігійних відносин була першочерговою у середньовічних перетрактаціях<sup>74</sup> і русько-німецькі переговори в контексті імперської наради у Кведлінбурзі, очевидно, не були винятком. Сучасний британський історик Джонатан Гілл взагалі вважає, що в резиденцію Оттона I прибув сам князь Ярополк з проханням відрядити місіонерів на Русь<sup>75</sup>, хоча його присутність у Кведлінбурзі у 973 р. документально не засвідчена.

Отримання згоди від імператора Оттона відрядити на Русь латинських місіонерів, найочевидніше з Магдебурга, логічно „помістити” до основних цілей руського посольства. Цілком імовірно, що на порядок денний імперського з’їзду виносилася проблема перерозподілу територіальних меж місіонерського впливу німецької Церкви, що могло пов’язуватися з обговоренням питання створення нової Празької єпархії<sup>76</sup>. Ця обставина, вочевидь, привернула увагу Ярополка<sup>77</sup>, який вирішив використати цей вдалий момент для встановлення церковно-політичних контактів з імперією Оттона I. До того ж, відносини Русі зі Східною Римською імперією, визначені договором 971 р., після загибелі Святослава Ігоревича в 972 р. значно погіршилися, що змусило Ярополка шукати підтримки на Заході<sup>78</sup>. Виходячи з цього-

<sup>71</sup> Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon, p. 38.

<sup>72</sup> А. П. Власто, *Запровадження християнства у слов’ян*, с. 127, 301.

<sup>73</sup> Ibidem, 301. Такої ж думки дотримувалися українські діаспорні історики М. Чубатий (*Історія християнства на Русі-Україні*, с. 192) та М. Лабунька (*Релігійні центри та їхні місії до Києва*, с. 123).

<sup>74</sup> М. Ю. Брайчевський, *Утверждение християнства на Руси*, с. 126.

<sup>75</sup> Дж. Гілл, *Історія християнства*, с. 221.

<sup>76</sup> Див. наприклад: А. П. Власто, *Запровадження християнства у слов’ян*, с. 127, 301; А. В. Назаренко, *Древняя Русь на международных путях*, с. 313, 372.

<sup>77</sup> А. П. Власто, *Запровадження християнства у слов’ян*, с. 301.

<sup>78</sup> Ibidem; М. Ю. Брайчевський, *Утверждение християнства на Руси*, с. 127.

го, Дмитро Донской стверджує, що київський князь відправив посольство у Кведлінбург з метою заключення саме військово-політичного договору<sup>79</sup>.

Конкретних відомостей про можливі наслідки візиту руських послів у Кведлінбурзі в 973 р. та подальші кроки київського володаря у справі русько-німецького релігійного і політичного зближення не збереглося. Однак є достатньо підстав вважати, що дане посольство мало більш позитивний результат, ніж місія княгині Ольги у 959 р. В історіографії давно побутує гіпотеза про укладення близько 976–977 рр. військового і матримоніального союзу між київським князем Ярополком та новим імператором Оттоном II, що був спрямований проти баварсько-чесько-польської коаліції (баварський герцог Генріх II Сварливий, чеський князь Болеслав II та польський князь Мешко I)<sup>80</sup>. На думку О. Назаренка та В. Петрухіна, цей союз мав бути скріплений шлюбом Ярополка з однією з чотирьох дочок графа Куно з Енінгена<sup>81</sup> – кровною родичкою імператора Оттона II „за кузелом”<sup>82</sup>. Свою гіпотезу дослідники побудували на основі *Генеалогії Велфів* (*Genealogia Welforum*), де зафіксовано видання однієї з дочок графа Куно заміж за „regi Rugorum”<sup>83</sup>, під яким історики розуміють князя Ярополка<sup>84</sup>. Само собою такий матримоніальний акт [якщо, звичайно, він відбувся – О. К.] мусив передбачати попереднє хрещення князя Ярополка за латинським обрядом<sup>85</sup>.

Версія про шлюб князя Ярополка з племінницею Оттона II не знайшла належного історіографічного сприйняття<sup>86</sup>. Однак якщо військово-політичний союз все ж відбувся, то присутність у Києві німецьких місіонерів між

<sup>79</sup> Д. Донской, *Рюриковичи*, с. 668.

<sup>80</sup> Див.: Idem, *Проблема христианизации Руси*, с. 26; Idem, *Русско-немецкие связи домонгольского времени*, с. 40; Idem, *Древняя Русь на международных путях*, с. 361, 371; В. Я. Петрухин, *Крещение Руси*, с. 76; А. В. Назаренко, *Русско-немецкие связи домонгольского времени*, с. 40; Idem, *Древняя Русь на международных путях*, с. 361, 371.

<sup>81</sup> А. В. Назаренко, *Древняя Русь на международных путях*, с. 371; В. Я. Петрухин, *Крещение Руси*, с. 76. Цікаво, що самого графа Куно ототожнювали зі швабським Герцогом Конрадом. Див. наприклад: Е. В. Пчелов, *Генеалогия древнерусских князей*, с. 155.

<sup>82</sup> Її матір'ю була Рихлінт – „filia Ottonis Magni imperatoris” („дочка імператора Оттона Великого”). Отже, його син Оттон II доводився дядьком згаданій дочці герцога Куно (див.: *Genealogia Welforum*, ed. G. Waitz, [in:] *MGH. Scriptores*, t. 13, Hannoverae 1881, p. 734). Див. також: А. В. Назаренко, *Древняя Русь на международных путях*, с. 371; Е. В. Пчелов, *Генеалогия древнерусских князей*, с. 155; Л. Войтович, *Княжа доба*, с. 242.

<sup>83</sup> Див.: *Genealogia Welforum*, p. 734.

<sup>84</sup> А. В. Назаренко, *Русско-немецкие связи домонгольского времени*, с. 40; Idem, *Древняя Русь на международных путях*, с. 362; Idem, *Был ли крещен киевский князь Ярополк Святославич, или кое-что об „исторической реальности”, „Византийский временник”, 65, 2006, 90, с. 68; В. Я. Петрухин, Крещение Руси, с. 76.*

<sup>85</sup> А. В. Назаренко, *Русско-немецкие связи домонгольского времени*, с. 40; Idem, *Древняя Русь на международных путях*, с. 372; Idem, *Был ли крещен киевский князь Ярополк Святославич*, с. 69; В. Я. Петрухин, *Крещение Руси*, с. 76.

<sup>86</sup> Українські й зарубіжні історики вже давно довели, що онука Оттона I й дочка герцога Куно, ототожненого зі швабським герцогом Конрадом, стала черговою дружиною не Ярополка, а Володимира Святославовича між 1011/1012 р. (див. зокрема: В. Т. Пашуто, *Внешняя политика Древней Руси*, с. 122; О. Прицак, *Походження Русі*, с. 48; Idem, *Походження Русі*, т. 2: *Стародавні скандинавські саги і Стара Скандинавія*, пер. з англ. В. Шовкуна, П. Тарашчука, О. Галенка, Київ 2003, с. 926; Л. В. Войтович, *Володимир Великий*, [in:] *Генеалогія династій Рюриковичів і Гедиміновичів*, Київ 1992, с. 20; Idem, *Княжа доба*, с. 242–243; Е. В. Пчелов, *Генеалогия древнерусских князей*, с. 156–158). Натомість Д. Донской не помістив до переліку дружин Володимира згадану німецьку принцесу, вважаючи, що Володимир після смерті своєї дружини Анни бл. 1011 р. одружився невідомо з ким (див.: Д. Донской, *Рюриковичи*, с. 187).

975/976 р. і 978 р. видається цілком реальною<sup>87</sup>. Беручи до уваги той факт, що на початок чесько-німецької війни (975–977) землі династії Рюриковичів перебували в полі зору імператора Оттона II та юридично (як це видно з проаналізованих документів) залишалися для імперської Церкви частиною її місійної єпархії<sup>88</sup>, цілком імовірно, що вищезгадані місіонери були відряджені до князя Ярополка саме з Магдебурга задля хрещення князя. Такої думки дотримується, зокрема, О. Назаренко<sup>89</sup>, який вважає, що „для німецької сторони це означало б всього лише послідовне продовження східної політики, початок якої був покладений ще 959 р. при Оттоні I 936–973 і княгині Ользі не раніше 946 – бл. 960”<sup>90</sup>. Однак передчасна загибель князя Ярополка у 980 р. і прихід до влади його молодшого брата Володимира Святославовича нівелювали ці плани.

У світлі аналізу вищезгаданих наративних пам'яток можна вважати, що Оттон I і Оттон II, після невдачі євангелізаційної місії єпископа Адальберта, й надалі намагалися відновити церковно-політичні відносини з династією Рюриковичів. Тому одним з важливих завдань їхньої зовнішньої політики, ймовірно, було поширення на руські землі церковної юрисдикції новоствореного Магдебурзького архієпископства.

\*

**Ostap Kardash, *A problem of spreading of the church jurisdiction of the Magdeburg archbishopric on the lands of the Rurik dynasty in the second half of the 10<sup>th</sup> century in the light of the Germanic Latin chronicles and annals***

In the second half of the 10<sup>th</sup> century Imperium Romanum in the person of Otto I and Otto II considered a possibility of restoring of the church-political relations with the Rurik dynasty after an unsuccessful attempt of the evangelizing mission of Bishop Adalbert in the lands of Rus' between 959–962. We can assume, that after 959 the lands of Rurikids, although formally, but still could be subjected to the Magdeburg Bishopric. Significantly, in the Germanic Latin chronicles and annals of the end of the 10<sup>th</sup> – beginning of the 11<sup>th</sup> century a number of messages, related to the Rus'-German church-political contacts and missionary journeys of Magdeburg bishops in the lands of Rus', is growing. By the verification of these and other sources, it was possible to reconstruct the church relations of the Magdeburg archbishopric with Rurikids in the second half of the 10<sup>th</sup> century. The author suggests that the archbishopric considered the possession of the Rurik dynasty as a part of its missionary eparchy during the specified period.

<sup>87</sup> Див. зокрема: А. В. Назаренко, *Древняя Русь на международных путях*, с. 372.

<sup>88</sup> Ibidem, с. 372.

<sup>89</sup> Ibidem, с. 388.

<sup>90</sup> Ibidem, с. 372.



Елена Тянина  
(Москва)

## К вопросу о культе Перуна в Новгородской земле (по материалам археологического исследования Новгорода)

*Вопрос о характере культа Перуна в Новгородской земле является одним из самых дискуссионных в изучении восточнославянского язычества. Ряд исследователей считает его привнесённым в Новгород вместе с утверждением власти киевских князей. Среди новгородского археологического материала есть категория культовых предметов, которая связана с грозовым культом и широко представлена в культурном слое. Это так называемые громовые орудия – каменные артефакты эпохи неолита и раннего металла, представленные во вторичной депозиции. Мифологический аспект их почитания имеет общеиндоевропейскую традицию, частью которой был культ Перуна. В статье рассматриваются вопросы типологии, хронологии, топографии „громовых” орудий в Новгороде, характер их использования средневековыми новгородцами в качестве магических оберегов. Эти исследования показывают, что Перун почитался не как княжеско-дружинное божество, а как Бог грозы, уничтожающий хтоническую силу и дающий благополучие живущим.*

Вопрос о Перуне как о верховном восточнославянском божестве и характере его культа в различных регионах Руси всегда был одним из основных в исследованиях древнерусской языческой культуры. В настоящее время неоспоримыми являются факты, что Перун – это бог грозы восточных славян, который был верховным божеством Руси накануне крещения. Но ряд других проблем, связанных с распространением и происхождением этого культа, остаётся дискуссионным. Прежде всего, это касается вопроса о времени

становления и характере этого культа – как в древнерусском государстве в целом, так и в отдельных его частях.

Впервые подвергли сомнению традиционное почитание Перуна в восточнославянском язычестве на рубеже XIX–XX веков представители научных школ, которые отрицали существование у восточных славян высшей мифологии<sup>1</sup>. Задокументированный письменными источниками культ Перуна не согласовывался с этой гипотезой, поэтому он объявлялся проявлением чужого (скандинавского) влияния. Соответственно, сложение этого культа относили к эпохе ранней государственности, связанной с варяжскими князьями, а окончательное оформление – с языческой реформой князя Владимира Святославича. Вопрос о том, насколько различался этот процесс в Новгороде и Киеве, не рассматривался.

Несколько изменён был подход к проблеме культа Перуна у исследователей советской исторической школы. Подтверждая, что он имел исключительно „княжеско-дружинный” характер и сложился в момент формирования государственности, они стояли на позициях антинорманизма и отрицали любое иноземное влияние на его сложение<sup>2</sup>. Именно в рамках этого направления впервые был поднят вопрос о различии характера и времени становления культа Перуна в Киеве и Новгороде.

Согласно *Повести временных лет*, в 980 г. посадник Новгорода Добрыня „постави Перуна кумиръ над рекою Волховомъ”<sup>3</sup>. Этот акт был составной частью языческой реформы Владимира Святославича и осуществлён параллельно созданию в Киеве святилища с антропоморфными изображениями шести богов. Соответственно, в летописном известии о крещении Новгорода сообщается, что этот кумир был сброшен в Волхов<sup>4</sup>. Местом расположения указанного в летописи святилища традиционно считается урочище Перынь, расположенное к югу от Новгорода, на левом берегу Волхова (рис. 1.а). Основанием для локализации служит не только этимология, но и наличие целого ряда новгородских преданий, связывающих это место с языческим капищем Перуна и летописными сюжетами его водружения и свержения<sup>5</sup>.

В 1951–1953 гг. на Перыни были проведены археологические исследования под руководством Валентина Седова<sup>6</sup>. В ходе раскопок был выявлен комплекс, состоящий из трёх круглых рвов, окружавших материковые ос-

<sup>1</sup> Е. В. Аничков, *Язычество и Древняя Русь*, Москва 1914, с. 344–359.

<sup>2</sup> Б. Д. Греков, *Киевская Русь*, Москва 1953, с. 386–388.

<sup>3</sup> *Новгородская I летопись*, [in:] *Полное Собрание Русских Летописей* [далее: ПСРЛ], т. 3, Москва 2000, с. 128.

<sup>4</sup> *Новгородская IV летопись*, [in:] ПСРЛ, т. 4, ч. 1, Москва 2000, с. 90–91.

<sup>5</sup> О. Гиляров, *Предания русской начальной летописи*, Москва 1878, с. 15–17; Е. Б. Грузнова, *Новгородский змийка-Перун и его аналоги*, „*Rossica antiqua*”, 1, 2010, с. 108–127.

<sup>6</sup> В. В. Седов, *Древнерусское языческое святилище в Перыни*, [in:] *Краткие сообщения института материальной культуры*, вып. 50, ред. А. В. Удальцов, Москва 1953, с. 92–103; Idem, *Новые данные о языческом святилище Перуна*, [in:] *Краткие сообщения института истории материальной культуры*, вып. 53, ред. А. В. Удальцов, Москва 1954, с. 105–107.



танцы диаметром около 22 м. Два рва были исследованы полностью, третий – фрагментарно. На дне рвов прослежены остатки кострищ, в середине центрального останца – остатки деревянного столба. На основании полученного материала автор раскопок В. Седов произвёл реконструкцию центрального сооружения как святилища Перуна в виде восьмилепесткового рва с регулярно расположенными ритуальными кострищами и столбом от изваяния Перуна в центре (рис. 1.б).

Борис Рыбаков, основываясь на данных раскопок В. Седова, предложил свою периодизацию истории святилища. Он утверждал, что капищу Перуна, построенному в 980 г., предшествовало другое святилище, а Добрыня не просто добавил нового бога к существующему пантеону, а на старом месте заменил какого-то важного местного бога новым общерусским государственным – Перуном. Первоначальными на Перыни Б. Рыбаков считал капища Рожаниц и местного водного божества, связанного с Волховом и Ильменем, черты которого зафиксированы в преданиях об оборотне Волхове и в былинне о Садко<sup>7</sup>. В результате реформы князя Владимира культ водного божества был заменён киевским „дружинно-княжеским” культом Перуна, который за короткий срок до принятия христианства в Новгороде так и не прижился. С критикой данной концепции выступил Лев Клейн. Он утверждал, что культ Перуна имел отношение не только к дружинно-княжеской среде, его почитали все слои населения Руси и на всей её территории как умирающего и воскресающего природного бога. Реформа же Владимира в Новгороде была не попыткой насадить новый „дружинно-княжеский” культ, а трансформацией формы старого культа, введением антропоморфных изображений<sup>8</sup>.

В 70–80-е гг. XX века была предложена совершенно иная реконструкция найденных на Перыни культовых объектов. На основании материалов по раскопкам разрушенных сопок Владимир Конецкий предположил, что святилище представляло собой комплекс из трёх сопок разрушенных в древности<sup>9</sup>. Такая интерпретация не отрицает самого существования на Перыни языческого святилища, так как, по мнению ряда исследователей, занимающихся культурой новгородских сопок, эти памятники были не столько погребальными, сколько сакральными объектами, своеобразными языческими храмами новгородских словен<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Б. А. Рыбаков, *Язычество Древней Руси*, Москва 2001, с. 239–278.

<sup>8</sup> Л. С. Клейн, *Воскрешение Перуна. К реконструкции славянского язычества*, Санкт-Петербург 2004, с. 130–160.

<sup>9</sup> В. Я. Конецкий, *Некоторые аспекты источниковедения и интерпретации комплекса памятников в Перыни под Новгородом*, [in:] *Церковная археология. Материалы Первой Всероссийской конференции. Псков, 20–24 ноября 1995 г.*, т. 1, ред. С. В. Белецкий, Санкт-Петербург–Псков 1995, с. 80–85.

<sup>10</sup> Idem, *Новгородские сопки и проблема этносоциального развития Пришльменя в VIII–X вв.*, [in:] *Славяне. Этногенез и этническая история*, ред. А. С. Герд, Ленинград 1989, с. 141–144; Н. И. Платонова, *Новгородская сопка как культовый памятник (по материалам исследований Передольского погоста)*, [in:] *Святилища: археология ритуала и вопросы семантики*, ред. Д. Г. Савинов, Санкт-Петербург 2000, с. 110–113; Н. И. Петров, *О двух тради-*

Однако, вне зависимости от сложных вопросов реконструкции восточнославянских языческих святилищ, исследования на Перыни не дают прямого ответа на вопрос о том, был ли распространён в Новгороде культ Перуна до реформы Владимира Святославича. Этимология урочища и связанные с ним поздние летописные известия могут означать как древнейшую связь святилища с этим божеством, так и сложение этой этимологии на основании письменной традиции, повествующей о реформе Владимира и последующем вскоре крещении Новгорода (установление и свержение кумира). Более существенным является то, что культ грозового божества в большинстве европейских мифологических систем был основным и имел более широкие и разнообразные проявления, чем культ, связанный исключительно с социальной верхушкой. Поэтому теории, отрицающие распространение культа громовержца в Новгородской земле, выставляют её как некое уникальное явление.

Для рассмотрения вопроса о культе Перуна в Новгороде привлекались и некоторые категории археологических находок. Так, Владислав Даркевич связывал с Перуном миниатюрные амулеты-топорики<sup>11</sup>. В настоящее время наиболее доказанным является утверждение о принадлежности их к т. н. «дружинной культуре», но их семантика и происхождение являются вопросом крайне дискуссионным. Исследователи определяют их как знаки принадлежности к дружине или даже связывают с культом св. Олафа<sup>12</sup>. В научной литературе можно встретить обозначение «Перун» для уникальной антропоморфной привески с Троицкого раскопа, но это утверждение не соответствует действительности. Эта привеска происходит со святилища на о. Вайгач и связана с местными культами<sup>13</sup>.

Но среди новгородского археологического материала есть целая категория предметов, которая, безусловно, связана с культом бога грозы и широко представлена в культурном слое. Речь идёт о так называемых громовых орудиях – каменных артефактах эпохи неолита и раннего металла, представленных в новгородском культурном слое во вторичной депозиции.

Средневековая традиция почитания каменных орудий имеет общеевропейский характер и связывает их с грозовым культом. Они выступают в качестве божественного оружия громовержца, которое падает с небес (он бросает его с небес) во время грозы, поражая ту или иную нечистую, злую,

---

циях сооружения сопки на Северо-Западе, [in:] *Новгород и Новгородская земля. История и археология*, вып. 6, ред. В. Л. Янин, Новгород 1992, с. 110–113.

<sup>11</sup> См.: В. П. Даркевич, *Топор как символ Перуна*, «Советская археология», 1961, 4, с. 91–102.

<sup>12</sup> Н. А. Макаров, *Древнерусские амулеты-топорики*, «Российская археология», 1992, 2, с. 41–56; Ю. М. Лесман, *Скандинавский компонент древнерусской культуры*, «Stratum plus», 5: *Люди и вещи Древней Руси*, 1914, с. 75–77.

<sup>13</sup> Н. Г. Недошивина, *Ритуальные литые фигурки со святилищ острова Вайгач*, «Российская археология», 1996, 2, с. 198–206.

хтоническую силу<sup>14</sup>. Отсюда наименование орудий: „громовая стрела”, „громовой камень”, „камень-молния” и пр. Естественно, тот, кто находил подобное орудие, становился обладателем оружия самого бога – сильнейшего апотропея, оберегающего от злого начала, нечисти, болезней и придающего владельцу магическую силу. В качестве такого оружия почитались не все орудия, а отдельные категории: кремнёвые наконечники стрел, каменные тёсла, проушные каменные топоры, реже другие категории. Традиция магического применения включала в себя использование их в качестве личного или домашнего апотропея, либо в различных отгонно-поражающих ритуалах.

Разновременные данные о культовом применении тех же категорий артефактов каменного века есть и для территории Руси. *Синодальная Кормчая книга* (1280 г.) упоминает о „громовых стрелах и топорах” как о предметах языческого культа<sup>15</sup>. Это же упоминание повторяется и в позднейших редакциях *Кормчих книг*<sup>16</sup>. Этнографические исследования XIX–начала XX века выявили и мифологические представления, отражённые в семантике каменных орудий, общие с европейскими и связанные с культом громовержца. В наиболее архаичной форме эти представления зафиксированы в народных преданиях белорусов, сохранивших даже исконное имя громовержца – Перун, ставшее обозначением грома вообще: „Перун в левой руке носит колчан стрел, а в правой – лук; пущенная им стрела поражает тех, в кого была направлена и производит пожары. На месте пожара, произведённого ударом молнии, можно найти чудесную стрелку”<sup>17</sup>. В русских поверьях языческое имя бога, как правило, утрачено, вместо него выступает Царь-Гром, Илья Пророк, небесный воин, просто Бог и пр. Но суть самого представления совпадает с той же архаичной традицией. В текстах заговоров „громовая стрела” используется как апотропей от бесов, чертей, нечистого духа, порчи, болезней. Некий небожитель, связанный с грозой, с луком в руках, мечет в землю „громовые стрелы”<sup>18</sup>. К нему обращён призыв также „отстрелить” с заговариваемого бесов, недуги, порчу и пр. В этнографических материалах зафиксировано хранение, почитание и использование в магических обрядах каменных орудий, именуемых „громовые стрелы”, „громовые топоры” и „громовые молоты”.

<sup>14</sup> А. С. Уваров, *Археология России. Каменный периодъ*, Москва 1881, с. 2–11; Г. Обермайер, *Доисторический человекъ*, Санкт-Петербург 1913, с. 2–11.

<sup>15</sup> И. И. Срезневский, *Материалы для словаря древнерусского языка*, т. 3, Санкт-Петербург 1912, с. 568.

<sup>16</sup> А. С. Уваров, *Археология России*, с. 12.

<sup>17</sup> А. Н. Афанасьев, *Поэтические воззрения славян на природу*, т. 1, Москва 1994, с. 247.

<sup>18</sup> М. Забылин, *Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия*, Москва 1990, с. 327–330; 777 заговоров и заклинаний русского народа, ред. А. Александров, Москва 1999, с. 256–266; Е. Е. Левикиевская, *Славянский оберег. Семантика и структура*, Москва 2002, с. 105.

Таким образом, в почитании каменных орудий выделяется единый пласт мифологических представлений, связанных именно с громовержцем. У восточных славян таковым являлся Перун, то есть в сохранившихся заговорах и поверьях можно видеть отголосок древнейшего пласта славянской высшей мифологии, не обнаруживающий никакой связи с дружино-княжескими культами. Этот сюжет был выделен и исследован в трудах представителей так называемой структуралистской фольклорно-мифологической школы и хорошо известен под названием „основного мифа”<sup>19</sup>. Авторы считают его универсальным для мифологии всех индоевропейских народов, что согласуется с широким распространением почитания у этих же народов артефактов каменного века, именуемых „громовыми” камнями (топорами, стрелами и пр.). Но археологическое подтверждение этой связи часто наталкивается на ряд трудностей, связанных с невозможностью определить характер вторичной депозиции каменного орудия, а также со сложными проблемами датировок и стратиграфии.

Между тем, именно новгородский материал даёт широкие перспективы полноценного исследования всего комплекса каменных артефактов, а также интерпретации их применения в средневековом контексте. Это связано с многолетними исследованиями, позволившими, благодаря раскопкам большими площадями, выявить целые кварталы второго по величине средневекового русского города, а также с возможностями стратиграфического и дендрохронологического датирования культурного слоя Новгорода, хорошо сохраняющего органику. Комплексное исследование каменных артефактов вторичной депозиции в культурном слое Новгорода начато в 2008 г., когда были собраны и обработаны материалы Троицкого раскопа – одного из самых крупных раскопов в Новгороде, расположенного в средневековом Людином конце города<sup>20</sup>. Основной задачей этого исследования было установление характера вторичного использования каменных орудий средневековым населением Людина конца. Уже анализ этого материала подтвердил не просто специальную выборку этих орудий, но и соответствие традиционному для почитания „громовых” камней набору. В дальнейшем было проведено исследование уже по всей территории средневекового Новгорода, а также введены в научный оборот новые находки Троицкого раскопа, работы на котором продолжаются. Задачами исследования было выявление общего количества находок каменных артефактов, типологический ана-

<sup>19</sup> Основные положения теории „основного мифа”, см.: В. В. Иванов, В. Н. Топоров, *Славянские языковые моделирующие системы*, Москва 1965; В. В. Иванов, В. Н. Топоров, *Исследования в области славянских древностей*, Москва 1974; В. В. Иванов, *К этимологии балтийского и славянского названий бога грома*, [in:] *Вопросы славянского языкознания*, вып. 3, ред. В. Н. Топоров, Москва 1968, с. 101–111.

<sup>20</sup> Е. А. Тянина, *Орудия каменного века в культурном слое средневекового Новгорода: предметы языческого культа или случайные вещи?* [in:] *Новгород и Новгородская земля. История и археология*, вып. 22, ред. В. Л. Янин, Великий Новгород 2008, с. 172–183.

лиз состава коллекции, выявление хронологии распространения каменных орудий в средневековом слое методом дендрохронологических и стратиграфических исследований, топография находок (включающая в себя общегородскую топографию, распределение по усадьбам и внутриусадьбную топографию – по отношению к сооружениям). Также были проведены трассологические и иные исследования с целью выявления на орудиях следов, оставленных средневековыми инструментами (для изучения характера использования орудий в средние века).

Общее количество находок в настоящее время включает в себя 98 предметов. Типологический состав коллекции (рис. 2) подтвердил вывод, сделанный на материалах Троицкого раскопа, и показал абсолютное преобладание именно тех трёх категорий, которые почитались в качестве „громовых стрел” или „громовых камней” на территории Европы, а также известны в русских письменных памятниках и этнографическом материале под названием „громовые стрелы”, „громовые топоры/топорки” и „громовые молоты”. Громовыми стрелами именовались кремнёвые наконечники стрел или дротиков (рис. 3.а). Под названием громовые топоры или топорки в этнографии известны, в основном, шлифованные каменные тёсла (рис. 3.б). И, наконец, „громовыми молотами” могли называть проушные топоры, и, особенно, их обломки, сохранившиеся в своей обушной части (рис. 3.с).

Касаясь остальной части коллекции, можно отметить следующее. В русских источниках отсутствуют сведения о почитании в качестве „громовых” камней блоковидных кресал (рис. 4.с), но такие данные имеются для территории Эстонии<sup>21</sup>, население которой географически и культурно близко к средневековому обществу Новгородской земли. Интерпретация остальных шести орудий коллекции затруднительна, но по морфологии они напоминают наконечники стрел (рис. 4.а) и тёсла (рис. 4.б) и вполне могли быть приняты за них средневековым населением.

Заключения специалистов по каменному периоду показали<sup>22</sup>, что наконечники стрел и тёсла относятся, в основном, к неолитическому времени, а проушные топоры – к средней бронзе. Это заставляет отказаться от предположения, что находки попали в средневековый культурный слой случайно, из потревоженного древнего памятника. В слоях такого памятника наблюдалось иное сочетание разных категорий находок. Обращает на себя внимание и отсутствие в средневековом культурном слое вместе с каменными орудиями лепной керамики неолита и средней бронзы, которая

<sup>21</sup> K. Johanson, *The Changing Meaning of „Thunderbolts”*, „Folklore”. Electronic Journal of Folklore, 42, 2009, p. 131 ([www.folklore.ee](http://www.folklore.ee) [16.01.2018]).

<sup>22</sup> Автор статьи выражает благодарность научным сотрудникам ИИМК РАН (г. Санкт-Петербург) Г. Синицкой и М. Желтовой, исследовавшим коллекцию орудий неолита и раннего металла из средневекового слоя Новгорода в рамках проекта РФФИ № 10-06-00164а „Язычество и христианство средневекового города в свете историко-археологических данных: комплексное источниковедение” (2010–2012 гг.).

обязательно попала бы в него в случае разрушения неолитического памятника.

„Громовые” орудия происходят с 15 раскопов, расположенных во всех пяти средневековых концах города. Наибольшее их количество (около половины) выявлено в Людином конце. При этом нет какого-либо соотношения между упомянутыми выше категориями каменных орудий и их общегородской топографией. Распределение по усадьбам также дало аналогичную картину. Находки, в основном, единичны, нет скоплений или преимущественных находок на какой-либо одной усадьбе. Можно отметить лишь своеобразные „мини-комплексы” Троицкого раскопа – совместные находки двух орудий. Один из таких комплексов найден в слоях первой половины XIII века, ещё два происходят из горизонтов XIV века. Во всех трёх случаях в „набор” входят орудия разных категорий: наконечник стрелы и тесло. Такие совпадения вряд ли являются случайными, учитывая относительную редкость находок каменных орудий на усадьбах, и могут свидетельствовать о специальном хранении подобных „наборов”.

В незначительном количестве „громовые” орудия присутствуют во всех хронологических горизонтах от времени основания Новгорода (30-е г. X в.) и до XV века (рис. 5). Наибольший интерес представляет собой пик второй половины XIII века, который был впервые прослежен на материалах Троицкого раскопа и, поначалу, связывался со сменой населения, произошедшей в Людином конце после разгрома боярских усадеб Мирошкиничей в начале этого столетия<sup>23</sup>. Но привлечение материала с других концов города дало аналогичные результаты. То есть налицо „общегородская” тенденция повышенного интереса к этой категории апотропеев. Для выявления второго (точнее, хронологически первого) периода популярности „громовых” орудий (X – начало XI вв.) нужно обратиться к материалам Троицкого раскопа, где к раннему периоду относится примерно треть всех орудий. Но на общем графике этот показатель „теряется”, так как большинство представленных там раскопов не имеют ранних слоёв. Это интересно тем, что ранние слои совпадают с собственно языческим временем, периодом реформы Владимира Святославича и первыми десятилетиями после крещения. Людин конец в это время был наиболее значимым и статусным в общественно-политической жизни Новгорода, и почитание Перуна здесь явно не сводилось к „княжескому” капищу и идолу, сооружённому Добрыней в 980 г.

Семантика „громовых” орудий проистекает из мифологического сюжета, связанного с ними. Божественное оружие, которым громовержец побивает злую силу, являлось сильнейшим отгонно-поражающим апотропеем. Выше говорилось о различных способах магического применения „громо-

<sup>23</sup> В. Л. Янин, *Я послал тебе бересту...*, Москва 1998, с. 265–286.



вых” стрел и камней в европейской традиции, включавших в себя ношение в качестве личного амулета либо использование как оберега дома.

В Новгороде как личные апотропеи использовали кремнёвые наконечники стрел. На это указывают находки „громовых” стрел в оправах, либо со следами пребывания в оправе. Стрел в оправе на настоящее время найдено три. Кремнёвый наконечник с Троицкого раскопа (вторая половина XII в.) был вставлен в оправу из серебра (*рис. 6.a*). Второй амулет найден на Неревском раскопе (Неревский конец), в слое XIV века; он имеет бронзовую оправу с изображением процветшего креста (*рис. 6.b*). Третий происходит с раскопа на ул. Б. Московская (Славенский конец) из слоя XII века. Трассологические исследования позволили выявить следы пребывания в оправе ещё двух наконечников (*рис. 6.c*). Ещё один наконечник стрелы (Троицкий раскоп, вторая половина XIV в.) имеет на боковых сторонах в прилезвийной части выемки, сделанные в средние века (*рис. 6.d*) – возможно, следы крепления шнура при ношении (носили черешком вниз). При ношении предмет не обязательно помещался в оправу или привешивался на шнуре, его также могли носить в кожаном или тканом мешочке или зашивать в одежду. Такие способы ношения разнообразных оберегов известны по этнографическим материалам. На ряде наконечников из новгородского культурного слоя прослежены следы затёртости и заглаженности (*рис. 6.e*), которые могли появиться при длительном контакте с тканью.

О ношении русским населением „громовых” стрел в качестве личных апотропеев есть данные письменных источников и этнографии. Рукописный *Травник* XVIII века из собрания Ивана Забелина сообщает: „Аще кто стрелу громовую носит, тот может всех одолеть силою своею, и против него никто не устоит, хотя бы сильнее его был”<sup>24</sup>. Это поверье находит аналогии в отражённых в скандинавских сагах представлениях о т. н. „каменных победы”, которые нужно носить при себе, чтобы одолеть врага<sup>25</sup>. Такое употребление „громовой стрелы” как воинского апотропея согласуется с концепциями о связи Перуна с воинским, дружинным или княжеским культом, однако не подтверждает эту его функцию как единственную, а его культ как привнесённый и не характерный для Новгорода. Традиция ношения „громовых” стрел в Новгороде оказывается более глубокой, нежели 8-летний период реформы Владимира (предметы, имеющие следы личного ношения, датируются широко).

В качестве оберега дома могли использоваться, прежде всего, каменные тёсла, размеры которых не предполагали личного ношения. Согласно этнографическим данным, такие „громовые” топоры или молоты вешали над входом в дом либо закапывали под порог. На такое применение могут

<sup>24</sup> И. Е. Забелин, *История русской жизни*, ч. 2, Москва 1879, с. 510–511.

<sup>25</sup> А. С. Уваров, *Археология России*, с. 8–9.

указывать следы просверливания на каменных тѣслах (рис. 6.g). Интересно также, что выборка из 30 орудий Троицкого раскопа показала, что внутри жилищ находились, в основном, каменные тѣсла.

На ещё одну форму магического использования „громовых” орудий нам указывают разновременные письменные источники. *Кормчая книга* 1280 г. сообщает: „стрелки, топоры громніи – нечестивыя богомерская вещь; аще недугы и подсыванія и огненныя болести лечить, аще и бесы изгонить и знаменія творить – проклята есть, и тии исцеляеми ею”<sup>26</sup>. То есть громовые топоры и стрелы применяли не только для „изгнания бесов”, но и в лечебной магии. На ту же магическую функцию указывает и такое известное произведение XVI века, как *Домострой*, где сведения о них помещены в раздел о врачевании<sup>27</sup>. Богатейший материал по применению „громовых” орудий в лечебной магии даёт этнография XIX века<sup>28</sup>. Прежде всего, это касается описания разнообразных приёмов использования „громовых” орудий в лечебной магии, которых нет в текстах поучений. Одним из них было использование в качестве лекарства воды, в которую было помещено „громовое” орудие или соскобы с него. На некоторых орудиях (тѣслах) новгородской коллекции присутствуют следы, которые могло оставить такое соскабливание с поверхности каменной пыли (рис. 6.f).

Таким образом, представленная категория культовых предметов позволяет расширить источниковую базу по данной проблеме, вывести её за рамки скупых летописных известий и крайне сложного и дискуссионного вопроса реконструкции археологического комплекса на Перыни. Мифологический контекст почитания „громовых” стрел, топоров и молотов напрямую связан с культом Перуна, так как именно это божество в восточнославянском пантеоне персонифицировало грозовой культ. Именно он выступал изначально в качестве метателя „громового” оружия, а впоследствии был заменён христианским либо нейтральным персонажем. Изучение „громовых” орудий показывает, что почитание Перуна в Новгороде не сводилось к „княжескому” капищу и идолу, сооружённому Добрыней в 980 г., а имело более широкое распространение и находилось в едином контексте с грозовой мифологией народов Европы. Длительное сохранение обычая почитания и магического использования „громовых” орудий указывает на укоренившуюся традицию, что не согласуется с представлениями о Перуне как об исключительно киевском „княжеско-дружинном” боге, культ которого пришёл в Новгород только накануне крещения.

<sup>26</sup> Цит. за: И. И. Срезневский, *Материалы для словаря древнерусского языка*, т. 3, с. 568.

<sup>27</sup> *Домострой*, изд. подг. В. В. Колесов, В. В. Рождественская, Москва 1994, с. 13–14.

<sup>28</sup> Н. Ф. Высоцкий, *Очерки нашей народной медицины*, [in:] *Записки Московского археологического института*, т. 11, Москва 1911, с. 146–149; А. Н. Афанасьев, *Поэтические воззрения славян на природу*, т. 1, с. 268.



**Elena Tianina, *The discussion of the Perun's cult in the Novgorod land (based on records of the archaeological research of Novgorod)***

The question of the character of the cult of Perun in the Novgorod land is one of the most controversial in the study of East Slavic paganism. A number of researchers consider him as brought to Novgorod together with the assertion of the power of the Kyiv princes. Among the Novgorod archaeological material there is a category of cult objects, which is associated with a thunderous cult and is widely represented in the cultural layer. These are the so-called thunder tools – stone artefacts of the Neolithic and early metal epoch, represented in the secondary deposition. The mythological aspect of their veneration has a common Indo-European tradition, a part of which was the cult of Perun. In the article questions of typology, chronology, topography of „thunderous” guns in Novgorod, the character of their use by medieval Novgorodians as magical talismans are considered. These studies show that Perun was revered not as a prince-druzhina deity, but as a God of thunder, destroying the chthonic power and giving well-being to the living.

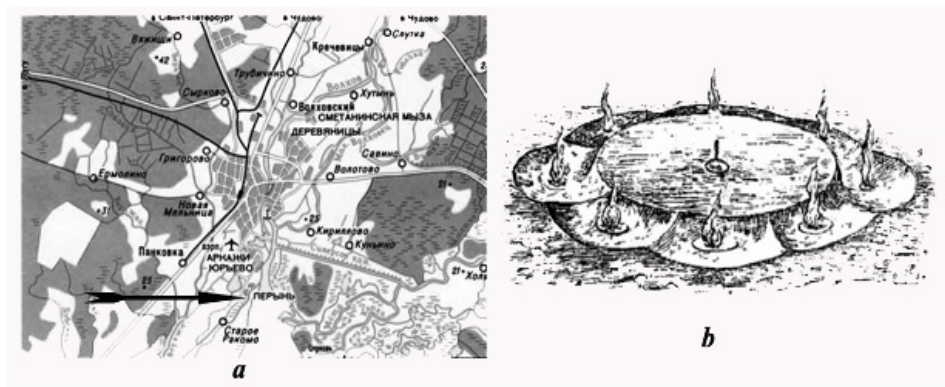


Рис. 1а. Урочище Перынь под Новгородом. [https://www.personalguide.ru/dir\\_images/maps\\_logo\\_100003\\_1.jpg](https://www.personalguide.ru/dir_images/maps_logo_100003_1.jpg) ([18.01.2018]).

Рис. 1б. Святилище Перынь. Реконструкция В. Седова.

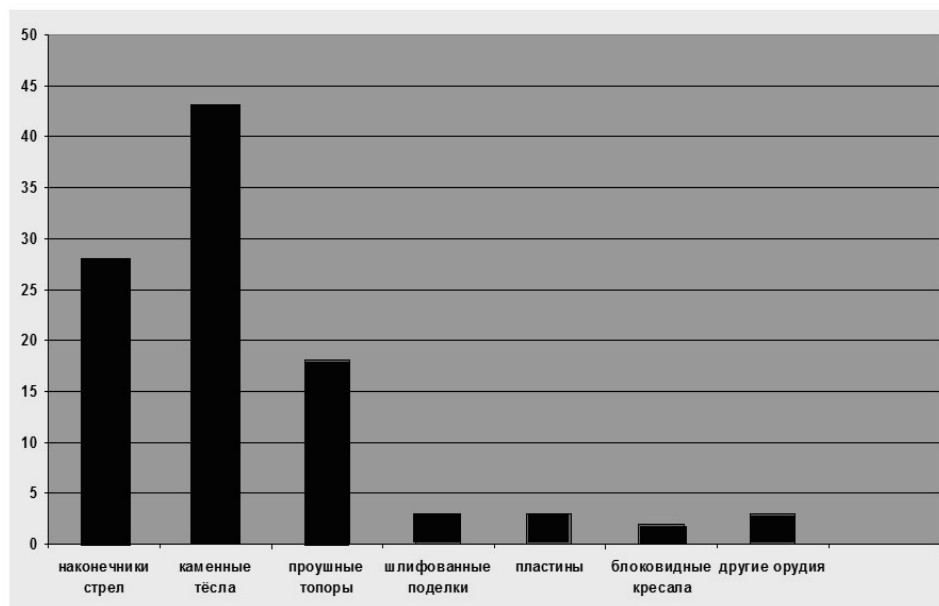


Рис. 2. Категории каменных орудий эпохи неолита и раннего металла из раскопок в Новгороде. Автор графика Е. Тянина.



Рис. 3. „Громовые” орудия с новгородских средневековых усадеб X–XIV вв. (основные категории). Федеральное государственное бюджетное учреждение культуры „Новгородский государственный объединённый музей-заповедник” [далее: ФГБУК НГОМЗ]. Фонды Отдела хранения и изучения археологических коллекций. Фото Е. Тяниной.



Рис. 4. Другие категории каменных орудий, найденных в культурном слое средневекового Новгорода. ФГБУК НГОМЗ. Фонды Отдела хранения и изучения археологических коллекций. Фото Е. Тяниной.

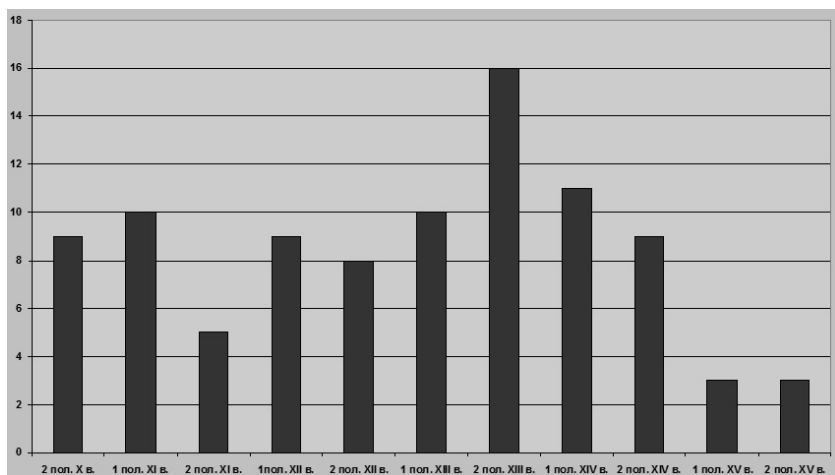


Рис. 5. Хронология „громовых” орудий средневекового Новгорода. Автор графика Е. Тянина.

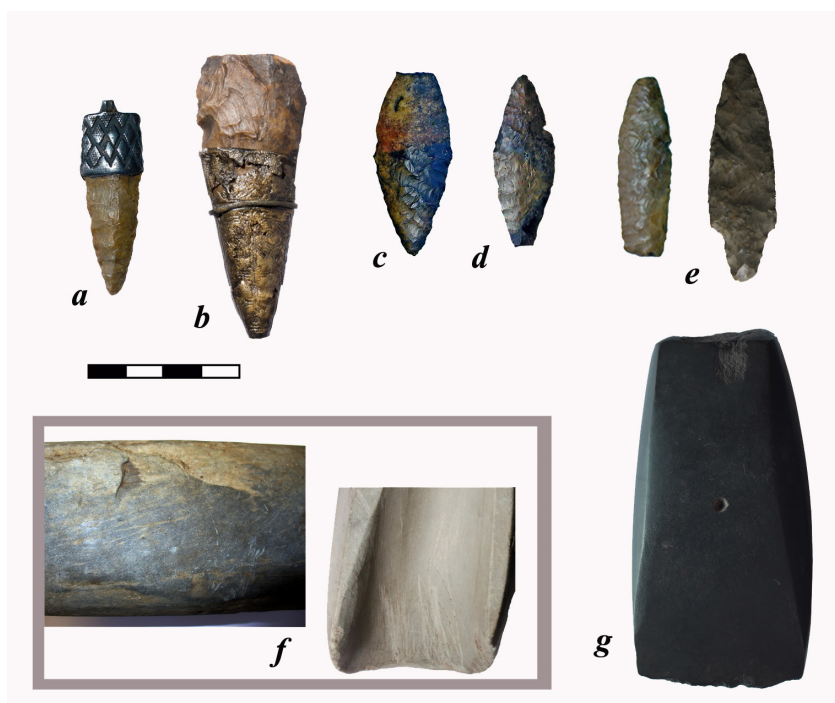


Рис. 6. Следы средневекового использования на „громовых” орудиях из культурного слоя Новгорода. ФГБУК НГОМЗ. Фонды Отдела хранения и изучения археологических коллекций Фото Е. Тяниной, А. Каменского.

Леонтій Войтович  
(Львів)

## У пошуках нових міфів: „мусульманство” князя Володимира Святославича

*Відомий сходознавець Омелян Пріцак свого часу висловив гіпотезу про можливе прийняття мусульманства київським князем Володимиром Святославичем у новгородський період його правління. Цю здогадку не підтримали дослідники. Але зі зростанням самосвідомості тюркських та угро-фінських народів Росії став посилюватися інтерес до їх історичних пам'яток і введення в науковий обіг раніше не відомих джерел – як справжніх, так і сфальшованих. Після публікації одного з таких джерел – Джагфар Таріхі – знову відродилася не тільки версія про прийняття мусульманства князем Володимиром, але й про залежність Русі від Волзької Булгарії. У статті проаналізована джерельна база та аргументація прихильників версії про прийняття мусульманства князем Володимиром. Автор дійшов до висновку, що підстави для цього відсутні.*

У Повісті временних літ під 986 (6494) р. після повідомлення про мир, укладений Руссю з волзькими булгарами в попередньому році, знаходимо інформацію про болгарське посольство до князя Володимира з пропозицією прийняти іслам: „Приидоша Болгаре вѣры . Бохъмичи глїще . æко ты князь еси мѣрѣ и смысленѣ . и не вѣси закона . да вѣруи вѣ законъ на<sup>ѣ</sup> . и поклонисѣ Бохъмиту . ре<sup>ѣ</sup> Володимѣръ кака естъ вѣра ваша . ѿни же рѣша вѣруемъ Бѹ . а Бохъмичѣ ны оучить глѣ . ѿбрѣзати оуды таинныѣ . а свинины не ѣсти . а вина не пити . и по смѣрти съ женами похоть творити блудную . дасть Бохъмичѣ комуждо по семидесѣтъ женѣ красенѣ . и изберець єдину красну . и всѣхъ красоту възложи<sup>ѣ</sup> на єдину . и та будеть єму жена . здѣ же ре<sup>ѣ</sup> достоить блудъ творити всакыи на мѣ же свѣтѣ аще буде<sup>ѣ</sup> кто оубогъ . то и тамо . аще ли бѣтъ естъ здѣ то и тамо . и ина многа лѣсть еѣ же нелзѣ писати срама ра<sup>ѣ</sup> . Володимирѣ же слуше ихъ . бѣ бо самѣ любаше

жены и блужение многое . и послушаше сладко . но се бѣ ему не любо ѿбрѣзание оудовъ . и ѿ ѿденъ свиныхъ масть . а ѿ питъи ѿтинудъ рекъ . Руси веселье питъе . не мѣжемъ безъ того быти”<sup>1</sup>. Далі редактор літопису подав виступ грецького філософа, який різко критикував іслам, не зупиняючись ні перед чим: „си бо ѿмывають ѿходы своѧ . поливавшесѧ водою и въ ротъ вливають . и по брадѣ мажутсѧ . наричюще Бохмита . тако же и жены ихъ творѧ”<sup>2</sup> . ту же сквѣрну . и ино же пуще . ѿ совокупленіѧ мѣжска вкушаютъ”<sup>3</sup>. Незважаючи на те, що Володимир ніби–то навіть спілнував на землю, почувши такі слова, він, вислухавши до кінця проповідь філософа про суть християнської віри, розпорядився направити посольства до різних конфесій, першим з яких було посольство у Волзьку Булгарію: „и чю<sup>4</sup>но слышѧ”<sup>5</sup> . и смыслены . числомъ . ї . и рѣша имъ . идете первое в Болгары . испытайте вѣру ихъ . и службу . ѿни же идоша . и пришедше видиша сквѣрнаѧ дѣла ихъ . и кланѧние . въ ропати и придоша в землю свою [...] ѧко ходихомъ первое в Боргары и смотрихомъ . како сѧ кланѧють . въ храминѣ рекше в ропатѣ стоѧще бес поѧса . и поклонивсѧ . сѧде<sup>6</sup> и гладить сѣмо и ѿвамо . акы бѣшенъ . и нѣ<sup>7</sup>веселиѧ оу нихъ . но печаль . и смрадъ великъ . и нѣ<sup>8</sup> добръ законъ ихъ”<sup>9</sup>. Ця інформація була детально проаналізована ще Олексієм Шахматовим, який вбачав у „булгарських епізодах” та розповіді про випробовування релігій пізнішу вставку редактора *Початкового звєдення*<sup>4</sup>, з чим більшість пізніших дослідників погодилася. Сама „проповідь філософа”, яка містить паралелі з іншими компілятивними творами, написаними на Русі<sup>5</sup>, як і весь епізод про випробування релігій, належить до літературної творчості того ж редактора і, найімовірніше, не відображає реальних подій<sup>6</sup>. Тому переважна більшість істориків ніколи поважно не трактувала можливість прийняття мусульманства князем Володимиром Святославичем, обмежуючись аналізом можливих причин вибору ним східного християнства<sup>7</sup>.

Тільки відомий орієнталіст Омелян Пріцак, який вважав, що Київ заснували хозари та існувало три каганати Русі, перший з яких започаткував хозарський каган-емігрант на Волзі, висловив припущення щодо прийняття мусульманства Володимиром Святославичем у новгородський період його

<sup>1</sup> *Ипатьевская летопись*, [in:] *Полное Собрание Русских Летописей*, т. 2, Москва 2001, стб. 71–72.

<sup>2</sup> *Ibidem*, стб. 73.

<sup>3</sup> *Ibidem*, стб. 93–94.

<sup>4</sup> А. А. Шахматов, *Разыскания о древнейших летописных сводах*, Санкт-Петербург 1908, с. 147; *Idem*, *Летописное сказание о Владимире и его крещении*, [in:] А. Шахматов, *Разыскания о русских летописях*, Москва 2001, с. 111–115.

<sup>5</sup> Д. С. Лихачев, *Повесть временных лет*, изд. 3, Санкт-Петербург 2007, с. 454–457; О. В. Творогов, *Повесть временных лет*, Санкт-Петербург 1997, с. 502 [Серія: Библиотека литературы Древней Руси, т. 1].

<sup>6</sup> В. Я. Петрухин, *Древняя Русь. Народ. Князья. Религия*, [in:] *Из истории русской культуры*, т. 1, Москва 2000, с. 262–270.

<sup>7</sup> Див.: *Idem*, *Древняя Русь. IX в. – 1263 г.*, Москва 2005, с. 95; *Idem*, *Крещение Руси: от язычества к христианству*, Москва 2006; *Idem*, *Русь в IX–X вв. От приглашения варягов до выбора веры*, изд. 2, Москва 2014.

правління: „достовірне арабське джерело (ал-Марвазі, приблизно 1120 р.) повідомляє, що Володимир сам прийняв іслам (під час новгородського правління). Якщо б він залишився у Новгороді, то, ймовірно, всього, ввів би там тюркську версію ісламу і таким чином північна частина східних слов'ян тюркозувалася би, як це стало з волзькими булгарами. Але Володимир перейшов до Києва, змінивши „півмісяць” на „сонце” Константинополя, де був змушений змінити іслам на грецьке християнство”<sup>8</sup>. О. Прицак був переконаний, що Новгород, у якому княжив Володимир Святославич, знаходився на Волхові і був пов'язаний із волзьким шляхом до Булгара. Але тоді Новгорода на Волхові ще не існувало<sup>9</sup>, а Володимир Святославич правив у Хольмгарді-Гнездові, який знаходився на Дніпрі і був пов'язаний

<sup>8</sup> О. Прицак, *Походження Русі*, т. 1, Київ 1997, с. 29–31.

<sup>9</sup> Див.: Ю. Діба, „*И сани ея стоятъ въ Плесковѣ и до сего дни*”; перший приклад „музеефікації” чи літературна містифікація?, „Княжа доба: історія і культура”, 5, 2011, ч. 9–28; Idem, *Урбаністично-адміністративні реформи княгині Ольги (1)*, [in:] *Студії мистецтвознавчі*, 2011, ч. 4 (36): *Архітектура. Образотворче та декоративно-вжиткове мистецтво*, Київ 2011, с. 20–28; Idem, *Урбаністично-адміністративні реформи княгині Ольги (2): Шлях на Лузгу*, [in:] Ibidem, 2012, ч. 2 (28), с. 20–42; Idem, *Історико-географічний аспект літописного повідомлення про народження князя Володимира Святославича: локалізація Будятиного села*, „Княжа доба: історія і культура”, 6, 2012, с. 37–70; Idem, *Інтерпретація корсунської легенди в будятинській традиції вшанування святого джерела*, „Старий Луцьк”, 8, 2012, с. 26–39; Idem, *Образ матері святого князя Володимира Малучі в українській обрядовій поезії*, [in:] *Минуле і сучасне Волині та Полісся. Християнство в історії і культурі Володимира-Волинського та Волині*, вип. 47, Луцьк 2013, с. 212–227; Idem, *Літописні свідчення про заснування міста Володимира наприкінці Х століття: Володимир на Лузі чи Володимир на Клязьмі?*, „Княжа доба: історія і культура”, 7, 2013, с. 15–30; J. Dyba *Administrative and urban reforms by princess Olga: geography, historical and economic background*, [Latvijas Arhivi], 2013, 1–2, р. 30–71; Idem, *Батьківщина святого Володимира. Волинська земля у подіях Х століття*, Львів 2014, с. 208–253. За літописною інформацією тільки у 1044 р. „на весну же Володимиръ [Володимир Ярославич, син Ярослава Володимировича – Л. В.] заложі Новѣгород и сдѣла его” (*Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов*, Москва–Ленинград 1950, с. 181), у 1116 г. „в то же лето Мстислав [Мстислав Володимирович, старший син Володимира Мономаха – Л. В.] заложі Новѣгород болши первого” (Ibidem, с. 20, 204) і аж у 1169 р. при князі Романі Мстиславичі „устроиша острог около города” (Ibidem, с. 33). І ця інформація повністю відповідає знахідкам числених археологічних експедицій. Новгород археологічно досліджений краще від будь-якого іншого міста Русі. Всі спроби знайти тут шари VIII–IX ст. виявилися безуспішними (А. В. Арциховский, *Археологическое изучение Новгорода*, [in:] *Материалы и исследования по археологии СССР*, № 55, Москва 1956, с. 15, 42–43). Перспективи знайти дільниці із забудовою Х ст. також відсутні (В. Л. Янин, *Возможности археологии в изучении древнего Новгорода*, „Вестник АН СССР”, 1973, 8, с. 67–70). Довга дискусія стосовно часу появи новгородських укріплень так і не дозволила довести існування таких, датованих ранішим за літописні згадки часом (Див.: А. Л. Монгайт, *Оборонительные сооружения Новгорода Великого*, [in:] *Материалы и исследования по археологии СССР*, № 31, Москва 1952, с. 87–89; С. Н. Орлов, А. В. Воробьев, *Оборонительные укрепления древнего Новгорода*, Новгород 1959; В. В. Косточкин, С. Н. Орлов, П. А. Раппопорт, *Новые данные об укреплении новгородского острога*, [in:] *Памятники культуры*, вып. 3, Москва 1961, с. 72–79; Б. А. Колчин, *Дендрохронология Новгорода*, [in:] *Материалы и исследования по археологии СССР*, № 117, Москва, 1963; Idem, *Хронология новгородских древностей*, [in:] *Новгородский сборник. 50 лет раскопок Новгорода*, Москва 1982, с. 156–177; С. Н. Орлов, *К топографии истории оборонительных сооружений древнего Новгорода*, [in:] *Ученые записки Новгородского государственного педагогического института*, т. 1, 1965, с. 24–25; Idem, *По поводу статьи М. Х. Алешковского и Л. Е. Красноречьева*, „Советская археология”, 1972, 2, с. 96–99; М. Х. Алешковский, Л. Е. Красноречьев, *О датировке вала и рва Новгородского острога*, „Советская археология”, 1970, 4, с. 54–73; Idem, *К датировке вала и рва новгородского острога (ответ С. Н. Орлову)*, „Советская археология”, 1972, 3, с. 393–395; В. Л. Янин, Б. А. Колчин, *Итоги и перспективы новгородской археологии*, [in:] *Археологическое изучение Новгорода*, Москва 1978, с. 5–56; Б. А. Колчин, Н. Б. Черных, *Ильинский раскоп (стратиграфия и хронология)*, [in:] *Археологическое изучение Новгорода*, с. 57–116; В. Л. Янин, *Тихвинский раскоп*, [in:] *Археологическое изучение Новгорода*, с. 117–134; Б. А. Колчин, А. С. Хорошев, *Михайловский раскоп*, [in:] *Археологическое изучение Новгорода*, с. 135–173).



з шляхом „з варяг у греки”<sup>10</sup>. Відповідно, у нього не було особливих підстав для прийняття мусульманської релігії. Понад те, у Гнездові ще перед Володимиром почало розповсюджуватися християнство. Серед масиву скандинавських курганів<sup>11</sup> знайдено ряд т. зв. камерних поховань X століття<sup>12</sup>, які належали раннім християнам і датуються часом до Володимирового хрещення<sup>13</sup>. Водночас жодних слідів перебування мусульман у цьому регіоні не знайдено. Зрештою, і сам О. Пріцак у пізніших працях до версії прийняття мусульманства Володимиром Святославичем не повертався<sup>14</sup>.

Звернімося до джерела, на яке спирався О. Пріцак. Шараф аз-Заман Тагір аль-Марвазі народився у туркменському Мерві 1056/1057 р. Там же він провів все своє життя і був лікарем при дворі сельджуцького султана Мелікшаха I та його наступників<sup>15</sup>. Помер аль-Марвазі у 1124/1125 р. Його перу належить книга *Природа тварин* (*Китаб Табаї ал-Хайяван аль-Бакрі валь-Баррі*) з 5 частин, у якій до розділу про Китай потрапив опис про русів: „що стосується ар-русійя [русів – Л. В.], то вони живуть на острові у морі. Розміри острова – три дні шляху, на ньому зарослі дерев і чагарі, а біля нього озеро. Вони численні, розповідають, що засоби, необхідні для життя, і отримання доходів [добувають – Л. В.] мечем. Якщо у них помирає мужчина, який має доньок і синів, він віддає своє майно донькам, а синам віддає меч

<sup>10</sup> Л. Войтович, *Гольмгард: де правили руські князі Святослав Ігорович, Володимир Святославич та Ярослав Володимирович*, „Український історичний журнал”, 2015, 3, с. 37–55; Idem, *Хольмгард-Новгород: загадки історії Руси X – першої половини XI века*, [in:] *Вестник Удмуртского университета*, серія 5: *История и философия*, Ижевск 2015, вып. 1, с. 7–18.

<sup>11</sup> Д. А. Авдусин, *Скандинавские погребения в Гнездове*, [in:] *Вестник Московского университета*, Москва 1974, № 1, с. 74–86; Idem, *Скандинавские ингумации в Гнездове*, [in:] VII Всесоюзная конференция по изучению истории, экономики, литературы и языка скандинавских стран и Финляндии. Тезисы докладов, Москва 1976, с. 122–123; Idem, *Об этническом составе населения Гнездова*, [in:] XII конференция по изучению истории, экономики, литературы и языка скандинавских стран и Финляндии. Тезисы докладов, Москва 1993, с. 107–108; Д. А. Авдусин, Т. А. Пуškina, *Three chamber graves et Gniozdovo, „Fornvännen”*, 83 (3), 1988, p. 20–33; Idem, *Три погребальные камеры из Гнездова* [in:] *История и культура древнерусского города*, ред. Г. Ф. Федоров-Лабыдов, Москва 1989, с. 190–205; К. А. Михайлов, *Древнерусские камерные погребения и Гнездово*, [in:] *Археологический сборник. Гнездово. 125 лет исследования памятника*, ред. В. В. Мураева, Москва 2001, с. 159–175 [Серия: *Труды Государственного Исторического музея*, т. 124].

<sup>12</sup> Могили X–1898, 14–VII–1899, 12–VII–1900, 1900–7а, С–160, С–191, С–198, С–212, С–241/II, С–249, С–301, С–306, ОI’–30, Дп–4, Дп–13, Дп–31, Pol’–11, Pol’–25/II, Pol’–30, Pol’–50, Pol’–61, Pol’–76 (A. Janowski, *Groby komorowe w Europie Środkowo-Wschodniej. Problemy wybrane*, Szczecin 2015, s. 108–114).

<sup>13</sup> V. Y. Petrichin, E. A. Pushkina, *Old Russia: The earliest stages of Christianization*, [in:] *Rom und Byzanz im Norden Mission und Glaubenwechsel im Ostseeraum während des 8.–14. Jahrhunderts*, vol. 1, Mainz 1997, s. 247, 259; А. Е. Мусин, *Меч и крест: новое религиозное сознание Руси по данным археологии*, [in:] *Раннесредневековые древности Северной Руси и ее соседей*, Санкт-Петербург 1999, с. 134–150; Idem, *О распространении христианства в древней Руси IX–XIV веков на основании данных археологии и письменных источников*, „Исторический вестник”, 2000, 2 (6), с. 134–150; Idem, *Христианизация Новгородской земли в IX–XIV вв.*, Санкт-Петербург 2002, с. 63–172; В. Г. Івакін, *Поховальні пам’ятки дружинної доби та християнські культові споруди XI–XIII століть: ідеологічні зміни чи спадкоємництво? Топографічний аспект проблеми*, „Лаврський альманах”, 22, 2008, с. 5–11; В. Коваленко, *Вікінги на сході Європи: в пошуках слави чи нової батьківщини?*, [in:] *Матеріальна та духовна культура Південної Русі*, Київ–Чернівці, 2012, с. 147–165.

<sup>14</sup> Див.: О. Пріцак, *Походження Русі*, т. 2, Київ 2003.

<sup>15</sup> J. F. P. Hopkins, *Corpus of early Arabic sources for west African history*, Princeton–New York 2000, p. 24; F. Egerton, *Roots Ecology: Antiquity to Harckel*, University of California Press 2012, p. 24.



і каже, що батько твій добував статок мечем, слідує йому і чини, як він. Сталося у тих так, що прийняли вони християнство у 300 р. Х [912–913 рр. – Л. В.]. А коли стали християнами притупила віра їх мечі, закрилися перед ними двері здобичі, і принесло це їм шкоду і крах. Стало не вистачати їм засобів для життя, і захотіли вони в іслам, щоби можливими для них стали війна і боротьба та повернення до звичок, які були в них. Направили послів до правителя Хорезму, групою в чотири особи з числа наблжених до царя. У них незалежний цар, називає себе і титулується Буладмір, як називають царя тюрків каган, а царя булгар – владавац<sup>16</sup>. Коли послы прибули до хорезмшаха, він дуже зрадів їх бажанню прийняти іслам, пожалував їм почесні дари і відправив одного з імамів, щоб навчити їх правилам ісламу і повернути в іслам. Вони люди сильні, могутні, які здійснюють піші походи у віддалені землі для грабунку, постійно ходять також у Хозарське море, захоплюють кораблі, відбирають багатство, і прямують до Константинополя у море Понт і в його канал. У старі часи ходили якось у море Хозарське і оволоділи Бардаба [Бердаа – Л. В.] на час. Мужністю вони переважають усі народи, тільки, що в них немає коней. Якби в них були коні, то вони запанували б над багатьма народами<sup>17</sup>.

При всій освідченості аль-Марвазі не був ні істориком, ні географом. Свій опис русів (який відповідає описам вікінгів) він запозичив із т. зв. *Анонімної записки*, якою користувалися Ібн Русте (поч. Х ст.)<sup>18</sup>, анонімний автор перського трактату 982 р. *Худуд аль-Алам (Межі світу)*<sup>19</sup>, Гардізі (перша половина XI ст.)<sup>20</sup>, аль-Бекрі (XI ст.)<sup>21</sup> та інші пізніші мусульманські ав-

<sup>16</sup> Цей термін дискусійний. Х. Френ пропонував його читати як „Володимир” (С. М. von Frähn, *Ibn-Foszla's und anderer Araber Berichte über die Russen nebst drei Beilagen übersogenannte Russen-Stämme und Kiew, die Warenger und das Warenden-Meer, und das Land Wisu, eben falls nach arabischen Schriftstellern* Sankt-Peterburg 1823, s. LVI). Однак більш прийнятною стала форма „владавац”, запропонована О. Сенковським (А. Я. Гаркави, *Сказания мусульманских писателей о славянах и русских (с половины VII века до конца X века)*, Санкт-Петербург 1870, с. 106; В. В. Григорьев, *Россия и Азия. Сборник исследований и статей по истории, этнографии и географии*, Санкт-Петербург 1876, с. 93–96).

<sup>17</sup> Т. Н. Джаксон, Н. Г. Коновалова, А. В. Подосинов, *Древняя Русь в свете зарубежных источников*, т. 3: *Восточные источники*, Москва 2009, с. 50–51; *Sharaf al-Zaman Tabir al-Marvazi on China, the Turks and India*, Arabic text by V. Minorosky, London 1942, p. 23.

<sup>18</sup> Ібн Русте (Абу Алі Ахмад ібн Умар ібн Русте) у 903–913 рр. створив *Книгу коштовних клейнотів*, у сьомому томі якої використані матеріали *Анонімної записки* (Д. А. Хвольсон, *Известия о хазарах, буртасах, болгарях, мадьярах, славянах и русских Абу Али Ахмеда бен Омар ибн Даста, арабского писателя начала X века*, Санкт-Петербург 1869, с. 3–8; T. Lewicki, *Świat słowiański w oczach pisarzy arabskich*, „Slavia Antiqua”, 2, 1949/1950, 2, s. 347–351).

<sup>19</sup> *Hudud al-'Alam. The Regions of the World. A persian Geography 372 A. H. – 982 A. D.*, trans. and expl. by V. Minorosky, London 1937, p. 451–453; А. П. Новосельцев, „Худуд ал-Алам” как источник о странах и народах Восточной Европы, „Вопросы истории”, 1986, 5, с. 380–398; В. В. Бартольд, *Рукопись Туманского*, [in:] В. В. Бартольд, *Сочинения*, т. 8, Москва 1973, с. 431–433.

<sup>20</sup> Гардізі (Абу Саїд Абд аль-Гайю) – перський історик, автор *Оздобі відомостей*, який писав при дворі султана Газни Абд ар-Рашида (В. В. Бартольд, *Отчет о поездке в Среднюю Азию с научной целью 1893–1894 гг.*, Санкт-Петербург 1897, с. 78–126).

<sup>21</sup> Аль-Бекрі – кордовський географ, автор *Книги допіє і королівств* (1068) (T. Lewicki, *Świat słowiański w oczach pisarzy arabskich*, s. 369–370).

тори. *Анонімна записка* була створена в 889–892 рр.<sup>22</sup> Її імовірним автором був Ібн Хордадбег або аль-Джайхані<sup>23</sup>. Інформацію про русів-варягів автор *Анонімної записки* почерпнув у аль-Джармі, який у 845 р. повернувся з візантійського полону<sup>24</sup>. Схоже, що він потрапив у полон при здобутті Заметри в 837 р., а, отже, міг бачити в Константинополі посольство кагана Русі до василевса Феофіла<sup>25</sup>. Виходячи з арабської етимології назв русів і слов'ян, можна не сумніватися, що вони запозичені не від хозарів чи булгарів, а від візантійців<sup>26</sup>. Також можна не сумніватися, що в *Анонімній записці* під русами могли розуміти варягів<sup>27</sup>.

Подібно до інших авторів, які використовували інформацію *Анонімної записки*, аль-Марвазі також додав до неї інформацію про здобуття русами Бердаа (у його творі Бардаба). Ближче до його часів ця подія сколихнула

<sup>22</sup> Д. Е. Мишин, *Сакалиба (славяне) в исламском мире в раннее средневековье*, Москва 2001, с. 58.

<sup>23</sup> A. Miquel, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI siècle*, t. 1, Paris 1967, p. XXIII–XXV; Т. М. Калинина, *Арабские источники VIII–IX вв. о славянах*, [in:] *Древнейшие государства Восточной Европы*. 1991, Москва 1994, с. 213–221). Ібн Хордадбег [Абу-л-Касім Убайдаллах ібн Абд Аллах ібн Хордадбег] – автор трактату *Книга шляхів і країн* (не пізніше 885/886) (Ібн Хордадбег, *Книга путей и стран*, пер. с араб., комент., испед., карты Н. М. Велихановой, Баку 1896). Аль-Джайхані [Абу Абд Аллах Мухамед ібн Ахмад Джайхані] – візир бухарського еміра Наср ібн Ахмада, автор *Книги доповідей і королівств* (914/915) (Т. Lewicki, *Świat słowiański w oczach pisarzy arabskich*, s. 321–388).

<sup>24</sup> На Мусліма ібн Абу Муслім ал-Джармі покликався Ібн Хордадбег (В. В. Бартольд, *Арабские известия о русах*, [in:] В. В. Бартольд, *Сочинения*, т. 2, Москва 1963, с. 819).

<sup>25</sup> Ibidem.

<sup>26</sup> Ibidem.

<sup>27</sup> Крім цитованих відомостей аль-Марвазі, у Ібн Хордадбега: «Що ж стосується руських купців... то вони привозять хутра бобрів, хутра чорних лисиць і мечі [якраз у Швеції, як і на середньому Рейні, була болотна руда, придатна для виготовлення мечів і саме легенда про полянську данину мечами відобразила в *ПВЛ* звільнення полян від хозарської залежності з допомогою вікінгів – Л. В.] з найбільш віддалених [частин] країни слов'ян до Румського [Чорного – Л. В.] моря, і бере з них десятину цар румійський. Якщо ж вони йдуть по Танаїсу, ріці слов'ян, то вони висаджуються у місті хозарів [Саркел? – Л. В.], і бере з них десятину його володар, потім вони йдуть у Джурджанське [Каспійське – Л. В.] море і висаджуються на його берегах, де захоцуть. Окружність цього моря 500 фарсахів [перський фарсах = 5549 м, тобто це 27745,5 км – Л. В.]. Часом вони привозять свої товари з Джурджана на верблюдах до Багдада, причому перекладачами їм служать слов'янські євнухи [халіфа – Л. В.]. Вони видають себе за християн і виплачують джиз'ю [подушну подать – Л. В.]» (*Kitāb al-Masālik wa'l-Mamālik (Liber viarum et regnum) auctore Abu'l-Kāsim Obaidallah ibn Abdallah ibn Khordādbeh et Excepta e kitāb al-kharādī auctore kodāma ibn Dja'far quare cum versione gallica*, edidit, indicibus et glossario instruxit M. J. de Goeje, Lugduni-Batavorum 1889, p. 101, 124 [Серія: *Bibliotheca geographorum arabicorum*, pars 6]. За Ібн аль-Факіхом, який бл. 903 р. завершив свою *Книгу країн*, що збереглася у скороченій редакції Алі аш-Шайзарі (XI ст.), цей фрагмент поданий з дещо іншими подробицями: «вони привозять хутра чорних лисиць і хутра бобрів із найвіддаленіших частин країни слов'ян і приходять до Румського моря, і бере з них десятину государ румів; потім вони приходять по морю в єврейський Самкарич [Керч – Л. В.], потім повертаються у країни слов'ян. Або вони йдуть зі Слов'янського [Балтійського – Л. В.] моря по тій ріці, яка називається „рікою слов'ян“, приходять у місто хозарів, і бере з них десятину хозарський государ, потім вони відправляються до Хорасанського [Каспійського – Л. В.] моря. Іноді вони висаджуються у Джурджані і розпродують там свої товари і все це потрапляє в Рей» (*Compendium libri kitāb al-Boldān auctore Ibn al-Fakih al-Hamadhāni*, quod edidit, indicibus et glossario instruxit M. J. de Goeje, Lugduni-Batavorum 1889, p. 270–271 [Серія: *Bibliotheca geographorum arabicorum*, pars 5]). Обидва автори інформують про два напрямки торгівлі русів-вікінгів: шляхом з „варяг у греки“ (Балтійське море – Ризька затока – Західна Двина – Каспій – Дніпро – Чорне море – Константинополь) із заходами на зворотньому шляху в Керч, який контролювався хозарами, та „північним шляхом“, причому останній не був знамим шляхом з Ладоги по Волзі. Ця інформація могла торкатися Сіверського князівства, яке не входило до складу Руського каганату з центром у Києві і де також панувала династія варязького походження, свідченням чого може бути відома Чорна могила. Ці купці діставалися Дону по Сейму, Тускарі й Сосні, а далі через Саркел – каспійського побережжя. Окремі з них доходили навіть до Багдада.

весь мусульманський світ. Бердаа на р. Курі було найбільшим містом на Закавказзі. Флотилія русів-варягів здобула Бердаа в 943–944 р. (332 р. Х), пробула в ньому шість місяців і через епідемію покинула місто, яке після цього нападу вже не змогло піднятися до попереднього рівня<sup>28</sup>.

Таким чином, уся історико-географічна інформація про Східну Європу, подана в аль-Марвазі, стосується періоду перед народженням князя Володимира Святославича. Правда, аль-Марвазі наводить розповідь про правителя Буладміра, якої немає в інших авторів, котрі користувалися *Анонімною запискою*<sup>29</sup>. Розповідь про Буладміра крім аль-Марвазі наводить тільки ще один мусульманський автор аль-Ауфі (XIII ст.)<sup>30</sup>, який користувався тим же джерелом, що й аль-Марвазі, якщо не твором останнього.

Можливо, що саме унікальність розповіді і її мнима близькість до інформації *Повісті временних літ* „надихнула” О. Прицака до такої гіпотези. Між тим арабісти не вважають за коректне ототожнювати ім'я Буладмір з іменем Володимир, користуючись тільки звуковою схожістю, і пов'язувати цей епізод з Володимировим „випробуванням вір”. „Булад” – „сталь вищого гатунку”, „амір” – „князь”<sup>31</sup>. Тобто Буладмір – Сталевий емір. Враховуючи те, що волзькі булгари стали мусульманами ще до багдадської місії 921–922 рр., описаної її секретарем Ахмедом ібн Фадланом, а також те, що болгарський правитель мав титул еміра, засвідчений монетами, карбованими в болгарському Суварі за часів халіфа аль-Муктадіра (до 932 р.) місцевим еміром Барманом чи Тарманом<sup>32</sup>, можна вважати, що розповідь аль-Марвазі, повторена аль-Ауфі, стосується місії, направленої болгарським правителем Алмушем у Хорезм на початку X століття, а сам Алмуш<sup>33</sup> мав прізвисько Буладмір – Сталевий емір.

Гіпотеза О. Прицака так би й залишилася в колекції історичних курйозів, якби не історичний неоромантизм, природний спалах якого захопив практично всі народи, які втратили власну державність і протягом віків зазнавали утисків та асиміляції. У 1993 р. в Оренбурзі була опублікована книга *Бахчи Иман. Джагфар Тарихы*<sup>34</sup>, наступне видання якої з уточненнями вийшло

<sup>28</sup> В. В. Бартольд, *Берда'а*, [in:] В. В. Бартольд, *Сочинения*, т. 2, Москва 1963, с. 272–273.

<sup>29</sup> Idem, *Новое мусульманское известие о русских*, [in:] *Записки Восточного отделения Императорского Русского археологического общества*, т. 9, Санкт-Петербург 1896, с. 265.

<sup>30</sup> Нур ад-Дін Мухамед аль-Ауфі склав *Збірник анекдотів і зібрання блискучих розповідей*, у якому розміщені різні оповіді з VII–X ст., серед яких і фрагмент про Буладміра. Цей збірник присвячений Нізам аль-Мульку Мухамеду бен Абу Саїду ал-Джунейди, візиру делійського султана Шамс ад-Діна Абу-л-Музафара Ільтутміша. Аль-Ауфі в молоді роки, схоже, був у Хорезмі, де міг почерпнути частину інформації для свого твору (В. В. Бартольд, *Новое мусульманское известие о русских*, с. 262–267).

<sup>31</sup> Idem, *Арабские известия о русах*, с. 807.

<sup>32</sup> Ibidem, с. 824–825.

<sup>33</sup> Алмуш – від тюркського „алмо” – „яблуко”.

<sup>34</sup> Бахчи Иман, *Джагфар Тарихы. Свод болгарских летописей 1680 г. Изложение текста на русском языке, сделанное жителем г. Петропавловска Ф. Г.-Х. Нурутдиновым в 1939 г.*, т. 1–3, Оренбург, 1993.

в Болгарії у Софії в 2001 р.<sup>35</sup> Це джерело *Джагфар Таріхи* чи *Історія Джагфара* введено в науковий обіг як *Зведення болгарських джерел* учителем Фаргатом Нурутдіновим. Згідно з його інформацією зведення було створене у 1680 р. за наказом сєйда Джагфара секретарем його канцелярії Бахші Іманом. До цього зведення ввійшли *Гази-Барадж таріхи* (1229–1246), *Праведний шлях або благочестиві діяння болгарських шейхів* Мохамед-Аміна (1483), *Казан таріхи* Махмуда Мухамедьяра (1496/1497–1547) та *Шейх-Галі кітаби* (1605) Іш-Мохамеда. Список зведення, виконаний до 1884 р., загинув; збереглися тільки студентські копії 1887 р., що потрапили від їх родичів до Ібрагіма Мохамед-Карімовича Нігматуліна, який жив у Петропавловську. Він же переклав їх російською мовою, бо старобулгарські тексти<sup>36</sup>, писані арабською абеткою, у 1939 р. нещадно знищувалися, а їх власників репресували. Не обминула ця доля і самого І. Нігматуліна. За підозрою в зберіганні арабських рукописів він був заарештований і репресований, а самі рукописи вилучили і знищили. При цьому нишпорки з органів безпеки не помітили і не вилучили російських перекладів, які мав І. Нігматуліна зберегла і передала в 1966 р. своєму внукові Ф. Нурутдінову, котрому вдалося підготувати видання цих пам'яток. Оригінали самих перекладів теж не збереглися.

За цими джерелами Булімер, син Бариса, бек Башту [Києва – Л. В.], після поразки від болгар, зобов'язався не приймати християнства і відкрити безмитний „бурштиновий шлях” в Артан для болгарських купців, за що отримав як дружину дочку болгарського кагана Бозок. Він відплив до Києва на Русі по „Кара-Іделі” разом із 7 болгарськими проповідниками, де збудував мечеть. Крім Києва, мечеті мали з'явитися також у Караджарі, Батавілі, Хурсі й Барин-Діу<sup>37</sup>. Але після походу в Джалду [Крим – Л. В.] Булімер у 988 р. прийняв християнство, порушивши умови угоди з булгарами. Та в 991–992 і 996–997 рр. його чекали нищівні поразки від болгарського війська. У 1006 р. його 40-тис. військо було розгромлене в Тангро-Майданській битві. Врешті Булімер мусив капітулювати й видати сина Яучи в заложники. Нова капітуляція завершилася повним підпорядкуванням Булгару і наверненням у іслам.

<sup>35</sup> Бахчи Иман, *Джагфар Тарихы. Свод болгарских летописей 1680 г. Изложение текста на русском языке, сделанное жителем г. Петропавловска Ф. Г.-Х. Нурутдиновым в 1939 г.*, София 2001.

<sup>36</sup> Цікаво, що перекладач перевів літочислення з Хіджри в сучасне християнське без будь-яких таблиць. У новому виданні вже говориться про групу перекладачів.

<sup>37</sup> Тобто Булімер-Володимир прийняв іслам і почав будувати на Русі мечеті.

Ознайомившись із самою пам'яткою, більшість фахівців (Омелян Прицак<sup>38</sup>, Марсель Ахметзянов<sup>39</sup>, Віктор Шнірельман<sup>40</sup>, Юлай Шамілоглу<sup>41</sup>, Олександр Гадло<sup>42</sup>, Себастьян Цвіклінські<sup>43</sup>, Дамір Ісхаков<sup>44</sup>, Іскандер Ізмайлов<sup>45</sup>, Андрій Петров<sup>46</sup>, Геннадій Тафаєв<sup>47</sup>) дійшли висновку, що це підробка, створена у XX столітті, викликана самоусвідомленням частини казанських татар як нащадків потужної держави чорних булгар, які свого часу успішно протистояли Русі та монголам. Автор чи автори підробки, komponуючи свій твір, використали відомі опубліковані пам'ятки, серед яких т. зв. хозарське листування. Прихильників автентичності *Джагфар Тарихи*, окрім булгарських патріотів і українських мусульман<sup>48</sup>, можна знайти і серед російських та українських науковців (Ігор Баранов<sup>49</sup>, Юрій Бегунов<sup>50</sup>, Надія Мусіна<sup>51</sup>, Зоя Львова<sup>52</sup>). Окремі з них на підставі цього збірника висувають версії щодо написання *Слова о полку Ігоревім* князем Святославом Володимировичем, сином чернігівського князя Святослава Всеволодовича, який брав участь у поході володимиро-суздальського війська на Булгар, на базі відповідної булгарської поеми<sup>53</sup>. Зустрічаємо також версії про те, що Воло-

<sup>38</sup> О. Прицак, *А може булгаро-татарський Оссіан?*, «Східний світ», 1993, 2, с. 37–47.

<sup>39</sup> М. Ахметзянов, *Турсы на колесах или о новых фальсификациях в истории татарского народа*, «Идель», 1993, 5, с. 12–15.

<sup>40</sup> В. Шнірельман, *От конфессионального к этническому. Булгарская идея в национальном самосознании казанских татар в XX веке*, «Вестник Европы», 1998, 1–2, с. 137–139.

<sup>41</sup> Ю. Шамілоглу, *Направления в исследовании Золотой Орды*, [in:] *Источниковедение истории улуса Джучи (Золотой Орды). От Калки до Астрахани. 1223–1556*, Казань 2002, с. 15–29; Idem, «Джагфар Тарихи»: как изобреталось булгарское самосознание, «Родина», 8, 2007, с. 44–48; Idem, «Джагфар Тарихи»: как изобреталось булгарское самосознание, [in:] *Фальсификация исторических источников и конструирование этнократических мифов*, Москва 2011, с. 275–287.

<sup>42</sup> А. В. Гадло, *Проблема Великой Болгарии*, [in:] *Материалы XXXI Всероссийской научно-методической конференции преподавателей и аспирантов*, вып. 14, Санкт-Петербург 2002, с. 24–25.

<sup>43</sup> С. Цвіклінські, *Татаризм vs булгаризм: «первый спор» в татарской историографии*, пер. с нем. А. Каплуновского, «AB Imperio», 2, 2003, с. 361–392.

<sup>44</sup> Д. М. Ісхаков, *Тюрко-татарские государства XV–XVI вв.*, Казань 2004, с. 38–39; Idem, *Роль тюрко-татарского составного в становлении государствообразующего «народа» улуса Джучи XIII–XIV вв.*, «Золотоординское обозрение», 2017, 5 (2), с. 290–324.

<sup>45</sup> Д. М. Ісхаков, И. Л. Ізмайлов, *Этнополитическая история татар (II – середина XVI вв.)*, Казань 2007, с. 12–15; И. Л. Ізмайлов, *Становление Волжской Булгарии: от племени к государству*, [in:] *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*, Санкт-Петербург 2012, № 2 (12), с. 217–242.

<sup>46</sup> А. Е. Петров, *Необулгарская идея и легитимизация поддельного свода Джагфара*, [in:] *Фальсификация исторических источников*, с. 288–296.

<sup>47</sup> Г. И. Тафаєв, *Мифотворчество в исследовании летописи «Джагфар Тарихи» о Волжской Болгарии*, [in:] [Сувары.рф/ru/content/mifotvorchestvo-v-issledovanii-letopisi-dzhagfar-tarify-o-volzhskoy-bolgarii](http://Сувары.рф/ru/content/mifotvorchestvo-v-issledovanii-letopisi-dzhagfar-tarify-o-volzhskoy-bolgarii) [2013].

<sup>48</sup> Р. Джабаров, *Владимир Великий и ислам*, «Арранд», 2004, 8–9 (67–68), с. 13–21.

<sup>49</sup> И. А. Баранов, *Великая Болгария и Крым: итоги и проблемы изучения*, [in:] *Международная конференция «Византия и Крым». Севастополь, 6–11 июня 1997 г., Тезисы докладов*, Симферополь 1998, с. 19–21.

<sup>50</sup> Ю. К. Бегунов, *Ханы Кубрат и Аспарух в своде булгарских летописей XVII в.*, [in:] *Материалы XXXI Всероссийской научно-методической конференции*, с. 19–20.

<sup>51</sup> Н. Мусіна, *История древней Руси – в булгарских летописях Бахши Имана «Джагфар тарихи»*, [in:] Й. Табов, *Когда крестилась Киевская Русь*, Санкт-Петербург 2003, с. 391–414.

<sup>52</sup> З. А. Львова, *«Гази-Барадж тарихи». Вопрос о подлинности летописи*, [in:] *Археологический сборник Государственного Эрмитажа*, вып. 36, Санкт-Петербург 2003, с. 134–141.

<sup>53</sup> Ю. К. Бегунов, Ф. Г.-Х. Нурутдинов, *Князь Владимир Святославич – автор «Слова о полку Игореве»*, «Клио», 4, 2005, с. 192–199.

димир Святославич спочатку прийняв мусульманство від волзьких булгар, потім у 988 р. охрестився, а згодом, після великої поразки від тих же булгар у 1014 р., вдруге навернувся у іслам<sup>54</sup>. Немає сумніву, що „знахідок” у цьому плані з часом побільшає.

Повертаючись до проблеми автентичності болгарського зведення, після ознайомлення з його текстом зупинюся на кількох моментах, які оминули інші дослідники. Автор тексту чи його остаточний редактор явно пробував „доповнити” літописну інформацію, з якою був добре обізнаний і чия хронологія була для нього базовою. Ці доповнення, зроблені в дусі болгарського патріотизму, могли би належати Газі Бараджу, але знайомство останнього з руськими літописами цілком виключене. Сам автор чи редактор став жертвою свого знання руських літописів. У часи Володимира Святославича Новгород на Волхові ще не існувало, справжній болгарський літописець це мав би знати і в його тексті мала би бути розповідь про Хольмгард або Ладогу. Також „бурштиновий шлях”, який ніби-то відкрив Володимир болгарським купцям для безмитної торгівлі, пролягав не по Волзі і не через Ладогу, як здавалося редакторові (цей шлях можна було назвати „хутовим”), а по Віслі, Західному Бугу і Дністру. А дністровський шлях на момент, описаний у болгарському зведенні, Володимиром Святославичем ще не контролювався. Не знав редактор і латинських джерел, зокрема творів Бруно Кверфуртського і Тітмара Мерзебурзького, які зафіксували рівень християнізації Русі у 1007–1015 рр., не згадуючи вже про одруження Володимира, по смерті прицеси Анни, з онучкою германського імператора. Знайомство з військовою справою Волзької Булгарії в X–XIII століттях<sup>55</sup> також дозволяє стверджувати, що булгари були здатні відстояти свою незалежність, відбивши спроби володарів Русі підпорядкувати собі їхню територію, при цьому розгромивши послані проти них війська. Але за жодних обставин ці поразки не змогли б похитнути становище Володимира Святославича на Русі. Так само ж і розділена на два емірати (Біляр і Сувар) Волзька Булгарія була нездатна здійснити переможний похід углиб руської території чи дійти до Києва. У X столітті мусульманство та юдаїзм на Русі сприймалися не більше як екзотика, а допуск мусульманських купців на руські ринки (не далі Києва, досить згадати легенди про Артанію і рівень поінформованості арабських авторів) був загалом вигідним і попередникам Володимира Святославича. Русь швидко інтегрувалася у європейську християнську цивілізацію, що зафіксували незаангажовані західні автори-клірики. І змусити Володимира Святославича за таких обставин змінити релігію могла тільки загроза

<sup>54</sup> Див.: А. Железний, *Володимир Великий і іслам*, „Наш край”, Київ 2000, № 4.

<sup>55</sup> Дет. про це, див.: І. Л. Измайлов, *Вооружение и военное дело населения Волжской Булгарии X–XIII вв.*, Казань 1997.



повного завоювання. Тому навіть немає змісту доводити абсурдність мусульманської версії.

Редактор болгарського зведення, напевно, мав переклади окремих болгарських літописів, які могли бути поправлені ще в XVII столітті Бахші Іманом або під час перекладів. Зокрема, там могла бути інформація про походи Всеволода Велике Гніздо, у яких брав участь вищизький князь Володимир Святославич, та інші моменти, включаючи деякі відомості, відсутні в літописах. Але відділити в цих текстах (мовний і текстологічний аналіз яких неможливий) справжню болгарську основу від пізнішого препарування не просто, якщо взагалі можливо<sup>56</sup>.

Таким чином, неупереджений аналіз джерел та аргументів прихильників версії про мусульманство князя Володимира Святославича приводить до висновку, що підстави для такого твердження відсутні.

\*

### **Leontiy Voitovych, *In search of myths: „Islam” of Prince Volodymyr Sviatoslavovych***

The known orientalist Omelian Pritsak at one time expounded a hypothesis about the possible acceptance of Islam by the Kyiv prince Volodymyr Sviatoslavych in Novgorod period of his rule. This conjecture did not get support of researches. But, with the growth of self-awareness of the Turkic and Finno-Ugric peoples of Russia interest in their historical sights began to grow as well as introduction to scientific turnover of the earlier unknown sources – as real as falsified. After the publication of one of such sources – *the Dzagfar Tarichy* – regenerated again not only version about the Islam of prince Volodymyr but also about dependence of Rus' on Volga Bulgar. The sources base and argumentation of the supporters of the adoption of Islam by the Prince Volodymyr are analysed in the article. The author came to the conclusion, that the grounds for this purpose are absent.

---

<sup>56</sup> Елементи такого препарування впадають у вічі також при ознайомленні з хозарськими фрагментами зведення. Складається враження, що ранніх болгарських авторів більше цікавила історія хозарських правителів, від опіки яких вони тільки-но звільнилися, ніж своя власна.





Мария Самонова  
(Гомель)

## „Пришел я туда, где Торвальду, сыну Кодрана, Христос дарует покой”: к вопросу об участии скандинавов в христианизации Полоцка

*Важнейшую роль в выборе религии восточными славянами сыграл путь „из варяг в греки”, по которому осуществлялись активные торговые, политические и культурные контакты Скандинавии и Руси с Византией. Об участии скандинавов в распространении греко-православного христианства на Руси свидетельствуют как древнескандинавские, так и древнерусские письменные источники. Скандинавы-христиане, в частности Олав Трюггвассон и Торвальд Кодранссон, содействовали популяризации христианства среди представителей древнерусской политической элиты, были проводниками религиозного влияния Византии, участвовали в распространении христианства на восточнославянских землях. Миссионерская деятельность Торвальда Кодранссона в Полоцке (основание монастыря Иоанна Крестителя, признание его святости местным населением) осуществлялась при поддержке представителей полоцкой княжеской династии, Рогнеды и ее сына Изяслава. Его деятельность способствовала подготовке благоприятной почвы для официального введения христианства в Полоцке.*

Проникновение христианства на восточнославянские земли началось в IX веке. Это чрезвычайно важное время в истории Руси, связанное с процессами образования государства. Одной из главных движущих сил этих процессов стало принятие христианства в качестве государственной религии в древнерусских княжествах.

Важнейшую роль в выборе религии сыграл географический фактор. Русь возникла и формировалась на территории, через которую проходил путь „из варяг в греки”, по которому осуществлялись не только активные

торговые и политические сообщения Скандинавии и Руси с Византией, но также происходило проникновение христианского вероучения в земли восточных славян и скандинавов. Об участии скандинавов (варягов в древнерусских источниках) в распространении греко-православного христианства на Руси ярко свидетельствуют как древнескандинавские, так и древнерусские письменные источники. Во всех списках *Повести временных лет* под 983 г. содержится повествование о мученической смерти в Киеве двух варягов-христиан<sup>1</sup>. В одном из видов проложного *Жития князя Владимира* упомянута церковь „святую мученику Турова“. Этот мученик назван там как „первый ходатаи нашему спасению“<sup>2</sup>. В научной литературе уже давно была высказана гипотеза о том, что святого мученика звали Туры, и он был тем варягом, который „пришелъ изъ Грекъ“ в летописной статье 983 г.<sup>3</sup> Имя Туры имеет также непосредственное отношение к Туровской земле – в *Повести временных лет* под 980 г. говорится о Туры, от которого прозвались туровцы<sup>4</sup>.

Таким образом, в древнерусских источниках есть свидетельства того, что на Руси первыми святыми могли считаться именно варяги-мученики, которые придерживались греческой веры. Кроме того, из летописей известно, что в дружинах древнерусских князей служило много варягов. Они ездили в Византию в качестве воинов, купцов и дипломатов и там принимали христианство. Именно таким путем приняли христианство два первых русских святых мученика-варяга, о которых рассказывает *Повесть временных лет*. Варяги-христиане могли оказывать определенное влияние на тот слой древнерусского общества, с которым они были теснее всего связаны, то есть на княжескую и военно-торговую среду.

Древнескандинавские источники, в первую очередь саги, сохранили информацию об общих тенденциях распространения греко-православного христианства в Скандинавии и Руси в конце X – первой половине XI веков. Зарубежные исследователи, изучающие христианизацию Скандинавии, на основе свидетельств письменных и археологических источников отмечают наличие элементов влияния греко-православной церкви в Норвегии, Ислан-

<sup>1</sup> *Повесть временных лет*, ред. В. П. Адрианова-Перетц, Санкт-Петербург 1996, с. 38–39.

<sup>2</sup> *Жития благоверного князя Владимира. Краткая проложная редакция*, [in:] Н. И. Серебрянский, *Древнерусские княжеские жития. Тексты*, Москва 1915, с. 15.

<sup>3</sup> А. А. Шахматов, *Как назывался первый русский святой мученик?*, „Известия Императорской Академии Наук“, 1, 1907, 9, с. 261–264; А. М. Введенский, *Житие варягов-мучеников (функционирование легенды в летописи и Прологе)*, „Древняя Русь. Вопросы медиевистики“, 2009, 4, с. 63; П. В. Лукин, *Сказание о варягах-мучениках в начальном летописании и Прологе: текстологический аспект*, „Древняя Русь. Вопросы медиевистики“, 2009, 4, с. 82.

<sup>4</sup> *Повесть временных лет*, с. 36. О скандинавском происхождении основателя Турова, см.: М. Н. Самонова, *Розголод и Рогнеда: скандинавские корни полоцкой княжеской династии*, [in:] *Alba Ruscia: белорусские земли на перекрестке культур и цивилизаций (X–XVI вв.)*, отв. ред. А. В. Мартынюк, Москва 2015, с. 8–26.

дии и Швеции в указанный период<sup>5</sup>. Высказывается даже гипотеза о том, что Норвегия во времена правления от Олава Трюггвасона до Харальда Сурового в конфессиональном и идеологическом плане ориентировалась на Восток христианского мира – Русь и Византию<sup>6</sup>.

Участие скандинавов в христианизации Полоцкого княжества прослеживается в *Саге о крещении* и *Пряди о Торвальде Путешественнике*. В произведениях имеются указания на миссионерскую деятельность в Полоцке в конце X века исландца Торвальда Кодранссона. *Сага о крещении* сообщает следующее: „Þeir Þorvaldr Koðránsson ok Stefnir Þorgilsson funduz eptir hvarf Óláfs konungs. Þeir fóru báðir saman víða um heimin ok allt út í Jórslaheim ok þaðan til Miklagarðs ok svá til Kænugarðs et eystra eptir Nepr. Þorvaldr andaðiz í Rúzía, skamt frá Pallteskju. Þar er hann grafinn í fjalli einu, at kirkju Jóhannis baptistæ, ok kalla þeir hann helgan. Svá segir Brandr enn víðförli:

„Hefk þar komit, es Þorvalde  
Koðráns syne Krístr hvíldar lér;  
Þar's heilagr grafinn í háfjalle  
upp í Drafn at Jóhanskirkjo”.

Stefnir fór þá norðr í Danmörk”<sup>7</sup>.

Особенности стихосложения сочинения Бранда Путешественника, приведенного в *Саге о крещении*, свидетельствуют в пользу его аутентичности и возможной достоверности его деталей – географическое название „Drafn”, захоронение Торвальда на горе возле церкви Иоанна<sup>8</sup>.

В саге *Прядь о Торвальде Путешественнике* сообщается о том, что Торвальд покинул Исландию и совершил паломничество в Иерусалим, а затем прибыл в Константинополь и был отправлен на Русь в качестве официального представителя византийского императора. На Руси Торвальд основал

<sup>5</sup> P. H. Sawyer, *Kings and vikings. Scandinavia and Europe AD 700–1100*, London–New York 1982, p. 141; И. Янссон, *Смена религии*, [in:] *Наследие варягов. Диалог культур = The Viking heritage: A dialogue between cultures*, отв. ред. И. Янссон, Бурос 1996, с. 40.

<sup>6</sup> Я. Р. Хагланд, *Христианизация Норвегии и возможные влияния восточных церквей*, [in:] *Древнейшие государства Восточной Европы: 2002 г. Генеалогия как форма исторической памяти*, отв. ред. Е. А. Мельникова, Москва 2004, с. 259–275.

<sup>7</sup> *Сага о крещении*, [in:] *Древнерусские города в древнескандинавской письменности: тексты, перевод, комментарий*, сост. Г. В. Глазырина, Т. Н. Джаксон, Москва 1987, с. 101–103; *Сага о крещении*, [in:] *Древняя Русь в свете зарубежных источников: хрестоматия*, т. 5: *Древнескандинавские источники*, сост. Г. В. Глазырина, Т. Н. Джаксон, Е. А. Мельникова, Москва 2009, с. 194–196. Перевод: „Торвальд Кодранссон и Стефнир Торгильссон встретились после исчезновения конунга Олава. Они вместе странствовали по свету и [дошли] до самого Иерусалима, а оттуда до Константинополя и также до Киева, что на восток вдоль Днепра. Торвальд умер на Руси, недалеко от Полоцка. Там он погребен на одной горе у церкви Иоанна Крестителя, и они называют его святым. Так говорит Бранд Путешественник:

„Пришел я туда, где Торвальду,  
сыну Кодрана, Христос дарует покой.  
Там он похоронен на высокой горе,  
вверх по Дравну подле церкви Иоанна”.

Стефнир направился тогда на север в Данию”.

<sup>8</sup> *Сага о крещении*, [in:] *Древняя Русь в свете зарубежных источников: хрестоматия*, т. 5, с. 196.

монастырь, расположенный рядом с церковью Иоанна Крестителя, который был назван его именем. В этом монастыре он закончил свою жизнь и там был погребен. Обитель находилась под высокой горой, которая называлась „Dröfn”<sup>9</sup>.

Сообщение *Саги о крещении* о деятельности Торвальда недалеко от Полоцка подкрепляется документальным свидетельством одной из полоцких грамот XIV века о том, что в Полоцке действительно были монастырь и церковь Иоанна Предтечи (Крестителя)<sup>10</sup>. Они располагались на Острове – острове на Западной Двине напротив устья реки Полоты. Еще одним фактом, который говорит в пользу того, что Торвальд нашел свое упокоение – как сказано в саге – „í fjalli einu” („на одной горе”), „í háfjalle” („на высокой горе”), и эта гора находилась в Полоцке, является наличие в полоцкой топографии сакрального центра под названием Черная (Замковая) гора – возвышенности у слияния Западной Двины и Полоты. Она действительно имела крутые, высокие склоны. В XI веке на Черной горе был построен Софийский собор, а в XIV веке размещен Верхний замок. В 1563 г., после постройки Нижнего замка, за Черной горой закрепилось название Верхний замок<sup>11</sup>. Также требует объяснения сообщение саги о том, что Торвальд умер не в самом Полоцке, а недалеко от него – „skamt frá Pallteskju” („недалеко от Полоцка”). В данном случае под Полоцком следует понимать его укрепленную часть с княжеской резиденцией – детинец и, вероятно, окольный город. Полоцкий детинец с X века и до начала XIV века находился на древнем городище в 0,8 км от устья Полоты, а окольный город – между городищем и Черной горой<sup>12</sup>. На момент деятельности Торвальда в Полоцке Черная гора и Остров еще не являлись структурными составляющими города.

Таким образом, в Полоцке действительно есть гора, а напротив нее, на Острове, существовали монастырь и церковь Иоанна Предтечи. В научной литературе высказывалось мнение, что названия „Drafn”, „Dröfn” передают древнерусское слово „травен” – „травянистый (остров)”, которым назывался полоцкий Остров<sup>13</sup>.

Из исландских текстов следует, что Торвальд прибыл на Русь, а именно в Полоцк, из Константинополя с целью проповеди веры Христовой гречес-

<sup>9</sup> *Прядь о Торвальде Путешественнике*, [in:] *Пряди истории: исландские саги о Древней Руси и Скандинавии*, науч. ред. Ю. К. Кузьменко, Москва 2008, с. 189.

<sup>10</sup> *Полоцкие грамоты*, вып. 1, сост. А. Л. Хорошкевич, Москва 1977, с. 42.

<sup>11</sup> Д. В. Дук, О. Н. Левко, Г. В. Штыхов, *Полоцк – политический, социально-экономический и сакральный центр земли в XI–XIII вв.*, [in:] *Полоцк: Полоцк и Полоцкое княжество (земля) в IX–XIII вв., летопись древних слоев, Полоцк и его округа в XIV–XVIII вв., ремесло, денежное обращение и торговые связи Полоцка в средние века (по данным археологии, нумизматики и письменных источников), культура и просвещение в средневековом Полоцке*, науч. ред. О. Н. Левко, Минск 2012, с. 76–77.

<sup>12</sup> *Ibidem*, с. 70–73; Д. В. Дук, *Стратиграфия и хронология объектов Полоцка XI–XVIII вв.: исследования 1928–2011 гг.*, [in:] *Полоцк: Полоцк и Полоцкое княжество (земля) в IX–XIII вв.*, с. 113.

<sup>13</sup> *Dröfn*, [in:] *Пряди истории: исландские саги о Древней Руси и Скандинавии*, с. 277–278; А. Белы, В. Рыч, *Торвальд Кодрансан*, [in:] *Энцыклапедыя гісторыі Беларусі*, т. 6, кн. 1, Мінск 2001, с. 516.

кого образца. Теперь попытаемся установить, когда Торвальд оказался в Полоцке. Из *Пряди о Торвальде Путешественнике* известно, что ему пришлось покинуть Исландию вместе с епископом Фридреком в результате неудачной миссионерской деятельности<sup>14</sup>. В исландских анналах под 985 г. сказано об отъезде Фридрека из Исландии<sup>15</sup>. Это значит, что Торвальд также покинул Исландию в 985 г. Затем он побывал в Иерусалиме и Константинополе<sup>16</sup>. Можно предположить, что Торвальд прибыл в Полоцк не ранее 986 г.<sup>17</sup> Об успешности его миссии говорит то, что он оставался в Полоцке до своей смерти и почитался местным населением как святой. Если сведения *Саги о крещении* и *Пряди о Торвальде Путешественнике* считать достоверными, то это означает, что в Полоцке первая церковь и первый монастырь существовали уже во второй половине восьмидесятых годов X века. Таким образом, это самые древнейшие христианские культовые сооружения в Полоцке, известные нам по письменным источникам.

Деятельность исландца Торвальда свидетельствует о тесных христианских связях между Скандинавией, Русью и Византией в конце X века, которые осуществлялись по пути из „варяг в греки” и нашли воплощение также в Полоцкой земле. Один из маршрутов христианских проповедников из Скандинавии на Восток, описанный в *Саге о крещении* и *Пряди о Торвальде Путешественнике*, пролегал через современные белорусские земли: Исландия – Иерусалим – Константинополь – Киев – Полоцк – Дания.

Определенная роль скандинавов в христианизации Руси прослеживается и в *Саге об Олаве Трюггвассоне* монаха Одда и в *Большой саге об Олаве Трюггвассоне*. В сагах указывается, что норвежский король Олав Трюггвассон был причастен к крещению Владимира Святославича. Христианство, как это зафиксировано в сагах, пришло на Русь из Византии через посредничество скандинавов: Торвальд прибыл в Полоцк из Константинополя, Олав принял крещение в Греции и способствовал привлечению в христианскую веру киевского князя и его людей. В сагах сообщается, что значительную помощь и поддержку Олаву в деле крещения Владимира Святославича оказала Аллогия, жена Владимира<sup>18</sup>. Заботливость и любовь, которые Аллогия проявляла по отношению к Олаву, наводят на мысль о существовании между ними определенной связи, возможно, родственной. Из всех жен Владимира, упомянутых в древнерусских источниках, известна лишь одна,

<sup>14</sup> *Прядь о Торвальде Путешественнике*, [in:] *Древняя Русь в свете зарубежных источников: хрестоматия*, т. 5, с. 191.

<sup>15</sup> *Íslandske annaler indtil 1578*, ed. G. Storm, Christiania 1888 [репринт: Oslo 1977], s. 104.

<sup>16</sup> *Прядь о Торвальде Путешественнике*, [in:] *Древняя Русь в свете зарубежных источников: хрестоматия*, т. 5, с. 191.

<sup>17</sup> А. Катлярчук, *Швэды ў гісторыі й культуры беларусаў*, Вільня 2007, с. 234.

<sup>18</sup> *Сага об Олаве Трюггвассоне монаха Одда*, [in:] Т. Н. Джаксон, *Исландские королевские саги о Восточной Европе. Тексты, перевод, комментарий*, Москва 2012, с. 140–143, с. 146; *Большая сага об Олаве Трюггвассоне*, [in:] Idem, с. 181–183, с. 186.

которая была скандинавкой. Это Рогнеда, дочь полоцкого князя Рогволода. В историографии уже было высказано мнение о том, что под именем Аллогии в саге фигурировала Рогнеда. Имя Рогнеды могло быть вытеснено в устной передаче именем другой, более известной, княгини – Ольги. Именно ее имя в своеобразной переработке – „Allogia” приписывается в саге жене Владимира<sup>19</sup>. Предположение о родстве Аллогии-Рогнеды с норвежским конунгом Олавом Трюггвассоном подкрепляет гипотезу о норвежском происхождении Рогволода<sup>20</sup>.

На мой взгляд, сведения источников позволяют говорить об определенной роли скандинавов – Олава Трюггвассона и Рогнеды в популяризации христианства среди представителей политической элиты Руси. Древнерусский источник, *Тверская летопись*, также содержит указание на приверженность Рогнеды христианской вере. Согласно его информации, полоцкая княгиня провела последние годы своей жизни в монастыре под именем монахини Анастасии<sup>21</sup>. Следует также отметить, что сыну Рогнеды Изяславу в *Никоновской летописи* дается характеристика, в которой сказано, что князь „прилежаше прочитанію божественныхъ писаній”, что указывает на его набожность<sup>22</sup>. Вероятно, что религиозность Изяслава стала результатом воспитания в христианской среде, к которой также имела отношение его мать, Рогнеда. Из *Лаврентьевской летописи* известно, что Рогнеда и Изяслав были отправлены Владимиром в их „отчину”<sup>23</sup>. Приблизительно в это же время в Полоцк прибыл Торвальд Кодранссон. Вполне вероятно, что Рогнеда оказала содействие своему соотечественнику-скандинаву Торвальду в его христианизаторской миссии. Успешность деятельности исландца в Полоцке (основание монастыря, признание его святости местным населением) была достигнута благодаря княжескому патронату Изяслава и Рогнеды. Тогда вполне логично, что Рогнеда могла окончить свой земной путь в монастыре, основанном Торвальдом.

Рассмотренные сведения летописей и саг позволяют предположить, что миссионерская деятельность Торвальда Кодранссона осуществлялась при поддержке представителей полоцкой княжеской династии, Рогнеды и ее сына Изяслава. Она являлась важной частью начала христианизации Полоцкой земли, что было связано с церковью и монастырем Иоанна Крестителя. Деятельность Торвальда способствовала подготовке благоприятной почвы для официального введения христианства в Полоцке, что, вероятно,

<sup>19</sup> Е. А. Рыдзевская, *Древняя Русь и Скандинавия в IX–XIV вв.*, Москва 1978, с. 212.

<sup>20</sup> М. Н. Самонова, *Рогволод и Рогнеда*, с. 8–26.

<sup>21</sup> *Летописный сборник, именуемый Тверскою летописью*, [in:] *Полное Собрание Русских Летописей* [далее: ПСРЛ], т. 15, Санкт-Петербург 1863, с. 112–113.

<sup>22</sup> *Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью*, [in:] ПСРЛ, т. 9, Санкт-Петербург 1862, с. 68.

<sup>23</sup> *Лаврентьевская летопись*, [in:] ПСРЛ, т. 1, Ленинград 1926–1928, с. 206–207.

произошло вслед за Киевом. Окончание начального этапа христианизации Полоцкого княжества можно символично отнести к 1001 г., когда умер полоцкий князь Изяслав<sup>24</sup>.

Таким образом, в сагах и летописях Византия выступает как центр восточного христианства и исходный пункт его распространения на Русь. В свою очередь, через Русь, благодаря государственной поддержке на уровне древнерусских князей и скандинавских конунгов, греческая вера проникла и в Скандинавию. Проанализированные данные источников также свидетельствуют о посредничестве скандинавов в христианизации Руси, которая осуществлялась по схеме князь – дружина – город – деревня. Скандинавы-христиане участвовали на первых трех уровнях, поскольку были тесно связаны с княжеской властью и военно-торговой элитой. Сведения источников дают основания для предположения о том, что начальный этап христианизации Полоцкого княжества – около 986 г. до 1001 г. – проходил с участием исландского миссионера Торвальда под патронатом княжеской власти в лице полоцкой княгини Рогнеды и ее сына Изяслава.

Скандинавы-христиане, в частности Олав Трюггвассон и Торвальд Кодранссон, содействовали популяризации христианства среди представителей древнерусской политической элиты, были проводниками религиозного влияния Византии, участвовали в распространении христианства на восточнославянских землях. Однако необходимо понимать, что влияние Олава Трюггвассона на Владимира Святославича в его выборе христианства вовсе не было решающим фактором. Что касается сведений саг о деятельности в Полоцке исландца Торвальда Кодранссона, то следует обратить внимание на их уникальный характер. Во-первых, это свидетельство об основании Торвальдом монастыря рядом с церковью Иоанна Крестителя. Во-вторых, это сообщения саг о том, что местные жители стали почитать Торвальда как святого. В качестве подтверждения данных сведений саг можно рассматривать документальное свидетельство полоцкой грамоты XIV века о существовании на Острове в Полоцке монастыря и церкви Иоанна Предтечи (Крестителя). Под миссионерской деятельностью Торвальда в Полоцке надо понимать его участие в проповедничестве христианства среди местных жителей и в основании монастыря, которые осуществлялись под патронатом княжеской власти. Что касается его миссионерской деятельности по поручению византийского императора, о чем говорится в *Пряди о Торвальде Путешественнике*, то данные сведения вряд ли можно считать достоверными. Их следует трактовать как отголосок того мощного духовного и идеологического влияния, которое оказывала Византия как на Русь, так и на Скандинавию на протяжении многих веков.

<sup>24</sup> М. М. Баўтовіч, *Дарогі Торвалада Кодрансана*, [in:] *Гісторыя і археалогія Полацка і Полацкай зямлі: матэрыялы V міжнар. навук. канф., 24–25 кастр. 2007 г.*, уклад. Т. А. Джумантаева, Полацк 2009, с. 23.



**Maria Samonova, „*I came there, where Torvald, the son of Kodran, Christ gives peace*”: to the question of the participation of Scandinavians in the Christianization of Polotsk**

The way „from the Varangians to the Greeks”, by which active trade, political and cultural contacts between Scandinavia, Rus’ and Byzantium were carried out, played the most important role in the choice of religion by the Eastern Slavs. The participation of the Scandinavians in the spread of Greek Orthodox Christianity in Rus’ is evidenced both by Old Norse and Old Rus’ written sources. Scandinavian Christians, in particular Olav Tryuggvason and Torvald Codransson, contributed to the popularization of Christianity among the representatives of the Old Rus’ political elite, were the conductors of the religious influence of Byzantium, participated in the spread of Christianity in the East Slavic lands. The missionary activity of Torvald Codransson in Polotsk (the foundation of the monastery of John the Baptist, the recognition of his holiness by the local population) was carried out with the support of representatives of the Polotsk princely dynasty, Rogneda and her son Izyaslav. His activity contributed to the preparation of a favourable ground for the official introduction of Christianity in Polotsk.



Simon Malmenvall  
(Ljubljana)

## Boris and Gleb and the Concept of Salvation History in Rus'

*Boris and Gleb were the first canonized East Slavic saints. After the death of the Grand prince Vladimir Sviatoslavovich, who declared Christianity the state religion of Rus', his eldest son Sviatopolk ordered the assassination of his younger brothers Boris and Gleb. Both of them respected the will of their older brother Sviatopolk, voluntarily accepting their violent death. The author of this article claims that in the East Slavic historical consciousness the sacrifice of Boris and Gleb came to be viewed as a reflection of the sacrifice of the Old Testament figure Abel and as a model of the imitation of Christ concerning the renouncement of secular power. In addition, the author advocates the following thesis: the fact that the first canonized East Slavic saints came from the secular ruling elite testifies to the attempts of the Rus' literati to stress the strong influence of recently adopted Christianity on politically important decisions in Rus', which allegedly achieved its religious „maturity” within the context of salvation history through this.*

**Introduction.** The story of the two princely brothers Boris and Gleb is found in various narrative (literary) Rus' mediaeval sources, written in Church Slavic, which came to be known as the *Boris and Gleb cycle* (Борисоглебский цикл) in the East Slavic historiographical tradition. A group of the most comprehensive and also earliest testimonies, dating from the late eleventh to early twelfth centuries, consists of three texts: the report on Boris's death with the eulogy to the holy brothers included in the chronicle *Tale of Bygone Years* (Повѣсть времяньныхъ лѣтъ)<sup>1</sup>; the anonymous hagiography *Tale and Passion and Encomium of the Holy Martyrs Boris and Gleb* (Сказание, и страсть, и похвала, святых мучеников Бориса и Глѣба); and the hagiography by the monk Nestor from the Kyiv Monastery of the Caves, *Lesson Concerning the Life and Murder of the Blessed Passion-Bearers*

---

<sup>1</sup> The original Church Slavic titles of the sources listed are written (adapted) in Rus' Cyrillic.

*Boris and Gleb* (Чтение о житии и погублении блаженную страстотерпцю Боруса и Глѣба)<sup>2</sup>. Among these three texts, Nestor's *Lesson* is the one that I shed further light on. The Christian testimony of the holy brothers with its ideo-political implications is studied in line with semiotic textual analysis.

In historiography and literary science, the study of the phenomenon of Boris and Gleb has a long tradition. Among earlier works, two that deserve special attention are those by the Rus' literary historians Dmitri Abramovich<sup>3</sup> and Sergei Bugoslavsky<sup>4</sup>. The latest Russian critical edition of the Boris and Gleb cycle was prepared by the literary historian Nadezhda Milyutenko<sup>5</sup>. In the English-speaking world, the most comprehensive study of the Boris and Gleb theme was carried out by the American cultural historian Paul Hollingsworth<sup>6</sup>. The inclusion of the Boris and Gleb theme is a standard rule in companions to mediaeval Rus' literature, where at least the German theologian Gerhard Podskalsky<sup>7</sup> and along with him the current Rus' literary and cultural historian Aleksandr Uzhanov<sup>8</sup> deserve special mention.

**Historical background.** The first canonized Rus' saints Boris and Gleb, baptized as Roman and David, were sons of the Kyivan prince Vladimir Sviatoslavovich, baptized as Vasili (Basil). Vladimir as the Kyivan prince and the other Rus' princes belonged to the Rurik dynasty, which from the second half of the tenth century onwards ruled over all East Slavic territories. Being a successful military leader, Vladimir also became known as the „baptizer” („кръстителъ”) of the East Slavs due to the adoption of Christianity from the Byzantine Empire as the state religion of Rus' in 988 or 989. At the time of Vladimir's death in 1015, his older son Boris already ruled over the principality of Rostov, and the younger Gleb reigned over the principality of Murom<sup>9</sup>.

Shortly before Vladimir's death in 1015, his son Yaroslav Vladimirovich, at the time prince of Novgorod and later of Kyiv, later known as Yaroslav the Wise, started a rebellion against his father and stopped paying tribute to him. Soon, however, the news reached Novgorod that Vladimir had died. Yaroslav persuaded the Novgorodians to join him in the struggle for the Kyivan throne in order to

<sup>2</sup> Н. И. Милютенко, *Святые князья и мученики Борис и Глеб: Исследование и тексты*, Санкт-Петербург 2006, с. 10, 57–58; S. Senyk, *A History of the Church in Ukraine: To the End of the Thirteenth Century*, Rome 1993, p. 227, 400–403.

<sup>3</sup> Cf.: Д. И. Абрамович, *Жития святых Бориса и Глеба и служба им*, Петроград 1916.

<sup>4</sup> The collected edition of his works about Boris and Gleb: С. А. Бугославский, *Древнерусские литературные произведения о Борисе и Глебе*, [in:] *Текстология Древней Руси*, т. 2, ред. Ю. А. Артамонов, Москва 2007.

<sup>5</sup> Cf.: Н. И. Милютенко, *Святые князья и мученики*.

<sup>6</sup> Cf.: P. Hollingsworth, *The Hagiography of Kievan Rus'*, Cambridge MA 1992.

<sup>7</sup> Cf.: Г. Подскальски, *Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.)*, перев. А. В. Назаренко, Санкт-Петербург 1996.

<sup>8</sup> Cf.: А. Н. Ужанков, *Историческая поэтика древнерусской словесности. Генезис литературных формаций*, Москва 2011.

<sup>9</sup> S. Malmenvall, *Kijevska Rusija in Pripoved o minulih letih*, [in:] *Pripoved o minulih letih*, ed. B. Podlesnik, Ljubljana 2015, p. 184–190; *The Povest' vremennykh let: An Interlinear Collation and Paradosis*, ed. D. Ostrowski, Cambridge MA 2004, p. 1020–1027; Б. А. Успенский, *Борис и Глеб: Восприятие истории в Древней Руси*, Москва 2000, с. 41.

stop the rampage of Vladimir's eldest son Sviatopolk, who in the meantime had taken the Kyivan throne and had killed his younger brothers Boris and Gleb<sup>10</sup>. All of this contributed to the bloody strife that ensued among Vladimir's descendants, especially between Yaroslav and Sviatopolk<sup>11</sup>. This was to become the first dynastic war in the Christian period of Rus'. In 1019 Sviatopolk was finally defeated by Yaroslav in the Battle of the Alta River to the east of Kyiv. The defeated Sviatopolk fled together with the Poles. This allowed Yaroslav to resume rule over the Western part of Rus', and then in 1036, after the death of his brother Mstislav, he extended his rule over all Rus' territory<sup>12</sup>.

**Christian testimony of Boris and Gleb.** The composition of the narrative written by the monk Nestor in the *Lesson* represents his own interpretation of events with its complete internal logic. This hagiography stands out among the other works of the Boris and Gleb cycle thanks to its in-depth historical and theological reflection and stylistic elaborateness. The *Lesson* is also characterized by expressive narration, saturated with biblical reminiscences<sup>13</sup>.

Nestor's *Lesson* consists of two parts: the hagiography in earnest, which provides the relation on the death of the two princely brothers, and the report on the miracles, representing the initial stage of spreading their cult up until the 1070's. The *Lesson* begins with an extensive historical digression, in which the author lists the main spiritual (biblical) milestones from the creation of the world up to his own time. This digression reflects a typical mediaeval Christian belief that the historical process is a struggle between good and evil, God and the Devil, but in which God eventually rises as the final victor. Nestor claims that, whereas the Devil had induced people to worship idols, God sent them prophets that were eventually killed. At a specific historical moment, God's mercy rose to such a level that He sent His only Son to the Earth. After mentioning the birth, death, and resurrection of Christ, Nestor stops at the preaching of the Apostles, resorting to the Gospel parable of the workers of the eleventh hour („in the last days”), comparing it to the relatively late adoption of Christianity in Rus' under the rule of Vladimir Sviatoslavovich<sup>14</sup>: „Не бѣ бо никто же не приходилъ к нимъ, иже бы благовѣстилъ о Господе нашемъ Исусѣ Христѣ, но егда благоволи небесный Владыка, (...) в послѣдняя дѣни милосердова о нихъ и не дасть имъ до конца погыбнути въ прельсти идолѣстѣи. Бысть бо, рече, князь в тыи годы, володые всю землю Рускою, именемъ Владимиръ. (...) Владимиру явение

<sup>10</sup> S. Malmenvall, *Kijevska Rusija*, p. 190–191.

<sup>11</sup> Although Sviatopolk was the eldest living son of Vladimir Sviatoslavovich and might at first glance be perceived as a rightful successor, according to the native Rus' sources Sviatopolk's taking of the throne was accompanied by deception and deliberate violence – he treacherously killed off his brothers to ensure his position.

<sup>12</sup> S. Malmenvall, *Kijevska Rusija*, p. 191–192; S. Senyk, *Church in Ukraine*, p. 225–228.

<sup>13</sup> Н. И. Милютенко, *Святые князья и мученики*, с. 256–257, 269; S. Senyk, *Church in Ukraine*, p. 401.

<sup>14</sup> Н. И. Милютенко, *Святые князья и мученики*, с. 360; Б. А. Успенский, *Борис и Глеб*, p. 48–49; Г. Подскальски, *Христианство и богословская литература*, с. 194–195; P. Hollingsworth, *The Hagiography*, p. XXIII, XXXIV–XXXV; Cf.: *Gospel of Matthew*, 20:1–16.

Божие быти ему крѣстьяну створи же, наречено бысть имя ему Василии. Таче потомъ всѣмъ людемъ, да ся крѣстятъ во имя Отыца и Сына и Святаго Духа. Слышите чудо, исполнь благодати, какъ вчера заповѣдая всѣмъ требу принести идоломъ, а днесъ повелѣваетъ хрѣститися (...). Вчера не вѣдаше, кто есть Исусъ Христосъ, днесъ проповѣдатель Его явися (...). Се вторыи Костянтинъ в Руси явися<sup>15</sup>.

According to Nestor's understanding, after the resurrection of Christ the fight between good and evil continued with new intensity. After the official Christianization, the „two stars shining in the dark” („двѣ звѣздѣ свѣтлѣ посредѣ темныхъ”) from the Rurik dynasty – Boris and Gleb – were confronted by Sviatopolk, into whose heart „evil had gained entrance”, unable to accept the weakening of paganism due to the spread of Christianity: „Видите ли, братие, немилосердие оканьнаго? Видите ли втораго немилосердие Каина являшася? Мышлящую убо Каину, рече, како или кымъ образомъ смерть бываетъ. И се яви ему злодѣи врагъ въ нощи спящую убийство. Въставъ же, увидѣвъ во снѣ, и тако уби брата своего Авеля. Тако же и сему тому подобно явися ему. Мышлящую убо ему, како и кымъ образомъ погубить брата своего Бориса. И вложи зло си врагъ въ сердце его, да пославъ, на пути погубить и. Он же то посла слугы своя погубити, избра мужа неистовыя, посла на блаженаго Бориса<sup>16</sup>.

As the Devil had convinced people to worship idols and kill the prophets before, so he now compelled Sviatopolk to fratricide. Sviatopolk, the Rus' Cain, had submitted himself to the idol, which caused his deviation from God and those close to him (in the first place, his own brothers), this idol being the lust for power. In the light of such understanding, not starting an armed rebellion against Sviatopolk is regarded as a victory of the holy brothers over the Devil, which in turn enables Nestor to compare the deeds of Boris and Gleb to Christ's sacrifice on the cross. Such a description further allows the martyrdom of the princely brothers to gain a broader historical and theological significance. The recent historical experience of Rus' was thus placed in the biblical context of God's providence. Just as, according to Genesis, the history of mankind after the expulsion from Paradise experiences its new (spiritual) turning-point with Cain's fratricide and Abel's sacrifice, so the history of Rus' after Christianization experiences its new (spiritual) turning point with Sviatopolk's crime and the holiness of Boris and Gleb<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Н. И. Милютенко, *Святые князья и мученики*, с. 360.

<sup>16</sup> Ibidem, p. 368.

<sup>17</sup> М. Paramonova, *The Formation of the Cult of Boris and Gleb and the Problem of External Influences*, [in:] *Saints and Their Lives on the Periphery: Veneration of Saints in Scandinavia and Eastern Europe (c. 1000–1200)*, eds. H. Antonsen, I. H. Garipzanov, Turnhout 2010, p. 269–270; М. White, *Byzantine Saints in Rus' and the Cult of Boris and Gleb*, [in:] *Saints and Their Lives on the Periphery*, p. 107; Н. И. Милютенко, *Святые князья и мученики*, с. 258–260, 262; Б. А. Успенский, *Борис и Глеб*, с. 32–35, 38–39, 47; Г. Подскальски, *Христианство и богословская литература*, с. 195.

The moments before Boris's death are depicted by Nestor with dramatic escalation, in which the most significant are repeated warnings of Boris's retinue („дружина”) about Sviatopolk's intention, suggesting two options to Boris: to either escape or resist with force. Boris voluntarily chooses a third option: to sacrifice himself in order to prevent further bloodshed and „save many lives”. He then embarks on a journey to Kyiv, submitting himself to the will of Sviatopolk. During the journey he sets up a tent<sup>18</sup>, in which by praying he makes his preparations for death and is ultimately killed the next day at dawn. Boris is then pierced by the spears together with one of his servants. The body of Boris was transposed to Vyshgorod and buried beside St. Basil's Church<sup>19</sup>.

According to the *Lesson*, at the time of Vladimir's death Gleb, his youngest son, was in Kyiv. When he learns about Sviatopolk's intention to kill Boris, Gleb decides to flee north („на полунощныя страны”), possibly the Novgorodian prince Yaroslav. After Boris's death, Sviatopolk orders his men to pursue the fleeing Gleb, and they soon catch him in his boat<sup>20</sup>. Gleb's retinue is willing to defend their prince. Gleb, however, instructs them to withdraw to the river bank and leave him alone with the servants because he is convinced that this will be enough for the attackers to take him peacefully to his older brother in Kyiv and let his retinue escape without a fight. However, the assassins take over the boat and then order Gleb's cook to cut his lord's throat. At this point, Nestor paid attention to the contrast between the faithful servant of Boris, who – although to no avail – tried to protect him with his own body, and Gleb's treacherous cook, who murdered his lord and thus became like Judas Iscariot. In his last prayer before his death, Gleb compares himself to the righteous Zacharias of *the Old Testament*, assassinated in front of the altar in the Jerusalem temple: „Господи мои Иисусе Христе, услыши мя в часъ сеи и сподоби мя причастнику быти святыхъ Твоихъ. Се бо, о Владыко, яко древле в сии день Захария заколенъ бысть предъ требником твоимъ, и се нынѣ азъ закланъ быхъ предъ Тобою, Господи. Нъ, Господи, Господи, не помяни безаконии моихъ первыхъ, нъ спаси душу мою, да не срящеть ея лукавы съвѣтъ противныхъ, нъ да приимуть ю ангели (...)”. Си святому Глебу рекшу, и се прежереченыи поваръ, ставъ на колѣну, закла и главу святому и прерѣза гортанъ его”<sup>21</sup>.

After reporting on Gleb's death, Nestor briefly stopped at Sviatopolk's unfortunate end. His earthly and spiritual destruction is compared with the fate of Roman Emperor Julian the Apostate. Yaroslav's victory in the Battle of the Alta

<sup>18</sup> Nestor provides no exact location. Judging from the rest of the texts of the Boris and Gleb cycle, the place could have been near the banks of the Alta River.

<sup>19</sup> Н. И. Милютенко, *Святые князья и мученики*, с. 262–265.

<sup>20</sup> Nestor again provides no exact location. Judging from the later note about the discovery of his remains and the rest of the texts of the Boris and Gleb cycle, Gleb was most probably caught at the place near Smolensk where the Smiadina River flows into the Dnieper.

<sup>21</sup> Н. И. Милютенко, *Святые князья и мученики*, с. 374, 376.

River, however, is not mentioned as the cause of such a fate, but rather the fact that Sviatopolk died a violent death „in foreign countries” („въ страны чюжи”), where he was „expelled by a throng” („кромолѣ бывшеи от людеи и изгнану ему сущю”)<sup>22</sup>.

The last part of Nestor’s *Lesson* consists of a report on the discovery of Gleb’s remains and on the wonders that have allegedly taken place thanks to the intercession of the princely brothers, thus confirming their sanctity. When Yaroslav assumes control over the Kyivan throne he orders that the remains of Gleb’s body be found. Even after a long search, Yaroslav’s trackers do not find a single clue; however, a year later a hunting party from Smolensk stumbles upon the fully preserved body and notifies the city elder, who departs for the site of Gleb’s death, puts it under guard, and reports the incident to Yaroslav. The Grand prince sends him a letter ordering the body to be transferred in Vyshgorod and buried together with Boris. The *Lesson* (in earnest) ends with an extensive eulogy to the holy brothers<sup>23</sup>.

***The cult of the princely brothers in its ideo-political context.*** Among the local Rus’ saints, the cult of Boris and Gleb was the oldest and most widespread. The first phase of the canonization of the princely brothers, limited to the level of popular worship, was concluded by the confirmation of the Kyivan metropolitan Georgi in 1072. At that time, the transfer of their relics took place: from St. Basil the Great Church in the town of Vyshgorod to the north from Kyiv to a new stone church (also built in that town), dedicated explicitly to Boris and Gleb. It is 1115, however, that can be regarded as the second and final phase of the canonization because their relics were transposed to an even newer and larger church, also dedicated to the princely brothers and built on the same site. From that year onwards, their main memorial day was liturgically established to be celebrated on July 24<sup>th</sup>. It cannot be excluded – although not directly proved either – that in the following decades the cult of Boris and Gleb spread beyond the borders of Rus’ to the territories of Bohemia, Byzantium and Serbia<sup>24</sup>.

The first politically significant confirmation of the martyrdom of the princely brothers can already be seen in the late 1040’s and early 1050’s. It was then that in honor of the first Rus’ passion-bearers the grandsons of the reigning grand prince, Yaroslav Vladimirovich, were given the names Roman and David at their baptism. Nevertheless, the cult of Boris and Gleb did not start to develop its

<sup>22</sup> Ibidem, с. 261, 265–267; Б. А. Успенский, *Борис и Глеб*, с. 36–39; Г. Подскальски, *Христианство и богословская литература*, с. 195.

<sup>23</sup> Н. И. Милютенко, *Святые князья и мученики*, с. 267–269; Г. Подскальски, *Христианство и богословская литература*, с. 196.

<sup>24</sup> А. В. Назаренко, *Борис и Глеб. Почитание. Почитание за пределами Руси*, [in:] *Православная энциклопедия*, т. 6, Москва 2009, с. 9–10; Н. И. Милютенко, *Святые князья и мученики*, с. 5, 54–55, 58, 279–282; А. Н. Ужанков, *Святые страстотерпцы Борис и Глеб: к истории канонизации и написания Жития*, «Древняя Русь: Вопросы медиевистики», 1, 2000, 1, с. 32–38, 45–46; S. Senyk, *Church in Ukraine*, p. 229–231; P. Hollingsworth, *The Hagiography*, p. XXVI–XXVII.



prominently political dimension before the end of the eleventh century. This was a time of frequent internal dynastic conflicts, the division of Rus' territory among strengthening individual half-independent principalities, and the consolidation of the all-Rus' Orthodox Church (the Kyiv metropolitanate) as a religious and political institution preserving the (symbolic) unity of the East Slavic territories<sup>25</sup>. From then on in the consciousness of the East Slavic writers and Church dignitaries, Boris and Gleb became increasingly present as the „celestial guardians” of the Rurik dynasty and Rus' and intercessors for peace. The clearest testimony about the increasing political importance of the cult of the princely brothers can be seen in Nestor's *Lesson*. The voluntary sacrifice of Boris and Gleb is not shown solely as a martyrdom for Christ and the first case of the veneration of local East Slavic saints, but as a commendable patriotic act as well, which places it in the context of resolving the current political issues of the time<sup>26</sup>. This does not imply that Yaroslav Vladimirovich, who already from the beginning refused to submit to his older brother Sviatopolk, acted „unpatriotically”. Although Yaroslav's active engagement in the struggle for political power was, according to Nestor, not morally equal to the utmost exemplary Christian „heroism” of Boris and Gleb (renouncement of earthly goods and giving one's life for others), Yaroslav's struggle and its final outcome was eventually justified as a patriotic act as well. Yet, it was not defined in ideal religious terms, but in accordance with the more secular imagery of a good prince. He came to be seen as a savior of his father's heritage and protector of Rus' from the „accursed” Sviatopolk – like Boris and Gleb, he was fighting evil for the sake of his homeland, but with different, more „earthly” means. In this context, it can be said that Yaroslav acted as a good prince, whereas Boris and Gleb acted like saints imitating Christ<sup>27</sup>.

Nestor highlights two main merits of the passion-bearers Boris and Gleb: following the example of Christ's peacefulness in not fighting evil through violence, but through voluntary sacrifice of oneself for others, „saving many lives”, and mitigating the consequences of the later dynastic conflict; and not submitting oneself to the lust for ephemeral earthly goods (in this case, political power), but

<sup>25</sup> Regarding the development of ecclesiastical structures and their role in Rus' society between the tenth and twelfth centuries, see: S. Malmenvall, *Razvoj cerkvene organizacije v Kijevski Rusiji do sredine 12. stoleття*, „Bogoslovni vestnik”, 76, 2016, 3–4, p. 547–558.

<sup>26</sup> А. В. Назаренко, А. А. Турилов, *Борис и Глеб. Почитание. Б. и Г. в России*, [in:] *Православная энциклопедия*, т. 6, Москва 2009, с. 8–9; А. Ф. Литвина, Ф. Б. Успенский, *Выбор имени у русских князей в X–XVI вв.: Династическая история сквозь призму антропоники*, Москва 2006, с. 11, 13, 18–19, 43, 52; Н. И. Милютенко, *Святые князья и мученики*, с. 5, 271–272, 279–280; А. Поппе, *Земная гибель и небесное торжество Бориса и Глеба*, [in:] *Труды Отдела древнерусской литературы*, т. 54, Санкт-Петербург 2003, с. 319–323; Б. А. Успенский, *Борис и Глеб*, с. 42, 44, 46; P. Hollingsworth, *The Hagiography*, p. XIV–XVI, XXVII–XXXI, LV–LVI.

<sup>27</sup> On the ideal conduct of the prince towards the political community and the Church, see: G. P. Fedotov, *The Russian Religious Mind: Kievan Christianity, the Tenth to the Thirteenth Centuries*, New York 1965, p. 268–273, 301–303. On the general traits of political ideology in Rus', see: И. С. Чичуров, *Политическая идеология средневековья: Византия и Русь*, Москва 1990.

rather aspiring for eternal „heavenly glory”<sup>28</sup>. In the understanding of Nestor’s *Lesson*, the example of Boris and Gleb relinquishing their own life takes the shape of a political warning, applicable to the conduct of some of the Rus’ princes in the second half of the eleventh century, who in their struggles for power often fled to foreign lands, only to return home with foreign armies, aided by which they eventually achieved victories not only against their own countrymen, but against members of their own dynasty as well<sup>29</sup>. Therefore, Boris and Gleb as a saintly type were not fall within the scope of remote religious ideals; instead, they represent the attempt to provide an answer to the real political dilemmas of the time in which this hagiography was written. The entire narrative flow of the *Lesson* is constructed so as to clearly express one single idea: to remind the Rus’ princes what their moral stance should look like and what their political priorities should be. Boris’s and Gleb’s love for God and their imitation of Christ is thus realized in evident care for those close to them, which, in turn, means honoring their patriotic responsibility to all of Rus’. The princely brothers are venerated by Nestor because of their consistent performance of both religious and patriotic duties, which enables them to show the right way for future generations as the first canonized Rus’ saints. Their example shows that a virtuous prince does not leave his homeland and does not fight for power without consideration of the price paid in lives by other people – not only his relatives, but also the „common people”. Therefore, the tradition of stories about the holy passion-bearers and telling about miracles caused by their intercession serves as an appeal to the Rus’ princes to stop their fratricidal conflicts and subordinate their interests to the welfare of those close to them that live in the common homeland of Rus’, and, consequently, become genuine Christians, and not in name only<sup>30</sup>.

Taken as a whole, the texts belonging to the Boris and Gleb cycle are also a testimony about the profound reflection on the position of Rus’ within the community of Christian polities, especially in relation to its spiritual „teacher” Byzantium, whose example encouraged the East Slavs to adopt the Christian faith. The interpretation of patriotic enthusiasm provided by the voluntary sacrifice of Boris and Gleb does not end with their political example in relation to the Rus’ princes lacking a sense of common cause. It also concerns the self-esteem of the bearers of Rus’ culture – the local Church and the secular elite – within the

<sup>28</sup> Н. И. Милютенко, *Святые князья и мученики*, с. 271, 272–274, 276–277; P. Hollingsworth, *The Hagiography*, p. XXI, LI–LII.

<sup>29</sup> In addition to Sviatopolk’s alliance with the Polish king, two similar cases are also known. Prince Izyaslav Yaroslavovich used this instrument twice, in 1069 and 1077, when he took over Kyiv with the aid of the Polish forces. In 1079 Rus’ was invaded by Prince Roman Sviatoslavovich, whose allies were the steppe pagan nomads known as the Polovtsi, or the Cumans; he eventually gained back his heritage, the principality of Chernigov.

<sup>30</sup> М. Paramonova, *The Formation of the Cult of Boris and Gleb*, p. 270–271; Н. И. Милютенко, *Святые князья и мученики*, с. 270, 273–277; Б. А. Успенский, *Борис и Глеб*, с. 42; Г. Подскальски, *Христианство и богословская литература*, с. 70–71, 436; S. Senyk, *Church in Ukraine*, p. 232–234; P. Hollingsworth, *The Hagiography*, p. LII–LVI.



international context in comparison with the polities boasting a Christian tradition much older than the one in the „young” Kyivan realm<sup>31</sup>.

An important general feature of the story of the first Rus’ saints found in various texts of the Boris and Gleb cycle is the presence of many biblical passages and reminiscences. The parallels with biblical events and personalities testify about the desire of the East Slavic writers of the time to seek through them a confirmation that God’s providence has been reflected in the recent history of Rus’ as well. The martyrdom of Boris and Gleb is thus primarily seen as a historically and geographically specific re-realization of the Old Testament story of Abel and Cain. In this way, Rus’ was portrayed as included in the global providentialistic process of salvation history<sup>32</sup> and as a full-fledged part of the Christian community. It is this ideational emphasis that places the Boris and Gleb cycle (especially Nestor’s *Lesson*) together with two other historically important and conceptually advanced literary texts from the Kyivan period: *Sermon on Law and Grace* (Слово о законѣ и благодѣти) by metropolitan Ilarion, and *Tale of Bygone Years* – both of them try to give a meaning to the relatively recent history of Rus’, referring to God’s providence and fostering patriotic feelings. The main conceptual point of the Boris and Gleb cycle in this context refers to the patriotic self-esteem of the Rus’ elite. The later in relation to other Christian polities, in particular the „teacher” Byzantium, saw their homeland – despite its relatively late official adoption of Christianity – as religiously „mature” and therefore an equivalent of the others. This was also possible due to the emergence of the first local saints. Hence emphasizing the fact of the principle of love towards one’s enemies made it into the acts of the representatives of the East Slavic secular authorities, the bearers of the political ideal in the Christian state and society. Emphasizing the fact that the first canonized East Slavic saints arose from the ruling elite itself testifies to two intentions: the desire to underline the strong impact of recently adopted Christianity on decisions of social importance in Rus’, which is intended to prove that it had reached its religious „maturity”; and the striving for a kind of the politically prestigious „sacralization” of the Rurik dynasty, which, with the emergence of saints from its ranks, gained further legitimacy to rule over the East Slavic territories. Therefore, Boris and Gleb as the first canonized East Slavic saints

<sup>31</sup> This thesis can be compared with the observation in N. W. Ingham, *The Martyred Prince and the Question of Slavic Cultural Continuity in the Early Middle Ages*, [in:] *Medieval Russian Culture*, vol. 12, eds. H. Birnbaum, M. S. Flier, Berkeley 1984, p. 37. Ingham claims that the sainthood of the two princely passion-bearers marked the symbolic culmination of the first period of Christianity and showed God’s favor and the „coming of age” of the „nation”; that is, the (ethno)political community of which the princely passion bearers became the heavenly protectors.

<sup>32</sup> Regarding the concept of salvation history in the context of Rus’ literature, especially in relation to the *Sermon on Law and Grace* and the *Tale of Bygone Years*, see: S. Malmenvall, *Beseda o postavi v milosti metropolita Hilarijona kot primer osmišljanja preteklosti v Kijevski Rusiji*, „Zgodovinski časopis”, 71, 2017, 1–2, p. 8–29; Idem, *Kijevska Rusija*, p. 200–239; D. Ostrowski, *Pagan Past and Christian Identity in the Primary Chronicle*, [in:] *Historical Narratives and Christian Identity on a European Periphery: Early History Writing in Northern, East-Central, and Eastern Europe (c. 1070–1200)*, ed. I. H. Garipzanov, Turnhout 2011, p. 229–253; В. Ричка, *Київ – Другий Єрусалим (з історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі)*, Київ 2005.

symbolically mark the beginnings of a new (Christian) period in Rus' history, inextricably linked with the history of the salvation of all mankind.

Although Boris and Gleb were related to Yaroslav Vladimirovich and were the members of the Rurik dynasty, they were not part of Yaroslav's rule and never held nor wanted to hold the position of the Kyivan Prince. In this regard, their veneration, serving as a kind of „sacralization” of the Rurik dynasty, does not draw from their rule over entire Rus' (which never existed) in a direct or literal meaning. Rather, it highlights some more general and symbolically far-reaching features of their role in the context of Rus' and salvation history: the desired unity among the members of the Rurik dynasty, the respect for the principle of seniority, and the practical example of the Christian identity of the dynasty, embodied in the sainthood of Boris and Gleb capable of renouncing „earthly glory” for the „Heavenly Kingdom”. Furthermore, the veneration of Boris and Gleb spiritually legitimized the rule of Yaroslav Vladimirovich and his descendants. In the sources of the Boris and Gleb cycle, especially in Nestor's *Lesson*, Yaroslav is depicted as a savior of his father's heritage and a protector of Rus' from the evil of the „accursed” Sviatopolk – who murdered the innocent princely brothers when they were showing their benevolence and submission to their older brother and thus willing to accept the desired internal dynastic order.

**Conclusion.** The princely brothers Boris and Gleb are the first canonized saints of Rus'. According to the mediaeval writers, the voluntary sacrifice of the princely brothers was not of merely religious significance; due to its placement in the time of the first Rus' dynastic conflict (1015–1019) after the adoption of Christianity, it had a major political connotation. Boris and Gleb respected the will of their elder brother Sviatopolk and thus voluntarily accepted their death in order to prevent further bloodshed and make visible the transience of earthly goods – in this case, political power. The earliest narrative sources belonging to the Boris and Gleb cycle make a symbolic comparison of the fate of the holy brothers with the murder of the *Old Testament* figure Abel and the redemptive sacrifice of Jesus Christ. At the beginning of the twelfth century, the example of giving one's life for those close to oneself gained a new political and patriotic interpretation. During the period of the growing discord between the Rus' princes, the example of Boris and Gleb served as a foundation for an appeal to end the conflicts within the Rurik dynasty; because of this, they became the „celestial guardians” of their country. Emphasizing the fact that the first canonized East Slavic saints arose from the ruling secular elite itself can be seen as a twofold testimony: about the desire to underline the strong impact of recently adopted Christianity on decisions of social importance in Rus', by which the state supposedly reached its religious „maturity” in the context of salvation history, and about the striving for a kind of politically prestigious „sacralization” of the Rurik dynasty, with the saints having

emerged from its ranks allowing it to gain further symbolic legitimacy to rule over the East Slavic territories.

\*

**Симон Малменвалл, *Борис і Гліб та ідея історії спасіння на Русі***

Борис і Гліб були першими канонізованими східнослов'янськими свя-  
тими. Після смерті великого князя Володимира Святославовича, який про-  
голосив християнство державною релігією Русі, його найстарший син Свя-  
тополк наказав убити своїх молодших братів Бориса і Гліба. Обидва вони  
добровільно прийнявши насильницьку смерть. Автор цієї статті стверджує,  
що в східнослов'янській історичній свідомості жертва Бориса і Гліба стала  
розглядатися як відображення жертви старозавітного Авеля та як модель на-  
слідування Христа щодо відмови від світської влади. Крім того, автор від-  
стоює думку, що той факт, що перші канонізовані східнослов'янські святі  
походять із світської правлячої еліти, свідчить про спроби творців руської  
літератури підкреслити сильний вплив нещодавно прийнятого християнс-  
тва на прийняття політично важливих рішень на Русі.



Тетяна Вілкул  
(Київ)

## Запозичення з Апокаліпсиса в Повісті временних літ

*Тезу про значимість для людей давньоруської доби теми Другого пришествя та Суду зараз можна вважати абсолютно традиційною. Детально розроблена проблематика апокаліптичних очікувань у літописах, хроніках та квазіісторичних творах, що торкається також загальних питань сприйняття історичних подій крізь призму Священної історії. Зокрема, це стосується найдавнішого відомого в землях Русі оригінального історичного тексту – Повісті временних літ. Текстуальна база подібних досліджень на матеріалі Початкового літопису, однак, суттєво обмежена тією обставиною, що ми практично не маємо точних цитат. Літописці, вірогідно, були знайомі з Одкровенням Іоанна. Текст Апокаліпсиса разом з тлумаченнями Андрія Кесарійського був перекладений у ранній період давньослов'янської книжності. Тим часом, з останньої книги Біблії не залучено жодного літургійного читання (тобто, вона не прочитувалася на службах). Можливо, через це її не так часто цитували укладачі літописів. Суцільне зіставлення літописного та біблійного текстів демонструє специфіку використання Апокаліпсиса в Повісті временних літ на початку XII ст.*

Давня слов'янська книжність виникла на базі біблійних перекладів, які й до сьогодні залишаються основою дослідження пам'яток давньослов'янської книжності. Йдеться не лише про численні версії власне біблійних текстів та збірок із них, а й про використання Біблії середньовічними авторами. Випробувальним каменем історико-філологічних студій є порівняння біблійних цитат в окремих книжників чи анонімних творах, зокрема історичних, таких як літописи та хроніки. Давньоруський Початковий літопис або Повість временних літ (далі: ПВЛ) надає багатий матеріал, хоча, звичайно, розподіл запозичень за окремими книгами Біблії у ній укрив нерівномір-

ний. Зупинюся лише на одному аспекті – паралелях до останньої книги *Нового Завіту*, *Одкровення Іоанна*.

Розглядаючи сприйняття історичних подій крізь призму Святої історії, вчені зацікавилися темою апокаліптичних очікувань у хроніках та квазіісторичних творах, літописах загалом і власне в *ПВЛ*. Значимість теми Суду та Другого пришествя для давньоруських літописців визначена надзвичайно високою<sup>1</sup>. Єдине, що стримує подальші дослідницькі зусилля, – вузьке текстuale підґрунтя для узагальнень. Текст *Апокаліпсиса* разом з тлумаченнями Андрія Кесарійського перекладено в доволі ранній період<sup>2</sup> й уже перші літописці, схоже, були знайомі з ним. Утім, у *ПВЛ* ми практично не маємо точних цитат з цієї книги. Стосовно використання *Біблії Початковий літопис* належить до типових текстів, що ясно, якщо порівняти його з іншою пам'яткою історичного жанру – перекладною *Хронікою* Георгія Амартола<sup>3</sup>. В обох творах добре, хоч і не вичерпно, визначене біблійне цитування. У *Хроніці* Амартола Карл де Боор (видавець грецького тексту) та Віра Матвєєнко і Людмила Щеголева (сучасні видавці раннього слов'янського тексту) виявили довгу низку євангельських цитат, бл. 120 прикладів, і ненабагато довшу, бл. 130 запозичень – з *Діянь* та апостольських послань<sup>4</sup>. У *ПВЛ* у виданні Олексія Шахматова та залежних від нього пізніших коментованих виданнях намічено 10 цитат з *Євангелія* та трохи більше, бл. 15 – з *Апостола*<sup>5</sup>. Щодо *Одкровення Іоанна*, маємо три достеменні приклади цитування у *Хроніці* Амартола<sup>6</sup> і жодного, за виданням О. Шахматова та наступних видавців – у *Початковому літописі*.

<sup>1</sup> Напр.: И. Н. Данилевский, *Повесть временных лет. Герменевтические основы изучения летописных текстов*, Москва 2004, с. 150, 195, 230, 234 та ін.; Д. А. Добровольский, *Эсхатологические мотивы в самоидентификации древнерусских летописцев XI–XII веков*, „Вестник РГГУ. Серия Исторические науки”, 4, 2008, с. 148–157; M. Isoaho, *The Last Emperor in the Primary Chronicle of Kiev*, [in:] *Past and Present in Medieval Chronicles. Collegium. Studies across Disciplines in the Humanities and Social Sciences*, vol. 17, Helsinki 2014, p. 43–81.

<sup>2</sup> Т. Н. Oller, *The Nikol'skij Apocalypse Codex and its place in the textual history of medieval Slavic apocalypse manuscripts*. Ph.D., Brown University 1993, p. 489. Автор відзначає, що ранні списки *Апокаліпсиса* всі тлумачні; у багатьох з них, де маємо нібито „чистий” текст, залишилися рештки тлумачень.

<sup>3</sup> Загалом співвідношення обсягу цитат з *Євангелія*, *Псалтиря*, пророків, *Апостола* та ін. приблизно корелює з уживаністю в богослужбових текстах (найцитованіші ті, що є найбільше знайомі зі служб). Певні корекції накладаються згідно з жанровими ознаками (скажімо, в гомілетичній літературі звичайно більше новозавітних запозичень, у хроніках та літописах – вітхозавітних). Крім того, в авторів були власні уподобання.

<sup>4</sup> Див. посторінкові коментарі: *Georgii Monachi Chronicon*, ed. C. de Boor, vol. 1–2, Lipsiae 1904; В. Матвєєнко, Л. Щеголева, *Книги временные и образные Георгия Монаха*, т. 2, ч. 2, Москва 2011.

<sup>5</sup> А. А. Шахматов, *Повесть временных лет. Введение. Текст. Комментарии*, т. 1, Петроград 1916 [новіше видання в: А. А. Шахматов, *История русского летописания*, т. 1, кн. 2, Санкт-Петербург 2003, с. 527–977], с. 650, 705, 730, 835; *Повесть временных лет*, пер. Д. С. Лихачева, О. В. Творогова, комментарии А. Г. Боброва, С. Л. Николаева, А. Ю. Чернова при участии А. М. Введенского и Л. В. Войтовича, Санкт-Петербург 2012, с. 297, 314, 317, 320, 322, 361, 365. Вірогідно, визначення запозичення з Ін.15.13 (*Лаврентьевская летопись*, [in:] *Полное Собрание Русских Летописей* [далі: *ПСРЛ*], т. 1, Москва 1997, стб. 203) в О. Шахматова та ін. невірне (А. А. Шахматов, *Повесть временных лет*, с. 835; *Повесть временных лет*, 2012, с. 361). У цьому місці процитовано радше 1 Іоанна 3.16.

<sup>6</sup> В. М. Истрин, *Книги временныя и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе*, т. 1: *Текст*, Петроград 1920, с. 161, 162, 308; В. Матвєєнко, Л. Щеголева, *Книги временные и образные Георгия Монаха*, т. 1, ч. 1: *Интерпретированный текст Троицкой рукописи*, Москва 2006, с. 287–288,

Цитати та алюзії на *Тлумачний Апокаліпсис у ПВЛ* все ж таки включено, хоча в дещо інакшому вигляді, ніж у більшості пам'яток. Подальше являє собою спробу зібрати докупи всі ймовірні приклади. Суцільне читання виявляє трохи більше десятка паралелей. Велика частина з них не надто надійна, оскільки ми не маємо великих запозичень ні з основного тексту, ні з тлумачень. Відтак, доводиться зупинятися на мікроцитатах, часом рідкісній лексиці, підключаючи також сюжетні співставлення. Цілісну картину отримуємо, порівнюючи фрагменти так, як їх скомпоновано в літописі, а не за читанням *Апокаліпсиса* (хоча спровокували це дослідження спостереження саме в біблійній книзі). Нижче в посиланнях на літопис використане стандартне видання *Полного собрания русских летописей* за *Лаврентійським списком*; якщо у *Лаврентійському* читання зіпсоване, у квадратних дужках

471–472; Т. Н. Оller, *The Nikol'skij Apocalypse Codex*, p. 100, 162, 172–176. В Амартола два запозичення мають прямі посилання на *Одкровення Іоанна*, третє згадує *Одкровення* без імені. Важливо, що третє запозичення включає не лише основний текст, а й тлумачення.

Хроніка Амартола	Апокаліпсис Нікольського, арк. 14v, 45r-v, 50v-51v
яко же открываєть Иоанъ г҃я рци а҃нглоу соущемоу въ цркви Змюрѣсти . видѣхъ твою нищетоу и скорбь но бѣть еси .	Одр. 2.8-11Н .д. НАРЬКОВАНИЯ . ЗМЮрьскыя црквѣ . а҃нглоу ∴ 2.9Г .кв. Вѣмъ твоя дѣла . и скрѣбь и нищетоу . нѣ бѣть еси ∴
сего ради Иоанъ въ откровении гл҃тъ разрѣши .д. а҃нгли стоящимъ въ Ефратѣ .	9.13-16Г .рѣі. И .с. а҃нглѣ встроуби . и слышахъ гла҃ от .д. ро҃г олтаря г҃ня златаго . соущаго прѣдъ бмѣ . гл҃ща къ .с.моу а҃нглоу имѣя трубуоу раздрѣши .д. а҃нгли . связанны на рѣцѣ велицѣи . Ефратѣсти . и раздрѣшени быша .д. а҃нгли оуготовани на годину и днь и мѣць и лѣ҃ . да избьютъ .г҃юю часть чл҃вкѣ . и число воинникѣ . двоичею тмы тмами . и слышахъ число ихъ ∴

откровениємъ самъ таковое от лица г҃ня гл҃тъ . двѣма свѣдѣтелема быти . Енохоу и Ильи . такова гл҃ета . и дамъ двѣма свѣдѣтелема своимъ . и пррчыствоуютъ днии тысящю и .с. и .с҃ . оболчена вретисема . си еста двѣ маслници и двѣ свѣтилника . предъ гмѣ бмѣ по всеи земли стояща и аще кто хоцетъ ею не оправдовати . огнь изидеть изъ оустъ ею и поясть врагы ею . и егда свершатъ свѣдѣтельство свое . и створитъ брань с нима всходяи звѣрь от бездны . и побѣдитъ и оубѣтъ ею . и троупа ею на распутии великаго града боудеть непогребена три дни . и по҃ идеже и г҃ъ ею распяты бы҃ .	11.3-10Н .д. О ЕНОСѢ . И ИЛИИ . ХОТЯЩИМа обличити антих҃а ∴ 11.3-4Г .рқи. И дамъ обѣма свѣдѣтелема моима . проричание . въ .с҃а . и .с҃ . и .з. днии . обылчена въ врѣтище . си еста .в. маслници . и .в. свѣщника прѣдъ бмѣ . земля стояща ∴ ... 11.5-6Г .рқѣ. Иже има неправдоу створитъ . огнь исходитъ изъ оустъ ею . и попадаеть врагы ею . иже хоцетъ обидѣти я . семоу же подобаетъ оубѣною быти . и сия имата имѣти область . затворити нбо да не падетъ дѣжгъ на землю . въ днь проричани//51r. и ею . область имата имѣти на водахъ . обрацати я въ кровь . и поразити землю всякою язвою . елико хоцета ∴ 11.7-8Г .рл. И егда скончаеца свѣдѣтельство . звѣрь исходя изъ бездны створитъ с нима брань . и побѣдитъ я . и оубѣтъ я . и троупа ею оставитъ на стѣнахъ . града великаго . иже наричаеться дховно едомъ егюпть . идеже г҃ъ ею ра//51v.спяты бы҃ ∴ толк: ...непогрѣбѣнъ оставитъ тѣлесе ею въ ерлмѣ . идеже г҃ъ пострада... 11.9-10Г .рла. И зрѣть от людий языкъ . и колѣнь и племень . троупоу ею .г҃. дни . и полъ . троупия не оставятъ положить въ гробѣ .г҃. дни и полъ . и живуюци на земли въздрадоуютъ ся о нею . и възвеселятъ ся
--	---

Запозичення у *Хроніці* Амартола вказано у: В. Матвеевко, Л. Щеголева, *Книги временные и образные*, т. 2, ч. 2, с. 336, 531; *Georgii Monachi Chronicon*, p. 226–227, 449. Слід додати, В. Матвеевко та Л. Щеголева відзначають дві повні цитати, натомість пропонують певні ототожнення, засновані на подібності одного слова, що не є надійними, усі три цитати ототожнив К. де Боор.

подано варіанти з інших рукописів<sup>7</sup>. Текст *Одкровення Іоанна* залучено за *Апокаліпсисом Нікольського XIII століття*, який дослідив і підготував до видання Томас Оллер у своїй дисертації в 1993 р.<sup>8</sup>

Отже, звернімося до виявлених паралелей. Першу мікроцитату, як припустив уже Ігор Данилевський, уведено в оповідь про данину племені полян хозарам з недатованого *Введення ПВЛ*. Хозарські „старейшины” скаржаться, що нинішні їхні данники поляни у майбутньому перевершать хозар, озброєних саблями, загостреними лише з одного боку: „а сихъ оружье обоиду [обоюдоу] остро рекше мечъ” (17Л). Пор. Rev.1.16 „държай в роуцѣ своеи деснѣи . звѣздъ .3. из оустъ его мець обоюдоуостръ . изьострънь исходя” (арк. 12г, р. 95)<sup>10</sup>. Втім, „обоюдоострый мечъ” чи „ножь” зустрічаємо в низці біблійних книг, не тільки в *Одкровенні*<sup>11</sup>, а таких яскравих деталей, як „сім зірок” та ін., *ПВЛ* не відображає.

Інший відомий сюжет – з *Промови Філософа* під 986 р. „дьяволъ в... прельщенье вверже члѣвки” й ті „начаша кумиры творити . ови древяны” . ови мѣдяны . а друзии мрамаряны . а иные златы и сребрены” (91Л). Подібно у Rev.9.20-21: „рѣи . да не поклоняются [де]монови . ни идоломъ златымъ и сребрнымъ . и мѣдянымъ и дрѣвянымъ” (арк. 46v, р. 164, 358). Проте джерелом могла послугувати якась аналогічна цитата з пророків, зокрема Дан.5.4 чи Варух.6.3<sup>12</sup>. Дещо ближче до *ПВЛ* порівняно з іншими тільки згадка „демона”, яка приблизно корелює з „дияволом” і якої нема в пророках. Крім того, маємо численні подібні висловлювання у перекладних візантійських хроніках та різноманітних компіляціях, так що безпосереднє джерело визначити навряд чи можливо.

Перед останньою вирішальною битвою зі Святополком Окаянним 1019 г. Ярослав Мудрий звертався до Господа, пригадуючи вбивство св. Бориса: „мьсти от крове праведнаго сего . якоже мьстиль еси крове Авелевы” (144Л). Аналогічний заклик щодо града-„блоудници” пор. Rev. 19.1-4 „сѣ . градуу . иже просмради землю любодѣяннемъ своимъ . мьсти крѣви рабѣ своихъ .

<sup>7</sup> *Лаврентьевская летопись*, [in:] *ПСРЛ*, т. 1, Москва 1997; нижче відзначені номер стовпчика за цим виданням та Л (напр., 45Л).

<sup>8</sup> Т. Н. Oller, *The Nikol'skij Apocalypse Codex*. Це один з найраніших кодексів, хоча редакція не належить до найархаїчніших. З мовних рис, що виявлятимуться у цитатах далі, слід відзначити „цокання”.

<sup>9</sup> І. Н. Данилевский, *Повесть временных лет. Герменевтические основы*, с. 150.

<sup>10</sup> У посиланнях відзначено аркуші за *Апокаліпсисом Нікольського* та сторінки праці: Т. Н. Oller, *The Nikol'skij Apocalypse Codex*.

<sup>11</sup> Напр., уже І. Срезневський відзначив „обоюдоуострый ножъ” з Суд.3.16; а також „оружие” (меч) з *Мінеї* 1096 р.: І. І. Срезневский, *Материалы для словаря древнерусского языка*, т. 2, Москва 2003, стб. 536; див. також: Пс.149.6, Євр.4.12 та ін. Сюжет *ПВЛ* про хазарську данину та багато з інших, про які йтиметься далі, надзвичайно популярні й неодноразово коментуватимуться. Не маючи можливості аналізувати кожну літописну статтю окремо, відсилаю до коментованих видань. Одне з останніх: *Повесть временных лет*, 2012.

<sup>12</sup> Дан.5.4 „И похвалиша бѣи златыя . и сребряныя и мѣденыя и каменья . и древяныя . и желѣзныя”; Варух.6.3 „Нынѣ же оузрите въ вавулонѣ . бѣи сребряны и златы и древяны”; за списком Троїце-Сергіївої лаври № 90, арк. 380 об., 436.



от роуки его” (84v, р. 240). Хоча в цілому біблійний мотив помсти частий, вираз „мстити крови” рідкісніший.

Під 1037 р. літописець умістив вишукану похвалу книгам: „се суть исходища м[удр]ости . *книгамъ* бо есть неищетная *глубина*” (152Л). Можливо, одним із джерел його натхнення було тлумачення на Rev.5.1: „Ѹи. Книгы прѣмоудрость бѣю . и памяꙗ разоумѣваемъ . в нихъже вси по стѣмоу дѣоу . написаны бывають . и соудьбъ бѣю *глоубиноу* . вѣноутрьоудоу же прикровеныя . разоумы мѣнить . ꙗже печати . свѣршенію оутвърженіе книжное . и всемъ неразоумно . ли смотренія испытаяща *глоубиноу* . бѣѣа дѣа” (27г, р.126). Проте щодо ролі книг та письма написано грубі томи, і певна частина з того припадає вже на давній час.

Під 1065 р. у ПВЛ уміщено серію зловісних знаменъ, що починається появою комети й одночасним затемненням сонця: „звѣзда превелика лучѣ имущи *акы кровавы*... си бо звѣзда бѣ *акы кровава* . проявляющи крови пролитье... и *сѣнче* премѣнися . и не быꙗ свѣтло . но акы мѣць бѣ” (164Л). Аналогічні, хоч і нетотожні ознаки в *Одкровенні* знаменують відкриття 6-ї печатки, Rev.6.12-13: „пѣ. И видѣхъ егда отвори се . ꙗже печать . и быꙗ троусъ велии . и *сѣнче* мрачно быꙗ . яко врѣтище власяно . и мѣць быꙗ *яко кровь*” (арк. 33г, р. 137).

У сумних роздумах літописця під 1068 г. про гріхи та напасті, пов’язані з нападом половців, зустрічаємо пасаж про те, що уособиці стають у пригоді ворогові роду людського: „и *дьяволъ радуется* злomu *оубииству* . и *крови* пролитью” (167Л). Аналог у тлумаченні значення „звір” до Rev.17.1-3: „сѣ. поустыню же запоустѣние града мѣнить . хотящее тѣгда быти . а звѣрь *дьяволе оубииство* и *крѣворадование* мѣнить”; а також тлумаченні на Rev.17.6-7: „сѣ. якоже се лицѣ любодѣйца быꙗ . ти старыи римъ вавоулонъ . въ петрове епистолии всякыи же градъ . иже о *оубииствѣ* и *крѣви* веселить” (арк. 77г, р. 225). Можна припускати вплив *Одкровення* на ПВЛ, хоча упевненості перешкоджає клішованість образу: аналоги, і то навіть дещо ближчі, знаходимо в перекладних хроніках (зокрема в добре знаного літописцем Амартола).

Далі під цим же роком у завершенні роздумів зустрічаємо вже рідкісніший пасаж: „не словомъ нарицающеся хѣяни . а *поганьскы живуще*” (170Л). Цілком вірогідно, вираз узятий із тлумачення на Rev.3.15-16, що таке „теплый”, „студеныи” та „обѣуморивыи” („слабкий, ні те ні се”). Пор.: „на. Стоуденаго поганаго мѣнить . а теплаго крѣтяна глѣть . живущаго въ правѣхъ вѣрѣ . и обоумориваго толико *крѣтяна* соуща . а *поганьскы живуща*” (арк. 22v, р. 116). Якщо в наступних студіях не буде знайдено ближчого аналога, цей вираз можна найвпевненіше відносити до *Одкровення*.

Під 1072 р. в оповіді про перенесення мощей св. Бориса та Гліба спеціально відзначено поведінку митрополита, котрий не виказав пієтету до нових

святых Руської землі: „и митрополита оужасть обиде . бѣ бо нетвердѣ верою [РА нетвердо вѣрова, ИХ *нетвердо веруя*]<sup>13</sup> к нима и падѣ ниць просяше прощенья” (182Л). Так міг відобразитися вплив заголовка до відкриття 3-ї печатки з Rev.6.5-6.6: „пѣ. ОТРѢШЕНИЕ .Г.Я ПЕЧѢТИ . сказаеъ отпадение *не вѣровавъшимъ* въ х҃а *твѣрдо*” (арк. 31r, р. 133).

Наступні запозичення розміщені близько 6600 від Т. С., тобто 1092 р., який являв собою окремих рубіж, адже цілі числа на рівні сотень та тисяч років провокували тривожні очікування<sup>14</sup>. Справді, на відтинку 6599–6604 рр. в ПВЛ сконцентровані кілька прикметних записів, а на додаток зафіксовано безсумнівні цитати з *Одкровення* Мефодія Патарського, яке багатьом книжникам послуговувало посередником у передачі апокаліптичних мотивів. Так, під 6599/1091 р. знову повідомляється про затемнення сонця, а крім того, ще про падіння змія: „[бысть] *знаменье* в сѣнци... *акы . мѣць бы* ... спаде превеликъ *змии* отъ *нбсе* . [и] оужасошася вси людѣ” (214Л). Про затемнення в *Апокаліпсисі* – див. вище, натомість явлення змія у Rev.12.3: (арк. 54r, р. 179) „рѣ. И яви ся ино *знамение* на *нбси* . се *змии* чѣрмьнѣ *велии* . имѣя главѣ .З. а рогѣ .І. и на главахъ его .З. вѣнцы”. З іншого боку, „великыи *змии*” могло бути позначенням метеора, страхітливі подробиці з *Одкровення* щодо „семи глав” змія та ін. у ПВЛ ніде не виявлені. У 6602/1094 р. з особливою урочистістю зафіксоване нашествя сарани: „В се же лѣ<sup>†</sup> . *придоша пружи* на Русьскую землю . мѣца . авгу<sup>с</sup> . въ .кs.... и не бѣ сего слышано в днѣхъ первы<sup>х</sup> в земли Русьстѣ . *яже видѣста* очи наши . за грѣхы наша” (226Л). Пор. Rev.9.1-5 „раї. помърче сѣнче и аеръ... *изидоуть проужи* на землю”. Знову ж таки, за *Апокаліпсисом*, „пружи” мають явитися з диму від „студеньця” (колодязя), який відкриє падаюча зірка, і ці деталі в ПВЛ не відображено. Під 6604/1096 р. вираз „преже сихъ .д. лѣтъ” вказує саме на попередній „круглий” 6600/1092 р., тут же бачимо загадкове обчислення „индикта .д. на полы”. Перше запозичене радше з *Хроніки* Амартола<sup>15</sup>, хоча на обидва вислови могло вплинути й *Одкровення* Іоанна, з його числом у 42 місяці<sup>16</sup>, округленим у тлумаченнях до „*полѣ 4 лѣтъ*”. Пор. Тексти, ПВЛ: „Се же хочю сказати *яже слыша* пре<sup>ж</sup> сихъ . д . *лѣтъ*” (234Л); „се же бы<sup>с</sup> *исходящу лѣту* . ѡ. х.д . индикта .д. на полы” (254Л) – Rev.11.1-2 „рѣз. гра<sup>д</sup> же ли новыи ерѣлмѣ ли црѣквѣ . *языци сѣ антихрѣмъ* оскверняють *полѣ .д. лѣтъ* . вѣрныя прогоняеъ” (50r, р. 172); Rev.11.3-4 „рѣи. Си еста енохъ илия . *яже врѣмя* примѣша . на

<sup>13</sup> У *Лаврентійєському* зіпсоване, вірний варіант, вірогідно, в *Іпатійєському* та *Хлебніковєському* (172Л).

<sup>14</sup> M. Isoaho, *The Last Emperor in the Primary Chronicle*, р. 59–60. Власне кажучи, в рукописі *Апокаліпсиса* *Нікольського* маємо саме дату 6600 р. „свершения числу” з тлумачення на Rev.14.20: „*първое* бо естъ свѣршеніе числу . х . и . ѡ.е бо лѣ<sup>т</sup> новое . грѣхъ потопнѣ естъ . зане оскверниша тварь . створеную въ .с. днѣи” (арк. 68v, р. 208). Однак знак тисяч у „с” (ѡs) є ампліфікацією. Як відзначив Т. Оллер, треба читати 606 чи 600, як у більшості списків, оскільки йдеться про вік Ноя та потоп: Т. Н. Oller, *The Nikol'skij Apocalypse Codex*, р. 389, прим. 2.

<sup>15</sup> Т. Л. Вилкул, „Преже сихъ 4-х лѣтъ” 1096 г. *Шахматова, Бестужева-Рюмина и составителя Повести временных лет*, „Palaeoslavica”, 25, 2017, 2, р. 229–247.

<sup>16</sup> Rev.11.1-2 .рѣз. „и градъ стѣи . попероуть .м. и .в. мѣца .” (арк. 50r, р. 172).

концинѣ полѣ .ѣ. лѣ<sup>м</sup> . имата прѣрѣцѣствовати” (50v, р. 172); Rev.12.6 „р̄ме. ли въ поустыню горкоюу бежать . скрыти ся от лица антих<sup>с</sup>ва . полѣ .ѣ. лѣ<sup>м</sup>” (55v, р. 182).

Нарешті, під 1110 р. розповідається про чудесне явлення стовпа над трапезною Печерського монастиря, до чого також маємо паралель з *Апокаліпсиса*. Пор. ПВЛ: „явися столпѣ огненѣ от земля до ѣбси . а молнѣя освѣтиша всю землю... се же бѣаше не огненныи столпѣ . но видѣ анѣлескѣ” (284Л) – та основний текст і тлумачення на Rev.10.1 „р̄іі. И видѣхъ . инѣ анѣлѣ крѣпкѣ съходящѣ съ нбѣс . обѣлченѣ въ облакѣ . и доуга на главѣ его . лице емоу акы с̄лнче . нозѣ емоу акы стѣлпа огньна ∴ Анѣлѣ съ свѣтъ есть . облакѣ же и доуга свѣтъ . анѣлское видѣніе являеть . нбѣнымъ различіемъ . стѣлпа же огньная . страхъ и моуки на грѣшники являеть” (47v, р. 166). Як і раніше, деталі не збігаються: у ПВЛ ідеться не про два стовпи – ноги ангелові, а про один стовп – явлення ангела. Знов-таки, не виключено, йдеться про атмосферне явище. Головне ж – нетотожним є витлумачення явлення: у літописі йдеться про „пооущение” (спонування) князів на переможний похід проти половців, натомість *Одкровення Іоана* має символізувати „страхъ и моуки на грѣшники”. У цьому ж році вміщено величезну підбірку цитат з іменем „Михайла”, яка набула в очах дослідників особливого значення, зокрема через те, що в певних редакціях *Одкровення* Мефодія Патарського згадано „останнього імператора Михайла”. В *Апокаліпсисі* Іоанна архангела Михайла згадано власне двічі, першого разу йдеться про чотирьох ангелів. Пор. тлумачення до Rev.9.13-16 „р̄еі. Сия .ѣ. анѣлы етери . михаила и гаврила . оурила и рафаила . иже соутъ привязани въ веселии бжїя видѣнія . послании же боудоутъ на соудныи днѣ . съ бещисльными анѣлы . на осоужение нечѣтивыхъ” (арк. 45v, р. 162). А також Rev.12.7-8Т „р̄мс. И бы<sup>с</sup> бранѣ на нбси . михаилѣ и анѣлы его . бранѣ створиша съ змиемъ” (арк. 55v, р. 182). Не слід забувати, що Михайло було хрестильним іменем тодішнього київського князя, Святополка, що мало актуалізувати появу цього колажу.

Вкраплення окремих рідкісних мотивів чи лексики такі. Під 971 р. укладач ПВЛ описав невдале завершення походу Святослава Ігоревича, коли в його таборі настав страшний голод: „и бѣ гладѣ великѣ . яко по полугривнѣ глава коняча» (73-74Л). В цілому опис взорований, вірогідно, на епізоді *Хроніки* Амартола<sup>17</sup>, проте поїдання саме кінських голів могло бути поганим знаком ще через такий вираз Rev.19.17-18: „с̄мі. Придете сберете ся . на вечерю великоюу бїю . да снѣсте плѣти ц̄рѣ . и плѣти крѣпкихъ . и плѣти коньскихъ” (арк.88v, р.248). Незвична загроза переміщення земель висловлена під 1071 р. якимось волхвом у Києві: „яко на пятое лѣто . Днѣпру потещи

<sup>17</sup> Див. у *Хроніці*, настав такий голод: „яко продатися главѣ ослина .лї. сребрьникѣ”; В. М. Истрин, *Книги временныя*, т. 1, с. 180. Порівняння ПВЛ та її джерел: Т. Л. Вілкул, *Літопис і хронограф. Студії з текстології домонгольського київського літописання*, Київ 2015, с. 122.

вспять . и землямъ преступати на ина мѣста . яко стати Греческы земли [на Рускои] . а Русьскѣи на Греческои . и прочимъ землямъ измѣнитися” (174Л). Не виключено, виникненню думок про переміщення річок та міст сприяв пасаж з Rev.6.14-15: „пѹ. И всяка гора и отокъ двигнѣтъ ся . от мѣстѣ своихъ”. Щоправда, текстуальна подібність слабка, і переміщення (дещо в іншому значенні, але підкріплене текстуально), зустрічаються в інших біблійних книгах. Напр., див. Ех.8.22(18): „Премени в тои днь землю гесемлю на неї” люди моїа сташа”. Під цим же 1071 р. у роздумах літописця про підтикання бісами читаємо: „бѣси бо не вѣдѣтъ мысли члѣвское . но влагають помысль въ члѣвка . таины не свѣдѣще” (178Л). Можливо, відобразилося тлумачення на Rev.5.2-3: „ξθ. Сирѣць ни аґли ни санти . ни ишѣше ис плѣти своея . ни члѣвци въ плѣти суще . не могоуть разоумѣти таинѣ бѣи” (арк. 28г, р. 127).

Ще кілька слів щодо паралелей до *Апокаліпсиса*, які припускалися в літературі, але видаються ненадійними. І. Данилевський вважає, що цитування *Одкровення* в *ПВЛ* починається з перших рядків, за якими названо твір: „се повѣсти *временныхъ лѣтъ*”<sup>18</sup>. Порівнюється *Введення* до *Апокаліпсиса*: „и разгноути . и ѿ . фелога . апаколипси . и бо видѣние ея *врьменныхъ* притѣць проре“ния” (арк. 5v, р. 82). Як бачимо, згадано не „*временныхъ* повѣсти” чи „*лѣтъ*”, а „*временныхъ* притѣчѣ”; визначати паралель за одним словом, якщо тільки воно не є унікальним чи надзвичайно рідкісним, не варто. Слово „*временныи*” таким не є. Див., напр., цікаву цитату з популярної в Русі *Хроніки* Амартала: „такое абѣе слоужбы *временныхъ* книгъ съвѣкоупити . число же *временныхъ* от великаго Моисия да створимъ”<sup>19</sup>, – а також інші подібні. Інший поклик І. Данилевського, на Rev.14.11 „рѣв. И дымъ моучения ихъ” (арк. 65v, р. 202), в описі посмертної долі Святополка Окаянного<sup>20</sup>, знов акцентує лише одне слово, а до того ж, має неточність. У *ПВЛ* та паралельних місцях *Сказання про св. Бориса і Гліба* йдеться про „сморід” від могили Святополка: „есть же могила его в пустыни и до сего дне . исходитъ же от нея *смадѣ* золь”, 145Л<sup>21</sup>. У результаті відповідність насправді нульова. Далі, Дмитрій Добровольський припустив, що *Апокаліпсис* використано в *ПВЛ* через посередництво *Житія* Василя Нового, де нашість русі порівняно до „Гога і Магога”, з небес сходить вогонь і т. д. Зокрема, в описі походу князя Ігоря 941 р.: „и о ляднѣмъ *огни* . яко же молоня ре“ . иже на *нбѣхъ* грѣци имуть оу себе” (45Л)<sup>22</sup>. У цьому місці *ПВЛ* дійсно бачимо велике

<sup>18</sup> І. Н. Данилевский, *Повесть временных лет. Герменевтические основы*, с. 237. В автора усі посилання на біблійний текст – за Синодальним російським перекладом.

<sup>19</sup> В. М. Истрин, *Книги временных лет*, т. 1, с. 51.

<sup>20</sup> І. Н. Данилевский, *Повесть временных лет. Герменевтические основы*, с. 69.

<sup>21</sup> Те, що тіло певної особи відзначене не „благооуханням”, а „смородом”, є поганою ознакою від давнини до „Братів Карамазових” і далі. Як видається, оповідь літописця з „димом страждань” не пов’язана.

<sup>22</sup> Див.: Д. А. Добровольский, *Эсхатологические мотивы*, с. 152.

буквальне запозичення з *Житія* Василя Нового<sup>23</sup>. Фрагмент порівнюється з Rev.20.9 „сїз. снидеть *огнь с небесе* и поясть я” (арк. 92v, р. 256). Хоча автор *Житія* використав апокаліптичні мотиви, чи врахували це слов'янський перекладач та укладач *ПВЛ* – достеменно невідомо. Вираз „огнь с небеси” не є надто рідкісним, натомість порівняння з „Гогом і Магогом” у літописну композицію автора *ПВЛ*, зроблену з уривків Амартола та Василя Нового<sup>24</sup>, не ввійшли. Марі Ісоахо, своєю чергою, припустила, що відомості про візантійського „цесаря Михаїла” в першій датованій статті 6360/852 р. пов'язані з „імператором Михаїлом” останніх часів, де апокаліптичні мотиви запозичені за посередництвом *Одкровення* Мефодія Патарського<sup>25</sup>. Давньоруські книжники дійсно робили такі запозичення через візантійських перекладних авторів: *Паренезис* Єфрема Сирина, *Одкровення* Мефодія Патарського та ін. Але ж із Михаїлом III пов'язані перші згадки русі в *Хроніці* Амартола, про які пише сам літописець. Із цим же „царем” тісний зв'язок мала місія слов'янських апостолів Кирила та Мефодія, чого за очі достатньо, аби власне з „цесаря Михаїла” починати історію відомих „окроужнимъ странамъ” русі та слов'ян. Додам, сказане не заперечує імовірної іменної символіки в *ПВЛ*, оскільки вірогідним першим замовником літопису міг бути київський князь Святополк-Михаїл.

Я цілком усвідомлюю те, що, враховуючи широке коло читання укладача *ПВЛ* і відповідно, велику кількість вірогідних паралелей, випущеними не могли не залишитися певні цитати чи алюзії. Крім усього іншого, коректне зіставлення в сучасних умовах потребує розпізнаної електронної версії біблійного тексту, бажано б із різночитаннями, поява якої все ще є справою майбутнього. Що дозволяє відзначити наявний матеріал?

Дуже небагато паралелей *ПВЛ* та *Тлумачного Апокаліпсиса*, де виявлена відповідність (і можливе запозичення) хоча б трьох слів підряд. До таких можна зарахувати власне вислів зі статті 1068 г. та з меншою вірогідністю – пасаж про ідолів „древяных, златых” з *Промови Філософа* 986 р. Небажання точно цитувати страшні тексти чи навіть згадувати страшні явища пов'язане з давніми магічними практиками (замовчувати, аби не збудити лихо й не накликати його на власну голову). Втім, вражає, так би мовити, абсолютно неапокаліптичний контекст великої низки ймовірних апокаліптичних алюзій *ПВЛ*. У такому разі залишаються дві можливості: або мусимо визнати, що більшість паралелей сходять усе ж таки до інших безпосередніх джерел, і *Апокаліпсис* цитувався в *Початковому літописі* вкрай мало. В цьому не було б нічого дивного: врешті-решт, у *Хроніці* Амартола лише

<sup>23</sup> У тому числі, процитований вище вислів є дослівним відтворенням пасажу *Житія*, де в уста „русі” вкладені такі слова про греків: „и о гляднѣмъ огни: яко мольнїа, рече, иже на небесѣхъ, грецы имоуть оу себе”. Див.: С. Г. Вилинский, *Житие св. Василия Нового в русской литературе*, ч. 2, Одеса 1911, с. 459.

<sup>24</sup> Детальніше про композицію статті 6449/941 р. *ПВЛ*, див.: Т. Л. Вілкул, *Літопис і хронограф*, с. 196–198.

<sup>25</sup> M. Isoaho, *The Last Emperor in the Primary Chronicle*, р. 45, 47 та ін.

три достеменні цитати з *Одкровення*, що на тлі 120 з *Євангелія* та 130 з *Апостола* становить мізер, і це нормальне явище. Альтернативою є припущення, що літописець брав окремі цеглинки для загальної побудови свого твору незалежно від загального змісту, запозиченого ним. Виняток із цих спостережень становитимуть записи 1068 р. з описом бід через половців, а також період навколо круглої дати 6600/1092 р. (6599–6604). При оцінці слід, зрозуміло, враховувати, що остання книга *Біблії* не потрапила до службових читань, що безсумнівно впливало на частоту використання. Але, з усіма застереженнями, цю статтю можна було б найменувати „(Короткий) список (непевних) запозичень з *Тлумачного Апокаліпсиса* в *Повісті временних літ*”.

\*

**Tatiana Vilkul, *Loanwords from Revelation in the Old Rus' Primary Chronicle***

Today the significance of the topic of the Second Advent for the Old Rus' people could be considered as completely traditional. The matters of apocalyptic expectations in annals, chronicles, and quasi-historical works, linked with important problems of perception of historical events through the prism of Sacred History in the Middle Ages, are elaborated in details. In particular, it applies to the oldest historical original Old Rus' text – *the Primary Chronicle*, known also as the Tale of Bygone Years. However, while the chroniclers were probably familiar with the Revelation of John, the textual basis of such studies on the material of *the Primary Chronicle* is substantially limited by the fact that we have virtually no precise quotes from the last book of *the Bible* here. The text of the Revelation, along with the interpretations of Andrew of Caesarea, was translated into Old Church Slavonic language at the early period, but no one reading has been read on the Liturgies. Perhaps due to this, this book was not much cited by the compilers of the chronicles. The close comparison of the chronicle and biblical texts demonstrates some features of the usage of the Revelation at the beginning of the 12<sup>th</sup> century.



Игорь Данилевский  
(Москва)

## Антилатинская полемика на Руси в XI–XII веках\*

*Начиная со второй половины XI в., на Руси появились несколько оригинальных сочинений, направленных против „латинян”. В подавляющем большинстве практически все они достаточно полно и подробно изучены: установлены источники, которыми пользовались их создатели, время и обстоятельства появления этих трактатов, определен и проанализирован круг проблем, по которым западную Церковь критиковали древнерусские авторы. Вместе с тем остается невыясненным целый ряд вопросов. Зачем писали эти сочинения? Соблюдались ли на Руси (и если соблюдались, насколько полно) запреты и рекомендации, касающиеся общения с „латинянами”? Если же не соблюдались, то кем и почему? Эти проблемы и стали предметом рассмотрения в статье.*

Сугубо богословский спор между западными и восточными христианскими иерархами в 1054 г. завершился расколом Церкви и получил продолжение в обширной полемической литературе. Не осталась в стороне и домонгольская Русь. Начиная со второй половины XI века, здесь появляется несколько оригинальных сочинений, направленных против „латинян”.

В подавляющем большинстве эти произведения были достаточно полно и подробно проанализированы еще в позапрошлом веке<sup>1</sup>. За последние годы

---

\* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ (грант 17-01-00237 „Общественная мысль России: с древнейших времен до первой трети XX века”).

<sup>1</sup> Августин, иером. (А. Ф. Гуляницкий), *Полемические сочинения против латинян, писанные в Русской церкви в XI–XII в. – в связи с общим историческим изысканием относительно разностей между восточной и западной церковью*, „Труды Киевской духовной академии”, 2, 1867, июнь, с. 352–420; 3, 1867, сентябрь, с. 461–521; Idem, *Спор греков с латинянами об опресноках и квасном хлебе в таинстве евхаристии*, „Труды Киевской духовной академии”, 4, 1870, декабрь, с. 644–770; А. Н. Попов, *Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян: (XI–XV в.)*, Москва 1875; А. С. Павлов, *Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян*, Санкт-Петербург 1878; М. П. Чельцов, *Полемика между греками*

появился еще целый ряд специальных работ, авторы которых продолжают изучать эти тексты<sup>2</sup>. Были установлены источники, которыми пользовались их создатели, время и обстоятельства появления трактатов, определен круг проблем, по которым западную Церковь критиковали древнерусские авторы.

Вместе с тем остается невыясненным целый ряд вопросов. Зачем писались эти сочинения? Соблюдались ли на Руси запреты и рекомендации, касающиеся общения с латинянами? Если же не соблюдались, то кем и почему? Эти проблемы и станут предметом моего рассмотрения.

\* \* \*

Начнем с первого летописного упоминания, которое, согласно гипотезе Алексея Шахматова, было включено еще в так называемый *Древнейший свод* второй половины 30-х гг. XI века<sup>3</sup>. Под 6494 (986) г. помещен диалог Владимира Святославича с „Нѣмцами“, посланными „отъ папежа“. На вопрос киевского князя: „кака заповѣдь ваша“, те отвечают: „пощенье по силѣ . аще кто пьеть или ясть . то все въ славу Божию . рече оучитель нашъ Павел<sup>4</sup>“. На это Владимир якобы сказал: „идѣте впасть . яко вѣстїи наши сего не прияли суть“<sup>5</sup>. Этот пассаж был дополнен впечатлениями, которыми якобы поделились „мужи добры и смыслены, посланные Владимиром в разные страны „испытати когождо их службу . и [кто] како служить Богу: „и придохомъ в Нѣмци . и видѣхомъ въ храмѣх . многи службы твораща а красоты не видѣхомъ никосяже“<sup>6</sup>.

---

и латинянами по вопросу об опресноках в XI–XII веках: Опыт исторического исследования, Санкт-Петербург 1879; А. Л. Синайский, *Отношения древне-русской церкви и общества к латинскому западу (католицизму): (X–XV в.)*: Церковно-исторический очерк, Санкт-Петербург 1899; А. Л. Синайский, *Разбор мнений о католичестве Древней Руси (X–XV в.)*: историко-критический очерк, Санкт-Петербург 1899, и др.

<sup>2</sup> J. H. Erickson, *The Challenge of Our Past: Studies in Orthodox Canon Law and Church History*, New York 1991; М. А. Бусыгина, *Догматическое содержание полемики об опресноках*, [in:] *Патрология, философия, герменевтика: Труды Высшей религиозно-философской школы*, т. 1, Санкт-Петербург 1992, с. 20–27; М. Ю. Неборский, *Антилатинская полемика на Руси до Флорентийского собора*. Дис... канд. ист. наук, Москва 1994; А. В. Бармин, *Греко-латинская полемика XI–XII веков в контексте культурного отчуждения между западом и востоком христианской экумены*. Дис... канд. ист. наук, Москва 1995; Idem, *Полемика и схизма: История греко-латинских споров IX–XII веков*, Москва 2006 (Серия: *Bibliotheca Ignatiana: Богословие. Духовность. Наука*); Г. И. Беневич, *Полемика об опресноках при патриархе Михаиле Кируларии*, [in:] *Антология восточнохристианской богословской мысли: ортодоксия и гетеродоксия: в 2-х тт.*, т. 2, ред. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков; сост. Г. И. Беневич, Москва–Санкт-Петербург 2009, с. 402–420; К. А. Костромин, *Церковные связи Древней Руси с Западной Европой: (до середины XII в.)*. Дис... канд. ист. наук, Санкт-Петербург 2011; Б. Редькин, *Выяснение конкретного догматического содержания анафем 1054 года в связи с их снятием в 1965 году*. Доклад на семинаре ИПШ в Мятлево, 6 сентября 2013 г., [in:] <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=104141> (25.03.2018); Р. Г. Пихоя, *Записки археографа*, [б. м.,] 2016, с. 25–99; и др.

<sup>3</sup> А. А. Шахматов, *Разыскания о древнейших русских летописных сводах*, [in:] Idem, *История русского летописания*, т. 1: *Повесть временных лет и древнейшие русские летописные своды*, кн. 1: *Разыскания о древнейших русских летописных сводах*, Санкт-Петербург 2002, с. 114, 378.

<sup>4</sup> 1 Кор 10 31.

<sup>5</sup> *Лаврентьевская летопись*, [in:] *Полное Собрание Русских Летописей* [репр. изд.: Ленинград, 1926], т. 1, Москва 1997, стб. 85.

<sup>6</sup> Ibidem, стб. 107–108.



В конце XI – втором десятилетии XII века последовала развернутая вставка, в которой летописец выдвинул уже целый ряд обвинений против латинян: „ихже оученье развращено . влѣзше бо въ църквь . не поклонатса иконамъ . но стоя поклонитса . и поклонивса и напишетъ крѣсть на земли и цѣлует . въставъ простъ станеть на немъ нагами . да легъ цѣлуетъ а въставъ попирает . сего бо апостоли не предаша . предали бо суть апостоли . крѣсть поставленъ цѣловать и иконы предаша . Лука бо еуангелистъ первое напсавъ послав Римъ . якоже глаголетъ Василии . икона на первыи вбразъ приходит . паки же и землю гаголетъ матери . да аще имъ есть земля мати . то штець имъ есть небо . искони бо створи Богъ небо таже землю . тако глаголетъ . Утче нашъ иже еси на небеси . аще ли по сих разуму земля есть мати . то почто плюете на матеръ свою . да сѣмо ю лобъзаете . и паки wskвернаете . сего же преже Римлане не творах . но исправляху на всѣхъ сборѣхъ . сходящеса ѿ Рима . и ѿ всѣхъ прѣстолю... [далее следует перечисление иерархов (в том числе римских), присутствовавших на первых шести вселенских соборах – И. Д.] ...по семь же сборѣ . Петръ Гугнивыи со инѣми шедъ в Римъ . и прѣстолю въсхвотивъ . и разврати вѣру . ѿвергъса ѿ прѣстола Ярусалимска . и ѿлександрьскаго и Цараграда . и ѿнтиахискаго възмутиша Италию всю . сѣюще оученье свое разное . вѣи бо попове ѿдиною женою . ѿженѣвса служить . а друзии до сѣмье жены поймаючи служить ихже блюстиса оученья . прашають же грѣхи на дару . еже есть злѣе всего Богъ да сохранить та ѿ сего”<sup>7</sup>. В этих обвинениях прослеживается влияние целого ряда византийских полемических трактатов второй половины XI века против католиков<sup>8</sup>.

Первым древнерусским сочинением, специально посвященным полемике с римскими „еретиками”, стал список „латинских вин” киевского митрополита Ефрема (вторая половина 50-х – начало 60-х гг. XI века). Этот трактат был обнаружен Игорем Чичуровым в греческом юридическом сборнике и опубликован в Германии<sup>9</sup>. Планировалась публикация греческого текста „с некоторыми дополнениями, отсутствующими в немецком варианте”, а также не издававшегося прежде русского перевода с комментариями<sup>10</sup>. Внезапная кончина И. Чичурова не позволила завершить этот проект.

При несомненной близости к посланию Константинопольского патриарха Михаила I Кирулария (Керулария) Петру III Антиохийскому (VI-VII 1054)<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Ibidem, стб. 114–116.

<sup>8</sup> А. Н. Попов, *Историко-литературный обзор*, с. 16–17.

<sup>9</sup> I. Căcirov, *Ein antilatinischer Traktat des Kiever Metropoliten Ephraim*, [in:] *Fontes minores*, Bd. 10, Frankfurt am Main 1998, s. 319–356.

<sup>10</sup> И. С. Чичуров, *Антилатинский трактат киевского митрополита Ефрема (ок. 1054/55–1061/62 гг.) в составе греческого канонического сборника Vat. Gr. 828*, „Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. 1: Богословие. Философия. Религиоведение”, 3 (19), 2007, с. 107–132.

<sup>11</sup> *Послание святейшего патриарха Константинопольского Михаила Кирулария блаженнейшему патриарху Антиохийскому Петру (1054)*, пер. Л.А. Герд; под ред. и ком. В.М. Лурье (иером. Григорий), „Вертоградъ”, 2 (71), 2001, с. 62–72.

и Псевдо-Фотиеву трактату *Περὶ Φράσεων* сочинение Ефрема вполне самостоятельно. В нем последовательно перечисляются отклонения Латинской церкви от первоначальной христианской традиции: 1) добавление *Filioque* в Символ веры; 2) употребление опресноков; 3) участие латинских архиереев в войнах; 4) пост в субботу; 5) начало Великого поста со вторника на первой неделе поста; 6) отсутствие сыропустной недели; 7) разрешение яиц, сыра и молока в страстную пятницу; 8) непочитание икон; 9) наименование Богородицы лишь святой Марией; 10) свободный доступ в алтарь для всех; 11–12) употребление в пищу удавленины и мяса запрещенных зверей; 13) ношение иереями и архиереями цветных шелковых одеяний; 14) ношение архиереями перстней и перчаток как символ мистического брака с церковью; 15) крещение лишь водой и солью; 16) помазание крещаемого слюной; 17) помазание елеем во отпущение грехов; 18) именование при крещении именами не святых, а зверей; 19) кропление для отпугивания злых сил; 20) обычай креститься пятью пальцами (всей рукой); 21) непровозглашение „Аллилуя” в Великий пост; 22) celibат священников; 23) признание литургическими только трех священных языков; 24) обряд погребения архиереев; 25) многократная литургия в одном и том же храме на протяжении одного дня; 26) признание законными браков двух братьев на двух сестрах; 27) мясоедение архиереев и монахов; 28) отсутствие единства в продолжительности Великого поста<sup>12</sup>.

Вскоре после этого (60-е – 70-е гг. XI века) переяславский митрополит Леон (Лев или Леонтий) написал антилатинский трактат, который сохранился только на греческом языке. Сочинение Леона в виде вопросов и ответов разбито на 20 глав. В первых тринадцати рассматривается проблема причащения пресными хлебами, в одной говорится о субботнем посте, в трех – о литургии во время поста, а в следующих трех – о celibате священников, об употреблении в пищу удавленины и, наконец, о *Filioque*<sup>13</sup>. В ряде пунктов Леон следует за охридским архиепископом Львом, Никитой Стифатом и Петром Антиохийским.

Преемником киевского митрополита Ефрема был грек митрополит Георгий. Его перу принадлежит *Слазание съ Латиною винъ числомъ 70* (60-е гг. XI века)<sup>14</sup>. В нем, однако, перечисляются лишь 28 „вин”, в том числе: 1–4) причащение опресноками и хранение их в храме; 5) бритье бород клириками и монахами; 6–9) отступление от литургических норм, в частности, упоминание *Filioque*; 10–11) celibат священников при допущении их внебрачных связей и содержании наложниц; 12) разрешение вдовцу жениться

<sup>12</sup> Ibidem, с. 125.

<sup>13</sup> А. С. Павлов, *Критические опыты*, с. 115–132.

<sup>14</sup> Ibidem, с. 191–197 [по списку конца XV века; сам А. Павлов считал, что это – компиляция, принадлежащая перу Григория Цамблака, однако эта точка зрения не поддерживается современными исследователями].

на сестре скончавшейся жены; 13) ношение епископами колец; 14) участие епископов и священников в войнах; 15) пост по субботам; 16) отсутствие сыропустной недели; 17) разрешение яиц, сыра и молока в страстную пятницу; 18–21) употребление в пищу удушенной и мертвечины, свиного сала монахами, а также „нечистых” животных: черепах, медвежатины, ослов и бобров – причем последних священники якобы едят даже в пост: „глаголють бо яко ѿ воды есть и рыба всако есть”<sup>15</sup>; 22) использование для еды одной посуды с собаками („иже ядаты съ псы въ единомъ съсоудѣ, сами ядыше а избытокъ поставляють псомъ, да полижють, и потомъ паки сами ядаты”<sup>16</sup>); 23) непочитание Василия Великого, Георгия Богослова и Иоанна Златоуста; 24–25) крещение в одно погружение и искажение крещальной формулы, причем крещаемым сыплот в рот соль и называют именем, которое предложит мать, а не по имени святого; 26) не почитают мощей святых и иконы; 27) попирают ногами святые изображения на церковных помостах; 28) допускают в алтарную часть храма посторонних. Основными источниками трактата Георгия послужили послание патриарха Михаила I Кирулара Петру III и анонимное сочинение *Против франков*<sup>17</sup>.

Обличение латинян продолжил другой киевский митрополит-грек Иоанн II, написавший послание антипапе Клименту III „об опресноцех” и так называемое *Церковное правило (Послание к черноризцу Иакову)* (80-е гг. XI века)<sup>18</sup>, которые сохранились в греческих списках и в славянских переводах.

В послании Клименту III содержится шесть обвинений латинян. Они: 1) постятся по субботам; 2) разрешают в пост употреблять в пищу сыр, яйца и молоко; 3) их священники обязательно соблюдают целибат; 4) их епископы совершают повторное миропомазание (конфирмацию); 5) в литургии используют опресноки и, наконец, 6) упоминают *Filioque*<sup>19</sup>. Иоанн при этом использует *Окружное послание Константинопольского Патриарха Фотия к Восточным Архиерейским Престолам* (867)<sup>20</sup> и трактат Леона Переяславского.

В *Правиле* митрополит Иоанн дает 34 ответа на вопросы некоего мниха Иакова. В числе прочих здесь упоминаются те, „иже опрѣснокомъ служить

<sup>15</sup> Ibidem, с. 195.

<sup>16</sup> Ibidem.

<sup>17</sup> А. В. Бармин, „Сочинение против франков” в MOSQ. GR. 240, „Византийский временник”, 73 (98), 2014, с. 296–308.

<sup>18</sup> Авторство Иоанна II было доказано митр. Филаретом (Филарет (Гумилевский), архиеп. Черниговский, *Обзор русской духовной литературы*, 3-е изд., испр. и доп., Санкт-Петербург 1884, с. 15–16).

<sup>19</sup> А. С. Павлов, *Критические опыты*, с. 169–186.

<sup>20</sup> П. В. Кузенков, *Святитель Фотий, Патриарх Константинопольский: Окружное послание*, „Альфа и Омега”, 3 (21), 1999, с. 57–81.

и в сыреную недѣлю маса ядаты и кровь, и давлению<sup>21</sup>. Он же впервые вводит ограничения на общение с представителями Католической Церкви<sup>22</sup>.

Следующие древнерусские произведения, направленные против латинян, представлены посланиями Владимиру Мономаху (второе десятилетие XII века?)<sup>23</sup> и волынскому князю Ярославу Святополчичу (начало 20-х гг. XII века?)<sup>24</sup>. Они принадлежат перу еще одного грека – киевскому митрополиту Никифору I, который писал исключительно по-гречески.

В послании Владимиру Мономаху Никифор перечисляет следующие „грехи” католиков: 1) во время службы они используют пресный хлеб, 2) едят удавленную, 3) бреют бороды и головы, 4) постятся по субботам, 5) едят нечистое и мясо отреченных животных, 6) их монахи едят свиное сало с кожей и мясо, 7) в первую неделю поста не едят мяса и масла, а потом, постясь, в субботу и в воскресенье разрешают есть яйца и творог, 8 и 9) добавляют в Символ веры *Filioque*, 10) запрещают жениться попам, 11) разрешают вдовцу жениться на сестре умершей жены, 12) на литургии во время причастия один из служащих, съев пресный хлеб, целует прочих, 13) разрешают епископам носить на руке перстень в знак обручения с церковью, 14) разрешают епископам и священникам ходить на войну, 15) крестят в одно погружение и называют только Отца, 16) при этом сыплют крещаемому в рот соль, 17) используют во время причастия опресноки (еще раз), 18) не поклоняются святым мощам и не почитают икон, 19) не признают Отцов Церкви: Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста, 20) не отделяют святого от скверного и не чтят алтаря: туда даже входят женщины.

В послании Ярославу Святополчичу Никифор приводит практически такие же упреки католикам: „первое зло” – *Filioque*; 2) употребление „оплаток”; 3) участие епископов в войнах; 4) нарушения в соблюдении поста (постятся по субботам, не „раздроушают” поста по субботам, средам и пятницам, если те пришлось на Рождество, Богоявление или иной Господский праздник, и т. п.); 5) не поклоняются иконам; 6) входя в церковь и падая ниц, рисуют крест, который потом, вставая, попирают ногами; 7) Богородицу называют только Марией; 8) во время литургии допускают в алтарь

<sup>21</sup> Канонические ответы митрополита Иоанна II, [in:] Русская историческая библиотека, т. 6: Памятники древнерусского канонического права, ч. 1: Памятники XI–XV вв., 2-е изд., Санкт-Петербург 1908, стб. 3.

<sup>22</sup> Ibidem, стб. 1–20, 321–332 [греч. текст]; ср.: Церковное правило митрополита Иоанна к Иакову черноризцу, [in:] Макарий (Булгаков), митр., История Русской Церкви, кн. 2: История Русской Церкви в период совершенной зависимости ее от Константинопольского патриарха: (988–1240), 2-е изд., доп., Москва 1995, с. 571–576.

<sup>23</sup> Послание от Никифора Митрополита Киевского к Володимеру Князю всея Руси, сыну Всеволожу, сына Ярославля, [in:] К. Ф. Калайдович, Памятники российской словесности XII века, Москва 1821, с. 157–163; Послание на латину, [in:] Послания митрополита Никифора, подгот. текстов и перев. Г. С. Баранковой; отв. ред.-сост. В. В. Мильков, Москва 2000, с. 95–103.

<sup>24</sup> Послание от Никифора, митрополита Киевского, всея Роуския земля, написание на латыноу, ко Ярославоу, князю моурьскому Святославичю, сына Ярославля, о ересех, [in:] Макарий (Булгаков), митр., История Русской Церкви, кн. 2, с. 564–568. Ср.: Послание митрополита Никифора о латинах к неизвестному князю, [in:] Ibidem, с. 560–564.

посторонних, в том числе женщин и детей („а жены их, аще быша хотели, и не на престолах быша сели”<sup>25</sup>); 9) употребляют в пищу „давлениноу, и звероядиноу, и мрѣтвечиноу, и кровь, медвединоу, и вевериchinoу, бобровиноу, и вся гноуснеиша сего”<sup>26</sup>; 10) крестят в одно погружение и „масла на воду льютъ, но соль крестящегося во оуста влагають”, а затем плюют на его правую руку и „перстомъ размесивъ слины, мажутъ крестившагося в мира место”<sup>27</sup>; 11) согрешившего „не покааниемъ и исповеданиемъ исцеляють.., но помажутъ и масломъ деревянымъ на оставление греховъ, а покаание отмечаютъ”<sup>28</sup>; 12) называют крещаемых не именами святых, „но зверина имена наричють: лев, пардоус и прочихъ зверей”<sup>29</sup>; 13) крестятся пятью пальцами, „последи же пальцемъ мажетъ лице свое”<sup>30</sup>; 14) не поют „Аллилуя” от среды 1 недели поста до Пасхи; 15) диаконы, попы и епископы „своа жены поущаютъ из земли своей.., но аще оумруть первыа жены, поимають и другоую, и третью и служатъ”<sup>31</sup>; 16) признают только три языка богослужения: еврейский, греческий и латинский; 17) умершего епископа хоронят только на восьмой день; 18) покойнику руки кладут вдоль тела, а глаза, ноздри и уши его залепляют воском; 19) в одной церкви служат в один день до 4 литургий; 20) „дав дщерь свою замужъ, поимають паки свата своего дщерь за своего сына или за брат свои, или за близок свои”<sup>32</sup>; 21) епископы их (как и монахи в случае болезни) едят мясо. Последним упреком „латынам” было употребление на литургии вина без воды.

Из всех перечисленных „зол” следовало, что „латына... татие соуть и разбоиници”<sup>33</sup>. Далее приводились пространные рассуждения о сути неприятия Православной церковью служения облатками.

Об источниках обоих посланий существуют разные мнения. Безусловно, Никифор пользовался уже упоминавшимся посланием Михаила Кирулария. Вторым источником одни исследователи считают *Стязание с латиной* митрополита Георгия<sup>34</sup>, в то время как другие полагают, что это произведение принадлежит перу самого Никифора<sup>35</sup>, либо переработано им<sup>36</sup>. Кроме того, послание Святославу опирается на византийский трактат

<sup>25</sup> Ibidem, с. 565. Ср.: Ibidem, с. 561.

<sup>26</sup> Ibidem, с. 565. Ср.: Ibidem, с. 561–562.

<sup>27</sup> Ibidem, с. 565–566. Ср.: Ibidem, с. 562.

<sup>28</sup> Ibidem, с. 566. Ср.: Ibidem, с. 562.

<sup>29</sup> Ibidem.

<sup>30</sup> Ibidem.

<sup>31</sup> Ibidem.

<sup>32</sup> Ibidem.

<sup>33</sup> Ibidem.

<sup>34</sup> А. Н. Попов, *Историко-литературный обзор*, с. 107.

<sup>35</sup> А. С. Павлов, *Критические опыты*, с. 50–57; Макарий (Булгаков), митр., *История Русской Церкви*, кн. 2, с. 179; Ю. М. Неборский, *Антилатинская полемика на Руси*, с. 12.

<sup>36</sup> Августин, иером. (А. Ф. Гуляницкий), *Пolemические сочинения против латинян*, 3, сентябрь, с. 501.

*Против франков.* Неясно также, в какой последовательности были написаны послания Никифора, и какое из них стало основой другого.

Наибольшие споры вызывает атрибуция послания против латинян некоего Феодосия князю Изяславу (*Слово святого Федосья игумена Печерьскаго монастыря о вере крестьянской и о латыньской*)<sup>37</sup>. Традиция „более или менее уверенно” связывает его с Феодосием Печерским и киевским князем Изяславом Ярославичем<sup>38</sup>. Основаниями служат прямые указания, имеющиеся в заголовке послания, а также то, что это произведение „весьма са-мобытно по отношению к греческим источникам, которыми совершенно иначе пользовались другие русские полемисты того времени”<sup>39</sup>, причем автор свободно владел древнерусским языком. Однако еще в 1880 г. Евгений Голубинский обратил внимание на ряд противоречий, не позволяющих безусловно признать такую атрибуцию послания: „во-первых, преп. Феодосий Печерский вовсе не мог иметь тех сведений об отступлениях и обычаях латинян, которые сообщает автор; во-вторых, совершенно и нисколько не идет к преп. Феодосию то, что он-автор говорит о себе и о своем отце”<sup>40</sup>, и наконец, в-третьих – преп. Феодосий и на вопрос Изяслава: „достоит ли резать скот в неделю”<sup>41</sup>, начинает ответ: „что взмыслил, боголюбивый княже, впрашати мене не книжна и худа о таковой вещи”, но так ли отвечает наш автор на свой совсем другого сорта вопрос?”<sup>42</sup> Эти сомнения заставили Е. Голубинского предположить, что автором текста был другой Феодосий – печерский игумен-грек, а адресатом – внук Владимира Мономаха, князь Изяслав Мстиславич. Эта точка зрения поддержана многими исследователями<sup>43</sup>. Дополнительным аргументом в ее пользу является отсутствие све-

<sup>37</sup> И. П. Еремин, *Литературное наследие Феодосия Печерского*, „Труды Отдела древнерусской литературы”, 5, 1947, с. 168–173; Н. В. Поньрко, *Эпистолярное наследие Древней Руси XI–XIII вв.: Исследования, тексты, переводы*, Санкт-Петербург 1992, с. 14–18.

<sup>38</sup> И. П. Еремин, *Литературное наследие Феодосия Печерского*, с. 159. Ср.: А. Н. Попов, *Историко-литературный обзор*, с. 118; А. С. Павлов, *Критические опыты*, с. 231; Макарий (Булгаков), митр., *История Русской Церкви*, кн. 2, с. 190–193; А. И. Яцимирский, *Из славянских рукописей: Тексты и заметки*, Москва 1898, с. 1; М. С. Грушевский, [Рец. на:] Лященко А. *Замѣтка о сочиненіяхъ Феодосія, писателя XII вѣка. Санкт-Петербург, 1900*, [in:] *Записки Наукового Товариства імені Шевченка*, т. 47, кн. 3, Львів 1902, с. 5–6; Н. В. Поньрко, *Эпистолярное наследие Древней Руси*, с. 12 и др.

<sup>39</sup> А. И. Яцимирский, *Из славянских рукописей*, с. 1.

<sup>40</sup> Автор послания утверждает, что отвращение к учению и обычаям латинян ему привили отец и мать. Из *Жития* Феодосия Печерского, однако, известно, что его отец умер, когда мальчик был еще мал, а мать не отличалась особой набожностью.

<sup>41</sup> В послании о постах по средам и пятницам, которое также некий Феодосий адресует князю Изяславу.

<sup>42</sup> Е. Е. Голубинский, *История Русской Церкви*, т. 1: *Период первый, киевский или домонгольский*, ч. 1, Москва 1997 [репр. изд.: Москва 1901], с. 859–860.

<sup>43</sup> А. А. Шахматов, *Киевопечерский патерик и Печерская летопись*, „Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук”, 2, 1897, 3, с. 827–835; А. И. Лященко, *Заметка о сочинениях Феодосия, писателя XII века*, [in:] *Jahresbericht der Reformierten Kirchenschule für 1899–1900*, Санкт-Петербург 1900, с. 26–36; Г. П. Бельченко, *Преподобный Феодосий Печерский, его жизнь и сочинения: (По поводу книги В. А. Чаговца)*, Одесса 1902, с. 46–50; М. Д. Приселков, *Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв.*, Санкт-Петербург 2003 [репр. изд.: Санкт-Петербург 1913], с. 199–202; К. Висковатый, *К вопросу об авторе и времени написания „Слова к Изяславу о Латинехъ”*, *Slavia*, 16, 1939, 4, с. 535–567; Н. К. Гудзий, *О сочинениях Феодосия Печерского*, [in:] *Проблемы общественно-политической истории России и славянских стран: Сб. статей к 70-летию акад.*



дений, владел ли Феодосий Печерский греческим языком (славянских переводов византийских полемических произведений, на которые опирается автор послания, еще не существовало)<sup>44</sup>.

Здесь перечислены уже знакомые нам упреки католикам. Они: 1) едят „съ псы и съ кошьками”<sup>45</sup>, 2) пьют свою мочу<sup>46</sup>, 3) употребляют в пищу черепах, диких коней, ослов, удуленину и мертвечину, мясо медведей и бобров, и „хвость бобровый ядять”<sup>47</sup>, 4) в первую неделю поста во вторник едят мясо, 5) их монахи едят сало, 6) по субботам во время поста вечером едят молоко и яйца, 7) их священники отпускают грехи „по дару”<sup>48</sup>, 8) „попове ихъ” не женятся, но живут с рабынями, 9) епископы их держат наложниц и 10) „на воину ходять”<sup>49</sup>, 11) служат опресноками, 12) не целуют икон и святых мощей, 13) целуют крест, изображенный на земле, а потом попирают его ногами, 14) покойников кладут ногами на запад и руки их укладывают вдоль тела, „а не на персьѣхъ”<sup>50</sup>, 15) два брата могут жениться на двух сестрах, 16) крестят в одно погружение, а не в три, 17) вместо того, чтобы мазать того, кого крестят, „мюромъ и масломъ”<sup>51</sup>, сыплют ему в рот соль, 18) имена дают по воле родителей и, наконец, 19) „глаголють и Духа Святаго исходящего от Отца и от Сына”<sup>52</sup> (*Filioque*).

В болгарском списке послания, опубликованном Александром Яцимирским, есть ряд дополнений, восходящих, по мнению издателя, к *Толковой Палее*: латиняне велят по субботам стричь бороды и даже „лwnа” – если у убитого в сражении „лwnо не стрижено бѣдетъ”, „не погребати его въ земли яко закѣнопрѣстѣпникъ есть”; „игръци игражъ въ црьквахъ ихъ”; освящают псов и кропят их святой водой, „и службѣ твѣратъ съ ними въ црьквахъ своихъ”; едят и пьют из сосудов, в которых моются роженицы<sup>53</sup>.

\* \* \*

Следует отметить, что все древнерусские полемические сочинения против латинян написаны греками, многие из которых даже не владели древнерусским языком. Единственным возможным исключением может быть послание Феодосия – если принять традиционную атрибуцию. В основе

М. Н. Тихомирова, Москва 1963, с. 62–65; Г. Подскальски, *Христианство и богословская литература в Киевской Руси: (988–1237 гг.)*, 2-е изд., испр. и доп., пер. А. В. Назаренко, под ред. К. К. Ажентьева, Санкт-Петербург 1996, с. 294–301 и др.

<sup>44</sup> Г. Подскальски, *Христианство и богословская литература*, с. 295–296, 298.

<sup>45</sup> Н. В. Понирко, *Эпистолярное наследие*, с. 16; „изъ единого съсѣда”, – добавлено в болгарском списке второй четверти XV в. (А. И. Яцимирский, *Из славянских рукописей*, с. 25).

<sup>46</sup> „И очи себѣ мыжъ” (А. И. Яцимирский, *Из славянских рукописей*, с. 25).

<sup>47</sup> Н. В. Понирко, *Эпистолярное наследие*, с. 16.

<sup>48</sup> Ibidem.

<sup>49</sup> Ibidem.

<sup>50</sup> Ibidem.

<sup>51</sup> Ibidem.

<sup>52</sup> Ibidem, с. 17.

<sup>53</sup> А. И. Яцимирский, *Из славянских рукописей*, с. 24–25.

этих трактатов лежали греческие полемические тексты. Все описанные сочинения объединяет в целом единый перечень „латинских вин”. На первом месте, несомненно, стоит употребление в литургии опресноков (недаром синонимом „латинян” является слово „опресночники”), нарушения пищевых запретов, использование оскверненной посуды. Особе внимание, как правило, уделяется неверному соблюдению приверженцами Римско-католической церкви постов. Практически все авторы вменяют в вину латинянам литургические нарушения. Признание латинянами исхождения Святого Духа от Сына (*Filioque*) – принципиально важный постулат в догматическом богословии – занимает далеко не самое заметное место в полемике, хотя иногда и указывается, что это „вина их тлжчаиша и горчаиша”<sup>54</sup>. Большое внимание уделено неверному поведению и обычаям клира у латинян. Кроме того, упоминается непочитание католиками икон, святых мощей и Отцов Церкви.

\* \* \*

Для кого и зачем писали эти трактаты? Ответ на этот вопрос облегчается упоминанием адресатов посланий и ответов на вопрошания.

С одной стороны, это, несомненно, клир (в ряде случаев об этом говорится прямо в заглавиях антилатинских сочинений). Именно новопоставленные священники и монахи могли задавать вопросы, на которые отвечали митрополиты. Именно местные пастыри, не владевшие греческим языком, нуждались в разъяснениях, чем православные отличаются от католиков, как правильно себя вести в тех или иных случаях их повседневной практики, какие обряды считать верными, а какие нет. Вряд ли простой прихожанин нуждался в перечне „латинских вин” и мог разобраться в том, каким именно хлебом – пресным или квасным – его причащают во время литургии.

С другой стороны, несколько посланий адресовано древнерусским князьям. Возникает вопрос: зачем тем нужны были такие разъяснения?

Ответ на этот вопрос, возможно, кроется в особенностях отношений церковных и светских властей на Руси. В отличие от Византии и Болгарии, древнерусские князья обладали гораздо большими правами в отношении церкви. Вспомним, что инициатором крещения Руси выступил не проповедник, присланный извне, а князь Владимир Святославич. Он же определил, что основным доходом церкви будет десятина от княжеских доходов<sup>55</sup>. Храмы на Руси строили исключительно по воле и на средства князей<sup>56</sup>. Всего через несколько десятилетий после официального принятия христианства в качестве государственной религии князь Ярослав Владимирович в обход Константинопольской патриархии посадил на киевский митрополичий

<sup>54</sup> Ibidem, с. 24.

<sup>55</sup> Лаврентьевская летопись, стб. 64.

<sup>56</sup> Г. Подскальски, *Христианство и богословская литература*, с. 80–81.



престол своего человека, „русина” Илариона. Князья существенно ограничивали юрисдикцию церкви: до конца XIII века практически все правотворческие инициативы и прерогативы находились в руках князя. Князья не только вводили новые правовые установления (опиравшиеся зачастую на нормы сакральные, что само по себе показательно), но и разграничивали сферы юрисдикции светских и духовных властителей, принимая так называемые *Уставы*<sup>57</sup>.

Во всех этих случаях они выступали как своеобразные „кураторы” церкви, одной из важных функций которых было определение круга чтения древнерусских книжников, надзор за его соблюдением<sup>58</sup> и его обеспечение – в виде заказа книг для храмов и монастырей, не располагавших для этого собственными средствами. Другое дело, когда речь шла о литературных произведениях „светского” характера, например, об *Изборниках*. Здесь вопрос оказывался гораздо тоньше: что побуждало князей вкладывать средства в переписку или редактирование подобных сводов цитат и изречений?

Ответ на него, как будто, дает *Похвала болгарскому царю Симеону/киевскому князю Святославу*, которой открывается и завершается *Изборник 1073 года*. Правитель, выступающий в данном случае в качестве заказчика, „аки бѣчела любодельна, съ всякого цвета псаниу събравъ, аки въ единъ сътъ, въ вельмысльное срьдце свое, проливаетъ, аки сътъ сладкъ, изъ устъ своихъ предъ боляры, на въразумение техъ мыслеми”<sup>59</sup>. Знакомство с „писаниями” давало князю необходимые знания для наставления своих „боляр” в вопросах правой веры: „въжделаниємъ зѣло въжделавъ дръздаливыи владыка обавити покръвенны разоумы въ глоубинѣ многостръпѣтныи сихъ кънигъ”<sup>60</sup>.

С помощью избранных текстов князь-заказчик исполнял принципиально важную функцию: охранял основы веры и, в случае необходимости, исправлял их. К такому же выводу приходит Нина Гагова, специально исследовавшая концепцию и функции *Изборника 1073 года*: „Основной и постоянно проявлявшейся функцией византийского императора как „защитника веры” была организация и председательство на государственно-церковных соборах, которые полемизировали с различными отклонениями от православной доктрины и осуждали их приверженцев как еретиков – врагов церкви и государства. (...) Проведение таких соборов требовало соответствующей подготовки, которая включала создание различных вероучительных, поле-

<sup>57</sup> Подробнее см.: Я. Н. Шапов, *Княжеские уставы и церковь в Древней Руси XI–XIV вв.*, Москва 1972.

<sup>58</sup> Достаточно вспомнить, что единственные индексы рекомендованных и запрещенных для чтения религиозных книг – причем, адаптированные к местной ситуации – в домонгольской Руси мы находим в княжеском *Изборнике 1073 г.*: *От апостольских уставов, Слово Иоанна о верочитных книгах, Богословца от словес (Изборник Святослава 1073 года: Факсимильное издание*, Москва 1983, л. 203–204, 252–254).

<sup>59</sup> Ibidem, л. 2 об. Ср.: Ibidem, л. 263 об.

<sup>60</sup> Ibidem.

мических и, вероятно, справочных текстов”<sup>61</sup>. По мнению Френсиса Томсона, *Изборник* и был составлен как „руководство в христианской вере и поведении, предназначенный для мирян”<sup>62</sup>. Характеристика, которую дает болгарскому протографу *Изборника 1073 года* Н. Гагова, практически такая же: „Первый Симеонов сборник был переведен как разъяснительно-справочное сочинение по вопросам веры, предназначенное для участия в дискуссии по этим вопросам – скорее всего, на соборе о чистоте веры”<sup>63</sup>.

Аналогичные функции защитника веры и ее идеалов князь выполнял и тогда, когда выступал не заказчиком или читателем книги, а ее создателем. В таком ключе, видимо, следует рассматривать знаменитое *Поучение детям* Владимира Мономаха. Об этом косвенно свидетельствует и завершение послания Нифонта Владимиру: „Прочитай же, княже мои. не единою, ни дважды. но множицею. и ты княже. и сынѡве твои. Пѡдобает бо кназемѡ ѿ Бога избранѡм и призванѡм. на правѡвѣрнѡу вѣру Его. Христова слова разумѣти извѣсто. и основаніе церковное тврьдое”<sup>64</sup>.

Все это дает основания полагать, что древнерусский князь, помимо светских обязанностей, выполнял функцию сакральную: защитника основ веры и покровителя церкви (неслучайно польское *ksiądz* и древнерусское *кѡназь* имеют общее происхождение). В этом качестве он и нуждался в разъяснениях, которые давали ему греческие иерархи, направленные на Русь.

\* \* \*

Еще один вопрос нуждается в обсуждении.

В ряде трактатов настоятельно рекомендуется ограничить контакты с католиками. Так, митрополит Иоанн II настаивал на том, что с ними вообще не подобает общаться и служить. Исключение он делает только для тех случаев, когда „ноужею соуще”, приходится с ними принимать пищу. Никифор также утверждал, что „правоверным не достоить пити, ни ясти с ними, ни целоватися”. В крайнем случае он рекомендовал подавать „опре-сночникам” пищу в их собственной посуде и в отдельном месте. С такими же ограничениями соглашался Феодосий: „вѣрѣ же латиньскои не прилучатися, ни обычая ихъ държати, и комькания ихъ бѣгати, и всякого ученья ихъ не слушати, и всего ихъ обычая и норова гнушатися и блюстися.., ни

<sup>61</sup> Н. Гагова, *Владетели и книги. Участието на южнославянския владетел в производството и употребата на книги през Средновековието (IX–XV в.): рецепцията на византийския модел*, София 2010, с. 95.

<sup>62</sup> F. Thomson, *The Simeonic Florilegium – problems of its origin, content, textology and edition, together with an english translation of the Eulogy of tzar Simeon*, „Palaeobulgarica”, 17, 1993, 1, p. 46.

<sup>63</sup> Н. Гагова, *Владетели и книги*, с. 101.

<sup>64</sup> *Послание на латину*, с. 102.

брататися с ними, ни поклонитися, ни цѣловати его<sup>65</sup>, ни с нимъ въ одиночѣмъ съсудѣ ясти, ни пити, ни борошна ихъ приимати<sup>66</sup>.

Кроме того, Иоанн запрещал браки дочерей князей с латинянами: „Иже дщерь благовѣрнаго князя даяти за мужъ во ину страну, идеже служить опрѣсноки и съквернодѣнью не ѿмѣтаются, недостойно зѣло и неподобно правовѣрнымъ се творити своимъ дѣтемъ сочтание: Божественны оуставъ и мирьскыи законъ тояже вѣры благовѣрство повелѣваетъ поимати<sup>67</sup>“. К этому запрету присоединился Феодосий: „своихъ же дѣчерѣи не даяти за нѣ, ни поимаите у нихъ<sup>68</sup>“.

Насколько эти запреты и рекомендации соблюдались?

Прежде всего, бросается в глаза полное пренебрежение князей требованием отказаться от браков с католиками и католичками. По данным Николая Баумгартена, из 38 княжеских браков, засвидетельствованных древнерусскими источниками, 27 приходилось на католический Запад<sup>69</sup>. Причем, никаких данных о том, что иноземки (в случае их брака с князьями Руси) или древнерусские княжны (в случае их брака с иноземцами) перекрещивались, нет. Зато анализ так называемого *Кодекса*, или *Молитвенника Гертруды*, проведенный Александром Назаренко, убедительно показал, что приехавшие на Русь католички были „двоеверными“ и продолжали исповедовать христианство своего толка, на что и их супруги, и, очевидно, представители древнерусского клира, что называется, закрывали глаза. Очевидно, то же самое можно сказать и о древнерусских княжнах, отправившихся к своим мужьям на католический Запад. Вполне убедительным выглядит мнение, что „князь располагал собственным придворным клиром, который, формально входя в юрисдикцию местного епископа, фактически в спорных случаях предпочитал подчиняться воле князя, от которого зависело его положение“, а „княжеский двор жил в характерной атмосфере конфессиональной индифферентности, которую, впрочем, вряд ли стоит смешивать с сознательной веротерпимостью<sup>70</sup>“.

Источники позволяют распространить этот вывод и на священников (в том числе высокопоставленных) „русинов“, не входивших в непосредственное окружение князя.

<sup>65</sup> В этих трех запретах А. Назаренко видит „элементы дипломатического протокола“ (А. В. Назаренко, „Зло неподобно правоверным“: (Межконфессиональные браки на Руси в XI–XII вв.), [in:] *Вестник истории, литературы и искусства*, т. 1, Москва 2005, с. 273).

<sup>66</sup> *Послание о вере латинской*, [in:] Н. В. Поньрко, *Эпистолярное наследие Древней Руси*, с. 16.

<sup>67</sup> *Канонические ответы митрополита Иоанна II*, стб. 7.

<sup>68</sup> *Послание о вере латинской*, с. 16.

<sup>69</sup> N. de Baumgarten, *Généalogies et mariages occidentaux des Rurikides Russes du X-e au XIII-e siècle*, [in:] *Orientalia Christiana*, vol. 9, № 35, Roma, 1927; В. В. Мошин, *О периодизации русско-южнославянских литературных связей X–XV вв.*, [in:] *Из истории русской культуры*, т. 2, кн. 1: *Киевская и Московская Русь*, сост. А. Ф. Литвина, Ф. Б. Успенский, Москва 2009, с. 821 [То же в: „Труды Отдела древнерусской литературы“, 19, 1963, с. 43].

<sup>70</sup> А. В. Назаренко, „Зло неподобно правоверным“, с. 276–277; Idem, *Древняя Русь и славяне: (историко-филологические исследования)*, Москва 2009, с. 282 (Серия: *Древнейшие государства Восточной Европы: 2007 год*).

Ярким примером является знаменитое *Хождение игумена Даниила в Святую Землю* (1106–1108 или 1113–1115)<sup>71</sup>. Так, Даниил и его спутники посетили дом Иосифа Обручника, которым владел „епископъ латиньскій”, который „почистиша” православных паломников „добрѣ питиемъ и ядениемъ, и всѣмъ”<sup>72</sup>. И если этот момент можно отнести к тем исключениям, которые авторы полемических трактатов допускали по „нуже”, то общение Даниила с Балдуином I явно противоречит их установкам. Правитель Иерусалимского королевства крестоносцев, которому автор *Хождения* „поклонися”, не только разрешил древнерусским паломникам (Даниила сопровождали новгородцы и киевляне: Изяслав Иванович, Городислав Михайлович Кашкича и многие другие) отправиться с его войском в Дамаск, но и разделял с ними трапезу, разрешил Даниилу (который в очередной раз „поклонися ему до земли”) поставить „кандило на Гробѣ Святѣмъ от всея Русьскыя земля” и (после очередного „поклона”) наблюдать сошествие Благодатного огня в Великую субботу, причем предоставил игумену почетное место рядом с собой, а затем зажег его свечу от своей, зажженной от Благодатного огня<sup>73</sup>.

Столь же „неправильным” выглядит и поведение „великого борца против крестоносной агрессии” – князя Александра Ярославича. Он, хоть и отказался принять латинскую веру, но зато предложил построить во Пскове католический храм и едва ли не учредить там епископскую кафедру<sup>74</sup>. Что уж говорить об общении галицко-волынского князя Даниила Романовича с латинянами...

\* \* \*

Итак, представляется, по меньшей мере, наивным полагать, будто гневные филиппики против латинян, которые появились в домонгольский период, были незыблемой основой исконно жесткого противостояния православной Руси католическому Западу. Практика говорит о противном. Антилатинские сочинения „русских” митрополитов и епископов, скорее всего, свидетельствуют о той самой индифферентности в конфессиональных вопросах жителей Руси – начиная от простолюдинов и князей и кончая священниками – вплоть до игуменов. Может быть, в этом и кроется постоянное обращение древнерусских авторов к „двоеверию” – колебанию паствы между православными и католическими обрядами. Очевидно, мы имеем дело с очень непростой ситуацией, когда „теория” и практика всту-

<sup>71</sup> *Житѣ и хоженѣ Данила Русьскыя земли игумена*, [in:] „*Хождение*” игумена Даниила в Святую Землю в начале XII в., изд. подг. О. А. Белоброва, М. Гардзанини, Г. М. Прохоров, И. Ф. Федорова; отв. ред. Г. М. Прохоров, Санкт-Петербург 2007, с. 14–134.

<sup>72</sup> *Ibidem*, с. 116.

<sup>73</sup> *Ibidem*, с. 92; 100; 122, 124; 126, 128.

<sup>74</sup> *Послание папы Иннокентия IV князю Александру Ярославичу: 15.09.1248 г.*, [in:] В. И. Матузова, Е. Л. Назарова, *Крестоносцы и Русь: конец XII в. – 1270 г.: Тексты, перевод, комментарии*, Москва 2002, с. 268–270.

пали в серьезное противоречие. Во всяком случае, этот вопрос нуждается в специальном и очень тщательном изучении.

\*

**Igor Danilevskiy, *Anti-latin polemic in Rus' in the 11<sup>th</sup>–12<sup>th</sup> centuries***

Since the second half of the 11<sup>th</sup> century in Rus' there were appeared several original works directed against the „Latins”. In the overwhelming majority, almost all of them have been thoroughly and thoroughly studied: the sources used by their authors, the time and circumstances of the appearance of these treatises have been determined, and the range of problems on which the Western Church was criticized by the Ancient Rus' authors has been determined and analysed. At the same time, a number of issues remain unclear. Why these writings were written? Were there any bans and recommendations concerning the communication with the „Latins” in Rus' (and if they were complied with, to what extent)? If not, then by whom and why? These problems have become the subject of the article.



Marius Ščavinskas  
(Kłajpeda)

## „Dobrzy/chrześcijańscy” i „źli/barbarzyńscy” poganie na obrzeżach chrześcijańskiej Europy: kilka uwag na temat asymetrii semantycznej w konstruowaniu obrazu pogan w literaturze średniowiecznej Europy Zachodniej i tradycji latopisarskiej Rusi

*W artykule w oparciu o analizę historycznych źródeł pisanych (kronik łacińskiej Europy, latopisów i chronografów Rusi) omówiono asymetrię średniowiecznego obrazu pogan oraz jego przemiany na obrzeżach chrześcijańskiej Europy (przede wszystkim – na wschodnim wybrzeżu Morza Bałtyckiego). Stwierdzono, że obecny w literaturze wizerunek pogan oparty jest na Biblii i tradycji antycznej, jednak równolegle miały też miejsce bezpośrednie kontakty z innowiercami. Na kształtowanie się obrazu „złych/dobrych”, „chrześcijańskich/barbarzyńskich” pogan duży wpływ miały dwie podstawowe koncepcje (przede wszystkim spotykane w Piśmie Św.). Z drugiej strony, ci sami kanoniści i kronikarze przyczynili się do powstania obrazu „złych” pogan, łamiących wszystkie możliwe chrześcijańskie normy moralne, popularnego w okresie wypraw krzyżowych. Z analizy źródeł wynika, że żaden z wymienionych wizerunków nie występował w „czystej” postaci. Zwłaszcza dotyczy to wizerunku pogan, wynikającego z bezpośredniego z nimi kontaktu, oraz wymieszanego z obrazami, pochodzącymi z Pisma Św. i tradycji literackiej. Bezpośrednie zetknięcie się z poganami (realpolitic), niezależnie od tego czy ich wizerunek kształtowano w oparciu o „kanoniczny” obraz, pozwoliło mimo wszystko na zmianę poglądu na innowierców. W tym przypadku widoczna jest asymetria w ogólnym obrazie przejścia z antybohatera w bohatera, ze „złego” poganina w „dobrego” chrześcijanina. W artykule stwierdzono również, że chociaż wątpliwe jest, iż wspomniane rzeczywiste kontakty z poganami zmieniały stosu-*



*nek do nich, to jednak przyczyniły się do upowszechnienia bardziej „neutralnego” lub „lepszego” obrazu pogan, ukazywanych niekiedy nawet jako quasi-chrześcijańskie.*

Jak wiadomo Kościół (po podziale zarówno Zachodni, jak i Wschodni) w średniowieczu wyróżnił trzy kategorie „innych”: „nikczemnych Żydów”, „złych heretyków” i „błądzących pogan”<sup>1</sup>. Te kategorie zostały wymienione w 68 kanonie Soboru Laterańskiego IV (1215), w którym odróżniono chrześcijan od wszystkich „innych”<sup>2</sup>. Co prawda, z biegiem czasu pewne zarysy zyskały kolejne dwie kategorie – konwertytów i apostatów, jednak w większym stopniu wiązano je z misjami chrześcijańskimi, chociaż pierwsi byli najczęściej idealizowani, a drudzy (apostaci) ukazywani jako gorsi od pogan. Obraz pogan w literaturze średniowiecznej ulegał określonym przemianom. W *Pieśni o Rolandzie* poganie zostali ukazani jako barbarzyńcy zwiedzeni przez diabła, jednak w epoce wypraw krzyżowych pojawiły się też zarysy wizerunku „szlachetnego” poganina lub quasi-chrześcijańszczyzny, który najlepiej jest widoczny w trzynastowiecznych kronikach Wilhelma z Tyru, Wolframa von Eschenbacha, w *Alexanderroman* Rudolfa z Ems i innych podobnych dziełach<sup>3</sup>.

Należy też mieć na uwadze, że w piśmiennictwie średniowiecznym nie istniało „czyste” pojęcie „poganina”, chociaż sam termin, obok terminów „bezbożnik” oraz „niewierny” („infideles”), był dość często używany. Nie wystarczy dostrzec różnicy w określeniach „dobry-zły”, „wierzący-bezbożnik”, „chrześcijanin-poganin”, należy mówić o „zbliżeniu” tych określeń w przypadku wizerunku samych pogan. Innymi słowy, może być „dobry” poganin i „zły” poganin, „wierzący” poganin (jednak nie tak, jak „trzeba”) i „bezbożny” poganin, wreszcie „po chrześcijańsku”, czyli właściwie zachowujący się poganin oraz „barbarzyński” poganin, tj. stykamy się z semantyczną, świadomie niestandardyzowaną asymetrią obrazu pogan<sup>4</sup>. We wszystkich wymienionych określeniach ważną rolę odgrywa ładunek

<sup>1</sup> Takie podstawowe kategorie najlepiej są widoczne w pracach poświęconych prawu kanonicznemu, zob.: L. Winowski, *Innowiercy w poglądach uczonych zachodniego chrześcijaństwa XIII–XIV wieku*, Wrocław–Warszawa–Kraków: Gdańsk–Łódź 1985, s. 40–92; A. Cameron, *Jews and Heretics – a category Error?* [in:] *The Ways that Never Parted: Jew and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, ed. A. H. Becker, A. Yoshito-Reed, Tübingen, 2003, p. 348–353, 358–359. Za udostępnienie literatury przedmiotu wyrażam wdzięczność dr. Norbertowi Mice.

<sup>2</sup> „Ut Iudaei discernantur a christianis in habitup”. *Constitutiones concilium quarti Lateranensis*, [in:] *Conciliorum oecumenicorum decreta*, ed. J. Alberigo, P. P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, Basileae–Barcinone–Friburgi–Romae–Vindobonae 1962, cap. 68, p. 242.

<sup>3</sup> S. Seidl, J. Zimmermann, *Jenseits des Kategorischen. Konzeptionen des „Heidnischen” in volkssprachigen literarischen und chronikalischen Texten des 13. Jahrhunderts*, [in:] *Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter*, hrsg. M. Borgolte, J. Dücker, M. Müllerburg, B. Schneidmüller, Berlin 2011, s. 328–329, 331, 334–358 (Seria: *Europa im Mittelalter*, Bd. 18).

<sup>4</sup> Por.: C. Jochum-Godglück, V. Linseis, D. Potthast, Ch. Sasenscheidt, A. Schorr, *Im Spannungsfeld der Religionen. Textuelle Konstruktionen des „Anderen” in Europa seit dem Frühmittelalter*, [in:] *Integration und Desintegration*, s. 194–196; J. V. Tolan, *The dream of Conversion: Baptizing pagan kings in the Crusade epics*, [in:] Idem, *Sons of Ishmael. Muslims though European Eyes in the Middle Ages*, Gainesville 2008, p. 66–78; Idem, *Mirror of Chivalry. Saladin in the Medieval European Imagination*, [in:] Ibidem, p. 79–100.

emocjonalny, cele dzieła literackiego, stanowisko autora, sugestia literacka, wreszcie tradycja i wiele innych czynników, w tym politycznych.

W rozważaniach średniowiecznych myślicieli na temat możliwego poglądu chrześcijan na pogan, zamieszkujących obrzeża chrześcijańskiej Europy, w XII–XIII w. ukształtowało się kilka grup wizerunków: 1) biblijny, tj. ukształtowany przez *Pismo Święte* („interpretatio christiana”); 2) literacki, często pozostający pod wpływem tradycji antycznej („interpretatio romana”)<sup>5</sup>; 3) stereotypowy, obejmujący różne obrazy charakterystyczne dla poszczególnych regionów<sup>6</sup>; 4) obraz ukształtowany w oparciu o relacje bezpośrednie z poganami<sup>7</sup>; 5) obraz ukształtowany wskutek misji chrystianizacyjnych<sup>8</sup>. W wymienionych obrazach rozpoznawano „innych”, ich grupy społeczne lub wyznawców innej wiary<sup>9</sup>. Wizerunki te zmieniały się o tyle, o ile zmieniała się nie tylko wiedza Europejczyków o „innych”, ale też średniowieczne prawo kanoniczne, a więc też możliwości interpretacji i wykładni teologicznej, np. *Biblii* i pism Ojców Kościoła<sup>10</sup>.

Pierwsze trzy i ostatnią grupę obrazów pogan należałoby zaliczyć do elementów średniowiecznego dyskursu publicznego. Rozwijał się on w przestrzeni publicznej i był adresowany ogółem do wszystkich chrześcijan w Europie (włączając przestrzeń kulturową Rusi). Tak na przykład św. Bernard z Clairvaux, który aktywnie przyczynił się do propagowania II wyprawy krzyżowej, podobnie jak anonimowy autor (lub autorzy) powstałej około 1108 r. proklamacji magdeburskiej,

<sup>5</sup> O *interpretatio christiana* i *interpretatio romana* w piśmiennictwie średniowiecznym więcej zob.: S. Rosik, *Interpretacja chrześcijańska religii pogańskich Słowian w świetle kronik niemieckich XI–XII wieku* (Thietmar, Adam z Bremy, Helmold), Wrocław 2000, s. 26–42; M. Brauer, *Die Entdeckung des „Heidentums“ in Preußen. Die Prußen in den Reformdiskursen des Spätmittelalters und der Reformation*, Berlin 2011, s. 200–206.

<sup>6</sup> Por. stereotypowe wizerunki „innych” w okresie późnego średniowiecza: V. Bažant, V. Vejrychová, *Narativní utváření odlišnosti v pozdním středověku*, [in:] *Kacíři, barbaři, nepřátelé. Odlišnost a stereotypy v pozdním středověku*, wyd. V. Bažant, V. Vejrychová, Praha 2016, p. 14–16, 24–26; S. Vybíralová, *Západní a střední Evropa pozdního středověku v zrcadle vzájemných stereotypů*, [in:] *Kacíři, barbaři, nepřátelé*, p. 33–50.

<sup>7</sup> Nie wdając się w szersze omawianie, jako przykład przytoczmy w oparciu o *Powieść minionych lat* dwa poglądy dotyczące wdrążających pogan Kumanów–Polowców. Według F. Curty, autorzy latopisów ukazywali Kumanów jako typowych pogan – dzikich ludożerców, natomiast badaczka J. Mikhailova wyjaśnia, że w tradycji latopisarskiej Rusi wizerunek Kumanów był bardziej „neutralny”, zależnie od rzeczywistych stosunków i preferencji politycznych Rusi, por.: F. Curta, *Introduction*, [in:] *The Other Europe in the Middle Ages. Avars, Bulgars, Khazars, and Cumans*, ed. F. Curta, Leiden–Boston 2008, p. 1 (Seria: *East Central and Eastern Europe in the Middle Ages 450–1450*, vol. 2); Y. Mikhailova, „Christians and Pagans” in the Chronicles of Pre-Mongolian Rus: Beyond the Dichotomy of „Good Us” and „Bad Them”, [in:] *Geschichte der Slavia Asiatica: quellenkundliche Probleme*, hrsg. C. Lübke, I. Miftakhova, W. von Scheliha, Leipzig 2013, p. 59–61.

<sup>8</sup> Por.: I. Wood, *The Pagans and Other: Varying presentations in the Early Middle Ages*, „Networks and Neighbours”, 1, 2013, 1, p. 2–22.

<sup>9</sup> Więcej, zob.: C. Jochum-Godglück, V. Linseis, D. Potthast, Ch. Sasenscheidt, A. Schorr, *Im Spannungsfeld der Religionen*, s. 194–195.

<sup>10</sup> Więcej o wizerunku innowierców w piśmiennictwie średniowiecznej Europy, zob.: H. Goetz, *Die Wahrnehmung anderer Religionen und christlich-abendländisches Selbstverständnis im frühen und hohen Mittelalter (5.–12. Jahrhundert)*, Berlin 2013, s. 144–187. O obrazie islamu w piśmiennictwie średniowiecznej Europy, zob.: J. V. Tolan, *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*, New York 2002; B. Z. Kedar, *De Iudeis et Sarracenis. On the categorization of Muslims in medieval canon law*, [in:] *Studia in honorem Eminentissimi Cardinalis Alphonsi M. Stickler*, ed. by R. I. Castillo Lara, Rome 1992, p. 207–208, 211–212; Granica między Saracenem „poganinem” i Saracenem „herezykiem” w piśmiennictwie średniowiecznym, a zwłaszcza w historiografii jest trudna do wyznaczenia. Więcej o tym, zob.: D. H. Strickland, *Saracens, Demons, Jews. Making Monsters in Medieval Art*, Princeton–Oxford, 2003 (szczególnie p. 166–172). Por.: L. Winowski, *Innowiercy w poglądach uczonych*, s. 68–89.

pogan Słowian połabskich ukazał w oparciu o „interpretatio christiana/romana”<sup>11</sup>, oraz politykę ideologiczną stosunków ze Słowianami połabskimi ukształtowanych w czasach Ludolfingów<sup>12</sup>, chociaż ani opat Clairvaux, ani sam(-i) autor(-rzy) odezwy najprawdopodobniej nie zetknął(-ęli) się z żadnym poganinem z regionu bałtyckiego, czego nie można powiedzieć o niektórych uczestnikach wyprawy krzyżowej przeciwko Słowianom połabskim<sup>13</sup>. Można też przytoczyć inny charakterystyczny przykład z *Latopisu halicko-wołyńskiego*, w którym atakujący ziemię Wołyńską Jaćwingowie, Litwini i inni poganie najczęściej są określane epitetem „złych pogan” („злии поганин”), przypisywanym również poszczególnym osobom (na przykład – wodzowi jaćwieskiemu Skomandowi<sup>14</sup>), nie mając na celu podania bardziej szczegółowych charakterystyk, chociaż autorzy latopisu mieli możliwość jeżeli nie sami zetknąć się z „prawdziwymi” poganami, to przynajmniej usłyszeć o nich od świadków. „Żli” poganie lub ich działania, czyny – to charakterystyczne elementy dyskursu publicznego w całym piśmiennictwie ówczesnej chrześcijańskiej Europy, nie tylko w tradycji latopisarskiej Rusi. W taki stereotypowy sposób próbowano przekazać widoczne różnice między chrześcijanami i poganami (np., nie całują krzyża<sup>15</sup>, „błędnie” przyrzekają i in.).

Chcąc zrozumieć asymetrię obrazu „dobrego/chrześcijańskiego” poganina względem „złego” poganina oraz pojawienie się tego wizerunku w ogólnie negatywnym obrazie pogan, w dalszych rozważaniach najważniejsze będą (poza tradycją antyczną) dwie ostatnie (4 i 5) grupy poglądów dotyczących pogan. Omawianie warto rozpocząć od piątej. Kształtowana przez tę grupę lub inaczej misje (lub w ogóle chrystianizację) koncepcja pogan wynikała z wizerunku „naiwnych/głupich” pogan, nieznających praw Boskich, błędnie (albo „głupio”) czczących bałwany. Zacerpnięta została z *Pisma Św.* i tradycji antycznej na przykład *Chronograf* z 1262 r. (lub *Chronograf judejski*, w którym wspomniano tak zwany mit Sovijusa<sup>16</sup>).

<sup>11</sup> G. Constable, *Early Crusading in Eastern Germany: The Magdeburg Charter of 1107/8*, [in:] Idem, *Crusaders and Crusading in the Twelfth century*, Farnham 2008, p. 198, 204–205; M. Dygo, *Crusade and colonization: yet another response to the Magdeburg charter of 1108 AD*, „Quaestiones mediaevali novae”, 6, 2001, p. 321–325; F. Lotter, *The crusading idea and the conquest of the region East of the Elbe*, [in:] *Medieval frontier societies*, ed. R. Bartlett, A. Mac Kay, Oxford 1989, p. 267–273.

<sup>12</sup> H. Beumann, *Kreuzzugsgedanke und Ostpolitik im Hohen Mittelalter*, [in:] *Heidenmission und Kreuzzugsgedanke in der Deutschen Ostpolitik des Mittelalters*, hrsg. H. Beumann, Darmstadt 1963, s. 136–137.

<sup>13</sup> J. Phillips, *The Second Crusade. Extending the frontiers of Christendom*, New Haven–London 2007, p. 230–232.

<sup>14</sup> Галицько-Волинський літопис. Дослідження. Текст. Коментар (dalej: ГВЛ), за ред. М. Ф. Котляря, Київ 2002, s. 106.

<sup>15</sup> O zwyczaju całowania krzyża więcej, zob.: N. Mika, „Крестное целование” – geneza i praktyka stosowana przez władców ruskich, polskich i węgierskich (do końca XII wieku), [in:] *Rus' and countries of the Latin culture 10<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> centuries. Publication from the 6th International Scientific Conference, Krakow, 26<sup>th</sup>–28<sup>th</sup> November, 2015*, ed. V. Nagirnyy, Kraków 2016, s. 105–123 (Seria: *Colloquia Russica, Series. I*, vol. 6).

<sup>16</sup> Э. М. Шусторович, *Античные мифы в древнерусской литературе XI–XVI веков*, „Труды Отдела древнерусской литературы”, 33, 1978, s. 3–31; I. Lemeškin, *Sovijaus sakmė, ir 1262 m. Chronografas pagal Archyvinį, Varšuvos, Vilniaus ir I. J. Zebelino nuorašus*, Vilnius 2009, p. 17–22; Т. Вилкул, *Создание Славян: работа составителя Иудейского хронографа (XIII в.)*, [in:] *Istorijos šaltinių tyrimai*, sud. A. Dubonis, t. 2, Vilnius 2010, s. 12–14; С. А. Иванов, *Мифологический конвой „Басни о Совии” в составе Иудейского Хронографа*, „Славяноведение”, 2010, 2, с. 63–64.

Należy zauważyć, że niekiedy tacy „naiwni” poganie zyskiwali neutralne konotacje. Takich „neutralnych” i „naiwnych” pogan widzimy w tak zwanych spisach języków (narodów), kiedy to kronikarze chcieli uzasadnić biblijny porządek podziału świata po Potopie między synów Noego<sup>17</sup>. Tak w *Powieści minionych lat* stwierdzono, że od syna Noego Jafeta pochodzą, poza innymi narodami europejskimi, Rusini oraz większość narodów, zamieszkałych na wschodnim wybrzeżu Morza Bałtyckiego, w tym Litwini, Liwowie, Kurszowie, Jamowie i inni<sup>18</sup>. Już zatem autor *Powieści minionych lat* Litwinów (podobnie zresztą jak Rusinów) wywodził od biblijnego Jafeta, próbując w taki sposób wyjaśnić historię pochodzenia nie tylko Słowian (co było najważniejsze), ale i sąsiednich narodów<sup>19</sup>. Widzimy, że dla uzyskania większego ładunku emocjonalnego, raczej negatywny niż neutralny wizerunek pojawia się, kiedy mówi się o niektórych narodach, świadomie łącząc je z potomkami negatywnych bohaterów *Starego Testamentu* i przeciwników Izraelitów. Tak na przykład, poganie Połowcy niekiedy są nazywani Izmaelitami<sup>20</sup>, a litewski władca Trojden został nazwany przez autora *Latopisu halicko-wołyńskiego* Herodem, Antiochusem i nawet Neronem<sup>21</sup>. Często poganie są nazywani po prostu Saracenami<sup>22</sup>, utożsamiano ich z, jak wyobrażano sobie w średniowieczu, heretykami muzułmanami.

Podobny spis narodów pogańskich zawierał również *Chronograf* z 1262 r., w którym opisano żywotność wśród narodów Jafeta, sąsiadów Rusi, zwyczaju dotyczącego grzebania zmarłych<sup>23</sup>. Jednak w odróżnieniu od autora *Powieści minionych lat* i *Tolkovaja Paleja* (Толковая Палая, około XIII w.), w *Chronografie* z 1262 r. wymienione narody zostały przedstawione w wyraźnie negatywnym świetle, a przedstawiony spis „zbłądzonych” narodów miał wyznaczać granice

<sup>17</sup> Т. Вилкул, *Создание Сояия*, с. 36–85.

<sup>18</sup> „В Афетове же части сядят русь, чюдь и вси языци: меря, мурома, весь, морьдва, заволочская чюдь, пермь, печера, ямь, угра, литва, зимегола, корсь, летьгола, любь. Ляхове же, и пруси, чюдь преседать к морю Варяжскому. По сему же морю сядят варязи семо ко встоку до предела Симова”. *Повесть временных лет* [dalej: ПВЛ], ред. Д. С. Лихачев, Москва 2012, с. 10. Пор.: *Толковая Палая*, ред. А. М. Камчатнов, Москва 2002, с. 163–164.

<sup>19</sup> И. Н. Данилевский, *Повесть временных лет: Герменевтические основы изучения летописных текстов*, Москва 2004, с. 147–149.

<sup>20</sup> „Безбожны же сыны Измайловы вырубил врата монастырские и пошли по кельям”. ПВЛ, с. 149; „А Измаил родил двенадцать сыновей, от них пошли торкмены, и печенеги, и торки, и куманы, то есть половцы, которые выходят из пустыни”. Ibidem, с. 150.

<sup>21</sup> „прокятый и немилостивый Тройдени, его же безаконіа не могохомъ списати ради: такъ бо баше безаконникъ, яко и Антиохъ Сурьскій, и Иподъ Іерусалимскій и Неронъ Римьскій”. ГВЛ, с. 130.

<sup>22</sup> W przywileju nadanym około 1230 r. przez księcia mazowieckiego Konrada I zakonowi krzyżackiemu jest mowa o napadających Mazowsze Prusach poganach-saracenach, z którymi muszą walczyć rycerze: „Fratres quoque predicti bona fide repromiserunt michi hereditibusque meis secundum deis honorem et timorem contra Prutenos et alios Saracenos nobis conterminos, teram nostram impugnantes, quamdiu hostes fidei sunt et inimici cultus Christi, assistere et sine dolo ac fictione una nobiscum omni tempore militare”. D. Sikorski, *Przywilej kruszwicki. Studium z wczesnych dziejów zakonu niemieckiego w Prusach*, Warszawa 2001, p. 48. Więcej o Prusach, Litwinach „saracenach” i „dzieciach diabła”. A. V. Murray, *Heathens, Devils and Saracens. Crusader Concepts of the Pagan Enemy during the Baltic Crusades (twelfth to fifteenth centuries)*, [in:] *Crusading on the Edge. Ideas and Practice of Crusading in Iberia and the Baltic Region, 1100–1500*, ed. T. K. Nielsen, I. Fønnesberg-Schmidt, Turnhout 2016, p. 205–222 (Seria: *Outremer. Studies in the Crusades and the Latin East*, vol. 4).

<sup>23</sup> „О великаа прелестъ диавольскаа, яже въведе в Литовскыи род, и Ятвезе, и в Проусы, и в Емь, и во Либь и иныя многы языки, иже Совицею наричются”. *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, sud. N. Vėlius, t. 1, Vilnius 1996, p. 266.

geograficzne palenia zwłok zmarłych (na północ od Kijowa). Jako że na chrześcijańskiej Rusi od XIII wieku nikt nie palił zmarłych, taki sposób pochówku opisano szczególnie negatywnie. Z drugiej strony, zawarty w micie Sovijusa spis narodów miał taką samą etiologię, jak spisy narodów (języków) zawarte w *Powieści minionych lat* i *Tolkovaja Paleja*, które miały charakter bardziej „neutralny”: tu jest mowa o tym, jak pojawiły się języki i narody, w *Chronografie* zaś – o zwyczajach grzebania zmarłych. W kontekście zatem mitu Sovijusa spis narodów symbolizował cały barbarzyński świat, rzekomo od czasów Sovijusa pogrążony w pogaństwie, a nie jedynie narody bałtyckie. Te narody na błędną drogę sprowadził Sovijus, ten błąd rzekomo pochodzi od Greków. Po połączeniu w taki sposób Bałtów i Finów ze starożytnymi Grekami, na tych ostatnich swoiście zostaje przerzucona odpowiedzialność za „błędy”, jednak ze względu na praktykowane palenie zmarłych, ta odpowiedzialność spadła również na wspomniane narody.

Co ciekawe, narody stanowiące „błąd” Sovijusa oraz inne (możliwe, że też Połowców) łączy semantyczno-geograficzne pochodzenie z „północy”. Tak w *Powieści minionych lat* autor (-rzy), po opisie jednego najazdu Połowców, podał(-li) popularną w średniowieczu historię o potomkach rzekomo wygnanych przez Aleksandra Wielkiego na Kaukaz Goga i Magoga, jednak zamiast nich, wymieniono nieznaną, nieduży naród Jugra (Юрпа), pochodzący od Jafeta<sup>24</sup>. Jako że na „północy” rzekomo mieszkali „surowi” i skłonni do magii ludzie, tam w średniowieczu szukano piekła, w XIII wieku również na ziemiach Inflant<sup>25</sup>. Nie dziwi, że po tym, gdy najazdy i rabunki ludów północy nabrały apokaliptycznego sensu<sup>26</sup>, wszystkie wspomniane w *Chronografie* z 1262 r. oraz niektóre w *Powieści minionych lat* narody, najeżdżające Ruś, ukazano w ujemnym, nie zaś neutralnym świetle. Mając na uwadze taki semantyczny obraz „zbłądzonych” narodów oraz etiologię i osiedlenie się Waregów na ziemiach Rusi, byłoby zbyt śmiało podanie prawdziwego spisu lenników Rusi – narodów północy, wkrótce po etiologicznej interpretacji pojawienia się narodów (języków)<sup>27</sup>.

Z drugiej strony należy uwzględnić również to, że sami starożytni Grecy i ich najwybitniejsi przedstawiciele (na przykład Aleksander Wielki) w wymienionych źródłach są ukazani dość neutralnie lub nawet w większym stopniu pozytywnie niż negatywnie (por. *Alexanderroman* Rudolfa z Ems<sup>28</sup>). Tak starożytni Grecy poganie, pod wodzą Aleksandra, walczący z królem perskim Dariuszem III, wykonywali wolę samego Boga<sup>29</sup>, dlatego też dla autora(-ów) *Powieści minionych*

<sup>24</sup> „Югра же — это люди, а язык их непонятен, и соседят они с самоедью в северных странах. [...] Это люди, заклепанные Александром, царем Македонским. [...] Александр, царь Македонский, дошел в восточные страны до моря, до так называемого Солнечного места, и увидел там людей нечистых из племени Иафета”. *ПВЛ*, c. 150–151.

<sup>25</sup> Więcej, zob.: D. Fraesdorff, *Vorstellungen und Fremdkategorien bei Rimbert, Thietmar von Merseburg, Adam von Bremen und Helmold von Bosau*, Berlin 2005, s. 322–325 (Seria: *Der barbarische Norden*, Bd. 5).

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 262–270, 322–323.

<sup>27</sup> *ПВЛ*, c. 9–10, 13–14.

<sup>28</sup> S. Seidl, J. Zimmermann, *Jenseits des Kategorischen*, s. 335, 339–342, 344–345, 348–349, 352–353, 355, 357.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 340–341, 351, 355, 357–359.



lat napady pogan stanowiły niejako część boskiego planu, odpowiedź na grzechy chrześcijan<sup>30</sup>. Tak samo starożytni Grecy dość pozytywnie (zwłaszcza w osobie tego samego Aleksandra Wielkiego) zostali ukazani we wspomnianej *Kronice Malalasa*, chociaż we fragmencie dotyczącym mitu Sovijusa, narody północy oskarżono o to, że przejęły „błędny” zwyczaj palenia zmarłych właśnie od starożytnych Greków<sup>31</sup>.

Nie zapominajmy, że korzenie wizerunku „naiwnych/głupich” pogan kryły się w problematyce pochodzenia grzechu/zła, z kolei poznanie dobra jest możliwe wyłącznie przy istnieniu zła. Dopuszczając się grzechu pierwszy człowiek zerwał z Twórcą stosunki (por. „przez jednego człowieka grzech przyszedł na świat”, Rz 5, 12). Św. Augustyn uważał, że człowiek zgrzeszył z pychy, wynikającej z woli człowieka, gdyż Bóg ostrzegał go o zagrażającym niebezpieczeństwie, ale człowiek nie usłuchał<sup>32</sup>. Tak pojawiło się nie tylko zło, ale też błędne czczenie Boga. Z drugiej strony tacy „naiwnie głupi” poganie byli skłonni czcić Boga, jednak nie znaczyło to, że z błędu (grzechu) mógł zrodzić się obraz całkowicie „dobrych” („naiwnych”) pogan. W sprawach wiary „zblądziły”, co rzekomo wpłynęło na ogólną „skłonność” pogan do zła, na podstawie czego skonstruowano pierwsze trzy grupy obrazów.

O naiwnych stworzeniach bożych i głoszonej im *Ewangelii* była mowa w pismach Ojców Kościoła, w Europie Zachodniej, za pośrednictwem św. Izydora z Sewilii w prawie kanonicznym, omawiającym kwestie praw pogan, szczególnie istotne w epoce wypraw krzyżowych. Izydor z Sewilii omawiając w dziele *Ethimologiarum* prawa chrześcijan i pogan, stwierdził, że są prawa określone przez Boga i stworzone przez człowieka<sup>33</sup>. Człowiek określił prawa jeszcze będąc poganim i kierował się nimi, jednak najczęściej dotyczyły one prawa zagarniania, walki, pobierania podatków, ochrony własności prywatnej, stosunków wzajemnych między ludźmi i in.<sup>34</sup> Jedynie prawo boskie („lex divina”) określa stosunki między człowiekiem i Bogiem. Z tego powodu w połowie XII wieku kanonista Gracjan,

<sup>30</sup> *ПБЛ*, c. 171–172. Por. fragment *Kroniki* Jerzego Amartola z czczącym imię Boże Aleksandrem Wielkim, po zajęciu przez niego Jerozolimy. *Временник Георгия Монаха (Хроника Георгия Амартола)* [dalej: ХТА], ред. В. Матвеевко, Л. Щеголева, Москва 2000, § 24, c. 50.

<sup>31</sup> Nie można zgodzić się z opinią S. Temčina, że pochodzenia mitu Sovijusa należałoby poszukiwać w źródłach X–XIII w. powstałych w języku arabskim, mówiących o pochodzeniu przodka narodu Sabiów/Sabia i powiązaniach ze zwyczajem palenia zmarłych, chociaż myśl, że pochodzenia mitu Sovijusa należy poszukiwać nie wśród Bałtów, a wśród narodów fińskich, warta jest uwagi, zob.: С. Ю. Темчин, *О возможном Восточном происхождении мифа о Совии, изложенного в Иудейском Хронографе 1262 года*, [in:] *Senoji Lietuvos literatūra*, t. 29, Vilnius 2010, p. 19–28. Te stwierdzenia skrytykował I. Lemeškin, *Sovijaus sakmės baltiškumas ir arabiškumas. Mitonimo kilmė*, „Tautosakos darbai”, 49, 2015, p. 35–46.

<sup>32</sup> Августин Блаженный, *О граде божием*, Минск 2000, lib. 14, cap. VII.

<sup>33</sup> „Omnes autem leges aut divinae sunt, aut humanae. Divinae natura, humanae moribus constant; ideoque haec discrepant, quoniam aliae aliis gentibus placent. [2] Fas lex divina est, ius lex humana. Transire per alienum fas est, ius non est”. *Isidorus Hispalensis Episcopi, Ethimologiarum sive Originum libri XX*, ed. W. M. Lindsay, t. 1, lib. 5, Oxford 1911, p. 2.

<sup>34</sup> „Ius gentium est sedium occupatio, aedificatio, munitio, bella, captivitates, servitutes, postliminia, foedera pacis, indutiae, legatorum non violandorum religio, conubia inter alienigenas prohibita. Et inde ius gentium, quia eo iure omnes fere gentes utuntur”. *Ibidem*, c. 6.

opierając się na rozważaniach Izydora z Sewilii, stwierdził, że są dwa prawa, którymi mogli kierować się poganie: naturalne („*ius naturale*”) i ewangeliczne („*lege evangelio*”) <sup>35</sup>. Pierwsze było przyrodnicze, niekiedy nawet żywiołowe, tj. takie, którego nie tolerował Bóg, dlatego opierając się na swoim prawie („*iure creatio-nis*” lub „*lex divina*”), za grzechy ludzkie zniszczył Sodomę i Gomorę (por. opowieść biblijną – Rdz 18–19), nie czekając na godzinę Sądu Ostatecznego. Drugie powiązane jest z wersem z *Ewangeli*i według św. Mateusza: „Wszystko więc, co będziecie chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie! Albowiem na tym polega Prawo i Prorocy” (Mt 7, 12) <sup>36</sup>, tak oddzielając dobro od zła <sup>37</sup>. Średniowieczni kanoniści dość wcześnie zatem zrozumieli, że określenie pogan jako dzieci szatana („*filii Belial*”) nie obejmuje wszystkich pogan: przecież ci, którzy żyli zgodnie z prawdami ewangelicznymi, nawet nie znając Boga, jednak z natury będąc dobrymi i szlachetnymi, różnili się od tych, którzy, po opracowaniu swojego prawa, zamiast jego przestrzegania, zachowywali się niemoralnie i nieprawidłowo, tak obrażając Stwórcę. Innymi słowy, zetknięto się z trudnościami w traktowaniu „dobrych/naiwnych” i „złych” pogan, co wpłynęło też na kształtowanie się wizerunku Boga mszczącego się za grzechy oraz traktowanie pogaństwa jako „błędu” <sup>38</sup>. Dlatego na poziomie teologicznym kanoniści wyróżnili kategorie „dobrych”, tj. naiwnych (błądzących z powodu niewiedzy) stworzeń bożych i „złych” bluźniących przeciwko Bogu pogan <sup>39</sup>. W średniowieczu, w literaturze związanej z wyprawami krzyżowymi ci „dobrzy/naiwni” poganie (na przykład Aleksander Wielki) albo zaliczani do nich muzułmanie (na przykład – Saladyn) stali się po „chrześcijańsku rycerscy”, tj. quasi-chrześcijanami, gdyż rzekomo potajemnie czcili prawdziwego Boga, lub w tajemnicy przyjmowali chrzest, lub pragnęli przyjąć (przypadek Saladyna) <sup>40</sup>.

W bizantyjskiej przestrzeni kulturowej już w *Kodeksie Teodozjańskim* wskazano, że przeciwko Żydom i poganom, pokojowo współżyjącym z chrześcijanami, nie można stosować żadnej przemocy wojennej, za wyjątkiem przypadków, gdy

<sup>35</sup> „*Humanum genus duobus regitur naturaliter videlicet iure et moribus. Ius naturae est, quod in lege et evangelio continetur, quo quisque iubetur alii facere, quod sibi vult fieri. Decretum Magistri Gratiani, [in:] Corpus Iuris canonici editio lipsiensis secunda. Pars I [repr.], ed. A. Friedberg, Leipzig 1979, Decr. I, Dist. I, p. 1.*

<sup>36</sup> Tę zasadę cytował Gracjan: „Unde Christus in evangelio: Omnia quaecunque vultis ut faciant vobis homines”. Ibidem, Decr. I, Dist. I, p. 1.

<sup>37</sup> „Porro si ratione lex constat, lex erit omne iam quod ratione constiterit, dumtaxat quod religioni congruat, quod disciplinae conveniat, quod salutis proficiat. Vocata autem consuetudo, quia in communi est usu”. Isidorus Hispalensis, *Ethimologiarum*, Lib. 5, p. 3. Przeniesiono do 4 rozdziału *Summa Teologia* 96 kl Tomasza z Akwinu.

<sup>38</sup> Zob.: M. Ščavinskas, *Kai kurie krikščionių ir pagonių santykių aspektai kanonų teisės kontekste (XII/XIII–XIV a. pradžioje)*, [in:] *Kultūra – ekonomika – visuomenė: sąveika ir pokyčiai viduramžiais ir ankstyvaisiais naujaisiais laikais Baltijos rytinėje pakrantėje*, sud. M. Ščavinskas, Klaipėda 2015, p. 91–95.

<sup>39</sup> Zob.: P. Herde, *Christians and Saracens at the time of the Crusades. Some Comments of Contemporary Medieval Canonists*, [in:] *Studia Gratiana. Post octava Decreti Saecularia*, ed. G. Forchielli, A. M. Stickler, vol. 12, Boloniae 1967, p. 364–368; J. Muldoon, *Popes, Lawyers and Infidels. The Church and Non-Christian World 1250–1550*, Philadelphia 1979, p. 4–27; Idem, *The Nature of the Infidel: the Anthropology of the Canon Lawyers*, [in:] *Discovering New Worlds: Essays on Medieval Exploration and Imagination*, ed. S. D. Westrem, New York–London 1991, p. 117–119.

<sup>40</sup> J. V. Tolan, *Mirror of Chivalry*, p. 91–100.



sami użyją przemocy i będą działać bezprawnie<sup>41</sup>. Takie postanowienie przedostało się też do prac zachodnich kanonistów. Nieprzypadkowo Gracjan, mówiąc o wojnie przeciwko Saracenom, cytował list papieża Aleksandra II z 1061 r. skierowany do biskupów Półwyspu Iberyjskiego, w którym wskazano, że prześladowani chrześcijanie mają prawo w obronie przed prześladowcami używać broni<sup>42</sup>. Dlatego jeżeli poganie żyją w spokoju, nie stanowią zagrożenia, mogą mieć własność i swobodę. W Kościele Zachodnim, opierając się na doktrynie *plenitudo potestatis*, papież Innocenty IV około 1250 r. komentując dekretal swojego poprzednika Innocentego III *Quod super his*, sformułował postanowienie, że żadna jurysdykcja władzy świeckiej nie może obejmować prawa zajęcia ziem pogan, za wyjątkiem tej władzy, którą wskaże Stolica Apostolska<sup>43</sup>. Rzekomo takie prawo papież za pośrednictwem św. Piotra otrzymał od samego Boga, gdyż ten jest Stwórcą całej ludzkości, a więc wierzących i niewierzących<sup>44</sup>. W średniowieczu, w czasie walk w Europie Zachodniej o władzę duchową i świecką, *ius creationis* spróbowano delegować Stolicy Apostolskiej, jako jednemu przedstawicielowi Boga na ziemi, tak przez *iure creationis* pojawiło się *apostolico iure* wobec wszystkich pogan<sup>45</sup>.

To z kolei wpłynęło na wykreślenie granicy nieco innego stosunku z poganami. Kiedy świat chrześcijański zaczął coraz częściej stykać się z „prawdziwymi” poganami (a nie tylko z uznawanymi za nich muzułmanami czy nawet Żydami), spory kanonistów dotyczące praw pogan zyskały jakościowo nowy sens. Przede wszystkim o „dobroci” lub „złu” pogan i ich prawach mogła decydować wyłącznie Stolica Apostolska. Po drugie, Innocenty IV uznał, że poganie, niezależnie od tego czy „dobrzy” czy „źli”, zarządzają ziemią, majątkiem i ludźmi *de facto*, chociaż *de jure* wszystko to należy do Boga, a przez *apostolico iure* również do Stolicy Apostolskiej oraz jej pełnomocników na ziemi. Dokładniej rzecz ujmując, Innocenty IV, uznając prawo pogan do *de facto* zarządzania ziemią, majątkiem i ludźmi, faktycznie oficjalnie uznał też w ogóle istnienie pogan (niezależnie od tego, czy przestrzegających praw ewangelicznych „dobrych”, czy podlegających

<sup>41</sup> *Theodosiani Librum XVI cum Constitutionibus sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes*, ed. T. Mommsen, Berlin 1905, cap. X: *De Paganis, sacrificiis et templis*, § 24. Dalsza recepcja tego postanowienia w prawie kanonicznym Europy Zachodniej, zob.: S. Brand-Pierach, *Ungläubige im Kirchenrecht. Die kanonistische Behandlung der Nichtchristen als symbolische Manifestation politischen Machtwillens*, Konstant 2004, s. 8–11.

<sup>42</sup> „Dispar nimirum est Iudeorum et Saracenorum causa. In illos enim, qui Christianos persecuntur, et ex urbibus et propriis sedibus pellunt, iuste pugnatur; hii ubique servire parati sunt”. *Decretum Magistri Graciani*, Decr. 2, cap. 23, q. 8, p. 11. Por. Informacje w bulli Innocentego III do arcybiskupa Sens (Senonensis) i biskupa Paryża: „[...] quos etiam propter eorum perfidiam Saraceni, qui fidem catholicam persequuntur”. *Liber extra: Decretales Gregorii IX*, [in:] *Corpus Iuris Canonici editio lipsiensis secunda*, pars 2: *Decretalium collectiones*, ed. A. L. Richter, Graz 1959, Decr. VI, Lib. V, tit. VI, cap. XIII, col. 775:

<sup>43</sup> Zob.: S. Brand-Pierach, *Ungläubige im Kirchenrecht*, s. 46–48, 51–53, 62–71.

<sup>44</sup> „Omnes autem tam fideles quam infideles oves sunt Christi per creationem, licet non sint de ovili ecclesiae”. Innocent IV, *Commentaria: Apparatus in quinque libros Decretalium* [repr.], Frankfurt-am-Main 1968, Decr. X, cap. 3, p. 34, nr 8. Zob. też: S. Brand-Pierach, *Ungläubige im Kirchenrecht*, s. 68–69, 179.

<sup>45</sup> S. Brand-Pierach, *Ungläubige im Kirchenrecht*, s. 62–71; J. C. Reid, *The Rights of Self-Defence and Justified Warfare in the Writings of the Twelfth and Thirteenth Century Canonists*, [in:] *Law as Profession and Practice in Medieval Europe. Essays in Honor of James A. Brundage*, ed. K. Pennington, M. H. Eichbauer, Farnham 2011, p. 86.

karze „złych”), zależne od woli Twórcy, a nie zachcianek ludzi. A przecież napady i okrucieństwo pogan często przedstawiano jako plagę zesłaną przez Boga, karzącego chrześcijan za grzechy, a zatem też istnienie samych pogan rozumiano jako część planu Boskiego<sup>46</sup>. Chociaż kanoniści drugiej połowy XIII wieku próbowali sprzeciwić się doktrynie Innocentego IV *plenitudo potestatis* utrzymanej w duchu *apostolico iure*, nie negowali prawa pogan do *de facto* zarządzania ziemią, majątkiem i ludźmi, chociaż *de jure* polecieli zajęcie ziem pogan podmiotom prawa chrześcijańskiego.

Wszystkie te niuanse ważne są dla zrozumienia, że 1) przez cały okres średniowiecza nie istniał jednoznaczny pogląd na pogan (i „innych” niewierzących); 2) pogląd na pogan zmieniał się nie tylko po lepszym zapoznaniu się przez chrześcijan z zamieszkałymi na obrzeżach Europy narodami pogańskimi, ale też wskutek walk między doktrynami politycznymi Europy, które zadecydowały o ostatecznym ukształtowaniu się wizerunków „złych” i „naiwnych” pogan.

To właśnie istnienie wizerunku „naiwnych”, nieznających *Ewangelii*, a nie tylko „dobrych” pogan, znanych z *Pisma Św.* i literatury antycznej (na przykład ledwie nie „po chrześcijańsku” zachowujący się Aleksander Wielki) pozwoliło na pojawienie się asymetrii w obrazie pogan, obecnym w literaturze chrześcijańskiej Europy. „Naiwność”, najczęściej wiązana była z „głupotą”, maskowała negatywną stronę wizerunku pogan, niezależnie od tego, czy byli „źli” czy „dobrzy”. „Naiwność” wyrażała wyraźną projekcję na „światłą” przyszłość i nie tak bardzo „czarną” przeszłość pogan: nie znając Boga, jednak żyjąc zgodnie z *lege evangelio*, te Boskie stworzenia są „zaprogramowane” na poznanie prawdziwej wiary i nawet mogą stanowić przykład dla chrześcijan, gdyż ich jedynym (jednak istotnym!) „złem” pozostaje nieznajomość *Ewangelii*. Właśnie taki obraz „naiwnych” pogan Prusów widzimy w dziele kronikarza Adama z Bremy z XI wieku *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*. Sam kronikarz przyznaje, że „wiele dobrych rzeczy można by było opowiedzieć o zwyczajach tych narodów, gdyby wyznawały chrześcijaństwo”<sup>47</sup>. Ta dygresja Adama z Bremy niewątpliwie miała na celu pouczenie czytelników kroniki, wyrażając myśl, że ze względu na wady, życie niektórych chrześcijan jest gorsze niż pogan, którzy nie mają wad, jednak nie znają też Boga. Można też przypuszczać, że Adam z Bremy ukazał w dobrym świetle Prusów dlatego, że region Morza Bałtyckiego wyobrażał sobie jako dość pokojowy (a więc też z postępującą chrystianizacją), okres w którym żył przeciwstawiając niebezpiecznym czasom misji, tj. IX–X wiek<sup>48</sup>.

Wyłącznie ze względu na swoją głupotę (naiwność) ci poganie zaczęli czcić bałwany będące dziełem człowieka, jednak samo czczenie oznaczało ich bezgra-

<sup>46</sup> Por.: S. Seidl, J. Zimmermann, *Jenseits des Kategorischen*, s. 335, 340–341, 344, 347–349, 354–355.

<sup>47</sup> „Multa possent dici ex illis populis laudabilia in moribus, si haberent solam fidem Christi”. Magistri Adam Bremensis, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, ed. B. Schmeidler, [in:] *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum* [dalej: MGH. Scriptores], vol. 2, Hannoverae–Lipsiae 1917, lib. IV, cap. 18.

<sup>48</sup> D. Fraesdorff, *Vorstellungen und Fremdeitskategorien*, s. 260.

niczną chęć oddania serca prawdziwemu Bogu, chociaż czynili to w sposób błędny. Tak w kronice z XII wieku autorstwa zachodniego kronikarza Ottona z Fryzycji, biskupa Fryzycji, bliskiego krewnego cesarza Fryderyka I Barbarossy jest mowa o „głupio naiwnych” poganach, którzy zaczęli czcić bałwany i za bogów uznawać niektórych zmarłych<sup>49</sup>. Tak samo „naiwnie głupi” poganie zostali ukazani również w *Kronice* Jerzego Mnicha z XII wieku<sup>50</sup>. To samo o poganach Prusach pisał w pierwszej połowie XIV wieku kronikarz zakonu krzyżackiego Piotr z Dusburga: „jako że oni nie poznali Boga, to, jest rzeczą zrozumiałą, błędnie uwielbiali różnorodne stworzenia”<sup>51</sup>.

Gdyż dopiero, jeżeli poganin słyszy głos Boga i odpowiada na niego (por. „Jakże więc mieli wzywać Tego, w którego nie uwierzyli?! Jakże mieli uwierzyć w Tego, którego nie słyszeli?! Jakże mieli usłyszeć, jak im nikt nie głosił?!”, Rz 10, 14), pojawia się możliwość nawiązania „poprawnego” stosunku z Bogiem, tj. stać się dobrym chrześcijaninem i „prawidłowo” czcić Boga. Wizerunek „naiwnych” pogan, powstały pod wpływem misji chrześcijańskich (chrystianizacji) pośrednio został odzwierciedlony w bulli papieża Honoriusza III z 1226 r. *Ex parte vestra* oraz bulli papieża Grzegorza IX z 1235 r. *Cum hora undecima*. Omówiono w nich, jak powinni zachowywać się, ubierać oraz dla bezpieczeństwa nie wyróżniać wśród muzułmanów (i/lub pogan) misjonarze chrześcijańscy (przede wszystkim franciszkanie i dominikanie)<sup>52</sup>. Chociaż w bullach nie omówiono możliwych (lub ewentualnych) modeli stosunków między chrześcijanami i poganami, wyrażono jednak wiarę w chęć „naiwnych” pogan poznania chrześcijańskiego Boga<sup>53</sup>. Stąd nasuwa się wniosek: niezależnie od tego, jak bardzo będzie dobre i moralne życie poganina w oparciu o prawo ewangeliczne, tj. ustanowione przez Stwórcę, mimo wszystko nie będzie ono pełnowartościowe i równoważne starannemu i moralnemu życiu chrześcijanina ze względu na jeden brak – nieznajomość Boga. Na tym polegała

<sup>49</sup> Ottonis episcopi Frisingensis, *Chronica sive Historia de Duabus Civitatibus*, [in:] MGH. *Scriptores*, vol. 45, hrsg. A. Hofmeister, Hannoverae–Lipsiae 1912, p. 49.

<sup>50</sup> Taki pierwszy fakt ubóstwienia człowieka został wspomniany w *Kronice* Jerzego Mnicha: „тогдашние люди называли Сифа богом, потому что он избрал и еврейские буквы, и звезд названия, и к тому же необыкновенному благочестию его дивясь. Поэтому он первым был наречен и назывался Богом”. ХГА, с. 59; „люди, не зная замыслов предков, почитавших прадедов только ради памяти об их добрых делах, стали чтить их и приносить им жертвы, как будто они небесные боги, а не смертные люди. [...] Итак, известные у эллинов боги: Зевс, и Посейдон, и Аполлон, и Гефест, и Гермес, а женского пола – Гера, и Деметра, и Афина, и Артемида сделались богами по постановлению [людей]”. Ibidem, с. 63–64. Por. ubóstwiane osoby wspomniane w *Chronografie* z 1262 r. I. Lemeškin, *Sovijaus sakmė*, p. 284–293.

<sup>51</sup> „Et quia sic deum non cognoverunt, ideo contigit, quod errando omnem creaturam pro deo coluerunt”. Peter von Dusbur, *Chronicon terrae Prussiae*, [in:] *Scriptores rerum Prusicarum*, hrsg. T. Hirsch, M. Töppen, Leipzig 1861, lib. 3, cap. 5.

<sup>52</sup> *Acta Honorii III (1216–1227) et Gregorii IX (1227–1241)*, [in:] *Pontificia commissio ad redigendum codicem Iuris Canonici Orientalis Fontes, Series III*, vol. 3: *E regestris Vaticanis aliisque fontibus collegit*, ed. A. L. Tautu, Rome 1950, no. 149, 210. O praktycznym zastosowaniu tych bulli, zob.: R. Vose, *Dominicans, Muslims and Jews in the medieval Crown of Aragon*, Cambridge 2009, p. 40–43, 48, 205. Por.: J. Muldoon, *Popes, Lawyers and Infidels*, p. 36–37.

<sup>53</sup> Więcej o powiązaniu bulli *Cum hora undecima* z reformą gregoriańską, *auctoritas* Stolicy Apostolskiej i chrystianizacją, zob.: J. Muldoon, *From Frontiers to Borders: the Medieval Papacy and the Conversion of Those Along the Frontiers of Christianity*, „Quaestiones Mediaevali Aevi Novae”, 16, 2011, p. 108–116.

asymetria wizerunku „dobrych/chrześcijańskich” pogan, żyjących zgodnie z *lege evangelio* w stosunku do ogólnego wizerunku „złych” pogan – bezbożników.

W tym miejscu należy przywołać obraz konwertytów w literaturze średniowiecznej, bardzo ściśle związany ze wspomnianym brakiem poznania Boga. Przed przyjęciem chrztu wszyscy konwertyci byli opisywani jako źli, okrutni, głupi lub naiwni poganie. Wizerunek pogan Litwinów, jako gruboskórnych, okrutnych, niemających nawet porządnego ubrań i odpowiedniej żywności, doskonale został ukazany w dziele polskiego kronikarza Jana Długosza z połowy XV wieku<sup>54</sup>. Inny wyrazisty przykład może stanowić starszy syn władcy Litwy Mendoga, Wojsiełk, który przed chrztem był ukazywany jako okrutny krwiopijca, który trapił się, że nie zabił żadnego człowieka. Po przyjęciu zaś chrztu stał się bezgranicznie pobożny i szlachetny (taki opis życia Wojsiełka zbliżony jest do hagiograficznego)<sup>55</sup>. To samo należy powiedzieć o innych słynnych konwertytach, na przykład księciu kijowskim Włodzimierz, lub Mieszk I i jego synu Bolesławie Chrobrym, których nawrócenie pozytywnie opisali „swoi” historycy, z kolei negatywnie – historycy innych krajów<sup>56</sup>.

Z drugiej strony, można przytoczyć też odwrotne przykłady. Tak ze względów politycznych konwertyta Mendog w *Latopisie halicko-wołyńskim* został ukazany jako antybohater i tyran (Mendog nie doczekał się „swojego” historyka, chociaż papież Klemens IV mówił o „świętej pamięci królu Litwy”<sup>57</sup>). Tu autor kroniki nie tylko świadomie przemilczał fakt koronacji Mendoga, ale też zanegował legalność jego chrztu, tj. dalej przedstawiał jako poganina. Co więcej, ukazując przekupstwo jako „wrodzoną skłonność” Mendoga, kronikarz nawet nie zauważył, że sam bohater kroniki Daniel Romanowicz razem z księciem żmudzkiem Vykontasem, również przekupywał możnowładców Żmudzi i Jaćwieży, nastawiając ich przeciwko Mendogowi<sup>58</sup>. Przypadek przekupstwa ze strony Vykontasa został oczywiście ukazany przez kronikarza jako część składowa „prawowitej” walki przeciwko „porywaczowi” władzy Mendogowi, co prawda, prowadzonej rękoma poganina Vykontasa. Natomiast przekupstwo ze strony Mendoga ukazano jako ciąg dalszy wszystkich dotychczasowych „brzydkich” czynów. Fragmenty *Latopisu halicko-wołyńskiego*,

<sup>54</sup> Zob.: M. Dygo, *Rudis illa nacio et pannosa: Concerning Jan Długosz's description of Lithuania's 1387 Conversion in this Annals*, [in:] *Verbum movet, exemplum trahit. The emerging Christian Community in the Eastern Baltic = Krikščioniškosios bendruomenės tapsmas Rytų Baltijos regione*, ed. M. Ščavinskas, 2016, p. 101–115 (Seria: *Acta Historica Universitatis Klaipėdensis*, vol. 33).

<sup>55</sup> *IBJ*, c. 127.

<sup>56</sup> Dotyczy to przede wszystkim polskiego księcia Bolesława Chrobrego. Kronikarz niemiecki *Thietmar z Merseburga* ukazał Bolesława Chrobrego jako „nieokrzeszanego” człowieka o „barbarzyńskich” zwyczajach, ale chrześcijanina, późniejsi zaś „swoi” kronikarze – jako bardzo pobożnego i sprawiedliwego władcę (*rex iustus*), por.: *Thietmari Merseburgensis episcopi. Chronicon*, hrsg. I. M. Lappenberg, vol. 9 (8), Hannoverae 1889, p. 2; *Galli Chronicon*, [in:] *Monumenta Poloniae Historica*, t. 1, ed. A. Bielowski, Lwów 1864, p. 6. O dobrych wojowników w literaturze średniowiecznej, zob.: P. Żmudzki, *Władca i wojownicy. Narracje o wodzach, drużynie i wojnach w najdawniejszej historiografii Polski i Rusi*, Wrocław 2009, s. 193–221, 235–253, 306–329.

<sup>57</sup> „ille clare memorie Mindota”. *Preußisches Urkundenbuch. Politische Abteilung* (dalej: *PUB*), hrsg. A. Seraphim, Bd. 1, vol. 2, Königsberg 1901, nr. 279.

<sup>58</sup> *IBJ*, c. 112.

zawierające charakterystyki Wojsielka i Mendoga, pokazują, że z różnych względów nawet wizerunek poganina-konwertyty mógł odbiegać od tradycyjnego „kanonicznego” obrazu (zgodnie z „zasadami”, po chrzcie Mendog z postaci negatywnej powinien stać się bohaterem, jak to było w przypadku Wojsielka). W tym przypadku widoczna jest asymetria w ogólnym obrazie przejścia z antybohatera w bohatera, ze „złego” poganina w „dobrego” chrześcijanina.

Przy omawianiu wizerunku pogan konstruowanego przez tak zwaną „asymetrię” semantyczną szczególnie istotna jest wyróżniona czwarta grupa. Obejmuje ona segment indywidualnych stosunków z poganami lub to, co nazwalibyśmy *realpolitik*. Nie zawsze stosunki indywidualne z poganami mogły być zbieżne z dyskursem publicznym. Czasami mógł pojawić się nawet oficjalny sprzeciw wobec niego, jak na przykład, politycznie przyjacielskie stosunki Daniela Romanowicza z niektórymi poganami, walczącymi z Mendogiem. Ten segment był najmniej afiszowany, częściej maskowany nadzieją na szybkie nawrócenie pogan lub „konieczność” kontaktu ze „sprawiedliwymi” poganami (na przykład Vykintasem). Mimo wszystko w tej grupie możemy dostrzec niektóre konkretne szczegóły: ujawniają się w nich emocje stosunków z poganami, współpraca oraz pewne granice możliwości współpracy. Przytoczmy kilka charakterystycznych przykładów.

Kronikarz Henryk Łotysz opisał, jak poganie Liwowie po otrzymaniu od drugiego biskupa Liwów, Bertolda, darów, byli uprzejmi wobec niego i ludzi z jego otoczenia, jednak kiedy dary wyczerpały się, Liwowie zaczęli okazywać wrogość i zaczęli myśleć o zamordowaniu Bertolda<sup>59</sup>. Możemy twierdzić, że kronikarz chciał w ten sposób pokazać „naturalną” skłonność pogan do udawania i mordowania oraz innych rzekomo „wrodzonych” przestępstw. Jednak pod maską „naturalnych” skłonności mogły kryć się cechy ogólnoludzkie, które wskazywały na pewne elementy współżycia chrześcijan i pogan: Liwowie z biskupem i jego ludźmi wspólnie urządzali przecież uczty, wymieniali się darami, chociaż prawo kanoniczne, z wyjątkiem niektórych przypadków, zakazywało tego (kto jak kto, ale biskup doskonale o tym wiedział, gdyż jego poprzednikowi Meinhardowi papież Klemens III wysłał specjalną bullę dotyczącą tej kwestii<sup>60</sup>). Jak wiadomo, dla takiego wspólnego spożywania posiłków potrzebne było specjalne zezwolenie, co podkreślił nie tylko papież Klemens III, ale później również Grzegorz IX i Inno-

<sup>59</sup> Heinrichs, *Livländische Chronik* [dalej: HLC], [in:] SRG, vol. 2, hrsg. L. Arbusow, A. Bauer, Hannover 1955, lib. II, 2. O tym, że chrześcijanie przybyli do pogańskich krajów lub wykonujący misję wśród pogan mogą zatrzymać się w domu pogan, zob.: P. Herde, *Christians and Saracens*, p. 369, 375. O możliwości istnienia przyjacielskich stosunków między papieżem Innocentym IV (najczęściej przez misje) i niewierzącymi, zob.: J. Muldoon, *Popes, Lawyers and Infidels*, p. 36–46.

<sup>60</sup> Osobny przypadek spożywania posiłku razem z poganami przewidziano w bulli papieża Klemensa III dla pierwszego biskupa Liwów Meinharda. Później ta bulla została włączona do przygotowanego przez Grzegorza IX zbioru prawa kanonicznego, zob.: „quum ad praedicandam Christi fidem pagani exhibitis, apostolica auctoritate concedimus, ut vobis his cibis cum modestia et gratiarum actione, servata temporum qualitate iuxta canonicas sanctiones, uti liceat, qui vobis ab ipsis infidelibus apponuntur”. *Liber extra: Decretales Gregorii IX*, lib. 5, tit. VI, cap. X, col. 774–775. Więcej zob.: M. Ščavinskas, *Kai kurie krikščioniai*, p. 103–105.

centy IV<sup>61</sup>. Bertold zatem, mając nadzieję na nawrócenie pogan pozwolił sobie na wspólną z nimi ucztę i inne formy kontaktu.

Kolejnym przykładem kontaktu z poganami ze wschodniego wybrzeża Morza Bałtyckiego opartego na *realpolitic* jest przypadek relacji władcy Semigalii Viestarta z biskupem Rygi, kiedy biskup z pomocą pogan walczył z innymi poganami (lub apostatami)<sup>62</sup>, chociaż prawo kanoniczne zakazywało tego chrześcijanom (znowu z nielicznymi wyjątkami, do których odwoływano się<sup>63</sup>). Taka współpraca biskupa ryskiego z poganinem Viestartem oparta była na nadziei na nawrócenie władcy semigalskiego, gdyż Viestart obiecał przyjąć chrzest<sup>64</sup>, a zatem traktowano go jako przyszłego konwertytę i wasala biskupa Rygi<sup>65</sup>.

W okresie sporów między zakonem krzyżackim i biskupem Rygi, zakon został oskarżony w Inflantach przed legatem papieskim Franciszkiem de Moliani na początku XIV wieku o współpracę z poganami Litwinami, niedozwolony handel<sup>66</sup> oraz zawieranie specjalnie w celu wzbogacenia się pokojowych rozejmów z poganami<sup>67</sup>. Pokój lub rozejm z poganami uzasadniano celem przeżycia i zachowania pokoju i/lub celami obronnymi, odwołując się też do wyjaśnień teologicznych (co wykorzystał zakon krzyżacki, biskup ryski i inni chrześcijanie).

Na pewno kanoniści doskonale znali historię Dawida, kiedy podczas jego walki z Saulem, trzeba było uciekać do śmiertelnych wrogów Izraelitów, Filistynów (zob. I Sam 27). Dawid musiał uciekać, żeby zachować życie: „Dawid rozważał w swym sercu: Mogę wpaść któregoś dnia w ręce Saula. Lepiej będzie dla mnie, gdy się schronię do ziemi Filistynów”. (I Sam 27, 1). Dla zachowania zatem życia, dalszego wykonania woli Bożej, współpraca z wrogami staje się tymczasową koniecznością „z potrzeby”, a nie ze względu na ewentualną korzyść (lub z zemsty). Taka współpraca „z potrzeby” zbiegła się ze współpracą handlową „z potrzeby”,

<sup>61</sup> „illud olim quando pagani non discernabant cibos, hodie autem cum discernant cibos, non licet sine speciali indulgentia”. Innocent IV, *Commentaria*, Decr. X, cap. 5, c. 6, n. 11. Więcej zob.: D. M. Freidenreich, *Sharing Meals with Non-Christians in Canon Law commentaries, Circa 1160–1260: A Case Study in legal Development*, „Medieval Encounters”, 14, 2008, p. 69. Przy okazji, rozszerzając bullę swojego poprzednika papieża Grzegorza IX z 1235 r. *Cum hora undecima*, Innocenty IV również mówił o specjalnym zezwoleniu Stolicy Apostolskiej dla misjonarzy, zamierzających zachować się inaczej niż w zwyczajnych warunkach misji. Więcej zob.: J. Muldoon, *From Frontiers to Borders*, p. 112–114.

<sup>62</sup> *HLC*, vol. 3, cap. IX, 2; cap. X, 10.

<sup>63</sup> O wyjątkach ekonomicznych więcej zob.: S. K. Stantchev, *Embargo: the origins of an Idea and the Implications of a policy in Europa and the Mediterranean, ca. 1100 – ca. 1500*, University of Michigan 2009, p. 77–79, 93–101.

<sup>64</sup> „Hanc formam pacis rex [tj. Viestart – M. Š.] accipiens promittit se deinceps ecclesie beate Marie semper esse fidelem et paganorum consilia vitare et christianis adherere confirmat”. *HLC*, vol. 3, cap. 4.

<sup>65</sup> Por. późniejsze nawoływanie legata papieskiego, biskupa Wilhelma z Modeny, do przyjęcia chrztu i wysłanych do Viestarta duchownych katolickich. *HLC*, vol. 3, cap. XXIX, 4.

<sup>66</sup> „quod magister et fratres dicti ordinis auctoritate Romanorum pontificum et etiam imperatorum privilegiorum eis et ordini eorum concessorum, iam sunt centum anni et plus, potuerunt et possunt armata manu defendere terram, domos et bona eorum et eas et ea recup[er]are”. Franciskus de Moliano, *Conscriptio inquisitionis testium 1312*, ed. Ē. Mugurēvič, Rīgae 2010, p. 334. Zob. też bullę papieża Aleksandra IV z 06.08.1257 dla zakonu krzyżackiego, zezwalającą na wolny handel we wszystkich krajach. *PUB*, t. 1, vol. 2, nr. 22.

<sup>67</sup> „quod predicti fratres, licet ostendant se guerram habere cum paganis, habent tamen pacem cum eis et vendunt eis ferrum, arma et alia mercimoniorum genera, propter que provincia Lyuonie patitur magna detrimenta”. Franciskus de Moliano, *Conscriptio*, p. 72; „quod fratres hospitalis predicti aliquando pugnauerunt contra infideles et aliquando habuerunt pacem cum eis”. Ibidem, p. 218.



gdyż również w tym przypadku apelowano o zachowanie życia. Dlatego przy istnieniu perspektyw współpracy „z potrzeby”, nie uznawano tego za łamanie lub ignorowanie prawa kanonicznego<sup>68</sup>. Pewnie używając tego argumentu, biskup Rygi w 1201 i 1202 r. śmiało zawierał umowy pokojowe z poganami Kurszami i Zemgalami, którzy przy okazji zatwierdzali ugodę pogańskim zwyczajem<sup>69</sup>. Należy zauważyć, że Henryk Łotysz, który opisał zawarcie wspomnianych umów pokojowych, w ogóle nie wyraził oburzenia wobec pogańskich zwyczajów, chociaż wcześniej nie unikał nazywania pogan Liwów, kłócących się z biskupami Meinhardem i Bertoldem, błędzacy i złymi.

Wspomniany wyżej obraz Mendoga, jako antybohatera *Latopisu halicko-wołyńskiego*, częściowo również należy potraktować jako wizerunek podyktowany przez *realpolitik*, należy jednak pamiętać, że latopisarz świadomie przemilczał niektóre fakty związane z osobą Mendoga. Co ciekawe, Połowiec, który ranił Mendoga przy zamku księcia żmudzkiego Vykontasa, był przysłany przez księcia halicko-wołyńskiego Daniela na pomoc księciu Vykontasowi<sup>70</sup>. Nic nie wiadomo o tym, czy wysłani na Żmudź przez Daniela Połowcy byli chrześcijanami, czy dalej poganami. W dowolnym wypadku, dążąc do osiągnięcia celów politycznych książę halicki współpracował z poganami Żmudzinami przeciwko wrogowi politycznemu, już ochrzczonemu Mendogowi. Takich przykładów, gdy chrześcijanie uciekali się do pomocy pogan w walce z innymi chrześcijanami na obrzeżach chrześcijańskiej Europy jest więcej.

Tak zachowywali się, dla przykładu, polscy książęta. Pogan Prusów (w niektórych źródłach określanych Saracenami) angażował książę Władysław II Wygnaniec, który w latach 1144–1146 walczył przeciwko księciu Bolesławowi IV Kędzierzawemu<sup>71</sup>. Tak samo postępowali niektórzy książęta Rusi. Kronikarz Henryk Łotysz opisując walkę biskupa Rygi z księciem Pskowa o ziemie Estończyków i Łotyszy, kilkakrotnie wspominał, że książęta Pskowa i Nowogrodu razem z poganami i/lub apostatami Estończykami i Litwinami napadali ziemie, zagarnięte przez biskupa Rygi i jego wasali (np. w 1216 r. książę Połocka, wspomagany przez Litwinów i Estończyków zamierzał najechać Rygę, jednak nagle zmarł<sup>72</sup>, lub w 1221 r., kiedy pskowanie, po zerwaniu pokojowej umowy z biskupem i magi-

<sup>68</sup> Więcej o późniejszej recepcji poglądu kanonistów XII–XIII w., zob.: W. Świeboda, *Innowiercy w opiniach prawnych uczonych polskich w XV wieku. Paganie, żydzi, muzułmanie*, Kraków 2013, s. 147–168. Por.: L. Winowski, *Innowiercy w poglądach uczonych*, s. 104–110.

<sup>69</sup> „Interim Curones audito adventu episcopi et civitatis inchoatione [...] pro pace faciendi nuncios ad civitatem dirigunt; quam pacem consensientibus christianis, sicut mos est paganorum, sanguinis effusione stabiliunt”. *HLC*, vol. 3, cap. V, 3; „Semigallos ipso pro pace faciendi Rigam mittit et ita pace more gentilium solidata eos, qui antea fuerant hostes Theuthonicorum et Lyvonum, reddit amicos”. *Ibidem*, cap. VI, 5.

<sup>70</sup> „застрѣли кочь половчинъ Миндогова въ стегно”. *ГВЛ*, c. 113.

<sup>71</sup> Zob.: D. Güttner-Sporzyński, *Poland, Holy War and the Piast Monarchy 1100–1230*, Turnhout 2014, p. 115–119; J. Powierski, *Stosunki polsko-pruskie do 1230. Ze szczególnym uwzględnieniem roli Pomorza Gdańskiego*, Toruń 1968, s. 108–109.

<sup>72</sup> „qui semper Lyvonensem ecclesiam querebant disturbare, mittensque in Rusciam et Letoniam convocavit exercitum magnum Ruthenorum atque Letonum”. *HLC*, vol. 3, cap. XIX, 10.



stratem Rygi, razem z poganami Litwinami rabowali ziemie Estończyków, później udali się do Pskowa i dopiero po upływie miesiąca wrócili na Litwę<sup>73</sup>, lub w 1222 r., kiedy nowogrodzianie i pskowianie, wspomagani przez apostatów Estończyków, zajęli zamek w Dorpacie<sup>74</sup> i in.)<sup>75</sup>.

Należy przywołać jeszcze jeden bardzo charakterystyczny przykład *realpolitik*, dotyczący obrzeży chrześcijańskiej Europy. Kiedy Mongołowie zaczęli zagrażać królestwu Węgier, w 1239 r. Stolica Apostolska udzieliła królowi Węgier Beli IV prawa angażowania pogan Kumanów (na Rusi nazywanych Połowcami), oraz w ogóle korzystania z usług niechrześcijan w celach obronnych. Opierano się na precedensie portugalskim, który włączono do zbioru prawa kanonicznego z XIII wieku *Liber extra*, sporządzonego z rozkazu papieża Grzegorza IX, kiedy to w obronie króla Portugalii przed wrogami zezwolono również na skorzystanie z usług niechrześcijan<sup>76</sup>. Jednak po wybuchu tak zwanej wojny o sukcesję austriacką z Bohemią (Czechami), korzystanie przez Belę IV z pomocy pogan Kumanów i ortodoksyjnych żołnierzy księcia halicko-wołyńskiego Daniela Romanowicza (oraz zawiązanie więzów pokrewieństwa z księstwem Kumanów) wywołało niezadowolenie Stolicy Apostolskiej (okazywane również wcześniej<sup>77</sup>), które król zignorował twierdząc, że Czesi i Niemcy napadli jego księstwo i dlatego przyszło bronić się przy pomocy pogan Kumanów – swoich podwładnych. Zarówno w pierwszym przypadku (najazdu Mongołów), jak i w drugim wykorzystanie żołnierzy Kumanów Bela IV traktował jako „obronę”, natomiast Stolica Apostolska wyłącznie obronę przed Mongołami uznała za podstawę do uciekania się do pomocy pogan. W tym przypadku zatem Bela IV zbyt „szeroko” potraktował możliwość skorzystania z pomocy żołnierzy pogan, co nie oznaczało jednak, że nie rozumiał on kolizji współpracy wojennej z poganami lub, że prawo kanoniczne uznawał wyłącznie za zbiór praw istniejący teoretycznie, który Stolica Apostolska próbowała mu narzucić<sup>78</sup>.

<sup>73</sup> „Et remiserunt Rutheni rescriptum pacis de Plescekowe, que facta fuit apud Odempe [...]. Letones vero venientes eadem via prope Wendam sequebantur Ruthenos et transeuntes Coiwm venerunt ad eos et, que minus mala fecerunt Rutheni, Litowini suppleverunt. [...] Letones vero non audentes separari a Ruthenis propter timorem Theuthonicorum, abierunt cum eis in Plescekowe et manserunt cum eis per totum mensem, ut postea securi redirent in terram suam”. Ibidem, cap. XXV, 3.

<sup>74</sup> „Ruthenos vero tam de Nogardia quam de Plescekowe sibi vocaverunt in auxilium, firmantes pacem cum eis et locantes quosdam ex eis in Tharbata, quosdam in Viliende et alios in aliis castris, contra Theuthonicos et Latinos et omnes christianos pugnatos”. Ibidem, cap. XXVI, 8.

<sup>75</sup> Więcej o tych walkach, zob.: A. Selert, *Livonia, Rus' and the Baltic Crusades in the Thirteenth Century*, Leiden–Boston 2015, p. 107–126 (Seria: *East Central and Eastern Europe in the Middle Ages, 450–1450*, vol. 29).

<sup>76</sup> „Ex speciali, quem erga illustrem regem Portugalliae gerimus, caritatis affectu (Et infra:) Mandamus, quatenus regem ipsum sollicite inducat, ne in officiis publicis Iudaeos Christianis praeficiat, sicut in generali concilio continetur, et, si forte reductus suos Iudaeis vendiderit vel paganis, Christianum tunc deputet de gravaminibus inferendis clericis et ecclesiis non suspectum, per quem Iudaei sive Sarraceni sine Christianorum iniuria iura regalia consequantur”. *Liber extra: Decretales Gregorii IX*, lib. 5, tit. VI, cap. XVIII. Więcej o polityce królów Węgier względem niechrześcijan (szczególnie Kumanów), zob.: N. Berend, *At the Gate of Christianity. Jew, Muslims and „Pagans” in Medieval Hungary, c. 1000–1300*, Cambridge 2001, p. 157–163, 167–169, 184.

<sup>77</sup> O tym ślubie i stosunkach Beli IV z Kumanami, zob.: N. Berend, *At the Gate of Christianity*, p. 152–171.

<sup>78</sup> Ibidem, p. 162, 188.

Takich przykładów można przytoczyć więcej, jednak również podane są wystarczające do tego, by stwierdzić, że rzeczywistość na obrzeżach chrześcijańskiej Europy często różniła się od obrazu przedstawianego w dyskursie publicznym, a nierzadko również wyobrażanego stosunku z poganami i modelu kontaktu. Jak widzimy, *realpolitic* miała wpływ również na inne stosunki między chrześcijanami i poganami, które *de facto* na poziomie teoretycznym musiała uznać również Stolica Apostolska (jak stało się z uznaniem praw pogan w prawie kanonicznym).

Chociaż wątpliwe jest, że te rzeczywiste stosunki z poganami zmieniały obraz pogan, to jednak przyczyniły się do upowszechniania się bardziej „neutralnego” lub „lepszego” ich wizerunku. W tym przypadku 4 i 5 grupy wizerunków są ściśle ze sobą związane, chociaż na pierwszy rzut oka wygląda inaczej. Gdyż zgodnie z prawem kanonicznym kontakt z poganami był możliwy nie tylko w celach obronnych, ale też mając nadzieję na nawrócenie pogan na chrześcijaństwo. W takim przypadku chrześcijanie niejako współpracowali ze skłonnyimi do przyjęcia chrztu „naiwnymi” poganami, przyszłymi konwertytami (na przykład – władcą Zemgałów Viestartem). Jednym z charakterystycznych przykładów może być nadzieja na ochrzczenie Mongołów.

Ta nadzieja okazała się szczególnie żywotna, gdy na Sobór lyoński II przybyli posłańcy pogan Mongołów. Wtedy sami teoretycy prawa kanonicznego aktywnie rozważali możliwość zawarcia sojuszu chrześcijańsko-mongolskiego przeciwko muzułmanom<sup>79</sup>. Co ciekawe, papież Grzegorz X, w odróżnieniu od Urbana IV, dla sojuszu z Mongołami nie stawiał warunku przyjęcia przez nich chrztu, co w kontekście wypraw krzyżowych również było nowością, chociaż jego następca Mikołaj IV powrócił do żądania Urbana IV<sup>80</sup>. Pamiętajmy, że jeszcze przed Soborem lyońskim II król Francji Ludwik IX podczas pierwszej swojej wyprawy wojennej do Egiptu również dążył do zawarcia sojuszu wojennego z Mongołami przeciwko muzułmanom<sup>81</sup>, w samej zaś Europie żywe było przekonanie, że Mongołowie wkrótce nawrócą się<sup>82</sup>, chociaż jednocześnie upowszechniano wizerunek Mongołów jako okrutnych dzikusów, następców Goga i Magoga, wcześniej narzucany innym narodom pogańskim<sup>83</sup> (tu zatem również widoczna jest „asymetria” w wizerunku Mongołów).

<sup>79</sup> S. Schein, *Fideles Crucis. The Papacy, the West and the Recovery of the Holy Land 1274–1314*, Oxford 1991, p. 20–44.

<sup>80</sup> A. Leopold, *How to Recover the Holy Land. The Crusade Proposals of the Late Thirteenth and Early Fourteenth centuries*, Farnham 2000, p. 117.

<sup>81</sup> A. Ruotsala, *The Crusaders and the Mongols. The Case of the First Crusade of Louis IX (1248–1254)*, [in:] *Medieval History Writing and Crusading Ideology*, ed. T. M. S. Lehtonen, K. V. Jansen, J. Makkilä, K. Ritari, Helsinki 2005, p. 302–305 (Seria: *Studia Fennica. Historica*, vol. 9).

<sup>82</sup> Zob.: Джиованни дель Плано Карпини, *История монголов*, Москва 1957, с. 40–41, 80; G. G. Guzman, *Simon of Saint-Quentin and the Dominican Mission to the Mongol Baiju: A Reappraisal*, „*Speculum*”, 46, 1971, 2, p. 232–233.

<sup>83</sup> S. Menache, *Tartars, Jews, Saracens and the Jewish – Mongol „Plot” of 1241*, „*History*”, 81, 1996, p. 324, 329, 331–333; J. K. V. Jensen, *Devils, Noble Savages and the Iron Gate. Thirteenth-Century European Concepts of the Mongol*, „*Bulletin of International Medieval Research*”, 2000, 6, p. 6–9, 19–20; F. Schmieder, „*Nota sectam maometicam atterendam a tartaris et christianis*”, *The Mongols as non-believing apocalyptic friends around the year 1260*, „*Journal of Millennial studies*”, 1, 1998, 1, p. 3–11; Idem, *Christians, Jews, Muslims and Mongols: fitting a foreign people into the Western christian Apocalyptic scenario*, „*Medieval Encounter*”, 12, 2006, 2, p. 280–282.

Z powyższego wnioskować można, że do rozpowszechnienia się asymetrycznego wizerunku „dobrych/naiwnych/chrześcijańskich” pogan przyczyniło się: 1) interpretowanie stosunku dobro–zło/grzech w oparciu o *Pismo Św.*; 2) uznanie *de facto* w prawie kanonicznym praw pogan i kontaktu chrześcijan z poganami „z potrzeby”, 3) ukształtowane przez misje i chrystianizację wyobrażenie „naiwnych” pogan pragnących przyjąć chrzest i nawrócić się. Pośrednio przyczyniły się 4) rzeczywiste stosunki z poganami (lub tak traktowanymi muzułmanami), kształtujące wizerunek quasi-chrześcijan lub „rycerskich” pogan, związany z chęcią nawrócenia pogan na chrześcijaństwo, lub możliwości kontaktu chrześcijan z poganami „z potrzeby”. Nieprzypadkowo słynny intelektualista XIII wieku, franciszkanin Roger Bacon, okres, w którym żył, nazwał wiekiem nadziei na upowszechnienie chrześcijaństwa wśród pogan.

\*

**Marius Ščavinskas, „Good/Christian” and „evil/barbaric” pagans in the periphery of Christian Europe: some comments on the semantic asymmetry in the creation of a pagan image in Mediaeval Western European literature and the Rus’ chronicle tradition**

The paper deals with the asymmetry of the mediaeval pagan image and its change in the periphery of Christian Europe (and primarily on the eastern coast of the Baltic region) through the analysis of historical written sources (the chronicles of Latin Europe, the Annals of Rus’, and Chronographs). The author agrees that the image of pagans in Christian European literature was based on biblical concepts and the tradition coming from the Antiquity, however, next to that, there were direct contacts with adherents of different faiths. The formation of the image of evil/good or „Christian/barbaric” pagans was greatly affected by two main notions of pagans (first found in the Scriptures). On the other hand, the same canonists and chroniclers also formed the image of the „evil” pagans who opposed all the possible Christian moral norms, popular during the Crusades. As disclosed by the paper, none of the above-mentioned image groups was „pure” in their form. That is especially true of the image of pagans derived from direct relations with them and intermingled with the images coming from the Scriptures or the literary tradition. The direct relations with pagans (*real politic*), even though the pagan image was based on the „canonical” picture, still led to the change in the views on the adherents of other faiths. The image of converts, former pagans, also depended on the political and military realities. In that situation, the asymmetry is seen in the overall view of the transformation from an anti-hero into a hero, from the image of an „evil” pagan into the one of a „good” Christian. The author also argues that, while the actual relations with pagans hardly changed their image, they contributed to the development of a „neutral” or „better”, or even a quasi-Christian, picture of pagans.

Степан Темушев  
(Минск)

## Некоторые вопросы материального обеспечения церкви в домонгольской Руси

*Митрополия Киевская и вся Руси была тесно связана с налогово-даннической системой Древнерусского государства, от эффективности которой напрямую зависело ее материальное благополучие. Естественным образом изменения в самой системе государственного фиска приводили к переменам в обеспечении церкви. В условиях отсутствия правовых основ владения земельной собственностью в Древней Руси можно обнаружить своеобразный переходный период к оформлению церковного землевладения. Наступление политической раздробленности стало новым этапом в развитии налогово-даннической системы Древней Руси, а также в способах материального обеспечения церкви. В условиях политической децентрализации княжеская власть наделяла церковь иными (кроме десятины) способами материального обеспечения. И только в это время можно говорить о появлении церковного землевладения.*

Наиболее очевидной особенностью положения церкви в Древней Руси была её тесная связь с государством, что предопределило разнообразную политическую роль церкви: она выступала „хранительницей традиций (...) общерусского единства”<sup>1</sup>, способствовала формированию государственной идеологии, „осеняла идеологическим авторитетом государственные установления”<sup>2</sup>. Тесное сотрудничество церкви с государством было обусловлено очевидной неспособностью первоначально совершенно незначительно-

---

<sup>1</sup> А. Poppe, *Le prince et l'Eglise en Russie de Kiev depuis la fin du Xe siècle jusqu'au debut de XII<sup>e</sup> siècle*, [in:] *Acta Poloniae historica*, t. 20, Warszawa 1969, p. 99.

<sup>2</sup> А. В. Назаренко, *Христианство в политической жизни и идеологии Древнерусского государства: княжеская власть и церковь в Древней Руси (обзор работ А. Поппэ)*, [in:] *Русь между Востоком и Западом: культура и общество, X–XVII вв. (Зарубежные и советские исследования)*, ч. 2: К XVIII Международному конгрессу византистов (Москва, 8–15 августа 1991 г.), Москва 1991, с. 26.

го церковного клира выполнять свои миссионерские задачи на огромной территории, подвластной киевскому князю. Следует иметь в виду и культурный разрыв между в основном греческими по своему происхождению священниками и массой восточнославянского населения. Именно в этой связи принято считать, что процесс христианизации восточнославянского населения оказался в руках относительно многочисленного местного по происхождению монашества<sup>3</sup>. Изначальная слабость положения церковной организации на Руси обусловила особенности её материального обеспечения. Показательно также то обстоятельство, что формы удовлетворения потребностей Киевской митрополии не были перенесены из Византии. Древнерусские реалии не позволяли использовать те же средства, что были характерны для общества с развитым представлением о частной собственности на землю. В этой ситуации как отдельные церковные институты, так и Киевская митрополия в целом, на Руси оказались в значительной степени в зависимости от государственных финансов. Только со временем вместе с изменениями в социально-экономической сфере (которые не всегда справедливо отождествляются с развитием феодальных отношений) церковь становится более независимой по отношению к государству, но не теряет тесной связи с ним.

Первоначальное полное обеспечение церкви государством в лице киевского князя сближает ее с другими политическими институтами Древней Руси (к их числу нужно относить и Киевскую митрополию). Так, не было принципиального отличия в поддержании государством княжеской дружины, из состава которой первоначально формировался государственный аппарат, и церкви. Это позволило даже говорить о древнерусской церковной организации как о „государственной церкви”<sup>4</sup>. Вследствие этого митрополия Киевская и вся Русь оказывалась тесно связанной с налогово-даннической системой Древнерусского государства, от эффективности которой напрямую зависело ее материальное благополучие. Естественным образом изменения в самой системе государственного фиска приводили к переменам в обеспечении церкви.

Указанные особенности положения церковной организации в Древней Руси давно были замечены историками. Еще в середине XIX века Владимир Милютин отметил, что говорить об обеспечении церковных кафедр, монастырей, храмов земельными владениями можно только спустя примерно столетие после принятия христианства, на рубеже XI–XII веков<sup>5</sup>. Историк церкви Евгений Голубинский уже конкретно указывал, что основным источником существования церкви была десятина как отчисление от княжес-

<sup>3</sup> Ibidem, с. 19.

<sup>4</sup> Я. Н. Шапов, *Государство и церковь Древней Руси X–XIII вв.*, Москва 1989, с. 165.

<sup>5</sup> В. А. Милютин, *О недвижимых имуществах духовенства в России*, Москва 1862, с. 17–20.

ких доходов: даней, суда, торго. При этом, по мнению историка, десятина была заимствована с Запада (из Франкского государства), хотя и имела на Руси свои особенности (предназначалась только высшему духовенству)<sup>6</sup>. Но тогда же историком церковного права Алексеем Павловым было высказано предположение, что десятина не относилась к числу западных заимствований, а являлась очень древним институтом местного происхождения<sup>7</sup>. Между тем только в 1930-х гг. в работах советских историков (Бориса Грекова, Серафима Юшкова) мнение о первоначальном полном обеспечении церкви государством в форме десятины стало господствующим.

Обстоятельное исследование положения церкви на Руси осуществил Ярослав Шапов. Советский ученый на основе анализа княжеских церковных уставов выделил два этапа в развитии церковной организации в домонгольской Руси: 1) конец X – вторая половина XI века (так называемый „десятинный” период); 2) с рубежа XI–XII веков до монгольского нашествия – период появления и постепенного возрастания роли церковной земельной собственности<sup>8</sup>. Десятина, которую Я. Шапов называл формой „распределения раннефеодальной ренты между светской (...) и церковной (...) властью”, постепенно стала сходить на нет во второй половине XII века, вытесняемая другими формами ренты, в первую очередь церковной земельной собственностью<sup>9</sup>. Так, княжеские грамоты Ростислава Мстиславича 1136 г. и Святослава Ольговича 1137 г. свидетельствуют о замене десятины от судов другими формами материального обеспечения (например, „ежегодной твердой суммой”)<sup>10</sup>. Обзаведясь земельной собственностью, церковь на Руси стала интенсивно „развиваться в том же направлении, как и все феодализирующееся общества”<sup>11</sup>.

В целом в советской историографии в фискальных отношениях усматривали феодальную природу с момента образования государства. При этом феодализм не обязательно соединялся с частной земельной собственностью. Так, Лев Черепнин отмечал, что десятина соответствовала тому периоду в истории русского государства (X – первая половина XI в.), когда преобладали централизованные формы сбора ренты и имела место верховная собственность государства на землю<sup>12</sup>. Искусственные построения советских

<sup>6</sup> Е. Е. Голубинский, *История русской церкви*, т. 1: *Период первый, киевский или домонгольский*, Первая половина тома, изд. 2-е, испр. и доп., Москва 1901, с. 507; Я. Н. Шапов, *Церковь в системе государственной власти Древней Руси*, [in:] *Древнерусское государство и его международное значение*, Москва 1965, с. 302.

<sup>7</sup> А. С. Павлов, „Книги законныя”, содержащие в себе в древнерусском переводе византийские законы земледельческие, уголовные, брачные и судебные, [in:] *Сборник Отделения русского языка и словесности*, т. 38, Санкт-Петербург 1885, с. 22–23.

<sup>8</sup> Я. Н. Шапов, *Церковь в системе государственной власти*, с. 348–352.

<sup>9</sup> *Ibidem*, с. 307.

<sup>10</sup> *Ibidem*, с. 308.

<sup>11</sup> *Ibidem*, с. 336–337.

<sup>12</sup> Л. В. Черепнин, *Русь: Спорные вопросы феодальной земельной собственности в IX–XV вв.*, [in:] *Пути развития феодализма (Закавказье, Средняя Азия, Русь, Прибалтика)*, Москва 1972, с. 149–155.



историков в настоящее время представляют лишь историографический интерес, между тем следует обратить внимание на невольно обнаруживаемую связь между эволюцией налогово-даннической системы (которая, конечно, не была феодальной по своему характеру) и формами материального обеспечения церкви.

Еще в 1970-х гг. решительно отказался признавать широкое распространение крупного землевладения в домонгольской Руси Игорь Фроянов. В представлении ученого как для церкви, так и для светских властей „в XIII в. земля не стала еще основным богатством”<sup>13</sup>. В церковной десятине И. Фроянов не видел „выделение княжеских доходов в пользу церкви (...) как раздел феодальной ренты между церковью и светской властью”<sup>14</sup>. Саму дань И. Фроянов понимал как дань-контрибуцию, которая накладывалась на побежденные народы (племена), поэтому к феодализму она никакого отношения не имела<sup>15</sup>. Не были формами феодальной ренты также десятины от судов и торгова<sup>16</sup>. Важно также отметить, что значительную группу свидетелей источников о церковном землевладении петербургский историк относил к „уступке права сбора доходов”, что необходимо расценивать как предпосылку феодализации. „Она создавала лишь возможность эволюции пожалованной земли в феодальную собственность”, – писал ученый<sup>17</sup>. Ученник и коллега И. Фроянова Андрей Дворниченко в качестве основных доходов церкви назвал десятину, кормления (т.е. право сбора доходов с определенных районов земли – волости) и церковные суды. В целом, по мнению ученого, применительно к домонгольскому периоду истории Древней Руси необходимо сделать вывод о решающем преобладании внеземельных доходов над земельной собственностью. „Крупным землевладельцем церковь станет уже за пределами древнерусского периода”<sup>18</sup>.

Совершенно не обнаруживал феодального характера в формах обеспечения церкви в домонгольский период Анджей Поппэ. В церковной десятине он видел особое установление, призванное обеспечить не всю русскую церковь, а отдельные ее институты (церковь Богородицы в Киеве, митрополию и епископские кафедры). Эта „потребительская” десятина не имела строго фиксированного характера и никогда в реальности не составляла десятой части всех княжеских доходов. Десятина доминировала на протяжении всего XI века, значительную роль играла в XII веке и только в XIII веке начала терять свое значение и исчезать. А. Поппэ предполагал, что земельные владения отдельные церковные институты могли получать уже с мо-

<sup>13</sup> И. Я. Фроянов, *Киевская Русь: Очерки социально-экономической истории*, Ленинград 1974, с. 85.

<sup>14</sup> Ibidem, с. 81–83.

<sup>15</sup> Ibidem, с. 117; Idem, *Работство и данничество у восточных славян*, Санкт-Петербург 1996, с. 435.

<sup>16</sup> Idem, *Киевская Русь*, с. 82–83.

<sup>17</sup> Ibidem, с. 75–81, 86.

<sup>18</sup> А. Ю. Дворниченко, *Древнерусское общество и церковь*, Ленинград 1988, с. 29.



мента своего основания, но о настоящей крупной земельной собственности можно говорить только со второй половины XI века. Интерес представляют обнаруживаемые историком пути формирования церковной земельной собственности, это: 1) проникновение в ряды высшего духовенства представителей высших слоев древнерусского общества; 2) княжеские дарения; 3) колонизация церковью и монастырями новых земель<sup>19</sup>.

Специальное исследование, посвященное сравнительному анализу отношений государства и церкви у восточных и западных славян, принадлежит Борису Флоре. Исследователь обнаружил значительное сходство основных форм материального обеспечения церкви в Древней Руси, Древнепольском и Древнечешском государствах. Это сходство было обусловлено существованием в славянских государствах сходной системы централизованной эксплуатации<sup>20</sup>. В таких условиях „выделение доли полученных государством продуктов, сырья или изделий было универсальной формой вознаграждения всех лиц, так или иначе участвовавших в осуществлении власти”. Вместе с принятием христианства в число таковых была включена группа лиц, также осуществлявшая важную государственную функцию – защиту интересов государства перед Богом<sup>21</sup>. То обстоятельство, что система централизованной эксплуатации на Руси сохранялась значительно дольше, чем в Польше и Чехии, объясняет, по мнению московского историка, более значительный удельный вес княжеской десятины в обеспечении русской церкви к середине XII века<sup>22</sup>. Очень важным представляется обнаруживаемая Б. Флорей прямая связь между формированием „привилегированных землевладений” церковных институтов и светских феодалов<sup>23</sup>.

Таким образом, в историографии была сделана попытка связать изменения в материальном обеспечении церкви Древней Руси с развитием феодальных отношений. Несостоятельность этого вывода все же не исключила представления о воздействии особенностей формирования государственных финансов на формирование доходов церкви. Необходимо сделать еще один шаг и напрямую увязать эволюцию налогово-даннической системы Древнерусского государства с формами обеспечения древнерусских церковных институтов.

Особое положение церковной организации в домонгольской Руси позволяет видеть в ней политический институт, развитие которого было тесно связано с эволюцией самого государства и его важнейшего и необходимого института – налогово-даннической системы. Эффективное функциониро-

<sup>19</sup> А. Poppe, *Państwo i kościół na Rusi w XI wieku*, Warszawa 1968, s. 215–218.

<sup>20</sup> Б. Н. Флоря, *Исследования по истории Церкви. Древнерусское и славянское средневековье: Сборник*, Москва 2007, с. 19.

<sup>21</sup> Ibidem, с. 15–16.

<sup>22</sup> Ibidem, с. 20.

<sup>23</sup> Ibidem, с. 17.

вание последней позволяло поддерживать государственный аппарат и все звенья государственного управления. Важнейшая задача верховной власти средневековых государств состояла в поиске ресурсов для реализации разнообразных задач. Источники этих ресурсов на протяжении всего Средневековья практически не менялись и были довольно ограниченными, это: взимание налогов-дани с подвластного населения (или отдельных его категорий), обложение данью-контрибуцией периферийных народов, участие в торговых операциях, осуществление судебной функции, наконец, военные мероприятия. Вместе с трансформацией политической формы Древнерусского государства (наиболее существенным в этом отношении было торжество политической децентрализации) возникала необходимость искать новые механизмы или способы получения ресурсов, тем более что старые могли быть закрыты (например, дань-контрибуция с соседних иноэтнических племён). Естественным выходом из затруднительной финансовой ситуации был перевод некоторой части звеньев государственной машины на самообеспечение. Так, представляется, что именно политическая децентрализация Древней Руси стала стимулом к широкому распространению частной земельной собственности: княжеские дружинники были „посажены на землю”, также и для обеспечения церковных институтов были выделены сёла с податным населением.

Еще в конце XIX века А. Павлов высказал предположение, что церковная десятина на Руси ведет свое происхождение от светской государственной подати в форме десятины, которую славяно-русские племена платили „по ряду” князьям, призванным „из-за моря”<sup>24</sup>. О существовании такой „государственной подати” не позволяют утверждать источники. Тем не менее связь церковной десятины с налоговой практикой первых правителей восточных славян несомненна. В отличие от положения христианской церкви в Западной Европе, в Древней Руси (а также и в других славянских государствах) удовлетворение материальных потребностей церковной организации происходило не за счет пожалования земель с зависимыми людьми и не десятины как налога, лежавшего на всём населении, а за счет десятины от княжеских/государственных налогов (даней, судебных и торговых пошлин). Согласно сообщению *Повести временных лет* (под [6504] 996 г.), подтверждаемому *Новгородской I летописью*, „Памятью и похвалой” князю Владимиру Иакова Мниха, *Уставом князя Владимира*, *Житием князя Владимира*, киевский князь после постройки Десятинной церкви „рекъ сиче даю цркви сеи стѣи Бѣи . ѿ имѣньѣ моѣго и ѿ градъ моихъ десатую часть ... и вдасть десатину Настасу Корсунанину” (под [6504] 996 г.)<sup>25</sup>. Десятина,

<sup>24</sup> А. С. Павлов, „Книги законныя”, с. 22–23; Я. Н. Шапов, *Государство и церковь*, с. 85–86.

<sup>25</sup> *Повесть временных лет*, под ред. В. П. Адриановой-Перетц, Санкт-Петербург 1996, с. 55.

адресованная, как предполагают, исключительно соборным церквям<sup>26</sup>, состояла из десятой части от княжеских даней („10-е всякаго стада и всякаго живота”<sup>27</sup>, „ѿ всего своего имѣнья”<sup>28</sup>, „ѿ всихъ . скотъ своиѣ (...) и ѿ жита на вса лѣта”<sup>29</sup>, „ѿ градъ моихъ десатую часть”<sup>30</sup>), десятой части от поступлений от княжеского суда (наиболее раннее упоминание о судебной десятине содержится в ст. 41 *Краткой Правды*)<sup>31</sup> и десятой части от княжеских торговых пошлин („ис торгу 10-тую неделю” в *Уставе Владимира*)<sup>32</sup>.

Само происхождение славянского варианта церковной десятины связывают с практикой обеспечения языческих святилищ в дохристианскую эпоху<sup>33</sup> либо с общеэтической библейской заповедью о десятой „боговой” части всякого имения<sup>34</sup> и с влиянием аналогичной практики армянской церкви<sup>35</sup>. Как бы то ни было в условиях отсутствия развитого представления о земельной собственности верховная власть находила наиболее доступные средства для надежного и постоянного обеспечения важного государственного по сути института, выполнявшего функцию защиты интересов всего населения (государства) перед высшими силами. В таком случае группа лиц, входивших в церковную организацию, оказывалась аналогичной другой группе – дружине, осуществлявшей защиту от внешней опасности (а также и внутренние репрессивные функции)<sup>36</sup>.

С началом политической раздробленности обязанности по материальному обеспечению отдельных епископств или соборных церквей в стольных городах княжеств-земель перешли к представителям династии Рюриковичей на местах. В условиях государственной децентрализации финансовые потребности правителей древнерусских княжеств-земель значительно возросли: благоустройство своего княжества, строительство городских укреплений, церквей, междоусобные войны, отражение внешней опасности и т. д. требовали дополнительных ресурсов. Именно это обстоятельство привело к расширению наряду с княжеским доменом боярских вотчин<sup>37</sup>, а также

<sup>26</sup> Я. Н. Шапов, *Государство и церковь*, с. 77.

<sup>27</sup> *Устав князя Владимира Святославича о десятинах, судах и людях церковных*, [in:] *Российское законодательство X–XX веков. В девяти томах*, т. 1: *Законодательство Древней Руси*, Москва 1984, с. 140.

<sup>28</sup> *Лаврентьевская летопись*, [in:] *Полное Собрание Русских Летописей* [далее: ПСРЛ], т. 1, Москва 1997, стб. 207.

<sup>29</sup> *Ипатьевская летопись*, [in:] ПСРЛ, т. 2, Москва 1998, стб. 198.

<sup>30</sup> *Лаврентьевская летопись*, стб. 124.

<sup>31</sup> *Правда Русская*, т. 1, Москва–Ленинград 1940, с. 72.

<sup>32</sup> *Устав князя Владимира Святославича*, с. 140; Я. Шапов, *Государство и церковь*, с. 77–81; Idem, *Церковь в Древней Руси (до конца XIII в.)*, [in:] *Русское православие: веки истории*, Москва 1989, с. 24–25.

<sup>33</sup> Idem, *Государство и церковь*, с. 86–87.

<sup>34</sup> A. Poppe, *Państwo i kościół na Rusi*, s. 217.

<sup>35</sup> Idem, *Истоки церковной организации Древнерусского государства*, [in:] *Становление раннефеодальных славянских государств*, Киев 1972, с. 136.

<sup>36</sup> Б. Н. Флоря, *Исследования по истории Церкви*, с. 16.

<sup>37</sup> С. Н. Темушев, *К вопросу о причинах политической раздробленности Древней Руси (как этапе в развитии государственного фиска)*, „Вестник БДУ”, Серия 3, 2012, 1, с. 28–32.

и монастырского, и церковного землевладения. Это был удобный способ верховной власти в некоторой степени уменьшить расходы княжеской казны. Однако наделение церковных институтов земельными владениями (точнее, доходами от них) не отрицало сохранения прежних форм их материального обеспечения. В этом отношении весьма показательно содержание *Смоленской уставной и жалованной грамоты* Ростислава Мстиславича, выданной церкви Богородицы и епископу в 1136 г. по случаю учреждения Смоленской епископии. Доходы, выделенные князем на содержание церкви в Смоленском княжестве, состояли из: 1) десятины от „всех даней смоленских”; 2) переданных в собственность церкви сёл и урочищ („Село Дросенское со изгой и з землею святых Богородицы и епископу и село Ясеньское и з бортником, и з землею, и с изгой святых Богородицы”)<sup>38</sup>; 3) поступлений от суда в виде вир и продаж<sup>39</sup>. На основе информации грамоты о приобретении церковью двух сел, а также отдельных земель, сеножатей и озер<sup>40</sup> нельзя сделать вывод о том, что с этого времени „земельная собственность стала играть особенно заметную роль”<sup>41</sup>. Хотя церковные институты постепенно становились земельными собственниками, но традиционное обеспечение их десятинами от поступлений князьям сохраняло свое значение и при этом не создавало условий для значительного расширения этой собственности<sup>42</sup>. Тем не менее первые свидетельства о земельной собственности монастырей и церквей являлись „сигналом широкого явления”<sup>43</sup>. Представляется, что княжеские земельные пожалования церкви не были свидетельством „рвения князя в создании епископии” и не преследовали цель превратить церковь в крупного союзника князя<sup>44</sup>, а позволяли частично решить, прежде всего, финансовые затруднения.

В условиях отсутствия правовых основ владения земельной собственностью в Древней Руси можно обнаружить своеобразный переходный период к оформлению церковного землевладения. Первоначально произошло перенесение на церковь „служебной организации”, характерной для обеспечения княжеской семьи и двора<sup>45</sup>. В Древней Руси не было западноевропейского

<sup>38</sup> Уставная и жалованная грамота смоленского князя Ростислава Мстиславича церкви Богородицы и епископу, связанная с учреждением епископии в Смоленске. [in:] *Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв.*, Москва 1976, с. 143.

<sup>39</sup> Я. Н. Шапов, *Смоленский устав князя Ростислава Мстиславича*, [in:] *Археологический ежегодник за 1962 год (к 70-летию академика М. Н. Тихомирова)*, Москва 1963, с. 41.

<sup>40</sup> Уставная и жалованная грамота смоленского князя Ростислава Мстиславича, с. 143.

<sup>41</sup> Л. В. Алексеев, *Смоленская земля в IX–XIII вв. Очерки истории Смоленщины и Восточной Белоруссии*, отв. ред. Я. Н. Шапов, Москва 1980, с. 22.

<sup>42</sup> Я. Н. Шапов, *Государство и церковь*, с. 88.

<sup>43</sup> А. Poppe, *Państwo i kościół na Rusi*, s. 218.

<sup>44</sup> Л. В. Алексеев, *Смоленская земля в IX–XIII вв.*, с. 22.

<sup>45</sup> Б. Н. Флоря, „Служебная организация” и ее роль в развитии феодального общества у восточных и западных славян, „Отечественная история”, 1992, 2, с. 56–74; Idem, „Служебная организация” у восточных славян, [in:] *Этносоциальная и политическая структура раннефеодальных государств и народностей*, отв. ред. Г. Литаврин, Москва 1987, с. 142–151.

понимания земельной собственности с полными иммунитетными правами; первоначально речь шла о передаче податей-дани с населения (их особых категорий), конкретных материальных доходов с земли. Исследователями была сделана попытка выделить две группы владений: 1) заключающихся в праве сбора доходов и 2) феодальных по своей сути. К первой группе относились хозяйственные угодья Печерского монастыря и вклады в него четырех волостей Ярополком Изяславичем, владения церкви городами<sup>46</sup>. Ко второй же группе отнесены: часть земельных владений того же Киево-Печерского монастыря, сёла, переданные Андреем Боголюбским для обеспечения Владимирской епископии, села владимирского епископа Кирилла (сообщение *Лаврентьевской летописи* под 1229 г.<sup>47</sup>). Такое разделение нельзя признать корректным<sup>48</sup>. В ряде случаев приводимые примеры владений могут быть отнесены и к первой, и ко второй группам. Это относится к пожалованию Андреем Боголюбским Владимирской церкви св. Богородицы „свободами” „з даньми” и селами „лучшими”<sup>49</sup> и к монастырским селам, известным из сообщений *Киево-Печерского Патерика*<sup>50</sup>. В целом, приведенные примеры, скорее, являются свидетельством переходного характера частной собственности на землю.

Таким образом, наступление политической раздробленности стало новым этапом в развитии налогово-даннической системы Древней Руси, а также в способах материального обеспечения церкви. В условиях политической децентрализации княжеская власть наделяла церковь иными (кроме десятины) способами материального обеспечения. Известно, что в то же время церковь приобретала определенные преимущества в иных сферах, например, в сфере судебного производства; в юрисдикцию церкви переходят некоторые категории населения и т. д. Однако весьма показательно то обстоятельство, что русская церковь не сделалась абсолютно независимой от государственной власти, наоборот, в истории Средневековой Руси наблюдается тесный союз верховной власти с церковными институтами. Важнейшая причина этого кроется в формах материального обеспечения церкви, сложившихся с самого начала оформления митрополии Киевской и всея Руси.

<sup>46</sup> И. Я. Фроянов, *Киевская Русь*, с. 75–78, 86.

<sup>47</sup> *Лаврентьевская летопись*, стб. 452.

<sup>48</sup> Е. И. Соколова, А. Л. Ястребицкая, В. И. Исаева, *Церковь на Руси X–XIII вв. Советская историография, 60–80-е годы. (Научно-аналитический обзор)*, [in:] *Русь между Востоком и Западом: культура и общество, X–XVII вв. (Зарубежные и советские исследования)*, ч. 3: к XVIII Международному конгрессу византистов (Москва, 8–15 августа 1991 г.), Москва 1991, с. 180.

<sup>49</sup> „много имѣнъ . и свободы купленъ . и з даньми . и села лѣпшаа . и десятины в стадѣхъ своихъ . и торгъ . десатыи”. *Лаврентьевская летопись*, стб. 348.

<sup>50</sup> Д. И. Абрамович, *Киево-Печерский патерик*, Киев 1930, с. 57, 62, 65, 71.

**Stsiapan Tsemushau, *Some issues of material provision of the church in pre-Mongol Rus'***

The metropolis of Kyiv and All Rus' was closely associated with the tax-tributary system of the Old Rus' state, whose effectiveness depended directly on its material well-being. In a natural way, changes in the state fiscal system itself led to changes in the provision of the church. In the absence of a legal basis for owning landed property in Ancient Rus', one can find a peculiar period of transition to the design of church land ownership. The onset of political fragmentation was a new stage in the development of the tax and tribute system of Ancient Rus', as well as in the ways of material support for the church. In the conditions of political decentralization, the princely power endowed the church with other methods of material support (except for tithing). And only at this time it is possible to talk about the appearance of ecclesiastical landownership.

Мария Лавренченко  
(Москва)

## „Всакъ попъ братъ юсть попоу”: термины родства в диалогах церковных и монастырских деятелей Древней Руси XI–XIII веков

*В статье рассматриваются основные принципы использования терминов родства в качестве обращений в церковно-монастырской среде Древней Руси. Как правило, здесь применяется универсальная для средневекового христианского мира система обращений: „отец” – к человеку более высокого чина, старцу, духовному отцу, „брат” – в речи иерархически равного. Однако в древнерусском обществе жесткие рамки речевого этикета смягчаются и приобретают формы, близкие к традиционным обращениям Рюриковичей: это и отсутствие красочных эпитетов, и использование нескольких терминов подряд: „брат и сын” или „братья и отцы”. Любопытно проследить появление первых обращений „господин/госпожа” в духовной среде, часто используемых в паре с термином родства. В статье также рассматриваются ситуации смены термина, используемого в качестве обращения, акцентирующие определенную часть повествования.*

В *Житии преподобной Евфросинии Полоцкой* родной брат святой, прибыв на торжественные проводы инокини в паломничество в Иерусалим, воскликнул: „госпожа моя мати и сестро!”<sup>1</sup>. Феодосий Печерский, также один из самых почитаемых древнерусских святых, согласно *Житию*, обращался на смертном одре к окружившим его монахам „братия и отьци”<sup>2</sup>. Насколько

---

<sup>1</sup> *Повесть о житии Евфросинии Полоцкой*, [in:] *Библиотека литературы Древней Руси*, т. 12, под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко, Санкт-Петербург 2003, с. 428.

<sup>2</sup> *Житие Феодосия Печерского*, [in:] *Библиотека литературы Древней Руси*, т. 1, под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко, Санкт-Петербург 1997, с. 428.



прост и естественен был выбор этих обращений, которые для современного человека выглядят трудносочетаемыми? Правильно ли мы понимаем их значение и эмоциональный подтекст?

Соблюдение речевого этикета является важным условием успешной коммуникации в любом обществе, а следствием его незнания зачастую становится недостаток полученной информации или ее искажение<sup>3</sup>. Сложность анализа исторических текстов заключается еще и в том, что интерпретация привычных, используемых и сегодня обращений зачастую не представляется необходимой, а их современные значения транслируются на все предшествующие эпохи.

Активное употребление родовой терминологии в переносном значении – один из универсальных аспектов традиции, объединяющей христианские общества разных времен и народов. Обращения, включающие термины родства, появились уже в евангельских текстах, где ученики и последователи Христа становятся его новой семьей: „И, указав рукою Своею на учеников Своих, сказал: вот мать Моя и братья Мои; ибо, кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного, тот Мне брат, и сестра, и мать” (Мт, 12:49–50)<sup>4</sup>. Кроме того, Христос напрямую указывал, что кровные родственные связи уже не имеют прежнего значения: „Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня” (Мт, 10:37)<sup>5</sup>, „И всякий, кто оставит... братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли ради имени Моего, получит во сто крат и наследует жизнь вечную” (Мт, 19:29)<sup>6</sup>. Процитированные отрывки содержатся в славянских переводах, в том числе в *Острожской Библии*<sup>7</sup>, а также в латинском переводе *Biblia Sacra Vulgata*<sup>8</sup>. Нет сомнений в том, что эти строки были хорошо знакомы средневековому, в том числе древнерусскому автору, многократно цитировались, им стремились следовать на практике, например, в *Житии Феодосия Печерского* говорится о том, что услышав их, святой стал сторониться родной матери и думать о пострижении: „Таче по времени паки нѣкоторѣмъ слыша въ святѣмъ еуангелии Господа глаголюща: „Аще кто не оставитъ отьца или матере и въ слѣдъ мене не идеть, то нѣсть мене достоинъ”... Си же слышавъ богодѣхновеный Феодосий и раждѣгъся божѣствомъ рѣвностью и любвѣю, и дышаниемъ Божиємъ, помышляаше, како или кде пострѣщесе и утаитися матере своея”<sup>9</sup>.

<sup>3</sup> Подробнее об основных аспектах использования и восприятия обращений с древности до XX в.: E. Dickey, *Greek forms of Address. From Herodotus to Lucian*, Oxford 1996, p. 3–16.

<sup>4</sup> Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового завета. Синодальный перевод Библии, Брюссель 1989, с. 1518.

<sup>5</sup> Ibidem, с. 1514.

<sup>6</sup> Ibidem, с. 1529.

<sup>7</sup> *Острожская Библия*, под ред. Р. Туркьяка, Львов 2006, с. 1546, 1549, 1552–1553.

<sup>8</sup> *Biblia sacra vulgatae editionis*, Typographia Apostolica Vaticana 1592, p. 910, 912, 919.

<sup>9</sup> *Житие Феодосия Печерского*, с. 362.

Термины, обозначающие прямое кровное родство: *отец, брат, сын, мать, сестра, дочь, дитя* – являются расхожим обращением и просто обозначением члена христианской общины любого религиозного направления или конфессии, начиная с самых истоков и до современности. В средневековой церковно-монастырской среде и в европейских, и в русских землях бытовал традиционный этикет, согласно которому в отношении игумена, духовника, старца, высшего по чину священника, как правило, использовалось обращение *отец*<sup>10</sup>, при обращении к равному по чину: священника к священнику<sup>11</sup>, одного монаха к другому – *брат*. При этом рассмотрение вариаций использования родовой терминологии в обращениях, содержащихся в летописных текстах и литературных произведениях, позволяет выявить многочисленные нюансы и тонкости взаимодействия деятелей церкви и монастырских подвижников.

Самое яркое отличие этикета обращения к священнику в Древней Руси – лаконичность. Если согласно европейским эпистолярным традициям имение адресата *братом* или *отцом* сопровождается множеством пышных эпитетов: *святейший, достопочтенный, возлюбленный*<sup>12</sup> или целыми предложениями, содержащими уверения в преданности и любви<sup>13</sup>, то в русских текстах расширенные обращения встречаются лишь в единичных случаях, например, в *Послании Климента Смолятича*: „возлюбленный ми о Господе брате Фома”<sup>14</sup>.

С необычной лаконичностью русского обращения *отец* к священнику (к киевскому митрополиту, к новгородскому владыке) сталкивались ганзейские купцы и чиновники, что при изучении переписки Новгорода и Ганзы отметила Екатерина Сквайрс<sup>15</sup>. Желая адаптировать новгородские реалии к собственным традициям ведения переписки, ганзейская канцелярия переводила *отец* как *vader* с эпитетом *hillige* („святой”, „священный”); на выбор этого эпитета повлиял, по мнению исследовательницы, термин, содержа-

<sup>10</sup> О построении монашеской жизни по принципу большой семьи под руководством аббата-„отца”: D. Paul, *Commentary on the Rule of St. Benedict*, Eugene 2000, p. 27. Об отношении к епископу мирян (в т. ч. князей и бояр) как к отцу: „Ты иди, послушай епископа, еже ти велит, тако сотвори, той есть всѣм нам отецъ, подобает нам послушати его”. *Повесть о житии Евфросинии Полоцкой*, с. 420.

<sup>11</sup> См. любопытное утверждение новгородского епископа Нифонта в ответе Кирику: „всакъ попь братья ѣсть попоу”. *Памятники древнерусского канонического права*, [in:] *Русская историческая библиотека*, т. 6, ч. 1: *памятники XI–XIV вв.*, Санкт-Петербург 1880, с. 40.

<sup>12</sup> Например, в письме Адальберта III, зальцбургского архиепископа, к папе римскому Александру III: „Beatissimo patri et domino Alexandro”. *Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis*, ed. by G. Fejér, vol. 2, Budapest 1829, p. 129.

<sup>13</sup> Например, в обращении автора *Чешской хроники* Козьмы Пражского к Северу (Шебиржу), настоятелю Мельницкой церкви: „Quanta mentis mee devotio ac dilectione vestre paternitati subternor, Deum testor, eloqui nequeo, neque enim est magna dilectio, quam humana comprehendit ratio”. *Chronica Boemorum*, [in:] *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicarum, Nova Series*, vol. 2, Berlin, 1923, p. 1.

<sup>14</sup> *Послание Климента Смолятича*, [in:] *Библиотека литературы Древней Руси*, т. 4, под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко, Санкт-Петербург 1997, с. 118.

<sup>15</sup> Е. Р. Сквайрс. С. Н. Фердинанд, *Ганза и Новгород: языковые аспекты исторических контактов*, Москва 2002, с. 205–207, 245–247.

щийся в русских летописях, – *преосвященный*<sup>16</sup>. Любекский магистрат использовал слова *gestlik* („духовный”) и *erwerdich* („досточтимый”) – принятое в Новгороде обращение без эпитета противоречило бы нижненемецким традициям<sup>17</sup>.

Характерная для Древней Руси лапидарность компенсируется частым использованием нескольких терминов подряд, например, *брат и сын, братья и отцы*, что на первый взгляд может дезориентировать читателя, так как употребление каждого из этих терминов подразумевает определенную социолингвистическую ситуацию, а вместе они могут оказаться противоречащими друг другу. Однако, как можно увидеть в сравнительной перспективе, для древнерусского общества это явление не было необычным.

Так, например, даже самые отдаленные представители правящего дома Рюриковичей используют в качестве обращений друг к другу исключительно термины прямого кровного родства<sup>18</sup> и нередко употребляют их именно в паре. Для сравнения приведем несколько высказываний русских князей и церковно-монастырских деятелей, величающих собеседника *брат и сын*.

В *Киево-Печерском патерике* мы видим такое обращение в словах владими́ро-суздальского епископа Симона<sup>19</sup> монаху Поликарпу в основном тексте послания: „Ты же, брате и сыну, симъ не въслѣдуй; не тѣхъ бо ради пишу сие, но тебѣ приобрящу”<sup>20</sup>, а также в явлении св. Феодосия архиепископу новгородскому Нифонту: „Добрѣ прииде, брате и сыну Нифонте, отсель будеши с нами неразлучно”<sup>21</sup>.

Так же называет Юрий Владимирович своего племянника Изяслава Мстиславича в *Киевской летописи*: „Нынѣ же, брате и сыноу, Роускыя дѣля земля и хръстьянѣ дѣля, не пролѣвие крови хръстьяньскы”<sup>22</sup>; еще один случай можно видеть в словах черниговского князя Святослава Всеволодовича, обращенных к двоюродному дяде по материнской линии, Всеволоду Юрьевичу: „Даи Богъ, брате и сыноу, во дъни нашѣмъ (Хл. л. – наша) намъ створити брань на поганыя”<sup>23</sup>.

<sup>16</sup> Ibidem, с. 245.

<sup>17</sup> Ibidem, с. 245–247.

<sup>18</sup> Согласно материалам трех древнейших русских летописей – *Новгородской первой летописи*, *Лаврентьевской летописи* и *Ипатьевской летописи*, до конца *Киевского свода* (В Галицко-Волынской части летописи уже появляется использование слов *дядя* и *племянник* в роли обращений, например: „строю мои, радъ бѣхъ и самъ с тобою шель”. *Ипатьевская летопись*, [in:] *Полное Собрание Русских Летописей*, т. 2, Москва 1998, стб. 883) и за исключением нескольких обращений по имени, например: „а ты, Игорю, старѣ Всеволода” Ibidem, стб. 618.

<sup>19</sup> Ранее Симон также был монахом Киево-Печерского монастыря; согласно поздним данным, с Поликарпом он был связан и дальним родством. *Киево-Печерский патерик*, [in:] *Библиотека литературы Древней Руси*, т. 4, с. 354, комм. 91.

<sup>20</sup> Ibidem, с. 340.

<sup>21</sup> Ibidem, с. 354.

<sup>22</sup> *Ипатьевская летопись*, стб. 380. Так же называет Вячеслав Владимирович, брат Юрия, своих племянников, Изяслава и Ростислава Мстиславичей. Ibidem, стб. 429, 437, в послании союзников: стб. 387–388.

<sup>23</sup> Ibidem, стб. 625, а также стб. 619.

Итак, выбор в качестве обращения пары из двух терминов, противоречащих друг другу с точки зрения современного читателя (*сын* – младший, подчиненный, *брат* – равный по возрасту и по авторитету), был естественным как для княжеской, так и для церковно-монастырской среды домонгольской Руси. Использование в диалогах таких пар свидетельствует о том, что собеседник или читатель воспринимали их иначе, не считывая указанной смысловой оппозиции, а также о том, что оба источника создавались в едином культурном пространстве – киевских землях середины XII – середины XIII веков, так как в дальнейшем подобные формы исчезают. Вероятно, использование нескольких терминов подряд маркирует тот момент диалога, когда указание на родство и мирные намерения наиболее желательно. Это предположение подтверждается и тем, что в двух из указанных ситуаций обращение *брат* и *сын* чередуется с одинарным обращением *брат*: „Се, брате, на ма еси приходиль...” (В словах Юрия Владимировича Изяславу Мстиславичу)<sup>24</sup>; „Како възмогу, брате, исповѣдати тебѣ...” (в словах епископа Симона монаху Поликарпу)<sup>25</sup>. Такое чередование в одном высказывании одинарных и парных обращений указывает на то, что вторая их часть не являлась обязательной с точки зрения этикета, а определялась сиюминутным пожеланием автора.

В целом, наблюдения над летописными текстами и духовной литературой показывают, что выбор того или иного слова в качестве обращения далеко не всегда строго определялся правилами этикета, основывавшимися на возрасте, статусе, кровных связях с адресатом, а решался в каждом случае индивидуально – важен был и контекст высказывания, и эмоциональный фон в данный момент диалога. Мы можем встретить и обращение к духовному сыну *брат*, как, например, в уже упомянутом ответе новгородского епископа Нифонта Кирику: „Прашахъ и сего: аже попа оувѣдаѣтъ недостоинѣ слоужаща, а боудеть ѣмоу сынѣ (комм.: духовный), что подобаѣтъ ѣмоу творити? – А всакъ, рече, попъ братъ ѣсть попоу; запрети ѣмоу первое и другою: „Останисѧ, брате...”<sup>26</sup>.

Упомянутое *братство* между духовными лицами, даже имеющими различный иерархический статус, находит отражение и в обращениях подвижников, чьи диалоги приведены в *Киево-Печерском патерике*, и в наставительных речах автора, епископа Владимирского и Суздальского Симона, который ранее был монахом Киево-Печерского монастыря, к черноризцу Поликарпу: мы видим, как он последовательно называет адресата *братом*: „въспряни, брате”, „о сем, брате, разумѣй”, „ты же, брате, не днесь...”<sup>27</sup>. По-

<sup>24</sup> Ibidem, стб. 380.

<sup>25</sup> *Киево-Печерский патерик*, с. 368.

<sup>26</sup> *Памятники древнерусского канонического права*, с. 40.

<sup>27</sup> *Киево-Печерский патерик*, с. 354.

рой складывается впечатление, что составитель текста осознанно слишком часто использовал этот термин, наполняя тем самым свое произведение атмосферой доверительности.

Однако кроме многочисленных обращений к Поликарпу *брат* нередко встречаются эпизоды, где он же назывался *чадом*, и каждый из таких случаев имеет свой подтекст. Например, призывая Поликарпа не возводить хулу на монаха, готовящего трапезу, он называл последнего также *братом*: „Аще и укори мя, но брат ми есть”, „Господь же да проженеть лукаваго, брата же да помилуеть”. Если бы в следующих строках автор использовал обращение *брат* к Поликарпу, возникла бы путаница, поэтому здесь появляется слово *чадо*: „не скорбенъ о томъ буди, чадо, ни скоро подвигнися на гнѣвъ, но, пад, поклонися брату до земля, глаголя: „Прости мя, брате!”<sup>28</sup> (подразумевается монах-повар).

В другой ситуации Симон назвал Поликарпа *чадом* перед тем, как приступить к рассказу о страстях Христа и его смирении Отцу Небесному. Здесь выбранное обращение вторит основной теме сыновнего смирения и одновременно акцентирует наиболее яркий, кульминационный момент рассказа: „Помысли, чадо, и болша сих, како Господь нашъ смири себѣ, бывъ послушливъ до смерти своему Отцю”<sup>29</sup>.

В *Слове о многотерпеливом Иоанне Затворнике*, к которому приходит монах, умоляя спасти его от терзаемых страстей, подвижник назвал пришедшего *братом*, а тот его – *отцом*, однако когда Иоанн начал рассказ о собственных мучениях далекого прошлого, он использовал обращение *чадо*, тем самым погружая слушателя в атмосферу конфиденциальности, дополнительно привлекая его внимание: „но послушай менѣ, чадо, да ти исповемъ случившее ми ся от юности моеа”<sup>30</sup>. Наставник и неопфит словно меняются местами, а пришедший будто становится на место священника в исповедальне. Мы можем видеть типологически схожую смену обращений и в диалогах правителей в составе *Киевской летописи*: здесь именование *братом* сменяется на слово *сын*<sup>31</sup>.

Слова *чадо* и *брат* также могли использоваться в паре: так обращался перед смертью Феодосий Печерский, согласно *Житию*, к собравшимся вокруг него монахам: „Чада моя любимая и братия! Се бо и утробою вся вы цѣлую, яко отхожю къ Владыцѣ, Господу нашему Иусу Христу”<sup>32</sup>. Ранее

<sup>28</sup> Ibidem, с. 356.

<sup>29</sup> Ibidem.

<sup>30</sup> Ibidem, с. 414.

<sup>31</sup> Так называет Изяслав Мстиславич своего союзника, венгерского короля Гезу II, при личной встрече после общей победы. В предшествующей переписке русский князь именует короля *братом* в ответ на обращение *отец*. По-видимому, здесь использование термина *сын* во время общего триумфа также располагает к созданию дружественной и теплой атмосферы. *Ипатьевская летопись*, стб. 405, 407, 417–418, 450–451.

<sup>32</sup> *Житие Феодосия Печерского*, [in:] Библиотека литературы Древней Руси, т. 1, с. 430.

в своей речи он использовал одинарный термин: „Что, чада, помыслисте ли въ себѣ, еже достойну быти въ вас игумену?“<sup>33</sup>. Но еще более интересно: и до и после упомянутых слов Феодосий именовал монахов *отцы и братья*, что выглядит полным диссонансом, причем в тексте не упоминается о каких-либо перемещениях: совершенно очевидно, что умирающего Феодосия посещала одна и та же группа монахов – вся братия: „Таче по трѣхъ дньхъ вѣставъ, и братии же всей събравъшися, глагола имъ: „Братие моя и отци!“<sup>34</sup> а также: „се обѣщаюся вамъ, братия и отци, аще и тѣлѣмъ отхожю от васъ, нъ духѣмъ присно буду съ вами.“<sup>35</sup>. Феодосий свободно манипулировал терминами родства, используя близкие и противоположные по значению слова в паре и по отдельности, что способствовало усилению чувства скорой потери для братии и одновременно делало акцент на последних моментах единства разновозрастной монастырской общины и ее духовного наставника.

Еще одно парное обращение, характерное для церковно-монастырской среды, содержало, помимо термина родства, слово *господин*. Рассматривая это сочетание в берестяной грамоте № 531, Ремо Факкани предположил, что оно является заимствованием устойчивой греческой эпистолярной формулы *kúrie adelphé*<sup>36</sup>.

В тексте *Киевской летописи* один из первых случаев<sup>37</sup> использования такого парного обращения относится к диалогу Ростислава Мстиславича с дядей Вячеславом Владимировичем после смерти брата Ростислава, Изяслава Мстиславича. Последний, добиваясь киевского стола, активно использовал родовую терминологию в переписке со своими союзниками, а с самим Вячеславом прошел через специальный обряд, закрепляющий за участниками отцовско-сыновние отношения. Через некоторое время к их совместному правлению присоединился и Ростислав, на которого распространились все обязательства Изяслава. Однако вплоть до самой смерти последнего термин *господин* ни разу не использовался киевским князем или его союзниками, несмотря на то, что количество обращений, содержащих термины родства, в переписке этой группы лиц в тексте *Киевской летописи* исчисляется десятками. Таким образом, новшество в обращении Ростислава проще всего объясняется его собственным индивидуальным стилем, на который, вероятно, оказало влияние чтение духовных произведений, в первую очередь гре-

<sup>33</sup> Ibidem, с. 428.

<sup>34</sup> Ibidem.

<sup>35</sup> Ibidem, с. 430. То же обращение, согласно *Киевской летописи*, использует монах Василий к монахам, пришедшим к нему с предложением стать игуменом: *Ипатьевская летопись*, стб. 627.

<sup>36</sup> Р. Факкани, *Graeco-Novgorodensia I (Позднеантичные греческие и византийские параллели некоторых формул, выражений и графических символов новгородских грамот на бересте)*, [in:] *Великий Новгород в истории средневековой Европы. К 70-летию В. Л. Янина*, Москва 1999, с. 335.

<sup>37</sup> Первый случай использования этого обращения – слова Андрея Боголюбского, обращенные к родному отцу, Юрию Владимировичу: „ѡце гѣе, помани слово писаное“. *Ипатьевская летопись*, стб. 391–392.



ческих: „Ростиславъ же то слышавъ и поклонися отьцю своему Вачеславу и рече ему: „Велми радъ, господине отьче, имѣю тя отьцемъ господиномъ, якоже и братъ мои Изяславъ имѣлъ тя и въ твоеи воли быть”<sup>38</sup>.

В XII веке мы видим появление обращений *господин/госпожа* в берестяных грамотах, и самый первый случай касается одного из посланий монахини Варварьиного монастыря в Людином конце Великого Новгорода: это грамота № 682 от Харитании к Софье<sup>39</sup>: „да молю ти сѧ: гостьпоже ка моѧ, да посъль во борожъ и рыбиць выдать ти” („Да еще прошу тебя, госпожа моя: пусть он поскорее выдаст соленье (вероятно, соленую рыбу) и [свежих] рыбок” перевод Андрея Зализняка<sup>40</sup>). Позже, в конце XII – начале XIII века обращение *господин/госпожа* + термин родства появляется во многих берестяных посланиях, например, в уже упомянутой грамоте № 531: „сѧ Ане покло(нъ) ко Климѧте. Брате господине, попецалоуи о моем о оруудѣ” (конец XII века, перевод А. Зализняка: „От Анны поклон Клима. Господин брат, вступишь за меня перед Коснятином”<sup>41</sup>), в письмах Онцифора к матери: „челобитѣе госпоже матери от Онсифора.”, „Поклон госпоже матери” (1340–1360 гг., № 354, 358<sup>42</sup>) и в других.

Несколько разнообразных случаев использования обращения *госпожа* в сочетании с термином родства можно видеть в еще одном произведении, предположительно относящемся к XII веку – *Житии преподобной Евфросинии Полоцкой*. Так же, как и грамота Харитании, оно описывает культурную среду женского древнерусского монастыря. Так, в просьбе о принятии в монастырь к игуменье и своей родственнице – принявшей постриг вдове князя Романа Всеславича – Евфросиния назвала ее „госпоже и мати”<sup>43</sup>, в начале диалога с епископом о создании собственного монастыря, обращается к нему „отче господине”<sup>44</sup>, в ответ княжна всегда слышит „чадо”<sup>45</sup>.

Когда же Евфросиния сама стала игуменьею, пришедшая к ней с просьбой о постриге двоюродная сестра, Звенислава Борисовна, назвала ее „госпоже сестро”<sup>46</sup>, а брат Вячеслав Святославич, прибывший со всеми родственниками на торжественные проводы сестры в паломничество в Иерусалим, именовал ее тройным термином „госпожа моя мати и сестро!”<sup>47</sup>, что, очевидно, показывает доверие и гордость, испытываемые им за свою родс-

<sup>38</sup> Ibidem, стб. 470–471.

<sup>39</sup> К этой же переписке относятся грамоты № 717 и № 657, датирующиеся двадцатыми годами – второй половиной XII века. А. А. Зализняк, *Древненовгородский диалект*, Москва 2004, с. 396.

<sup>40</sup> Ibidem, с. 394–395.

<sup>41</sup> Ibidem, с. 416–417.

<sup>42</sup> Ibidem, с. 550–551.

<sup>43</sup> *Повесть о житии Евфросинии Полоцкой*, с. 418.

<sup>44</sup> Ibidem, с. 420.

<sup>45</sup> Ibidem, с. 418.

<sup>46</sup> Ibidem, с. 424.

<sup>47</sup> Ibidem, с. 428



твенницу. Однако затем, когда эти чувства сменяются горестью и обидой за то, что сестра хочет постричь в монахини и его собственных дочерей, он использовал, вероятно, более официальное, лишенное родовой лексики, обращение „госпожа моя“<sup>48</sup>.

Сама по себе церковно-монастырская среда не была и не могла быть однородна. Многие связи, сформировавшиеся в миру, продолжали действовать и в монашеской жизни: друзья или родственники составляли особые общности, как, например, постриженные Евфросинией родная и двоюродная сестры и племянницы. На их особый статус указывают и созвучные друг другу имена, данные при постриге и заменившие родовые княжеские: Евфросиния (Предслава Святославна), Евдокия (Гордислава Святославна, ее родная сестра), Евпраксия (Звенислава Борисовна, двоюродная сестра), а также Агафья (Кириоанна Вячеславна, племянница) и Евфимия (Ольга Вячеславна)<sup>49</sup>. Естественно предположить, что принадлежность к такой особой микрогруппе сказывалась и на выборе обращения, содержащего слова *мать*, *сестра* и служащего указанием и на их мирские, кровные связи.

Особым статусом в монастыре обладали и посещавшие его светские лица – в первую очередь, покровительствующие обители князья, приходившие в поисках совета и для поддержания собственного авторитета. Так, в *Житии Феодосия Печерского* упоминаются два русских князя, братья Изяслав Ярославич и Святослав Ярославич. Если первый показан как любимый подвижником правитель, то с присутствием второго в Киеве и с посещением им монастыря святому пришлось смириться. Оба князя называли Феодосия исключительно *отец*<sup>50</sup>, но он, в свою очередь, никогда не именовал ни одного из них *сыном* или *чадом*, используя более многозначную форму: *благый владыко*<sup>51</sup>, а рассказчик подчеркнуто говорил о князе в третьем лице: *христолюбец*. Различное отношение автора *Жития* к Святославу и Изяславу никак не отражалось на выборе обращения. Избегание обращения к князю словом *сын* или *чадо*, комплементарных княжеским обращениям *отец* к Феодосию, вероятно, связано с их иерархическими коннотациями, нежелательными в отношении носителя княжеского титула.

В целом, среди обращений в церковно-монастырской среде диалоги священников отличались наибольшим разнообразием: помимо слов *отец*,

<sup>48</sup> Ibidem.

<sup>49</sup> Оба имени – *Евфимия* и *Агафья* в народной речи могли произноситься с начальным „о-“. А. А. Зализняк, *Древненовгородский диалект*, с. 205. Таким образом, старшие княжны получали монашеские имена, начинающиеся на „е-“, а младшие – на „о-“, составляя при этом две связанные между собой группы. *Повесть о житии Евфросинии Полоцкой*, с. 418–428.

<sup>50</sup> В летописном тексте мы видим то же обращение князя к духовному лицу: *отец*, например, в словах Ростислава Мстиславича к Поликарпу: „Ростиславъ же ему тако рече: „отъче, княжение и миръ не можетъ безъ грѣха быти“. *Ипатьевская летопись*, стб. 530. Игумен, также как и в рассмотренном тексте, избегает использования термина родства в ответе князю. Ibidem, с. 531.

<sup>51</sup> *Житие Феодосия Печерского*, с. 402, 422.

чадо, сын, мы можем встретить „любимый брате и съслужебниче нашего смѣренія” в *Грамоте константинопольского патриарха Германа II митрополиту Кириллу* <sup>52</sup>, „любимиче” в *Послании Климента Смолятича* <sup>53</sup>. Диапазон обращений священников был значительно шире, чем именования, принятые в княжеской среде Рюриковичей и не предусматривавшие какого-либо отхождения от употреблявшихся норм, хотя здесь мы полагаемся исключительно на имеющиеся в нашем распоряжении летописные источники.

\*

**Maria Lavrenchenko, „Всѣмъ по нѣмъ братъ ѿсть попоу”: kinship Forms of Address in Old Rus’ Clergy Dialogs**

This article considers the main patterns of kinship terms in addresses among church and monastery people. As a rule they used the universal Christian system of addresses, including such handles as: *father* to a person of a higher rank, the elder, the spiritual father, *brother* – to hierarchically equal. This custom took place in Old Rus’ society as well as in medieval Western Europe. However the rigid framework of speech etiquette was softened in Old Rus’ society and often took shapes that were very close to the traditional addresses among the members of Rurik dynasty, for example, the absence of colourful epithets, the usage of several terms in one appeal like *brother and son* or *brothers and fathers*. It is amazing to trace the first cases of address *lord/lady* in the clergy messages, often used in pair with the kinship term. The article also tells about the situations of changing the term used as an appeal that highlights a certain part of the narrative.

<sup>52</sup> Памятники древнерусского канонического права, с. 79.

<sup>53</sup> Послание Климента Смолятича, с. 119.

Иван Палачанин  
(Минск)

## К вопросу о христианизации финно-угорской периферии Древней Руси

*Разнообразные источники подтверждают длительное сохранение языческих верований в среде финно-угорского населения, оказавшегося на периферии славянского расселения в Восточной Европе. Это выглядит достаточно парадоксально на фоне торжества христианства на землях, заселенных восточными славянами. Данный вопрос попадал в поле зрения исследователей, однако представляется необходимым дополнительно обратить внимание на географическо-демографический и фискальный факторы.*

На всем протяжении своего существования Древняя Русь не была моноэтническим государственным образованием. Вокруг ее восточнославянского „ядра” находился ряд иноэтнических племен, значительную часть которых составляли этносы финно-угорского происхождения. На северо-западе проживали ливы, эсты, водь, ижора, корела, весь; на северо-востоке – чудь заволочская; на востоке – меря, мурома, мещера, мордва, мари (черемисы). Ряд этих этносов был полностью ассимилирован восточными славянами в древнерусскую эпоху (меря, мурома) и в последующие столетия (мещера, чудь заволочская), ряд сохранился до сегодняшнего дня (современные эстонцы, водь, ижора, карелы, вепсы, мордва и мари-йцы). Особый интерес во взаимоотношениях финно-угров и славян представляет долгое сохранение у первых языческих верований, не вытесненных христианством в ряде случаев до XVI (водь, ижора, корела) и даже XVIII века (мордва), а в случае с современными мари-йцами и по сегодняшний день. По сравнению со славянами, колонизировавшими финно-угорские окраины Древней Руси, у автохтонов новая религия распространялась гораздо медленнее.

Данную проблему в разной степени затрагивали в своих работах Дмитрий Корсаков, Георгий Трусман, Николай Гальковский, Игорь Шаскольский,

Игорь Фроянов, Андрей Леонтьев, Евгений Рябинин<sup>1</sup> и другие исследователи.

В Ростово-Суздальской земле христианство начало пускать первые корни только во второй половине XI века и распространялось вяло, несмотря на сообщение *Хождения Владимира в Суздальскую землю* о том, что князь вскоре после принятия христианства в Киеве приехал туда с двумя епископами, присланными константинопольским патриархом Фотием, и, „наказуаше люди“, „тамо крести всѣх“<sup>2</sup>, и на позднейшие известия о том, что в Ростов приехал киевский митрополит Михаил, который с четырьмя епископами от патриарха Фотия „учаше... вѣровати въ единого Бога въ Троицѣ славимаго, и научи и наказа богоразумію и благочестію многихъ, и крести безъ числа людей“<sup>3</sup>. Также, несмотря на позднейшее предание о том, что князь Борис Владимирович управлял Ростовом „невѣрныя въ вѣру обращаѣ“<sup>4</sup>, бывшие при нём ростовскими епископами Фёдор и Илларион вскоре „избѣгоша не терпяще невѣрія и досаждения людий“<sup>5</sup>, а первый исторически достоверный ростовский епископ Леонтий<sup>6</sup>, распространявший христианство во второй половине XI века, погиб насильственной смертью<sup>7</sup>.

Особый интерес вызывают волнения в Ростово-Суздальской земле („восстания волхвов“) в 1024 и 1071 гг. (достоверность летописных дат оспаривается исследователями), вызванные начавшимся в ней голодом. Летописные известия вполне закономерно позволяли дореволюционным историкам видеть в волнениях XI века борьбу христианства с язычеством: в ситуации „общественных бедствий“ среди населения ожили „старые верования и предрассудки“<sup>8</sup>. Советская историография рассматривала данные события в основном как проявления классовой борьбы под оболочкой язычества<sup>9</sup>. Современные исследователи не склонны трактовать „восстания вол-

<sup>1</sup> Д. А. Корсаков, *Мера и Ростовское княжество. Очерки из истории Ростово-Суздальской земли*, Казань 1872, с. 30–31, 86–88; Г. Г. Трусман, *Введение христианства в Лифляндию*, Санкт-Петербург 1884, с. 169, 174; Н. М. Гальковский, *Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси*, т. 1, Харьков 1916, с. 134; И. П. Шаскольский, *Борьба Руси против крестоносной агрессии на берегах Балтики в XII–XIII вв.*, Ленинград 1978, 16–18; И. Я. Фроянов, *Древняя Русь. Опыт исследования истории социальной и политической борьбы*, Москва–Санкт-Петербург 1995, с. 113–172; А. Леонтьев, *Археология мери. К предыстории Северо-Восточной Руси*, Москва 1996, с. 282; Е. А. Рябинин, *Финно-угорские племена в составе Древней Руси: К истории славяно-финских этнокультурных связей: Историко-археологические очерки*, Санкт-Петербург 1997, с. 240.

<sup>2</sup> *Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью*, [in:] *Полное Собрание Русских Летописей* [далее: ПСРЛ], т. 9, Санкт-Петербург 1862, с. 64.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> *Книга степенная царского родословия, содержащая историю российскую с начала оныя до времен государя царя и великого князя Иоанна Васильевича*, ч. 1, Москва 1775, с. 185.

<sup>5</sup> *Житие святого Леонтия, епископа ростовского*, [in:] *Православный собеседник, издаваемый при Казанской духовной академии*, ч. 1, 1858, январь, с. 301.

<sup>6</sup> *Исторические сведения об архиереях ростовских*, [in:] *Чтения в императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете*, 1847, 2, с. 68.

<sup>7</sup> Д. А. Корсаков, *Мера и Ростовское княжество*, с. 88.

<sup>8</sup> Н. М. Гальковский, *Борьба христианства с остатками язычества*, т. 1, с. 134.

<sup>9</sup> Б. Д. Греков, *Крестыяне на Руси с древнейших времен до XVII века*, кн. 1, Москва 1952, с. 229–230, 232–233; М. Н. Тихомиров, *Крестыянские и городские восстания на Руси XI–XIII вв.*, Москва 1955, с. 80, 114–124;

хвов” исключительно как „языческую реакцию”. Александр Карпов в этих движениях видит отражение каких-то экономических противоречий между различными группами населения и синкретические представления полиэтнического происхождения<sup>10</sup>. С точки зрения И. Фроянова данные события представляли собой жертвоприношения, обусловленные сохранившимся к тому времени языческим мировоззрением большинства населения северо-востока Древней Руси<sup>11</sup>. При этом остается дискуссионной этническая принадлежность (славянская, финно-угорская или смешанная?) волхвов – „подстрекателей” волнений<sup>12</sup>.

Медленно распространялось христианство и в Балтии среди ливов, эстов, води и ижоры, платящих дань Древней Руси. Оплотом и центром новой религии стал основанный Ярославом Мудрым в 1030 г. город Юрьев (современный Тарту), однако до прихода в регион крестоносцев большинство его населения так и осталось языческим<sup>13</sup>. Так, ижора, водь и корела как язычники упоминаются в папских буллах второй половины XII – первой половины XIII века<sup>14</sup>.

Христианизации в древнерусскую эпоху подверглась только часть финно-угорской знати. Например, „старѣйшина въ земли Ижерстѣй, именемъ Пелугій” (Пелгусий), охранявший устье Невы и доложивший Александру Ярославичу в 1240 г. о появлении шведских кораблей, месторасположении ярла Биргера и размерах его войска, „въспрѣ же святое крещеніе, и живяше посреди рода своего погана суща”<sup>15</sup>. Сама ижора, согласно *Житию Александра Невского*, выступала в качестве племени, еще сохранявшего свою автономию, имевшего собственную военную организацию и управлявшегося местной знатью<sup>16</sup>.

Более того, после завоевания Балтии крестоносцами у оставшихся под русской властью води, ижоры и корел язычество сохранялось до XVI века. В *грамоте новгородского архиепископа Макария в Вотскую пятину* (1534 г.) сообщается, что на их территориях многие крестьяне „къ церквамъ къ бо-

---

Л. В. Черепнин, *Общественно-политические отношения в Древней Руси и Русская Правда*, [in:] *Древнерусское государство и его международное значение*, Москва 1965, с. 155–157, 181–184; М. Ю. Брайчевский, *Движение волхвов в Северо-Восточной Руси в XI в.*, [in:] *Проблемы отечественной и всеобщей истории: междуэвровский сборник*, т. 9: *Генезис и развитие феодализма в России: Проблемы социальной и классовой борьбы*, ред. И. Я. Фроянов, Ленинград 1985 с. 48–61.

<sup>10</sup> А. В. Карпов, *Язычество, христианство, двоеверие: религиозная жизнь Древней Руси в IX–XI веках*, Санкт-Петербург 2008, с. 97, 120.

<sup>11</sup> И. Я. Фроянов, *Древняя Русь*, с. 113–172.

<sup>12</sup> Ibidem, с. 120–121.

<sup>13</sup> Г. Г. Трусман, *Введение христианства в Лифляндию*, с. 174.

<sup>14</sup> G. H. Porthan, *Sylloge monumentorum ad illustrandam historiam Fennicam pertinentium*, t. 4, Aboae 1802, t. 4, p. 29–31; A. J. Sjögren, *Ueber die Finnische Bevölkerung des St. Petersburgischen Gouvernements*, t. 4, Sankt Petersburg 1833, t. 4, s. 76; П. И. Кеппен, *Хронологический указатель материалов для истории инородцев Европейской России*, Санкт-Петербург 1851, с. 81–82.

<sup>15</sup> *Псковские и софийские летописи*, [in:] *ПСРЛ*, т. 5, Санкт-Петербург 1851, с. 3.

<sup>16</sup> Е. А. Рябинин, *Финно-угорские племена*, с. 61.

жественному пѣнію не ходятъ... ко отцомъ своимъ духовнымъ, ко игуменомъ и попомъ, на покаянье не приходятъ, а молятца деи по сквернымъ своимъ молбищомъ древесомъ и каменью... и призываютъ деи на тѣ свои скверныя молбища злодѣевыхъ отступникъ арбуевъ [языческих жрецов – И. П.] Чюдцкихъ, и мертвыхъ деи своихъ они кладутъ въ селѣхъ по курганомъ и по коломищемъ [кладбищам – И. П.] съ тѣми жъ арбуи, а къ церквамъ деи на погосты тѣхъ своихъ умершихъ онѣ не возятъ съхраняти”<sup>17</sup>. Для искоренения язычества с отрядом детей боярских архиепископ направил священника Илью, который разрушил языческие святилища, а жрецов и тех из крестьян, кто придерживался старых верований, подверг репрессиям, вплоть до отправки в Новгород<sup>18</sup>. Того же Илью в те же места с той же целью Макарий отправил и в следующем году<sup>19</sup>. Эти акции не достигли успеха, по крайней мере, новый новгородский архиепископ Феодосий в 1548 г. вновь был вынужден указать на основные меры по христианизации края: разрушение языческих святилищ и прекращение захоронений на кладбищах близ селений<sup>20</sup>.

Безусловно, отсутствие политики целенаправленной христианизации финно-угорской периферии и, соответственно, более медленное распространение в ней новой религии по сравнению со славянским „центром”, не было случайностью. На это повлиял ряд факторов – географическо-демографический, политический, идеологический, военный и фискальный – часто действовавших одновременно.

**Географическо-демографический фактор** в большей степени касается северо-восточной и восточной окраин Древней Руси и проявляется в характере местности данных территорий, представлявших собой обширные лесные и слабозаселенные пространства, что затрудняло распространение христианства. Так, переплетающиеся крестьянская и монастырская колонизации Заволочья начались только в XIV веке и закончились значительной ассимиляцией чуди заволочской к XVI–XVII векам. В древнерусскую эпоху зависимость чуди заволочской выражалась лишь в выплате дани, собираемой в погостах<sup>21</sup>.

**Политический фактор.** За северо-восточной и восточной окраинами Древней Руси находились такие же огромные пространства с незначительной плотностью населения и без каких-либо государственных образований

<sup>17</sup> Грамота новгородского архиепископа Макария в Вотскую пятину, [in:] Дополнения к актам историческим, собранные и изданные археографической комиссией, т. 1, Санкт-Петербург 1846, с. 27–28.

<sup>18</sup> Ibidem, с. 28–39.

<sup>19</sup> Н. М. Карамзин, *История государства Российского*, т. 8, Санкт-Петербург 1819, с. 19.

<sup>20</sup> Грамота Архиепископа Великаго Новагорода и Пскова Феодосия во все его епархии уезды, волости и села к Игумену, Священнику и Диякону об искоренении кумиров и о других предписаниях, 1548 году, [in:] Древняя российская вивлиофика, содержащая в себе собрание древностей российских, до истории, географии и генеалогии российской касающихся, ч. 14, Москва 1790, с. 167–176.

<sup>21</sup> Е. А. Рябинин, *Финно-угорские племена*, с. 146–148.

(за исключением Волжской Булгарии), куда недовольное население в случае давления на него легко могло переселиться. Например, в 1024 г. после первого „восстания волхвов” Ярослав Владимирович „установил” Ростово-Суздальскую землю. Вполне вероятно, что „установление” среди прочих мероприятий включало в себя распространение на местное финно-угорское население (мерю) данничества и повлекло за собой изменение этнической ситуации в регионе, фиксируемое археологами. Так, А. Леонтьев отмечает, что первая половина XI века является предельно допустимой датой финно-угорских археологических памятников Волго-Клязьминского междуречья<sup>22</sup>. Оценивая значение *Устава Ярослава*, тот же ученый полагал, что его утверждение привело к отторжению „исконных мерянских владений”<sup>23</sup>. Археологические материалы свидетельствуют о значительном присутствии в начале XI века в Волго-Окском междуречье славянского населения, которое потеснило местных финно-угров (мерю). Столкнувшись со славянским миграционным потоком, а затем с давлением государственной власти, местные жители покинули издавна обжитые земли. Так, именно к началу XI века было заброшено Сарское городище<sup>24</sup>. Следует отметить, что данный фактор в меньшей степени касается северо-западной окраины Древней Руси, так как балтийский регион был относительно небольшим и окружен с запада морем.

**Идеологический фактор.** Отдаленность, труднодоступность и малозаселенность окраин казались привлекательными населению, проживавшему в „центральных” районах Древней Руси и не желавшему хотя бы внешне принимать христианство. По сообщению Василия Татищева, не желавшие креститься киевляне „окаменелыя же сердцем, яко аспиды, глуха затыкающие уши своя, уходили в пустыни и леса”<sup>25</sup>. В позднейших источниках сохранились смутные упоминания об уходе за пределы Древней Руси на восток недовольного христианизацией окраинного населения. Так, *Казанская история*, превратно толкуя этногенез современных хантов („остяков”) и подгоняя события прошлого под современные ей реалии, сообщает, что ханты являются частью современных марийцев („черемисов”) и под ними следует понимать „ростовскую чернь, забѣжавших тако от крещения рускаго и вселившихся в Болгарскую землю и Орду”<sup>26</sup>. В *Космографии XVII века* среди поволжских этносов упоминаются „ушлецы языка словенскаго, земли Ростовскія, ушедше бо отъ св. крещенія во идолопоклонение”<sup>27</sup>. Приток

<sup>22</sup> А. Е. Леонтьев, *Археология мери*, с. 282.

<sup>23</sup> Idem, *Археология мери (К предыстории Северо-Восточной Руси)*. Автореферат на соискание ученой степени доктора исторических наук, Москва 1991, с. 41.

<sup>24</sup> Е. А. Рябинин, *Финно-угорские племена*, с. 158.

<sup>25</sup> В. Н. Татищев, *Собрание сочинений: В 8-ми томах*, т. 2, 3: *История Российская*, ч. 2, Москва 1994, с. 63.

<sup>26</sup> *Казанская история*, [in:] *Библиотека литературы Древней Руси*, т. 10: XVI век, Санкт-Петербург 2000, с. 268.

<sup>27</sup> *Книга глаголемая Космография, сиречь Описание сего света земель и государств великих*, [in:] Д. А. Корсаков, *Меря и Ростовское княжество*, с. 30–31.



„идейных” язычников, безусловно, усиливал у населения периферии враждебность к христианству.

**Военный фактор.** Особо следует остановиться на восточной окраине Древней Руси, за которой проживали финно-угорские племена мари (черемисы) и мордва. За дань с этих этносов, начиная с XII века, начала развиваться борьба между Древней Русью и Волжской Булгарией, принявшей в начале X века ислам. Последнее обстоятельство отчасти подогревало вражду, хотя столкновения между двумя сторонами не носили ярко выраженного религиозного характера. При этом следует отметить, что атакующей стороной были чаще славяне, болгары же в основном ограничивались обороной своих городов или наносили ответные удары<sup>28</sup>.

К началу XIII века у части мордвы, оказавшейся в зависимости от Волжской Булгарии, возникло политическое образование, которое возглавил князь Пургас и которое называлось „Пургасова волость”, „Мордва с Пургасом”, „Мордва Пургасова” или „Русь Пургасова”. По мнению Игоря Гагина, основание называть земли Пургаса „Русью Пургасовой” дало летописцам то, что Пургас, возможно, принимал у себя много славян, „недовольных эксплуататорской политикой князей и сопротивлявшихся христианизации”<sup>29</sup>. Пургас воевал на стороне болгар против Руси и той части мордвы, которая от нее зависела. Последняя представляла собой аналогичное политическое образование во главе с князем Пурешем. Пуреш признавал себя ротником владимирского князя Юрия Всеволодовича и активно помогал ему в борьбе с булгарами и „Мордвой Пургасовой”<sup>30</sup>.

В итоге в 1220 г. (по сообщению ряда летописей в 1219 г. или в 1221 г.<sup>31</sup>) болгары заключили с Юрием Всеволодовичем мир, „яко же было при отцѣ его Всеволодѣ и при дѣдѣ его Георгии Володимеричи”<sup>32</sup>. По предположению И. Гагина, одним из условий мира был отказ Булгарского государства от притязаний на мордву, т. к. в 1220–1230-х гг. славяне не предпринимали походов против Волжской Булгарии и начали интенсивно осваивать мордовские земли<sup>33</sup>. Так, в 1221 г. Юрий Всеволодович в месте впадения Оки в Волгу заложил Нижний Новгород<sup>34</sup>. Настойчивость болгар в заключении мира и их уступчивость И. Гагин объясняет тем, что они были хорошо ос-

<sup>28</sup> Ф. Ш. Хузин, *Волжская Булгария и Древняя Русь: к оценке характера военно-политических связей в X – начале XIII вв.*, „Научный Татарстан”, 2009, 2, с. 238–239.

<sup>29</sup> И. А. Гагин, *Волжская Булгария: очерки истории средневековой дипломатии (X – первая половина XIII в.)*, [in:] *Татарская электронная библиотека* (<http://kitap.net.ru/gagin1.php>, [25.01.2018]).

<sup>30</sup> *Лаврентьевская летопись*, [in:] *ПСРЛ*, т. 1, вып. 2: *Суздальская летопись по Лаврентьевскому списку*, Ленинград 1927, стб. 451; В. Т. Пашуто, *Особенности структуры Древнерусского государства* [in:] *Древнерусское государство и его международное значение*, Москва 1965, с. 104.

<sup>31</sup> *Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью*, с. 86; *Летописный сборник, именуемый Тверской летописью*, [in:] *ПСРЛ*, т. 15, Санкт-Петербург 1863, стб. 332.

<sup>32</sup> *Летопись по Воскресенскому списку*, [in:] *ПСРЛ*, т. 7, Санкт-Петербург 1856, с. 128.

<sup>33</sup> И. А. Гагин, *Волжская Булгария*.

<sup>34</sup> *Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью*, с. 87.

ведомлены о приближении монгол и хотели ценой уступок обеспечить себе надежный тыл на западе перед вероятной борьбой с монголами на востоке<sup>35</sup>. Лишившись поддержки Волжской Булгарии, сопротивление Пургаса было обречено на неудачу. Славяне и союзная им мордва совершили походы против „Мордвы Пургасовой” в 1226 (по сообщению Тверской летописи в 1227 г.<sup>36</sup>), 1228 и 1229 гг.<sup>37</sup>. Даже угроза со стороны монголов не остановила славян в 1232 г. совершить поход в мордовские земли<sup>38</sup>.

Вызывает интерес тот факт, что разоряя земли союзной противнику мордвы или мари, обе стороны не пытались проводить их исламизацию либо христианизацию, опасаясь, вероятно, ухода недовольных на сторону соперника.

Наконец, едва ли не важнейшим фактором был **фискальный**. Представляется, что для древнерусских князей поступление дани с зависимого языческого иноэтнического населения было важнее его христианизации, т. к. в этом случае, в силу названных выше факторов, оно могло относительно легко переселиться на чужие территории. Вообще, специфику политики древнерусских властей в отношении периферийных иноэтнических племен (не только финно-угорских), заключающуюся во взимании дани и невмешательстве в их внутреннюю, в т. ч. религиозную жизнь, отмечали многие исследователи<sup>39</sup>.

Фискальный фактор находит свое подтверждение в ряде источников. В *Сказании о построении града Ярославля* описывается, как побежденные Ярославом Мудрым язычники селища Медвежьего Угла (предшественника Ярославля) поклялись языческим богом Волосом „оброцы ему даяти, но точию не хотяху креститися”<sup>40</sup>. Как видно из отрывка, князь не погнушался даже прибегнуть к предосудительному с точки зрения христианства средству, заставив язычников в обеспечение бесперебойного поступления дани принести клятву у статуи кумира. И. Фроянов считает, что в 1024 г. в ходе первого „восстания волхвов” Ярослав Мудрый приехал в Ростово-Суздальскую землю вовсе не для усмирения язычников, как о том повествуют летописи, а для сбора дани, т. к. в это время вел борьбу с братом Мстиславом и рассчитывал на помощь варягов, которым нужно было заплатить за услуги<sup>41</sup>.

<sup>35</sup> И. А. Гагин, *Волжская Булгария*.

<sup>36</sup> *Летописный сборник, именуемый Тверской летописью*, стб. 347.

<sup>37</sup> *Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью*, с. 94–95, 97.

<sup>38</sup> *Ibidem*, с. 103.

<sup>39</sup> См. наприм.: Е. А. Рябинин, *Финно-угорские племена*, с. 240; Г. Г. Трусман, *Введение христианства в Лифляндию*, с. 169; И. П. Шаскольский, *Борьба Руси*, с. 16–18; И. Я. Фроянов, *Древняя Русь*, с. 130–133.

<sup>40</sup> *Сказание о построении града Ярославля*, [ин:] А. Н. Лебедев, *Храмы Власьевского прихода в г. Ярославле*, Ярославль 1877, с. 7–8.

<sup>41</sup> И. Я. Фроянов, *Древняя Русь*, с. 130.

В *Повести о водворении христианства в Муроме* сообщается, что князь Константин Святославович с сыновьями Михаилом и Федором в 1222/1223 г. осадил Муром, желая обратить в христианство живших в нем язычников, и горожане „вскорѣ послаша с повиновением, и клятвами себѣ утвердиша, оброки и дань даяти ему обещавахуся, точию не хотяще креститися” и впустили князя в город<sup>42</sup>.

Аналогичную картину описывает Генрих Латвийский в *Хронике Ливонии*. Он сообщает, что „русские короли, покоряя оружием какой-либо народ, обыкновенно заботятся не об обращении его в христианскую веру, а о покорности в смысле уплаты податей и денег”<sup>43</sup>. Стоит отметить, что с появлением в Балтии крестоносцев и началом их экспансии в регионе древнерусские власти начали проводить „превентивное” крещение платящего им дань населения, чтобы лишить крестоносцев повода к нападению на него. Генрих Латвийский приводит интересный случай, касающийся, правда, балтов. В 1207 г. имерские летгалы бросили жребий, принимать им католическое христианство от Риги или православное от Пскова, как это уже сделали толовские летгалы, которые платили дань псковичам и были ими недавно крещены. Жребий выпал в пользу католичества, при этом делать выбор между двумя конфессиями имерских летгалов вынудила угроза со стороны соседей<sup>44</sup>. Между тем, в 1214 г. толовские летгалы перешли из православия в католичество в обмен на защиту рижского епископа от эстов и литовцев, чего, скорее всего, не могли сделать славяне<sup>45</sup>. Также, согласно *Хронике Ливонии*, в 1210 г. часть эстов приняла православие после взятия новгородцами и псковичами их укрепленного пункта Оденпе, однако это крещение ограничилось, судя по всему, лишь представителями элиты, и впоследствии за отсутствием обещанных православных священников эсты Оденпе перешли в католичество<sup>46</sup>.

Согласно *Лаврентьевской летописи*, в 1227 г., когда Швеция усилила натиск на новгородскую Карелию, князь Ярослав Всеволодович „пославъ крести множество Корѣль, мало не всѣ люди”<sup>47</sup>. По мнению Юрия Бегунова, в том же году, вероятно, была крещена ижорская знать<sup>48</sup>.

Таким образом, на медленное распространение христианства в периферийных районах Древней Руси и отказ Рюриковичей от быстрой (а значит, насильственной) христианизации зависимого финно-угорского населения

<sup>42</sup> *Повесть о водворении христианства в Муроме*, [in:] *Памятники старинной русской литературы*, вып. 1: Сказания, легенды, повести, сказки и притчи, Санкт-Петербург 1860, с. 229–231.

<sup>43</sup> Генрих Латвийский, *Хроника Ливонии*, введ., пер. и комм. С. А. Аннинского, Москва–Ленинград 1938, с. 152.

<sup>44</sup> *Ibidem*, с. 113.

<sup>45</sup> *Ibidem*, с. 163–164.

<sup>46</sup> *Ibidem*, с. 129–130.

<sup>47</sup> *Лаврентьевская летопись*, стб. 449.

<sup>48</sup> Ю. К. Бегунов, *Древнерусские источники об ижорце Пелгусии-Филиппе, участнике Невской битвы 1240 г.*, [in:] *Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования*, 1982 год, Москва 1984, с. 76–77.

оказал влияние ряд факторов, часто действовавших одновременно, важнейшими из которых были географическо-демографический и фискальный.

\*

**Ivan Palachanin, *To the question of Christianization of the Finno-Ugric periphery of Ancient Rus'***

Various sources confirm long preservation of pagan beliefs in the environment of the Finno-Ugric population, which appeared on the periphery of the Slavic settlement in the Eastern Europe. It looks paradoxical enough in the contest of the triumph of Christianity on the lands inhabited by the Eastern Slavs. This question fell in the field of view of researchers, but it seems necessary to pay special attention to the geographic, demographic and fiscal factors.



Ігор Возний  
(Чернівці)

## Елементи язичництва в духовній культурі населення літописної „Оукраины Галичской” у XII – першій половині XIII століть

*У статті розглядаються проблеми духовної культури населення Північної Буковини в період розвиненого середньовіччя. Немаловажного значення в цьому набуває питання еволюції язичництва і християнства, їхнього взаємопроникнення та взаємовпливу. На теренах сучасної Північної Буковини в результаті археологічних досліджень віднайдено матеріали, які вказують, що після прийняття християнства язичницькі вірування досить повільно відступали під тиском нової релігії. Тут продовжували функціонувати кілька язичницьких городищ-святилищ, споруджених у попередні часи та виявлені культові язичницькі об'єкти „храми ідолівські”, споруджені у давньоруський період. Зберігся на Буковині і язичницький обряд „будівничої жертви”, яка простежена під фундаментом житла феодала на городищі в Чорнівці. Археологічні матеріали підтверджують і доповнюють складну картину духовного життя населення Буковини за часів існування двовір'я, дозволяють прослідкувати рештки язичницьких вірувань на території Північної Буковини до сьогодення.*

На теренах літописної „Оукраины Галичской”, тобто сучасної Північної Буковини в результаті археологічних досліджень здобуто значні матеріали, які певною мірою стосуються духовної культури місцевого населення. Вони засвідчують, що після прийняття християнства язичницькі вірування, які прийшли з глибокої давнини і стали основою всіх пізніших світових релігій, досить повільно відступали під тиском нової віри<sup>1</sup>. Свого часу Петро Толочко зазначав: „наступництво релігійних вірувань є природним і за-

---

<sup>1</sup> О. Моця, В. Ричка, *Київська Русь: від язичництва до християнства*, Київ 1996, с. 11.

кономірним явищем розвитку кожного суспільства, і було б дивним, якби Русь виділялася у цьому плані”<sup>2</sup>. Незважаючи на енергійні заходи державної влади з ліквідації язичницьких культів, християнство поширювалася на Русі повільно і період його остаточного утвердження тривав понад століття. У боротьбі з язичництвом церква змушена була пристосовуватися, вбирати в себе язичницькі народні обряди. Про це потурбувалося саме християнське духовенство для того, щоб зробити нову віру більш сприйнятливою для народу. Але християнство лише частково знищило язичництво, замінивши старий пантеон новим Богом і ввівши його в традиційні обряди і звичаї, а язичницьким богам і духам був наданий статус нечистої сили. Тому за своєю суттю народна духовна культура залишалася язичницькою. Інакше й не могло бути, адже принципу змінюваності в матеріальній культурі протистоїть принцип нашарування в культурі духовній<sup>3</sup>.

Християнство неможливо протиставляти язичництву, оскільки це тільки дві форми, два різних прояви однієї і тієї ж первісної ідеології. І язичництво, і християнство однаковою мірою засновані на вірі в надприродні сили, що „правлять” світом. Сила і живучість християнства полягає у використанні давньоязичницьких уявлень про потойбічний світ, про „друге життя” – після смерті. У поєднанні з давніми язичницькими дуалістичними поглядами на світ, як на арену боротьби духів добра і зла, думка про загробне життя породила вчення про такий же дуалізм, існування „раю” для добрих і „пекла” для злих. Християнство у своїй практиці широко використовувало первісну магію, наприклад, молебень про дощ, коли священник окроплює поля „святою” водою, що нічим не відрізняється від дій первісного жерця який прагнув таким же магічним шляхом умовити небеса окропити поля „живим” дощем<sup>4</sup>.

Про те, наскільки міцно утримувалось язичництво в народі, свідчить той факт, що майже до XV століття, особливо в глухих закутках країни, люди поклонялися язичницьким богам, і стара віра існувала поряд з новою. Вони виконували тільки зовнішні обряди Церкви і зберігали звичаї та заборони своїх дідів і прадідів<sup>5</sup>. Як відзначав Борис Рибakov, у світогляді руських людей навіть через два століття після хрещення язичництво, напевно, не тільки вживалося з християнством, але й значною мірою переважало<sup>6</sup>. Ця народна філософія вироблялась віками, увійшла в плоть і кров наших предків, а тому не могла забути легко й відразу<sup>7</sup>.

<sup>2</sup> П. П. Толочко, *Древнерусский феодальный город*, Киев 1989, с. 261.

<sup>3</sup> Н. И. Толстой, *Некоторые соображения о реконструкции славянской духовной культуры*, „Славянский и балканский фольклор”, Москва 1989, с. 11.

<sup>4</sup> Б. А. Рыбаков, *Киевская Русь и русские княжества XII–XIII веков*, Москва 1982, с. 390.

<sup>5</sup> Ю. В. Крынев, Т. П. Павлова, *Двоеверие в Руси*, [in:] *Как была крещена Русь*, Москва 1990, с. 311.

<sup>6</sup> Б. А. Рыбаков, *Христиане или язычники?*, „Наука и религия”, 1966, 2, с. 49.

<sup>7</sup> Митрополит Іларіон, *Давньохристиянські вірування українського народу*, Київ 1992, с. 313.



Археологічні матеріали, виявлені на давньоруських пам'ятках регіону, свідчать, що християнська релігія займала міцні позиції серед феодалної верхівки та міщан. Саме з ними пов'язані знахідки християнської символіки, рештки кам'яного храму та дерев'яних церков. Дещо інша картина спостерігається у сільського населення, серед якого збереглися значні язичницькі пережитки, а окремі общинники, очевидно, ще й у XII столітті поклонялися язичницьким богам.

Археологічні матеріали XII – першої половини XIII століть з теренів літописної „Оукраины Галичской” частково ілюструють твердження, що „ї ноне по оукраинамъ молятся ему проклятому богу Перуну, ї Хорсу, ї Мокоши, ї Вилу, ї то творять отаї”<sup>8</sup>. Ще в XVII столітті митрополит Макарій стверджував: „Таковы же скверные мольбища их: лес и камни, и реки, и болота, источники, и горы, и холмы, солнце и месяц, и звезды, и озера. И проще говоря, – всему существующему поклонялись яко Богу, и чтили, и жертвы приносили”<sup>9</sup>.

На досліджуваній території у цей час продовжували функціонувати кілька язичницьких городищ-святилищ, споруджених раніше. Це Кулішівське, Бабинське, Нагорянське Зеленолипське тощо (іл. 1)<sup>10</sup>. У XII столітті на окремих святилищах були проведені значні роботи з їх реконструкції (іл. 2). Можливо, це свідчить про ускладнення язичницьких культів того періоду. Як вважав Б. Рибаків, це було пов'язано з ренесансом язичництва серед давньоруського населення, невдоволеного наступом Церкви на його традиційний побут<sup>11</sup>.

Так, на Кулішівському святилищі з трьох ліній валів та ровів слов'янського періоду два з них (перший і третій) добудовувались у давньоруську добу. У XII столітті перший вал був доповнений дерев'яною стіною з горизонтально покладених колод, обмащених глиною (іл. 3). Третій вал мав зверху залишки кам'яної вимостки. На пласкому дні рову, розміщеному між першим і другим валами, був вимощений аналогічний кам'яний майданчик (іл. 4). За межами потрійної лінії валів виявлено культурний шар XII – першої половини XIII століть та уламки скляних браслетів<sup>12</sup>. Розміщення Кулішівського городища на мисі, орієнтованому в східному напрямі, незначна площа, системи валів та ровів, які не виконували оборонної функції,

<sup>8</sup> Цит. за: Н. М. Гальковский, *Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Древне-русская слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе*, Москва 1913, 2, с. 25.

<sup>9</sup> А. Цауне, *Язычество древней Руси*, [in:] *Славянская археология. Этногенез, расселение и духовная культура славян. Материалы по археологии России*, Москва 1993, с. 205–216.

<sup>10</sup> Б. А. Тимошук, И. П. Русанова, *Славянские святилища на Среднем Днестре и в бассейне Прута*, „Советская археология”, 1983, 4, с. 164–165; И. П. Русанова, *Культовые места и языческие святилища славян VI–XIII вв.*, „Российская археология”, 1992, 4, с. 60; И. П. Русанова, Б. А. Тимошук, *Языческие святилища древних славян*, Москва 1993, с. 25; Б. Тимошук, *Давньоруська Буковина (X – перша половина XIV століть)*, Київ 1982, с. 175.

<sup>11</sup> Б. А. Рыбаков, *Язычество древней Руси*, Москва 1981, с. 773–775.

<sup>12</sup> Б. А. Тимошук, *Давньоруська Буковина*, с. 175.

кам'яні майданчики для ритуальних вогнищ – усе це дозволяє вважати його святилищем<sup>13</sup>. Неподалік від городища, у лісі, знаходиться камінь з двома заглибленнями неправильної форми, які нагадують відбитки ступень людини. Місцеві мешканці називають ці заглибини „божі ноги” і вважають цей камінь священним (*іл. 5*).

Можливо, у давньоруську добу ще функціонували Бабинське і Нагорянське городища-святилища (*іл. 1, В, С*), що підтверджується знахідками матеріалів XI–XII століть на території великого селища, яке було розташоване біля підніжжя першого святилища та на укріпленому майданчику другого<sup>14</sup>.

Крім язичницьких святилищ, що продовжували функціонувати після запровадження християнства, на території сучасної Буковини науковцями виявлено культові язичницькі об'єкти, споруджені в давньоруський час. Очевидно, для більш успішного конкурування з християнством язичники створювали нові культові споруди, які, за аналогією із західнослов'янськими, отримали назву „храми ідолські”<sup>15</sup>. Рештки однієї такої споруди розкопані в ур. Турецька Криниця біля с. Зелена Липа (*іл. 6*)<sup>16</sup>.

Святилище розташоване на високому місці, оточеному болотами й потічками. На його майданчику досліджено язичницький храм. Це була невелика дерев'яна споруда наземної конструкції розмірами 5,3х4,2 м. Храм орієнтований за сторонами світу. У центрі приміщення, очевидно, стояв дерев'яний ідол, від якого збереглася стовпова яма з рештками згорілого стовпа. Перед нею досліджено поховання чоловіка в округлій ямі. Останнє здійснене за християнськими канонами: кістяк, орієнтований головою на захід, лежав у витягнутому положенні зі складеними на грудях руками. Храм з обох боків був оточений круглими ритуальними ямами, у яких розпалювали вогонь. Неподалік від нього розташований видовбаний у скелі квадратний колодязь глибиною 14,5 м. Він не досягає водоносного рівня і міг використовуватися з культовою метою.

Як видно, зведення „храмів ідолських” ознаменувало подальшу еволюцію язичницького культу – з одного боку, а з іншого – християнське за своїм обрядом поховання свідчить про запозичення окремих християнських елементів обряду для язичницьких потреб, що підтверджує синкретизм релігійного світогляду цього періоду. Очевидно, спорудження „ідолських храмів” було пов'язано з впливом і запозиченнями християнства та його культових споруд. Це було своєрідним пристосуванням до нових часів, коли язичницькі боги, як і християнські, стали більш таємничими й недосяжними.

<sup>13</sup> Б. А. Тимошук, И. П. Русанова, *Славянские святилища на Среднем Днестре*, с. 164.

<sup>14</sup> Ibidem, с. 164–165.

<sup>15</sup> Ю. Мисько, *Язичницькі храми західних і східних слов'ян: спроба порівняльного аналізу (на археологічному матеріалі)*, „Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології”, 1, 2001, с. 182–214.

<sup>16</sup> И. П. Русанова, Б. А. Тимошук, *Языческие святилища древних славян*, с. 25.

ми. І з ними могли спілкуватися лише обрані жерці, як це здійснювалося в християнських храмах через священників.

Знахідки вищезгаданих язичницьких храмів, які функціонували в XI-XIII століттях, підтверджують існування на землях сучасної Буковини, як, зрештою, і на інших територіях Давньоруської держави, періоду, коли „існувала церковна організація з проповідями, правилами і ритуалами, а десь неподалік теж самостійно продовжували жити „чистокровні” язичники зі своєю системою уявлень і правил”<sup>17</sup>. Подібні язичницькі храми досліджено як на території розселення східних, так і західних слов’ян (іл. 7)<sup>18</sup>.

Увагу етнографів давно привертала проблема переслідування осіб, запідозрених у магії чи чаклунстві<sup>19</sup>. Щоб „утихомирити” покійного, слов’яни виконували певні ритуали. Зокрема, у домовину поруч із небіжчиком могли класти гострі металеві предмети. Так, під час дослідження жіночого поховання в Онуті під правою рукою була знайдена залізна голка<sup>20</sup>. Про значення цього обряду ще на початку XX століття на Буковині була записана легенда, згідно з якою голка мала слугувати обороною померлого від інших небіжчиків, які в перший день після похорону приходять до нього<sup>21</sup>. Ще в XIX столітті гуцули перед опусканням домовини в могилу на кладовищі відкривали її для того, щоби пересвідчитися, чи покійник не проявляє ознак вампіра<sup>22</sup>.

За народними віруваннями, такі запобіжні заходи не завжди спрацьовували і тоді небіжчики могли стати упирами. На території літописної „Оукраины Галичской” відомі приклади боротьби людей з померлими чаклунами, навіями-упирами, надзвичайно небезпечними для людей. У болгарському фольклорі нав’ї – це птахоподібні душі померлих, які літають ночами, в бурю, дощ „на злих вітрах”. Крик цих птахів означає смерть. Нав’ї нападають на вагітних жінок, дітей і висмоктують кров<sup>23</sup>. Віруючі вважали, що засухи, епідемії та інші нещастя пов’язані власне з такими відьмами: „Паче же женами бесовская вьмивения бывають мьного вьлхвуют жены

<sup>17</sup> Я. Е. Боровский, А. П. Моця, *Концепция язычества и христианства в зарубежной историографии и данные археологии*, [in:] *Славяне и Русь (в зарубежной историографии)*, Киев 1990, с. 135.

<sup>18</sup> И. Геррманн, *История и культура северо-западных славян*, [in:] *Наука и человечество. Международный ежегодник*, Москва 1980, с. 79–99; Н. Keiling, *Ein jungslawisches Bauwerk aus Spaltbohlen von Parchim*, „Ausgrabungen und Funde”, 29, 1984, с. 135–144; В. П. Петренко, *Раскоп на Варяжской улице (постройки и планировка)*, [in:] *Средневековая Ладога. Новые археологические открытия и исследования*, Ленинград 1985, с. 112; И. П. Русанова, *Культовые места и языческие святилища славян*, с. 60; L. Shupecki, *Problem słowiańskich świątyń*, „Slavia Antiqua”, 35, 1994, s. 47–67.

<sup>19</sup> В. Гнатюк, *Купанє і паленє відьм у Галичині*, [in:] *Матеріали до української етнології*, т. 15, Львів, 1912, с. 178–201; І. Чеховський, *Переслідування осіб, запідозрених у чаклунстві, в українців: побутовання архетипу у формі „псевдоархаїзму”*, „Археологічні студії”, 2003, 2, с. 241–253.

<sup>20</sup> С. В. Пивоваров, *Християнські старожитності в межиріччі Верхнього Пруту та Середнього Дністра*, Чернівці 2001, с. 29.

<sup>21</sup> В. Гнатюк, *Похоронні звичаї й обряди*, „Етнографічний збірник”, 31–32, 1912, с. 241.

<sup>22</sup> Р. Кайндль, *Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази*, Чернівці 2000, с. 172.

<sup>23</sup> Б. А. Рыбаков, *Язычество древних славян*, с. 36.

чародейством и отравой и иными бесовскими Козьми<sup>24</sup>. Коли в селі траплялося якесь нещастя, то відкопували поховання чаклунів і „знешкоджували їх”<sup>25</sup>. За свідченнями Раймунда Кайндля та Олександра Манастирського, в наприкінці XIX століття у Лужанах, запідозривши, що покійник став упирем, селяни викопали його і тіло кинули в р. Прут<sup>26</sup>.

Під час розкопок давньоруського поховання, розміщеного на схід від урочища Пуста Чорнівка, простежені сліди часткового спалення покійників<sup>27</sup>. У могильній ямі виявлено рештки трьох осіб: жінки, чоловіка та дитини. Нижня частина чоловічого кістяка розміщувалась окремо в ногах поховань, уперек могильної ями. Розчленування чоловічого тіла і часткове спалення жіночого, як показали розкопки, були здійснені після захоронення покійників. Через певний час після похорону яму відкрили, розчленували чоловічий труп, а поверх жіночого поклали дубові поліна і підпалили. Свідченням того, що вогонь горів у ямі, є обпалена земля, вугілля, обгоріла деревина та перепалені жіночі кістки.

Обряд знешкодження чаклунів-упирів засвідчений писемними джерелами. У 1173 р. галичани спалили невінчану дружину галицького князя Ярослава Настю Чагрівну, оголосивши її відьмою: „Галичани же накладъше ѿгнь сожгоша ю а сѣа еѣ в заточение послаша”<sup>28</sup>. Відомий він і за етнографічними матеріалами XIX століття на території України<sup>29</sup>. Так, в с. Нагуєвицях на Львівщині, досліджено поховання упиря. Його голова була відтята від тіла і розміщена між ногами, а саме тіло було прибите до землі кілком<sup>30</sup>. На думку окремих науковців, такі звичаї пояснюються тим, що за життя цих людей вважали упирями і тому після смерті відрізали голови або забивали в груди осиковий кілок, щоб вони не вставали і не шкодили живим<sup>31</sup>.

Простежений такий обряд і на теренах Північної Буковини<sup>32</sup>. Тут ще в XIX столітті церковні документи фіксували проведення самосуду над виявленими у селі відьмами шляхом випробування їх вогнем і водою<sup>33</sup>. Цей

<sup>24</sup> *Повесть временных лет*, ч. 1: текст и перевод, Москва–Ленинград 1950, с. 228.

<sup>25</sup> Л. Н. Виноградова, *Чтобы покойник „не ходил”: комплекс мер в составе погребального обряда*, [in:] *Тезисы докл. конф. „Истоки русской культуры (археология и лингвистика)”*, Москва, 7–9 декабря 1993 г., Москва 1993, с. 41–42.

<sup>26</sup> Р. Кайндль, О. Манастирський, *Русини на Буковині*, Чернівці 2007, с. 111.

<sup>27</sup> Б. А. Тимошук, *Слов'яни Північної Буковини V–IX ст.*, Київ 1976, с. 96–97.

<sup>28</sup> *Ипатьевская летопись*, с. 564.

<sup>29</sup> К. Цыбульский, *Всенародное купанье ведьмъ въ озере и судебная отъ того волокита*, „Киевская старина”, 13, 1885, 11, с. 567–568.

<sup>30</sup> Мирон [І. Франко], *Сжжение упырей въ с. Нагуевичах*, „Киевская старина”, 29, 1890, 4, с. 101–120.

<sup>31</sup> Див. наприклад: J. Kostrzewski, *Kultura prapolska*, wyd. trzecie rozszerzone i uzupełnione, Warszawa 1962, s. 344.

<sup>32</sup> Ю. Мисько, М. Чучко, *Відображення пережитків язичницьких вірувань населення Буковини в церковних документах XVIII–XIX ст.*, [in:] *Етнічна історія народів Європи: Традиційна етнічна культура слов'ян*, Київ 1999, с. 89–92.

<sup>33</sup> М. Чучко, *„И възят бога на помощь”. Соціально-релігійний чинник в житті православного населення північних волостей Молдавського воєводства та Австрійської Буковини (епоха пізнього середньовіччя та нового часу)*, Чернівці 2008, с. 265–272.

обряд досить давній. Ще Абу-Хамід ал-Гарнаті відзначав у своїх записах: „Жителі беруть кожну стару жінку, зв’язують їм руки і ноги і кидають у ріку. Кожну з цих жінок, яка починає топитися, звільняють і знають, що вона не відьма. Тих же, що залишаються на воді, – спалюють”<sup>34</sup>.

Зберігся в „Оукраині Галичской” у XII – першій половині XIII століття і стародавній язичницький обряд „будівничої жертви”. Він існував практично в усіх народів при спорудженні будь-якої будівлі. „Будівнича жертва” – одна з етнографічних універсалій. Якщо жертвні символи, процедурні моменти та інші засоби вираження ритуалу в них відрізнялися, то глибинна семантична модель була, напевно, подібною. На думку фахівців, спочатку у більшості народів при будівництві житла, укріплення, громадської будівлі в жертву приносили людину: „члѣвѣки . и начаша кумирѣы творити . ѿви древѣ<sup>ны</sup> . ѿви мѣдѣны . а друзии мрамарѣны . а инѣе златѣы и сребренѣы . [и] клѣнѣху<sup>е</sup> [имѣ] и привожа<sup>х</sup> сѣбѣ своѣ и дѣщери . и зака[ла]ху прид ними . и бѣ всѣа землѣ ѿсквернена”<sup>35</sup>. Середньовічні легенди про замурування людей, а частіше дітей при закладці замків відомі в німецьких землях, у сербів, хорватів<sup>36</sup>. Це, як історичний факт, підтверджується місцевими хроніками і переказами<sup>37</sup>. Аналогічні літописні свідчення є і в русичів<sup>38</sup>.

Тривалий час до людських „будівничих жертв” на теренах Буковини відносили дитячі поховання у контрфорсах білокам’яного храму у Василеві (іл. 8)<sup>39</sup>. Як докази наводили дані з інших давньоруських і західноєвропейських територій. Але в жодному джерелі не вказується, що людська жертва була закладена в культову споруду. У Ризі поховання немовляти було під оборонною стіною<sup>40</sup>. У Суздалі жіночий череп покоївся під кутом житла<sup>41</sup>.

Малоймовірно, щоби під культову споруду дозволили закладати людську жертву, оскільки це суперечило християнським канонам. У християнському номоканоні стверджується: „при спорудженні будинків зустрічається звичай класти людське тіло як фундамент. Хто покладе людину у фундамент, тому покарання – 12 років церковного покаяння і 300 поклонів. Клади у фундамент кабана або бика, або козла”<sup>42</sup>.

<sup>34</sup> Ал-Гарнаті, *Путешествие Абу-Хамида Ал-Гарнаті в Восточную и Центральную Европу (1131–1153 гг.)*, Москва 1971, с. 82.

<sup>35</sup> *Лаврентьевская летопись*, [ін:] ПСРЛ, т. 1, Ленинград 1926–1928, с. 91.

<sup>36</sup> А. Н. Войников, *Этнографический сюжет строительного жертвоприношения в фольклорном тексте: на материалах болгар Бессарабии*, „Буковинський історико-етнографічний вісник”, 2001, 3, с. 116–117.

<sup>37</sup> Э. Тайлор, *Первобытная культура*, Москва 1989, с. 86.

<sup>38</sup> *Ипатьевская летопись*, с. 92.

<sup>39</sup> Б. А. Тимошук, *Василів – місто Галицької Русі*, Чернівці 1992, с. 24.

<sup>40</sup> А. В. Цауне, *Язычество древней Риги*, с. 210.

<sup>41</sup> М. В. Седова, *Суздаль в X–XV веках*, Москва 1997, с. 208–209.

<sup>42</sup> Цит. за: Д. К. Зеленин, *Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов*, Москва–Ленинград 1937, с. 12.

Не менш поширеним був обряд покладання різних тварин як „будівничої жертви”, залежно від їхньої ролі в язичницькому світогляді того чи іншого народу. Так, поляки при закладанні житла вбивали півня і закопували його в землю в те місце, де буде стояти один із кутів будинку<sup>43</sup>. Аналогічний обряд простежений у болгар, білорусів, сербів<sup>44</sup>. Півень в уяві давніх людей уособлював „зооморфний образ Перуна-громовержця”, який своїм дзвінком співом відганяв нечисту силу й оберігав від усякого зла.

Порівняльний аналіз вірувань східнослов'янських племен показує, що в народних повір'ях про тварин головне місце займають домашні тварини, насамперед кінь. Заміну людського жертвоприношення домашньою твариною можна знайти вже в давнину в різних індоєвропейських народів, для яких культ коня був особливо характерний, бо кінь був незамінною і головною виробничою силою у господарстві землероба<sup>45</sup>. Це зумовило поклоніння йому як тварині, яка своїми надприродними здібностями може впливати на урожайність полів. Кінь був найпопулярнішим символом добра і щастя. Так, для захисту весільного почту, за давнім звичаєм, вибирали коней світлої масті. За німецькими повір'ями, білі коні приносять дому щастя і захищають від злих духів. Таких коней вирощували у священних гаях і вони виступали посередниками богів<sup>46</sup>.

Обряд принесення в жертву коня вдалося простежити під час розкопок Чорнівської укріпленої садиби<sup>47</sup>. У кам'яному фундаменті споруди виявлено нижню щелепу коня, на якій лежали ікла дикого кабана. В щелепу було вбите залізне долото, перпендикулярно до якого лежала залізна пластина. Під щелепою знаходилися двоциліндровий залізний замок і черешковий наконечник стріли. Все це лежало на уламках кераміки і було посипане зерном пшениці. Тут наявні всі атрибути язичницького обряду. За словами Б. Рибаківа, „символіка ключа, замка елементарна – збереження майна сім'ї”<sup>48</sup>. Роль зубів хижих звірів теж не викликає сумніву. Вони мали велике значення в культових обрядах і тому поширені майже на всій території України. Ще в кам'яну добу люди носили як обереги просвердлені зуби і кігті хижих звірів, що повинно було відганяти всяке зло, відлякувати ворогів – видимих і невидимих<sup>49</sup>. У комплексі язичницького світогляду стародавніх

<sup>43</sup> M. Dembińska, J. Gassowski, *Materiałne przejawy kultu*, [in:] *Historia kultury materialnej Polski*, t. 1, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1978, s. 334.

<sup>44</sup> Э. Тайлор, *Первобытная культура*, с. 334.

<sup>45</sup> В. С. Иванов, *Опыт истолкования древнейших ритуальных символов, образованных от „ASVA” конь*, [in:] *Проблемная история языков и культуры народов Индии*, Москва 1974, с. 102.

<sup>46</sup> Див.: Тацит Корнелий, *О происхождении германцев и местоположении Германии*. Сочинения в 2-х томах, т. 1, Ленинград 1970, с. 358.

<sup>47</sup> І. Возний, *Сліди давньоруської цивілізації*, „Буковинський журнал”, 1993, 3–4, с. 137–142.

<sup>48</sup> Б. А. Рыбаков, *Язычество древней Руси*, с. 542.

<sup>49</sup> Г. Ю. Ивакин, *Священный дуб Перуна*, [in:] *Древности Среднего Поднепровья*, Киев 1981, с. 130.



слов'ян і в християнський час існував культ дикого кабана, про що свідчить знахідка кабанячого ікла з написом „Господи помоги рабу своему Фоме”<sup>50</sup>.

Про суть „будівничої жертви” існує декілька точок зору, але всі вони схожі в тому, що це пов'язано з язичницьким світоглядом. В основі звичаю лежала уява про необхідність жертви при спорудженні будь-якої будівлі, щоб забезпечити її міцність, зберегти її саму і мешканців від впливу „злих духів”. Віра в „будівничу жертву” базувалася на потребі умирити „злих духів” землі або перенести душу жертви в покровителя нової будови<sup>51</sup>. Чорнівська „будівнича жертва” була закладена під поріг житла феодала. Поховання кінського черепа під фундаментом хати, як пояснювали на Західній Україні, запобігає лиху: „нещастя і лихо падають на цей череп, а не на мешканців житла”<sup>52</sup>. У давнину кінь символізував сонце і, разом з тим, воду. Його приносили в жертву водному божеству. „Будівничі жертви” під порогом будинку відомі в Новгороді<sup>53</sup>. Череп коня закладений під кут ювелірної майстерні X століття в Луцьку<sup>54</sup>. На Поліссі черепи коней та корів спалювали напередодні свята Івана Купала. У росіян голови коней та корів вішали на огорожі навколо хліва для запобігання вимирання худоби, для захисту від мору і „злих духів”. До наших днів в окремих селах Буковини простежується обряд, коли по кутах хліва ставлять черепи коней, які мали б оберігати худобу від навіїв-упирів.

Отже, археологічні матеріали, отримані під час досліджень на теренах сучасної Північної Буковини, дозволяють дійти висновку, що духовне життя населення літописної „Оукраины Галичской” у XII – першій половині XIII століть розвивалось у загальному руслі давньоруської культури і йому притаманні аналогічні риси. Православно-язичницький комплекс, який склався історично в процесі християнізації Русі й пронизував увесь світогляд слов'ян, являв собою складний, заплутаний клубок вірувань, звичаїв, забобонів, релігійно-містичних обрядів і ритуалів язичницького періоду, які змішались з елементами православ'я. Археологічні матеріали підтверджують і доповнюють складну картину духовного життя населення давньої Русі за часів існування двовір'я, дають можливість проводити порівняльний аналіз із етнографічними свідченнями XIX – першої половини XX століть і прослідкувати рештки язичницьких вірувань на території краю до сьогодення.

<sup>50</sup> Б. А. Рыбаков, *Искусство древних славян*, [in:] *История русского искусства*, т. 1, Москва 1953, с. 120.

<sup>51</sup> Э. Тайлор, *Первобытная культура*, с. 96.

<sup>52</sup> R. Keindl, *Haus und Hof bei den Rusnaken*, „Globus”, 71, 1897, 9, s. 137.

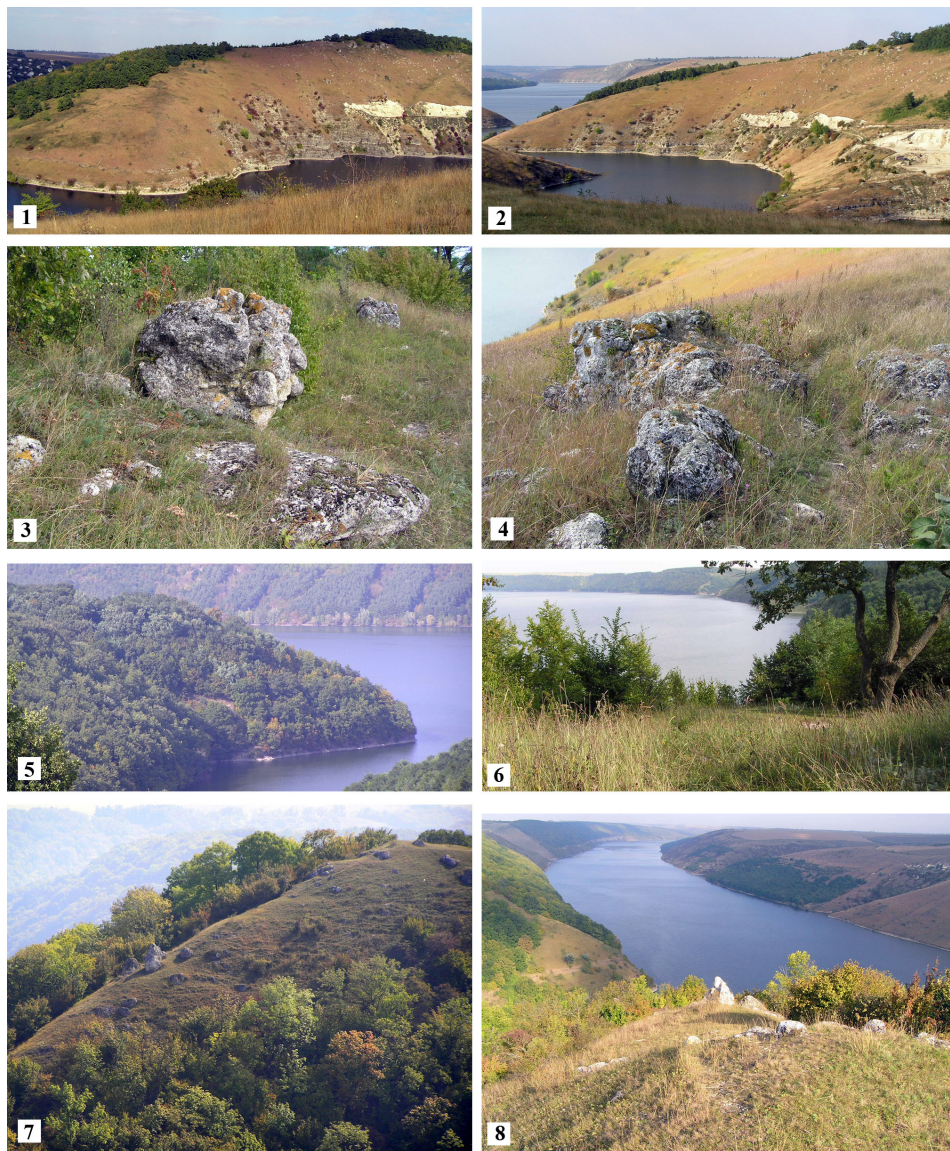
<sup>53</sup> В. В. Седов, *К вопросу о жертвоприношениях в древнем Новгороде*, „Краткие сообщения Института истории материальной культуры”, 68, 1957, с. 21.

<sup>54</sup> С. Терський, *Лучеськ X–XV ст.*, Львів 2006, с. 184.



**Ihor Vozny, *Paganism elements in spiritual culture of population in the Northern Bukovyna during the 12<sup>th</sup> – early 13<sup>th</sup> centuries***

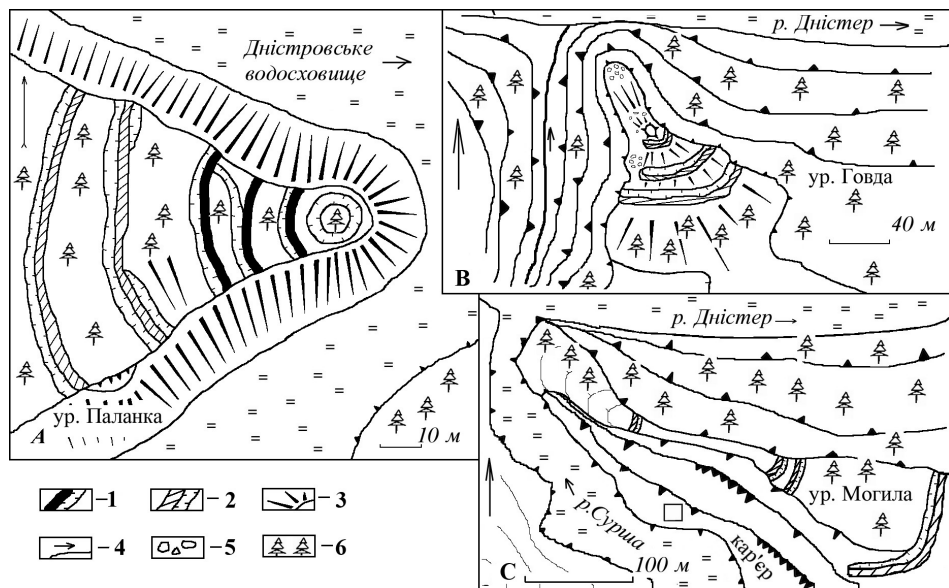
The article deals with the problems of the spiritual culture of the population of the Northern Bukovyna during the period of developed medieval times. The question of the evolution of paganism and Christianity, their interpenetration and mutual influence is of no less importance. On the territory of the Northern Bukovyna as a result of archaeological research there were obtained materials to some extent indicate that after the adoption of Christianity pagan beliefs that come from ancient times and later became the basis of all world religions slowly retreated under the pressure of the new faith. Several settlements built in previous times and pagan shrines founded in Old Rus' period continued to operate in the researched area at this period. The ancient pagan ritual of „builder sacrifice” is traced under the foundation of the feudal housing on the site in Chornivka. Archaeological materials confirm and complement the complex picture of the spiritual life in the Northern Bukovyna to the present days.



Іл. 1. Городища-святилища

1 – вид на мис, на якому знаходиться городище Нагоряни; 2–4 – камені, які виступають на поверхні святилища Нагоряни; 5 – вид на мис, на якому знаходиться городище Кулішівка; 6 – вид центрального майданчика святилища Кулішівка; 7 – загальний вид Бабинського городища; 8 – вид на р. Дністер з центрального майданчика городища Бабин





Іл. 2. Городища-святинища Х-ХІІ ст.

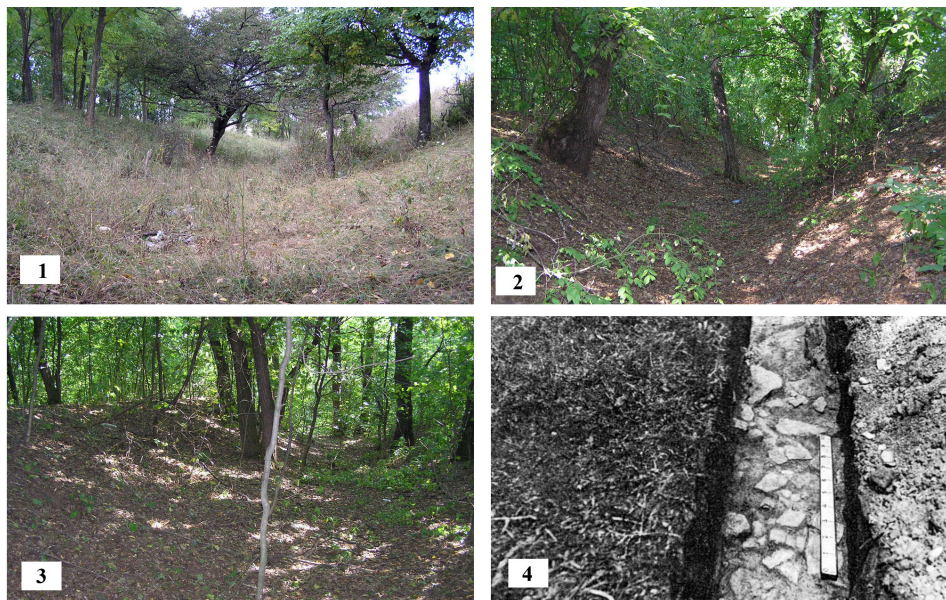
А – Кулішівка; В – Бабіне; С – Нагоряни

1 – вал та рів ХІІ-ХІІІ ст.; 2 – вал та рів раннього періоду; 3 – схили пагорба;  
4 – річка; 5 – камені; 6 – ліс



Іл. 3. Культові вали городищ-святинищ

1 – Бабіне; 2 – Кулішівка; 3-4 – Нагоряни



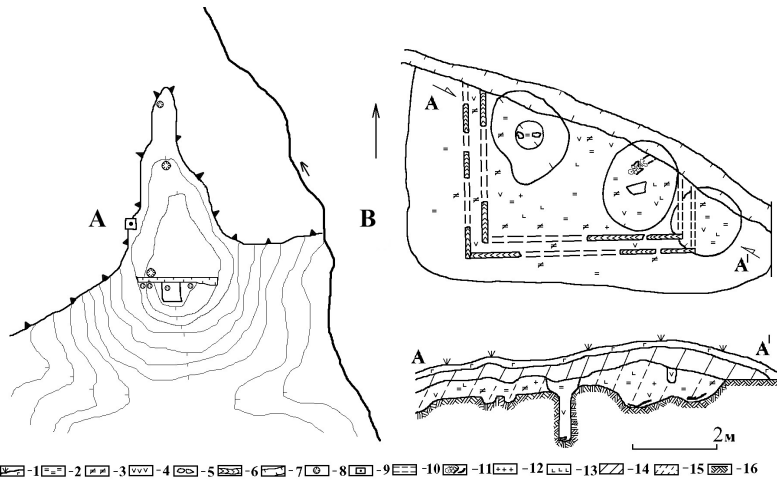
Іл. 4. Культові рови городищ-святилищ

1 – Бабіне; 2–3 – Кулішівка; 4 – фрагмент кам'яної вимостки вівтаря на дні рову святилища в Кулішівці (4 – за: Б. Тимошук, И. Русанова, *Славянские святилища на Среднем Днестре и в бассейне Прута*, „Советская археология”, 1983, 4, с. 164, рис. 3)



Іл. 5. Камінь з „Божими ногами” біля городища-святилища Кулішівка.

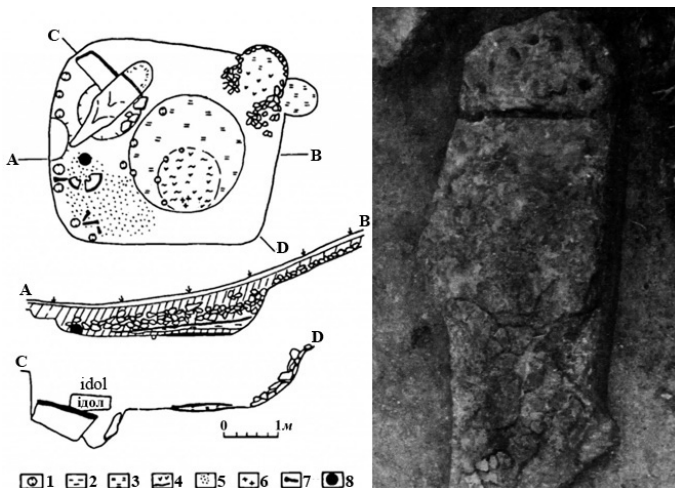




Іл. 6. Святилище Зелена Липа (за: Б. Тимошук, І. Русанова, *Славянские святилища*, с. 168, рис. 6)

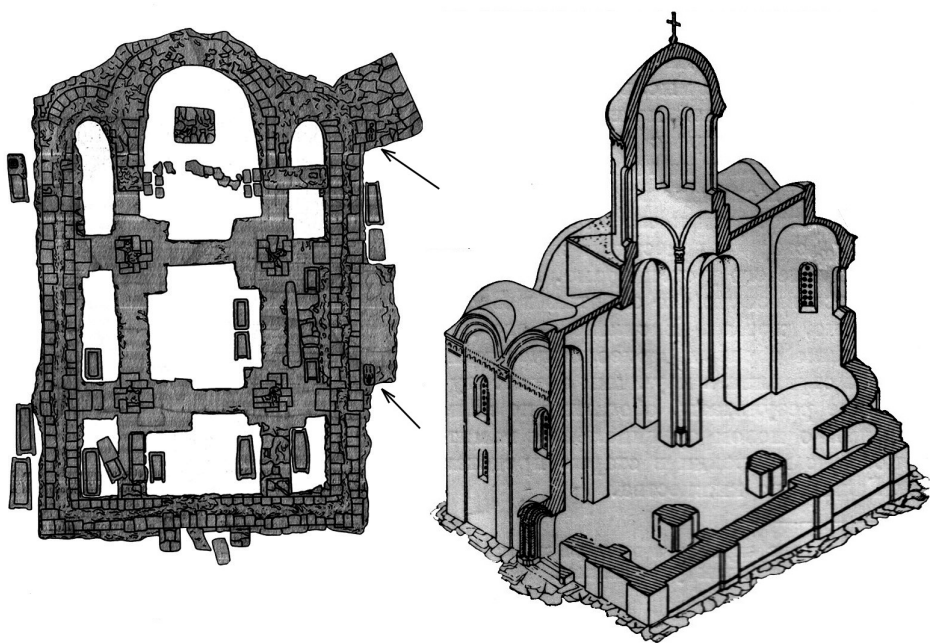
А – план святилища; В – план та переріз язичницького храму

1 – гумус; 2 – перепалена глина; 3 – глиняна обмазка; 4 – вугілля; 5 – каміння; 6 – дерев'яні колоди; 7 – ок оп; 8 – культові ями; 9 – сухий колодязь; 10 – ровики від дерев'яних колод; 11 – поховання; 12 – перепалені кістки; 13 – кераміка; 14 – сіра земля; 15 – мішана земля; 16 – материк



Іл. 7. План храму та ідол з городища-святилища Звенигород

1 – стовпові ямки; 2 – глина; 3 – обпалена глина; 4 – вугілля; 5 – скупчення зерна; 6 – обпалені кістки; 7 – кістки людини; 8 – фрагменти черепа людини (за: І. Русанова, *Культовые места и языческие святилища славян VI–XIII вв.*, „Российская археология”, 1992, 4, с. 61–62)



Іл. 8. Білокам'яний храм з літописного Василева

Загальний план фундаменту та варіант реконструкції храму (за: Г. Н. Логвин, Б. А. Тимошук, *Бел окаменный храм XII века в с. Василеве*, [in:] *Памятники культуры СССР. Исследования и реставрация*, вып. 3, Москва 1961, рис. 2, 3, 8)





Radosław Liwoch  
(Kraków)

## Dewocjonalia staroruskie z zachodniej Ukrainy

*Półtora wieku po chrzcie księcia kijowskiego Włodzimierza rabbi Eliezer ben Natan z Moguncji przyrównał pod względem pobożności Rusinów do Bizantyjczyków, co świadczy o stosunkowo szybkim przyswojeniu sobie przez wschodnich Słowian kultury chrześcijańskiej. Wspomniane przez żydowskiego pisarza ikony i krzyże ze ścian ruskich domów nie dotrwały do dziś, jednak zachowało się wiele wczesnośredniowiecznych drobnych pamiątek osobistej dewocji, które jednak pochodzą w ogromnej większości ze stulecia po śmierci rabiego – z okresu od ok. połowy XII w. do 1240/1241 r. W artykule przedstawione są następujące grupy zabytków: krzyżyki, w tym także enkolpiony, które są najbardziej typowymi znakami osobistej pobożności chrześcijan; ikonki, w tym tzw. zmeeviki; lunule, ponieważ część z nich jest zapewne symbolami maryjnymi; miniaturowe toporki, które wiązać można ze św. Olafem; inne zawieszki. Szczególną uwagę zwrócono na typologię i chronologię tych przedmiotów, już wstępna analiza pokazuje bowiem, że zwłaszcza drugie zagadnienie wymaga dalszych badań. Datowania, podawane przez autorów w publikacjach zabytków, bywają w znacznej mierze domniemane, choć na ogół mieszczą się w sferze prawdopodobieństwa. Poruszone też będzie kontrowersyjne zagadnienie interpretacji lunul i miniaturowych toporków z brązu. Wydaje się, że zawieszki półksiężycowate poczynając od okazów z XII w., łączyć można z kultem Maryi (znane są teksty, w których Chrystus porównywany jest do Słońca, Matka Boska zaś do Księżycy), natomiast toporki z kultem św. Olafa, który rozpowszechniał się od lat 30. XI w. po elewacji jego relikwii.*

„Ale ludzie na Rusi i w ziemi Iauan [Bizancjum]  
są zapewne bardzo pobożni, gdyż robią na swych  
wrotach i na drzwiach swych domów i na ścianach  
swych domów «znaki inowierców» [krzyże i ikony]”  
(Rabbi Eliezer ben Natan)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Źródła hebrajskie do dziejów Słowian i niektórych innych ludów środkowej i wschodniej Europy. Wyjątki z pism religijnych i prawniczych XI–XIII w., red. F. Kupfer i T. Lewicki, Wrocław–Warszawa 1956, s. 124–125, 129, 133.

Zapisane zaledwie półtora wieku po chrzcie księcia kijowskiego Włodzimierza Światosławowicza słowa Eliezera ben Natana z Moguncji, w których przyrównuje on pod względem pobożności Rusinów do Bizantyjczyków, świadczą o stosunkowo szybkim przyswojeniu sobie przez wschodnich Słowian kultury chrześcijańskiej. Wspomniane przez żydowskiego pisarza ikony i krzyże ze ścian ruskich domów nie dotrwały do dziś, jednak zachowało się wiele wczesnośredniowiecznych (koniec X – połowa XIII w.) drobnych pamiątek osobistej dewocji, których przykłady zachodnioukraińskie (południowo-zachodnia część Rusi) zostaną tu pokrótce przedstawione<sup>2</sup>. Nieco zaskakujące jest tylko, że znane z badań archeologicznych krzyżyki i ikonki pochodzą w ogromnej większości ze stulecia po śmierci rabiego – z okresu od połowy XII wieku do ok. 1240/1241 r. Jednak niewątpliwie są także starsze świadectwa obecności chrześcijan, z których za jedno z najwcześniejszych na omawianym terenie, a przy tym niebudzące zasadniczych wątpliwości chronologiczno-interpretacyjnych, uznać należy krzyże z wielkich mogił bliźniaczych w Podhorcach. Łączyć je trzeba z przybyłymi z Kijowa przedstawicielami władzy książęcej (państwowej) i rozpocząć dzięki nim – przynajmniej formalnie/symbolicznie – działalnością misyjną Kościoła wschodniego, który w tym czasie stał się oficjalnym kościołem Rusi.

**Krzyżyki.** „O człowieku, ten krzyż to twój sternik, więc nie bój się grzmących fal morza twojego życia... Krzyż będzie dla ciebie wzorem niezłomności, aż przymocujesz swe ciało do wiecznej czci wobec Ukrzyżowanego..., a wtedy z wielką zdobyczą dotrzesz do portu spokoju!” (Św. German I, patriarcha konstantynopolski)<sup>3</sup>.

Krzyżyki<sup>4</sup> są zapewne najliczniejszymi wyrobami drobnej metaloplastyki i obróbki kamienia w młodszej fazie wczesnego średniowiecza na Rusi, a zaczątkiem tej licznej i zróżnicowanej grupy staroruskich dewocjonaliów<sup>5</sup> na omawianym terenie są wspomniane krzyże z wielkiej mogiły bliźniaczej w Podhorcach. Dwa srebrne krzyżyki (*il. 1a, b*)<sup>6</sup> odlane zostały w tej samej formie i zachowały się

<sup>2</sup> Autor planuje obszerniejszą prezentację tego nader istotnego tematu ze szczególnym uwzględnieniem krzyżyków i ikoniek, których kontekst archeologiczny jest znany, a także z omówieniem świadectw lokalnej produkcji (por. przypis 5).

<sup>3</sup> *Krzyż jest szkołą miłości! Myśli świętych o Krzyżu Chrystusowym*, [in:] <http://www.pch24.pl/krzyz-jest-szkola-milosci--mysli-swietych-o-krzyzu-chrystusowym,42059,i.html> (5.05.2018)

<sup>4</sup> Krzyże są emblematem chrystianizmu, a ich interpretacja nie budzi wątpliwości takich, jak objaśnianie znaczenia lunul lub miniaturowych toporków. Przypomnieć jednak trzeba, że krzyż był przedchrześcijańskim, bardzo rozpowszechnionym symbolem solarnym. Por.: J. Tresidder, *Słownik symboli. Ilustrowany przewodnik po tradycyjnych wyrażeniach obrazowych, znakach ikonicznych i emblematach*, Warszawa 2005, s. 100–101; B. A. Uspienski, *Krzyż i koło. Z historii symboliki chrześcijańskiej*, Gdańsk 2010, s. 99–100).

<sup>5</sup> Bogactwo przedmiotów osobistego nabożeństwa na wczesnośredniowiecznej Rusi powoduje, iż przygotowanie ich monografii – nawet tylko z południowo-zachodniej części państwa Rurykowiczów – opatrzonej w miarę kompletnym katalogiem i z kompetentną analizą rysuje się jako praca niemal tytaniczna (np. zbiór enkolpionów wołyńskich zawiera ponad sto okazów. B. Савицький, І. Міхальчук, *Знахідка „сирійського” енколпіона на території Луцького району, „Старий Луцьк”*, 8, 2012, c. 485), jednak bez wątpienia wniosłoby wiele do poznania kultury religijnej tego regionu (por. przypis 2).

<sup>6</sup> Zabytki ze zbiorów Muzeum Archeologicznego w Krakowie [dalej: MAK] o numerze inwentarzowym (dalej: nr inw.) MAK/3744; wymiary: wysokość – 6,1 i 5,9 cm, szerokość obu – 5,1 cm, grubość obu – 0,15 cm, średnica obu kółek do

stosunkowo dobrze. To duże okazy typu nazywanego niesłusznie skandynawskim, natomiast wg nowego podziału wczesnośredniowiecznych zawieszek-krzyżyków, sporządzonego przez Jörna Staeckera, zaliczają się do wariantu B.1 typu 1.4.<sup>37</sup> Zawieszki takie wytwarzane były – najpewniej pod wpływem bizantyjskim – na Rusi. Początki ich produkcji datuje się na koniec X – początek XI wieku, jednakże ich X-wieczna geneza podawana jest w wątpliwość. J. Staecker datuje podobne okazy na XI – początek XII wieku. Zbliżoną ich chronologię, tj. XI – pierwszą połowę XII wieku, przyjmuje też Walentin Siedow<sup>8</sup>. Młodsze egzemplarze – z XIII wieku – pochodzą z Karelii, a XII–XV-wieczne z Łotwy. Przykładem wczesnych mogą być oba egzemplarze podhoreckie, których chronologia z pewnością nie wykracza poza połowę XI, a najbardziej uzasadnione wydaje się ich datowanie na schyłek X wieku<sup>9</sup>. Trzeci srebrny krzyżyk (*il. 1c*)<sup>10</sup> jest surowy w formie i wykonany niezbyt starannie, zatem najpewniej nie był używany jako ozdoba. Zaliczyć go można do wariantu A typu 1.1.2, wg J. Staeckera datowanego na X – pierwszą połowę XI wieku<sup>11</sup>. Chronologia krzyżyków z Podhorzec jest bardzo wiarygodna, stanowiły one bowiem elementy bogatych zespołów grobowych. Zasadne jest przypuszczenie, że były pamiątką chrztów właścicieli, które odbyły się zapewne w związku z chrztem Włodzimierza Światosławicza w 988 r. Latopisarz okoliczności tego wydarzenia – ślepotę należy uznać za alegorię – przedstawił następująco: „по Бжью же строенью . въ се время разболѣлса Володимиръ . ѿчима . и не видаше ничтоже . и тоужаше велми . и не домышляше что створити . и посла ко нему цѣрца рекуще . аще хоцещи болезни сеѧ избыти . то вскорѣ крѣтиса . аще ли ни то не имаеши избыти сего . и си слышавъ Володимеръ . аще се истина буде<sup>†</sup> . по истѣнѣ великъ Бѣ крѣтъѧиескъ . и повелѣ крѣтитиса . и епѣпъ же Корсуньскыи с попы цѣрчины ѿгласивъ и и крѣти Володимѣра . и ꙗко возложи руку на нь . и абѣ прозрѣ . видив же се Володимеръ . напрасное исцѣление и прослави Бѧ рекъ . то первое оувидѣхъ Бѧ истиньнаго . си же оувидивше дружа его мнози крѣтишася”<sup>12</sup>. Inne – młodsze – krzyżyki, które nad górnymi Dniestrem i Bugiem pojawiają się liczniej – zwłaszcza w ośrodkach wczesnomiejskich – w XII wieku są datowane z mniejszą dokładnością lub/i mniej wiarygodnie. Pomocny przy omawianiu zagadnienia krzyżyków z zachodniej Ukrainy jest schemat przygotowany przez Aleksandra Baszkowa dla znalezisk z Białorusi, choć widoczne są różnice między oboma ob-

zawieszania – 1,8 cm, waga – 10,1 i 9,6 g.

<sup>37</sup> Zob.: J. Staecker, *Rex regum et dominus dominorum. Die wikingerzeitlichen Kreuz- und Kruzifixanhänger als Ausdruck der Mission in Altdänemark und Schweden*, Stockholm 1999 (Seria: *Lund Studies in Medieval Archaeology*, 23).

<sup>8</sup> Ibidem, s. 113–115, 198; B. В. Седов, *Предметы древнерусского происхождения в Финляндии и Карелии*, „Краткие сообщения Института археологии АН СССР”, 179, 1984, s. 34.

<sup>9</sup> R. Liwoch, *Wielka mogiła bliźniacza w Podhorcach*, „Spotkania Bytomskie”, 6, 2009, s. 362–364.

<sup>10</sup> Zabytek ze zbiorów MAK-u; nr inw. MAK/3744; wymiary: wysokość – 2,6 cm, szerokość – 2,3 cm, grubość – 0,35 cm, waga – 1,6 g.

<sup>11</sup> R. Liwoch, *Wielka mogiła*, s. 369.

<sup>12</sup> *Ипатьевская летопись*, [in:] *Полное Собрание Русских Летописей*, т. 2, Санкт-Петербург 1908, стб. 96–97.

szarą. W grupie krzyżyków metalowych A. Baszkow wydzielił trzy podgrupy: z wyobrażeniem Ukrzyżowania, emaliowane i ażurowe; pozostałe zaś umieszcza w dwu działach: płaskie i przestrzenne. Grupę krzyżyków kamiennych dzieli na dwie podgrupy – ozdobnie wykończone i bursztynowe oraz na pozostałe (niezdobione)<sup>13</sup>.

Nie ma na omawianym obszarze wczesnych krzyżyków z wyobrażeniem Ukrzyżowania, a młodsze są nieliczne. Przedstawione jest ono na krzyżyku z warstwy kulturowej XI–XIII wieku na grodzisku w Peremylu<sup>14</sup>. Okaz ten nawiązuje do niektórych (z końcami prostymi) enkolpionów grupy II wg Gali Korzuhiny i Anny Pieskowej<sup>15</sup>, zatem nie można się spodziewać, by pochodził sprzed XI/XII wieku. Kolejny wizerunek ukrzyżowanego Chrystusa znajduje się na krzyżyku ze Skurcza<sup>16</sup>, który jest zbliżony do enkolpionów grupy VI.5 datowanych na XIII wiek. Jeszcze jedno przedstawienie, ale nie Ukrzyżowania, a św. Borysa, widoczne jest na brązowym krzyżu z Ludwiszcz, zapewne z XIII wieku<sup>17</sup>. Wydaje się, że większość zachodnioukraińskich egzemplarzy tego rodzaju zawieszek nawiązuje stylistycznie do enkolpionów, a ich chronologia pokrywa się w zasadzie – mogą być nieco młodsze i dłużej używane – z chronologią prototypów.

Bardzo liczną odmianą są brązowe krzyżyki emaliowane, co szczególnie widoczne jest po ukazaniu się artykułu Wołodomyra Sawyckiego o znaleziskach z Wołynia. Autor ten dzieli je na aż 9 typów i podtypy<sup>18</sup>. Najliczniejszy jest typ I – z trójdzielnymi zakończeniami ramion (koliste końce i dwa małe symetryczne występy przy nich). Poza trzydziestoma dwoma okazami przedstawionymi przez W. Sawyckiego zalicza się do niego także egzemplarz z Żabiniec (*il. 1d*)<sup>19</sup> i wiele innych. Na Białorusi krzyżyki takie znane są tylko z grobów i warstw kulturowych XII – pierwszej połowy XIII wieku<sup>20</sup>. Wydaje się, że zbliżoną do białoruskiej chronologię mają okazy tego typu z zachodniej Ukrainy. Również z XII–XIII wieku pochodzą typy od II do IX. Rozciąganie chronologii krzyżyków emaliowanych na zachodniej Ukrainie na XI wiek wydaje się słabo uzasadnione.

<sup>13</sup> A. A. Башков, *Христианские древности Беларуси конца X – XIV вв. (предметы христианского культа индивидуального использования)*, Минск 2011, s. 17–45, 96–119, 141–158, рис. 4–21.

<sup>14</sup> В. М. Савицький, М. М. Собуцький, *Натільні хрести та підвіски із ображенням хреста XI–XIII ст. у збірці Волинського краєзнавчого музею*, [in:] *Церква – наука – суспільство: питання взаємодії*, Київ 2012, s. 201, 203, рис. 1:1.

<sup>15</sup> Г. Ф. Корзухина, А. А. Пескова, *Древнерусские энколпионы. Нагрудные кресты-реликварии XI–XIII вв.*, Санкт-Петербург 2003, s. 83–86, 96–101, таб. 35–38, 45–47.

<sup>16</sup> В. М. Савицький, М. М. Собуцький, *Натільні хрести*, s. 201, 203, рис. 1:2.

<sup>17</sup> М. И. Островский, *Разведки в Тернопольской и Ровенской областях*, „Советская археология”, 4, 1964, s. 224–225, рис. 1:5.

<sup>18</sup> В. Савицький, *Нові знахідки давньоруських натільних христів із виїмчастими емаліями на території Волині*, „Археологічні дослідження Львівського університету”, 16, 2012, s. 330–338, рис. XXII–XXIX.

<sup>19</sup> Zabytek ze zbiorów MAK-u; nr inv. MAK/3704; wymiary: szerokość – 3,1 cm, wysokość zakończenia ramion – 1,0 cm, grubość – 0,2 cm, waga – 1,6 g.

<sup>20</sup> A. A. Башков, *Христианские древности*, s. 32.

Do wczesnośredniowiecznych zaliczają się także krzyżyki bursztynowe, a wśród nich okaz z Kryłosu (*il. 1e*)<sup>21</sup>, do którego podobne krzyżyki nowogrodzkie datuje się na drugą połowę XII – XIII wiek<sup>22</sup>. W ustaleniu chronologii znalezisk zachodnioukraińskich pomocne są zwarte zespoły ozdób z grodziska w Horodyszczu (obwód chmielnicki), w których krzyże bursztynowe wystąpiły razem z kołtkami<sup>23</sup>, odpowiadają zatem chronologicznie skarbom IV grupy G. Korzuhiny, tj. okresowi od lat 70. XII wieku do 1240 r. Przypuszczać wolno, że w kontekst archeologiczny przeszły one ok. 1240/1241 r., ponieważ prawdopodobnie wtedy gród zniszczyły wojska mongolskie.

Mniej zróżnicowane pod względem formy od metalowych są krzyżyki kamienne, które można podzielić na wykonane z surowca lokalnego (z terenu Rusi), jak łupkowe okazy z podlwowskiego Dźwinogrodu<sup>24</sup>, oraz importowane lub wyrzeźbione z kamienia importowanego, jak krzyżyk z peloponeskiego lapis lacedaemonius znaleziony w Bogdanówce (*il. 1f*)<sup>25</sup>, „marmurowy” z Onyszkowiec<sup>26</sup> czy tufowy (?) ze wspomnianego Dźwinogrodu<sup>27</sup>. Je również datować można na XII – pierwszą połowę XIII wieku.

Średniowieczne krzyżyki metalowe i kamienne są w ostatnim czasie często prezentowane w literaturze<sup>28</sup>, jednak niemal równie często brak informacji o kontekście archeologicznym, z którego pochodzą. Datowane są na podstawie analogii – zwykle prawidłowo – jednak konieczna jest lokalna weryfikacja przyjętej dla całej Rusi chronologii poszczególnych typów, a to możliwe będzie dopiero po zgromadzeniu znaczącego zbioru dewocjonaliów z fachowo prowadzonych wykopalisk archeologicznych. Według wstępnej oceny autora większość tego rodzaju dewocjonaliów pochodzi z pierwszych dziesięcioleci XIII wieku, ale jest to tylko przypuszczenie wymagające potwierdzenia opartego na dalszych badaniach.

**Enkolpiony.** „Кресты-энколпионы были привнесены в жизнь древнерусского общества из византийской практики в X–XI веках как предметы личного благочестия, одновременно служившие реликвариями для персональной святыни, что давало надежду на личное покровительство святого чрез близкое присутствие частицы его мощей или даже вторичной

<sup>21</sup> Zabytek ze zbiorów MAK-u; nr inw. MAK/8972; wymiary: wysokość (zachowana) – 1,9 cm, szerokość – 1,75 cm, grubość – 0,6 cm, waga (zachowana) – 1,0 g.

<sup>22</sup> М. Д. Полубояринова, *Полудрагоценные камни и янтарь в древнем Новгороде*, [in:] *Новгородские археологические чтения*, ред. В. Л. Янин, П. Г. Гайдуков, Новгород 1994, с. 80–81, рис. 3:4.

<sup>23</sup> Г. О. Пискова, *Скарби стародавнього Ізяслава*, „Археологія”, 61, 1988, с. 21–25.

<sup>24</sup> V. Hupalo, *Christian devotional objects from early medieval Zvenigorod (now Zvenyhorod, Ukraine)*, [in:] *Rome, Constantinople and newly-converted Europe. Archaeological and historical Evidence*, ред. M. Salamon i in., Kraków–Leipzig–Rzeszów–Warszawa 2012, s. 605, rys. 10:1–3 [Seria: *U źródeł Europy Środkowo-Wschodniej*, t. 2].

<sup>25</sup> Zabytek ze zbiorów MAK-u; nr inw. MAK/3623; wymiary: wysokość – 4,7 cm, szerokość – 3,25 cm, grubość – 1,0 cm, waga – 16,5 g.

<sup>26</sup> A. Cynkałowski, *Materiały do pradziejów Wołynia i Polesia Wołyńskiego*, Warszawa 1961, tabl. XXV:13.

<sup>27</sup> V. Hupalo, *Christian devotional objects*, s. 605, rys. 10:4.

<sup>28</sup> М.ін.: М. Ягодінська, *Нові культові речі з давньоруських пам’яток Західного Поділля*, „Матеріали і дослідження з археології Прикарпаття і Волині”, 11, 2007, с. 352–354; В. Савицький, *Нагрудні мініатюрні хрести та підвіски з хрестами княжої доби в збірці Любомльського краєзнавчого музею*, „Княжа доба”, 8, 2014, с. 195–207.

реликвии, бывшей в контакте со святым при его жизни или с его останками. После резкого вынужденного прекращения киевской традиции массового изготовления энколпионов с прошествием времени, буквально спустя столетие, энколпионы-реликварии сами зачастую становились реликвиями. Древнерусская традиция ношения энколпионов с персональными святынями, ставшая общерусской, была продолжена крестами-мощевиками XIV–XVI веков” (A. Pieskowa)<sup>29</sup>.

Zapewne najstarszym, a przynajmniej najpewniej datowanym wczesnym enkolpionem<sup>30</sup> z zachodniej Ukrainy, jest jeden ze wspomnianych już krzyży z Podhorzec (*il. 2a*)<sup>31</sup>, będący wyrobem starobułgarskim lub ewentualnie prowincjonalnobizantyjskim. Datować go należy na koniec X – pierwszą połowę XI wieku<sup>32</sup>. Brązowy relikwiarz podhorecki nie ma bliskiej analogii na ziemiach Rurykowiczów, z których znane są nieruskie egzemplarze reliefowe, lecz o bogatszej ikonografii<sup>33</sup>. W najnowszym opracowaniu bizantyjskich enkolpionów z ziem średnio-wiecznej Rusi A. Pieskowa włączyła go do wariantu bałkańsko-dunajskiego IB1<sup>34</sup>.

Enkolpiony bizantyjskie na Rusi i staroruskie z ziem ruskich i z innych krajów zostały poddane wnikliwej analizie typologiczno-chronologicznej w obszernej monografii G. Korzuhiny i A. Peskowej<sup>35</sup>. Podzielono je na grupy oznaczone cyfrą rzymską, te zaś na typy ikonograficzne ułożone wg formy i rozmiaru z oznaczeniem cyframi arabskimi<sup>36</sup>. Do opracowania tego dodać można tylko informacje o nowych znaleziskach, „поток которых не прекращается и не сокращается, точно так же не прервется”<sup>37</sup> oraz o raczej nielicznych nieuwzględnionych

<sup>29</sup> A. A. Пескова, *Древнерусские энколпионы XI–XIII веков в русле византийской традиции*, [in:] *Ставрографический сборник*, т. 3: *Крест как личная святыня*, Москва 2005, с. 171, 176.

<sup>30</sup> Enkolpion – to noszony na piersi niewielki relikwiarz w formie otwieranego krzyża złożonego z dwóch połączonych zawiasami połówek i zaopatrzonego w ucho do zawieszania (szerzej: E. Gródek-Kciuk, *Enkolpiony znalezione na terenie Polski – próba klasyfikacji i datowania materiałów*, „Przegląd Archeologiczny”, 36, 1989, s. 97–134). Niekiedy enkolpionami nazywa się także inne dewocjonaalia (por.: M. P. Kruk, A. Sulikowska-Gąska, M. Wołoszyn, *Sacralia Ruthenica. Dzieła staroruskie bądź z Rusią związane z metalu i kamienia w Muzeum Narodowym w Krakowie i w Muzeum Narodowym w Warszawie*, Warszawa 2006).

<sup>31</sup> Niegdyś w zbiorach Muzeum Archeologicznego w Krakowie, ale zaginął najpewniej w czasie II wojny światowej. Enkolpion podhorecki był bardzo podobny – sądząc z opisu i fotografii archiwalnej – do krzyża z Vésztő (por.: Zs. S. Lovag, *Byzantine Type Reliquary Pectoral Crosses in the Hungarian National Museum*, „Folia Archaeologica”, 22, 1971, s. 147–147, ryc. 1:2a, 2b).

<sup>32</sup> R. Liwoch, *Wielka mogiła*, s. 365–369. Por.: B. Pitarakis, *Les croix-reliquaires pectorales byzantines en bronze*, Bibliothèque des Cahiers archéologiques”, 16, 2006, s. 30, 32, 68–71, ryc. 12, 231–233, poz. 151–154, 156.

<sup>33</sup> Zob.: Г. Ф. Корзухина, А. А. Пескова, *Древнерусские энколпионы*, с. 42–49, таб. 1–7; А. А. Пескова, *Древнерусские энколпионы*, с. 134–183; Eadem, *Byzantine pendant reliquary-crosses from the territory of medieval Rus’*, [in:] *Rome, Constantinople and newly-converted Europe*, s. 403–443.

<sup>34</sup> A. A. Peskova, *Byzantine pendant*, s. 422–423, ryc. 16:5.

<sup>35</sup> Г. Ф. Корзухина, А. А. Пескова, *Древнерусские энколпионы*. Podkreślić należy ogromny wkład A. Peskowej, która przedstawiła aktualną wiedzę o enkolpionach z Rusi i zestawiła katalog kilkakrotnie większy niż pierwotny G. Korzuhiny. Część not katalogowych zabytków zachodnioukraińskich opracowali inni autorzy: M. A. Jagodinskaja, A. Gordin, M. Picyszyn, B. Priszczepa i Ja. Stańčak.

<sup>36</sup> Zob.: А. А. Пескова, *Древнерусские энколпионы*, с. 177–183.

<sup>37</sup> Dowodami na trafność tego spostrzeżenia są licznie prezentowane znaleziska, m.in.: В. Конопля, В. Петегирич, *Енколпiон iз Млинова*, „Матерiали i дослiдження з археологiї Прикарпаття i Волини”, 10, 2006, с. 231–232; В. Савицький, *Нагрудні мініатюрні хрести*, с. 183–195.



wcześniej opublikowanych okazach, jak dwa enkolpiony z Oderadówki<sup>38</sup>, należące do podtypów II.1.1 i III.1.1. Spodziewać się też należy opracowań szczegółowych poświęconych różnorodnym zagadnieniom lub obszarom, czego przykładami są studia o relikwiarzach boryso-glebowskich Victora Spinei<sup>39</sup>, czy też artykuł o krzyżach z regionu karpacko-dniestrzańskiego Swietłany Riabczewej<sup>40</sup>. Zauważyć trzeba, że na zachodniej Ukrainie wiele z typów – wszystkich jest aż 83 – nie występuje (choć niektóre znane są z bliskiego sąsiedztwa), zatem nie ma potrzeby wzmiankowania ich w niniejszej pracy.

Enkolpiony bizantyjskie – grupa I – na terytorium dawnej Rusi pojawiły się wcześniej, już w X wieku, jako ślad aktywności politycznej w regionie naddunajskim pierwszych ruskich książąt, młodsze zaś są śladem dalszych kontaktów ze światem bizantyjskim. Do ich poprawnej analizy archeologicznej niezbędne jest odwołanie się do materiałów z południowo-wschodniej Europy.

Do typu I.1 enkolpionów, z ulanymi wyobrażeniami reliefowymi, należą omówiony już krzyż z Podhorzec i zapewne XI-wieczny okaz z nieznanej miejscowości w obwodzie iwano-frankińskim (*il. 2b*).

Typ I.2 – płaskie enkolpiony z wyobrażeniami zarysowanym liniami wgłębionymi – reprezentowany jest przez XI-wieczne lub nawet starsze skrzydło z Ukrzyżowaniem (a może ze świętym orantem?) z Gródka (*il. 2c*)<sup>41</sup>.

Do grup od II do IX zaliczają się enkolpiony staroruskie, których produkcja rozpoczęła się już w XI wieku, a trwała w formach zbliżonych do wczesnośredniowiecznych po wiek XIV. Przegląd poniższy oparty jest na studium G. Korzuhiny i A. Pieskowej<sup>42</sup>.

Grupa II obejmuje enkolpiony z reliefem wypukłym i swobodną kompozycją wyobrażeń.

Podtyp II.1.1 – Ukrzyżowanie i 3 świętych w medalionach oraz Matka Boska Hodegetria stojąca i 3 świętych w medalionach (z końcami zaokrąglonymi, duże i średnie) – z egzemplarzami I wariantu ikonograficznego odlewanyymi już w XI wieku i wariantem II, który uformował się podstawie poprzedniego i szeroko rozprzestrzenił w ostatniej ćwierci XII wieku. Przykładami są okazy z z Kryłosu (wg modelu XII w.; *il. 2d*) i z Łapszyna (XII–XIII w.; *il. 2e*).

Podtyp II.2.1 – Ukrzyżowanie ze stojącymi pod Krzyżem oraz św. Mikołaj stojący i popiersia świętych Konstantyna, Heleny i Jerzego (z końcami prostymi, duże i średnie), który rozpatruje się jako jeden ze starszych na Rusi, choć nie odkryto

<sup>38</sup> A. Cynkałowski, *Materiały do pradziejów*, s. 156, tabl. XXVIII:2-5.

<sup>39</sup> V. Spinei, *Cruciulitele-encolpion cu imaginea individuală a principilor martiri Boris și Gleb și unele probleme privind canonizarea lor*, „Arheologia Moldovei”, 32, 2010, s. 95–166; Idem, *Principii martiri Boris și Gleb. Iconografie și canonizare*, Brăila 2011, s. 9–43.

<sup>40</sup> S. Ryabtseva, *Pectoral reliquary-crosses from the Carpathian-Dniester Region, 11<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> centuries*, [in:] Rome, Constantinople, s. 527–543.

<sup>41</sup> В. Савицький, І. Міхальчук, *Знахідка „сирійського” енколпіона*, с. 485–491.

<sup>42</sup> Г. Ф. Корзухина, А. А. Пескова, *Древнерусские энколпионы*.



pewnie datowanych okazów z XI wieku. Podlegał on transformacji aż do XIII–XIV wieku, a przy reprodukcji (odlew w odcisku starszego krzyża) pogarszała się jakość reliefu. Jedyne znane z omawianego obszaru enkolpion, który znaleziono w Wierzbowie (*il. 2f*), datuje się na XII wiek.

Podtyp II.3.1 – enkolpiony boryso-glebowskie: św. książe z modelem świątyni w prawej ręce i 3 świętych w medalionach oraz św. książe z modelem świątyni w lewej ręce i 3 świętych w medalionach (z końcami zaokrąglonymi, małe), w którym wydziela się trzy warianty, wytwarzany był prawdopodobnie od pierwszej połowy XII wieku (najstarszy o wiarygodnej chronologii pochodzi z Nowogrodu Wielkiego, z budynku z ok. 1135 r., i jest zapewne odlewem wg przywiezionego z Kijowa wzorca). Nie ma pewnie datowanych okazów z końca XI wieku, a nawet z początku XII wieku. Licznie występowały do nawały mongolskiej. Egzemplarze wariantu III mogą być młodsze niż XIII wiek. Przykładem takiego enkolpionu z zachodu Ukrainy jest okaz z Uścia Biskupiego (XI–XIII w.; *il. 3a*).

Podtyp II.3.2 – błogosławiący Chrystus stojący i popiersia 3 świętych w medalionach oraz stojąca Matka Boska z dłońmi otwartymi na wysokości piersi i popiersia 3 świętych w medalionach (z końcami zaokrąglonymi, małe) – może być wczesny, ale nie ma podstaw do określenia jego chronologii bezwzględnej. Jedyne egzemplarze zachodnioukraińskie pochodzą ze Słobódki Koszyłowieckiej (*il. 3b*), a datowany jest na XII–XIII wiek.

Do grupy III zaliczane są enkolpiony reliefowo-niellowe.

Podtyp III.1.1 – Ukrzyżowanie z Matką Boską, Janem Ewangelistą i św. Jerzy oraz Matka Boska Hodegetria, apostołowie Piotr i Paweł, św. Mikołaj (z końcami zaokrąglonymi, duże i średnie) – wytwarzany był od drugiej ćwierci XII wieku lub może już końca XI – początku XII wieku. Przykładem z zachodnich obwodów Ukrainy jest okaz z Dorohobuża (XII w.; *il. 3c*).

Podtyp III.1.2 – Ukrzyżowanie ze stojącymi pod Krzyżem i św. Jerzy oraz krzyż i 4 medaliony ze świętymi lub napisami (z końcami zaokrąglonymi, średnie, kombinowane) – jest zapewne dość późny, nie wcześniej niż z drugiej połowy XII – pierwszej połowy XIII wieku. Okaz znaleziony w Krasnem datuje się na koniec XII wieku.

Podtyp III.2.1 – enkolpiony boryso-glebowskie: św. książe z modelem świątyni w prawej ręce i 3 świętych w medalionach oraz św. książe z modelem świątyni w lewej ręce i 3 świętych w medalionach (z końcami zaokrąglonymi, małe) – ma prawdopodobnie chronologię zbliżoną do reliefowych tego typu ikonograficznych, dla których dolną datą jest na razie 1135 r., a przy tym nie można wychodzić z ich datowaniem poza XII wiek, mimo iż znajdowane są w warstwach kulturowych XII – pierwszej połowy XIII wieku. Zaskakuje zatem określenie chronologii enkolpionu z Włodzimierza na koniec XIII – XIV wiek, gdy okaz z Dźwinogrodu datuje się na XII wiek.

Podtyp III.2.3 – Ukrzyżowanie ze stojącymi pod Krzyżem oraz Matka Boska z dłońmi otwartymi na wysokości piersi i 3 świętych w medalionach (z końcami zaokrąglonymi, małe) – datowany jest na XII - pierwszą połowę XIII wieku. Przykładem jest okaz z Muszkatówki (*il. 3d*) z końca XII - XIII wieku, na rewersie którego w medalionach umieszczone są monogramy Chrystusa i Matki Boskiej.

Podtyp III.2.4 – Ukrzyżowanie ze stojącymi pod Krzyżem oraz krzyż i litery w 4 medalionach (z końcami zaokrąglonymi, małe, kombinowane) – datuje się na XII – XIII wiek. Przykładem jest relikwiarzyk z Horodyszcza koło Zborowa (*il. 5e*) z końca XII – XIII wieku.

Podtyp III.3.1 – Ukrzyżowanie oraz Matka Boska z dłońmi otwartymi na wysokości piersi (z końcami zaokrąglonymi, miniaturowe) – mieści enkolpiony używane przez cały XII wiek, a niewykluczone, że typ powstał już w drugiej połowie XI wieku. Na zachodzie Ukrainy enkolpiony takie znaleziono m.in. w Zaleszczykach (XII w.) i w Dźwinogrodzie (XI–XII w.).

Podtyp III.3.2 – Ukrzyżowanie oraz krzyż (z końcami zaokrąglonymi, miniaturowe, kombinowane) – zawiera okazy datowane od XI aż po XIV wiek. Na zachodzie Ukrainy egzemplarze tego podtypu znaleziono: w Dźwinogrodzie (XII – początek XIII w.) oraz w Kapuścińcach (XII–XIII w.; *il. 3f*).

Grupa IV zawiera enkolpiony niellowe (inkrutowane).

Podtyp IV.2.2 – Ukrzyżowanie ze stojącymi pod Krzyżem i św. Jerzy oraz krzyż i 4 świętych (z końcami zaokrąglonymi, średnie) – datuje się na XII–XIII wiek, a jego przykładem jest enkolpion z Horodyszcza.

Podtyp IV.4.3 – błogosławiący Chrystus i 3 świętych oraz Matka Boska Orantka i 3 świętych (z końcami zaokrąglonymi, małe) – obejmuje m.in. enkolpion z Łucka (*il. 3g*) datowany na XII – początek XIII wieku.

Do podtypu IV.4.5 – enkolpiony boryso-glebowskie (?): św. książę (?) i 3 świętych oraz św. książę (?) i 3 świętych (z końcami zaokrąglonymi, małe) – zalicza się jedynie dwa enkolpiony z Kryłosu (*il. 3h*), z których pierwszy datowany jest na drugą połowę XII – pierwszą połowę XIII wieku, drugi zaś na drugą połowę XII wieku.

Podtyp IV.4.6 – krzyż i 4 medaliony z literami oraz krzyż i 4 medaliony z literami (z końcami zaokrąglonymi, małe) – pochodzi z XII–XIII wieku, przy czym najczęściej ich chronologię określa się na koniec XII i pierwszą połowę XIII wieku. Zachodnioukraińskie okazy znaleziono m.in. w Dźwinogrodzie (koniec XII – pierwsza połowa XIII w.) i Janczynie (druga połowa XIII w.).

Podtyp IV.5.2 – Ukrzyżowanie ze stojącymi pod krzyżem oraz krzyż i litery w ramkach (z końcami prostymi, małe) – z enkolpionem znalezionym zapewne w okolicach Kryłosu datuje się na XII wiek.

Podtyp IV.5.3 – Ukrzyżowanie ze stojącymi pod Krzyżem oraz krzyż i 4 prostokąty z literami (z końcami trójkątnymi, małe) – pochodzi z XII–XIII wieku,

a enkolpion z Kryłosu (*il. 3i*) datowany jest na trzecią ćwierć XII – pierwszą połowę XIII wieku.

Podtyp IV.5.4 – Ukrzyżowanie oraz krzyż i litery w 4 medalionach (końce proste z „łezkami” na rogach, małe) – obejmuje enkolpiony z (XI?) XII–XIII wieku, jednak zwykle datować je trzeba na XII – pierwszą połowę XIII wieku, jak egzemplarz z Kryłosu (*il. 3j*).

Podtyp IV.6.1 – Ukrzyżowanie oraz Matka Boska Orantka (z końcami prostymi, miniaturowe) – dolną granicę chronologiczną ma wczesną, bo opartą o znalezisko z warstwy z lat 70. XI wieku w Nowogrodzie, ale okazy zachodnioukraińskie datować trzeba na czas późniejszy, tj. na XII i XIII wiek w wypadku okazów z Zieleńca i XII wiek w wypadku enkolpionu z Kryłosu (*il. 4a*).

Podtyp IV.6.2 – Ukrzyżowanie oraz krzyż (z końcami prostymi, miniaturowe) – pochodzi z XII – pierwszej połowy XIII wieku i nie inaczej jest z jego egzemplarzem z Kryłosu.

Podtyp IV.6.3 – krzyż oraz krzyż (z końcami prostymi, miniaturowe) – mieści się chronologicznie w granicach XII – pierwszej połowy XIII wieku, a jego egzemplarze, w tym z Dźwinogrodu, Kryłosu i Podhorzec, najczęściej datuje się na XII – początek XIII wieku.

Do podtypu IV.6.4 – krzyż oraz krzyż (z końcami prostymi, z czterema występami pośrodku krzyża, miniaturowe) – należą enkolpiony, które datuje się najczęściej na XII – początek XIII wieku. Tak też określa się chronologię zachodnioukraińskich okazów z Kapuściniec i Kryłosu, natomiast szerzej, bo na XII – pierwszą połowę XIII wieku egzemplarza z Uścia Biskupiego (*il. 4b*), a na XII–XIII wiek z Nadwórnej. Do tego typu należy też zaginiony enkolpion z Potoczysk (*il. 5a*).

Podtyp IV.6.5 – krzyż oraz krzyż (z końcami uformowanymi w „rybi ogon”, miniaturowe) – obejmuje m.in. XII–XIII-wieczny enkolpion z Horodyszczka koło Zborowa (*il. 4c*) oraz dwa egzemplarze z Kryłosu datowane na XII – początek XIII wieku.

Grupa V obejmuje enkolpiony z emalią komórkowo-żłobkową, których czas produkcji przypadł w zasadzie na drugą połowę XII wieku, jednak ich wytwarzanie – choć może mniej intensywne – kontynuowano w pierwszej połowie XIII wieku. Jedyne dobrze datowany okaz pochodzi z Nowogrodu z warstwy z lat 60. XIII wieku, co wskazuje tylko na czas jego używania. Okazy tej grupy znaleziono: w Horodyszczu, w Dźwinogrodzie i w Kryłosie (*il. 4d*).

Do grupy VII zalicza się enkolpiony z drobnymi gęsto ułożonymi wyobrażeniami reliefowymi.

Podtyp VII.1.1 – Matka Boska z dłońmi na wysokości piersi, święci Kosma i Damian, Piotr i Bazyli oraz Ukrzyżowanie, Matka Boska, Jan Ewangelista, święci Mikołaj i Grzegorz (z końcami zaokrąglonymi, napis słowiański w formie lustrzanego odbicia – wezwanie „Святая Богородица помогай”) – powinno się datować na pierwszą połowę XIII wieku, czy też cały XIII wiek, a ograniczanie

ich chronologii do lat 30. XIII wieku opiera się na nieporozumieniu. Na zachodzie Ukrainy relikwiarze takie odkryto np. w Kryłosie, skąd znanych jest aż siedem egzemplarzy (*il. 4e*).

Podtyp VII.1.3 – Matka Boska z dłońmi na wysokości piersi, archaniołowie Michał i Gabriel, święci Piotr i Bazyli oraz Ukrzyżowanie, Matka Boska, Jan Ewangelista, święci Mikołaj i Grzegorz (z końcami zaokrąglonymi i napisami typu mieszanego) – można datować na czas po ustaniu intensywnego wytwarzania relikwiarzyków podtypu VII.1.1, od którego się wywodzą. Chronologię poszczególnych okazów określa się najczęściej na XIII wiek, tak jak znaleziska ze Lwowa, rzadziej na drugą połowę XIII lub XIII–XIV wiek.

Podtyp VII.2.1 – Matka Boska z rękami na wysokości piersi i 4 ewangeliści – Ukrzyżowanie, Matka Boska, Jan Ewangelista i 2 archaniołowie (z końcami zaokrąglonymi i krótkimi wgłębionymi napisami) – zawiera egzemplarze, które datuje się na pierwszą połowę XIII wieku, jak okaz z Kryłosu, lub XIII wiek, jak okaz z Muszkatówki (*il. 4f*).

Podtyp VII.3.1 – etimazja i 4 postacie, w tym archaniołowie (?), oraz Matka Boska Orantka i symbole ewangelistów – mieści egzemplarze datowane na pierwszą połowę XIII lub szerzej na XIII wiek. Dwa należące do niego enkolpiony znaleziono w Kryłosie (*il. 4g*).

Do grupy VIII należą enkolpiony z wyobrażeniami w reliefie płaskim.

Podtyp VIII.2.3 – Ukrzyżowanie oraz Matka Boska z Emmanuelem i 3 świętych w medalionach (z końcami zaokrąglonymi, małe) – zawiera jeden zachodnioukraiński, znaleziony w Dźwinogrodzie enkolpion (*il. 4h*), który datuje się na koniec XII – XIII wiek (?).

W grupie IX mieszczą się enkolpiony typów rzadkich i indywidualne, które rozpatrywać trzeba nieco inaczej niż egzemplarze typów liczniejszych. W wypadku typu IX.3 na razie nie odkryto oczywistych odpowiedników w ruskim i prowincjonalnobizantyjskim odlewnictwie dewocjonałów. Można przypuszczać, że enkolpiony te przywieziono, ale niewykluczone, że zostały wykonane na miejscu przez przyjezdnych rzemieślników greckich, podobnie jak niektóre ikonki. Jeśli chodzi o typ IX.4, to jest być może wyrobem lokalnej pracowni, ale rzemieślnik musiał znać inne – różniące się od staroruskiej praktyki – tradycje odlewnictwa dewocjonałów. Wydaje się, że dopatrywać się można na tych relikwiarzykach cech romańskich.

Typ IX.3 – św. Mikołaj, święci Kosma i Damian oraz Chrystus błogosławiący, Matka Boska i św. Jan (z końcami prostymi, małe) – reprezentowany jest na zachodniej Ukrainie przez dwa okazy: z Dźwinogrodu (koniec XII – XIII w.) i z Kręciłowa (połowa XII – pierwsza połowa XIII w.; *il. 4i*).

Do typu IX.4 – Ukrzyżowanie oraz skrzydło gładkie (z końcami prostymi, małe) – zalicza się enkolpion odkryty w Kręciłowie (*il. 4j*), datowany – o ile nie jest to pomyłka – na pierwszą połowę XII wieku, jednak zdaniem autora bar-

dziej uprawnione jest określenie jego chronologii na pierwszą połowę XIII wieku, z tego bowiem czasu pochodzą dość liczne znajdowane na kręciłowskim grodzisku Dźwinogród zabytki.

Szczególnie interesującym okazem jest enkolpion ze Strakłowa (*il. 5b*)<sup>43</sup>, którego awers – Ukrzyżowanie z Matką Boską, Janem Ewangelistą i św. Jerzy – należy do podtypu III.1.1, rewers – Matka Boska Orantka z Emmanuelem i święci Mikołaj, Piotr, Paweł – zaś do IV.1.1. Współwystępowanie skrzydeł różnych, choć datowanych na XII wiek, podtypów w jednym relikwiarzu w pewnym stopniu potwierdza prawidłowość takiej chronologii.

Przedstawiony powyżej wybór składanych krzyży napiersnych pokazuje, iż nawet w wypadku tej najlepiej opracowanej, a także potencjalnie wartościowej jako datowniki ze względu na dużą zmienność, kategorii dewocjonaliów określanie chronologii nie jest łatwe. Podawane przez autorów publikacji datowanie zabytków bywa arbitralne i w znacznej mierze domniemane, choć na ogół mieści się w sferze prawdopodobieństwa. Niemal wszystkie enkolpiony z zachodniej Ukrainy pochodzą z XII–XIII wieku, a zdecydowana większość z drugiej połowy XII – pierwszej połowy XIII stulecia.

**Ikonki.** „Ikona to okno do innego świata, przez nią widzimy świętych, którym oddajemy cześć. Ikona przedstawia nie tylko świętego, lecz Tego, któremu służył czy oddał życie – czyli Boga” (O. Paweł Florenskij)<sup>44</sup>.

Śladami chrystianizacji społeczeństwa staroruskiego – w tym ludzi zamieszkujących obszar współczesnej zachodniej Ukrainy – w młodszej fazie wczesnego średniowiecza są mniej liczne niż krzyże, ale bogate pod względem treści i symboliki kamienne i metalowe napiersne ikonki. Podstawowe opracowanie kamiennych egzemplarzy tej kategorii zabytków, które zostało opublikowane w 1983 r. przez Tatianę Nikołajewą<sup>45</sup> jest w części zdezaktualizowane, zwiększyła się bowiem liczba znanych zabytków i poprawił się stan wiedzy o średniowiecznej sztuce i rzemiośle. Okazało się, że niektóre z zaproponowanych przez nią datowań są błędne, uściśleń wymagają też zagadnienia centrów produkcyjnych. Przykładem jest pogląd jakoby tradycja używania i wytwarzania kamiennych ikoniek przysłała z Bizancjum na Ruś już w początku XI wieku, podczas gdy ich przytłaczająca większość pochodzi z XII – pierwszej połowy XIII wieku, podobnie jak w innych częściach świata bizantyjskiego. Daleka od zakończenia jest też systematyzacja stylistyczna i geograficzna zabytków, zwłaszcza że średniowieczni mistrzowie chętnie naśladowali swoje dzieła. Wydaje się zatem, iż każdy zabytek musi być analizowany z osobna i kompleksowo. Potem dopiero – w oparciu o wiarygodne datowania, rozdzielenie zabytków miejscowych i importów, określenie oddziaływań bizantyjskich i łacińskich – możliwe będzie sporządzenie typologii ikoniek

<sup>43</sup> M. P. Kruk, A. Sulikowska-Gąska, M. Wołoszyn, *Sacralia Ruthenica*, s. 95–96, 181–183, poz. I.3.

<sup>44</sup> *Ikona – okno do nieba*, [in:] <http://www.mbnp.religia.net/ikona-okno-do-nieba/> (05.05.2018)

<sup>45</sup> Т. В. Николаева, *Древнерусская мелкая пластика из камня. XI–XIV вв.*, Москва 1983.

uwzględniającej zarówno stylistykę jak i chronologię, a także lokalizacja ośrodków produkcji<sup>46</sup>. Obecnie szczególnie istotna jest rola archeologów, ponieważ przyrost podstawy źródłowej następuje głównie w wyniku badań wykopaliskowych<sup>47</sup>, a kontekst archeologiczny pozwala na oddzielenie ikoniek wczesnośredniowiecznych od licznych okazów z drugiej połowy XIII–XVI wieku. Wiarygodnie datowane egzemplarze umożliwią także weryfikację chronologii niemających kontekstu znalezisk dawniejszych.

W rozważaniach o chronologii kamiennych ikoniek z Rusi istotne jest odejście od słabo uzasadnionego mniemania o pochodzeniu niektórych dzieł z XI–XII wieku, na rzecz poglądu o początkach artystycznej obróbki kamienia nie wcześniejszych niż przełom XII i XIII wieku<sup>48</sup>. Wasyl Pucko wydziela kamienne (steatytowe) wyroby pochodzące z ok. XII/XIII wieku w grupę „1200 r.” i wiąże je z greckimi rzemieślnikami, którzy emigrowali na Ruś po zdobyciu Konstantynopola przez krzyżowców w 1204 r.<sup>49</sup> Właśnie do grupy „1200 r.” zaliczyć można trzy kamienne ikonki – Ukrzyżowanie (*il. 6a*), Zmartwychwstanie (*il. 6b*), Matka Boska Hodegetria (*il. 6c*) – z pierwszej połowy (tercji) XIII wieku, które odkryto w 1981 r. w pracowni złotnika-odlewnika na terenie Kryłosu, dawnego Halicza<sup>50</sup>. Kolejnym zabytkiem należącym do grupy „1200 r.” jest znaleziona w Haliczu steatytowa ikonka z wyobrażeniem św. Teodora Stratelatesa (*il. 6d*), która nie ma bliskich analogii, ale wszystkie jej osobliwości znajdują bizantyjskie paralele<sup>51</sup>. Również steatytową ikonkę z wyobrażeniem św. Mikołaja znaleziono w Daniłówce na podgrodzium latopisowego XIII-wiecznego Daniłowa<sup>52</sup>.

Zgodnie z powyższymi uwagami za pochodzące z czterech początkowych dziesięcioleci uznać trzeba kamienne ikonki wykonane najpewniej przez ruskich rzemieślników, a zwykle datowane szerzej, jak np. okaz z łupku owruckiego znaleziony w Dźwinogrodzie (*il. 6e*)<sup>53</sup>.

Również w wypadku ikoniek metalowych można spodziewać się na zachodniej Ukrainie zarówno bizantyjskich oryginałów, jak i kopii bizantyjskich pierwotów. W pracowni złotnika-odlewnika, którą odkryto w dawnym Haliczu (posesja

<sup>46</sup> Zob.: Е. И. Архипова, *Каменные иконки в Древней Руси: итоги и проблемы изучения иконок домонгольского времени*, „Археология і давня історія України”, 1, 2010, с. 420.

<sup>47</sup> Na marginesie wspomnieć można o zwyczaju podpisywania ikon, który na Rusi przyjęto w XII w. Być może niektóre ikonki kamienne podpisano farbą, np. złotą (por.: Е. И. Архипова, *Каменные иконки*, с. 422–423), dlatego ta kategoria znalezisk wymaga szczególnej uwagi po wyjęciu z ziemi.

<sup>48</sup> В. Г. Пуцко, *Древнерусская каменная пластика малых форм: из опыта систематизации*, „Stratum plus”, 5 (2005–2007), 2009, с. 442.

<sup>49</sup> Idem, *Киевское художественное ремесло начала XIII в. Индивидуальные манеры мастеров*, „Byzantinoslavica”, 59, 1998, 2, с. 309–313; Idem, *Древнерусская каменная пластика*, с. 444–445.

<sup>50</sup> Л. В. Пекарская, В. Г. Пуцко, *Византийская мелкая пластика из археологических находок на Украине*, [in:] *Южная Русь и Византия*, ред. П. П. Толочко и др., Киев 1991, с. 136–137; В. Г. Пуцко, *Древнерусская каменная пластика*, с. 443, 446, рис. 2:5.

<sup>51</sup> Л. В. Пекарская, В. Г. Пуцко, *Византийская мелкая пластика*, с. 135–136, фот. 7.

<sup>52</sup> М. И. Островский, *Разведки в Тернопольской*, с. 224–225, рис. 1:2.

<sup>53</sup> В. Петегрич, В. Оприк, Б. Закалик, *Камяна іконка із Звенигорода*, „Матеріали і дослідження з археології Прикарпаття і Волині”, 13, 2009, с. 301–306, фот. 29.



Szewczuków), znaleziono dwie brązowe ikony – jedna z przedstawieniem Chrystusa tronującego (*il. 6f*), druga zaś z Matką Boską w typie Eleusy (*il. 6g*), które być może wykorzystywano jako matryce lub modele. Wysoki poziom artystyczny i techniczny obu zabytków oraz brak ruskich analogii świadczą o tym, że były dziełem bizantyjskim lub greckiego mistrza pracującego w tej ruskiej stolicy na początku XIII wieku<sup>54</sup>. Do grupy metalowych ikon, które ulano w formach wyciśniętych przy użyciu kamiennych, drewnianych lub kościanych oryginałów, zaliczyć można najpewniej brązową ze śladem pozłoty ikonę Zwiastowania (*il. 6h*) z Bouszowa. Znaleziono ją w wypełniku budynku gospodarczego, w kontekście materiałów XII–XIII wieku<sup>55</sup>, w tym ułamków szklanych bransolet, które – wg opinii autora – datować trzeba na pierwszą połowę XIII wieku. Zarówno poziom wykonania (wysoki plastyczny relief), jak i treść (chwila przybycia archanioła Gabriela do przędącej Maryi Panny) pozwalają na przypuszczenie, że ikonka nie jest wyrobem rzemieślnika halickiego z XII wieku, jak uważają Wołodimir Baran i Wołodimir Wujcik<sup>56</sup>, a pochodzi z obszaru Cesarstwa Wschodniego. Ewentualnie dopuścić można, iż została odlana lokalnie w formie z odciskiem kamiennego bizantyjskiego oryginału z XII wieku, jednak ona sama pochodzi z czasu przed najazdem mongolskim 1240/1241 r.

Znacznie liczniejsze są niewielkie – koliste lub prostokątne, prostokątne z półkolistym zwieńczeniem albo tzw. arkadowe – ikonki odlane z metali kolorowych (zwykle z brązu), które przedstawiają Jezusa, Matkę Boską i świętych. Najstarsze tego typu zabytki nowogrodzkie pochodzą z okresu po 1116 r., występują zaś co najmniej do XV wieku<sup>57</sup>. Również na omawianym obszarze różnego rodzaju lokalnej produkcji zawieszki-ikonki z metali kolorowych noszone były zapewne w drugiej połowie XII wieku, niewątpliwie w pierwszej połowie wieku XIII, a z pewnością także później. Spośród wczesnośredniowiecznych okazów wymienić można: kolistą ikonkę Matki Boskiej z Chrystusem Emmanuelem cmentarzyska (XI?) XII–XIII wieku w Zieleńcu<sup>58</sup>, z tej samej miejscowości także kolistą zawieszkę przedstawiającą świętego wojownika (*il. 6i*)<sup>59</sup>, prostokątną ikonkę Matki Boskiej Orantki z obiektu z XII – pierwszej połowy XIII wieku na grodzisku w Kręciowie<sup>60</sup>, oraz również prostokątną, nie mającą bliskich analogii, zawieszkę z przedstawieniem Matki Boskiej Hodegetrii, którą odkryto w osadzie

<sup>54</sup> Л. В. Пекарская, В. Г. Пуцко, *Византийская мелкая пластика*, s. 136–137.

<sup>55</sup> В. Д. Баран, В. С. Вуйцик, *Давньоруська ікона з поселення Бовшів*, „Археологія”, 28, 1978, с. 93.

<sup>56</sup> Ibidem, с. 95.

<sup>57</sup> М. В. Седова, *Ювелирные изделия древнего Новгорода (X–XV вв.)*, Москва 1981, с. 62–65; Ю. М. Лесман, *Хронология ювелирных изделий Новгорода (X–XIV вв.)*. Введение, [in:] *Материалы по археологии Новгорода. 1988*, Москва 1990, с. 64–65, 94, рис. 6.7.4, 6.

<sup>58</sup> Г. М. Васова, *Бронзовые изделия XI–XIII вв. из села Зеленче*, „Материалы по археологии Северного Причерноморья”, 4, 1962, с. 257–258, рис. 7:4.

<sup>59</sup> *Cerkiew – wielka tajemnica. Sztuka cerkiewna od XI wieku do 1917 roku ze zbiorów polskich. Katalog wystawy*, red. wydawniczy D. Stryniak, Gniezno 2001, fot. V.

<sup>60</sup> И. П. Русанова, Б. А. Тимошук, *Языческие святилища древних славян*, Москва 1993, с. 58, 61, рис. 57:2.



z XII–XIII wieku we wsi Bajów<sup>61</sup>. Fragment ikonki prostokątnej z półkolistym zwieńczeniem, która przedstawia Matkę Boską z Dzieciątkiem, znany jest z grodziska w Horodnicy, gdzie odkryto półziemianki z niepochowanymi szczątkami ludzkimi, co Wołodmyr Petehyrycz łączy z najazdem mongolskim na zachodnią Ruś po zdobyciu Kijowa w grudniu 1240 r.<sup>62</sup> Przykładem późnej zawieszki-ikonki jest przedstawiający św. Jerzego XIV-wieczny lub młodszy okaz z Chrynnik<sup>63</sup>.

W Rykaniach Wielkich koło Dubna na cmentarzysku kurhanowym znaleziono kolistą ikonkę Matki Boskiej Umilenie w otoku z napisem cyrylickim (*il. 6j*)<sup>64</sup> ze słabego srebra złożonego (?). Zastanawiać się można, czy jest to zabytek – także epigrafiki – wczesnośredniowieczny – z pierwszej połowy XIII wieku (?), czy młodszy.

Jedynym w swoim rodzaju zabytkiem z omawianego obszaru jest bilonowa ikonka (*il. 6k*) znaleziona w Dźwinogrodzie, która ma formę kolistej plakietki z przedstawieniem św. Dymitra Sołuńskiego i św. Jerzego Zwycięzcy na awersie oraz krzyża rozkwitłego na rewersie<sup>65</sup>. Interpretować ją trzeba jako znak pątniczy – zapewne z pielgrzymki do Salonik – a datować na pierwszą połowę XIII wieku. Zbliżona plakietka nowogrodzka (ikonka ze św. Dymitrem z Tesaloniki) pochodzi z drugiej połowy XIII wieku<sup>66</sup>.

Swoistym typem ikonек metalowych są tzw. żmijowiki. W Lwowskim Muzeum Historycznym przechowuje się srebrny egzemplarz niepewnego pochodzenia, może z dawnego Halicza<sup>67</sup>. Na jego awersie przedstawiony jest kobieco-zwierzęcy demon Hystera, na rewersie zaś archanioł Michał. Brązowy żmijowik (*il. 6l*) z podobnymi wyobrażeniami również z nieznanej miejscowości – dar Bronisławy Starzeńskiej z Kołomyi – znajduje się w zbiorach Muzeum Narodowego w Krakowie<sup>68</sup>. Datowanie tego typu zabytków stanowi problem, ponieważ podobne funkcjonowały na Ukrainie do XIX wieku, nie wykazując po wieku XV ewolucji stylistycznej. Jednak zwykle określa się ich chronologię na XI–XIV wiek, przy czym za starsze uważa się okazy z napisami greckimi<sup>69</sup>. W Nowogrodzie żmijowiki

<sup>61</sup> В. Савицький, В. Свінцицький, *Давньоруська металева іконка-підвіска із с. Баїв Луцького району*, „Волинська ікона: дослідження та реставрація”, 19, 2012, с. 12–13.

<sup>62</sup> В. М. Петегирич, *Пам'ятки часу навали золотоординців на Галицьку землю*, „Археологія”, 42, 1983, с. 47–51, рис. 3:11.

<sup>63</sup> М. А. Пелецишин, Р. М. Чайка, *Нові давньоруські ювелірні вироби із Західної Вліні*, „Археологія”, 1, 1991, с. 139–141, рис. 2:1.

<sup>64</sup> Zabytek ze zbiorów MAK-u; nr inw. MAK/7719; wymiary: wysokość – 3,1 cm, szerokość – 2,6 cm, grubość – 0,05 cm, waga (zachowana) – 1,9 g.

<sup>65</sup> V. Hupalo, *Christian devotional objects*, s. 602–604, rys. 8:2.

<sup>66</sup> О. А. Рудь, *Паломническая икона с изображением св. Димитрия Солунского (?)*, [in:] *Меч и златник. К 1150-летию зарождения Древнерусского государства. Каталог выставки*, ред. В. В. Мурашева, Д. В. Журавлев, Москва 2012, с. 238.

<sup>67</sup> Е. Зарубій, *Золоті та срібні прикраси княжої доби в колекції Львівського історичного музею*, Київ 2009, с. 129–130, фот., кат. № 148.

<sup>68</sup> М. Р. Крук, А. Суликowska-Gąska, M. Wołoszyn, *Sacralia Ruthenica*, s. 124–125, 217, nr kat. I.48.

<sup>69</sup> Ibidem, s. 149–150; Т. В. Николаева, Н. Г. Недошивина, *Предметы христианского культа*, [in:] *Древняя Русь. Быт и культура*, ред. Б. А. Колчин, Т. И. Макарова, Москва 1997, с. 177–178.

znajduje się w warstwach XII–XIII wieku – do 1268 r., najmłodszy zaś oderwany od podstawowej serii znaleziono w warstwie z lat 1313–1340<sup>70</sup>. Wydaje się, że przy określaniu chronologii żmijowików produkowanych seryjnie pominąć można wiek XI, wtedy bowiem noszone były okazy prototypowe o wysokiej wartości artystycznej, jak złoty amulet Włodzimierza Monomacha z ok. 1084–1094 r.<sup>71</sup> Dość można, iż wbrew opinii Marii Siedowej<sup>72</sup>, używanie żmijowików nie świadczy o stabilności pogańskich przeżytków w świadomości ludu, są one bowiem zapożyczeniem z kultury bizantyjskiej.

Ikonki metalowe i kamienne z wieków średnich są w ostatnim czasie często prezentowane – podobnie jak krzyżyki i enkolpiony – w literaturze<sup>73</sup>, jednak niemal równie często brak informacji o kontekście archeologicznym, z którego pochodzą. Niezbędna jest lokalna – oparta o materiały z wykopalisk – weryfikacja przyjętej dla całej Rusi chronologii poszczególnych rodzajów zawieszek z wyobrażeniami świętych, choć datowanie ich na podstawie analogii wydaje się na ogół prawidłowe.

**Lunule.** Symbolika lunarna wiąże się bezpośrednio z Matką Boską w apokaliptycznym obrazie: „Niewiasta obleczona w słońce, i księżyc pod jej stopami, a na jej głowie wieniec z gwiazd dwunastu”, a także w pieśni cerkiewnej śpiewanej podczas wielkosobotniej jutrzni: „Zachodzisz pod ziemię, Zbawicielu, Słońce Prawdy; dlatego Księżyc, który cię zrodził, smutkami wysycha, widoku twego pozbawiona”, oraz w osiemnastowiecznych słowach o bitwie pod Połtawą: „Sam Chrystus Zbawiciel, który jest słońcem, i księżyc – prześwieta dziewica Maria, zatrzymali i pomogli zwyciężyć dumnego tego [czyli Karola XII]”<sup>74</sup>.

Zgodzić się należy z Natalią Hamajko<sup>75</sup>, iż lunule były w dobie staroruskiej najliczniejszą po krzyżykach grupą zawieszek. Także omawianym terenie znadowane są często i zaskakują różnaitością form. W literaturze utrwalił się pogląd o zawieszках półksiężycowatych jako symbolach niewątpliwie pogańskich – lunarnych<sup>76</sup>, jednak ostatnio słusznie zwraca się uwagę, że mogą być dewocjonaliami – znakami Bogurodzicy<sup>77</sup>. Doskonałym archeologicznym potwierdzeniem związku zawieszek półksiężycowatych z chrześcijaństwem jest forma do odlewu krzyżyków i lunul z Zieleńcza (*il. 7k*), a skojarzenie z Maryją nasuwa też wyobra-

<sup>70</sup> Ю. М. Лесман, *Хронология ювелирных изделий*, с. 64, 94, рис. 6.7.6.

<sup>71</sup> В. Г. Пуцко, *Перші століття християнського мистецтва Києва*, [in:] *Днеслово*, ред. Г. Івакін і ін, Київ 2008, с. 220–221.

<sup>72</sup> М. В. Седова, *Ювелирные изделия*, с. 69.

<sup>73</sup> М.ін.: М. Ягодинська, *Нові культові печі*, с. 352, 354–355.

<sup>74</sup> *Apokalipsa św. Jana* 12,1, [in:] *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu*, red. K. Dynarski i in., Poznań–Warszawa 1988, s. 1406; В. А. Успенский, *Крест и коло*, s. 100–101.

<sup>75</sup> Н. Хамайко, *Древнерусские лунницы XI–XIII вв.: проблема происхождения и семантики*, „Наукові записки з української історії”, 20, 2008, с. 319.

<sup>76</sup> Нр.: S. Małachowska, *Wczesnośredniowieczne zawieszki półksiężycowate znalezione na terenie ziem polskich*, „Archeologia Polski”, 43, 1998, 1–2, s. 70–71, 73.

<sup>77</sup> Н. Хамайко, *Древнерусские лунницы*, с. 332–334; Eadem, *Crescent pendant (lunnitsa) in 11<sup>th</sup>–13<sup>th</sup> century Rus': Pagan amulet or Christian ornament?*, [in:] *Rome, Constantinople*, s. 515–519.

żenie twarzy na jednej z zawieszek półksiężycowatych z tej miejscowości (*il. 7p*)<sup>78</sup>. Zaznaczyć jednak trzeba, że o ile za symbole maryjne uznać można zawieszki półksiężycowate z XII–XIII wieku, o tyle w wypadku XI-wiecznych zachodzi wątpliwość interpretacyjna, natomiast starsze – jak być może lunula z Żabiniec (*il. 7a*)<sup>79</sup> – były na zachodniej Ukrainie najpewniej ozdobami, a może też pogańskimi amuletami.

Nie ma – niestety – zadowolającego podziału formalnego tej kategorii zabytków, więc do omówienia okazów odlanych z metali kolorowych (głównie brązu) i jednego kamiennego autor skorzysta z opracowania najnowszego, które przygotowała i opatrzyła graficznym przedstawieniem typów N. Hamajko<sup>80</sup> (typy: I – w formie sierpa księżyca, II – szerokorogie, III – cienkorogie, IV – ostrorogie, V – podkowiaste, VI – stromorogie, VII – zamknięte, VIII – wpisane, IX – z krzyżkiem). Na omawianym terenie występuje w młodszej fazie wczesnego średniowiecza kilka z wydzielonych przez nią form lunul oraz okazy, które trudno jednoznacznie przypisać do którejś z nich.

Do typu I zbliżona jest niewielka zawieszka z Żabiniec (*il. 7b*)<sup>81</sup>, o którego chronologii trudno powiedzieć coś pewniejszego, oraz okaz z grodziska Dżwinogród w Kręciłowie (*il. 7c*). Ten ostatni znaleziony został w pozostałościach z materiałem z XII – pierwszej połowy XIII wieku<sup>82</sup>, przy czym wydaje się, że najwłaściwsze jest datowanie tego obiektu na pierwszą połowę wieku XIII.

Typ II przypominają lunule ze Żnibrodów (*il. 7d*)<sup>83</sup> i Chocimierza (*il. 7e*)<sup>84</sup>, trzy bardzo małe i odlane w tej samej formie zawieszki z Żabiniec (*il. 7g*)<sup>85</sup> oraz lunula ze wspomnianego grodziska w Kręciłowie (*il. 7f*)<sup>86</sup>, która zalegała w obiekcie z materiałami w większej części z pewnością z pierwszej połowy XIII wieku (m.in. moneta tesalonicka z 1224–1230 r.).

Typ III reprezentują dwie zawieszki półksiężycowate z dawnego Halicza (*il. 7h, i*)<sup>87</sup>, zapewne z XII–XIII wieku.

<sup>78</sup> Г. М. Васова, *Бронзовые изделия*, с. 256, 258–259, рис. 6:8, 7:1.

<sup>79</sup> Zabytek ze zbiorów MAK-u; nr inw. MAK/3704; wymiary: wysokość – 4,4 cm, szerokość – 4,4 cm, grubość – 0,2 cm, waga (zachowana) – 6,9 g.

<sup>80</sup> N. Khamayko, *Crescent pendant (lunnitsa)*, s. 504, рс. 1.

<sup>81</sup> Zabytek ze zbiorów MAK-u; nr inw. MAK/3704; wymiary: wysokość – 2,05 cm, szerokość – 2,2 cm, grubość – 0,1 cm, waga – 2,2 g.

<sup>82</sup> И. П. Русанова, Б. А. Тимошук, *Языческие святилища*, с. 43, 53, рис. 54:3.

<sup>83</sup> Zabytek ze zbiorów MAK-u; nr inw. MAK/3675; wymiary: wysokość – 4,0 cm, szerokość – 4,6 cm, grubość – 0,15 cm, waga – 11,3 g.

<sup>84</sup> Zabytek ze zbiorów MAK-u; nr inw. MAK/3707; wymiary: wysokość – 4,0 cm, szerokość – 4,65 cm, grubość – 0,15 cm, waga – 13,8 g.

<sup>85</sup> Zabytki ze zbiorów MAK-u; nr inw. MAK/3704; wymiary: wysokość – 2,0 cm, szerokość – 1,9 cm, grubość – 0,1 cm, waga – 1,2 g.

<sup>86</sup> И. П. Русанова, Б. А. Тимошук, *Языческие святилища*, с. 41, 53, 61, рис. 47:1.

<sup>87</sup> М. Фіголь, *Мистецтво стародавнього Галича*, Київ 1997, с. 158.

Do typu IV należy *rara avis* – kamienna lunula z Dźwinogrodu nad Dniestrem (*il. 7j*)<sup>88</sup>, której chronologia zawiera się zapewne w XII – pierwszej połowie XIII wieku.

Typ V jest reprezentowany przez zawieszkę o rogach zakończonych podwójnymi „językami” (*il. 7l*), znalezioną na cmentarzysku w Torskiem<sup>89</sup>, które funkcjonowało w (XI?) XII–XIII wieku.

Typ IX jest kolejnym dowodem prawidłowości interpretowania przynajmniej części zawieszek półksiężycowatych jako dewocjonaliów. Najwięcej jest okazów z niemal kolistą lunulą i krzyżem połączonym z nią w trzech punktach. Zaliczają się do nich zdobione pseudogranulacją egzemplarze z okolicy Hrycowiec i Stryjówki (niwa Noryńce; *il. 7m*)<sup>90</sup> i z Żabiniec (*il. 7n*)<sup>91</sup> oraz z cmentarzyska (XI?) XII–XIII-wiecznego w Zieleńcu<sup>92</sup>. Zdecydowanie wyróżnia się w tym typie lunula z Podhorzec-Pleśniska (*il. 7o*)<sup>93</sup>, która jest zbliżona do szerokorogich, a krzyż łączy się z korpusem jedynie górnym końcem pionowej belki.

Wg Jurija Liesmana w Nowogrodzie zawieszki półksiężycowate różnych typów spotyka się głównie przed 1238 r., przy czym nieokreślona pozostaje dolna granica czasowa ich występowania, najmłodsza zaś pochodzi z pierwszej połowy XIV wieku<sup>94</sup>. Wcześniej Maria Siedowa podała, że najstarsze nowogrodzkie lunule – tzw. szerokorogie – pochodzą z X wieku, za przechodnią od szeroko- do stromorogich uznała zawieszkę o rogach z trójpłatkowym zakończeniem z połowy XI wieku, stromorogie datowała na XII–XIII wiek, zamknięte zaś na koniec XII – XIII wiek<sup>95</sup>. Ustalenia chronologiczne dotyczące zawieszek półksiężycowatych z Nowogrodu w odniesieniu do okazów z omawianego terenu są mało pomocne, te bowiem różnią się dość znacznie od swoich północnoruskich odpowiedników.

**Toporki miniaturowe.** „Tłum ludzi kłęczy modląc się o pomoc i wstawiennictwo tam spoczywa święty król; i ślepi żebracy szukają rozmowy z królem i wychodzą stamtąd uleczeni. Módl się do Olafa, który obdarzył cię swoją ziemią, on jest człowiekiem Boga (świętym), Bóg obdarza jego samego dobrami i pokojem dla wszystkich ludzi” („Glælognskvida” Þórarina)<sup>96</sup>.

<sup>88</sup> Zabytek ze zbiorów MAK-u; nr inw. MAK/3626; wymiary: wysokość – 2,35 cm, szerokość – 2,0 cm, grubość – 0,7 cm, waga – 2,8 g.

<sup>89</sup> W. Antoniewicz, *Z badań archeologicznych w Górnem dorzeczu Dniestru*, „Wiadomości Archeologiczne”, 6, 1921, s. 93–95, ryc. 3.

<sup>90</sup> Zabytek ze zbiorów MAK-u; nr inw. MAK/3624; wymiary: wysokość (zachowana) – 2,9 cm, szerokość – 2,5 cm, grubość – 0,1 cm, waga – 1,8 g.

<sup>91</sup> Zabytek ze zbiorów MAK-u; nr inw. MAK/3704; wymiary: wysokość – 3,3 cm, szerokość – 2,5 cm, grubość – 0,1 cm, waga – 2,1 g.

<sup>92</sup> Г. М. Васова, *Бронзовые изделия*, с. 246, 257–258, рис. 7:11.

<sup>93</sup> М. А. Пелецишин, Р. М. Чайка, *Нові давньоруські ювелірни*, с. 139, 141, рис. 2:10.

<sup>94</sup> Ю. М. Лесман, *Хронология ювелирных изделий*, с. 62, 94, рис. 6.4.1.1–3.

<sup>95</sup> М. В. Седова, *Ювелирные изделия*, с. 23–26.

<sup>96</sup> Cyt. za: J. Morawcem, *Knut Wielki. Król Anglii, Danii i Norwegii (ok. 995–1035)*, Kraków 2013, s. 298–299.

Słowa islandzkiego skalda Þórarina są dowodem na szybki rozwój kultu norweskiego konunga św. Olafa<sup>97</sup> po elewacji jego relikwii w 1031 r. i ich depozycji w Trondheim (Nidaros). Śladem tej czci są najpewniej miniaturowe toporki z brązu, które interpretować trzeba jako dewocjonalia – chrześcijańskie amulety związane ze św. Olafem mającym topór za atrybut. Potwierdzeniem tego wydaje się m.in. czas, w którym obie ich podstawowe formy – typy I (z brodą) i II (wachlarzowaty) wg Nikołaja Makarowa – były w użyciu, tj. ok. połowy i w drugiej połowie XI wieku, może jeszcze przez część wieku XII. Podstawą do takiego przypuszczenia jest zestawienie stosunkowo dobrze datowanych obiektów: dla typu I grób z Dziekanowic (druga połowa XI – pierwsza połowa XII w.), dwa groby z miejscowości Nikolskoje (trzecia ćwierć XI w., połowa XI w.) oraz grób z Sarkeła–Białej Wieży (XI w.), dla typu II zaś dwa kolejne groby z Nikolskiego (połowa XI w., druga połowa XI w.) i grób z Kołczina (druga połowa XI – początek XII w.). Wiele miniaturowych toporów obu typów pochodzi z XI-wiecznych warstw kulturowych na osadach (Sigtuna, Hjelmsøllille, Nowogród, Suzdał). Tak określona chronologia pozwala odrzucić rozpowszechnioną przez Władysława Darkiewicza interpretację miniaturowych toporów jako symboli gromowładnego Peruna<sup>98</sup>. Zauważyć trzeba, że pomysł, by epigoni pogańskich wierzeń ostentacyjnie – tworząc niefunkcjonujące wcześniej w życiu codziennym symbole dawnych bogów – manifestowali swój światopogląd religijny w chrześcijańskim państwie, jest niedorzeczny. Postać wojowniczego władcy chrystianizatora – znanego w Skandynawii i na Rusi za życia, a po śmierci czczonego jako męczennika – doskonale nadawała się na patrona drużynników książęcych i ich synów, miniaturowe toporki zaś na jej znak, a może nawet wyróżnik wojów wareskiego pochodzenia. Zauważyć trzeba, że rolę w propagowaniu kultu Olafa poza granicami Norwegii odegrać mógł jego przyrodni brat Harald III Srogi Sigurdsson, zięć Jarosława Mądrego i król norweski, który przez długi czas był najemnikiem na Rusi i w Bizancjum<sup>99</sup>.

Z omawianego terenu znane są miniaturowe toporki obu typów wg N. Makarowa. Cztery okazy typu I odkryto w Łucku i okolicach (*il. 8a-c*), a kolejne dwa w bliżej nieokreślonych miejscach na Zachodniej Ukrainie (*il. 8d*), natomiast pojedyncze zabytki należące do typu II znaleziono w Horodnicy, Zieleńcu (*il. 8e*) i Żornowie (*il. 8f*), w dwu nieznanych miejscowościach w obwodach rówieńskim i wołyńskim (*il. 8g*) oraz we Włodzimierz, na Złotym Toku w Kryłosie i w Dubnie-Tarakanowie<sup>100</sup>. Większość z wymienionych przedmiotów jest pozbawiona

<sup>97</sup> Olaf II Haraldsson, król Norwegii w latach 1016–1028, zginął 29 lipca 1030 r. w bitwie z wojskami Knuta Wielkiego (Duńczycy i norweska opozycja antyolafowska) pod Stiklestad.

<sup>98</sup> В. П. Даркевич, *Топор как символ Перуна в древнерусском язычестве*, „Советская археология”, 4, 1961, с. 91–102.

<sup>99</sup> Zob.: R. Liwoch, *Militaria jako ślady kontaktów między Wschodem a Zachodem Europy w średniowieczu, Rus' and countries of the latin culture (10<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> century). Publication from the 6<sup>th</sup> International Scientific Conference, Krakow, 26<sup>th</sup>–28<sup>th</sup> November, 2015*, ed. V. Nagirnyy, Krakow 2016, s. 97–100 (Seria: *Colloquia Russica*. Series I, vol. 6)

<sup>100</sup> Г. В. Охріменко, В. М. Савицький, *Мініатюрні сокирки – язичницькі обереги*, [in:] *Культура Волині та Волинського Полісся княжої доби*, Луцьк 2008, с. 45, 56, рис. 6:1–3; В. Коршун, *Привески 11–13 веков из коллекции*

контексту, który uwiarygodniłby propozycję datowania ich na okres od ok. połowy XI do początku XII wieku, jednak toporek z Żornowa znaleziono w chacie z drugiej połowy XI – pierwszej połowy XII wieku<sup>101</sup>.

**Inne zawieszki.** Na całej Rusi liczne są ażurowe, koliste zawieszki z różnie uformowanym krzyżem wpisanym w koło, których przykładem jest okaz z Podhorzec-Pleśniska (*il. 8i*)<sup>102</sup>. Powszechnie datuje się je na XII–XIII wiek<sup>103</sup>. Zdecydowanie mniej liczną grupą są zawieszki w kształcie archanioła, które przedstawił Alieksandr Ostapienko<sup>104</sup>. Wyjątkowo efektowny okaz z tej grupy znaleziono w Kryłosie<sup>105</sup>. Pochodzi on najpewniej z pierwszej połowy XIII wieku.

Mimo wątpliwości w grupie przedmiotów związanych z chrystianizmem umieścić można koliste zawieszki z przedstawieniem głowy byka. Egzemplarz takiej znaleziono w Onyszkowcach<sup>106</sup>. Według Edwarda Zajkowskiego, który omówił obszernie ten rodzaj zabytków, należały one do niewielkiej grupy żerców – pogańskich kapłanów – w XI–XII wieku<sup>107</sup>. Jednak wydaje się, że impuls do tworzenia zawieszek z głową byka wyjść mógł z religii chrześcijańskiej, byk i wół są bowiem atrybutami ewangelisty Łukasza, a podkreślić trzeba, iż brakuje ich prototypu z czasów przed chrztem Rusi.

Swego rodzaju przedmiotami osobistego nabożeństwa mogły być monety z symbolami chrześcijańskimi, które przez wybicie otworu lub dodanie uszka przerobiono na zawieszki (medaliki?). Przykładem jest tesalonicka moneta z lat 1224–1230 – zapewne cesarza Teodora Angelosa Komnena, czego nie podaje jej publikacja – z grodziska w Kręciłowie (*il. 8j*)<sup>108</sup>.

Alieksandr Musin wydziela w omawianym okresie na Rusi cztery pokolenia zabytków chrześcijańskich, zaznaczając, że podawane daty mają charakter umowny, a wskazane pokolenia cechują się regionalnymi odmiennościami:

- 1 pokolenie, 950–1050 r. – krzyżyki z blachy srebrnej;
- 2 pokolenie, 1000–1100 r. – krzyżyki z prymitywnym wyobrażeniem Ukrzyżowania;

сайта „Домонгол”, „Домонгол”, 1, 2010, с. 62, 63, 65, фот. 9, 10, 64; С. Терський, *Княже місто Володимир*, Львів 2010, с. 183, рис. 121:2; Р. Кусупера, Р. Пранке, S. Wadyl, *Wczesnośredniowieczne toporki miniaturowe*, Toruń 2011, s. 85, 95, 97–99, tabl. VIII:1, XVII:3, 4, XXI:1–3; В. Савицький, І. Варич, *Унікальна знахідка давньоруської підвіски-сокирки з рослинним орнаментом із околиць м. Дубна*, [in:] *Сакральна спадщина Дубеничини*, ред. Л. Кічатиї і ін., Луцьк 2013, с. 289–295; І. Коваль, І. Миронюк, *Сучасна археологія княжого Галича і Галицької землі*, Івано-Франківськ 2015, с. 267.

<sup>101</sup> Г. В. Охріменко, В. М. Савицький, *Мініатюрні сокирки*, с. 45.

<sup>102</sup> Zabytek ze zbiorów MAK-u; nr inv. MAK/3744; wymiary: wysokość – 2,7 cm, szerokość – 2,2 cm, grubość – 0,1 cm, waga – 2,0 g.

<sup>103</sup> А. В. Успенская, *Нагрудные и поясные привески*, [in:] *Очерки по истории русской деревни X–XIII вв.*, ред. Б. А. Рыбаков, Москва 1967, с. 108; М. В. Седова, *Ювелирные изделия*, с. 40, 42.

<sup>104</sup> A. Ostapenko, *Miniature figures of archangels in medieval East Europe*, [in:] *Rome, Constantinople*, с. 491–502.

<sup>105</sup> М. Фіголь, *Мистецтво стародавнього Галича*, с. 160.

<sup>106</sup> А. Сынkalowski, *Materiały do pradziejów*, s. 156, tabl. XXVI:3.

<sup>107</sup> Э. Зайкоўскі, *Распаўсюджанне і семантыка некаторых прадметаў пахавальнага інвентару з раннесярэднявечных курганоў Беларусі*, [in:] *„In silvis, campis... et urbe”*. *Średniowieczny obrządek pogrzebowy na pograniczu polsko-ruskim*, ред. S. Cygan і ін., Rzeszów–Sanok 2011, с. 403–408.

<sup>108</sup> И. П. Русанова, Б. А. Тимошук, *Языческие святилища*, с. 41, 59, 61, рис. 47:4.



– 3 pokolenie, 1075–1275 r. – krzyżyki metalowe z ornamentem geometrycznym typów indywidualnych (też kolistе ikonki, żmijowiki, enkolpiony);

– 4 pokolenie, 1125–1450 r. (1125–1275 r.) – krzyżyki bursztynowe i kamienne masowych typów (też bursztynowe, kamienne i z macicy perłowej krzyżyki typów indywidualnych)<sup>109</sup>.

Dewocjonomia pierwszego pokolenia charakterystyczne są dla cmentarzysk druzynnych i nekropoli osad targowo-rzemieślniczych z połowy – drugiej połowy X wieku kształtującego się państwa ruskiego, a od XI wieku znane są nie tylko z jego części centralnej, ale także z peryferii. Brak ich w warstwach kulturowych osad. Drobne przedmioty osobistej czci drugiego pokolenia charakterystyczne są dla warstw kulturowych staroruskich grodów i wiejskich cmentarzysk kurhanowych. Trzecie pokolenie uwidacznia proces tworzenia się samodzielnej staroruskiej kultury chrześcijańskiej z wielką różnorodnością form dewocjoniów, która zmniejsza się w ciągu XIII wieku<sup>110</sup>. Na Zachodniej Ukrainie właściwie niewidoczne są dwa pierwsze pokolenia chrześcijańskich „starożytności” wyjąwszy pojedyncze przypadki, jak wspomniane krzyżyki podhoreckie i zapewne też miniaturowe toporki. Symptomatyczny jest brak dewocjoniów na dobrze rozpoznanych archeologicznie i bogatych w zabytki ruchome grodziskach z pierwszego stulecia funkcjonowania państwa ruskiego na omawianym obszarze, których przykładami są obiekty w Horodyszczu (koniec X – początek XII w.) koło Łucka i w Listwinie (X–XI w.)<sup>111</sup>. Dopiero pokolenia trzecie (słabo) i czwarte (licznie) są reprezentowane przez dewocjonomia różnych typów, których liczebność i zróżnicowanie zmniejsza się zapewne od lat 40. XIII wieku w związku z niszczącymi działaniami wojennymi Mongołów.

Skutecznym inicjatorem wielkiego procesu chrystianizacji Rusi i – już chyba niezamierzenie – związanego z tym rozwoju rzemiosła dewocyjnego był równy apostołom Włodzimierz Wielki, czczony w prawosławiu i katolicyzmie, o którym Hilarion, metropolita kijowski, w połowie XI wieku napisał: „O naśladowco Konstantyna Wielkiego... Tyś z babką twoją Olgą przyniósł krzyż z nowego Jeruzalem, z Carogrodu i postawiwszy go na swej ziemi utwierdziłeś wiarę”<sup>112</sup>.

<sup>109</sup> А. Е. Мусин, *Христианские древности XI–XIV вв. (проблема развития и региональные особенности)*, [in:] *Русь в XIII веке: континуитет или разрыв традиций*, ред. Н. А. Макаров, А. В. Чернецов, Москва 2000, с. 100.

<sup>110</sup> Ibidem, с. 100–101.

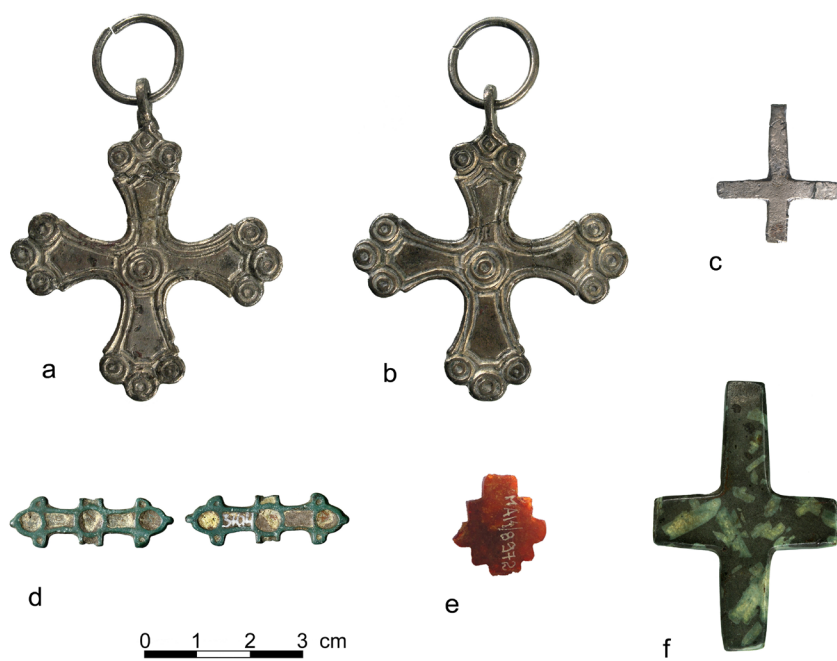
<sup>111</sup> Zob.: М. М. Кучінко, *Давньоруське городище Вал в Надстир’ї*, Луцьк 1996; Р. Чайка, *Давньоруське городище Листвин і його околиці у X–XI ст.*, Львів 2009.

<sup>112</sup> *Słowo o prawie i lasce*. Cyt. za: W. Mokry, *Od Ilariona do Skoworody. Antologia poezji ukraińskiej XI–XVIII w.*, Kraków 1996, s. 117.

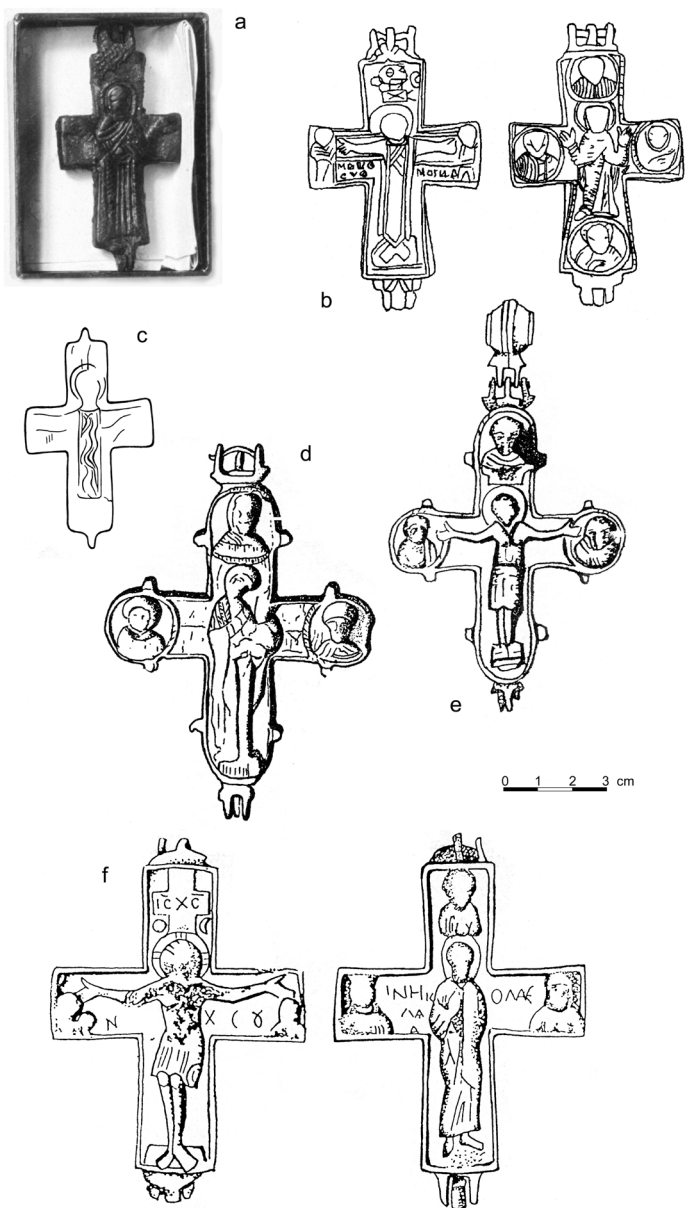


**Radosław Liwoch, *Old Rus' devotional items from Western Ukraine***

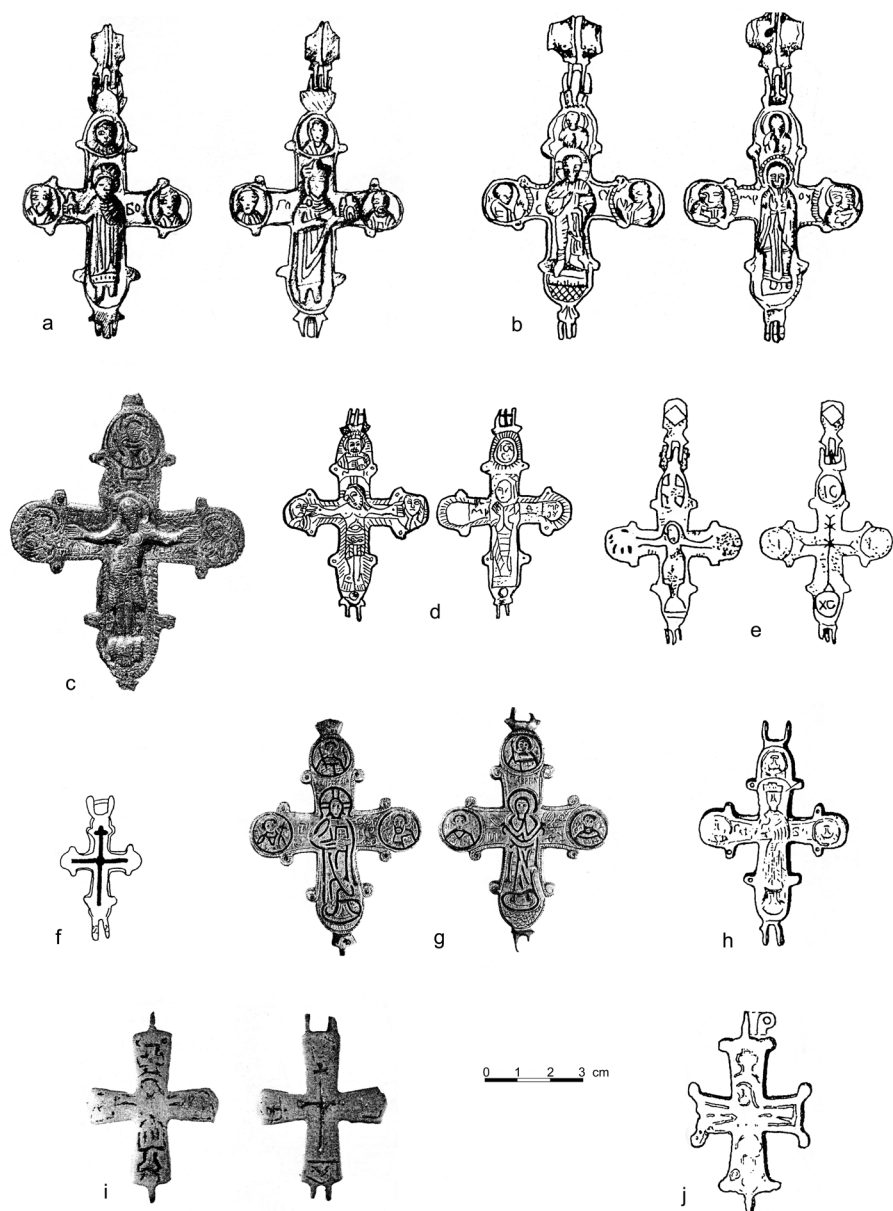
One and a half centuries after the baptism of the Kyiv ruler Vladimir rabbi Eliezer ben Nathan from Mainz compared in terms of the piety of the Ruthenians to the Byzantines testify to the relatively rapid adoption of the Christian culture by the Eastern Slavs. Icons and crosses from the walls of Rus' homes mentioned by a Jewish writer have not survived until today, however, many early medieval artifacts of personal devotion have preserved but still come from the vast majority of the century after the rabbi's death – from the mid-twelfth to the 1240/1241. In the paper the following groups of artifacts are presented: crosses, including enkolpions – reliquary crosses, which are the most typical symbols of the personal piety of Christians; small icons (pendant plaques), including the so-called zmeeviki (snake amulets); lunula pendants, because some of them are probably Marian symbols; miniature axes, which can be linked with St. Olaf; other pendants. Particular attention is paid to the typology and chronology of these objects, since preliminary analysis shows that the second issue requires further research in particular. Written by authors in publications of dating artifacts are largely implied, although they generally fall into the sphere of probability. The controversial issue of interpretation of lunulae (lunula pendants) and miniature bronze axes will also be discussed. It seems that crescent pendants beginning with 12<sup>th</sup> century specimens can be combined with the worship of Mary (there are known texts in which Christ is compared to the Sun, and the Virgin Mary to the Moon), while the axes with the worship of St. Olaf, who spread himself since the 1030s after the elevation of his relics.



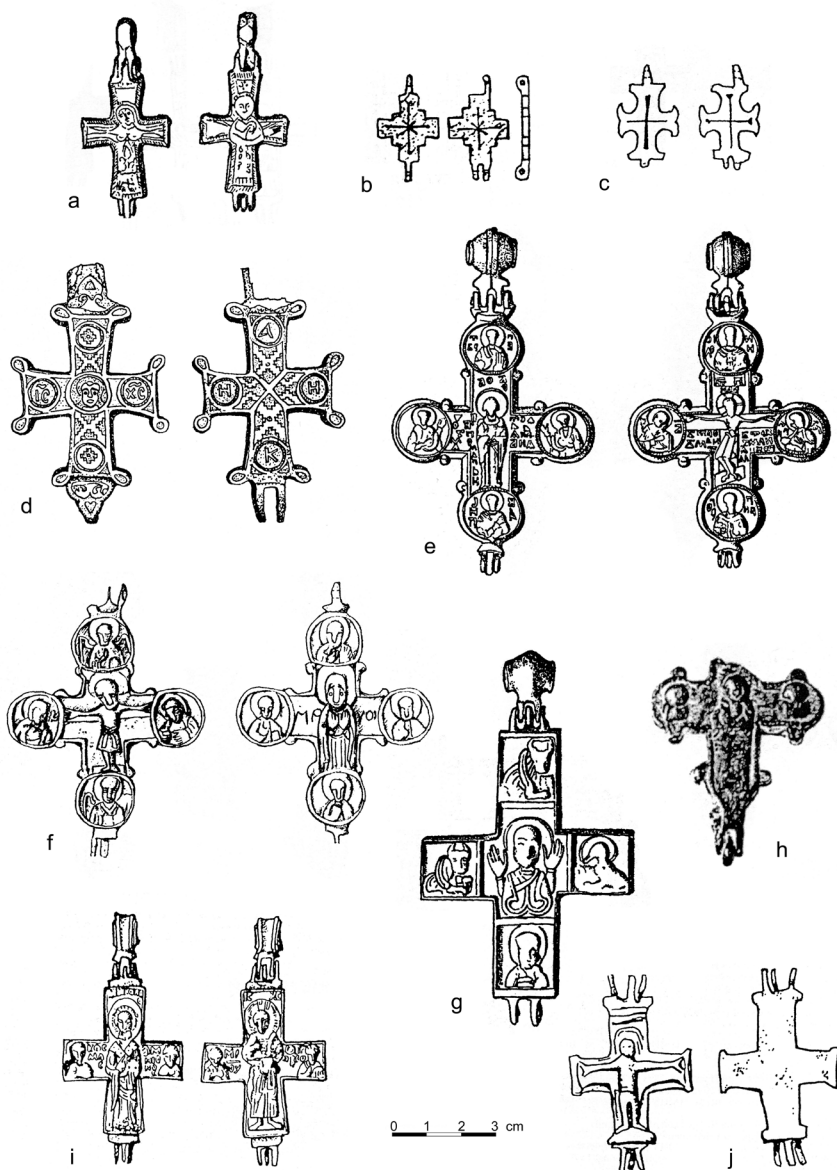
Il. 1. Krzyżyki: a-c – z Podhorzec; d – z Żabiniec; e – z Kryłosu; f – z Bogdanówki  
(a-d, f – fot. A. Susuł; e – fot. autor)



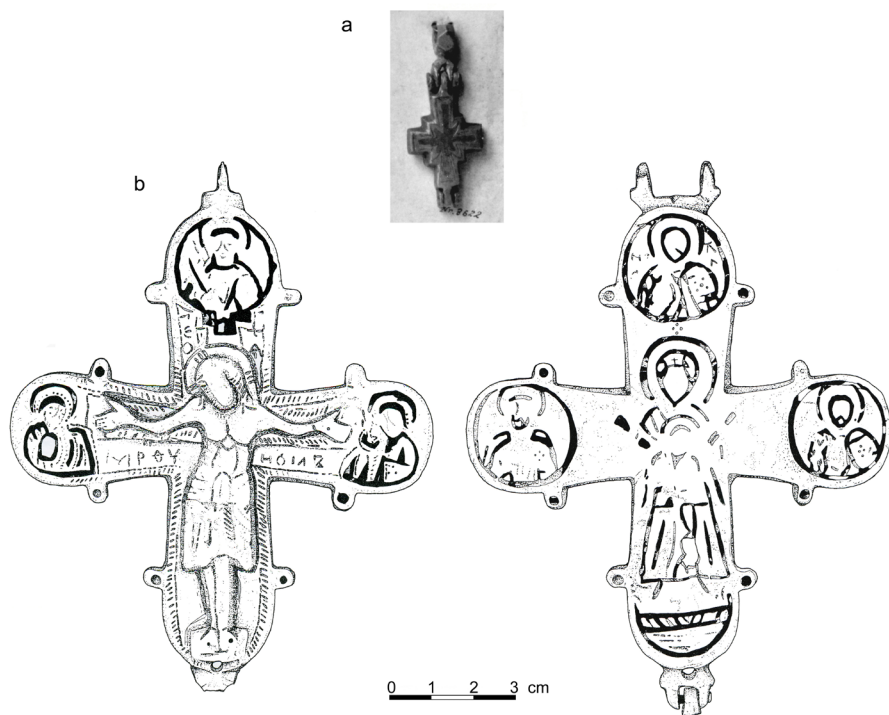
Il. 2. Enkolpiony: a – z Podhorzec; b – z obwodu iwano-frankińskiego; c – z Gródka; d – z Kryłosu; e – z Łapszyna; f – z Wierzbowa (a – fot. archiwalna ze zbiorów MAK-u; b, d-f – Г. Ф. Корзухина, А. А. Пескова, *Древнерусские энколпионы*, табл. 3, 22, 36; c – В. Савицький, І. Міхальчук, *Знахідка „сирійського” энколпіона*, с. 490)



Il. 3. Enkolpiony: a – z Uścia Biskupiego; b – ze Słobódki Koszyłowieckiej; c – z Dorohobuża; d – z Muszkatówki; e – z Horodyszcza koło Zborowa; f – z Kapuściniec; g – z Łucka; h-j – z Kryłosu (Г. Ф. Корзухина, А. А. Пескова, *Древнерусские энколпионы*, таб. 40, 44, 54, 67, 74, 77, 90, 94, 95)



Il. 4. Enkolpiony: a – z Kryłosu; b – z Uścia Biskupiego; c – z Horodyszczu koło Zborowa; d, e – z Kryłosu; f – z Muszkatówki; g – z Kryłosu; h – z Dźwinogrodu; i, j – z Kręciłowa (Г. Ф. Корзухина, А. А. Пескова, *Древнерусские энколпионы*, таб. 99, 102, 103, 106, 124, 140, 144, 153, 159)



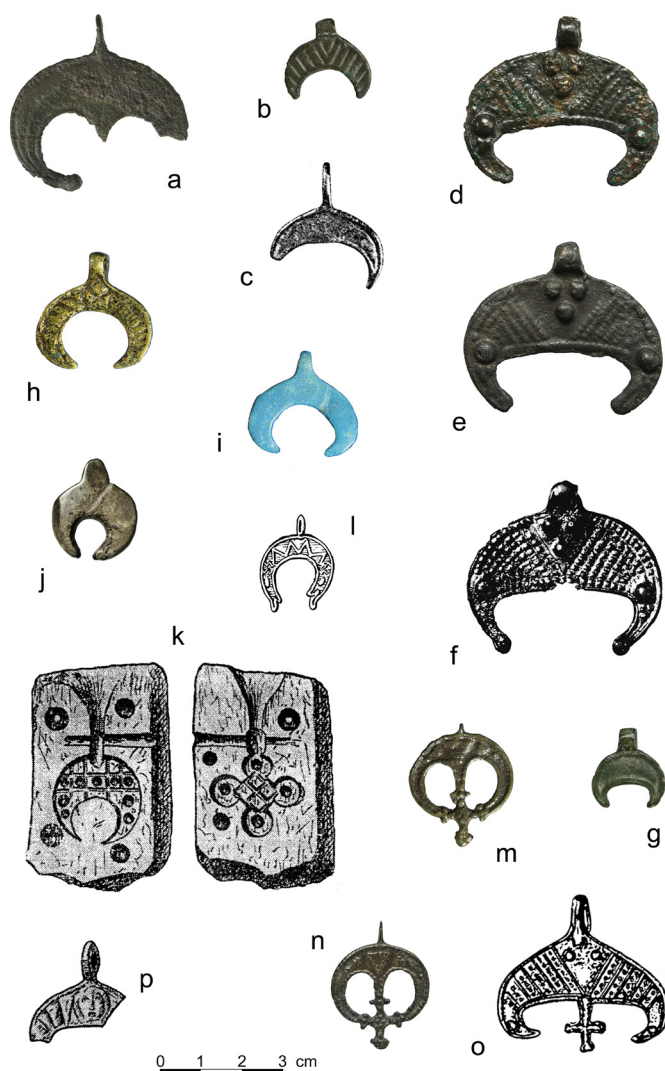
Il. 5. Enkolpiony: a – z Potoczysk; b – ze Strakłowa (a – fot. archiwalnej ze zbiorów MAK-u; b – M. P. Kruk, A. Sulikowska-Gąska, M. Wołoszyn, *Sacralia Ruthenica*, s. 181–182)



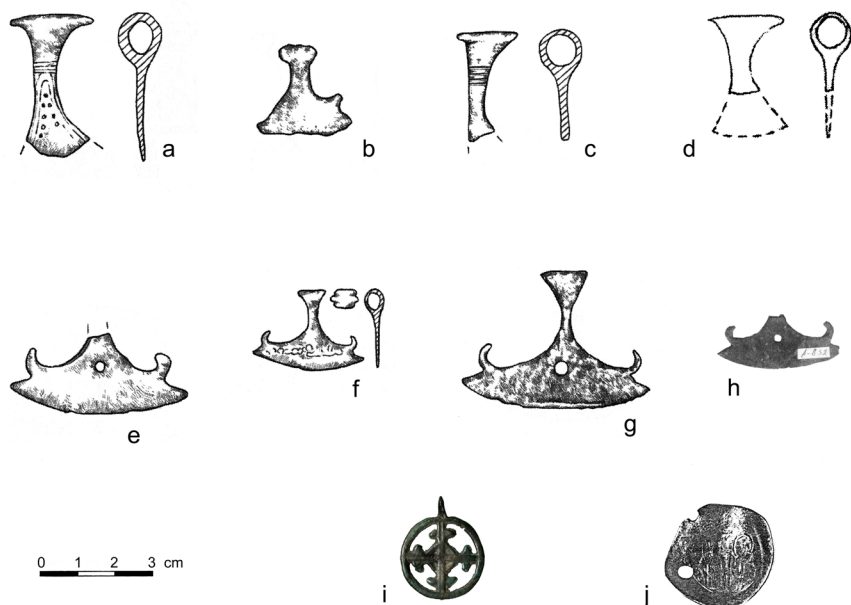


Il. 6. Ikonki: a-d, f, g – z dawnego Halicza; e, k – z Dźwinogrodu; i – z Zieleńcza; j – z Rykań Wielkich; l – z miejscowości nieznanej (a-c, f, g – В. Дідух, *Галич. Фотоальбом*, Львів 2005, с. 95–96; d, h – М. Фіголь, *Мистецтво стародавнього Галича*, с. 154–155; e – В. Петегрич, В. Оприск, Б. Закалик, *Камяна іконка*, фот. 29; i – Cerkiew – wielka tajemnica, фот. V; j – фот. А. Susuł; k – V. Hupalo, *Christian devotional objects*, s. 603; l – М. Р. Kruk, А. Sulikowska-Gąska, М. Wołoszyn, *Sacralia Ruthenica*, s. 217)





Il. 7. Lunule i forma odlewnicza: a, b, g, n – z Żabiniec; c, f – z Kręciłowa; d – ze Żnibrodów; e – z Chocimierza; h, i – z dawnego Halicza; j – z Dźwinogrodu nad Dniestrem; k, p – z Zieleńca; l – z Torskiego; m – z okolic wsi Hrycowce i Stryjówka; o – z Podhorzec (a, b, d, e, g, j, m, n – fot. A. Susuł; c, f – И. П. Русанова, Б. А. Тимошук, *Языческие святилища*, гус. 47, 54; h, i – М. Фіголь, *Мистецтво стародавнього Галича*, с. 158; k, p – Г. М. Васова, *Бронзовые изделия*, с. 256, 258; l – L. Rauhut, *Wczesnośredniowieczne materiały z terenów Ukrainy w Państwowym Muzeum Archeologicznym w Warszawie*, „Materiały Wczesnośredniowieczne”, 5, 1960, tabl. XVI; o – М. А. Пелешишин, Р. М. Чайка, *Нові давньоруські ювелірні*, с. 139)



Il. 8. Miniaturowe toporki, kolista zawieszka z wpisanym krzyżem i moneta-zawieszka: a-c – z Łucka i okolic; d – z Wołynia; e – z Zieleńcza; f – z Żornowa; g – z obwodu wołyńskiego; h – z Włodzimierza; i – z Podhorzec; j – z Kręciłowa (a-c, e-g – P. Kucypera, P. Pranke, S. Wadył, *Wczesnośredniowieczne toporki*, tabl. VIII, XVIII, XXI; d – Г. В. Охріменко, В. М. Савицький, *Мініатюрні сокирки*, с. 56; h – С. Терський, *Княже місто Володимир*, с. 183; i – fot. A. Susuł, j – И. П. Русанова, Б. А. Тимошук, *Языческие святилища*, рис. 47)

Ігор Іваськів  
(Бучач)

## Нові знахідки сакральної металопластики давньоруського періоду з території сучасної Бучаччини

*У статті аналізуються та вводяться у науковий обіг нові знахідки сакральної металопластики давньоруського періоду, які походять з території сучасної Бучаччини. Представлені різні типи хрестів-енколпіїв, підвіска-іконка та натільні хрестики, зроблено їх порівняння з попередніми аналогічними знахідками з території Південно-Західної Русі. На основі даних знахідок можна говорити про існування торгового обміну між різними землями Русі. У статті висунуто гіпотезу про те, що ці речі могли виготовлятися в ювелірних майстернях, розташованих на території сучасної Тернопільщини.*

Територія сучасної Тернопільщини є багатою на давньоруські археологічні пам'ятки, зокрема знахідки сакрального характеру: хрести-енколпіїни, хрести-тілники та натільні іконки. В науковий обіг введено знахідки перелічених вище сакральних предметів з території Борщівського<sup>1</sup>, Гусятинського<sup>2</sup>, Заліщицького<sup>3</sup>, Чортківського<sup>4</sup> та інших районів Тернопільської області. Вони детально описані в працях Гали Корзухіної і Ганни Пескової<sup>5</sup>,

---

<sup>1</sup> В. Петегрич, М. Сохацький, *Знахідки княжої доби зі с. Устя на Борщівщині*, [in:] *Літопис Борщівщини*, т. 8, Борщів 1996, с. 16–18.

<sup>2</sup> М. Ягодинська, *Хрести та іконки княжої доби із Західного Поділля*, „*Studia archaeologica*”, 1, 1993, с. 67–71.

<sup>3</sup> В. Олійник, В. Олійник, *Знахідки давньоруських енколпіїв на півдні Тернопільщини*, [in:] *Матеріали і дослідження з археології Прикарпаття і Волині*, т. 12, Львів 2008, с. 390–392.

<sup>4</sup> О. Гаврилук, М. Ягодинская, *Древнерусские предметы христианского культа Западной Подольи и Юго-Западной Волыни*, [in:] *Археологические вестн.*, т. 12, Санкт-Петербург 2005, с. 123–141.

<sup>5</sup> Г. Ф. Корзухина, А. А. Пескова, *Древнерусские кресты-енколпионы. Нагрудные кресты-реликварии XI–XIII вв.*, Санкт-Петербург 2003.

Марини Ягодинської<sup>6</sup>, Віталія і Василя Олійників<sup>7</sup>, Володимира Петегирича та Михайла Сохацького<sup>8</sup>, Ігоря Коваля та Івана МIRONЮКА<sup>9</sup>. Натомість про знахідки схожого типу з території сучасної Бучаччини в історичній науці немає публікацій, але, як виявилось в процесі мого дослідження, такі предмети віднайдені і на цій території. Метою моєї статті є ввести в науковий обіг нові археологічні артефакти християнської металопластики з території сучасної Бучаччини, дати їм коротку характеристику та провести аналогії зі схожими знахідками з інших регіонів.

1. Енколпiон (чи, точніше, його лицьова сторона), знайдений у с. Перемола восени 2007 р. Розміри його стулок коливаються від 4,6 до 6,5 см заввишки і від 3,5 до 4,5 см завширшки. Вага лицьової сторони – 12,88 г (іл. 1).

Згідно з класифікацією, здійсненою російськими вченими Г. Корзухіною і Г. Песковою<sup>10</sup>, енколпiон належить до хрестів-реліквій рельєфно-черненого типу (від назви ювелірної техніки – чернь). Вони представлені хрестами однієї форми (із заокругленими кінцями) і походять від рельєфних хрестиків з відповідною іконографією. Новгородська знахідка рельєфно-черненого хреста в культурному шарі рубежу XI–XII століть дає підставу датувати їх появу цим періодом<sup>11</sup>.

Пам'ятки цього підтипу, виокремленого вищеназваними авторами, попри єдину іконографічну основу, вирізняються великим різноманіттям у манері виконання, нестійкими розмірами стулок і форми оголів'я, варіативністю центральних рельєфних зображень, значно рідше – черненими зображеннями у верхньому медальйоні лицьової стулки. На лицьовій стороні зазвичай поміщалося рельєфне зображення розп'ятого Ісуса (І іконографічний варіант) з черненим зображенням хреста над його головою і погрудно предстоячих Богоматері та Іоана Богослова на бокових кінцях. У різних випадках над головою Ісуса замість хреста погрудно зображували святого. Рельєф розп'яття мав два варіанти – з рельєфним виділенням поперечної перекладини Хресного дерева і без виділення його (при цьому підніжжя в обох варіантах рельєфне). Над головою Ісуса найчастіше зображували верхнє перехрестя Хресного дерева (возглавіє) з характерними розширеннями нижнього кінця та символом сонця і місяця над ним, які передавали, черненою контурною лінією або чи низьким рельєфом на черненому фоні. В окремих випадках на верхньому кінці стулки відтворювали процвітний

<sup>6</sup> М. Ягодинська, *Нові культові речі з давньоруських пам'яток Західного Поділля*, [ін:] *Старожитності Верхнього Придністров'я. Ювілейний збірник на честь 60-річчя Юрія Миколайовича Малєєва*, Київ 2008, с. 175–184.

<sup>7</sup> В. Олійник, В. Олійник, *Знахідки давньоруських енколпiонів*, с. 390–392.

<sup>8</sup> В. Петегирич, М. Сохацький, *Знахідки княжої доби зі с. Устя*, с. 16–18.

<sup>9</sup> І. Коваль, І. МIRONЮК, *Сучасна археологія княжого Галича та Галицької землі*, Івано-Франківськ 2015.

<sup>10</sup> Г. Ф. Корзухіна, А. А. Пескова, *Древнерусские кресты-энколпионы*, с. 117.

<sup>11</sup> *Ibidem*, с. 117.

хрест у медальйоні. Зображення предстоячих дуже умовні й іконографічно маловиразні<sup>12</sup>. На зворотній стулці склад зображень був усталений: рельєфне зображення Богородиці з розкритими перед грудьми долонями й чернені зображення святих погрудно збереглися в трьох медальйонах. Єдиний виняток – енкалпійон із с. Мушкатівка (урочище Замчисько) Борщівського району Тернопільської області (випадкова знахідка 1999 р.). Його розміри: 5,0х4,3 см. На його лицьовій стулці низьким рельєфом виконані композиція розп'яття і 3 погрудних зображення святих на верхньому і бокових кінцях стулки. Привертає увагу багато орнаментована набедрена пов'язка на тілі Ісуса. До часто застосовуваного на енкалпійонах узору в „ялинку” тут добавлена поперечна смуга, прикрашена завитками<sup>13</sup>.

2. Енкалпійон, знайдений у с. Бобулинці навесні 2016 р. Розміри енкалпійона: 3,5х2,0 см. Вага – 6,50 г (*іл. 2*). Зберігся в чудовому стані. З обох боків зображений нерівнораменний хрест з променями, які виходять із перехрестя. Належить до типу рельєфно-чернених реліквій. Цей підтип також називається „хрест прямоконечний” з 4 виступами в середохресті. Аналогічний хрест було виявлено в с. Капустинці Чортківського району Тернопільської області. Дослідниця Марина Ягодинська, яка описала цю сакральну пам'ятку, віднайшла тотожний хрест у старожитностях Рязані XII століття. На її думку, такі енкалпійони виготовляли в Києві<sup>14</sup>. Зауважимо, що схожі хрести є в фондах Музею історії Давнього Галича (с. Крилос, Галицький р-н, Івано-Франківська обл.). Загальна їх кількість – 5 екземплярів (*іл. 6: 18, 22, 24, 25, 26*).

Наша пам'ятка є третьою, яка походить з території Тернопільщини, оскільки, крім хреста з с. Капустинці, відома схожа знахідка енкалпійона із зображенням хреста „з сйвом”, що походить із с. Устя Борщівського району Тернопільської області. Енкалпійон з с. Устя виконаний з мідного сплаву, при цьому на ньому було використано різьблення і чернь. Датується XII – першою половиною XIII століть, зберігається в Борщівському краєзнавчому музеї<sup>15</sup>. Враховуючи, що знахідки такого типу хрестиків не є поодинокими на території сучасного Тернопілля та Івано-Франківщини, можемо припустити, що виготовляли їх у місцевих ювелірних майстернях Галицької і Волинської земель у XII – першій половині XIII століть.

3. Натільний хрестик з ромбоподібним середохрестям, знайдений у с. Переволока навесні 2016 р. Його розміри: 3х2 см. Вага – 2.30 г. Датується XII–XIII століттями. Кінці перекладин заокруглені у вигляді кульок (*іл. 3*).

<sup>12</sup> Ibidem.

<sup>13</sup> М. Ягодинська, *Нові культові речі*, с. 176–177.

<sup>14</sup> Еadem, *Хрести та іконки*, с. 69.

<sup>15</sup> В. Петегрич, М. Сохацький, *Знахідки княжої доби зі с. Устя*, с. 16.

На Тернопільщині такий тип натільного хреста відомий за знахідками з с. Лисичники Заліщицького району<sup>16</sup> та с. Зеленче (літописна Теребовля)<sup>17</sup>. Подібні хрести-тільники були знайдені також під час розкопок Водянського городища<sup>18</sup>, Чорнівського городища на Буковині<sup>19</sup> та в княжому Полоцьку<sup>20</sup>.

4. Фрагмент енкалпіона, знайдений у с. Трибухівці восени 2015 р. Його розміри – 1,8 см в діаметрі, вага – 2, 25 г (іл. 4). Датується XII – першою половиною XIII століття. Одягався поверх одягу. Аналогію схожого енкалпіона маємо із с. Зеленче<sup>21</sup>. Наш фрагмент енкалпіона найімовірніше є його правим кінцем, адже, як стверджувала дослідниця Ганна Власова, у енкалпіонах такого типу зображення на кінцях розташовувалися таким чином: зліва – зображення Богоматері, зверху – Бога-отця, праворуч – апостола Іоана Богослова<sup>22</sup>.

5. Іконка-підвіска із зображенням Богородиці Оранти з с. Трибухівці, знайдена осінню 2013 р. Розміри іконки 2,15х1,65 см, без вушка. Вага – 1,26 г (іл. 5). Датується другою половиною XII – першою половиною XIII століття<sup>23</sup>. Була вилита з бронзи, одностороння, прямокутної форми, окантована в рельєфну рамку у вигляді валика. Зворотна сторона гладка. На ній фронтально, у повний зріст, із піднятими і розведеними руками зображена Богородиця Оранта. Вона одягнута в хітон і мафорій, який спадає складками. Над головою німб. Біля голови Богородиці зафіксовано напис: праворуч „MP” з титлом, ліворуч „OU”.

Це зображення є одним із найдавніших іконографічних типів Богоматері – Богородиці Оранти (від лат. „orans” – „та, що молиться”). На ньому Богоматір зображена без малого Ісуса, в повний зріст, з молитовно розведеними руками. Існують й інші назви для даного іконографічного типу: Богоматір Влахернитисса – згідно з зображенням на вівтарній стіні Влахернського храму в Константинополі; Богоматір Непорушна стіна – за легендою одна зі стін Влахернського храму містила зображення Богородиці Оранти в повний зріст, котре збереглося навіть після руйнування храму<sup>24</sup>. Одне з перших руських зображень Богоматері Оранти Влахернетисси представлено на мозаїках Софійського собору в Києві і датується 40-ми рр. XI століття. На думку Юрія Жарнова, праобразами композиції таких підвісок-іконок

<sup>16</sup> М. Ягодинська, *Нові культові речі з давньоруських пам'яток Західного Поділля*, [in:] *Матеріали і дослідження з археології Прикарпаття і Волині*, т. 11, Львів 2007, с. 352.

<sup>17</sup> Г. М. Власова, *Бронзове изделие XI–XIII вв. из с. Зеленче*, [in:] *Материали по археологии Северного Причерноморья*, т. 4, Одесса 1962, с. 256.

<sup>18</sup> М. Д. Полубояринова, *Русские люди в Золотой Орде*, Москва 1978, с. 81–82.

<sup>19</sup> І. П. Возний, *Чорнівська феодальна укріплена садиба XII–XIII ст.*, Чернівці 1998, с. 114.

<sup>20</sup> А. А. Башков, *Христианские древности Беларуси конца X – XIV вв.*, Минск 2011, с. 147.

<sup>21</sup> Г. М. Власова, *Бронзовые изделия XI–XIII вв. из с. Зеленче*, с. 253–254.

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> М. Ягодинська, *Хрести та іконки*, с. 70–71.

<sup>24</sup> А. Станюкевич, *Неизвестные памятники русской металлопластики. Миниатюрные иконки-привески XI–XVI веков*, Москва 2011, с. 18.

були зображення Богоматері на актових печатках руських церковних ієрархів кінця XII – першої третини XIII століття, хоча цілком можливим є і пряме запозичення сюжету безпосередньо з пам'ятників монументального чи темперного живопису<sup>25</sup>.

Наша іконка-підвіска із с. Трибухівці є п'ятою пам'яткою такого типу з території сучасної Тернопільщини. Чотири попередні були знайдені в с. Крутилів Гусятинського району<sup>26</sup>, с. Капустинці Чортківського району<sup>27</sup>, с. Мушкатівка Борщівського району<sup>28</sup>, с. Нирків Заліщицького району<sup>29</sup>. Зважаючи на те, що такі знахідки є не поодинокими на території Західного Поділля, можемо припустити, що всі вони вийшли з однієї майстерні, де їх відливали в одній формі і дана майстерня, можливо, знаходилася на території сучасної Тернопільщини. Імовірність існування таких майстерень на території сучасної Тернопільщини вже відмічено в історичній літературі і підтверджено знахідками формочок для відливання сакральних предметів<sup>30</sup>.

Варто зауважити, що аналогічні іконки-підвіски (3 екз.) віднайдені також у комплексі першої третини XIII століття в культурному шарі Володимира, в кургані XI століття у с. Зворикіно колишньої Новгородської губернії Російської імперії (тепер Новгородська обл. Російської Федерації); у шарах XII–XIII століть Ярополча-Заліського (Київська обл.), у комплексі XII – першої половини XIII століть у Звенигороді на Збручі та в ін.<sup>31</sup> Ще один екземпляр іконки зберігається в колекції Одеського музею нумізматики<sup>32</sup>. Також схожа до нашої знахідки пам'ятка була знайдена в літописному Галичі – сучасному с. Кринос<sup>33</sup>. Ці дані свідчать, що на території Галицької і Волинської земель такий тип іконок-підвісок був досить поширеними серед тогочасного населення.

Таким чином, введені в науковий обіг знахідки сакральної металопластики давньоруського періоду з території сучасної Бучаччини свідчать про те, що землі Західного Поділля були складовою релігійно-культурних процесів, що відбувалися на Русі в XI–XIII століттях. Також на основі даних пам'яток можемо говорити про розвиток торгового обміну сакральними предметами між різними руськими землями та про можливе існування міс-

<sup>25</sup> Ю. Жарнов, *Художественное медное литье из раскопок во Владимире-на-Клязьме*, «Российская археология», 2000, 1, с. 191.

<sup>26</sup> О. Гаврилюк, М. Ягодина, *Древнерусские предметы христианского культа*, с. 138.

<sup>27</sup> Ibidem.

<sup>28</sup> Ibidem.

<sup>29</sup> Ibidem.

<sup>30</sup> Див.: Ibidem, с. 139.

<sup>31</sup> А. Станюкевич, *Неизвестные памятники русской металлопластики*, с. 95.

<sup>32</sup> Одеський нумізматичний музей: культові вироби, підвіски і амулети ([http://www.museum.com.ua/expo/kult\\_izd\\_ukr.html](http://www.museum.com.ua/expo/kult_izd_ukr.html) [28.01.2018])

<sup>33</sup> І. Коваль, І. Миронюк, *Сучасна археологія княжого Галича*, с. 26.



цевих ювелірних майстерень, які, зокрема, спеціалізувалися на виготовленні натільних іконок із зображенням Богородиці Оранти.

\*

**Ihor Ivaskiv, *New finds of the sacral metaloplastics of the Old Rus' Age from the territory of the modern Buchachchyna***

New finds of the sacral metaloplastics of the Old Rus' period, which originated from the territory of the modern Buchachchyna, are analyzed in this article and entered into the scientific circulation. Different types of the encolpion crosses, icon ornaments and body-crosses are represented. They are compared with the previous finds from the territory of the South-Western Rus'. On the basis of these finds it is possible to speak about the existence of trade exchange between different lands of Rus'. So, the hypothesis that these things could be made at the jewelry workshops that were on the territory of modern Ternopilshchyna is offered.



Іл. 1. Лицьова сторона хреста енколпіона рельєфно-черненого типу. Випадкова знахідка, с. Переволока. Датування: кінець XI – початок XII століть. Музей Переволоцької ЗОШ I–III ступенів, с. Переволока, Бучацький р-н, Тернопільська обл.



Іл. 2. Енколпiон який вiдноситься до типу рельєфно-чернених релiквiй. Знайдений в с. Бобулинцi. Датування: XII – перша половина XIII столiття. Приватна колекцiя



Іл. 3. Хрестик з ромбоподiбним середохрест'ям. Походить iз с. Переволока. Датування: XII–XIII столiття. Приватна колекцiя





Іл. 4. Фрагмент хреста-енколпіона, правий цінець якого містить зображення апостола Іоана Богослова. Випадкова знахідка в с. Трибухівці. Датування: XII – перша половина XIII століття. Приватна колекція



Іл. 5. Іконка-підвіска із зображенням Богоматері Оранти. Випадкова знахідка в с. Трибухівці. Датування: друга половина XII – перша половина XIII століття. Приватна колекція



Іл. 6. Прямоконечні хрести-енколпіони з 4 виступами у середхресті. Музей історії давнього Галича в с. Крилос Галицького р-ну Івано-Франківської обл.

Василий Матвеев  
(Санкт-Петербург)

## Галицкие плитки как одно из архитектурных свидетельств деятельности католических монашеских орденов на Руси

*В Галиче, на Золотом Току в 1930-х и 1950-х гг. были найдены керамические плитки с рельефными фигуративными изображениями. Их морфология (формовка из хорошо и тщательно промешанной красной глины толщиной 3,5–4,5 см) не имела себе аналогов на Руси. Эти плитки привнесены из Западной Европы, где они были широко распространены, начиная с XII в. Ближайшим к Галичу регионом, где использовались подобного рода плитки, была Малопольша. В основном, в Европе плитки были найдены в постройках цистерцианцев и доминиканцев. Оба этих ордена взаимодействовали с Русью; у доминиканцев даже была миссия в Киеве. Но все же плитки были частью сложившейся архитектурной традиции именно цистерцианцев.*

Древнерусское каменное зодчество не возникло эволюционным путем на территории Руси, а было полностью привнесено извне, из Византии, откуда прибывали и мастера, которые возводили первые церкви и соборы. Позднее, в XII веке, византийское наследие было в значительной мере переработано, а к концу этого века появился и свой стиль, наиболее яркими постройками которого были храмы со столпообразным построением объема и устремленной вверх композицией<sup>1</sup>. В то же время древнерусское зодчество в значительной степени испытало на себе влияние западноевропейской архитектуры. Из Малопольшы пришла артель, основавшая галицкую

---

<sup>1</sup> П. Раппопорт, *Зодчество Древней Руси*, Ленинград 1986, с. 111.

школу зодчества<sup>2</sup>, мастера из Ломбардии оказали сильное влияние на декор черниговских храмов<sup>3</sup>, а мастера „из немец” – на декор соборов Северо-Восточной Руси<sup>4</sup>. В XIII веке на Руси появился и новый строительный материал явно западноевропейского происхождения – брусковый кирпич, который использовался в ремонтах зданий Киева первой половины XIII века<sup>5</sup>, а во второй половине века из него уже были полностью сложены постройки на западе Руси: во Владимире-Волынском и Любомле<sup>6</sup>, в Холме<sup>7</sup>.

Архитектура Древней Руси не была замкнутым явлением, все время её развития она испытывала на себе влияния различных регионов и стран. В основном они касались использования нехарактерного строительного материала или техники (белого камня вместо плинфы или резьбы вместо художественной кирпичной выкладки), сам же план храма обычно оставался в рамках канона. Использовался в основном тип вписанного креста, хотя, разумеется, были и исключения. И только в зодчестве Галича в домонгольское время появляются храмы, план которых был не типичен для Руси – ротонды и квадрифолии (квадрифолий в урочище Карпов Гай/Полигон<sup>8</sup>, Ильинская церковь<sup>9</sup>, Воскресенская ротонда<sup>10</sup> и квадрифолий в селе Побережье<sup>11</sup>), а также приходской костел (церковь Благовещенья на поле Церквиська)<sup>12</sup>. Благодаря своему положению у границ Польши и Венгрии, именно Галич оказался наиболее восприимчив к веяниям западной архитектуры. И именно здесь были найдены керамические плитки, относящиеся к архитектурной традиции Западной Европы.

Вообще плитки как средство для декора полов широко использовались во всех землях Руси. Создавшая типологию керамических плиток Татьяна Чукова разделила их на 5 наборов<sup>13</sup>: квадраты и треугольники монохром-

<sup>2</sup> О. Иоаннисян, *О раннем этапе развития галицкого зодчества*, „Краткие сообщения института археологии” [далее: КСИА], 164, 1981, с. 41.

<sup>3</sup> Idem, *О происхождении, датировках и хронологии черниговского зодчества XII века*, „Ruthenica”, 6, 2007, с. 145.

<sup>4</sup> *Лаврентьевская летопись*, [in:] *Полное Собрание Русских Летописей* [далее: ПСРЛ], т. 1, Москва 1997, стб. 411.

<sup>5</sup> В Ротонде и церкви в Нестеровском переулке. Подробнее см.: П. Раппопорт, *О времени появления брускового кирпича на Руси*, „Советская археология” [далее: СА], 4, 1989, с. 207.

<sup>6</sup> М. Малевская, *Применение брускового кирпича в архитектуре Западной Руси второй половины XIII–XIV в.*, „СА”, 4, 1989, с. 212–216.

<sup>7</sup> *Od cerkwi Katedralnej króla Daniela Romanowicza do bazyliki pw. Narodzenia NMP w Chełmie. Wyniki badań interdyscyplinarnych sezonu 2013–2014*, red. nauk. A. Buko, S. Gołub, Chełm 2016, s. 88.

<sup>8</sup> О. Иоаннисян, *Новые исследования одного из памятников галицкого зодчества XII века*, „СА”, 1, 1983, с. 231–244.

<sup>9</sup> М. Каргер, *Основные итоги раскопок древнего Галича в 1955 году*, „КСИА”, 81, 1960, с. 70–71.

<sup>10</sup> Ю. Лукомский, *Воскресенська церква XII–XIII століть у Крилосі*, [in:] *Записки Наукового Товариства імені Шевченка* [далее: ЗНТШ], т. 251: *праці комісії архітектури та містобудування*, Львів 2001, с. 275–298.

<sup>11</sup> М. Каргер, *К истории галицкого зодчества*, „КСИА”, 146, 1976, с. 54–57.

<sup>12</sup> Ю. Лукомский, *Архітектурно-археологічні дослідження пам'яток монументального будівництва княжого Галича XII–XIII ст.*, [in:] *Фортеця: збірник заповідника „Тустань” на пошану Михайла Рожка*, кн. 1, ред. М. Бевз, Л. Войтович, Ю. Лукомський, Львів 2009, с. 428.

<sup>13</sup> Т. Чукова, *Древнерусские керамические поливные плитки*, „КСИА”, 190, 1987, с. 13–19.



ные; они же полихромные; фигурные монохромные; фигурные полихромные; рельефные. В основном древнерусские плитки относились к первой группе; встречались также образцы фигурной формы, иногда с орнаментом, выполненным поливой. Сюжетные изображения на плитках зафиксированы только в соборе в Боголюбове<sup>14</sup>. В таком контексте плитки с рельефным фигуративным декором стоят особняком, выделяясь в особую группу. Кроме несходства по рельефу и рисунку, часть рельефных плиток еще и существенно отличается по морфологии.

Все плитки с рельефным декором делятся на два типа<sup>15</sup>. Экземпляры, относящиеся к первому типу, меньше и тоньше, рисунок на них схематичный и без рамки; экземпляры второго типа больше и толще, рисунок лучше проработан и помещен в круглую рамку. Впервые квадратные рельефные плитки первого типа были найдены при раскопках Успенского собора Ярославом Пастернаком в слое его разрушения<sup>16</sup>, позже они были обнаружены в квадрифолии в урочище Карпов Гай (Полигон)<sup>17</sup>, церкви на Царинке<sup>18</sup>, а также в развалах деревянной церкви в Василеве<sup>19</sup>. По размерам и характеру теста они аналогичны другим древнерусским плиткам и датируются второй половиной XII века благодаря находке *in situ* в церкви на Царинке.

Плитки второго типа (ил. 1) впервые были найдены Я. Пастернаком при исследованиях на Золотом Току<sup>20</sup>; затем в 1951 г. в юго-западном углу этой площадки при разведках Владимира Гончарова<sup>21</sup>. В 1957–1959 гг. Михаил Каргер провел исследования на Золотом Току, в результате чего было обнаружено 317 фрагментов рельефных плиток с 11-ю вариантами изображений<sup>22</sup>. Однако из-за того, что все они найдены в развалах, интерпретация их весьма затруднительна, датировка и место применения вызывают споры.

В статье далее пойдет речь только о предметах второго типа, как не находящих себе аналогий по морфологии среди других предметов строительной керамики Древней Руси. Уникальными эти плитки делает рельефное изображение и их форма: это толстые квадратные плитки размером 15х15 см и толщиной около 4 см из ярко-оранжевой глины, сделанные на очень высоком качественном уровне. Такая морфология абсолютно не характерна для плиток Древней Руси, средняя толщина которых около 1,5–2,5 см, но

<sup>14</sup> Н. Воронин, *Зодчество Северо-Восточной Руси*, т. 1, Москва 1961, рис. 153.

<sup>15</sup> Такой раздел впервые введен в статье М. Малевской и П. Раппопорта, см.: М. Малевская, П. Раппопорт, *Декоративные керамические плитки древнего Галича*, „Slovenska archeologia”, 26, 1978, 1, с. 87.

<sup>16</sup> Я. Пастернак, *Старий Галич. Археологічно-історичні досліді у 1850–1943 рр.*, Івано-Франківськ 1998, с. 96.

<sup>17</sup> О. Иоаннисян, *Новые исследования*, с. 236–238.

<sup>18</sup> Ю. Лукомський, *Невідомі церкви на подолі княжого Галича*, [in:] ЗНТШ, т. 235: *праці археологічної комісії*, Львів 1998, с. 568–569.

<sup>19</sup> Б. Тимошук, *Декоративные плитки XII–XIII вв. из Василёва*, „КСИА”, 120, 1969, с. 112–113.

<sup>20</sup> Я. Пастернак, *Старий Галич*, с. 206.

<sup>21</sup> В. Гончаров, *Археологічні дослідження древнього Галича в 1951 р.*, „Археологічні пам’ятки УРСР”, 5, 1955, с. 29.

<sup>22</sup> М. Каргер, *Основные итоги раскопок*, с. 64.

типична для плиток, применявшихся в Западной Европе, что хорошо видно из краткого обзора образцов строительной керамики разных регионов XI–XIII веков.

В Византии в XII–XIII веках керамические плитки почти неизвестны. Однако в более ранний период в Константинополе широко использовались разнообразие керамические пластины, принципиальное отличие которых от древнерусских заключалось в том, что они были выполнены из хорошо отмученной белой глины и были очень тонкими, порядка 0,5–0,8 см<sup>23</sup> (ил. 2.1–3). Большинство их было с орнаментальным декором, они имели изогнутый и плоский профиль, применялись для декора стен, карнизов, кивориев<sup>24</sup>. Такие изделия использовались в период с конца IX до конца XI века, но основная масса все же приходится на X век.

Значительный центр производства облицовочных плиток находился в Малой Азии. Они изготавливались с конца XII по начало XIV века в Конии турками-сельджуками, причем с самого начала это производство было под сильным влиянием мастерских Кашана в центральном Иране и Ракки на Ефрате<sup>25</sup>. Сельджукские плитки имели форму восьмиконечной звезды и крестовидную, широко применялись при отделке интерьеров дворцов и мечетей (ил. 2. 4–5). Основным памятником этого периода – дворец Кубадабад, построенный султаном Кей-Кубадом приблизительно в 1236 г. на берегу озера Бейшехир в центральной Анатолии. На этих плитках помещены изображения сирен, грифонов, павлинов<sup>26</sup>, но морфологически они также не сходны с галицкими – изготовлены из белой глины и имеют незначительную (ок. 1,5 см) толщину.

Ближайшие аналогии галицким плиткам можно найти в строительной керамике Западной Европы. В раннее средневековье здесь строили из камня, и впервые с римских времен строительная керамика начала производиться в значительных масштабах с середины XII века, хотя первые образцы появились еще в X веке<sup>27</sup>. Здесь использовались керамические плитки преимущественно квадратной формы толщиной 3–4,5 см и почти всегда прямыми торцами без скоса; именно такого формата изделия использовались в Галиче. Несмотря на некоторые локальные особенности, важно отметить, что их

<sup>23</sup> S. Gerstel, *Facing Architecture: views on ceramic revetments and paving tiles in Byzantium, Anatolia, and the Medieval West*, [in:] *From Minor to major. The minor arts in Medieval Art history*, ed. C. Hourihane, Philadelphia 2012, p. 54.

<sup>24</sup> Idem, *The Nicomedia Workshop: New Evidence on Byzantine Tiles*, „The Journal of the Walters Art Museum”, 66/67, 2010, p. 5–6.

<sup>25</sup> M. Jenkins-Madina, *Raqqa revisited. Ceramics of Ayyubid Syria*, New York 2006, p. 3–9.

<sup>26</sup> G. Oney, *Kubadabad Ceramics*, [in:] *The art of Iran and Anatolia from the 11<sup>th</sup> to the 13<sup>th</sup> century A.D.*, ed. W. Watson, London 1975, p. 68–84.

<sup>27</sup> P. Drury, E. Norton, *Twelfth-century floor- and roof-tiles at Oxford castle*, „Proceedings of the Suffolk institute of archaeology and history”, 36, 1985, 1, p. 3.

распространение по Европе было в основном связано первоначально с цистерцианскими монастырями<sup>28</sup>, позже они появляются и у доминиканцев.

В Англии массово строительная керамика начала распространяться с конца XII века. Наиболее яркий пример – плитки из цистерцианского аббатства в Коггесхолье<sup>29</sup> (ил. 2.6), которые имели размер 16,5–17 см при толщине 3 см и подрезанные торцы. Схожие по морфологии плитки зафиксированы и в ирландских монастырях цистерцианцев, в том числе в Меллифонте и Науте<sup>30</sup>. Ближайшие аналоги английских плиток можно найти по всей северо-западной Европе<sup>31</sup>, но преимущественно во Франции (ил. 2.7), и все они были выявлены в постройках, связанных с орденом цистерцианцев. Здесь использовались плитки квадратной формы с простым геометрическим орнаментом, изображение отпечатывалось с помощью штампа<sup>32</sup>. Размеры французских плиток XII века составляли 14–16 см; наиболее характерные образцы обнаружены в часовнях Сен-Дени, Понтины и Сен-Квентин в Эне<sup>33</sup>. С XIII века, кроме геометрических мотивов, появляются и элементы восточного происхождения: грифоны и композиция с двумя птицами у древа. В Германии первые плитки датируются серединой XII века, своим появлением они также обязаны деятельности цистерцианских монастырей: св. Урбана (сейчас в кантоне Люцерн в Швейцарии), Бебенхаузен (близ Тюбингема, Баден-Вюртемберг, Германия) и Воршвайлер (близ Хомбурга в Саксонии, Германия). Сперва это были достаточно большие плитки со стороной 30 см, с XIII века они уменьшаются до 14,5 см при толщине 4,5 см и на два века этот размер становится стандартом<sup>34</sup>. На плитках в XII веке размещался более или менее высокий рельеф, с XIII века линии его становятся тоньше (ил. 2.8) и в XIV веке он превращается в почти плоский.

Ближайшим к Галичу местом, где использовались такого рода плитки, была Польша. Они появились здесь в XIII веке впервые в цистерцианских монастырях Вонхож и Енджейов<sup>35</sup>, сменив выкладки из тонких монохромных плиток различных геометрических форм, которые были очень схожие с древнерусскими<sup>36</sup>. Самым крупным центром производства плиток в XIII ве-

<sup>28</sup> C. Norton, *Early Cistercian tile pavements*, [in:] *Cistercian art and architecture in the British Isles*, ed. C. Norton and D. Park, Cambridge 1986, p. 229.

<sup>29</sup> P. Drury, *A medieval fired clay spit-support from Coggeshall, Essex*, „Antiquaries Journal”, 65, 1985, p. 460.

<sup>30</sup> S. Hayter, *The archaeological record of the Cistercians in Ireland, 1142–1541*, Dublin 2013, p. 21.

<sup>31</sup> C. Norton, *Medieval Tin-Glazed Painted Tiles in North-West Europe*, „Medieval Archaeology”, 28, 1984, 1, p. 133.

<sup>32</sup> B. Rouzeau, A. Bocquet-Lienard, C. Moulis, *Les carreaux de pavement découverts à l'abbaye de Morimond (Haute-Marne): étude typologique, technique et archéométrique*, „Revue archéologique de l'Est”, 62, 2013, p. 350.

<sup>33</sup> H. De Morant, *Les Carreaux de Pavage du Moyen-Age*, „Archeologia”, 38, 1971, p. 68.

<sup>34</sup> E. Landgraf, *Ornamentierte Bodenfliesen des Mittelalters in Süd- und Westdeutschland 1150–1550*, Stuttgart 1993, s. 196–197.

<sup>35</sup> M. Auch, K. Skrzyńska-Jankowska, *Szkliwione płytki posadzkowe z Góry Zamkowej w Drohiczyźnie*, [in:] *Hereditatem cognoscere. Studia i szkice dedykowane Profesor Marii Miśkiewicz*, red. Z. Kobylński, Warszawa 2004, s. 237.

<sup>36</sup> Лучшее всего сохранилась выкладка в Гнезно (кон. XI в.), на Руси похожая мозаика была в Нижней церкви в Гродно (II пол. XII в.). О Гнезно, см.: G. Mikołajczyk, K. Zurowski, *Wyniki badań archeologicznych w katedrze gnieźnieńskiej w 1958 roku*, „Sprawozdania archeologiczne”, 14, 1962, s. 193–201. О Гродно, см.: М. Малевская, *К рекон-*

ке в Польше стал Краков, центр региона Малопольша, где в 1217–1239 годах было построено 18 монастырей и приходских костелов. Инициатором такой строительной активности стал краковский епископ Ивон Одровонж, пригласивший цистерцианскую артель для строительства в монастырях Енджейове, Вонхоцке и Копживнице. Также им были основаны цистерцианские монастыри в Сулейкове и Могиле, доминиканские костелы в Кракове, Сандомире, Серадзе и Иновлодзе. Всего в Кракове и его округе плитки были найдены в 25 памятниках<sup>37</sup>. Они были квадратной формы, значительной толщины, выполнены из хорошо промешанной красной глины, украшены геометрическими, растительными и сюжетными мотивами, выполненными в технике рельефа или инкрустации (ил. 2. 9–12).

Распространённые по Европе плитки, связанные там, прежде всего, с цистерцианскими монастырями, появились в Польше в XIII веке. Отсюда естественным выглядит предположение, что и в Галиче они появились благодаря действовавшей краткое время артели, связанной с этим орденом или с доминиканцами. Оба этих ордена имели взаимоотношения с Русью, причем доминиканцы добились даже некоторых успехов в своей миссии.

Орден был основан св. Домиником в Южной Франции<sup>38</sup> в 10-х годах XIII века, но уже к концу 1220-х гг. распространился по всей Европе. Для удобства управления он был разделен на провинции; самой восточной являлась венгерская, из которой в 1228 г. была выделена Польша<sup>39</sup>. В этом же году на Русь была отправлена миссия Яцека Одровонжа, близкого родственника Ивона Одровонжа, сначала канцлера Лешка Белого, а потом и краковского епископа<sup>40</sup>. Миссии удалось закрепиться в Киеве при монастыре Богородицы. Доминиканцы развернули настолько активную деятельность, пропагандируя свою веру у киевлян, не ограничиваясь католиками, что в 1233 г. они были изгнаны из Киева Владимиром Рюриковичем<sup>41</sup>. По мнению Павла Раппопорта, именно доминиканцы привели с собой артель, которая принесла с собой романскую кирпичную технику<sup>42</sup>.

Орден цистерцианцев сформировался раньше, в конце XI века в Бургундии и свое имя получил от латинской формы названия главного монастыря

трюкций майоликового пола Нижней церкви в Гродно, [in:] *Культура Древней Руси*, ред. А. Л. Монгайт, Москва 1966, с. 146–151.

<sup>37</sup> M. Piątkiewicz-Dereniowa, *Płytki posadzkowe z opactwa Benedyktynów w Tyńcu*, „Folia historiae artium”, 6/7, 1971, s. 261.

<sup>38</sup> W. A. Hinnebusch, *The Dominicans: A Short History*, London 1985, p. 9.

<sup>39</sup> W. Abraham, *Powstanie organizacji kościoła łacińskiego na Rusi*, т. 1, Lwów 1904, s. 78.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 72. См. также: E. L. Polańska, *Św. Jacek i dominikanie w Kijowie – między prawdą historyczną a legendą*, [in:] *Ruś a średniowieczna a sąsiedzi (IX – połowa XIII wieku)*, pod red. V. Nagirnego, Kraków 2011, s. 44 [Seria: *Colloquia Russica*, t. 1].

<sup>41</sup> Н. Шавелева, Киевская миссия польских доминиканцев, [in:] *Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования за 1982 г.*, Москва 1984, с. 139–151.

<sup>42</sup> П. Раппопорт, О времени появления брускового кирпича, с. 210.

Сито (фр. Cîteaux, лат. Cistercium)<sup>43</sup>. В источниках нет сведений о непосредственном присутствии монахов-цистерцианцев на Руси, наиболее активную проповедь этот орден вел в Пруссии. Курия поддерживала орден в продвижении католичества на восток и епископ Кристиан, действуя по собственной инициативе, старался наладить контакт с Даниилом Романовичем, в чем с ним конкурировали доминиканцы<sup>44</sup>. Успех миссии Яцека в Киеве, а, возможно, и в других регионах Руси, привел их к мысли о создании особого епископства на Руси. 12 мая 1232 г. папа Григорий IX выдал провинциалам доминиканов в Польше братьям Якубу и Домаславу поручение, чтобы они изучили возможность основания такого епископства, которое и было вскоре основано<sup>45</sup>. Однако первым епископом стал цистерцианец Герард, назначенный, видимо, под влиянием Кристиана и на основании полученного еще в 1218 г. от Гонория III права на создание в новокрещеных землях епископских кафедр и поставление епископов<sup>46</sup>. Прежде всего это касалось Пруссии, но могло относиться также и к Руси. Такое событие не могло обойтись без разрешения князя, и оно могло быть получено от Даниила Романовича при посредничестве мазовецкого князя Конрада в 1232–1233 гг.<sup>47</sup> Резиденция русского епископа располагалась в цистерцианском монастыре в Опатове. Князь Генрих Бородатый вскоре присоединил эту кафедру вместе с ее бенефициями к любушской, которая располагалась далеко от Руси, но считалась епископством *in partibus* для нее<sup>48</sup>. Впрочем, реально ни Опатов, ни Любуш не оказывали на Русь практически никакого влияния.

За влияние на Русь соперничали оба ордена и доминиканцы, и цистерцианцы. Однако массово свои костелы доминиканцы начали строить со второй половины XIII века и, хоть там активно и использовались толстые плитки с рельефным орнаментом, на галицкие они повлиять не могли.

Цистерцианцы строили в Великой Польше еще в XII веке, в Малой Польше – с конца XII – первой половины XIII века. В малопольских землях 4 монастыря были прямыми филиалами бургундского Моримонда, одного из важнейших монастырей ордена (Енджейов (осв. в 1210 г.), Копживница (стр. в 1207–1218 гг.), Сулейов (осв. в 1232 г.) и Вонхоцк (стр. в 1217–1239 гг.)<sup>49</sup>. Все они весьма схожи между собой, что является не результатом деятельности одного архитектора или артели, так как художественные детали отли-

<sup>43</sup> *The Cambridge companion to the Cistercian order*, ed. M. B. Bruun, New York 2013, p. 27.

<sup>44</sup> W. Abraham, *Powstanie organizacyi kościoła*, s. 107.

<sup>45</sup> *Bullarium Poloniae*, t. 1: 1000–1342, ed. I. Sulowska-Kuraś et S. Kuraś, Romae 1982, nr. 269.

<sup>46</sup> T. Dunin-Wąsowicz, *Kilka uwag w sprawie działalności misyjnej cystersów na Rusi w XII–XIII wieku*, [in:] *Spółczesność Polski średniowiecznej*, t. 5, red. S. K. Kuczyński, Warszawa 1992, s. 169.

<sup>47</sup> О возможных контактах Даниила с Апостольской столицей в 1230-х гг., см.: W. Nagirnyj, *Polityka zagraniczna księstw ziem halickiej i wołyńskiej w latach 1198(1199)–1264*, Kraków 2011, s. 247 [Серия: *Rozprawy Komisji Wschodnioeuropejskiej PAU*, t. 12].

<sup>48</sup> „Великая хроника” о Польше, Руси и их соседях XI–XIII вв., изд. В. Л. Янин, Москва 1987, с. 148.

<sup>49</sup> *Cystersi w średniowiecznej Polsce. Kultura i sztuka. Katalog wystawy w Muzeum Początków Państwa Polskiego w Gnieźnie*, Warszawa–Poznań 1991, s. 53.

чаются, а происхождением из одного центра. Архитектура цистерцианцев отличалась простотой и скромностью, применялся минимум декора, резьба использовалась на капителях и базах колонн, замковых камнях и консолях<sup>50</sup>. Репертуар форм декора, используемых в XIII веке, в соответствии с рекомендациями Генерального капитула, – это растительный и геометрический орнамент. Однако рекомендации капитула не всегда выполнялись, и иногда встречались фигуративные изображения: агнцы на замковых камнях в Копживнице, волки, львы, голуби и драконы на базах колонн капитулярия Вонхоцка, маски на замковом камне в Сулейове<sup>51</sup>. Видимо, именно цистерцианцы были носителями той романской архитектурной традиции, которая нашла свое отражение в рельефах галицких плиток. Ведь именно на них помещены персонажи (сирены, пантеры, василиски), не встречающиеся больше на Руси, но широко представленные на стенах романских соборов и страницах европейских бестиариев<sup>52</sup>.

Галицкие плитки второго типа относились к европейской строительной керамике, на Руси они явно появились как результат заимствования. Эти плитки принадлежат к романской традиции декора и техника их изготовления была привнесена сюда приезжей артелью. Артель эта, скорее всего, была связана с цистерцианским орденом, активно строившим в соседней с Галичем Малопольшей и широко применявшим в своей строительной практике плитки, по морфологии чрезвычайно схожи с галицкими (ил. 2.13).

\*

### **Vasilii Matveev, *Relief tiles from Halych as an architectural evidence of the activity of catholic monastic orders in Old Rus'***

In the 30-es and 50-es of the 20<sup>th</sup> century in Halych the tiles with relief figural images were found. These items have square shape, made from red clay, and their thickness is 3,5–4,5 cm. They do not have analogues with Old Rus' architectural ceramics. They were imported from the Western Europe, where they were widely spread from the 12<sup>th</sup> century. Lesser Poland was the nearest region, where such tiles were used. These tiles in general were found in buildings of the Cistercians and Dominicans. Both of the Orders were in interaction with Rus', the Dominicans even have a legation in Kyiv, but nevertheless tiles were the part of Cistercians' architectural tradition.

<sup>50</sup> A. Gajewski, *Another Look at Cistercian Architecture. Part One: The Idea of a Cistercian Architecture as a Mirror of its Time*, „Cistercium Mater Nostra. Tradycja, Historia, Kultura”, 4, 2010, p. 10.

<sup>51</sup> *Cystersi w średniowiecznej Polsce*, s. 53.

<sup>52</sup> В. Матвеев, *Происхождение образов зверей на галицких рельефных плитках*, [in:] *Матеріали міжнародної науково-практичної конференції „Успенський собор Галича. Минуле, сучасне, майбутнє”*. Галич, 14–15 грудня 2017 року, Галич 2017, с. 205.





Ил. 1. Галицкие рельефные плитки. Коллекция Государственного Эрмитажа, Санкт-Петербург, Российская Федерация





Ил. 2. Керамические плитки других регионов:

1, 2 – Константинополь. Коллекция Стамбульского археологического музея, Стамбул, Турция;

3 – плитка из-под Никомедии. S. Gerstel, *The Nicomedia Workshop*, fig. 48;

4, 5 – Малая Азия, дворец Кубадабад. G. Oney, *Reflection of Ghaznavid palace decoration on Anatolian Seljuk palace decoration*, „Arkeoloji-Sanat Tarihi Dergisi”, 3, 1984, 3, p. LX;

6 – аббатство Коггесхол, Англия. P. Drury, *A medieval fired clay spit-support from Coggeshall*, Essex, „Antiquaries Journal”, 65, 1985, p. 460;

7 – Франция. Коллекция музея Клюни, Париж, Франция;

8 – Германия. E. Landgraf, *Ornamentierte Bodenfliesen*, p. 199;

9–12 – Малая Польша. Коллекция Археологического музея в Кракове, г. Краков, Польша;

13 – морфологическое сходство плиток из Галича (сверху) и Кракова (снизу)

Андрій Гусак  
(Львів)

## Стан та перспективи дослідження кириличних написів зі стін храму св. Пантелеймона в Галичі

*У статті простежено історію вивчення кириличних написів на стінах княжого храму св. Пантелеймона. У світлі нових джерел і сучасної методики прочитання написів здійснено спробу інтерпретації раніше відкритих графіті. Особливу увагу приділено найзмістовнішим епіграфічним написам, довкола яких, за весь час дослідження княжої пам'ятки, розгорілась палка дискусія, і представлено перспективи їх подальших досліджень.*

Церква св. Пантелеймона в Галичі є унікальною пам'яткою княжого періоду історії Галича, котра гармонійно поєднала в собі романський та візантійський архітектурні стилі. Вона донесла до нас значний джерельний потенціал у вигляді епіграфічних написів на її стінах, виконаних старорусською, вірменською, польською та латинською мовами.

Найбільшу увагу дослідників при вивченні цієї пам'ятки традиційно привертають кириличні написи на церковних стінах. Вони є найбільш ранніми з усіх написів. Більшість із них датуються періодом XII–XIV століть, а окремі – XV та XVII століттями.

Першим дослідником храму св. Пантелеймона став Антін Петрушевич, котрий двічі особисто відвідав святиню – у 1850 р. та в 1878 р. Під час першого перебування в церкві вченому вдалось віднайти на внутрішній стороні храму, посеред латинських написів, два кириличні записи. Текст першого виглядає так: „Михаиль Говорковичъ 1590”. Другий же напис містився на головному порталі праворуч від дверей та складався лише з однієї кириличної літери „З” („земля”), яка була виконана з горизонтальною лінією посередині. Така графіка накреслення свідчить про давнє походження цієї інс-

крипції. Цікаво, що коли досліднику випала нагода вдруге відвідати храм, цієї літери вже не було виявлено<sup>1</sup>. Правдоподібно, вона була затинькована ченцями-францисканцями, котрим у той час належала церква, перетворена на католицький костел св. Станіслава<sup>2</sup>.

Наступним істориком, котрий зайнявся вивченням галицького храму, був Осип Пеленський, котрий досліджував церкву в 1909–1911 рр. Дослідник присвятив їй графіті один з розділів своєї монографії, котрий назвав „кам'яним архівом”. Один з написів, який йому вдалося відслонити з-під тиньку на південному фасаді біля третьої пілястри, виявився дуже змістовним: „Въ княженіе Мъстислава [а въ] державу Игнатъеву искали лѣха плетенижи и не нашли выкладено данъ а тому посла си попове стго Пантелѣмона Лазоръ Симеонъ ...Богданъ.... а князь судил не искать никому”<sup>3</sup>. О. Пеленський ототожнив ім'я з тексту з князем Мстиславом Мстиславовичем, який правив у Галичі наприкінці 1210-х – 1220-х рр., і датував створення цього напису часом до 1227 р., тобто до кінця правління Мстислава<sup>4</sup>.

Трохи далі на цій же стіні мистецтвознавець виявив напис із посвятою храму та низку інших написів: „Ц[е]рк[ва] Свѣто Пантелемона”, „Беда тако Лазаръ”, „Вавила Захарія”, „Тимош Ба...”. Окрім них, зустрічалися також численні написи „Господи помози рабу божому...”, котрі О. Пеленський датував XIII–XV століттями. На перспективному порталі неподалік того місця, де в 1850 р. А. Петрушевичу вдалось віднайти літеру „земля”, О. Пеленський зауважив ще одну літеру кириличного алфавіту – „ѣ” („ять”)<sup>5</sup>. На думку дослідника, літера „ять”, як і літера „земля”, були знаками-символами, котрі залишили по собі каменотеси. Найпізнішим датованим кириличним написом, О. Пеленський вважав той, що на західному фасаді, ліворуч від входу: „Фратер Симеон AD 1610, 24 Iul”<sup>6</sup>.

Не оминув увагою храм і археолог Ярослав Пастернак. Він подав відомості про стан дослідження написів-графіті в 1930-х рр. Вчений, зокрема, зауважив, що Левом Чачковським була виконана фотофіксація написів на стінах храму, частина котрих уже в той час була настільки пошкоджена, що не підлягала прочитанню<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> А. Петрушевич, *Историческое известіе о церкви св. Пантелеймона близъ города Галича теперь костел св. Станислава оо. Францискановъ яко древнейшемъ памятникъ романскаго зодчества на Галицкой Руси съ первой половины XIII ст.*, Львів 1881, с. 31.

<sup>2</sup> Львівська наукова бібліотека ім. В. Стефаника, Відділ рукописів, ф. 77 (Антонія Петрушевича), оп. IV, спр. 944, арк. 24.

<sup>3</sup> J. Peleński, *Halicz w dziejach sztuki średniowiecznej na podstawie badań archeologicznych i źródeł archiwalnych*, Kraków 1914, s. 32.

<sup>4</sup> Ibidem.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 33.

<sup>6</sup> Ibidem.

<sup>7</sup> Я. Пастернак, *Старий Галич*, Івано-Франківськ, 1998, с. 57.

Очевидно, що від часу появи праці Я. Пастернака і до наших днів частина написів з різних причин зникли. Так, обстежуючи церкву в 1977 р. Володимиру Вуйцику не вдалося віднайти згаданий Я. Пастернаком напис-епітафію 1197 р.<sup>8</sup> В той же час, В. Вуйчик зміг виявити і ввести в науковий обіг три раніше не відомі кириличні написи, датовані XIII століттям<sup>9</sup>. Перше з виявлених В. Вуйциком графіті розміщене на південному фасаді церкви. Текст напису такий: „Въ ЛѢТ СΨКЕ (6720 – А. Г.) МЦА АВГ”. Тобто йдеться про 1212 р. Другий напис, що на цьому ж фасаді, зберігся погано, поверх нього різцем вирізано силует церкви з трьома хрестами. Напис прочитується таким чином: „Въ ЛѢТ (S)ΨЛЗ (6737 – А. Г.) МЦА МАА Въ...” і датується травнем 1229 р. Ще один кириличний напис знаходиться в інтер’єрі храму на її північній стіні. Він складається з 4 рядків: „Въ ЛѢТО (S)ΨЧЕ Е (6795 – А. Г.) ПРЪЗТАВИСА УЛИАНА МЦА МАА В ЗІ ДНБ”. Напис датується 31 травня 1287 р. Як вважав В. Вуйчик, у подачі року титла над цифрами не було, а також пропущено букву „S” („зелo”) для позначення тисячі „6”<sup>10</sup>. За змістом це єдиний з виявлених поминальних написів.

Крім цих написів, В. Вуйчик виявив в інтер’єрі церкви ще два кириличні написи, котрі також датуються XIII століттям. Перший із них складається з 11 рядків і розміщений на стіні північної нави. Він має значні втрати і пошкодження, тому читаються лише окремі букви. Другий напис складається з 9 рядків і розташований на західній стіні ліворуч від portalу. Права верхня частина блоку, себто каменя де знаходиться графіті, відламана, а сам напис читається тільки частково. У першому рядку можна відчитати слово „Даниил”, у третьому – „Соцком имѣа кони”, у шостому – „Слуси Коламана”, у сьомому – „Борзѣ Тѣсоцкии”, у восьмому – „Радослав”. В. Вуйчик датував напис 1216–1221 рр., тобто часом панування в Галичі угорського королевича Коломана<sup>11</sup>.

Всі ці написи розміщені на південному фасаді церкви. Деякі з них мають принципове значення для датування храму, адже вважаються найранішими згадками на стінах святині. Після відкриття цих кириличних написів В. Вуйциком за їх ретельне вивчення взялася дослідниця із Санкт-Петербурга – Тетяна Рождественська. Щодо графіті, яке львівський історик мистецтва прочитав як: „Въ ЛѢТ СΨКЕ (6720 – А. Г.) МЦА АВГ”, Т. Рождественська запропонувала нове прочитання: „Въ ЛѢТ СΨВЕ (6702 – А. Г.) МЦА АВГ” і датує його не 1212 р., як це раніше зробив В. Вуйчик, а 1194 р. Такі відмінності в прочитанні дослідниця пояснює тим, що серед літер, які відповідають за

<sup>8</sup> В. Вуйчик, *Графіті XII–XV століть церкви святого Пантелеймона в Галичі*, [in:] *Записки Наукового Товариства Шевченка*, т. 231, Львів 1996, с. 191.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> *Ibidem*, с. 192.

<sup>11</sup> *Ibidem*, с. 194.

датування, зображена літера „В”, а не „К”<sup>12</sup>. Окрім цього, форми накреслення літер напису вкладаються в хронологічні рамки другої половини XII століття.

У наступному написі, який простежується крізь зображення церкви з трьома хрестами, Т. Рождественській вдалося прочитати трохи більше, ніж В. Вуйцику, відтак зміст графіті в її версії виглядає так: „въ лѣ(т) СѢЛЗ (6737 – А. Г.) м(есл)ца в І оумре Богдан(ь)”. Зазначена в ньому дата – 1229 р. Дослідниця із Санкт-Петербурга також зауважує, що в цьому типовому поминальному написі використано не дієслово „преставити сѧ”, а форма аориста „умре”, що дозволяє припустити відсутність духовного сану в померлого<sup>13</sup>. Варто зауважити, що напис виконаний недбало, одні й ті ж літери можна відчитувати по-різному (м, а, ъ, рис. 3).

Окремо слід сказати про напис із іменами Мстислава та Гната, розміщений також на південному фасаді: „Въ кнженіе Мъстислава [а въ] державу Игнатъеву искали лаха плотенижи и не нашли выкладено данъ а тому послѣ си попове стго Пантелѣимона Лазоръ Симеонъ ...Богданъ.... а князь судил не искать никому”, виявлений ще в 1909 р. О. Пеленським<sup>14</sup>. Т. Рождественська вважає його діловим документом і вбачає у ньому схожість із інскрипцією, що міститься на стінах Софії Київської<sup>15</sup>. Окрім самої структури тексту, схожість проявляється і в місці його розташування: „Сам факт вынесения надписи такого рода за пределы сакрального пространства, но рядом с ним, свидетельствует о значимости власти церкви для государственных и светских актов”<sup>16</sup>.

У 2009 р. Олег Іоаннісян спільно з Тетяною Рождественською подали свої інтерпретації описаних у ньому подій. Ретельне опрацювання *Іпатіївського* та *Густинського* літописів дозволило дослідникам віднайти інформацію про синів Ярослава Осмомисла, які фігурують у цьому написі-графіті. Відтак, на їх думку, Мстислав – це не хто інший як позашлюбний син Ярослава Володимировича, Олег Настасич, натомість Гнат – це інший син Осмомисла, Володимир Ярославич. Вчені опираються на *Густинський літопис*, автор якого, посилаючись на польських хроністів XV–XVI століть, при описі подій 1187 р. двічі назвав Олега Ярославича Мстиславом<sup>17</sup>.

Особливого значення при вивченні цього напису набуває фраза „а князь судил не искать никому”. На думку Т. Рождественської та О. Іоаннісяна,

<sup>12</sup> Т. Рождественская, *Древнерусские надписи на стенах храмов. Новые источники*, Санкт-Петербург 1992, с. 126.

<sup>13</sup> Ibidem.

<sup>14</sup> J. Peleński, *Halicz w dziejach sztuki średniowiecznej*, s. 32.

<sup>15</sup> Т. Рождественская, *Древнерусские надписи на стенах храмов*, с. 130.

<sup>16</sup> Ibidem.

<sup>17</sup> О. Іоаннісян, Т. Рождественская, *Надпись с именами Мстислава и Игната на стене церкви св. Пантелеимона в Галиче в контексте политических событий конца XII в.*, „Архитектура и археология Древней Руси”, 46, 2009, с. 215.

в написі йдеться не про повернення платежу, що повинні були віддати стельмахи, залучені до будівництва, а про повернення галицького престолу законному спадкоємцеві – Володимирі Ярославовичу. Тому цей напис – це не просто юридичний документ, а політичний акт, який має державне значення, що пояснює незвичні особливості цього епіграфічного джерела – його монументальність, техніку виконання та розташування на найбільш видному місці. Таке нове прочитання тексту відсуває датування закладення храму на кінець 80-х – поч. 90-х рр. XII століття. Можливо, що церкву почали зводити незадовго до зайняття галицького трону Володимиром Ярославовичем у 1189 р., а коли священники храму виступали свідками договору про повернення престолу Володимирі-Гнату, церква вже була зведена.

Московський дослідник Олексій Гіппіус під час одноденної поїздки до храму у 2008 р. оглянув чотири найзмістовніших кириличних написи та висунув свої інтерпретації щодо них. Найбільше зацікавлення викликають трактування двох із цих написів.

Що стосується напису з іменами Мстислава та Гната, то він більше схиляється до думки Й. Пеленського і висловлює таку тезу: „По-видимому, артель плотников взяла под залог или деньги, или какое-либо другое имущество перед началом строительных работ но, вероятно, не выполнила своих обязательств. Можно предположить, что эти работы могли иметь государственное значение (каковой, как правило, в Древней Руси и была постройка храма), поскольку в надписи упоминается „княжение Мстиславле“, и разбирательство этого дела велось самим князем. Лях, которых должен был отвечать перед судом за плотников, имел непосредственное отношение к строительной артели, либо, что вероятнее, к самому акту строительства. Однако, судя по содержанию надписи, он избежал применения к нему санкций („а князь судил не искати“)<sup>18</sup>. Під „державою Гната“ О. Гіппіус розуміє посаду тисяцького, оскільки тисяча як адміністративний об'єкт згадується в *Повісті минулих літ* під 1189 р.<sup>19</sup> Виходячи з цього, О. Гіппіус розуміє даний напис таким чином: за княжіння в Галичі Мстислава і за тисяцького Гната відбувся судовий позов до невідомого на ім'я Ляха. Причиною позову були теслі, котрі взяли під заставу певну суму. В результаті судового розгляду вини теслярів не виявили, а заставу сплатив Лях. Після цього князь постановив більше нікому не пред'являти позов. Свідками були священники храму св. Пантелеймона Лазар, Симеон, Матей, Стефан, Дмитрій, Богдан.

Щодо напису в інтер'єрі на західній стіні, котрий відкрив В. Вуйчик, то О. Гіппіус прочитує його лише на 2/3 всього тексту. На його думку, текст виглядає так: „(При кн)зи при Данилѣ, при (тысяцкомъ |при) [Д]ѣдѣ

<sup>18</sup> А. Гиппиус, *Галицкие акты XIII в. из церкви Пантелеймона*, [in:] *Письменность Галицко-Волынского княжества: историко-филологические исследования*, Олонец 2016, с. 52.

<sup>19</sup> Ibidem. с. 54–55.



подвоискии Ива(но при) |(А)кимѣ соцкомѣ Имжанови[ч](и |искало) Дюд-ка, и не доиск(ало са), и вз[А](ло выкла)|до, и могоричѣ пили у Д[юд]и. Н(а то по)|слуи: ... (по)|по Борзата, соцкии Ивано ...|ровицѣ, Радославо ... , (С)тепано ...". Дослідник вважає, що тут представлений акт часів Данила Романовича. Давида він ототожнює із тисяцьким Давидом Вишатичем, у 1232 р. був направленим з Галича боярином Судиславом у Пониззя. Натомість, соцкий Яким Имжанович міг бути представником монгольської адміністрації, на що вказує його східне ім'я. О. Гіппіус зауважив, що якщо його припущення вірне, то ми маємо свідчення значно більшого проникнення монголів в соціально-політичну організацію держави Романовичів у середині XIII століття<sup>20</sup>. Це може підтверджувати й слово „могорич“, згадане в одному з графіті церкви, котре має арабське походження, прийшло на Русь через монгольське посередництво і зустрічається в руських землях уперше<sup>21</sup>.

У 2014 р. вивчення кириличних написів на стінах церкви Св. Пантелеймона розпочав київський дослідник В'ячеслав Корнієнко. Розробивши свою методику прочитання, він став по-новому читати написи-графіті, які раніше потрапляли в поле зору науковців. Так, напис із іменем Уляни він, на відміну від його першовідкривача, В. Вуйцика, датував не 1287 р.? а 1194 р.<sup>22</sup> Відтак, цей напис він вважає одним з найраніших кириличних написів, що збереглися у храмі.

Науковцю вдалося також віднайти на фасаді центральної нави графіті, де зазначений 1193 р. На думку київського дослідника, тут збереглася середня частина тексту: „оскільки тут наявний запис року та дати, без вказівки назви місяця". Вчений припускає, що „напис залишився незавершеним, адже жодних слідів літер його імовірного продовження віднайти не вдалось"<sup>23</sup>. Текст напису такий: „SΨA Въ ЛВ", що читається як: „6701(1193 р.) в 33"<sup>24</sup>.

Напис, відкритий на південній стіні В. Вуйциком і датований ним 1212 р., київський дослідник, слідом за Т. Рождественською, датує 1194 р.<sup>25</sup>

Також В. Корнієнко подав свої інтерпретації, щодо напису-графіті, де згадуються імена Мстислава та Гната. Даний напис дослідник читає так: „За княжіння Мстиславового {та у} правління Ігнатове домагалися Ляха у платники, та не знайшли{провини, бо} домовлене дав, а тому {були} послухи – попи {церкви} Святого Пантелеймона Лазар, Олексій, Стефан, Дмитро, {та} Богдан. А князь звелів не домагатися {Ляха в плотники} більше ніко-

<sup>20</sup> Ibidem, с. 61.

<sup>21</sup> Ibidem, с. 63.

<sup>22</sup> В. Корнієнко, *Ранні написи з церкви Св. Пантелеймона в Галичі*, [in:] *Галич і Галицька земля. Матеріали Міжнародної наукової конференції*, Галич 2014, с. 86.

<sup>23</sup> Ibidem, с. 85.

<sup>24</sup> Ibidem, с. 87.

<sup>25</sup> Ibidem, с. 86.



му, а якщо не послухається хто”<sup>26</sup>. В. Корнієнко вважає, що тут викладено результат розгляду справи щодо повернення заборгованості особою на ім'я Лях, який мав виплатити певну суму коштів, що передано фразою „искали Ляха въ плотники”. Він зауважує, що слово „плотеники” насправді означає „тесля”, але виходячи з структури напису можна зробити висновок, що тут воно вжито в значенні „платити”, оскільки відбулася заміна літер „а” на „о” через вкраплення розмовної мови до тексту графіті<sup>27</sup>. Так вважала і Т. Рождественська, котра визнала, що тут ідеться про платника, а не про теслю<sup>28</sup>. Таким чином, О. Корнієнко доходить висновку, що згаданий у тексті князь Мстислав – це галицький князь Мстислав Мстиславович, а появу графіті слід датувати першою половиною 1220-х рр.

Ще одна, досі не розчитана інскрипція, знаходиться на західній стіні ліворуч від входу. Стан збереження цього графіті значно гірший за попередні, а рельєф зведений нанівець. Первісно напис був виконаний на трьох блоках, з яких збереглися лише два. Прослідкувати можна тільки такі слова напису: „до тихъ додано се послуси Андрѣи Ростиславъ ... [Ипо]литъ Пет(ръ) Микола Стефан ... Лазоръ Петр Лоуки [ничъ] ... [Оле]кса Христинов [ичъ] ... при Мстиславѣ кнѣз [ѣ не нѣ]шли же ихъ...”<sup>29</sup>. Дослідник вважає, що тут ідеться про суть розглянутої справи, а також перераховані свідки, які брали участь у попередньому її розгляді, котрий здійснив інший володар, найвірогідніше угорський принц та галицький король Коломан, котрий правив у Галичі перед Мстиславом. Імовірно, вирок не задовольнив позивача чи відповідачів, через що справу розглядали повторно, але апеляційний суд не знайшов провини відповідачів. В. Корнієнко датує напис першою половиною 1220-х рр.<sup>30</sup>

На північній стіні на висоті 190 см розміщений кириличний текст, який дуже пошкоджений і в якому можна прочитати тільки: „Лаза[рь] Федор Гри[ори]и Иван Васил [ии] Федо[ръ] Мих(аилъ) Ми[х]аль Григори [и] ... н[є] далъ онъ Лахце[ви Старинцев[и] ...нъ ничего”. В. Корнієнко вважає, що тут ідеться про майнові суперечності, оскільки відповідач „н[є] далъ онъ Лахце[ви Старинцев[и] ...нъ ничего”<sup>31</sup>. Київський автор ототожнює даного Ляха із Ляхом який згадується в іншому графіті, і датує цей напис 1220-ми рр.<sup>32</sup>

<sup>26</sup> Idem, *Документи канцелярії галицького князя Мстислава Мстиславовича на стінах церкви Святого Пантелеймона, [ін:] Галич. Збірник наукових праць*, вип. 2, Івано-Франківськ 2017, с. 90.

<sup>27</sup> Ibidem, с. 91.

<sup>28</sup> Т. Рождественская, *Древнерусские надписи на стенах храмов*, с. 131.

<sup>29</sup> В. Корнієнко, *Документи канцелярії*, с. 94.

<sup>30</sup> Ibidem.

<sup>31</sup> Ibidem, с. 95.

<sup>32</sup> Ibidem.

Щодо напису на західній стіні праворуч від входу, то тут В. Корнієнко припускає, що текст не міг обмежуватись одним каменем. Відомо, що великі написи виконували на кількох блоках. Через значні втрати повністю реконструювати напис неможливо, а збережений текст виглядає так: „при Данилѣ Мари[и] ... Д(а)в(и)дѣ подвоискии Ива[нѣ]... [Мак] симѣ соцкомъ им же Акови... [Д] юдка и недои [мки] в [с] и вз[а][лѣ] ... и могорич {вѣ} п[л] а [т]у денег [ѣ] ... [по]слуси кол[к]а Мартин рязанец[ѣ]... Иоа[нѣ] Борзата соцкии [Ко] стан [тин] ... [Бо]рзаче Радослави дело ска [зати] ... Степану по С(ва)то (и) Тр(ои) цѣ”<sup>33</sup>. Дослідник вважає, що в тексті мовиться про суперечку майнового характеру як аргумент учений наводить такі терміни: „недои[мки]”, „могорич”. На основі збереженого тексту О. Корнієнко припускає, що підвойський Іван через соцького Максима передав певну суму коштів Якову, які тому був винний соцький Борзята. З цих грошей Дюдко, вочевидь особа, наділена фіскальними повноваженнями, взяв певний податок („недои[мки]”). Ця плата була скріплена присутністю свідків і поставленням Борзятою могорич.

Охарактеризувавши історію вивчення кириличних написів церкви св. Пантелеймона, вважаю за доцільне окреслити перспективи подальших досліджень графіті на стінах згаданого храму.

Передусім, вважаю за доцільне зайнятися фронтальним вивченням епіграфіки церкви св. Пантелеймона. Це дозволить зафіксувати кожен напис та відкрити для істориків, лінгвістів, мистецтвознавців та ін. нові матеріали, які допоможуть розширити джерелознавчу базу історичних студій для уточнення інформації інших писемних джерел, передусім літописів. З цією метою необхідно насамперед зафіксувати місце знаходження кожного зі збережених написів. Адже відомо, що вони досить хаотично розміщені на стінах древньої святині.

Для зручності локалізації графіті можна запропонувати таку систему фіксації написів: пронумерувати кожен ряд чи верству квадратів знизу вверх, починаючи від обрізу цоколя (оскільки на цоколі не виявлено жодного з написів); увести нумерацію для кожного блоку, облицювального каменю чи квадрату в ряді чи верстві муру; нумерацію провести зліва направо від зовнішнього чи внутрішнього кута муру; ряд позначити латинськими числами (I, II, III, ...); блоки – арабськими (1, 2, 3, ...). В результаті можемо отримати, наприклад, таке нумерування: „блок II. 3”; це означатиме, що напис розташований у другому ряді, є третім праворуч від кутового.

Підсумовуючи необхідно відзначити, що найбільший внесок у вивчення епіграфічних джерел храму зробили такі вчені, як А. Петрушевич, О. Пеленський, О. Іоаннісян, В. Вуйцик, Т. Рождественська, О. Гіппіус та

<sup>33</sup> Ibidem, с. 96.

В. Корнієнко. Вони ввели в науковий обіг виявлені на стінах храму графіті-написи та здійснили перші спроби їх інтерпретації. Проте інформаційний потенціал написів залишається недооцінений науковцями. До сьогодні не розроблено чітких форм нумерації та описів графіті. Спостерігаємо серйозні розбіжності в їх відчитанні, ідентифікації згаданих у написах осіб, датуванні графіті тощо. Варто звернути увагу також на вибірковість дослідження вченими написів. Відтак в перспективі необхідно створити каталог палеографічних пам'яток зі стін святині, а також провести порівняльний аналіз віднайдених іконографічних матеріалів. Усі ці проблеми ще чекають на своїх дослідників.

\*

**Andriy Husak, *The state and prospects of the study of cyrillic inscriptions from the walls of the church of St. Panteleimon in Halych***

The article traces the history of the study of Cyrillic inscriptions, which are located on the walls of the princely church of St. Panteleimon from the middle of the 19<sup>th</sup> century till this day. It was made the attempt to interpret previously open graffiti in the light of new sources and modern methods of reading the inscriptions. Particular attention is paid to the most extensive epigraphical inscriptions around which, during the study of the princely monument, a burning debate broke out. For the first time a method of localization of discovered on the walls of the inscriptions and prospects for their further researches were proposed.



Ірина Луцик  
(Львів)

## Християнські некрополі княжого Володимира: верифікація джерел

*Стаття присвячена християнським некрополям княжої доби, виявленим на території та околицях міста Володимира. Перші системні вивчення поховань руського часу відбулися внаслідок розпочатих наприкінці XIX століття досліджень культових споруд під керівництвом Адріана Прахова та були продовжені Михайлом Каргером, Павлом Раппопортом, Анною Песковою та Михайлом Кучинком у наступні десятиліття. Розглядаються питання родинних некрополів волинської гілки Мстиславичів та інших достойників Володимирської землі. Особливу увагу приділено приміським храмовим похованням, прицерковним кладовищам, окремим та колективним похованням.*

Запровадження християнства на волинських землях обумовило кардинальні зміни в релігійному та ментальному світогляді тогочасного населення регіону. Ці зміни супроводжувалися довготривалим спротивом місцевих язичників, що згодом спричинилось до формування релігійного синкретизму (двовір'я)<sup>1</sup>. Попри тривалий період вивчення, у науковців досі немає єдиної думки стосовно дати заснування у Володимирі першої єпископії, а відтак в історіографії вона коливається в межах 992–1090 рр.<sup>2</sup> Але вже напевно про узвичаєну християнську традицію на цій території можна

<sup>1</sup> М. Брайчевський, *Утвердження християнства на Русі*, Київ 1988, с. 4.

<sup>2</sup> *Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью*, [in:] *Полное Собрание Русских Летописей* [далі: ПСРЛ], т. 9, Санкт-Петербург 1862, с. 65; В. Татищев, *История Российская*, т. 2, Москва–Ленинград 1963, с. 64; М. Приселков, *Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв.*, Санкт-Петербург 1913, с. 155–156; А. Роппе, *Państwo i kościół na Rusi w XI w.*, Warszawa 1968, s. 178; Я. Щапов, *Государство и Церковь в Древней Руси, X–XIII вв.*, Москва 1989, с. 39–40; В. Рожко, *Початок християнства на Волині (IX–X ст.)*, „Визвольний шлях”, 1, 2000, с. 5–9; А. Власто, *Запровадження християнства у слов'ян: Вступ до середньовічної історії слов'янства*, Київ 2004, с. 311; М. Кучинко, *Запровадження християнства на Волині*, [in:] *Волинська єпархія: минуле і сьогодення (992–2012 рр.)*, Луцьк 2012, с. 135–141.

говорити з другої половини XII століття, коли в 1160 р. волинський князь Мстислав Ізяславович завершив будівництво Успенського собору у Володимирі: „Того же лѣта князь Мстиславъ Изяславичъ подписа святую церковь въ Володимери Волынскомъ, и украси ю дивно святыми и драгими иконами, и книгами, и вещми многими чудными, и священными сосуды златыми и серебряными з бисеромъ и съ каменіемъ драгимъ”<sup>3</sup>.

Мстислав Ізяславович був похований саме в Соборі Успіння Пресвятої Богородиці (іл. 1), а не в „отчому” храмі св. Федора в Києві, фундатором якого був його дід Мстислав Великий. Варто зауважити, що в останньому не було поховано навіть усіх представників першого і другого поколінь його нащадків. Можливо, це було пов’язано з уже поширеною на той час тенденцією будівництва нових „отчих” некрополів у столичних осередках власних володінь<sup>4</sup>. З іншого боку, як зазначає Даріуш Домбровський, князь-фундатор за чотири місяці до власної смерті втратив київський престол, який перейшов до його суперника Гліба Юрійовича, а тому, на відміну від свого брата Ярослава Ізяславича, був вимушено похований у Володимирі, а не в родинній усипальниці в Києві<sup>5</sup>.

У будь-якому разі, як відомо з літописних повідомлень, у кафедральному соборі Володимира поховано щонайменше п’ять представників князівської родини: Мстислав Ізяславович, Всеволод Мстиславович, Василько Романович, його дружина Олена, а також Володимир Василькович<sup>6</sup>.

Інформація про хворобу, смерть та поховання останнього є найбільш деталізованою. Напередодні смерті, „блговѣрныи хслюбовии” князь прийняв таїнство причастя, а опісля належним чином був одспіваний володимирськими єпископом, ігуменами та священниками<sup>7</sup>. Попри це, незрозумілим залишається питання чому покладене в гріб тіло князя лежало „не замазано, ѿ аї . днѣ мѣца декабрѣ . до ѿ . днѣ мѣца апрѣлѣ”<sup>8</sup>. Прикметно, що в літописі збереглася така згадка: „Князь же Мьстиславъ . не прѣтѣже на погребенъе тѣла брата своего Володимѣрѣ . **но приѣха послѣ . с боѣры своими . и со слоугами** [виділено мною – І. Л.]. и ѣха въ епѣспю ко стѣи Бѣи . идеже положенъ быѣ братъ его Володимѣрѣ . и плакаса надъ гробомъ его . плачемъ великымъ зѣло . аки по ѿцѣ своемъ по королѣ . и оутолив же сѣ ѿ плача . и нача росылати . засадоу по всемъ городомъ”<sup>9</sup>. Варто зауважити, що запізнівся князь тільки на один чи два дні. Таким чином, можна

<sup>3</sup> *Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью*, т. 9, с. 229.

<sup>4</sup> D. Dąbrowski, *Miejsca pochówków Mściśławowiczów (XII–XIII w.)*, [in:] *In memoriam honoremque Casimiri Jasinskii*, red. P. Oliński, J. Wenta, Toruń 2010, s. 83.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 85.

<sup>6</sup> *Ипатьевская летопись*, [in:] *ПСРЛ*, т. 2, Санкт-Петербург 1908, стб. 559, 682–683, 869, 863, 918, 927.

<sup>7</sup> *Ibidem*, стб. 916, 918–920.

<sup>8</sup> *Ibidem*, стб. 927.

<sup>9</sup> *Ibidem*, стб. 928.

припустити, що причиною такого довгого зволікання з похованням була відсутність двоюрідного брата Володимира, Мстислава Даниловича, якому той ще в лютому 1288 р. заповів Володимирську землю, при цьому зазначивши, що правити той зможе лише після його смерті<sup>10</sup>. Зрештою, не варто виключати, що володимирський єпископ Євсигній міг готуватися до процесу канонізації Володимира Васильковича, відтак фактор нетлінності його останків міг бути чи не найголовнішим аргументом, але з якихось причин цього так і не сталося.

„Мстиславів” собор, у якому були поховані перелічені вище Рюриковичі, за весь час свого функціонування неодноразово зазнавав нападів, пограбувань, перебудов, а також ставав жертвою декількох пожеж<sup>11</sup>, тому до кінця XIX століття перебував у напівзруйнованому вигляді. Системне вивчення архітектурної пам'ятки, а згодом і її реконструкція розпочалися в 1886 р. У роботі брали участь: професор Київського університету св. Володимира Володимир Антонович, секретар Київської Археографічної комісії Орест Левицький, архімандрит Володимирського монастиря о. Олександр, священник Василівської церкви Даниїл Левицький, міський голова мирових суддів Омелян Дверницький. Очолював дослідницьку групу професор Петербурзького університету, археолог та історик мистецтва Адріан Прахов<sup>12</sup>. Результати археологічних досліджень викликали неабияку увагу науковців та громадськості загалом, відтак широко публікувалися на сторінках часописів *Киевская старина* і *Волынские епархиальные ведомости* та дали беззаперечні підстави віднести споруду до категорії „отчих” храмів<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Ibidem, стб. 905.

<sup>11</sup> С. Гаврилюк, *Відновлення Успенського собору м. Володимира-Волинського – унікальної пам'ятки Київської Русі: концепція, здійснення, результати*, „Чорноморський літопис”, вип. 1, 2010, с. 76–77; П. Ричков, *Дослідження та відбудова Успенського собору у Володимирі-Волинському: Внесок Адріана Прахова*, [in:] *Сучасні проблеми дослідження, реставрації та збереження культурної спадщини. Збірник наукових праць з мистецтвознавства, архітектурознавства і культурології*, вип. 4, Київ 2007, с. 295–314.

<sup>12</sup> В. Петрович, *Історія відбудови Успенського собору в місті Володимирі*, [in:] *Минуле і сучасне Волині та Полісся: Місто Володимир-Волинський та Побужжя у світовій та українській історії. Успенський собор в історії міста Володимир-Волинського та України*, вип. 54, Луцьк 2015, с. 157–160.

<sup>13</sup> *Археологічні розкопки проф. Прахова во Владимирь-Волинскомъ и его окрестностях*, „Волынские епархиальные ведомости”, 31 (Часть неоф.), 1886, с. 1006–1012; Е. Д[верницький], *Владимиро-Волинский Мстиславский собор XII в. и предстоящее его обновление*, „Киевская старина”, 1886, 4, с. 837–839; Idem, *Археологические исследования в г. Владимире-Волинском и его окрестностях*, „Киевская старина”, 1887, 1, с. 36–50; Ф. Лобода, *Из археологической экскурсии в город Владимир-Волинский*, „Киевская старина”, 8, 1886, с. 766–769; Об исследовании Мстиславова Владимир-Волинского собора XII века: Реферат на Московском Археологическом съезде, „Волынские епархиальные ведомости”, 5 (Часть неоф.), 1890, с. 162–164; *Лекція Прахов А. В. О Волинских древностях*, „Волынские епархиальные ведомости”, 7 (Часть неоф.), 1890, с. 232; О. Левицький, *Историческое описание Владимир-Волинского Успенского храма, построенного в половине XII века князем Мстиславом Изяславовичем*, Киев 1892; И. [Соколов], *Восстановление древней православной святыни: Мстиславов храм Успения Божией Матери во Владимире-Волинском*, Санкт-Петербург 1896; *Лекція проф. Прахова о Волинских древностях*, „Волынские епархиальные ведомости”, 7 (Часть неоф.), 1890, с. 232; *Мстиславов храм Успения Богоматери в городе Владимире Волинском*, Санкт-Петербург 1900; *Мстиславов храм в г. Владимире-Волинском*, „Волынские епархиальные ведомости”, 22 (Часть неоф.), 1900, с. 706–714.



Хронологічно Успенський собор належит до часу найбільшого поширення практики храмових захоронень в аркосоліях: XI – першої половини XIII століття<sup>14</sup>. А оскільки християнський канон передбачає поховання за орієнтацією захід–схід, закладені при будівництві поховальні ніші, традиційно, розташовувалися в північній та південній стінах храмової споруди. Щоправда, спостерігаються і винятки, коли аркосолії закладали в західній стіні, відповідно покійника клали по осі північ–південь. Подібна практика спостерігається в Успенському соборі і в Старій Катедрі у Володимирі, а також у храмових спорудах у Переяславі-Хмельницькому, Києві, Чернігові та інших містах<sup>15</sup>. Характерним для храму є наявність як відкритих, так і закритих типів аркосоліїв<sup>16</sup>.

Здійснені в XIX столітті обстеження аркосоліїв південної („А”, „Д”), північної („Б”, „В”, „Г”)<sup>17</sup> та західної (ліворуч від входу)<sup>18</sup> (іл. 2) стін дали підстави стверджувати, що більшість із них були розграбовані чи поруйновані пізнішими перебудовами. Натомість, в аркосолії „Г” після зняття верхніх шарів цегли, над похованням Анни Сангушко-Каширської, виявили приміщення розміром 1,1×0,45 м. Саме в ньому було складено останки п’яťох (чотирьох дорослих та одного підлітка)<sup>19</sup> чи чотирьох (два чоловіки, одна жінка та одна дитина) осіб<sup>20</sup>.

Проведена Григорієм Мінхом медична експертиза підтвердила припущення науковців і дала підстави вважати, що один зі скелетів належить волинському князеві Володимирі Васильковичу, який, на думку дослідника, хворів на рак нижньої щелепи<sup>21</sup>, симптоми якого добре описані в літописі<sup>22</sup>. Натомість, останнім часом серед науковців з’являються припущення, що причиною смерті князя був не рак, а лепра (проказа) чи одонтогенний остеомієліт. Якщо перша гіпотеза базується на основі старозавітної притчі про праведника Іова (хрестильним ім’ям Володимира було ім’я Іван), на якого задля випробування віри, послали страшну хворобу<sup>23</sup>, то друга – здійснена на основі виключень, порівняльної характеристики та аналізу описів перебігу хвороби. В результаті, дослідники виключають кістковий рак як одну з можливих причин смерті князя, оскільки захворювання є швидкоплинним (зазвичай хворий помирає впродовж декількох місяців чи пів року), а,

<sup>14</sup> Т. Панова, *Царство смерти. Погребальный обряд средневековой Руси XI–XVI веках*, Москва 2004, с. 98.

<sup>15</sup> Ibidem, с. 99–100.

<sup>16</sup> За класифікацією Т. Панової поховальні ніші (аркосолії) поділяються на: відкриті, напівзакриті та закриті. Ibidem, с. 102–103.

<sup>17</sup> О. Левицкий, *Историческое описание*, с. 114.

<sup>18</sup> Е. Дверницкий, *Археологические исследования*, с. 41.

<sup>19</sup> О. Левицкий, *Историческое описание*, с. 114.

<sup>20</sup> Е. Дверницкий, *Археологические исследования*, с. 43; Мстиславов храм Успения Богоматери, с. 12.

<sup>21</sup> О. Левицкий, *Историческое описание*, с. 115.

<sup>22</sup> *Ипатьевская летопись*, стб. 914, 916–917.

<sup>23</sup> Ф. Андрощук, А. Чельстрем, „Се же бысть вторы Иевъ”: болезнь князя Владимира Васильковича и ее библейские параллели, „Ruthenica”, 6, 2007, с. 246–258.

як відомо із літопису, володимирський князь боровся з хворобою принаймні чотири роки. Останнє ж свідчить про поступовий процес розвитку недуги, а тому припускають, що вона почалась із пародонтозу чи карієсу, що переросло в інфекційне ураження та появу фістул, а згодом відмирання м'яких тканин та пошкодження кістки нижньої щелепи<sup>24</sup>. Але, напевно, про причину смерті Володимира Васильковича можна буде говорити після повторної, кваліфікованої експертизи антропологів.

Щодо самих останків, то якийсь час після їх опрацювання черепи Володимира Васильковича та, як припускали дослідники, Василька Романовича зберігались у приватній колекції А. Прахова, а згодом були перевезені О. Дверницьким до Володимира-Волинського, де разом зі знайденими при них кістками їх було покладено в дерев'яний ящик та замуровано в стіну на місці виявлення. Після цього останки ще двічі відкривали. Під час останнього огляду було уточнено, що один із черепів пошкоджено, а поруч із князівськими останками лежали кістки невідомого походження. Череп Володимира Васильковича залишився неушкодженим та разом із вмістом ящика знову був замурований в стіну<sup>25</sup> і до цього часу більше не відкривався.

Під час розкопок підземної частини храму дослідники виявили бронзовий хрест-енколпійон. На одній стороні було зображено Розп'яття Спасителя та літери „ІС ХР”, а на другій – Богоматір з піднятими руками (Оранта) і літери „МР ΘΥ”<sup>26</sup>.

У 2017 р. в рамках проекту „Україна. Повернення своєї історії – 2” Юрій Лукомський, намагаючись віднайти поховання князівської родини, провів сканування північно-західної та північної стін храму георадаром та обстеження інспекційною камерою вентиляційної шахти. Незважаючи на наявність незначних відбитків на георадарі над одним з аркосоліїв, дослідник схильний припускати, що поховання все ж було перенесено в інше місце<sup>27</sup>.

Вчені не виключають, що у Володимирі були поховані також Мстислав Святополкович, Роман Володимирович, Ярослав Святополкович<sup>28</sup>. Можливо, після смерті сюди перевезли тіло Романа Мстиславича<sup>29</sup>. Не виключено,

<sup>24</sup> В. Василик, *О болезни и смерти Владимиро-Волинского князя Владимира Васильковича. некоторые медицинские, гомилетические и литургические наблюдения*, „Русин”, 2015, 1 (39), с. 55–56.

<sup>25</sup> П. Уварова, *Череп князя Владимира Васильовича*, [in:] *Археологические известия и заметки*, т. 6 (9–10), Москва 1898, с. 292–293.

<sup>26</sup> *Свято-Владимирское Братство*, „Волинские епархиальные ведомости”, 8, 1893, с. 229.

<sup>27</sup> *Україна. Повернення своєї історії – 2* [in:] <https://1plus1.ua/ukraina-povernennya-svoei-istorii/video/ukrayina-povernennya-svoei-istorii-2> (16.03.2018).

<sup>28</sup> С. Федосеева, *Князівські поховання у Володимир-Волинському*, [in:] *Минуле і сучасне Волині та Полісся. Володимир-Волинський в історії України і Волині*, вип. 32, Луцьк 2009, с. 46.

<sup>29</sup> Я. Пастернак, *Старий Галич (археологічно-історичні досліді у 1850–1943 рр.)*, Івано-Франківськ 1998, с. 176; Т. Коструба, *Де поховано кн. Романа Мстиславича?*, „Літопис Червоної Калини”, 1, 1938, с. 11–12; D. Dąbrowski, *Miejsca pochówków Mściśławowiczów*, s. 86–87.

що тут був похований і Георгій (Юрій) Львович<sup>30</sup>. У зв'язку з відсутністю достатньої кількості джерел, наразі неможливо підтвердити чи спростувати вищезгадані гіпотези. Недостатньо аргументованим, але ймовірним залишається припущення про поховання у Володимирі Ярослава Святополковича. Як відомо, в момент своєї смерті він перебував у суперечці за князівський стіл з Андрієм Володимировичем, який уже правив у Володимирі. Не підтримували Ярослава Святополковича й городяни. Відомо, що Ярослава вбили на передмісті<sup>31</sup>.

Безперечно, переконливою є інформація про поховання у Володимирі дружини Романа Мстиславича, та онука Мстислава Даниловича, який спорудив кам'яну гробницю в церкві Іоакима та Анни<sup>32</sup>, та князя Войшелка<sup>33</sup>.

Локалізовану за писемними матеріалами 1488–1499 рр. на території замку церкву Іоакима та Анни<sup>34</sup> в процесі проведених Мар'яною Малевською археологічних досліджень 1975–1976 та 1982 рр. віднайти не вдалося<sup>35</sup>. Найімовірніше, споруда похована під сучасною забудовою, на що вказали результати ремонтно-реставраційних робіт, проведених у 2005 р., під час яких будівельники виявили кладку раннього періоду. На жаль, детальних досліджень тоді проведено не було<sup>36</sup>.

Пошуки ж Михайлівської церкви, яка, згідно з літописом, стала місцем останнього спочинку князя Войшелка, здійснено експедицією А. Прахова в 1886 р., їх періодично продовжували в наступні роки. В історичних актах Михайлівський монастир згадувався під 1502 р., а вже з 1569 р. інформація про нього відсутня. Останнє повідомлення про церкву св. Михайла датується 1621 р. Відомо, що при ній існувало давнє кладовище аж до початку ХІХ століття<sup>37</sup>. Послугуючись місцевими переказами, дослідники розпалували розкоп поруч із кам'яною плитою та дерев'яним хрестом, розташованим на верхівці пагорба в ур. Михайлівщина. На глибині близько 1,5 м натрапили на підземне склепіння, що складалося з грубої та тонкої цегли, перекладеної вапняним розчином рожевого кольору. В середині лежали розкидані кістки, а череп покійного був пробитий на тім'ї грубим цвяхом, який

<sup>30</sup> Я. Пастернак, *Старий Галич*, с. 176; Н. Теодорович, *Город Владимир Волынской губернии в связи с историей Волынской иерархии: исторический очерк*, Почаев 1893, с. 141.

<sup>31</sup> *Ипатьевская летопись*, стб. 286.

<sup>32</sup> *Ibidem*, стб. 937.

<sup>33</sup> *Ibidem*, стб. 868.

<sup>34</sup> О. Дверницкий, *Памятники древнего православия в г. Владимире-Волынском*, Киев 1889, с. 36.

<sup>35</sup> М. Малевская, Е. Шолохова, *Раскопки архитектурных памятников в Любомле и Владимире-Волынском*, [in:] *Археологические открытия 1975 года*, Москва 1976, с. 354–355; М. Малевская, *Архитектурно-археологические исследования на Волыни*, [in:] *Археологические открытия 1982 года*, Москва 1984, с. 291.

<sup>36</sup> С. Федосеева, *Князівські поховання у Володимир-Волинському*, с. 48.

<sup>37</sup> Див.: *Городъ Владимиръ Волынской губернии в связи съ исторіей Волынской іерархіи. Историческій очеркъ. (Въ память 900-лѣтняго существованія Епископской кафедры на Волыни)*, „Волынские епархиальные ведомости”, 3, 1893, с. 79–80; М. Грушевський, *Історія України-Руси*, т. 2, Київ 1992, с. 379.

лежав поруч. Ознак домовини виявлено не було<sup>38</sup>. У зв'язку з відсутністю точних датувальних ознак, належності споруди і – головню – інформації у який саме спосіб було вбито князя – ототожнювати відкриті людські рештки з конкретною особою не можна. Проведені в 1955 р. під керівництвом Михайла Каргера дослідження підтвердили існування на цьому місці невеликої, погано збереженої споруди, ймовірно, саме усипальниці, що була складовою Михайлівського храму чи розташовувалася поруч<sup>39</sup>. Отже, питання про місце поховання князя Войшелка залишається все ще відкритим.

Поверхневі обстеження культурного шару в ур. Михайлівщина в 1999 р. провів археолог Святослав Терський. Під час прокладання водогону на вул. Київській землерийною технікою було пошкоджено рештки фундаментів монументальних споруд XIII століття, людські поховання та печища, що залягали в ґрунті на глибині близько 1 м<sup>40</sup>. На початку 2000-х рр. неподалік від згаданого вище хреста заклали великий за площею та глибиною в декілька метрів котлован, у стінці якого добре простежувалися могильні ями та їх вміст. Поховання залягали у 2–3 шари (очевидно, репрезентуючи три етапи функціонування кладовища) та розташовувались у шаховому порядку. Жодних археологічних розкопок не проводилося, частину ж кісток вивезли в невідомому напрямку<sup>41</sup>.

За винятком вищезгаданих могил, більшість відкритих на території міста поховань були випадковими і не супроводжувалися додатковими обстеженнями, а інформація про них має фрагментарний характер.

У першій половині XIV століття на середмісті Володимира існувала церква Введення в храм Пречистої Богородиці, натомість перша писемна згадка про неї датується 1558 р. При ній існувало парафіяльне кладовище, яке в 60-х рр. XX століття розкопали та цілеспрямовано знищили під час будівництва гуртожитку<sup>42</sup>. Окреме поховання воїна в обладунку зі зброєю та прикрасами виявили під час будівельних робіт у 1932 р. на ринку, що знаходився неподалік<sup>43</sup>.

Низка некрополів розташовувалась поблизу східного міського валу, на кінці вул. Островецької (тепер вул. 20-го Липня). На цій ділянці, починаючи ще з 1934 р., випадково під час господарських робіт натрапляли на поодинокі поховання. Там же (садиба Нітецького) відкрили тілопокладальне поховання зі срібним натільним хрестиком, на якому простежувалися грецькі

<sup>38</sup> Археологіческія разысканія проф. Прахова, с. 1009–1011.

<sup>39</sup> М. Каргер, *Вновь открытые памятники Волынского зодчества XII–XIII вв.*, „Ученые записки ЛГУ”, 252, 1958, с. 22.

<sup>40</sup> С. Терський, *Звіт про роботу Волинської рятівної археологічної експедиції у 1999 році*, Львів 2000, с. 4.

<sup>41</sup> Записано зі слів директора Володимир-Волинського історичного музею – В. Стемковського, 29 листопада 2016 р. м. Володимир-Волинський.

<sup>42</sup> С. Терський, *Княже місто Володимир*, Львів 2010, с. 93.

<sup>43</sup> A. Cynkalowski, *Materiały do pradziejów Wołynia i Polesia Wołyńskiego*, Warszawa 1961, s. 169.

написи. Артефакт спершу передали до Василівської церкви, а потім – у житомирський чи київський музей. Винятковими серед усіх об'єктів є поховання воїна зі скелетом коня, виявлене біля млина Паєвського (вул. Островерхівська)<sup>44</sup>, звідки походить бронзова острога зі слідами позолоти. Загальна її довжина складає 13 см, довжина шипа – 4,2 см, а ширина дуги – 8 см (іл. 3)<sup>45</sup>. Ще одне поховання з конем виявили поруч із місцевою електривнею<sup>46</sup>.

Важливою складовою некрополів Володимира є пам'ятки, виявлені на передмісті, які представлено як груповими, так і поодинокими захороненнями. Численні храмові поховання виявлено в с. Федорівка (іл. 4), на правому високому березі р. Луги, в ур. Стара Катедра<sup>47</sup>. В середині шестистовпного триапсидного храму XII століття (іл. 5) розміщувалося шість аркосоліїв<sup>48</sup>: два в північно-західному куті основного приміщення, три в нартексі та один в західному членуванні південної стіни основного приміщення; всі вони були розписані фресками, але при дослідженні виявились пустими<sup>49</sup>.

А. Прахов, котрий першим проводив там дослідження, відзначав, що „Все подполье бабинца занято склепами, судя по кирпичу, съ котораго онѣ сложены, болѣе поздняго происхожденія. Склеповъ на небольшомъ пространствѣ бабинца 7, ширина ихъ отъ 14 вер. до 3  $\frac{1}{2}$  арш., длина же и глубина всѣхъ склеповъ одинакова: 3  $\frac{1}{2}$  арш. и 1 арш.”<sup>50</sup>. У них, упереміш зі сміттям, знаходилися людські кістки. В крайній могилі під північною стіною нартекса не в анатомічному порядку лежав кістяк людини, череп якої на тім'ї пробито великим чотиригранним (кованим) цвяхом з масивною широкою голівкою. Покійний був у старшому віці, на що вказували вже зрослі кістки черепа. Як зазначив сам автор досліджень, гробівці були пізнішого часу<sup>51</sup>. В ході подальших археологічних розкопок, які було проведено в 1975 р., встановлено точну хронологію вищезгаданих усипальниць, котрих на момент досліджень збереглося лише п'ять. Як зазначив керівник розкопок Павло Раппопорт, тотожна техніка кладки, будівельний розчин та стратиграфія гробниць дозволяє датувати їх часом побудови храму – другою половиною XII століття<sup>52</sup>.

<sup>44</sup> О. Цинкаловський, *Матеріали до археології Володимирського повіту*, [in:] *Записки Наукового Товариства ім. Шевченка*, т. 154, Львів 1937, с. 204–205.

<sup>45</sup> L. Rauhut, *Wczesnośredniowieczne materiały z terenów Ukrainy w Państwowym Muzeum Archeologicznym w Warszawie*, [in:] *Materiały wczesnośredniowieczne*, t. 5, Warszawa 1960, s. 255.

<sup>46</sup> А. Сынгаловський, *Матеріали до прадziejów Wołynia*, s. 165.

<sup>47</sup> Е. Дверницький, *Археологические исследования*, с. 44–49; *Археологическія разысканія проф. Прахова*, с. 108; П. Раппопорт, *Старая кафедра в окрестностях Владимира-Волынского*, „Советская археология”, 4, 1977, с. 253.

<sup>48</sup> Хоча у своїй статті О. Дверницький згадує лише п'ять. Е. Дверницький, *Археологические исследования*, с. 46.

<sup>49</sup> П. Раппопорт, *Старая кафедра*, с. 261–262.

<sup>50</sup> Е. Дверницький, *Археологические исследования*, с. 46. Одиниці вимірювання: 1 вершок = 4,4 см; 1 аршин = 71,12 см. Таким чином, ширина гробівців коливалася в межах 61–248 см, довжина становила 248 см, а глибина залягання 71 см.

<sup>51</sup> Е. Дверницький, *Археологические исследования*, с. 46; *Археологическія разысканія проф. Прахова*, с. 108.

<sup>52</sup> П. Раппопорт, *Старая кафедра*, с. 261–262.

У південній гробниці північного нартекса виявлено 8, у середній гробниці центрального членування – останки 6 чи 7 покійників, інші були пустими. Всі гробниці накривалися суцільним дерев'яним перекриттям. До часу функціонування споруди також належить безінвентарне поховання з покладеною під голову покійника плінфою, виявлене назовні з північного боку храму, навпроти лопатки, що виконує функцію підкупольного стовпа<sup>53</sup>. Всі поховання були жіночими, а відтак описана споруда, найімовірніше, була жіночим монастирем. На це ж вказує покладена під голову покійниці плінфа – як ознака аскетичного способу життя<sup>54</sup>. З писемних джерел відомо, що після занепаду церкву відбудували з дерева. Після цього вперше вона згадується під 1548 р., натомість у 1683 р. вона „від глибокої старості згнила”<sup>55</sup>.

Стационарні дослідження проводились і в ур. Онуфріївщина (Велесівщина<sup>56</sup>) (іл. 4), за межами укріпленого міста, на лівому березі р. Луга, 1,5 км південніше від дитинця. Там у 1929 р. виявили людські кістки та бронзові хрестики<sup>57</sup>. Натомість перші планомірні археологічні обстеження об'єкта здійснив Михайло Каргер у 1955 р.<sup>58</sup> Далі розкопки продовжили Михайло Кучинко в 1975 р.<sup>59</sup> та Анна Пескова в 1982–1983 рр.<sup>60</sup> У результаті цих праць на вершині острова локалізовано дерев'яний храм, підлога якого була вкрита полив'яною плиткою XII–XIII століть. Загалом у храмі та за його межами виявили як синхронні зі спорудою, так і пізніші християнські поховання, поруч із окремими з яких лежало кілька десятків кованих цвяхів від трун та кераміка.

Головним храмом північного передмістя була церква св. Параскеви П'ятниці, відома в писемних джерелах з 1508 р.<sup>61</sup> При ній існувало кладовище, де на глибині 1 м в материковому піску простежено два поховання та рештки інших<sup>62</sup>. Окремі поховання чи скупчення кісток знаходили на різних ділянках найближчого передмістя: розрізнені кістки в ур. Іллінщина

<sup>53</sup> Ibidem, с. 261–262.

<sup>54</sup> Н. Макаров, *Каменные подушки в погребениях древнерусских городских некрополей*, „Советская археология”, 1981, 2, с. 113.

<sup>55</sup> Н. Теодорович, *Город Владимир*, с. 132–133.

<sup>56</sup> Не виключено, що воно було місцем колишнього язичницького капища бога Велеса, ім'я якого збереглося в назві острова. М. Кучинко, *Запровадження християнства на Волині*, с. 135.

<sup>57</sup> О. Цинкаловський, *Матеріали до археології Володимирського повіту*, с. 205.

<sup>58</sup> С. Терський, *Княже місто Володимир*, с. 99.

<sup>59</sup> М. Кучинко, *Раскопки древнего Владимира-Волынского*, [in:] *Археологические открытия 1975 года*, Москва 1976, с. 350.

<sup>60</sup> А. Пескова, *Раскопки памятников архитектуры XII в. в г. Владимир-Волынский*, [in:] *Археологические открытия 1982 года*, Москва 1984, с. 316; Еadem, *Отчет о работе Владимир-Волынского отряда Архитектурно-археологической экспедиции в г. Владимир-Волынский в 1982 г.*, б. м., 1982, с. 10–13.

<sup>61</sup> О. Дверницкий, *Памятники древнего православия*, с. 53.

<sup>62</sup> С. Терський, *Княже місто Володимир*, с. 94.



(вул. Броварна)<sup>63</sup>, жіноче поховання зі скроневими кільцями в ур. Заріччя<sup>64</sup>, поховання воїна в ур. Дівичина дорога, поховання в труні-довбанці в ур. Базилянщинна<sup>65</sup>, безінвентарне поховання поблизу сучасної церкви св. Миколая, знищені склепіння з кістками в ур. Білі Береги<sup>66</sup>. В ур. Лозівщина в 1907 р., на острові серед болота, було виявлено кам'яний саркофаг, у якому лежав кістяк із довгим волоссям, перев'язаним рожевою стрічкою. На жаль, детальна інформація про них відсутня<sup>67</sup>.

Без ознак ритуального укладу, часто один на одному, впереміш із попелом та зброєю, були захоронені жертви військових нападів. Найбільше їх знаходили в районі східного міського валу, а саме на сучасних вулицях Залізничній, 20-го Липня та Луцькій, у районі літописних Київських воріт<sup>68,69</sup>. Тут же часто натрапляли на знахідки черепів, пробитих цвяхами. На території княжого Володимира більшість черепів із цвяхами виявляли неподалік міського валу, як у межах, так і за межами укріпленого міста, на місці прицерковних кладовищ, у сакральних спорудах (іл. 4). Натомість, на околицях їх відкрито в Зимному, Устилузі, Дубниках, Микуличах, Вуйковичах (Залужне), Біличах, Житані та Любомлі<sup>70</sup>. Інформація про них практично відсутня та, в основному, базується на свідченнях місцевих жителів, а отже, є малодостовірним джерелом.

Єдиними збереженими знахідками є два черепи з вул. Водопійної та Островецької, що зберігаються у фондах Львівського історичного музею під інвентарними номерами 23497, 25137–38. У рамках попереднього дослідження<sup>71</sup> здійснено антропологічний аналіз черепа з вул. Водопійної (іл. 6, 7)<sup>72</sup> та дендрологічний аналіз фрагментів деревини з поверхні цвяха<sup>73</sup>, що знаходився в заповненні черепної коробки. Встановлено, що травм через забивання цвяха зазначеним черепам завдано не було. Цвяхи ж потрапили в черепну коробку або внаслідок намівання туди ґрунту, або в результаті помилкової інтерпретації даних, відповідно до співставлення пошкоджень

<sup>63</sup> A. Cynkalowski, *Materiały do pradziejów Wołynia*, s. 166.

<sup>64</sup> С. Терський, *Княже місто Володимир*, с. 99, 182, 183.

<sup>65</sup> A. Cynkalowski, *Materiały do pradziejów Wołynia*, s. 168–169.

<sup>66</sup> О. Цинкаловський, *Матеріали до археології Володимирського повіту*, с. 206, 202.

<sup>67</sup> Ibidem, с. 206.

<sup>68</sup> Ibidem, с. 204, 206; A. Cynkalowski, *Materiały do pradziejów Wołynia*, s. 165.

<sup>69</sup> *Ипатьевская летопись*, стб. 486.

<sup>70</sup> О. Цинкаловський, *Людські черепи попробовані цвяхами з Володимира й його околиць*, „Життя і знання”, 3, 1935, с. 87–88; Idem, *Матеріали до археології Володимирського повіту*, с. 190; Я. Пастернак, *Опиріві цвях у голову*, „Життя і знання”, 9, 1935, с. 262–264; О. Остапук, *З історії Михайлівської церкви м. Любомль*, [ін:] *Волинська ікона: дослідження і реставрація. Матеріали X Міжнародної наукової конференції, Луцьк 17–19 вересня 2003*, Луцьк 2003, с. 160–162.

<sup>71</sup> І. Луцик, *Черепи пробиті цвяхами з Володимира-Волинського та його околиць*, [ін:] *Минуле і сучасне Волині та Полісся. Любомль та Любомильщина в українській та європейській історії*, вип. 63, Луцьк 2017, с. 293–308.

<sup>72</sup> Див.: О. Мінейко, *Звіт про антропологічні дослідження черепа з цвяхом із музейних фондів Львівського історичного музею*, Львів 2017.

<sup>73</sup> Див.: Н. Калінович, *Звіт про результати дендрологічного аналізу поверхні цвяха з фондів Львівського історичного музею*, Львів 2017.



на черепі та знайдених у культурному шарі цвяхів. Що ж стосується виявлення аналогічних пам'яток у сакральних спорудах міста, то інформації про них недостатньо, аби робити якісь певні висновки стосовно їхнього походження. Але можна стверджувати, що дані поховання не пов'язані з практикою боротьби з упирами, оскільки останні належать до категорії „нечистих небіжчиків”, яких було заборонено ховати не лише в храмі, але й на території прицерковних кладовищ – сакральних місцях. Отримати цю травму могли, швидше за все, в результаті каральних акцій. За браком даних, можна лише попередньо, на основі знахідок із культурного шару, встановити їхню хронологію та датування XIII–XIV століттям<sup>74</sup>.

Підсумовуючи, слід зауважити, що більшість виявлених у місті та на його околицях поховань мають випадковий характер; проведені дослідження вирізняються своєю спорадичністю, а частину артефактів втрачено. Доступні ж писемні матеріали характеризуються малою інформативністю та достовірністю, а самі некрополі продовжують нищитися в результаті розбудови міста та господарських робіт. Частково те саме можна сказати й про стаціонарні дослідження кінця XIX століття. Усі ці обставини, разом із відсутністю точних датувальних ознак, не дозволяють з упевненістю говорити про хронологію та планувальну структуру цих видів пам'яток. Водночас наявні писемні та археологічні джерела спонукають до припущення про те, що прицерковних поховань на дитинці швидше за все не було. Цілком імовірно, що збудований там храм Іоакима та Анни був призначений виключно для князівських поховань. Сказати те саме про Успенський храм не можемо, оскільки розкопки великою площею довкола храму не проводилися. Згадані прицерковні кладовища на території міста датуються другою половиною XIII – першою половиною XIV століття, а на передмісті – XII–XIII століттями. Враховуючи викладені вище міркування, одним із пріоритетних завдань майбутніх досліджень мають стати широкомасштабні стаціонарні археологічні розкопки некрополів княжої доби, що дозволить здобути нову джерельну базу як для перевірки попередніх даних, так і для отримання беззаперечних відомостей щодо локалізації кладовищ і нових достовірних даних.

\*

### **Iryna Lutsyk, *Christian necropolises of the princely Volodymyr: verification of sources***

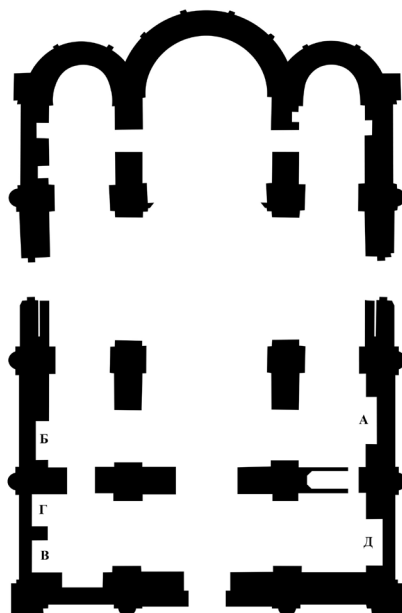
The article is devoted to the Christian necropolises of the princely period, which were discovered on the territory and the suburbs of the city of Volodymyr.

<sup>74</sup> І. Луцик, *Черепи пробиті цвяхами*, с. 306.

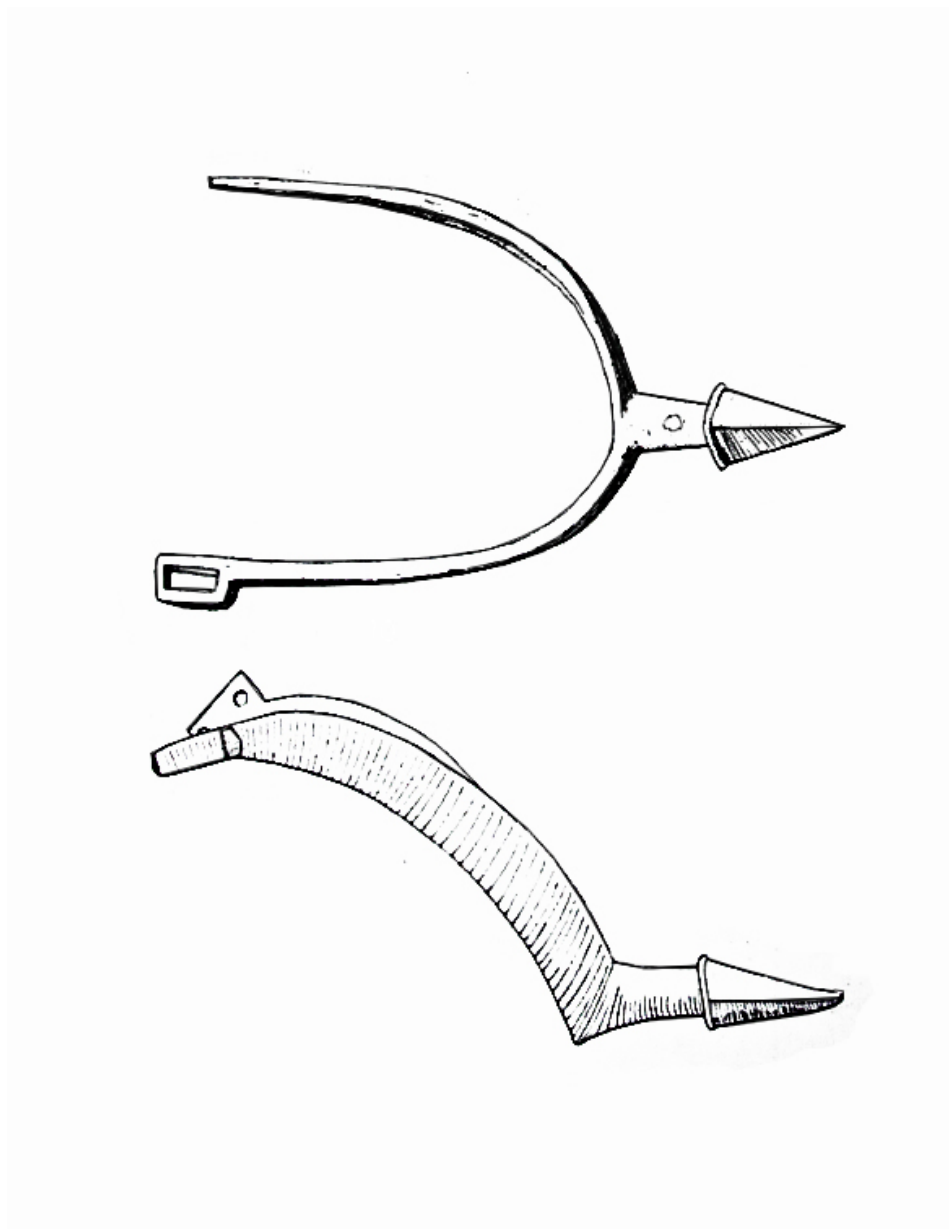
The first systematic studies of burials of Rus' time occurred as a result of initiated studies of ritual constructions under the leadership of Adrian Prakhov at the end of the 19<sup>th</sup> century, and were continued by Mykhailo Karger, Pavlo Rappoport, Anna Peskova, and Mykhailo Kuchinko in the next decades. The questions about necropolis of Mstyslav Volhynian family branch and other worthy of the Volodymyr land are considered. Particular attention is paid to the suburban temple burials, near the church cemeteries, individual and collective burials.



Іл. 1. Планувальна структура міста Володимира. Автор П. Раппопорт. С. Терський, *Княже місто Володимир*, с. 79. Доопрацьовано І. Луцик.



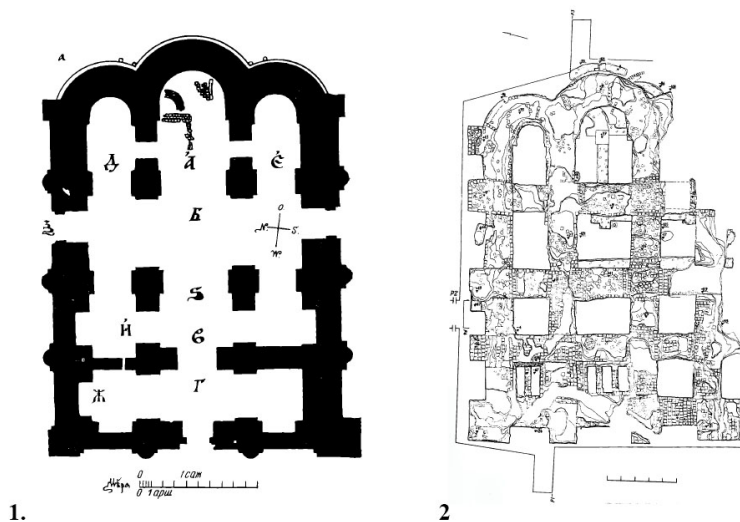
Іл. 2. План Успенської церкви. Автор А. Прахов. И. [Соколов], *Восстановление древней православной святыни*, с. 19.



Іл. 3. Бронзова острога із поховання виявленого на вул. Островській у Володимирі. L. Rauhut, *Wczesnośredniowieczne materiały z terenów Ukrainy*, s. 280.



Іл. 4. Карти двухверстовки Владимир-Волынского района, квадрат 28-16. 1914 г.  
<http://freemap.com.ua/karty-ukrainy/karty-dvuxverstovki/karty-dvuxverstovki-kvadrat-28-16> (21.03.2018)

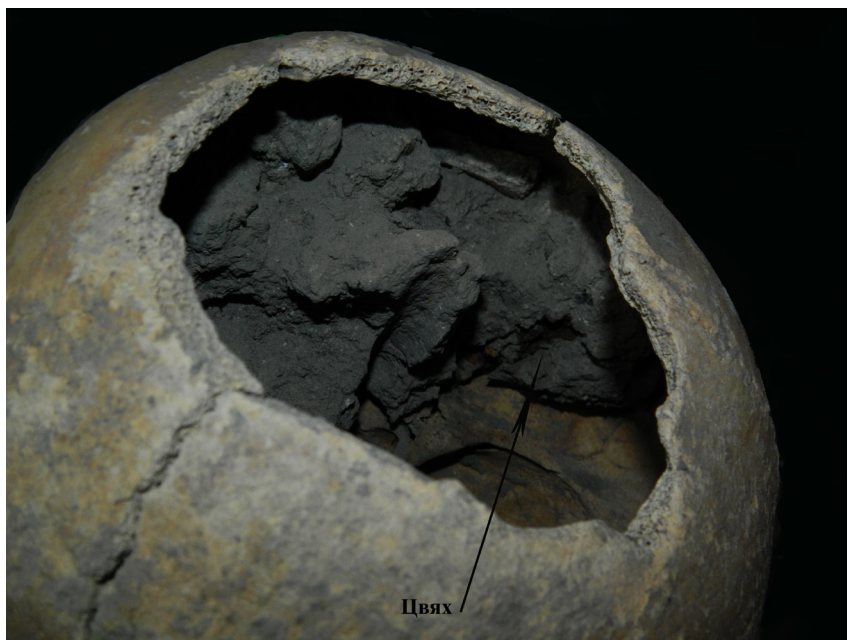


Іл. 5. План храму „Стара Катедрa” за розкопками: 1 – А. Прахова; 2 – П. Раппопорта. П. Раппопорт, *Старая кафедра*, с. 255, 257.





Іл. 6. Череп з вул. Водопійної у м. Володимир. Львівський історичний музей. Інвентарний номер: КР-23497. Фото І. Луцик.



Іл. 7. Розташування цвяха в порожнині черепа відносно отвору в моноліті ґрунту. Львівський історичний музей. Інвентарний номер: КР-23497. Фото І. Луцик.





Алексей Мартынюк  
(Минск)

## „Неявленные мученики”: к пониманию образа святого Михаила Всеволодовича, князя черниговского

*Мученическая смерть в Орде князя Михаила Всеволодовича в 1246 г. произвела огромное впечатление на современников и стала своеобразным символом духовного сопротивления Руси монгольским завоевателям. Уже в XIII в. началось церковное почитание Михаила, с течением времени он стал одним из наиболее почитаемых русских святых. Тем не менее, в трудах историков XIX – начала XXI вв. заметно некоторое недоумение, почему именно Михаил Всеволодович – отнюдь не главный „герой” истории Средневековой Руси с точки зрения современной историографии – получил такое посмертное признание. В статье предлагается новый взгляд на эту проблему, в рамках которого будет сделана попытка рассмотреть прославление князя Михаила Всеволодовича с точки зрения современников событий. Ключом к пониманию образа святого князя Михаила является, на наш взгляд, феномен „неявленных мучеников”, известный в православной традиции.*

20 сентября 1246 г. в ставке хана Батые был убит князь Михаил Всеволодович, представитель династии черниговских князей, в разное время занимавший также новгородский, галицкий и киевский столы. Мученическая смерть князя, отказавшегося выполнить языческие обряды завоевателей, произвела огромное впечатление на современников. Обстоятельства гибели князя Михаила Всеволодовича неоднократно привлекали внимание историков. Последний по времени анализ был дан Антоном Горским, который рассмотрел основные версии, представленные в историографии, и раскрыл

политическую подоплеку этих событий<sup>1</sup>. Исследователь приходит к выводу, что хан Батый с подозрением относился к западным (прежде всего венгерским) связям Михаила и подверг его своеобразному „тесту на лояльность”, который князь не прошел, отказавшись поклониться идолам<sup>2</sup>. Таким образом, смерть князя Михаила Всеволодовича не была предрешена заранее и стала в некоторой степени случайной. Нет оснований говорить о какой-то принципиально иной позиции черниговского князя по отношению к монголам, отличавшей Михаила от его современников – других русских князей. Однако уже в XIII веке началось церковное почитание Михаила, с течением времени он стал одним из наиболее почитаемых русских святых, а его мученическая гибель приобрела характер своеобразного символа духовного сопротивления Руси монгольским завоевателям<sup>3</sup>. Раннее почитание было во многом обусловлено быстрым появлением житийного *Сказания* о мученической смерти князя Михаила Всеволодовича и его боярина Феодора, составленного, вероятно, по инициативе и в окружении ростовской княгини Марии, дочери Михаила Всеволодовича и вдовы также убитого монголами Василька Константиновича. Первая редакция *Сказания* была составлена еще при жизни Марии (ум. в 1271 г.)<sup>4</sup>.

В трудах историков XIX – начала XXI века заметно некоторое „молчаливое недоумение”, почему именно Михаил Всеволодович получил такое посмертное признание. Черниговский князь был яркой фигурой политической истории Руси первой половины XIII века. Однако он отнюдь не главный „герой” этой эпохи с точки зрения научной историографии и массового общественного сознания. С перспективы нашего времени Михаил Всеволодович „проигрывает” своим знаменитым современникам – Александру Ярославичу „Невскому” и Даниилу Романовичу „Галицкому”, которые стали знаковыми фигурами в историографии и исторической памяти России и Украины.

Можно сказать, что князю Михаилу Всеволодовичу фатально „не повезло” в светской исторической памяти. Черниговское летописание не сохранилось, о политической деятельности Михаила нам известно, прежде всего, из летописания Владимиро-Суздальской и Галицко-Волынской земель. Именно с князьями этих земель – Ярославом Всеволодовичем и Даниилом Романовичем соответственно – Михаил Всеволодович враждовал всю свою

<sup>1</sup> А. А. Горский, *Гибель Михаила Черниговского в контексте первых контактов русских князей с Ордой*, „Средневековая Русь”, 6, 2006, с. 138–154.

<sup>2</sup> Ibidem, с. 153–154.

<sup>3</sup> См. обобщающий очерк биографии князя Михаила и его церковного почитания: А. В. Кузьмин, А. С. Преображенский, *Михаил Всеволодович*, [in:] *Православная энциклопедия*, под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла, т. 45, Москва 2017, с. 706–725.

<sup>4</sup> *Письменные памятники истории Древней Руси. Летописи. Повести. Хождения. Поучения. Жития. Послания*, под ред. Я. Н. Щапова, Санкт-Петербург 2003, с. 208–211; см. также: А. В. Кузьмин, А. С. Преображенский, *Михаил Всеволодович*, с. 708–710.

жизнь. Неудивительно, что в летописании этих земель был создан негативный образ черниговского князя. Особенно постарался придворный летописец Даниила Романовича (более точно было бы назвать его панегиристом своего князя), который не пожалел для Михаила Всеволодовича и его сына Ростислава самых черных красок<sup>5</sup>. Именно он внес наибольший вклад в создание образа коварных, но трусливых и неудачливых черниговских князей, постоянно терпящих поражения, но не перестающих злоумышлять против Даниила Романовича. Такое восприятие Михаила Всеволодовича перекочевало из *Галицко-Волынской летописи* в научную историографию XIX–XX веков и продолжает ощутимо сказываться даже в начале XXI века, несмотря на тенденцию к переоценке и переосмыслению роли исторических деятелей Средневековой Руси. Некритичное восприятие созданного *Галицко-Волынской летописью* образа можно заметить даже в словоупотреблении историков XX – начала XXI века. Так, князь Михаил Всеволодович традиционно „бежит” перед монголами в Венгрию и Польшу, в отличие от Даниила Романовича, который в точно такой же ситуации „отправляется за помощью” к своим западным соседям<sup>6</sup>.

Однако именно Михаил Всеволодович удостоился церковного почитания уже в XIII веке, когда были живы участники событий и была свежа память о монгольском нашествии. Возникает противоречие между двумя образами князя Михаила Всеволодовича – неудачливого политика и в то же время одного из самых почитаемых святых Средневековой Руси, к которому возводили свои генеалогии многие княжеские роды. Таким образом, наличествует исследовательская проблема. И это не только проблема обстоятельств канонизации Михаила Всеволодовича – это проблема нашего понимания реалий XIII века и мотивации действий людей того времени.

<sup>5</sup> О методах работы этого талантливой, но крайне пристрастного автора, см.: А. В. Мартынюк, „Хронографу же нужа естъ писати все”, или как Даниил Галицкий не взял Оломоуц, а летописец превратил поражение в победу, [in:] *Письменность Галицко-Волынского княжества: историко-филологические исследования*, red. Jitka Komendová a kol., Оломоуц 2016, с. 117–130.

<sup>6</sup> См., например: В. Т. Пашуто, *Очерки по истории Галицко-Волынской Руси*, Москва 1950, с. 220–221 („Черниговские князья Михаил Всеволодович и его сын Ростислав бежали в Венгрию”), с. 221 („В свою очередь князь Даниил Романович с сыном Львом также поехал в Венгрию пытаться заключить оборонительный союз”); *Галицко-Волынская летопись. Текст. Комментарий. Исследование*, под ред. Н. Ф. Котляра, Санкт-Петербург 2005, с. 252 („после бегства Михаила Всеволодовича за границу”; „во время бегства Михаила Всеволодовича из Киева в Венгрию”), с. 255 („Даниил Романович в то время находился в Венгрии, напрасно склоняя короля Белу IV к организации отпора монголо-татарам”), с. 258 („В мазовецком г. Вышгороде Даниил дождался времени, когда монголо-татарские полчища покинули Галицко-Волынскую Русь, после чего вступил на земли Волыни”); Д. Г. Хрусталев, *Русь: от нашествия до „ига” (30–40 гг. XIII в.)*, Санкт-Петербург 2008, с. 170–171 („В начале 1240 г. особенно впечатление на современников произвел поступок киевского князя Михаила Всеволодовича, который ... просто бежал из своей столицы в Венгрию”), с. 175 („Там он [Михаил – А. М.] укрылся у Конрада Мазовецкого, но при подходе монгольских отрядов вновь бежал в Силезию”, „Даниил Галицкий также не стал встречать Батю на своих землях. Он поехал обсудить происходящее с венгерским королем”). Данные примеры можно множить до бесконечности. Подчеркнем, что нашей целью является не критика позиции процитированных исследователей, а стремление продемонстрировать некритическое усвоение ими „проданиловской” парадигмы *Галицко-Волынской летописи*.

Попытаемся наметить возможное решение проблемы, а именно взглянуть на обстоятельства прославления Михаила Всеволодовича глазами его современников. По нашему мнению, ключом к пониманию образа святого князя Михаила является практика богослужения в православной традиции – молитвенное поминовение „мучеников явленных и неявленных, за Христа пострадавших”. Кто же такие эти „неявленные мученики”? Для ответа на данный вопрос необходимо отметить разницу в понимании сути канонизации между человеком эпохи Модерна и человеком Средневековья. Для нашего современника канонизация – это конкретный церковный акт, фиксирующий принятое церковными властями решение. Для жителя Руси (и Византии) ситуация выглядела несколько иначе: подвиги святого могли быть явлены Господу, но сокрыты от его современников. В нужное время Господь являл святого верующим, и начиналось его церковное прославление<sup>7</sup>. Таким образом, наряду с официально почитаемыми святыми существовали и „неявленные мученики”, которые находились в своеобразной „тени” первых.

Какие же „неявленные мученики” могли иметь отношение к началу церковного почитания Михаила Всеволодовича? История Черниговского княжества и его династии лишь сравнительно недавно начала становиться предметом специального исследования в двух больших историографических традициях – российской (с ее традиционным вниманием к истории Северо-Восточной Руси) и украинской (со времени Михаила Грушевского „канонизировавшей” в качестве предтечи украинской государственности Галицко-Волынское княжество)<sup>8</sup>. Генеалогия Ольговичей в целом и родственные связи самого Михаила Всеволодовича остаются малоизученными темами и требуют специального исследования<sup>9</sup>. До сих пор в историографии отсутствует обобщающая работа по генеалогии черниговских князей, выполненная на современном научном уровне, подобно той, которую провел польский исследователь Дариуш Домбровский применительно к потомству Мстислава Владимировича<sup>10</sup>. Такая ситуация обусловлена объективными трудностями, а именно крайней скудостью источников и сложным составом сохранившихся памятников, примером чему может служить известный *Любечский синодик*<sup>11</sup>. Поскольку целью данной статьи является не изучение

<sup>7</sup> Благодарю коллегу Павла Гайденко (Казань) за консультацию по данному вопросу.

<sup>8</sup> В качестве положительной тенденции отметим работу канадского исследователя М. Димника: М. Dimnik, *The Dynasty of Chernigov, 1146–1246*, Cambridge 2003.

<sup>9</sup> Так, например, по наблюдениям современных исследователей многочисленное потомство князя Михаила Всеволодовича является в значительной степени плодом ученых родословцев XVI–XVII вв., нежели отражает реальное происхождение верховских князей, см.: Р. А. Беспалов, „Новое потомство” князя Михаила Черниговского по источникам XVI–XVII веков (к постановке проблемы), „Проблемы славяноведения”, 13, 2011, с. 63–97.

<sup>10</sup> Д. Домбровский, *Генеалогия Мстиславичей: Первые поколения (до начала XIV в.)*, Санкт-Петербург 2015.

<sup>11</sup> Р. В. Зотов, *О черниговских князьях по Любечскому синодику и о Черниговском княжестве в татарское время*, Санкт-Петербург 1892. Недавно была выявлена более ранняя редакция синодика, введение которой в научный

генеалогии князей черниговского дома, а попытка взглянуть на судьбу Михаила Всеволодовича глазами его современников, мы ограничимся только теми именами, которые не вызывают серьезных сомнений. В приведенной ниже таблице представлены близкие родственники князя Михаила Всеволодовича, погибшие во время монгольского нашествия<sup>12</sup>.

№	Имя	Степень родства с Михаилом	Обстоятельства смерти
1.	Мстислав Святославич	дядя	погиб в битве на Калке 31 мая 1223 г.
2.	Василий Мстиславич	двоюродный брат	погиб в битве на Калке 31 мая 1223 г.
3.	Агафья	сестра	погибла при взятии монголами Владимира 7 февраля 1238 г.
4.	Феодора	племянница	погибла при взятии Владимира 7 февраля 1238 г.
5.	Всеволод Юрьевич	племянник	погиб при взятии Владимира 7 февраля 1238 г.
6.	Мстислав Юрьевич	племянник	погиб при взятии Владимира 7 февраля 1238 г.
7.	Владимир Юрьевич	племянник	взят в плен монголами и убит под стенами Владимира накануне его взятия 7 февраля 1238 г.
8.	Юрий Всеволодович	шурин (муж сестры Агафьи)	погиб в битве на р. Сить 4 марта 1238 г.
9.	Василько Константинович	зять (муж дочери Марии)	взят в плен монголами и убит после битвы на р. Сить 4 марта 1238 г.
10.	Мстислав Глебович	двоюродный брат	погиб при взятии монголами Чернигова в 1239 г.

В данной таблице представлены имена только тех исторических персонажей, о родственных связях которых с Михаилом Всеволодовичем можно говорить достаточно уверенно. Не внесены в таблицу те представители разветвленного дома черниговских Ольговичей, связи которых с Михаилом не

оборот открывает новые перспективы в изучении генеалогии черниговских князей. Над данной темой в настоящее время работают российские историки А. В. Шеков и Р. А. Беспалов, украинский историк С. Н. Келембет и другие исследователи.

<sup>12</sup> При подготовке таблицы нами были использованы обобщающие работы по истории Руси в XIII в. (названных выше А. А. Горского, М. Димника и др.), а также генеалогический справочник Л. В. Войтовича: Л. В. Войтович, *Княжа доба: портрети еліти*, Біла Церква 2006, с. 405, 408–410, 418–419, 552–555.

ясны, например, княжич Василий, погибший в Козельске весной 1238 г.<sup>13</sup>, или „князь Чернигова” Андрей, о гибели которого в 1246 г. Орде сообщает Иоанн де Плано Карпини<sup>14</sup>. Таким образом, данный список является предварительным и потенциально открыт к расширению.

Итак, князь Михаил Всеволодович мог восприниматься современниками как „предстоятель сонма неяви́нных мучеников”, членов черниговского и владимирского княжеских домов, жертв нашествия иноплеменников, сокрушивших „светло светлую и прекрасно украшенную землю Русскую”. Особенно живо было это восприятие на землях Северо-Восточной Руси, где во второй половине XIII века шло активное осмысление исторических судеб Руси после монгольского нашествия<sup>15</sup>. Яркими примерами такого осмысления, помимо разных редакций *Сказания о мученичестве Михаила Всеволодовича*, являются *Слово о гибели Русской земли*, *Поучения* владимирского епископа Серапиона и другие памятники, дающие возможность почувствовать трагическое мироощущение эпохи<sup>16</sup>. Эти произведения позволяют представить тот идеологический контекст, в котором зарождалось церковное почитание князя Михаила Всеволодовича. В лице князя Михаила Всеволодовича и его боярина Феодора были прославлены не только они сами, но и незримо стоящие за их спинами „неяви́нные мученики” – князья, воины и простые люди, павшие в бою с захватчиками. Это обстоятельство было понятно современникам событий (особенно в окружении княгини Марии, дочери Михаила Всеволодовича и вдовы Василька Константиновича), но в последующие века утратило политическую актуальность, все более вытесняемое житийным образом князя Михаила, который, по наблюдениям Марии Плюхановой, в XVI веке все больше „из страдальца за веру стал преобразаться в воителя за Русь-Церковь”<sup>17</sup>. Формирование широкого почитания принесло Михаилу Всеволодовичу „посмертное счастье в потомстве” – к нему стали возводить свои родословные черниговские, брянские и особенно многочисленные верховские князья.

Напрашивается сопоставление Михаила Всеволодовича с великим князем владимирским Юрием Всеволодовичем, его современником и свойственником (мужем сестры Михаила Агафьи), погибшим в битве на реке

<sup>13</sup> О нем см.: Л. В. Войтович, *Княжа доба: портрети еліти*, с. 413.

<sup>14</sup> *Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука*, Москва 1957, с. 29–30. Возможно, он был сыном Мстислава Глебовича, погибшего в 1239 г., см.: А. А. Горский, *Гибель Михаила Черниговского*, с. 153, прим. 70; Л. В. Войтович, *Княжа доба: портрети еліти*, с. 410, 412.

<sup>15</sup> Сам Чернигов утратил после монгольского нашествия статус политического и культурного центра.

<sup>16</sup> Этой теме была посвящена первая научная публикация автора данных строк, вышедшая четверть века тому назад: А. В. Мартынюк, „Поучения” владимирского епископа Серапиона о причинах поражения русских княжеств в борьбе с монголо-татарским нашествием, [в:] *Спорные проблемы истории русской общественной мысли (до начала XX века)*, Москва 1992, с. 22–23.

<sup>17</sup> Цит. по: А. В. Кузьмин, А. С. Преображенский, *Михаил Всеволодович*, с. 709; см. там же о соответствующей трансформации иконографии святого: с. 713, 719.



Сить 4 марта 1238 г. Казалось бы, героическая смерть князя Юрия в открытом бою с захватчиками и трагическая гибель его сыновей при обороне стольного града Владимира делали их более удобными символическими фигурами в глазах современников. Однако церковное почитание князя Юрия началось поздно – только в XVII веке<sup>18</sup>. Почему же был прославлен Михаил, а не Юрий? Вероятно, в этом был и элемент случайности: на землях Северо-Восточной Руси не осталось прямых потомков Юрия, а память о Михаиле имела своих ревностных заступников в лице его дочери Марии и ее сыновей – Бориса и Глеба Васильевичей, – игравших большую роль в политической жизни Северо-Восточной Руси второй половины XIII века. Сочетание трех факторов – общего мироощущения постигшей Русь катастрофы, личной стойкости Михаила перед лицом завоевателей и случайных обстоятельств (церковное рвение княгини Марии) – привело к тому, что в коллективной памяти потомков именно Михаилу Всеволодовичу выпал жребий представлять всех мучеников – „явленных и неявленных”, – павших во время страшного нашествия.

\*

**Aleksey Martyniuk, „Unrevealed martyrs”: to the understanding of the image of St. Mikhail the Prince of Chernigov**

Martyrdom of the Prince Mikhail Vsevolodovich of Chernigov in the Horde in 1246 made a huge impression on contemporaries and became a kind of symbol of spiritual resistance of Rus' to the Mongol conquerors. The Church gave veneration to Mikhail as early as in the 13<sup>th</sup> century, and over time he became one of the most revered Rus' saints. Nevertheless, in the writings of historians of the 19<sup>th</sup> – early 21<sup>st</sup> centuries, there is a certain perplexity as to why is it particularly Mikhail of Chernigov – not the main „hero” of the history of Medieval Rus' from the point of view of modern historiography – received such posthumous recognition? The report suggests a new look at this problem. The attempt to look at the glorification of the Prince Mikhail from the point of view of contemporaries of events will be made. The key to understanding of the image of St. Mikhail of Chernigov is, in our view, the phenomenon of „unrevealed martyrs”, known in the Orthodox tradition.

---

<sup>18</sup> Благодарю коллегу Алексея Сиренова (Санкт-Петербург) за консультацию по данному вопросу.



Дюра Гарді  
(Новий Сад)

„Rutheni sunt schismatici”:  
конфесійна належність руських князів  
Ростислава Михайловича та Лева Даниловича  
у світлі вибраних угорських і чеських  
дипломатичних джерел  
– порівняльний аналіз

*У центрі уваги статті є два документи угорського та чеського походження, які були надіслані до папської курії. Перший лист Бели IV до папи Інокентія IV, написаний 11 листопада (ймовірно 1247 р.). Другий – звіт оломоуцького єпископа Бруно, близького співробітника чеського короля Пшемисла II Отокара, написаний 16 грудня 1273 р. і адресований папі Григорію X. Спільним для листів є факт, що в них подано інформацію про шлюбні зв'язки королівської сім'ї Арпадовичів з руськими князями Ростиславом Михайловичем та Левом Даниловичем, водночас зауважено, що вони є схизматиками, тобто православними. В дослідженні проаналізовано історичний контекст згаданих повідомлень, які були направлені з двох конкурентних сторін у певному часовому проміжку. Автор доходить до висновку, що конфесійний елемент шлюбів представників династії Арпадовичів з православними князями з династії Рюриковичів у середині XIII ст. був засобом взаємного суперництва у відносинах Угорщини й Чехії з папством.*

Кореспонденція з папською курією середньовічних володарів або їхніх найближчих достойників, незважаючи на те, чи належали вони до Католицької, чи Православної церкви, безсумнівно, являє собою першорядне історичне джерело. Папська курія дуже часто була політичним центром у якому стикалися і перехресчувалися різноманітні інтереси європейської політи-

ки. Все, що здобували на полі бою або було домовлено шляхом шлюбних зв'язків, згідно з неписаним правилом, повинно було отримати санкцію авторитету, яким був саме авторитет папи.

Предметом дослідження будуть два документи угорської та чеської провенієнції, свого часу направлені до папської курії. Основною характеристикою, що їх пов'язує, є факт, що в них, між іншим, ідеться про руських князів, котрі стали зятями угорського короля і котрі, як про це в одному з листів прямо зазначено, були схизматиками. Повідомлення майже тотожні, хоча надійшли з двох королівських дворів, які впродовж другої половини XIII століття ворогували, а то й воювали між собою. Руські князі в обох листах були згадані в негативному контексті.

Дані листи добре відомі історіографії. Однак моєю метою буде розглянути ширший політичний і культурологічний контекст негативної згадки руських князів та їхньої віри, котра в дипломатичній боротьбі двох королівських дворів мала бути певним „обтяжливим” чинником. Припускаю, що дипломатичний словник католицьких володарів у кореспонденції з папською курією дуже відрізнявся від реальності, тобто від їхньої династичної та політичної практики.

Першим документом є лист угорського короля Бели IV, що був написаний до папи Інокентія IV „11 листопада”, без уточнення року<sup>1</sup>. Угорський історик Тору Шенга (Toru Senga) встановив, що лист імовірно був написаний 1247 або, можливо, наступного 1248 р.<sup>2</sup> В ньому сказано: „Nos vero... propter bonum christianitatis maiestatem regiam humiliando, duas filias nostras duobus ducibus Ruthenorum et terciam duci Polonie tradidimus in uxores... Cumanos eciam in regno nostro recepimus, et prohdolor per Paganos hodie regnum nostrum defendimus [de Thartharis], et per Paganos infideles ecclesie conculcamus ... Amplius propter defensionem fidei christiane filio nostro primogenito Cumanam quandam thoro coniunximus maritali...”<sup>3</sup>.

Другий лист, а саме звіт (*Relatio*) оломоуцького єпископа Бруно, прихильника чеського короля Пшемисла II Отокара, був написаний 16 грудня 1273 р. за дорученням папи Григорія X для потреб церковного собору в Ліоні. В ньому йдеться про церковну ситуацію в німецьких землях і сусідніх країнах (Vungaria, Ruschia, Lethouia et Pruscia)<sup>4</sup>. Бруно, зокрема, писав про ситуацію в Угорщині: „Item in eodem regno [Vngariae] manifeste haeretici

<sup>1</sup> *Vetera Monumenta historica Hungariam sacram illustrantia* [далі: VMH], ed. A. Theiner, vol. 1, Romae 1859, p. 230–232, nr. 440.

<sup>2</sup> T. Senga, *IV Béla külpolitikája és IV Ince pápához intézett „tatár –levele”, „Századok”, 1–2, 1987, old. 584–612.*

<sup>3</sup> „Ми дійсно... заради добробуту християнства, принижуючи таким чином нашу королівську величність, дві дочки дали заміж двом руським князям, а третю князю Польщі... Ми також з усім боєм в наше королівство прийняли половців і тепер за допомогою поган захищаємо нашу державу [від татар], й... задля оборони християнської віри ми нашого першонародженого сина одружили з половчанкою”. VMH, vol. 1, p. 231.

<sup>4</sup> *Codex diplomaticus et epistolaris regni Bohemiae* [далі: CDB], ed. J. Šebánek, S. Dušková, vol. 5, pars 2, Praha 1981, p. 369–376, nr. 719.

et scismatici confoventur terrarum profugi aliarum. Ecce ipsa regina Vngariae est Cumana, proximi parentes eius gentiles sunt et fuerunt. Duae filiae regis Vngariae Ruthenis, qui sunt scismatici, desponsate fuerunt. Soror iuvenis huius regis Vathatio est tradita ecclesie inimico. Rutheni sunt scismatici et Tartarorum nihilominus servitores”<sup>5</sup>.

Перший зі згаданих документів, так званий татарський лист Бели IV, має свою історіографію. На риторичну скаргу угорського короля про необхідність видання своїх дочок заміж за двох руських й одного польського князя „propter bonum christianitatis maiestatem regiam humiliando” першим увагу звернув ще в 1887 р. Густав Венцел (Gustáv Wenzel) у своїй праці, присвяченій Ростиславові Михайловичу<sup>6</sup>. В 1930-х рр. цю проблему підняв Всеволод Прокоф'єв<sup>7</sup>. Однак найбільш детально її проаналізував вже згаданий Тору Шенга. Він ретельно дослідив мотиви, які могли спонукати угорського короля написати цього листа, і „важкі” заходи, яких Бела IV вжив в очікуванні нової татарської небезпеки. Серед них ключовим Т. Шенга вважав матримоніальну політику Арпадів<sup>8</sup>. Дана проблема піднімалася і мною в одній з нещодавніх праць, де знайшла висвітлення матримоніальна політика Бели IV у світлі монгольської небезпеки<sup>9</sup>.

Перш ніж перейти до порівняння листа Бели IV з листом єпископа Бруно з Оломоуца, необхідно сказати, про яких саме королівських дітей, невістку й трьох зятів, ідеться в посланні угорського короля. Як відомо, між 1242 й 1245 рр. Бела IV видав заміж за руських князів дві свої дочки: Анну – за Ростислава Михайловича, сина чернігівського князя Михайла Всеволодовича, а Констанцію – за Лева Даниловича, сина галицького й волинського князя Данила Романовича<sup>10</sup>. Третім згаданим у листі зятем був краківський володар Болеслав Сором'язливий, котрий ще в 1239 р. став чоловіком Кінги (Кунігунди), найстаршої дочки угорського короля<sup>11</sup>.

<sup>5</sup> „Також у цьому королівстві [Угорщині] очевидно підтримують еретиків та схизматиків, котрі втекли з інших країн. Ось, навіть королева є половчанкою, її найближчі родичі були й залишилися того самого [поганського?] роду. Дві королівські дочки були засватані за русинів, котрі є схизматиками. Сестра цього молодого короля була дана Ватацові (Vathatio), ворогові церкви. Русини є схизматиками й не менше, ніж слугами татар”. Ibidem, p. 371.

<sup>6</sup> G. Wenzel, *Rosztizlaw galicziai herceg, IV. Béla királynak veje*, Budapest 1887, old. 6 (jęgыз. 2).

<sup>7</sup> В. Г. Прокофьев, *Ростислав Михайлович, русский князь XIII века*, [in:] *Юбилейный Сборник Русского Археологического Общества*, Белград 1936, с. 140.

<sup>8</sup> T. Senga, *IV Béla külpolitikája*, old. 584–612.

<sup>9</sup> Д. Гарди, *Матримониальная политика венгерского короля Бели IV как ответ на монгольскую опасность*, [in:] *Rus' and the World of the Nomads (the second half of the 9<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> century)*, ed. V. Nagimyy, Krakow 2017, с. 239–247 (Серія: *Colloquia Russica. Series I*, vol. 7).

<sup>10</sup> M. Wertner, *Az Árpádok családja története*, Nagy Becskerek 1892, old. 463–475, 485–488, 498–505; N. Baumgarten, *Généalogies et mariages occidentaux des Rurikides du X<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle*, [in:] *Orientalia Christiana*, Roma 1927, p. 47, 49, 54–55; D. Dąbrowski, *Rodowód Romanowiczów, książąt halicko-wołyńskich*, Poznań–Wrocław 2002, s. 101–114; Л. Войтович, *Княжа доба на Русі: портрети еліти*, Біла Церква 2006, с. 418–419, 497–501; Див. також: T. Senga, *IV Béla külpolitikája*, old. 586–594.

<sup>11</sup> M. Wertner, *Az Árpádok családja története*, old. 475–479; O. Balzer, *Genealogia Piastów*, Kraków 2005, s. 494–495; K. Jasiński, *Rodowód Piastów małopolskich i kujawskich*, wyd. M. Górny, Poznań–Wrocław 2001, s. 46–47.

Нарешті, найстарший син Бели IV, спадкоємець престолу, Іштван, був одружений з половецькою принцесою, котра при хрещенні була названа Єлизаветою. Як дружина Іштвана, Єлизавета Половчанка в 1270 р. стала угорською королевою, а після смерті чоловіка (6 VIII 1272), як королева-мати, управляла державою від імені неповнолітнього сина Ласло IV Половця<sup>12</sup>.

Скаржачись у своєму листі папі не потребу принесення в жертву, з метою захисту від монголів, шлюбних зв'язків своїх дочок і сина, Бела IV, на мою думку, прагнув досягти конкретних політичних цілей. Він намагався показати папській курії, що є правовірним володарем та єдиним справжнім оборонцем християнства в цій частині Європи. Його сповнене жалю твердження, що укладенням згаданих шлюбів він „принизив свою королівську величність”, має принаймні два значення: релігійне та ієрархічне. Складається враження, що Бела IV було неприємно визнавати перед папою, що він, як католик, одружив свого сина з поганкою, та що видав дочок за руських князів. Хоча він не називав їх „схизматиками”, однак видається, що він мав на увазі саме це. З іншого боку, не зовсім ясно, чому Бела IV вважав „жертвою” шлюб дочки з третім зятем, польським князем, котрий поза сумнівом був католиком, тобто належав до „справжньої” християнської віри. Припускаю, що йшлося про „приниження” ієрархічного характеру. Адже, з точки зору угорського королівського двору, і невістка, і всі зяті були представниками династій, котрі вважалися менш статусними ніж Арпади. Ще одним мотивом звернення Бели IV до Інокентія IV було намагання отримати підтримку курією угорських претензій на австрійські землі, котрі опинилися в центрі уваги Арпадів після загибелі в битві на Лейтоу (15 VI 1246) австрійського герцога Фрідріха II Бабенберга. Цю ж мету могли переслідувати і згадані шлюби дочок угорського короля з представниками сусідніх династій<sup>13</sup>.

Автор другого листа, єпископ Оломоуца Бруно фон Шауенбург (Bruno von Schauenburg) безсумнівно був однією з найвизначніших постатей європейської політики того часу<sup>14</sup>. Він народився в Саксонії, походив із сім'ї графів Гольштейн і зробив успішну церковну кар'єру. В 1246 р. він був призначений папою Інокентієм IV єпископом Оломоуца і перебував на цій посаді аж до смерті в 1281 р. Бруно став яскравим прихильником політики чеського короля Пшемисла II Отокара, а згодом і його сина Вацлава II. Брав участь у численних дипломатичних та військових акціях: супроводжував свого

<sup>12</sup> M. Wertner, *Az Árpádok családi története*, old. 501–505; T. Senga, *IV Béla külpolitikája*, old. 599; A. Zsoldos, *Az Árpádok és asszonyaik, A királynéi intézmény az Árpádok korában*, Budapest 2005, old. 191.

<sup>13</sup> Дет. див.: Д. Гарди, *Матримониальная политика*, с. 239–247.

<sup>14</sup> Про постать і діяльність єпископа Бруно Шауенбурга існує багата література. Виокремлю тільки найновішу працю: L. Jan, *Věrně po boku svého krále, Bruno ze Schaumburku*, [in:] *Osobnosti moravských dějin*, t. 1, ed. L. Jan, Z. Drahoš, Brno 2006, s. 63–76. Огляд літератури, див.: D. Sychra, *Raná církevní kariéra Bruna ze Schauenburka (1229–1245)*, „Časopis Matice moravské”, 136, 2017, 1, s. 35–36.

короля у двох хрестових походах у Пруссію (1254/5 і 1267/8); брав участь у битві під Кройсенбрунном у 1260 р.; був членом чеської місії на мирних переговорах з угорським королем Белою IV, які завершилися укладенням шлюбу Пшемисла II Отокара й Кінги (Кунегунди), дочки Анни й Ростислава Михайловича та внучки Бели IV (1261); виконував функції управителя Штірії (*Capitaneus Stirie*, 1262–1270)<sup>15</sup>; був учасником Ліонського церковного собору 1274 р.<sup>16</sup> Бруно добре орієнтувався в ситуації при дворі Арпадів і в перипетіях чесько-угорського протистояння навколо „спадщини Бабенбергів”<sup>17</sup>.

Звіт Бруно є важливим історичним джерелом. У ньому подано не лише детальний опис становища церкви, священників чи монахів. Бруно виваженою дипломатичною мовою описав також політичну ситуацію в Центральній Європі з акцентом на політиці чеського короля Пшемисла II Отокара та новообраного німецького короля Рудольфа Габсбурга. Бруно відзначав важливість Чеського королівства як єдиного справжнього форпосту християнської Європи в боротьбі з язичниками – половцями, литовцями та пруссами, а також зі схизматиками-руси́нами, котрі служили монголам. Значення Чеського королівства для оломоуцького єпископа добре показують його слова „*solī regno Boemie imminere videtur in partibus nostris defensio fidei christianae*”<sup>18</sup>.

Реляція Бруно традиційно привертала увагу істориків, котрі досліджували ідеологію влади та зовнішню політику чеського короля Пшемисла II Отокара, а також діяльність оломоуцького єпископа. Майже всі дослідники зауважили негативне ставлення Бруно до Угорського королівства, в тому числі й до матримоніальної політики Арпадів<sup>19</sup>. Вацлав Халоупецкий, Антоні Барцяк чи Лібор Ян пояснювали таку позицію єпископа намаганням

<sup>15</sup> G. Pferschy, *Funktion und Gefüge der Herrschaft König Ottokars über die Steiermark*, [in:] *Böhmisch-österreichische Beziehungen im 13. Jahrhundert*, [in:] *Österreich (einschließlich Steiermark, Kärnten und Krain) im Großreichprojekt Ottokars II. Přemysl, König von Böhmen*, ed. M. Bláhová, I. Hlaváček, Praha 1998, s. 58–60; Idem, *Funkce a struktura panství Přemysla Otakara II. ve Štýrsku*, [in:] *Česko-rakouské vztahy ve 13. století*, ed. M. Bláhová, I. Hlaváček, Praha, 1998, s. 45–53.

<sup>16</sup> R. Folz, *Le deuxième concile de Lyon et l'Allemagne*, [in:] 1274. *Année charnière. Mutations et continuités*, Lyon–Paris, 30 septembre – 5 octobre 1974, Paris 1977, p. 449–479 (Серія: *Colloques internationaux du CNRS*, no. 558).

<sup>17</sup> Про чесько-угорські відносини й боротьбу за австрійські землі, див.: V. Chaloupecký, *Uherská politika Přemysla Otakara II.*, [in:] *Od pravěku k dnešku. sborník prací z dějin československých k šedesátým narozeninám Josefa Pekaře I.*, Praha 1930, s. 13–188; R. Marsina, *Přemysl Otakar II. a Uhorsko*, [in:] *Folia Historica Bohemica*, t. 1, Praha 1979, s. 37–65; Gy. Kristó, *Az Árpád-kor háborúi*. Budapest 1986, old. 132–146; N. Mika, *Walka o spadek po Babenbergach 1246–1278*, Racibórz 2008.

<sup>18</sup> CDB, vol. 5, pars 2, p. 371–372.

<sup>19</sup> J. Goll, *Zu Brunos von Olmütz Bericht an Papst Gregor X.*, „Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung”, 23, 1902, s. 487–490; V. Chaloupecký, *Uherská politika*, s. 174–175; J. Šusta, *České dějiny*, dílu 2, část 1: *Soumrak Přemyslovců a jejich dědictví*, Praha 1935, s. 126–129; A. Barciak, *Ideologia polityczna monarchii Przemysła Otakara II. Studium z dziejów czeskiej polityki zagranicznej w drugiej połowie XIII wieku*, Katowice 1982, s. 76–77; J. K. Hoensch, *Přemysl Otakar II. von Böhmen. Der goldene König*, Graz–Wien–Köln 1989, s. 122–129; L. Jan, *Věrně po boku svého krále*, s. 73–74; J. Žemlička, *Přemysl Otakar II. král na rozhraní věků*, Praha 2011, s. 402–403; Й. Комендова, „*Schismatici et Tartarorum servitores*”. Русь в офіційній ідеології Пржемысла II Отокара, [in:] *Данило Романович і його часи*, за ред. В. Нагірного і М. Волощука, Івано-Франківськ–Краків 2017, с. 253–255 (Серія: *Colloquia Russica. Series II*, vol. 3).



виправдати в очах папи протистояння Пшемисла II Отокара з Белою IV навколо австрійських земель, котре знову посилювалося на початку 70-х рр. XIII століття<sup>20</sup>. Тому й не дивно, що „*regnum Ungarie*” зображене у звіті Бруно як напівхристиянська земля, де поширені язичництво, схизма і єресь, у тому числі в колі королівської сім’ї.

Кого ж Бруно мав на увазі, коли писав про „підозрілих” з релігійної точки зору членів та родичів угорської королівської сім’ї? Згаданою у звіті королевою з половецького роду („*regina Vngariae est Cumana*”), поза всякими сумнівами, була Єлизавета Половчанка, дружина Іштвана V, котру у своєму „татарському листі” згадав і Бела IV. У час, коли було складено звіт Бруно, Єлизавета була регенткою Угорщини й управляла королівством від імені свого дев’ятирічного сина Ласло IV Половця, котрий успадкував трон після несподіваної смерті батька (6 VIII 1262)<sup>21</sup>. Складніше ідентифікувати занотованих Бруно „*Rutheni, qui sunt scismatici*”, з якими були засватані дві дочки угорського короля („*due filiae regis Vngariae desponsate*”). Останні видавці звіту – Індрих Шебанек (Jindřich Šebánek) і Саша Душкова (Šaša Dušková) вважали, що йшлося про синів Уроша I, майбутніх сербських королів, Стефана Драгутина та його молодшого брата Уроша Милутина<sup>22</sup>. Ця концепція цікава, але не витримує критики. Дві дочки Іштвана V, Катерина та Єлизавета, справді були видані заміж за двох Неманічів, але останні аж ніяк не могли бути „*Rutheni*”, які служили монголам. Крім того, Стефан Драгутин у той час уже був зятем угорського короля (став ним ще до 1271 р.), а його брат і спадкоємець Урош Милутин (був одружений не менше п’яти разів) заручився з Єлизаветою значно пізніше від створення звіту Бруно. В історіографії вважається, що їх шлюб було заключено в 1282/3 р. або навіть після 1290 р.<sup>23</sup>

Отже, вважаю, що єдині „*Rutheni, qui sunt scismatici*”, які в середині XIII століття були одружені з двома угорськими принцесами – це, беззаперечно, Ростислав Михайлович і Лев Данилович<sup>24</sup>. Щоправда, Ростислав помер за майже десять років перед створенням звіту Бруно (*ante quem* 15 VII 1264)<sup>25</sup>. Однак, поза сумнівами, його ім’я було добре знане при чеському дворі. Що ж стосується можливого шлюбу дочок Іштвана V та Єлизавети Половчанки з руськими князями, то жодну з них ніколи не обіцяли комусь

<sup>20</sup> Див. попереднє посилання.

<sup>21</sup> M. Wertner, *Az Árpádok családi története*, old. 501–505; A. Zsoldos, *Az Árpádok és asszonyaik*, old. 191; Gy. Kristó, F. Makk, *Az Árpád-házi uralkodók*, Budapest 1988, old. 281–297.

<sup>22</sup> Див. коментарі до тексту: CDB, vol. 5, pars 2, p. 376.

<sup>23</sup> Дет. див.: С. Тиркович, *Крале Стефан Драгутин*, „Рачански зборник”, 3, 1998, с. 11–20; Т. Живковић, В. Петровић, А. Узелац, *Анонимі Descriptio Europae Orientalis*, *Анонимов опис Источне Европе*, крит. издание и превод Д. Кунчер, Београд 2013, с. 166–167, 177–178, примітки 142, 202.

<sup>24</sup> Пор. посилання 9.

<sup>25</sup> VMH, vol. 1, p. 273.

із Рюриковичів<sup>26</sup>. Отже, можна вважати, що, прагнучи очорнити Арпадів, Бруно навів приклад дочок Бели IV замість дочок Іштвана V. Таке припущення виглядає цілком імовірним. Шлюби Анни і Констанції з Ростиславом і Левом підтверджуються листом Бели IV і руськими літописами. Натомість, жодних конкретних свідчень на користь можливих шлюбів дочок Іштвана V з Рюриковичами немає.

Варто зауважити, що появу у звіті Бруно „Rutheni, qui sunt scismatici”, тобто Ростислава і Лева, можна пояснити ще одним фактором. Як відомо, в 1253 р. галицько-волинський князь Данило Романович разом зі своїм сином Левом та польськими князями Болеславом Сором'язливим і Володиславом Опольським здійснив похід на Опаву, під час якого руські і польські війська розграбували північну частину Моравії, у тому числі маєтки оломоуцького єпископа Бруно. Відсіч русько-польської коаліції очолював один з підлеглих Бруно, його стольник і штірійський суддя, Герборд із Фулштейна<sup>27</sup>. Видається логічним, що при дворі оломоуцького єпископа пам'ятали про ці події і таким чином руські князі могли потрапити до звіту Бруно 1273 р.<sup>28</sup>

Залишається ще розглянути питання про те, ким міг бути „Vathatius ecclesie inimicus”, котрому за дружину була дана сестра молодшого короля („Soror iuvenis huius regis est tradita”). На думку І. Шебанека і С. Душкової, ішлося про візантійського імператора Івана III Дуку Ватаца<sup>29</sup>. Цього василевса згадано в одному з листів Бели IV до папи Григорія IX з 1239 р.: „Watacius enim nostram neptem suo filio duxit in uxorem”<sup>30</sup>. Відомо, що старша сестра Бели IV, Марія (Анна) була дружиною болгарського царя Івана Асеня II, а їхня дочка Олена (племінниця Бели) у 1233 р. була видана заміж за сина Івана III Ватаца, майбутнього імператора Теодора Ласкаріса<sup>31</sup>. І. Шебанек і С. Душкова вважали, що ім'я Івана III „Vathatius” згодом стало загальним окресленням (синонімом) візантійських імператорів<sup>32</sup>. Цю думку підтримав і Я. Лібор<sup>33</sup>.

<sup>26</sup> M. Wertner, *Az Árpádok családi története*, old. 505–534.

<sup>27</sup> *Ипатьевская летопись*, [in:] *Полное Собрание Русских Летописей*, т. 2, Санкт-Петербург 1908, стб. 825.

<sup>28</sup> L. Jan, *Věrně po boku svého krále*, s. 70–71; N. Mika, *Walka o spadek*, s. 40–46. Дет. огляд літератури, див.: D. Harđi, „Balkanske snage” u českim pohodima ugarskog kralja Bele IV, [in:] *Studia Balkanika Bohemoslovaca*, vol. 7, ed. V. Štěpanek, J. Mitaček: *Příspěvky přednesene na VII. mezinárodním balkanistickém sympoziu v Brně ve dnech 28.–29. listopadu 2016*, Brno 2017, s. 191–207.

<sup>29</sup> CDB, vol. 5, pars 2, p. 376.

<sup>30</sup> VMH, vol. 1, p. 170.

<sup>31</sup> M. Wertner, *Az Árpádok családi története*, old. 436–437; D. I. Polemis, *The Doukai, A Contribution to Byzantine Prosopography*, London 1968, p. 110–111; И. Божилов, *Фамилията на Асеновци (1186–1460 г.)*, София 1994, с. 87. Поп.: Gy. Moravcsik, *Bizánc és a magyarság*, Budapest 1953, old. 94.

<sup>32</sup> D. Polemis, *The Doukai*, p. 110. Інші варіанти палеографічного аналізу і прочитання слова „Vathario”, як „Cathario”, див.: B. Dudík, *Iter Romanum*, Bd. 1, Wien 1855, s. 42–43; *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, vol. 3: 1273–1298, herausg. J. Schwalm, Hannoverae–Lipsiae 1906, p. 590.

<sup>33</sup> L. Jan, *Věrně po boku svého krále*, s. 73.

Якщо погодитися із твердженням згаданих дослідників про те, що ім'я „Vathatius” – це загальна назва візантійських імператорів, то постає питання: кого саме з них вважати чоловіком угорської принцеси? Особу Івана III необхідно відкинути одразу оскільки він помер ще в 1254 р., тобто задовго до створення звіту Бруно. Найбільш імовірно, що йшлося про видання заміж сестри Ласло IV Половця Анни за Андроніка Палеолога, сина й співволодаря візантійського імператора Михайла VIII<sup>34</sup>. Останній у часи, коли Бруно писав свій звіт, вів інтенсивні переговори з Григорієм X про церковну унію (прийнята на Ліонському соборі 6 червня 1274 р.)<sup>35</sup>. Оломоуцький єпископ, безумовно, мав знати про ці переговори. Можливо, що разом з інформацією про них до Бруно потрапила й інформація про шлюб Андроніка з Анною. Також не можна виключити ще однієї можливості – що згаданим „ecclesie inimicus”, одруженим із сестрою Ласло IV Половця, міг бути або сербський король Стефан Драгутин, або болгарський деспот Яків Святослав<sup>36</sup>, котрі в документі Іштвана V від 3 липня 1271 р. названі родичами і союзниками угорського королівського дому й гарантами миру, заключеного з чеським королем Пшемислом II Отокаром<sup>37</sup>. У будь-якому разі, всі ці три православні володарі підходять для названого Бруном епітета „ecclesie inimicus”.

Повертаючись до руських князів, згаданих у обох аналізованих документах, варто зауважити, що їхня ідентифікація з Ростиславом Михайловичем і Левом Даниловичем не викликає сумнівів. В обох листах відзначається, що вони були зятями угорського короля і належали до Православної церкви. На цей зв'язок у обох джерелах звернув увагу Борис Флорія. На його думку, лист Бели IV до Інокентія IV є яскравим свідченням антируського настрою західних володарів, що було викликано конфесійними розбіжностями між Католицькою і Православною церквами в XIII столітті. Однак, якщо уважно прочитати лист Бели IV, то жодного сліду антируських настроїв угорського короля в ньому не знайдемо. Як зазначено вище, король вважав шлюб своїх дочок із руськими князями нерівноправним і представляв себе як єдиного оборонця християнського світу, але – що треба особливо підкреслити – свою місію він бачив не в обороні католицьких країн від православних русинів чи язичників-половців, а насамперед у захисті від головної небезпеки – монголів. Безпідставним є також припущення Б. Флорія, що зміст листа Бели IV нібито був відомий при чеському королівському дворі й використаний для подальшого розвитку концепції про протистояння з православною

<sup>34</sup> M. Wertner, *Az Árpádok családi története*, old. 514–517; Gy. Moravcsik, *Bizánc és a magyarság*, old. 95; *Paleologina Anna*, [in:] *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, CD ROM Version, Wien 2001, no. 21348.

<sup>35</sup> D. J. Geanakoplos, *Emperor Michael Palaeologus and the West, 1258–82: A Study in Byzantine-Latin Relations*, Harvard University Press 1959, p. 237–245.

<sup>36</sup> H. Grala, *Rurykowicze na Balkanach w XII i XIII w.*, „Balcanica Posnaniensia. Studia et acta”, vol. 4, 1989, s. 139–140.

<sup>37</sup> *VMH*, vol. 1, p. 303.

Руссю, з тією тільки відмінністю, що роль Угорщини в захисті католицького християнства взяв на себе чеський король<sup>38</sup>.

Конструкцію Б. Флорі нещодавно поставила під сумнів і Йітка Комендова. Вона дійшла висновку, що зміст листа єпископа Бруно не набув розповсюдження в Чехії, оскільки він не прослідковується в інших джерелах того часу. Так само в них немає антируських настроїв, навіть незважаючи на те, що в 1253 р. очолювана Данилом Романовичем русько-польська коаліція здійснила напад на Опаву і її околиці<sup>39</sup>. По суті, Й. Комендова чітко підкреслює, що зображення руських князів у листі Бруно істотно відрізнялося від політичної реальності. Це підтверджує і пізніший союз князя Лева Даниловича з чеським королем Вацлавом II, спадкоємцем Пшемисла II Отокара<sup>40</sup>.

Отже, релігійна належність Ростислава Михайловича і Лева Даниловича – родичів і союзників угорського короля Бели IV – до Православної церкви, була фактом, який неодноразово занотований в угорських і чеських документах протягом 1247–1273 рр. Але якщо в „татарському” листі Бели IV релігійна належність руських князів подана без ідеологічної складової, то оломоуцький єпископ Бруно православному походженню зятів угорського короля та половецьким кореням королеви Єлизавети надав значного ідеологічного забарвлення. Метою такого його кроку було показати Угорщину в негативному світлі папській курії, а також посилити чеські позиції в боротьбі за „спадщину Бабенбергів”.

\*

**Djura Hardi, „*Rutheni sunt schismatici*”: *confessional affiliation of Rus' princes Rostyslav Mykhailovych and Lev Danylovych in the light of the selected Hungarian and Czech diplomatic sources – comparative analysis***

The focus of the report is on two documents of Hungarian and Czech origin, which were sent to the papal curia. The first is the letter of Bella IV to Pope Innocentius IV written on November 11 (probably in 1247). The second is the report of the Olomouc bishop Bruno, a close associate of the Czech king Przemysl II Otakar, concluded on December 16, 1273, for Pope Gregory X. The common for the letters is the fact, that two warring Catholic royal courts provide the information about the marriage ties of the royal family of Arpadoviches with the Rus' princes

<sup>38</sup> Б. Н. Флоря, *У истоков религиозного раскола славянского мира (XIII в.)*, Санкт-Петербург 2004, с. 186–189, 191–192.

<sup>39</sup> Й. Комендова, „*Schismatici et Tartarorum servitores*”, с. 250–255.

<sup>40</sup> З новіших праць, див.: N. Mika, *Polityka czeska kniazia Lwa Danilowicza. Z dziejów stosunków rusko-czeskich w drugiej połowie XIII wieku*, [in:] *Przemysł i ziemia przemyska w strefie wpływów ruskich X – połowa XIV w.*, ed. V. Nagirnyu, T. Pudłocki, Kraków 2013, s. 172–181 (Серія: *Colloquia Russica. Series II*, vol. 1); Л. Войтович, *Лев Данилович, князь галицько-волинський*. (бл.1225 – бл. 1301), Львів 2014, с. 212–219.

Rostyslav Mykhailovych and Lev Danylovych, defining that they are schismatic, namely, Orthodox. The author of the research analyzes the historical context of these messages, which were sent from two competitive sides at the certain time distance. He concludes that the marriages of the Arpads' dynasty with the Orthodox princes from the Ruryk dynasty in the middle of the 13<sup>th</sup> century were a political reality, and its confessional element, which is defined in a negative sense, was a means of mutual rivalry in the relations between Hungary and the Czech with the papacy.

---

Мирослав Волощук  
(Івано-Франківськ)

## Католицькі єпископи з династії Рюриковичів у XII–XIV століттях

*Історія контактів династії Рюриковичів з володарями латинського Заходу в XI–XIV ст. позначилася не тільки систематичними матримоніальними відносинами, військовими конфліктами, примиреннями, торгівлею, але й найтіснішим культурним, а також конфесійним взаємообміном. Приїзд на Русь західних принцес, активна місіонерська діяльність жебрущих чернечих орденів, постійна присутність тут представників західного обряду (німці, угорці, поляки, чехи і моравці та ін.), листування з католицькими архієреями та ієрархами знайомили представників „східного світу” з нюансами віровизнання латинян. Таке знайомство часом мало доленосні наслідки. Впродовж XII–XIV ст., завдяки активним шлюбним зв’язкам династій Пястів і Арпадів з Рюриковичами, джерела дозволяють встановити чотирьох осіб руського походження, номінованих на різні єпископства Угорського королівства та земель Пястів. Це були високоосвічені люди, дехто з них мав університетську освіту і зробив блискучу кар’єру при дворі або вступив до духовно-рицарських орденів. Імовірно, ці та інші, не зафіксовані документами випадки сприяли активнішому долученню руських еліт до „латинського світу” в XIII–XIV ст., конверсії і отриманню дрібніших церковних урядів. Це мало сприяти активнішому залученню руського студентства до вищих навчальних закладів католицької Європи й участі руської знаті у житті сусідніх держав.*

Історія взаємовідносин представників династії Рюриковичів зі своїми „латинськими колегами” досі не позбавлена політизованості, властивої різним європейським школам і напрямам. Серед традиційних міфів, міцно всотаних свідомістю сучасного Читача, закоренілих на ментальному рівні,

– „споконвічна жорстока боротьба і ворожнеча католиків із православними” не лише на догматичному, а, передусім, на політичному рівні. Така, часом відверта неправда в наукових студіях заклала серйозні перешкоди задля подолання сформованих століттями стереотипів. Однак сучасна європейська історична наука з її відкритістю, новітніми методами досліджень та хорошим досвідом усестороннього міждисциплінарного співробітництва дозволяє ці стереотипи подолати.

Лише на рівні генеалогічних студій та вивчення міждинастичних зв'язків династії Рюриковичів з володарями латинської Європи встановлено понад 50 випадків двосторонніх шлюбів, з яких лєвова доля (понад 40) припадає на контакти з династіями П'ястів, угорських Арпадів та Анжу, а також чесько-моравських Пшемислідів. Натомість інші – на династії з так званої Старшої Європи, Скандинавії, англосаксонських земель тощо<sup>1</sup>. Укладення цих матримоніальних союзів не відбувалося на паритетних засадах, адже значно більше наречених виїжджало за межі Русі, ніж прибувало сюди з інших країн. Із дуже вагомим для доби середньовіччя поглядом сексуальних відносин (статевого домінування чоловіка над позбавленою великої кількості прав жінкою) наведена статистика була відверто не на користь Рюриковичів. Молода дівчина, потенційна наречена, заручниця волі своїх батьків, – як своєрідний „політичний товар” сформувалася, мабуть, саме в Середні віки.

У випадку польсько-руських відносин зі спільних 27-ми шлюбів і одного конкубінату (князя Болеслава Хороброго з донькою Володимира Святославовича – Предславою<sup>2</sup>), у 19-ти випадках руські наречені відправлялися в землі П'ястів, де у 18-ти випадках виходили заміж за малопольських, великопольських, мазовецьких і сілезьких князів<sup>3</sup> і лише одного разу – за невінценосного сілезького вельможу Петра Влостовича. Здається, цей казус так достатньо глибоко й не був вивчений в історіографії<sup>4</sup>. У випадку русько-угорських шлюбів із 15–16 матримоніальних зв'язків чотири угорські королі сватали доньок володарів Русі (Володислав I у другому шлюбі, Коломан,

<sup>1</sup> Дет. див. узагальнюючу працю: М. Волощук, *Жінки з династії Рюриковичів при європейських дворах XI–XIV ст.*, [in:] <http://likbez.org.ua/ua/zhenshchiny-iz-dinastii-ryurikovichej-pri-evropejskih-dvorah-v-hi-hiv-vv.html> (17.02.2018).

<sup>2</sup> К. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, Poznań 2004, s. 89.

<sup>3</sup> J. Tęgowski, *Kontakty rodzinne dynastów polskich i ruskich w średniowieczu*, [in:] *Między sobą. Szkice historyczne polsko-ukraińskie*, pod red. T. Chynczewskiej-Hennel i N. Jakowenko, Lublin 2000, s. 7–36; М. Волощук, *Рюриковичі та П'ясти: століття дружби, ворожнечі та взаємовпливів*, [in:] <http://likbez.org.ua/ua/ryurikovichi-i-pyasty-stoletiya-druzhby-vrazhdy-i-vzaimovplyvaniya.html> (17.02.2018). Окрема доповідь під назвою *Русько-польські шлюбні відносини на тлі матримоніальної політики династії Рюриковичів XI–XIV ст.: вибрані статистичні проблеми* була виголошена нами на організованому Тетяною Вілкул семінарі *Спадщина Русі-України* в Інституті історії України НАН України (Київ, 15 грудня 2017 р.).

<sup>4</sup> Див. найновіші праці: J. Bieniak, *Polska elita polityczna XII wieku (część III A. Arbitrzy książąt – krąg rodzinny Piotra Włostowicza)*, [in:] *Spółczesność Polski średniowiecznej. Zbiór studiów*, t. 4, pod red. S. Kuczyńskiego, Warszawa 1990, s. 24–25, 35, 37; Л. Войтович, *Княжа доба на Русі: портрети еліт*, Біла Церква 2006, с. 358.



Гейза II у другому шлюбі і Карл Роберт), лише одну королівську принцесу було віддано заміж за руського князя (шлюб доньки Бели IV, Констанції з Левом Даниловичем близько 1246 р.). Ймовірний шлюб доньки Володислава I з князем Ярославом Святополковичем (занотований угорським актом 1091 р. „Gerazlaus”) має, на наш погляд, замало доказів існування. Тричі доньки угорських вельмож, втім представників королівської родини (в момент шлюбу – некоронованих), виходили заміж за руських князів. Двічі доньки руських князів виходили заміж за невінченосних представників угорської знаті з родів Аба та Гуткелед<sup>5</sup>. Аналогічною впродовж XI–XIII століть виглядає ситуація і у світі матримоніальних контактів Рюриковичів та Пшемислідів. З різним ступенем достовірності нотується 5–6 двосторонніх шлюбів<sup>6</sup>, з яких не більше, ніж у трьох-чотирьох випадках дружинами (або наложницями) руських князів були іноземки<sup>7</sup>.

Абсолютна більшість перелічених шлюбів була плідною, виконавши поставлену батьками перед молодими династами мету – продовження вінценосного роду. Звісно, видана за межі володінь Рюриковичів наречена та народжені там діти поступово входили до „латинського”, зі, звісно, певними „національними” особливостями, культурного середовища, знайомилися з відмінністю літургійного, обрядового й догматичного наповнення іншої, не надто відмінної від вже знайомої їм з дитинства, конфесії. І хоча джерела не фіксують жодного випадку конверсії цих жінок<sup>8</sup>, їхні діти обох статей, безперечно, вже були „чистими” або майже „чистими католиками”, часом, у силу свого статусу та політичної кон’юнктури, обіймаючи високі церковні уряди. Таких прикладів можемо назвати **чотири**. У всіх випадках дідусями, а в одному випадку й батьком номінованих на єпископські кафедри осіб були князі з династії Рюриковичів.

Першим єпископську кафедру Вроцлава в 1198 р., за підтримки батька, очолив найстарший син сілезького князя Болеслава Високого і його першої

<sup>5</sup> M. Werthner, *Az Árpádok családi története*, „Nagybecskerekén”, 1892, old. 22, 112, 117–123, 167, 205–210, 218–219, 222–225, 249–286, 311–315, 317–318, 324–331, 414, 452–456, 463–475, 485–488; M. Font, *Árpád-házi királyok és Rurikida fejedelmek*, Szeged 2005, old. 141–142. За результатами виступу на Міжнародній науковій конференції Центральна і Східна Європа на зламі культур в XI–XII столітті: династії, війни, релігії (4–5 жовтня 2017 р., Ужгород, Україна) очікується публікація нашої статті на тему Русько-угорські шлюбні зв’язки X–XIV ст. на тлі матримоніальної політики Рюриковичів з династіями латинського Заходу: вибрані статистичні проблеми (M. Voloshchuk, *Ruthenian-Hungarian matrimonial connections in the context of the Rurik dynasty inter-dynasty policy of the 10<sup>th</sup>–14<sup>th</sup> centuries: selected statistical data*, [in:] *Codrul Cosminului*, 1, 2018, 3, p. 7–30.).

<sup>6</sup> Див. найновіші праці: V. Adamovič, *Dynastic relationships between Rurikids and Premyslids: the marriages real and unproven – on the example of the marriage between Vratislav of Brno his Ruthenian wife*, [in:] *Rurikids in dynastic relations: politics, customs, culture, religion (10<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> c.)*, Publication after 4<sup>th</sup> International Conference, Mogilno, 14–16<sup>th</sup> November, 2013, ed. V. Nagirny, Kraków 2014, s. 100–105 [Сепія: *Colloquia Russica. Series I*, vol. 4].

<sup>7</sup> Авторський матеріал під назвою *Рюриковичі та династія Пшемислідів у XI–XIV ст.* готується до друку на сайті *Likbez. Історичний фронт* (<http://likbez.org.ua/ua/>)

<sup>8</sup> Докладний аналіз неприйняття дружиною короля франків Генріха I Анною Ярославівною конверсії, див.: А. Мусин, *Анна Киевская: между историографией и историей*, [in:] *Княжа доба: історія і культура*, вип. 8, Львів 2014, с. 147–148.

дружини – доньки чернігівського князя Всеволода Ольговича Звенислави, Ярослав (Ieroslaus, бл. 1145/1146–1201)<sup>9</sup>. Народжений як, імовірно, в Сілезії, так, цілком можливо, на вигнанні – в замку Альтенбург (на найвищому пагорбі м. Бамберг, Верхня Франконія, Німеччина) при дворі імператора Фрідріха I Барбаросси, втім, як припускає Бенедикт Зентара, у найближчому польсько-руському, слов'янському оточенні<sup>10</sup>, набув властиве династії Рюриковичів князівське і водночас абсолютно нехарактерне П'ястам ім'я. Перебуваючи в непростих відносинах із батьком, за підтримки імператора він таки отримав у володіння Опольське князівство, контролюючи його аж до часу номінування на єпископську кафедру<sup>11</sup>. Незадовго до висвячення в архієрейський сан брав участь у битві над Мозгавою 13 вересня 1195 р.<sup>12</sup>, підтримуючи в боротьбі за краківський престол свого раціборського небожа Мешка і стрія Мешка Старого проти сина покійного краківсько-сандомирського князя Казимира Справедливого, Лешка Білого та його володимирського союзника, Романа Мстиславовича<sup>13</sup>. Понтифікат відносно добре занотований пізнішими за часом появи джерелами<sup>14</sup>. У сані єпископа Ярослав перебував до самої смерті, датованої Казимиром Ясінським 22 березня 1201 р.<sup>15</sup> Похований єпископ, як вказує Ян Длугош, у Вроцлаві<sup>16</sup>.

Другим представником династії Рюриковичів „за мечем” (sic!), номінованим на католицьке єпископство, був Прокоп „ortus de Russia” (Procopius, між 1245–1248 або 1248–1250–1295). На наш погляд – це наймолодший син

<sup>9</sup> K. Jasiński, *Rodowód Piastów śląskich. Piastowie wrocławscy, legnicko-brzescy, świdniccy, ziębiccy, głódzowscy, żagarińscy, oleśniccy, opolscy, cieszyńscy i oświęcimscy*, Kraków 2007, s. 77–78.

<sup>10</sup> B. Zientara, *Bolesław Wysoki tulacz, repatriant, malkontent*, Kraków 2013, s. 51.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 64.

<sup>12</sup> Magistri Vincentii dicti Kadłubek, *Chronica Polonorum*, ed. M. Plezia, [in:] *Monumenta Poloniae historica* [дані: MPH], Nova series, t. 11, Kraków 1994, s. 180; Johannes de Dąbrówka. *Commentum in Chronicam Polonorum Magistri Vincentii dicti Kadłubek*, ed. M. Zwiercan, [in:] MPH, Nova series, t. 14, Kraków 2008, s. 270.

<sup>13</sup> B. Zientara, *Bolesław Wysoki*, s. 70; N. Mika, *Mieszko, książę raciborski i pan Krakowa – dzielnicowy władca Polski (ok. 1142–1211)*, Kraków 2013, s. 173.

<sup>14</sup> *Chronica Polonorum*, ed. Ł. Cwikliński, [in:] MPH, t. 3, Lwów 1878, s. 645; Długossii Joannes, *Annales seu Cronicae incliti regni Poloniae*, komit. red. Z. Kozłowska-Budkowa i in., lib. 5–6, Warszawa 1973, s. 102, 161, 163, 172, 180, де одним абзацом на s. 172, не без перекручувань та пізніших вставок (див. коментар на s. 355), переповідає кількарічний понтифікат Ярослава: „[F]RANCISCUS alias Francus, qui alio nomine Swanthko appellatur, Wratislawiensis episcopus, cum annis decem et septem sedisset, moritur. In cuius locum Iaroslauus dux, filius Boleslai Alti ducis Wratislawiensis patre ordinante et dirigente succedit -> Zdziślawo archiepiscopo Gnezniensi confirmatus et consecratus-. Hic Iaroslauus de consensus paterno ecclesie Wratislawiensis terram Miszensensem perpetua donacione contulit et inscripsit in dotem, per communes barones reconciliatus patri, quem iuvenili ambitione fervens et propter odium Adilheidis noverce, cum filiis ex ea susceptos videret a patre sibi preferri, nonnullis militibus id facinus nutrientibus, de ducatu Wratislawiensis propulerat. Hic etiam Iaroslauus donacione -> decimarum novialium per Ziroslaum predecessorem suum monasterio Lubensi in toto territorio Legniczensi factam, velut mense episcopali plurimum novicam, irritavit”. Див. також схожого змісту пасаж про понтифікат Ярослава в: *Johannis Dlugosii, Vitae episcoporum Poloniae: catalogus archiepiscoporum gnesnensium*, t. 1, Cracoviae 1867, s. 458–459. Ярослав згаданий і в актовому матеріалі Сілезії. Див.: *Codex diplomaticus nec non epistolaris Silesiae*, t. 1: 971–1204, ed. C. Maleczyński, Wrocław 1956, № 75, 91.

<sup>15</sup> „Boleslaus, dux Zlezie et Jarozlaus filius suus Wratislawiensis obiit”. *Rocznik kapitulny krakowski*, wyd. A. Bielowski, [in:] MPH, t. 2, Lwów 1872, s. 800; „Obierunt: Iarozlaus episcopus Wratislawiensis”. *Liber mortuorum monasterii sancti Vincentii ordinis Praemonstratensis*, wyd. W. Kętrzyński, [in:] MPH, t. 5, Lwów 1888, s. 683; K. Jasiński, *Rodowód Piastów śląskich*, s. 78.

<sup>16</sup> „in Wratislawiensis ecclesia sepelitur”. *Johannis Dlugosii, Vitae episcoporum Poloniae*, s. 459.

господаря Мачви і колишнього галицького князя Ростислава Михайловича з чернігівської гілки Ольговичів та його дружини, доньки угорського короля Бели IV, Анни<sup>17</sup>. Упродовж 1270–1292/1293 рр. він належав до найближчого оточення князів Болеслава Сором'язливого, Лешка Чорного й Пшемисла II, зробивши непогану придворну кар'єру, як ми припускаємо, завдяки укладеному з Лешком Чорним у 1265 р. шлюбіві своєї сестри Грифіни/Агрипини. Певне разом з нею він потрапив до земель Пястів, про що відомо з різнопланових джерел, часом укладених ним особисто<sup>18</sup>. У 1292/1293 р. після смерті свого попередника Павла з Пшеманкова, Прокоп набув єпископську кафедру Кракова<sup>19</sup>.

Походження і генеалогічна належність архієрея цікавила вчених від початку XX століття. Відтак виокремилися дві версії – чеська і руська. Прихильниками першої є, зокрема, польські історики Тадеуш Вашілевський<sup>20</sup>, Павел Жмудзький<sup>21</sup>, Даріуш Домбровський<sup>22</sup>, Яцек Мацеєвський<sup>23</sup>, а також чеський дослідник Ян Лібор<sup>24</sup>. На підтримку руського коріння Прокопа, відомого з XV століття з упорядкованого Яном з Домбрувки *Каталогу краківських*

<sup>17</sup> На превеликий жаль, досі не опубліковані матеріали Міжнародної конференції *Polska, Ruś i Węgry X–XIV wieku w stosunkach międzynarodowych*, що відбулася 16–17 червня 2014 р. в Інституті історії Польської академії наук у Варшаві, під час якої автор цих рядків виступив із доповіддю *Єпископ Кракова Procopius de Russia (1293–1295 pp.): етнічність та генеалогічна належність*. Відтак, пропонуємо Читачеві скорочений варіант власної концепції, ширша версія якої, віримо, все ж незабаром вийде друком.

<sup>18</sup> *Rocznik Świętokrzyski*, wyd. A. Bielowski, [in:] MPH, t. 3, Lwów 1878, s. 76–77; *Rocznik Traski*, wyd. A. Bielowski, [in:] MPH, t. 2, Lwów 1872, s. 816, 852–853; *Rocznik Malopolski*, wyd. A. Bielowski, [in:] MPH, t. 3, s. 186–187; *Annales mansionariorum Cracoviensium*, wyd. W. Kętrzyński, [in:] MPH, t. 4, Lwów 1888, s. 893. Життя: *Vita et miracula Sanctae Kyngae ducissae Cracoviensis*, wyd. W. Kętrzyński, MPH, t. 4, Lwów, 1888, s. 701, 711. Актовий матеріал: *Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis* [дати: CDH], ed. G. Fejer, t. 5, v. 3, Budae 1830, s. 46, 385, 433; *Codex diplomaticus Poloniae* [дати: CDP], ed. L. Ryszczewski et A. Muczkowski, t. 1, Varsaviae 1847, s. 91, 95, 123; CDP, ed. L. Ryszczewski et A. Muczkowski, t. 3, Varsaviae 1858, s. 95, 112, 119, 131, 147, 150, 154–155; *Kodeks dyplomatyczny katedry Krakowskiej ś. Wacława* [дати: KDKK], wyd. F. Piekosiński, cz. 1: 1166–1366, Kraków 1874, s. 119, 133–134; *Codex diplomaticus Monasterii Tynecensis* [дати: CDMT], wyd. W. Kętrzyński, S. Smolka, t. 1: 1105–1399, Lwów 1875, s. 64–65, 75; *Kodeks dyplomatyczny Malopolski* [дати: KDP], ed. F. Piekosiński, t. 1: 1178–1386, Kraków 1876, s. 96, 100, 109, 112–113, 119, 124, 127, 130–131; KDP, ed. F. Piekosiński, t. 2: 1153–1333, Kraków 1886, s. 131, 137, 146, 150, 156, 160–161, 167–169, 171; *Regesta diplomatica nec non epistolaria Bohemiae et Moraviae*, ed. J. Emler, p. 2: 1253–1310, Pragae 1882, s. 707; *Codex diplomaticus Silesiae* [дати: CDSi], herausg. von C. Grünhagen, bd. 7: *Regesten zur Silesischen Geschichte*, teil 3: bis zum Jahre 1300, Breslau 1886, s. 187, 198; *Dokumenty polskie z archiwów dawnego Królestwa Węgier*, wyd. i oprac. S. A. Sroka, t. 1: do 1450 r., Kraków 1998, s. 3 etc.

<sup>19</sup> *Catalogi episcoporum Cracoviensium*, ed. J. Szymański, [in:] MPH, Nova series, t. 10, fasc. 2, Warszawa 1974, s. 27, 33, 49, 65, 75–76, 100, 107, 128–129, 182, 283, 288; *Johannis Dlugosii, Vitae episcoporum Poloniae*, s. 406–407; Idem, *Annales seu Cronicae incliti regni Poloniae*, komit. red. Z. Kozłowska-Budkowa i in., lib. 7–8, Warszawa 1975, s. 347.

<sup>20</sup> T. Wasilewski, *Helena księżniczka znojemka, żona Kazimierza II Sprawiedliwego. Przyczynek do dziejów polsko-czeskich w XII–XIII w.*, „Przegląd Historyczny”, 69, 1978, s. 115–120.

<sup>21</sup> P. Żmudziński, *Studium podzielonego Królestwa: książę Leszek Czarny*, Warszawa 2000, s. 250.

<sup>22</sup> D. Dąbrowski, *Rodowód Romanowiczów książąt halicko-wołyńskich*, Poznań–Wrocław 2002, s. 270 (Серія: *Biblioteka Genealogiczna*, red. M. Górno, t. 6). До слова, історик переконливо спростував припущення Н. фон Баумгартена про Прокопа – сина волинського князя Василька Романовича й ніколи не існуючої доньки краківсько-сандомирського володаря Лешка Білого, Гелени. Ibidem, s. 270; Idem, *Генеалогія Мстиславичей: Первые поколения (до начала XIV в.)*, пер. і вступ. слово к русскояз. изд. К. Ю. Ерусалимского и О. А. Остапчук, Санкт-Петербург 2015, с. 751.

<sup>23</sup> J. Maciejewski, *Episkopat polski doby dzielnicowej 1180–1320*, Kraków–Bydgoszcz 2003, s. 235.

<sup>24</sup> J. Libor, *Václav II. Král na stříbrném trůně 1283–1305*, Praha 2015, s. 186.

єпископів<sup>25</sup>, а також із твору Яна Длугоша, в різний час виступали Броніслав Влодарський<sup>26</sup>, певною мірою Єжи Вирозумський<sup>27</sup>, Ян Тенговський<sup>28</sup>, а також Піотр Білінський і Єжи Корчак-Корей Кжечовський<sup>29</sup>. Безуспішно об'єднати обидві концепції намагався Януш Куртика<sup>30</sup>. Не знайшло питання подальшого розгляду й у спеціалізованих студіях Анджея Родзевича<sup>31</sup>. Радше даниною історіографічній традиції вважав руське коріння Прокопа Рафал Прокоп<sup>32</sup>. Підсумувавши частину попередніх напрацювань щодо походження єпископа, Барбара Ковальська, слідом за Каролем Малечинським<sup>33</sup>, дійшла думки про його кровну спорідненість із дружиною Болеслава Сором'язливого<sup>34</sup>. Втім, за словами історика, „на тлі численних припущень щодо походження Прокопа та його уявного родичання з краківськими князями то залишається лише черговою гіпотезою за відсутності належної аргументації”<sup>35</sup>.

Зв'язок краківського архієрея з сім'єю князя Ростислава, на нашу думку, читається у двох термінах родинної належності, вжитих у прижиттєвих актах від 15 лютого 1278 р. Болеславом Сором'язливим<sup>36</sup> та з 1286 р., Лешком Чорним, які корелюються з окресленням „de Russia”, вжитим щодо Прокопа в XV столітті. Перший князь називав Прокопа „peros karissimus”, інший – „cognatus”<sup>37</sup>. Обидва поняття, поширені в міждинастичних зв'язках латиномовного світу, зазвичай істориками перекладаються як „родич”. Втім спектр значень обох більший. „Peros” – це також онук, потомок, братанець (племінник по братові, небіж), сестринець, пасерб, швагер. „Cognatus” – це кривняк, схожий, пов'язаний та швагер. Відтак, палітра версій використання дозволяє сміливо зарахувати Прокопа до правнучатого небожа N тітки

<sup>25</sup> *Catalogi episcoporum Cracoviensium*, s. 27.

<sup>26</sup> B. Włodarski, *Polska i Czechi w drugiej połowie XIII i początku XIV wieku (1250–1306)*, Lwów 1931, s. 134–137; Idem, *Polityczna rola biskupów krakowskich w XIII wieku*, „*Nasza Przyszłość*”, 27, 1967, s. 58.

<sup>27</sup> J. Wyrozumski, *Prokop*, [in:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. 28, ed. I. Polocki, S. Polocki, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1984, s. 483–484.

<sup>28</sup> Своїми поглядами й порадами польський історик поділився з нами під час IV Міжнародної конференції серії *Colloquia Russica*, Династичні зв'язки Рюриковичів: політика, звичаї, культура, релігія (X–XVI ст.), що відбувалася 14–16 листопада 2013 р. в Могільно (Польща), за що ми йому щиро вдячні.

<sup>29</sup> M. J. Korczak Korey-Krzeczowski, *Ród Korczak-Krzeczowski. Linia senatorska kniazowska*, Kielcy–Albany–Toronto 2000, s. 9; P. Biliński, *Żywoty sławnych Biskupów Krakowskich Prokop z Rusi herbu Korczak (zm. 1295)*, [in:] <http://tygodniksalwatorski.icm.com.pl/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=2573> (17.02.2018)

<sup>30</sup> *Urzednicy dawnej Rzeczypospolitej*, red. A. Gąsiorowskiego, t. 4: *Małopolska (województwa krakowskie, sandomierskie i lubelskie)*, z. 1: *Urzednicy małopolscy XII–XV wieku*, spisy, oprac. J. Kurtyka, T. Nowakowski, F. Sikora etc., Wrocław–Warszawa–Kraków, 1990, s. 267.

<sup>31</sup> Див. наприклад: A. Rodziewicz, *Data śmierci biskupa krakowskiego Prokopa*, [in:] *Gdańskie studia z dziejów średniowiecza*, t. 3: *Władcy, mnisi, rycerze*, pod red. B. Śliwińskiego, Gdańsk 1996 s. 217–222.

<sup>32</sup> K. R. Prokop, *Poczet biskupów krakowskich*, Kraków 1999, s. 68.

<sup>33</sup> K. Malczyński, *Zarys dyplomatyki polskiej wieków średnich*, cz. 1, Wrocław 1951, s. 105. Див. також: K. Malczyński, M. Bielińska, A. Gąsiorowski, *Dyplomatyka wieków średnich*, red. T. Manteuffel, Warszawa 1971, s. 154, 165.

<sup>34</sup> B. Kowalska, *Święta Kinga. Rzeczywistość i legenda*, Kraków 2008, s. 69, 269.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 69.

<sup>36</sup> „honorabilis uiri domini Procopij, nostri cancellarij ac nepotis [виділено нами – М. Б.] karissimi (...) prefatam villam Czysztebrzegi”. *KDP*, t. 1, s. 112.

<sup>37</sup> „cognatus [виділено нами – М. Б.] predicti ducis Cracouiensis”. *KDKK*, s. 119.

князя Болеслава<sup>38</sup> та рідного небожа його дружини, доньки Бели IV, Кінґи за поняттям „*peros karissimus*”. Натомість під терміном „*cognatus*” ідеться про Прокопа – шваґра Лешка Чорного, одруженого з його рідною сестрою. Княгиня Кінґа, відтак, доводилася досліджуваному архієреєві рідною тіткою, оскільки, як і його мати, Анна (дружина Ростислава Михайловича), належали до угорської династії Арпадів.

Вочевидь, саме за допомогою згаданих дипломів, зокрема й тих, які наразі невідомі, при складанні в XV столітті *Каталогу краківських єпископів* належність архієрея до родини Лешка Чорного мала підкреслюватися замість, на нашу думку, помилкової фрази „*ex parte matris*” – „*ex parte uxoris*”<sup>39</sup>. Зрозумілим виглядає й акцент автора на знатності Прокопа – „*genere nobilis*”<sup>40</sup>. Його ім'я, попри невірні історіографічні стереотипи<sup>41</sup>, у землях династії Рюриковичів залишалося доволі уживаним<sup>42</sup>. Вочевидь вплив на це міг мати культ святого Прокопа – засновника Сазавського монастиря (1032) на слов'янській літургії – „партнера” монастирських осередків на Русі, зокрема, й у Києві<sup>43</sup>. До слова, зараз в Україні прізвища типу Прокопів, Прокіпчук, Прокіпчин, Прокіп'юк, Прокопенко зустрічаються дуже часто.

*Procopius de Russia* став краківським владикою на межі 1292–1293 рр., тобто у віці близько 41–45 років (не без впливу свого небожа, чеського короля Вацлава II), що виглядало звичним для середньовічної доби<sup>44</sup>. Короткий понтифікат Прокопа припав на дуже складні міждинастичні взаємини своїх родичів „за куземом” – Пшемислідів і Пястів, що не могло не відобразитися на його подальшій кар'єрі. 20 червня 1294 р. під час візиту до Праги єпископ, у відповідь на сфабриковану проти нього справу-звинувачення у начебто невірності Вацлаву II, у присутності вищих церковних чинів обох країн, склав королю присягу вірності, визнавши його польським володарем<sup>45</sup>. Вза-

<sup>38</sup> Імовірно найстарша Н донька Казимира Справедливого, рідна сестра Лешка Білого і відповідно – тітка Болеслава Сором'язливого, біля 1178 р. була видана заміж за чернігівського князя Всеволода Чермного. О. Balzer, *Genealogia Piastów*, Kraków 2005, s. 454; K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 267; Л. Войтович, *Княжа доба на Русі*, с. 404; J. Dobosz, *Kazimierz II Sprawiedliwy*, Poznań 2011, s. 211.

<sup>39</sup> Саме цей, вочевидь некоректно „зліплений” з різних джерел інформації Я. Длугошем *passus*, згодом внесений ним до *Каталогів*, підсилив нічим іншим не підкріплену „чеську” версію походження Прокопа, яка дозволяла б виводити його з родини чеського короля Пшемисла I Оттокара та його онуки Констанції – матері Лешка Чорного. Однак при цьому дивним є повне „мовчання” про таку версію тих же *Каталогів*. Краківський владика всюди натомість занотований з означенням „*de Russia*”.

<sup>40</sup> *Catalogi episcoporum Cracoviensium*, s. 182.

<sup>41</sup> Див. наприклад: T. Wasilewski, *Helena księżniczka znojemska*, s. 119.

<sup>42</sup> *Ипатьевская летопись*, [in:] *Полное Собрание Русских Летописей*, т. 2, изд. 2, Москва 2001, стб. 730, 860–861. Див. також: А. Литвина, Ф. Успенский, *Выбор имени у русских князей в X–XVI вв. Династическая история сквозь призму антропонимики*, Москва 2006, с. 601–602.

<sup>43</sup> Див. наприклад: D. Trěstík, *Slawische Liturgie und Schrifttum im Böhmen des 10. Jahrhunderts. Vorstellungen und Wirklichkeit*, [in:] *Der Heilige Prokop, Böhmen und Mitteleuropa. Internationales Symposium, Benešov–Sázava, 24.–26. September 2003*, herausg. von P. Sommer, Praha 2005, s. 205–236.

<sup>44</sup> Пор. із випадком елекції 1266 р. його попередника Павла з Пшеманкова: W. Karasiewicz, *Paweł z Przemankowa biskup krakowski 1266–1292, „Nasza przeszłość”*, 9, 1959, s. 159–162.

<sup>45</sup> KDKK, t. 1, s. 133.



мін 31 грудня 1294 р. владика отримав звільнення від стягнення 20 гривень із прибутку сіл краківської єпископії Ілжа (тепер однойменне місто Радомського повіту Мазовецького воєводства, Польща) і Тарчка (тепер село Тарчек Стараховицького повіту, Швентокшицького воєводства, Польща)<sup>46</sup>. Конфірмацію акта з часом здійснив номінований на понтифікат 24 грудня 1294 р. папа Боніфачій VIII<sup>47</sup>, однак, мабуть, уже після смерті самого Прокопа.

Третім представником династії Рюриковичів, відомим католицьким архієреєм, став онук князя Льва Даниловича, найстарший син його доньки Гелени (або Олени) і удільного сілезького володаря міста Битом (тепер – однойменне місто Сілезького воєводства, Польща) Казимира, тошецький князь Болеслав (Boleslaus, 1278–1328).

До недавнього часу філіація Гелени спричиняла дискусії в науковому товаристві, яке від кінця XIX – початку XX століть поділилося на прихильників двох напрямів – литовського і руського. Вперше вважати Гелену донькою котрогось із литовських князів запропонували угорські упорядники *Пам'яток Естергомської Церкви*, зокрема Людвік Дедек<sup>48</sup>. Своєю чергою, польські дослідники, шляхом тривалих непростих студій<sup>49</sup>, дійшли висновку про руське коріння матері Болеслава<sup>50</sup>. Найпереконливішими і структурно найповнішими є аргументи Д. Домбровського. Історик вважає, що ім'я самої Гелени та імена деяких її дітей (зокрема Земовит, Юрій, Марія) – цілком у руслі традиції іменослова династії Романовичів. Укладенню шлюбу з князем Казимиром цілком сприяв вік молодят та політичний стан справ, як у землях Пястів, так і в Угорщині та королівстві Русі. Крім того, народжена в цьому шлюбі Марія (найпізніше в 1292–1294 рр.) згодом стала дружиною Карла Роберта, котрий намагався через зв'язок „за кужелем” із праонукою короля Бели IV зміцнити власні претензії на угорський престол<sup>51</sup>. Самостійної аргументованої позиції щодо філіації Гелени українська історіографія хоча й не виробила, однак Леонтій Войтович усе-таки ввів її до переліку князівен представниць династії Романовичів<sup>52</sup>. Схожої думки деякі словацькі вчені<sup>53</sup>.

<sup>46</sup> Ibidem, s. 134.

<sup>47</sup> Обидва із зазначених оригіналів документів вдалося знайти в: *Archiwum i biblioteka krakowskiej kapituły katedralnej na Wawelu* [далі: АККК], Katalog dokumentów pergaminowych, perg. 77, 82.

<sup>48</sup> „Dux Boleslaus natus est circa a. 1280. Pater ejus Casimirus, dux de Beuten et Teschen, mater Helena, principissa Lithvanie”. *Monumenta ecclesiae Strigoniensis* [далі: MES], t. 3: ab a. 1321. ad a. 1349, ed. L. C. Dedek, Strigonii 1924, s. X.

<sup>49</sup> Див. хоча б сумнівні К. Ясінського: К. Jasiński, *Rodowód Piastów śląskich*, s. 518.

<sup>50</sup> J. Tękowski, *Kontakty rodzinne dynastów polskich i ruskich*, s. 29; S. Sroka, *Genealogia Andegawenów węgierskich*, Kraków 2015, s. 24.

<sup>51</sup> D. Dąbrowski, *Rodowód Romanowiczów*, s. 221–222; Idem, *Генеалогія Мстиславичей*, с. 306, 372.

<sup>52</sup> Л. Войтович, *Княжа доба на Русі*, с. 507.

<sup>53</sup> Див. наприклад: J. Perniš, *Vznešená žena stredoveku: princezné v dynastickej politike Anjouovcov*, Budmerice 2003, s. 35.

Народжений біля 1278 р. Болеслав, *terminus ante quem* 1294 р., у віці 15-16 років уже виконував обов'язки краківського схоластика, а з 1297 р. вроцлавського каноніка<sup>54</sup>, можливо будучи особисто знайомим зі своїм далеким родичем, тогочасним столичним владикою, Прокопом Ростиславовичем. У 1308 р. на запрошення ректора польської нації Падуанського університету Болеслава, він відправився туди на навчання<sup>55</sup>. Згодом у результаті заміжжя своєї молодшої сестри Марії з Карлом Робертом прибув до Угорщини, водночас продовжуючи виконувати свої дочасні обов'язки світського і церковного урядника в землях Пястів<sup>56</sup>, а також модеруючи взаємовідносини між обома династіями. Злет його церковної кар'єри припав на 1321 р., коли Болеслава, за підтримки угорського короля та його нової дружини, доньки Володислава Локетка, Єлизавети було номіновано на естергомського архієпископа – главу угорської Церкви, яку він очолював до своєї смерті у грудні 1328 р.<sup>57</sup> Похований Болеслав у Естергомі<sup>58</sup>.

Окрім короткої біографії архієрея з *Пам'яток Естергомської Церкви*, маємо майже 180 екземплярів актового матеріалу, почасти укладеного особисто владикою<sup>59</sup>. Серед найбільш знакових справ, у яких він відіграв помітну роль, заслуговує на увагу участь (від 1322 р.) у перемовинах угорського короля з Венеціанською республікою на предмет переходу деяких міст Далмації (Задар і Спліт) під контроль династії, а також намір Анжу позбавити Краківське єпископство юрисдикції над Спішськими градами (вирішилося 1332 р.)<sup>60</sup>.

Останнім, **четвертим** представником династії Рюриковичів „за кужелем”, котрий обіймав високий уряд у Католицькій церкві, був наймолодший брат Болеслава, Мешко (Mestco, між 1295–1305/1344), народжений у тому ж шлюбі своїх батьків – Гелени Львівни і битомського князя Казимира. Завдяки підтримці старшого брата, він спершу неканонічно в 1328 р. став

<sup>54</sup> K. Jasiński, *Rodowód Piastów śląskich*, s. 526.

<sup>55</sup> MES, t. 3, s. XI.

<sup>56</sup> K. Jasiński, *Rodowód Piastów śląskich*, s. 526.

<sup>57</sup> У цьому разі К. Ясінський опирається на свідчення Л. Дедека: MES, t. 3, s. X, XV; K. Jasiński, *Rodowód Piastów śląskich*, s. 526–527.

<sup>58</sup> A. Kłodziński, *Bolesław*, [in:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. 2, Kraków 1989, s. 269–270.

<sup>59</sup> У даному разі пропонуємо найновіший узагальнений перелік актів, куди входять джерела й з попередніх видань: *Anjou-kori oklevéltár* [дали: AKOKI], t. 6: 1321–1322, szer. Gy. Kristó, Budapest–Szeged 2000, № 19, 139, 261–271, 324–325, 332–334, 336, 340, 342, 349–352, 400, 589, 721, 726, 738, 763, 779, 785–786, 801, 888–891, 893; Ibidem, t. 7: 1323, szer. Gy. Kristó, Budapest–Szeged 1990, № 23, 35–37, 42, 107, 122, 143, 171, 461, 466, 552, 717, 721, 723–726; Ibidem, t. 8: 1324, szer. L. Blazovics, Budapest–Szeged 1993, № 113, 130, 155, 199, 309, 385, 456, 463, 480–481, 495–497, 501–502, 526, 588–593, 595; Ibidem, t. 9: 1325, szer. L. Géczi, Budapest–Szeged 1997, № 96, 177, 210, 212, 220, 249, 277, 346, 398, 466, 484, 506, 535, 574–575, 578–585, 587; Ibidem, t. 10: 1326, szer. L. Blazovics és L. Géczi, Budapest–Szeged 2000, № 84, 126, 151, 189, 195–197, 202, 208–211, 225–226, 355, 362, 371, 374, 385, 440, 447, 473, 513, 523, 570–579; Ibidem, t. 11: 1327, szer. T. Almási, Budapest–Szeged 1996, № 57, 65, 112, 147–148, 193, 199, 205, 226, 295, 297, 334, 339, 341, 549, 550, 587, 608–617; Ibidem, t. 12: 1328, szer. T. Almási, Budapest–Szeged 2001, № 42, 49, 127, 234–235, 423, 486–487, 494–498, 503.

<sup>60</sup> MES, t. 3, s. XII. Див. також: *Historia Scepusii*, t. 1, ved. red. M. Homza a S. A. Sroka, Bratislava–Kraków 2009, s. 400, 403–405.



єпископом Нітри, але вже в 1334 р. канонічно номінувався на архієпархію Веспрема, якою урядував аж до смерті *terminus ante quem* 9 серпня 1344 р.<sup>61</sup>

Біографія Мешка достатньо відома, хоча на його руському корінні ніхто з істориків особливої уваги не зупиняв<sup>62</sup>. Від 1313 р. юнак належав до ордену іоаннітів, узурпувавши в 1315 р. угорський уряд пріора, який покинув у 1318 р. у результаті настирливих рекомендацій папи Іоанна XXII. Перебуваючи на той момент під сильним впливом брата Болеслава, номінованого від 1321 р. на естергомську кафедру, Мешко переїхав до Угорщини, не без допомоги останнього наблизився до королівського двору, став канцлером королеви Єлизавети, а в 1328 р. єпископом Нітри. У сані єпископа залишив усього кілька десятків актів<sup>63</sup>. Значно продуктивнішим став його веспремський період служіння в сані місцевого єпископа (1335–1344). У той час Мешко згаданий у понад 170 документах, інколи особисто укладених ним<sup>64</sup>. Як засвідчує кореспонденція владики, він до кінця свого життя залишався в дуже близьких стосунках з новими елітами держави, зокрема родом Другетів, королем Людовіком I та його матір'ю.

\*

Із усього переліку народжених поза межами Русі від своїх матерів, представниць династії Юриковичів, осіб чоловічої статі нам не вдалося знайти інших, номінованих на високі церковні уряди, чоловіків. А відтак, запропоновані приклади знакові з кількох причин.

<sup>61</sup> *Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis*, t. 8, vol. 2, ed. G. Fejer, Budae 1832, s. 369, 451, 634–636; Ibidem, t. 9, vol. 1, ed. G. Fejer, Budae 1833, s. 543; *Vetera Monumenta historica Hungariam sacram Illustrantia*, t. 1: 1216–1352, ed. A. Theiner, Romae 1859, s. 595–596. Смерть єпископа Мешка засвідчена актом папи Климента VI від 9 серпня 1344 р. AKOkl, t. 28: 1344, szer. F. Sebök, Budapest–Szeged 2010, № 551. Узагальнено про оточення королеви Єлизавети та конкретно наведені приклади, див.: J. Dąbrowski, *Elżbieta Łokietkówna 1305–1380*, Kraków 2007, s. 34–35; K. Jasiński, *Rodowód Piastów śląskich*, s. 526–527, 533–534; D. Hardi, *Drugeti. Povest o usponu i padu porodice prtilaca Anžujskih kraljeva*, Novi Sad 2012, s. 342.

<sup>62</sup> K. Jasiński, *Rodowód Piastów śląskich*, s. 533–534; J. Sperka, *Mieszko*, [in:] *Książęta i książęne Górnego Śląska*, pod red. A. Barciaka, Katowice 1995, s. 92–93; S. Sroka, *Z dziejów stosunków polsko-węgierskich w późnym średniowieczu*, Kraków 1995, s. 84–101; Idem, *Mieszko*, [in:] *Piastowie. Leksykon Biograficzny*, Kraków 1999, s. 735–736; J. Perniś, *Vznešená žena stredoveku*, s. 37.

<sup>63</sup> У даному разі, як і в ситуації зі старшим братом Мешка Болеславом, пропонуємо найновіший узагальнений перелік актів, куди входять джерела й з попередніх видань: AKOkl, t. 12, № 16–17, 235; Ibidem, t. 13: 1329, szer. T. Almási, Budapest–Szeged 2003, № 48; Ibidem, t. 15: 1331, szer. I. Tóth, Budapest–Szeged 2004, № 399, 454; Ibidem, t. 17: 1333, szer. Gy. Kristó, Budapest–Szeged 2002, № 92, 153, 227, 232, 317, 504, 543. На жаль, досі не опубліковані акти за 1332 та 1334 pp.

<sup>64</sup> Ibidem, t. 19: 1335, szer. Gy. Kristó, F. Makk, Budapest–Szeged 2004, № 133, 144, 194, 227, 229, 259, 262, 274, 276, 344, 361–362, 406–408, 422, 505, 505a, 511, 513, 528, 634, 636, 646–659, 675, 716, 727, 768; Ibidem, t. 20: 1336, szer. F. Piti, Budapest–Szeged 2004, № 3, 49, 85–86, 109, 113, 115, 159, 206, 246, 292, 346, 383, 396, 421, 427, 436; Ibidem, t. 21: 1337, szer. L. Blazovics és L. Géczi, Budapest–Szeged 2005, № 52–53, 128, 130, 179, 199, 224, 248, 298, 470, 492, 495–496, 502, 517; Ibidem, t. 22: 1338, szer. F. Piti, Budapest–Szeged 2012, № 34, 66, 104, 112, 121, 227, 260, 314, 343, 360, 370, 488, 515, 549, 554, 606; Ibidem, t. 23: 1339, szer. F. Piti, Budapest–Szeged 1999, № 57, 119, 158, 162, 214, 273, 275, 379, 381, 392, 423, 428, 493, 538–539; Ibidem, t. 24: 1340, szer. F. Piti, Budapest–Szeged 2001, № 158, 217, 315, 370, 396, 429, 440, 497, 502, 628, 737–738, 768; Ibidem, t. 25: 1341, szer. F. Sebök, Budapest–Szeged 2004, № 85, 120, 155, 213, 260, 279, 318, 709, 712, 807, 817, 865; Ibidem, t. 26: 1342, szer. F. Piti, Budapest–Szeged 2007, № 71, 91–93, 105, 134, 226, 273, 300, 412, 424, 455, 490, 497, 503, 630, 657; Ibidem, t. 27: 1343, szer. F. Piti, Budapest–Szeged 2007, № 84, 92, 132, 171, 179, 202, 210, 290, 392, 413–414, 484, 521, 579, 624, 632, 641–642, 742; Ibidem, t. 28, № 83–84, 101, 310–314, 550.

1. У трьох із наведених чотирьох випадків майбутні „католицькі” архієреї виховувалися особисто вінченосними угорськими, за походженням, жінками або виховувалися в характерних для угорської династії традиціях. Так, матір'ю Прокопа була донька Бели IV, принцеса Анна, натомість бабцею Болеслава і Мешка – її рідна сестра Констанція, завдяки якій також значно активізувалася комунікація мешканців королівства Русі з „латинським світом”.

2. Двоє з відомих єпископів належали до чернігівської династії Ольговичів, інші двоє – до галицько-волинських Романовичів. Обидва відгалуження династії Рюриковичів однаково намагалися закріпитися в Галицькій землі, у якій впродовж XII–XIV століть перехрещувалися трансєвропейські цивілізаційні, конфесійні, культурні та господарські потоки.

3. Імовірно, сусідні західні країни з високим придворним рівнем освіти і науки та добрими можливостями для духовної або світської кар'єри, відкривали перед представниками династії Рюриковичів часом відмінні від так званої першої батьківщини можливості. До певної міри ними користувалися й видані заміж за межі Русі наречені, котрі в себе на батьківщині, як наголошують Анна Літвіна та Федір Успенський, були позбавлені права вдруге виходити заміж. Натомість у „латинському світі” для них таких перешкод не існувало<sup>65</sup>.

4. Ну й найцікавіше, що жоден із народжених упродовж XI–XIV століть на Русі від матерів-іноземок синів не був номінований на яке-небудь єпископство в землях Рюриковичів, залишаючись при цьому „за кужелем” представником тієї чи іншої західної династії.

\*

### **Myroslav Voloshchuk, *Catholic bishops from the Rurik dynasty of the 12<sup>th</sup>–14<sup>th</sup> centuries***

A history of a contacts of the „conditional” Rurik dynasty with the rulers of the Latin West during the 11<sup>th</sup>–14<sup>th</sup> centuries predicted not only the systematic matrimonial relations, military conflicts, reconciliation, powerful trade, but also the closest cultural whilst confessional interchange. The arrival of the western princesses to Rus', the active missionary activity of the squalid monastic orders, the permanent presence of the constant communities-adepts of the Western rite (the Germans, Hungarians, Poles, Czechs and Moravians etc.), the correspondence with the Catholic pontiffs and hierarchs introduced the representatives of „the Eastern world” to the nuances of the Latin confession. Sometimes such acquaintance had

<sup>65</sup> А. Ф. Литвина, Ф. Б. Успенский, *Знатная вдова в средневековой Скандинавии и на Руси: матримониальные стратегии и легенды власти*, [in:] *Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Альманах*, под ред. П. И. Гайдено, Санкт-Петербург–Казань 2014, с. 12.

the fateful consequences for the acquaintances. During the 12<sup>th</sup>–14<sup>th</sup> centuries, thanks to the active marriage ties of the Piast and Arpad dynasties with the Rurikids, the sources allows to identify four persons of the Rus' origin, who were nominated for the different bishoprics of the Hungarian kingdom and in the lands of the Piast dynasty. They were highly educated persons, some of them had the university education, having done a brilliant career at the court or, sometimes, entering into the spiritual knight's orders. Probably these and others, not fixed by documents, cases promoted the more active involvement some of the Rus' elites to „the Latin world” the in 13<sup>th</sup>–14<sup>th</sup> centuries, the conversion and getting the smaller church governments. It must have promoted the more active involvement of Rus' students to the higher education institutions of the Western Europe, the participation of Rus' nobility in the development of neighbouring states.

Албена Стаменова  
(Софія)

## Релігійні зв'язки Русі з Болгарією в болгарській історіографії другої половини XX – початку XXI століть

*У статті розглянуто роботи болгарських істориків і філологів, що тією чи іншою мірою торкаються релігійної історії Давньої Русі. Перелічено також праці, які, хоча не присвячені безпосередньо релігійним питанням, розглядають проблеми духовного та культурного впливу Болгарії на Русь, контакти між південними та східними слов'янами на культурному та релігійному полі, різні аспекти датування та прийняття християнства на Русі та ін. У Болгарії науковий інтерес, що стосується Давньої Русі, спрямований на події, теми та проблеми, котрі тією чи іншою мірою пов'язані з болгарською історією. Питання релігійних зв'язків Русі і Болгарії висвітлюються передусім з посиланнями на дореволюційних, радянських і сучасних російських науковців, а болгарські спеціальні дослідження практично відсутні. Водночас для підтвердження припущень і гіпотез використовуються недостовірні джерела, як, наприклад, Іоакимівський літопис.*

У сучасній болгарській науці питання, пов'язані із середньовічною Руссю, розглядаються виключно у зв'язку з темами і проблемами болгарської історії. Характер проблематики породжує інтердисциплінарний інтерес і, зрозуміло, як історики, так і філологи висвітлюють питання, що стосуються історії та культури Русі, Болгарії і відносин між ними в найширшому розумінні. Неможливо перелічити тут усі згадки про Русь та історичні і культурні події, пов'язані з нею, в різних історичних і філологічних роботах, оскільки таких випадків дуже багато. Перелічимо тільки ті дослідження болгарських істориків і філологів, які тією чи іншою мірою торкаються релігійної історії давньої Русі. Так само відзначимо праці, які, хоча й не

безпосередньо присвячені конфесіональній темі, однак порушують питання духовно-культурного впливу Болгарії на Русь, контактів між південними та східними слов'янами на культурно-релігійному полі, деякі аспекти, зокрема датування, прийняття християнства на Русі тощо.

Насамперед потрібно зауважити одну особливість болгарського історіографічного, а нерідко і філологічного дискурсу, а саме ту, що державне утворення Русь (болг. „Рус”) дуже часто називають Росією (бол. „Русия”). Це, на нашу думку, можна пояснити двома причинами. Перша з них історична – особливості поширеної радянської історіографічної концепції про історію східного слов'янства. Друга – радше мовна. В українській філологічній та історіографічній термінології поняття „руський”, „давньоруський” одно-значно пов'язуються з поняттями „Русь”, „Давня Русь” і чітко відокремлюються від понять „російський” та „Росія”. На відміну від неї, в російській і болгарській наукових традиціях таке розмежування проводиться далеко не завжди. Справа в тому, що і в російській, і в болгарській мовах похідні прикметники як від „Русь”, так і від „Росія” (рос. „Россия”, болг. „Русия”) – омофонічні та омографічні (рос. „русский”, болг. „руски”).

Назвемо спочатку дослідження, присвячені релігійній проблематиці Давньої Русі, а далі праці, у яких висвітлено контакти між болгарами та русами в культурно-релігійній сфері.

Єдиним монографічним твором болгарського автора, де порушуються церковно-релігійні питання, пов'язані з Руссю, стало двотомне дослідження Івана Снегарова про сучасні православні церкви<sup>1</sup>. В другому томі у двох окремих розділах автор розглянув історію російської церкви від хрещення Русі до XX століття та релігійне життя руських земель Великого князівства Литовського і Польського королівства<sup>2</sup>. Доділено також діяльність українських релігійних діячів у Московському царстві<sup>3</sup>.

Духовним і культурним зв'язкам між Болгарією та Руссю в X–XV століттях присвячена наступна робота того ж автора, що побачила світ у 1950 р.<sup>4</sup> В ній духовний вплив Болгарії на руські землі представлений у релігійному вимірі. Добре орієнтуючись в історіографії і літописних джерелах, автор проаналізував дані та гіпотези про хрещення Русі й відкинув ті з них, які стверджують про прийняття християнства з Охридської патріархії, а також про походження матері Бориса і Гліба з Дунайської Болгарії. Також І. Снегаров розглянув болгарський літературний вплив на Русь, другий південнослов'янський вплив і діяльність його найяскравіших представників на Русі.

<sup>1</sup> І. Снегаров, *Кратка история на съвременните православни църкви*, т. 1, София 1944; т. 2, София 1946.

<sup>2</sup> Idem, *Кратка история на съвременните православни църкви*, т. 2, София 1946, с. 195–207.

<sup>3</sup> Ibidem, с. 219–222, 229–233.

<sup>4</sup> Idem, *Духовно-културни връзки между България и Русия през средните векове (X–XV в.)*, София 1950.

Взаємодію між середньовічними слов'янськими народами та Візантією в широкому культурному контексті в центрі своїх досліджень поставив відомий болгарський історик і палеограф, фахівець із болгарської і візантійської середньовічної історії Іван Дуйчев<sup>5</sup>. Дослідник, вивчаючи літературу і мистецтво візантійсько-слов'янської спільноти, що утворилась на основі православ'я, звернув увагу на осередки, в яких відбувалася взаємодія між візантійською і слов'янською культурами. Основними з цих осередків він вважав: „столицю Царьград, друге за значенням місто в імперії – Салоники, святогорські монастирі, Єрусалим і обителі, що знаходяться там, виникаючі в деяких областях Балканського півострова в XIV столітті ісихастські спільноти і, нарешті, болгарська столиця Тирново в період XIII–XIV століть. У всіх цих місцях разом із письменниками і художниками візантійцями працювали і культурні діячі слов'янського походження – з південних і північних слов'ян”<sup>6</sup>. У деяких із цих осередків учений допускав також контакти між русами і болгарами. В пізнішій своїй праці І. Дуйчев розглянув різнобічний вплив Візантії на розвиток культури слов'янських народів, зокрема південних і східних слов'ян, підкреслюючи їхній внесок у збереження і збагачення візантійської культурної спадщини<sup>7</sup>.

Фахівець із ранньої та середньовічної історії Русі Еміл Михайлов підготував кілька загальних оглядів історії Русі, в яких звернув увагу на питання культурного розвитку, зокрема на особливості духовного життя східних слов'ян і на його корені, що сягають індоєвропейської спільноти. Розглянув проблеми християнства як культурного явища і позитивні зміни, які воно принесло в побут і світогляд східних слов'ян, а також у формування їхньої писемності та культури<sup>8</sup>.

Дослідник болгарського середньовіччя Васил Гюзелев торкнувся проблеми офіційного датування хрещення Русі 988–989 рр. Він зазначив, що у *Ватиканському списку* середньоболгарського перекладу (1344–1345) *Хроніки* Константина Манасії (XII ст.), прийняття християнства русами датується 866 р. Ідеться про одну мініатюру і два текстові повідомлення. Одне з них інформує про хрещення русів у часи правління імператора Василя I Македонянина, а друге пояснює мініатюру, яка зображає саме хрещення. Вчений

<sup>5</sup> И. Дуйчев, *Центры византийско-славянского общения и сотрудничества*, [in:] *Труды отдела древнерусской литературы*, т. 19, Москва–Ленинград 1963, с. 107–129.

<sup>6</sup> Ibidem, с. 109.

<sup>7</sup> Idem, *Византия и славянскит свят*, [in:] *Избрани произведения*, т. 1: *Византия и славянскит свят*, София 1998, с. 26–44.

<sup>8</sup> Див.: Е. Михайлов, *Киевска Русия (882–1132), „Исторически преглед”*, 1982, 5, с. 45–72; Idem, *Киевска Русия като културен феномен*, „Годишник на Софийския университет, Исторически факултет” (далі: ГСУ. ФИФ), 87, 1994, с. 65–83; Idem, *Формирането на Киевска Русия в историческата литература. Основни насоки и представители*, София 1999. Див. також іншу роботу цього автора: Idem, *Начално проникване на християнството в Киевска Русия*, [in:] *Доайенът. Юбилеен сборник, посветен на 100-годишнината на проф. Николай Михайлович Дилевски*, София 2004, с. 462–468.

наголошував, що інформація про хрещення групи русів у 866 р. зустрічається і в низці візантійських документів, серед яких особливе поширення мала *Хроніка* Іоана Зонари, з якої брав відомості автор болгарського перекладу *Хроніки* Манасії<sup>9</sup>.

Певної популярності в болгарській історіографії набрала гіпотеза Михайла Приселкова<sup>10</sup>, яка в загальних рисах зводиться до припущень, що Русь прийняла християнство з Болгарії і що до 1039 р. церква на Русі була підпорядкована болгарській патріархії. Наприкінці 40-х рр. XX століття її активно підтримував Всеволод Ніколаєв<sup>11</sup>. Хоча надалі ця гіпотеза й альтернативні погляди на час і обставини охрещення Русі відійшли на дослідницьку периферію, однак окремих її прихильників зустрічаємо до сьогодні.

Серед таких прихильників варто відзначити Пейо Дімітрова. Аналізуючи інформацію різних джерел про прийняття християнства на Русі, дослідник критично підійшов до даних про шлюби і дітей князя Володимира Святославовича. Згадану в *Повісті минулих літ* „болгариню”, матір Бориса і Гліба та першу християнську дружину князя, Анну, історик вважає однією і тією ж особою. На його думку, ця особа була онукою болгарського царя Петра і дочкою його сина, Бориса II. Таким чином, вона одночасно була і „болгаринею”, і „сестрою” (двоюрідною) візантійського імператора Василя II, котрий, як і Борис II, був правнуком Романа Лакапіна, тобто одночасно була болгарською і візантійською принцесою. Вчений простежив сюжети, пов’язані з принципами спадкоємності серед нащадків князя Володимира, а також із політичними і релігійними інтересами Візантії. П. Дімітров дійшов висновку, що історичні джерела послідовно перероблялися і ідеологічно редагувалися з метою розділення в окремі сюжети актів охрещення Володимира та його шлюбу з християнкою. В результаті таких дій появилася інформація про два окремі шлюби Володимира – з „візантійкою” Анною та з невідомою за іменем „болгаринею”. Розвиваючи свою думку, П. Дімітров писав, що шлюб Володимира з „візантійкою” Анною був представлений як бездітний, а нащадки Володимира від „болгарині” були зображені як наймолодші сини князя. На думку болгарського історика, це робили з метою делегітимації нащадків цієї „болгарині” в боротьбі за київський трон. П. Дімітров вважав, що стирання пам’яті про Анну та її походження розпочиналося вже за часів Святополка і було завершене Ярославом. Таким чином, відкидали внесок Анни, а відповідно і Болгарії (використання

<sup>9</sup> В. Гюзелев, *Старобългарски свидетелства за покръстването на русите през 866 г.*, „Годишник на Софийския университет, Научен център за славяно-византийски проучвания «Иван Дуйчев»” (далі: ГСУ. НЦСВП «Иван Дуйчев»), 1, 1987, с. 59–65.

<sup>10</sup> М. Д. Приселков, *Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв.*, Санкт-Петербург 1913; Перевидання: М. Д. Приселков, *Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв.*, Санкт-Петербург 2003, с. 26–43.

<sup>11</sup> Див.: Вс. Николаев, *Славянобългарският фактор в християнизацията на Киевска Русия*, София 1949.



в руських землях болгарських церковних книг, участь болгарського кліру в поширенні християнства серед русів), в християнізацію Русі<sup>12</sup>.

Свою чергою, Асен Чілінгіров намагався підтвердити гіпотезу М. Приселкова про юридичне підпорядкування руської церкви болгарській патріархії до 1039 р. На думку автора, інформація про освячення Десятинної церкви представниками болгарського духовенства та підпорядкування руської церкви на початковому етапі її існування болгарській патріархії була видалена з руських літописів під грецьким тиском. Це привело до фактично повного усунення з руських джерел відомостей про участь Болгарії в християнізації Русі. Однак, на думку А. Чілінгірова, окремі літописи все ж таки уникнули ідеологічного редагування і зберегли оригінальні відомості про роль Болгарії в християнізації Русі. Таким дослідник вважав, насамперед, *Іоакимівський літопис*, на основі якого і вибудував свою концепцію<sup>13</sup>.

В іншій своїй праці А. Чілінгіров підтримав тезу, висловлену ще Михайлом Оболенським<sup>14</sup>, згідно з якою активну участь у поширенні релігійної книжності на Русі взяв болгарський пресвітер Григорій. Свої докази він побудував на т. зв. *Архівному збірнику* XV століття. Автор вважав, що пресвітера Григорія, котрий належав до Преславської літературної школи, слід ототожнювати з Григорієм, згаданим Константином Багрянородним серед оточення княгині Ольги під час її візиту в Царьгород. А. Чілінгіров відстоював думку, що „за своє довге життя, більшу частину якого Григорій провів у Київській Русі, саме він мусив покласти основи книжності на Русі”<sup>15</sup> і що саме він був автором протографа *Архівного збірника*.

Слідом за А. Чілінгіровим, довіру до інформації *Іоакимівського літопису* висловив і Пламен Павлов. Він припустив можливість участі болгарського духовенства в хрещенні русів, а також висловив думку про імовірну співпрацю Візантії і Болгарії в християнізації Русі. Автор наголосив, що на Русі були поширені кирилиця і давньоболгарська мова, а першим духовним проводирем русів був болгарин (митрополит Михаїл). П. Павлов припускає можливе замовчування візантійськими хроністами болгарську участь в охрещенні Русі через суперечки щодо сфер впливу обох церков<sup>16</sup>.

Підстави для перегляду традиційних точок зору на християнізацію Русі бачить і Анчо Калоянов. Він полемізує з цього приводу зі старшими і сучасними російськими істориками та вважає, що дослідники несправедливо

<sup>12</sup> П. Димитров, *Владимир Покръстител и княгиня Анна*, „ГСУ. НЦСВП «Иван Дуйчев»”, 83, 1989, 3, с. 49–85.

<sup>13</sup> А. Чилингиров, *България, Византия, Русия. Изследвания на средновековната култура*, т. 1, Берлин 2002, с. 129–158.

<sup>14</sup> М. Оболенский, *Исследования и заметки по русским и славянским древностям*, Санкт-Петербург 1870, с. 87–95 та ін.

<sup>15</sup> А. Чилингиров, *Кой положи основите на писмеността в Русия?*, „Богословска мисъл”, 2005, 3–4, с. 58–64.

<sup>16</sup> Пл. Павлов, *Векът на цар Самуил*, София 2014, с. 120–124.

легковажать можливість фальшування та перекручування історичних даних ще в давньоруський період<sup>17</sup>.

Окремо слід звернути увагу на роботи болгарських науковців, у яких порушуються наступні питання: запозичення кириличного алфавіту і літературної мови (мови богослужіння) з Болгарії; можливе перевезення на Русь преславської царської бібліотеки; копіювання на Русі давньоболгарських релігійних книг і давньоболгарських перекладів релігійних творів (включно з апокрифами); вплив давньоболгарської книжності на формування оригінальних давньоруських творів; виникнення редакцій давньоболгарської мови і формування церковнослов'янської мови; вплив давньоболгарської та середньоболгарської мов на формування літературних мов на Русі, в Україні та в Росії; другий південнослов'янський вплив у мовному, літературному і культурному планах і т. д. Оскільки дослідників, котрі вивчали цю надзвичайно широку тематику, багато, то детальна характеристика їх праць у даній статті неможлива. Тому назвемо лише найбільш важливі філологічні дослідження, присвячені болгарсько-руським взаєминам у сфері літератури і культури.

Класичною для болгарської русистики є книга Румяни Павлової, в якій у хронологічній послідовності розглянуто спочатку болгарсько-руські, а потім русько-болгарські мовні і культурні впливи<sup>18</sup>. Книга написана російською мовою і її перші п'ять розділів присвячено середньовічному періоду. Авторка простежила дві великі хвилі болгарського впливу на Русь. Перша з них мала місце, коли болгарська література разом із християнством проникла на Русь і стала ядром формування давньоруської писемної культури. Друга була в XIV–XV століттях – це т. зв. другий південнослов'янський вплив на культуру східних слов'ян. У книзі окреслено також мовні виміри культурної взаємодії, охарактеризовано болгарську та східнослов'янську специфіку в релігійних книжних пам'ятках тощо.

Болгарсько-руським духовним і релігійним взаєминам присвячене дослідження Іліани Чекової, яка досліджує літературні образи княгині Ольги, князя Володимира та князів Бориса і Гліба. Ці образи розглянуті дослідницею в символічному і семіотичному аспектах у контексті *Slavia Orthodoxa*. В праці показано суть і типологію певних давньоболгарських моделей, що вплинули на створення образів і текстів про цих святих<sup>19</sup>.

На завершення зауважимо, що в низці робіт болгарських авторів другої половини XX – початку XXI століть проблеми релігійних контактів Русі з Болгарією згадувалися в широкому контексті спільної історії схід-

<sup>17</sup> А. Калоянов, *Славянската православна цивилизация*, т. 3: *Неделникът на българските патриарси и архиепископи*, Велико Търново 2013, с. 112–210.

<sup>18</sup> Р. Павлова, *Българско-руски и руско-български езикови връзки*, София 1979.

<sup>19</sup> Див.: И. Чекова, *Първите староруски князе светци (образи, символика, типология)*, София 2013.

них слов'ян до середини X століття<sup>20</sup>, відносин Русі і Першого болгарського царства<sup>21</sup>, походів Святослава Ігоровича на Балкани<sup>22</sup>, вивчення болгарської книжності та її впливу на давньоруську літературу<sup>23</sup>, зокрема на літописання<sup>24</sup>.

Отже, середньовічна Русь загалом і русько-болгарські релігійні контакти зокрема викликали і викликають зацікавлення в болгарській історичній науці, в першу чергу – в контексті вивчення болгарської історії. При цьому питання релігійних зв'язків Русі і Болгарії висвітлюються в болгарських історичних працях в основному на підставі російських дореволюційних, радянських і сучасних російських робіт, а власне болгарські спеціальні дослідження цих проблем практично відсутні.

\*

**Albena Stamenova, *Religious relations of Rus' with Bulgaria in Modern Bulgarian historiography (the second half of the 20<sup>th</sup> – beginning of the 21<sup>st</sup> centuries)***

The works of the Bulgarian historians and philologists, which somehow relate to the religious history of Old Rus', are considered in this article. The works that, although they are not devoted directly to the confessional topic, concern the issues of spiritual and cultural influence on Rus' from Bulgaria, the communication between the Southern and Eastern Slavs on the cultural and religious field, certain aspects and dating of the adoption of Christianity in Rus', etc are named too. Bulgaria's scientific interest, related to Old Rus', is aimed at events, themes and problems that are related to Bulgarian history one way or another. Issues of religious ties between Rus' and Bulgaria are enlightened mainly with references to the work of pre-revolutionary, Soviet and modern Russian scientists, and the Bulgarian special studies themselves are practically non-existent. At the same

<sup>20</sup> Див.: Е. Михайлов, *Руси и българи през ранното средновековие до 964 г.*, София 1989.

<sup>21</sup> Див.: Idem, *Българско-руските взаимоотношения от кр. на X до 30-те г. на XIII в. в руската и българската историография*, „ГСУ. ФИФ“, 59, 1966 [за 1965], 3, с. 159–186; Idem, *Българско-руските културни взаимоотношения от кр. на X до 30-те г. на XIII в. в руската и българската историография*, „ГСУ. ФИФ“, 60, 1967 [за 1966], 3, 193–258.

<sup>22</sup> Див.: Н. Руссев, *Българи, византийци и руси по долното течение на Дунав през 968–971 г. (аспекти на културното взаимодействие)*, [in:] *Българите в северното причерноморие. Изследвания и материали*, т. 5, Велико търново 1996, с. 175–187; М. Раев, *Към въпроса за отношенията между България, Византия и Киевска Русв началото на 970 г.*, [in:] *Шуменски університет „Епископ Константин Преславски“. Трудове на катедрите по история и богословие*, т. 4, Шумен 2001, с. 62–65; Пл. Павлов, *Векът на цар Самуил*, София 2014.

<sup>23</sup> Див.: Н. Гагова, *Царската библиотека в Преслав и нейната съдба*, [in:] *Някъс оученикъ надъ оучителемъ своимъ. Сборник в чест на проф. дфн Иван Добрев, член-кореспондент на БАН и учител.*, София 2005, с. 145–185; Eadem, *Владетели и книги*, София 2010.

<sup>24</sup> Див.: М. Каймакова, *Старобългарското историко-летописно творчество от средата на IX в. до началото на XI в.*, „ГСУ. ИФ“, 72, 1982 [за 1978], с. 33–92; Eadem, *Българският превод на Манасиевата хроника и Руския хронограф*, [in:] *Доайнът*, с. 426–448; Eadem, *Сведенията за българите и християнска България в руската хроника „Повесть временных лет“ (XI–XII в.)*, „Via Evrasia“, 1, 2012 (<http://www.viaevrasia.com/bg/almanach-via-evrasia-2012-1> [27.02.2018]).

time, unreliable sources, like the Joachim chronicle, are sometimes used to confirm guesses and hypotheses.

Nebojša Kartalija  
(Novi Sad)

## Cultural and spiritual relations between Serbia and Rus' on the Athos Mount from the 12<sup>th</sup> until the 14<sup>th</sup> century

*In this paper we'll try to give detailed reconstruction of spiritual relations of mediaeval Serbia and Rus' on the Mount Athos in period from the 12<sup>th</sup> to the 14<sup>th</sup> century. Since its beginning, the Mount Athos has been the center of Orthodox monasticism. In this territory, numerous monastic communities of different ethnic origin were formed. In the spiritual and cultural sense, both Serbia and the Rus' belonged to the so-called Byzantine Commonwealth. In this particular area these two countries have entered into closer spiritual relations during reign of the Nemanjić dynasty. The youngest son of Stefan Nemanja, Rastko, played a decisive role in this process. He had went to the Mount Athos accompanied by the Rus' monks, where he became the monk in the Rus' monastery of St. Panteleimon. Relations between the Serbian and Rus' monastic communities on Athos continued throughout the 13<sup>th</sup> and 14<sup>th</sup> centuries. The Serbian emperor Dušan became the patron of the monastery of St. Panteleimon. The famous Serbian monk and writer Isaia lived and worked in this monastery during the late 14<sup>th</sup> century. All this data indicate significant and intensive contacts of the Nemanjić dynasty with the monastic community from Rus' during the 12<sup>th</sup>–14<sup>th</sup> centuries.*

During the Middle Ages the cultural and spiritual relations between Serbia and Rus' were very intensive and rich. Despite the great distance between these two countries their relations were functional. Having represented the focal point of Orthodox Monasticism in the Middle Ages, Mount Athos had a great role in maintaining of these relations.

The first recorded spiritual contacts between the two states occurred during the reign of the Nemanjić dynasty, ie. during the reign of its founder Stefan Nemanja

who was a great patron of the Orthodox Church in his country. After his death he was canonized as St. Symeon the Myrrh-streaming. He is the first saint of the Nemanjić dynasty<sup>1</sup>. Nemanja had three sons: Vukan, Stefan, his heir and future Serbian king, and Rastko. The youngest son, Rastko played the important role in cultural and spiritual relations with Rus'<sup>2</sup>.

From his earliest childhood Rastko was interested in ecclesiastical life. According to his biographer Teodosije, a Chilindar monk, Rastko decided to escape in the company of a Rus' monk who appeared on his father's court looking for alms<sup>3</sup>. Rastko went on a journey to the Athos Mount without the knowledge and permission of his parents who sent pursuit in order to prevent him from taking monastic vows. However, the pursuit found Rastko as a monk on the Athos Mount. He took the monastic name Sava. His coming to the Athos Mount can be dated around the year 1192.

Sources noted various places where Rastko took his monastic vows. According to the *Life of St. Symeon*, written by his son Stefan the First-Crowned, Rastko became a monk in Vatoped monastery<sup>4</sup>. However, in the *Life of St. Symeon*, written by Domentijan, a Chilindar monk, as the place where Sava took his monastic vows, was the Rus' monastery of St. Panteleimon<sup>5</sup>. In the *Life of St. Sava* from the same author, it is stated that Sava became a monk in St. Panteleimon<sup>6</sup> monastery, after that he moved to Vatoped monastery, invited by the abbot of that monastery<sup>7</sup>. The moving from St. Panteleimon to Vatoped<sup>8</sup> was also mentioned by Sava's younger hagiographer Teodosije (also Chilindar monk)<sup>9</sup>. He claimed that the monastic brotherhood wanted to please Sava's father in that way<sup>10</sup>. Having spent time in Vatoped, Sava, with the support of his father, founded the Serbian monastery of Chilindar (Hilandar) in 1198.

<sup>1</sup> Literature on Stefan Nemanja: *Историја српског народа*, т. 1, уред. С. Ћирковић, Београд 1981, с. 208–211, 251–265; *Међународни научни скуп Стефан Немања – Свети Симеон Мироточиви – историја и предање*, уред. Ј. Калић, Београд 2000.

<sup>2</sup> Biography of Rastko Nemanjić (St. Sava): D. Obolensky, *Six Byzantine Portraits*, Oxford 1988, p. 115–172.

<sup>3</sup> Теодосије, *Житије Светог Саве*, [in:] Теодосије, *Житија*, прир. Д. Богдановић, Београд 1988, с. 105. The suspicions that Prince Rastko escaped with the Rus' monk came from the Serbian historians I. Ruvarac. He believed that the monk was of the Serbian origin. И. Руvaraц, *О иноку, с којим је Растко побегао у Свету Гору*, [in:] *Зборник Илариона Руварца*, т. 1, прир. Н. Радојчић, Београд 1934, с. 290–293. On the other hand, S. Stanojevic considered that Rastko headed to the Mount Athos accompanied by his friends. С. Станојевић, *О одласку Светог Саве у манастир*, [in:] *Светосавски зборник*, т. 1, Београд 1936, с. 43–64.

<sup>4</sup> Стефан Првовенчани, *Живот светог Симеона*, [in:] Стефан Првовенчани, *Сабрани списи*, прир. Љ. Јухас-Георгијева, Београд 1988, с. 76.

<sup>5</sup> Доментијан, *Живот Светог Саве*, [in:] Доментијан, *Живот Светог Саве и Живот Светог Симеона*, прир. Р. Маринковић, Београд 1988, с. 257.

<sup>6</sup> Доментијан, *Живот Светог Саве*, с. 60.

<sup>7</sup> Ibidem, с. 61–62.

<sup>8</sup> Теодосије, *Житије Светог Саве*, с. 109, 116.

<sup>9</sup> On Theodosije, see: Ђ. Сп. Радојчић, *О старом српском књижевнику Теодосију*, „Историјски часопис”, 4, 1952–1953, с. 13–42. On relations between Domentijan and Teodosije: М. Динић, *Доментијан и Теодосије*, „Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор”, 25, 1959, 1–2, с. 1–12.

<sup>10</sup> Теодосије, *Житије Светог Саве*, с. 116.

Rus' monastic community in the Athos Mount was founded in the beginning of the 11<sup>th</sup> century<sup>11</sup>. The first Rus' monastery was dedicated to the Dormition of the Mother of God also known as Klisurg. The monks left this monastery and led by abbot Lavrentije formed the monastery of St. Panteleimon in 1169. This monastery was also known as Rusikon (Русикон, Ρωσικόν)<sup>12</sup>. It is possible that the visit of Rus' monks to Serbia was related with fund collecting for the construction of monastery.

Rus' cultural influences are especially evident in the literary activity of St. Sava<sup>13</sup>. He translated the *Chilandar tipih*<sup>14</sup> in which Rus' borrowed words are present. Influences are also evident in *Zakonopravilo*, also known as *Nomocanon*, or *Krmčija*<sup>15</sup>. As for the *Nomocanon*, the prevailing opinion is that this legal text was created by the St. Sava under the Rus' influences<sup>16</sup>. The Serbian redaction of the *Synodicon of Orthodoxy* originated under the same influences<sup>17</sup>. The works of Ilarion of Kyiv were also known in mediaeval Serbia. Domentijan used Ilarion's *Sermon on Law and Grace* during preparing of the *Life of St. Symeon* and *Life of St. Sava*<sup>18</sup>.

<sup>11</sup> On the earliest Rus'-Byzantine relations on the Athos Mount: В. Мошин, *Русские на Афоне и русско-византийские отношения в XI-XII веке*, „Byzantinoslavica”, 9, 1947, с. 55-85; Idem, *Русские на Афоне и русско-византийские отношения в XI-XII веке*, „Byzantinoslavica”, 11, 1950, с. 32-60.

<sup>12</sup> On mediaeval period of monastery of the St. Panteleimon: А. Соловьев, *Histoire du monastere russe au Mont Athos*, „Byzantion”, 1933, с. 213-228; Августин Никитин, *Свято-Пантелеимонов монастырь*, [in:] *Афон и славянский мир*, т. 3, ред. Ек. А. Пережогина, Святая Гора Афон 2016, с. 5-11. On later, 16<sup>th</sup> century, chronicle tradition of the formation of this monastery: М. Бошков, „Строение” атоского манастира Светог Пантелејмона у руским летописима, „Зборник Матице српске за славистику”, 62, 2002, с. 25-62.

<sup>13</sup> On Rus'-Serbian relation of mediaeval literature: М. Н. Сперанский, *К истории взаимоотношений русской и югославянских литератур: русские памятники письменности на юге славянства*, [in:] М. Н. Сперанский, *Из истории русско-славянских литературных связей*, Москва 1960, с. 7-54; А. Белић, *Учешће св. Саве и његове школе у стварању нове редакције српских ћирилских споменика*, [in:] *Светосавски зборник*, т. 1, Београд 1936, с. 211-276.

<sup>14</sup> On *Chilandar tipik*, see: Л. Мирковић, *Хиландарски типик*, „Годишњица Николе Чупића”, 44, 1935, с. 188-218; П. Симић, *Рад светог Саве на осавремењавању богослужења у српској цркви*, [in:] *Свети Сава. Споменица поводом осамстогодишњице ротења 1175-1975*, Београд 1977, с. 181-205.

<sup>15</sup> Partial edition of this legal document: *Законopravilo Светог Саве*, т. 1, приредили и превели М. М. Петровић, Љ. Штавланин-Ђорђевић, Београд 2005. On Rus' influences, see: Љ. Штавланин-Ђорђевић, *Још један поглед на русизме у Иловицкој крмчији*, „Археографски прилози”, 18, 1996, с. 55-67.

<sup>16</sup> Authorship of St. Sava was challenged by Vladinir Mošin. В. Мошин, *Правни списи св. Саве*, [in:] *Сава Немањић-Свети Сава, историја и предање*, уред. В. Ђурић, Београд 1979, с. 101-128. Argumented S. Troitsky defended the authorship of St. Sava. С. Троицкий, *Ко је превео Крмчију са тумачењима*, „Глас Српске академије наука”, 193, 1949, с. 119-142; Idem, *Da li je slovenski Nomocanon sa tumačenjem postojao pre svetog Save?*, „Slovo”, 4-5, 1955, с. 111-122; Idem, *Хиландарски номоканони*, „Хиландарски зборник”, 1, 1966, с. 51-81. Literature about this legal document in more detail: А. Соловьев, *Светосавски Номоканон и његови нови преписи*, „Братство”, 26, 1932, с. 21-43; Я. Н. Шапов, *Рецепция сборников византийского права в средневековых Балканских государствах*, „Византийский временник”, 37, 1976, с. 123-129; Д. Богдановић, *Крмчија Светог Саве*, [in:] *Сава Немањић-Свети Сава, историја и предање*, с. 91-99; М. Петровић, *О Законopravилу или Номоканону светог Саве*, *Расправе*, Београд 1990.

<sup>17</sup> В. Мошин, *Сербская редакция Синодика в неделю православия. исследование*, „Византийский временник”, 16, 1959, с. 317-394; Idem, *Сербская редакция Синодика в неделю православия. Тексты*, „Византийский временник”, 17, 1960, с. 278-353.

<sup>18</sup> С. Хафнер, *Доментјан и Слово о закону и благодети митрополита кијевског Илариона*, „Глас САНУ”, 340, 1984, с. 61-71; М. П. Петровский, *Иларион митрополит Киевский, и Доментјан, иеромонах Хиландарский*, „Известия. Отделения русского языка и словесности Академии наук”, 13, 1908, 4, с. 81-155.



The cultural influences of Rus' were also present in the territory of Serbia. One such example can be seen in the ecclesiastical art of the Serbian monastery of Mileševa. This monastery was completed during the reign of King Vladislav. It contains the only presentation of Rus' saints Boris and Gleb in Serbian mediaeval art<sup>19</sup>. This fresco was identified by the Russian historian Nikolai Okunev in 1938<sup>20</sup>. The martyr-princes were presented in the same manner as the sons of Stefan The First-Crowned, Vladislav and Radoslav. For that reason N. Okunev considered that the members of the royal family were presented on this fresco. The baptized names of these saints – Roman and David – were also painted on this fresco. This interpretation was accepted in the Serbian historiography<sup>21</sup>. Most of Serbian historians believe that the influence of St. Sava was a key factor for the iconography of Rus' saints in Mileševa. The transfer of this saint cult is a consequence of Sava's staying in the monastery of St. Panteleimon<sup>22</sup>.

There is another example of Rus' influence in the ecclesiastical art in the monastery of Žiča. The fresco of The Annunciation was probably made according to the Rus' model. On this fresco, Christ is portrayed as an Ancient of Days<sup>23</sup> (Church Slavonic: ветхій деньми; Greek: ὁ Παλαιός τῶν ἡμερῶν; Serbian: Старац дана), which is characteristic of Rus' sacred art. This is the only presentation of this motif in the Serbian ecclesiastical art<sup>24</sup>.

The relations between Serbia and Rus' also continued to thrive during the time of Nemanja's successors. These relations were intensive during the reign of Stefan Dragutin. According to his biographer, Archbishop of Serbia, Danilo II, Dragutin provided aid to the Rus' monasteries in the period after the Mongol conquest<sup>25</sup>. He also noted that the Serbian king maintained close relations with the Rus' Grand Prince Vasylo. This was probably Grand Prince Volodymyr Vasylovych who Daniel II confused with his father, Vasylo Romanovych<sup>26</sup>.

<sup>19</sup> А. Соловьев, *Свети Сава и Руси*, „Српски књижевни гласник”, 1935, с. 221–225; On Rus'-Serbian relations in the first half of 13<sup>th</sup> century: И. Ђорђевић, *Преставе Бориса и Глеба у Милешеви и српско-руске везе у првој половини XIII столећа*, [in:] *Свети Сава у српској историји и традицији*, уред. С. Ђирковић, Београд 1998, с. 295–308.

<sup>20</sup> N. L. Okunev, *Милешеве. Памятник сербского искусства XIII в.*, „Byzantinoslavica”, 7, 1937–1938, с. 60–61, 95.

<sup>21</sup> С. Радочић, *Старо српско сликарство*, Београд 1966, с. 42.

<sup>22</sup> В. Ђурић, *Српска династија и Византија на фрескама у манастиру Милешеви*, „Зограф”, 22, 1988, с. 23–25.

<sup>23</sup> *Prophet Daniel*, 7:13–14.

<sup>24</sup> Literature on this fresco: М. Кашани, Ђ. Бошковић, П. Мијовић, *Жича: историја, архитектура, сликарство*, Београд 1969, с. 142–144; М. Кашанин, М. Чанак-Медић, Б.Тодић, *Манастир Жича*, Београд 1999, с. 41; Ј. Радовановић, *Иконографија фреске Благовести из манастира Жиче*, [in:] *Манастир Жича*, уред. Д. Драшковић, С. Ђорђевић, Београд 2000, с. 187–195; М. Чанак-Медић, Д. Поповић, Д. Војводић, *Манастир Жича*, Београд 2014, с. 216–217.

<sup>25</sup> Данило II, *Живот краља Драгутина*, [in:] Данило II, *Животи краљева и архиепископа српских, Житија*, прир. Г. М. Данијел, Д. Петровић, Београд 1988, с. 69.

<sup>26</sup> Ibidem; V. Mošin wrongly thought that this was about Alexander Nevsky's brother, Jaroslav Jaroslavich. В. Мошин, *К вопросу о периодизации русско-южнославянских литературных связей в X–XV вв.*, [in:] *Труды Отдела древнерусской литературы*, т. 19, Москва–Ленинград 1965, с. 102. About the identity of this Rus' prince, see: А. А. Турилов, *Культурные связи Московской Руси и Сербии в XIV–XVI вв.*, [in:] *Москва–Србија, Београд–Русија: документи и материјали*, Београд–Москва 2009, с. 79–80, footnote 3.

Daniel himself maintained very close ties with the brotherhood of St. Panteleimon. This friendship was affirmed during the attack of the Catalan Company on the Athos Mount. This mercenary force was hired by the Byzantine Emperor Andronicos II. After the killing of their leader Roger de Flor (1305), the Catalan Company declared war on the Empire, ravaging its territory. The Catalans attacked the Athos Mount in 1307. A great number of monasteries were destroyed in the attacks of the Catalan Company. During the first siege of Chilandar, Daniel took refuge in St. Panteleimon, as he stated to his confessor<sup>27</sup>. This monastery was ravaged in the Catalan attack. The brotherhood of the monastery and Daniel saved themselves by taking refuge in a *pirg* (tower) which was in the complex of the monastery<sup>28</sup>. The devastation of this monastery is mentioned in charter of Andronicus II from 1311<sup>29</sup>. Being a nobleman and understanding the art of war before his ecclesiastical calling, Daniel managed to break the Catalan siege of Chilandar in 1308<sup>30</sup>.

During the reign of Stefan Dušan a great territorial expansion of Serbia took place<sup>31</sup>. The young Serbian state extended on the expense of the Byzantine Empire. Not long before the proclamation of the Serbian Empire in 1345, the Athos Mount came under the Serbian jurisdiction. The monastic republic changed its patron. The Serbian ruler proved so powerful that he proclaimed the Serbian Empire in 1346<sup>32</sup>. According to that, Emperor Dušan sought to appear as the protector and patron of the Athos Mount. Dušan and his wife Jelena visited the Athos Mount in 1347. He visited the monastery of St. Panteleimon. This monastery was in a very difficult economic situation. The Serbian emperor presented by charters significant possessions to this monastery in 1348 and 1349<sup>33</sup>. In fact, the Serbian ruler gave special attention to this monastery – namely, in 1349 he appointed the Serbian priest Isaiah as the abbot.<sup>34</sup> He was a very prolific writer. Translations of Pseudo-

<sup>27</sup> Данилови настављачи, с. 96. Details of attacks of the Catalan company: М. Живојиновић, *Житије архиепископа Данила II као извор за ратовање Каталанске компаније*, „Зборник радова Византолошког института”, 19, 1980, с. 251–271.

<sup>28</sup> Данилов ученик, *Живот архиепископа Данила Другог*, [in:] Данилови настављачи, *Данилов ученик, други настављачи Даниловог зборника*, прир. Г. М. Данијел, Београд 1989, с. 96–98.

<sup>29</sup> P. Lemerle, G. Dagron, S. M. Cirkovic, *Actes de Saint-Pantéléemôn*, Paris 1982, p. 93–96.

<sup>30</sup> Данилов ученик, *Живот архиепископа Данила Другог*, с. 94–95.

<sup>31</sup> Biography of Stefan Dušan: Б. Ферјанчић, С. Ђирковић, *Стефан Душан: краљ и цар 1331–1355*, Београд 2005.

<sup>32</sup> Душан Кораћ, *Света Гора под српском влашћу (1345–1371)*, „Зборник радова Византолошког института”, 31, 1992, с. 45–179. On the period of Dušan's Authority in the Mount Athos: Ibidem, с. 45–122.

<sup>33</sup> Acts of Stefan Dušan tied to this monastery: *Акты русскаго на святомѣ Афоне монастыря св. великомученика и целителя Пантелеимона*, Киевъ 1873, с. 356–357; С. Новаковић, *Законски споменици српских држава средњег века*, Београд 1912, с. 504–508; В. Мошин, *Акти из светогорских архива*, „Споменик СКА”, 91, 1939, с. 238–241; P. Lemerle, G. Dagron, S. M. Cirkovic, *Actes de Saint-Pantéléemôn*, с. 157–167; V. Mošin, *Povelje cara Dušana i Jovana Paleologa Pantelejmonovi manastiru*, [in:] „Kosov zbornik, «Zgodovinski časopis», 6–7, 1952–1953, s. 402–416; С. Божанић, *Повеље цара Стефана Душана Манастиру Св. Пантелејмона*, „Стари српски архив”, 15, 2016, с. 55–78; On the properties of the monastery of St. Panteleimon in Serbia in more detail: Р. Грујић, *Руска властелинства у Србији у XIV и XV века*, „Историјски часопис”, 5, 1954–1955, с. 53–77.

<sup>34</sup> Edition of *Vita of Isaias*: Ниџифор Дуцић, *Старине Хиландарске*, „Гласник српског ученог друштва”, 56, 1885, с. 63–77; About priest Isaias: В. Мошин, *Житие старца Исаии, игумена русскаго монастыря на Афоне*, „Сборник Русского Археологического общества в Королевстве Югославии”, 3, 1940, с. 125–167.

Dionysius the Areopagite on Old Slavonic language took the most significant place in his work<sup>35</sup>. The cultural influence of Isaia was also visible in Serbia, especially in architecture<sup>36</sup>. His writing is a very important source for the Battle of Chernomen (Marica) in 1371 and the period of the Turkish conquest afterwards<sup>37</sup>. Isaiah was the leader of a delegation of monks from the Athos Mount which visited Serbia in 1374 and raised the issue of reconciliation of the Serbian and Greek Church previously caused by the proclamation of the Serbian Patriarchate in 1346. The reconciliation of two Churches took place in 1375<sup>38</sup>. During this period the majority of monks of this monastery were the Serbs.

Dušan's son and successor Stefan Uroš V continued his father's policy towards the Athos Mount. The Serbian influence on the Athos Mount was strengthened again during the short reign of Despot Uglješa Mrnjavčević<sup>39</sup>. Donations to the monastery of St. Panteleimon continued during the reign of Prince Lazar and Princess Milica<sup>40</sup>. This monastery also received donations from her feudal lords. The Dragaš feudal family also gave donations to monasteries of the Athos Mount, including this monastery<sup>41</sup>. The monastery of St. Panteleimon received some estates from the Despot Đurađ Branković<sup>42</sup>. Relations between the Serbian Orthodox Church and the monastery of St. Panteleimon are continued in early modern period. Thanks to this monastery, the Serbian Church established contacts with the court of the Moscow prince<sup>43</sup>.

Following Rus'-Serbian relations in the period of two centuries, their continuity can be noticed. Since Stefan Nemanja came to power, these relationships have

<sup>35</sup> On Isaiah's life and work see: Ћ. Трифуновић, *Писац и преводилац инок Исаија*, Крушевац 1980; Ћ. Радојчић, *Развојни лук старе српске књижевности*, Београд 1963.

<sup>36</sup> Ћ. Стичевић, *Улога старца Исаије у преношењу светогорских традиција у Моравску архитектонску школу*, „Зборник радова Византолошког института”, 3, 1955, с. 221–132.

<sup>37</sup> Description of Battle of Marica and its consequences: *Стари записи и натписи III*, уред. Љ. Стојановић, Београд 1905, с. 41–44; В. Мошин, *Исаија Светогорац и запис о Маричкој битци 1371 год.*, „Хришћанско дело”, 6, 1940, с. 341–350; About of Battle of Marica: П. Томац, *Битка на Марици*, „Војноисторијски гласник”, 1, 1956, с. 61–74; Г. Шкриванић, *Битка на Марици (26. септембара 1371)*, „Војноисторијски гласник”, 3, 1963, с. 71–94.

<sup>38</sup> On reconciliation of two Churches: Д. Богдановић, *Измирење српске и византијске цркве*, [in:] *О кнезу Лазару*, уред. И. Божић, В. Ђурић, Београд 1975, с. 81–91; Ф. Баришић, *О измирењу српске и византијске цркве 1375*, „Зборник радова Византолошког института”, 21, 1982, с. 159–182; *Историја српског народа*, т. 2, уред. Ј. Калић, Београд 1982, с. 12–14.

<sup>39</sup> *Историја српског народа*, т. 1, уред. С. Ћирковић, Београд 1981, с. 596; Acts of Despot Uglješa dedicated to this monastery: С. Новаковић, *Законски споменици српских држава средњег века*, Београд 1912, с. 509–510; P. Lemerle, G. Dagron, S. M. Cirkovic, *Actes de Saint-Pantéléemôn*, p. 167–169.

<sup>40</sup> С. Новаковић, *Законски споменици српских држава средњег века*, Београд 1912, с. 515–527; P. Lemerle, G. Dagron, S. M. Cirkovic, *Actes de Saint-Pantéléemôn*, p. 174–177, 185–187.

<sup>41</sup> С. Новаковић, *Законски споменици српских држава средњег века*, Београд 1912, с. 510–515; P. Lemerle, G. Dagron, S. M. Cirkovic, *Actes de Saint-Pantéléemôn*, p. 169–174, 180–181; *Историја српског народа*, т. 2, с. 144; М. Живојиновић, *Драгаши и Света Гора*, „Зборник радова Византолошког института”, 43, 2006, с. 41–57.

<sup>42</sup> С. Новаковић, *Законски споменици српских држава средњег века*, Београд 1912, с. 527–528; P. Lemerle, G. Dagron, S. M. Cirkovic, *Actes de Saint-Pantéléemôn*, p. 189–190; *Историја српског народа*, т. 2, с. 190.

<sup>43</sup> М. Бошков, *О односима манастира Светог Пантелејмона са светом (Извесна питања и недоумице поводом српско-руских веза)*, [in:] *Афон и славјански мир*, т. 1, ред. Ж. Л. Левшина, Святая Гора Афон 2014, с. 35–46; Eadem, *О симболици дара деспотике Ангелине великом кнезу Василију Ивановичу*, [in:] *Мили Стојнић у част*, ред. Б. Станковић, Београд 1999, с. 69–86; Eadem, *О односима Светог Пантелејмона са Русијом (до средине XVI века)*, „Зборник Матице српске за славистику”, 58/59, 2000, с. 35–56.

deepened. The relationship especially intensified during the time of St. Sava. At the end of the 12<sup>th</sup> and the beginning of the 13<sup>th</sup> century there was evident Rus' spiritual and cultural influence in Serbia. The centre of Rus' influence was the monastery of St. Panteleimon, and the intermediary between the two centres was St. Sava. During the 14<sup>th</sup> century, the political influence of the Serbian state increased in the Athos Mount. This influence was especially intense during the reign of Emperor Dušan. Spiritual and political relations between Serbia and the Rus' monastic community on the Athos Mount continued after the fall of the Serbian mediaeval state.

\*

**Небойша Карталија, *Културні та духовні зв'язки між Сербією і Руссю на горі Афон з XII до XIV ст.***

ІВ даній статті автор намагається провести реконструкцію духовних взаємовідносин середньовічних Сербії та Русі на горі Афон у період від XII до XIV ст. Відомо, що гора Афон була центром православного чернецтва і на її території виникли і сформувалися численні монастирські спільноти різного етнічного походження. Обидві країни у духовному та культурному сенсі належали до т. зв. Візантійської Співдружності. Контакти між ними активізувалися в часи правління династії Неманичів саме на горі Афон. Вирішальну роль в процесі цього зближення відіграв наймолодший син Стефана Немані, Растко – монах руського монастиря св. Пантелеймона на горі Афон. Зв'язки між сербськими та руськими монахами спільнотами на Афоні зберігалися і в XIII та XIV ст. Сербський правитель Душан став покровителем монастиря св. Пантелеймона, а відомий сербський чернець і письменник Ісайя працював у цьому монастирі в кінці XIV ст.



Володимир Александрович  
(Львів)

## Історичний досвід розвитку взірцевої візантійської норми в українському середньовічному релігійному малярстві\*

*Прийняття християнства, функціонування у церковних структурах Константинополя визначило якнайширше звернення української мистецької традиції до візантійського досвіду як взірця розбудови власного відгалуження релігійної культури східного християнства. Малярство пропонує немало прикладів цього процесу. Йшлося про аристократичні взірці й завдяки такій орієнтації Україна стала найвіддаленішим регіоном побутування малярства аристократичного константинопольського зразка. Одне з найяскравіших переосмислень вихідного візантійського взірця – трансформація візантійського шанування Богородиці Заступниці на унікальну для східнохристиянського світу ідею й іконографію Покрову Богородиці та її подальший розвиток. З відновленням Київської митрополії (1458) у другій половині XV ст. утверджено винятково цілофігурний молитовний ряд у передвітарних огорожах, поєднаний з монументальними „Страстями” і „Страшними судами” як цілісний триєдиний ансамбль ікон в інтер’єрі храму.*

Прийняття християнства та подальше багатовікове функціонування у церковних структурах Константинополя стали передумовою якнайширшого звернення української мистецької традиції до візантійського досвіду як взірця для розбудови власного відгалуження релігійної культури східного християнства. У цьому визначальному історичному контексті національна релігійна культура середньовічної доби все ще осмислена досить скромно. Тому немало істотних сторін її еволюції надалі залишаються поза увагою.

Зокрема, все ще надто мало сприйнято своєрідність українського внеску до очоленої Візантією широкої східнохристиянської традиції.

У Києві, не кажучи про ситуацію на місцях, зразкова норма прищеплювалася на відмінну основу, занурювалася до зовсім іншого середовища, що незмінно заповідало принципово інший результат. Спадщина українського малярства пропонує чимало найвимовніших прикладів цього процесу, за змістом і наповненням значно ширших від суто малярського контексту.

Ранні кроки нового досвіду звично пов'язані із запрошенням майстрів, наприклад для старокиївських Десятинної церкви, Успенської соборної церкви Печерського монастиря та імпортом візантійських ікон. Уже за святого Володимира Великого (імператорського зятя) це мали бути, найперше, аристократичні взірці<sup>1</sup>. Таку орієнтацію для дещо пізнішого часу підтверджують найдавніші вцілілі об'єкти імпортованого малярства – Вишгородська та Холмська ікони Богородиці з Емануїлом. Спровадження елітних константинопольських зразків, як переконують віднайдені та осмислені у відповідному контексті щойно впродовж останніх десятиліть найдавніші пам'ятки західноукраїнського походження<sup>2</sup>, не тільки стало звичним для княжої доби, а й набуло продовження за умов наступного періоду, переросло в широку, проте скромно задокументовану і внаслідок цього дотепер мало як виявлену, так і сприйняту традицію<sup>3</sup>. Така орієнтація не тільки попередила появу в пізній княжій добі шедеврів константинопольського малярства, але й забезпечила небачене в Центральній-Східній Європі піднесення професійної культури, засвідчене в найстарших на західноукраїнському ґрунті іконах „мініатюрного стилю” другої половини XIII століття та монументального ранньопалеологівського зразка – першої половини наступного століття<sup>4</sup>. З їх відкриттям Україна виявилася найвіддаленішим у сфері впливу Візантії регіоном побутування малярства аристократичного константинопольсь-

\* *Примітка редакції.* Редакція залишає оригінальну авторську термінологію в тексті, хоча не поділяє ідеї вживання термінів „Україна”, „український”, „західноукраїнський” щодо південних і західних земель Русі в XIII–XV ст.

<sup>1</sup> В. Александрович, *Хрещення Київської держави й утвердження християнської мистецької традиції в Україні: досвід епохи святого Володимира Великого*, [ін:] *Княжа доба: історія і культура*, вип. 10: *Святий Володимир Великий 1015–2015*, відпов. ред. В. Александрович, Львів 2016, с. 200–202. Пор. також давнішу пропозицію такого тлумачення аристократичної зорієнтованості українських мистецьких інтересів на візантійському ґрунті: *Idem*, *Візантійський імпорту та візантизуюча течія волинського малярства княжої доби*, [ін:] *Волинська ікона: питання історії вивчення, дослідження та реставрації*. Науковий збірник, вип. 16: *Матеріали XVI міжнародної наукової конференції*, м. Луцьк, 4–5 листопада 2009 р., Луцьк 2009, с. 18–23.

<sup>2</sup> *Idem*, *Мистецтво Галицько-Волинської держави*, Львів 1999, с. 20–30; *Idem*, *Образотворче і декоративно-ужиткове мистецтво*, [ін:] *Історія української культури*, у 5 т., т. 2: *Українська культура XIII – першої половини XVII століття*, Київ 2001, с. 283–290; *Idem*, *Відкриття малярської спадщини Галицько-Волинського князівства XIII століття*, [ін:] *Княжа доба: історія і культура*, вип. 4, відпов. ред. В. Александрович, Львів 2011, с. 154–179; *Idem*, *Два стилі найстаріших ікон Перемишля*, [ін:] *Княжа доба: історія і культура*, вип. 8, відпов. ред. В. Александрович, Львів 2014, с. 271–298.

<sup>3</sup> *Idem*, *Хрещення Київської держави*, с. 199–228.

<sup>4</sup> Про обидва вказані напрями українського малярства пізньої княжої доби, див.: *Idem*, *Два стилі*, с. 271–298.



кого родоводу<sup>5</sup>. Через активне залучення взірцевого досвіду національний доробок також зберіг поодинокі важливі свідчення привнесеної норми, не зафіксовані й не ідентифіковані досі серед самої візантійської спадщини<sup>6</sup>.

Студії над українським середньовічним мистецьким доробком упродовж останніх десятиліть показали винятково широкий спектр взаємодії зі взірцевим досвідом, найважливішим результатом якої сприймаються опрацьований на засвоєній вихідній основі комплекс явищ самобутнього національного внеску до скарбниці сукупного східнохристиянського спадку. Найкраще цю сторону практики репрезентують дві теми релігійної іконографії без безпосереднього прямої аналогії у взірцевій нормі.

Першою з них випадає сприймати зароджену й розвинуту на старокиївському ґрунті іконографію Покрову Богородиці. Відколи покровська тема перед кінцем XIX століття зусиллями російських авторів церковно-історичного кола постала окремим явищем релігійної практики та мистецької іконографії, вона незмінно залишається не розгаданою „таємницею”<sup>7</sup>. Водночас існує усе ще не затребуване в ширших наукових колах новіше дослідження української традиції, яке показує покровську тематику адаптацією і самостійним опрацюванням на київському ґрунті знаної уже за ранньохристиянських часів ідеї Богородиці Заступниці та її розвиток з розбудовою за умов пізньосередньовічної доби з наголошенням на уславленні Заступниці<sup>8</sup>. Поняття опіки (покрову) Богородиці серед старокиївського культурного досвіду присутнє уже в *Слові* митрополита Іларіона, за свідченням якого зі знаного звернення до святого Володимира Великого, князь Ярослав Мудрий „прѣдалъ люди твое и градъ стѣи всеславнїи скорѣи на помощь хрстианомъ стѣи бци”<sup>9</sup>. Утвердження старокиївського вшанування Богородиці Заступниці випадає співвідносити з розбудовою шанування константинопольської ікони Богородиці Заступниці в соборному храмі київського Подолу – літописної Пирогощої<sup>10</sup>. Уже перед серединою 1220-х рр. на цій вихідній основі сформувалися ідея та іконографія Покрову Богородиці<sup>11</sup>. Початкову версію останньої зафіксувала створена не пізніше

<sup>5</sup> До такого значення аристократичної традиції та аристократичного імпорту в доробку українського релігійного малярства увагу привернуто в: Idem, *Хрещення Київської держави*, с. 200–201.

<sup>6</sup> Увагу до цієї обставини привернуто: Idem, *Візантія і мистецька культура княжої України: моделі взаємовідносин*, [in:] *Вісник Львівського університету. Серія історична*, вип. 34, Львів 1999, с. 68, приміт. 43.

<sup>7</sup> З новіших прикладів, див.: B. Lourie, *The feast of Pokrov, its byzantine origin, and the cult of Gregory the Illuminator and Isaac the Parthian (Sahak Partcev) in Byzantium*, „Scrinium”, 7–8.1: *Ars Christiana*, 2011–2012, p. 231–331.

<sup>8</sup> Дет. див.: В. Александрович, *Покров Богородиці. Українська середньовічна іконографія*, Львів 2010 (Серія: *Студії з історії українського мистецтва*, т. 4).

<sup>9</sup> А. М. Молдован, „Слово о законе и благодати” Илариона, Киев 1984, с. 97.

<sup>10</sup> В. Александрович, *Старокиївський культ Богородиці Заступниці і становлення іконографії Покрову Богородиці*, [in:] *Mediaevalia ucrainica: ментальність та історія ідей*, т. 3, Київ 1994, с. 47–67; Idem, *Покров Богородиці*, с. 44–76.

<sup>11</sup> Idem, *Найдавніша ікона Покрову Богородиці: доповнення до джерел іконографії та хронології*, [in:] *Theatrum Humanae Vitae. Студії на пошану Наталії Яковенко*, Київ 2012, с. 126–134.

1226 р.<sup>12</sup> київського походження пластина Суздальських золотих врат (Суздаль, собор Різдва Богородиці).

На середину XIII століття у холмському середовищі короля Данила Романовича вже функціонувала звична для пізнішого часу вихідна формула розбудованої згодом іконографії з Богородицею Заступницею і долученим відкликанням до видіння Богородиці Заступниці святому Андрієві Юродивому у влахернській ротонді Мафорію Богородиці як „історичним” доказом зазначеної місії Богородиці. Таку схему репрезентує найдавніша західноукраїнська ікона Покрову – з церкви святої великомучениці Параскеви в селі Малнів Мостиського р-ну Львівської обл. (Київ, Національний художній музей України)<sup>13</sup>, визначена реплікою останньої третини XIII століття з холмського аристократичного оригіналу часів короля Данила Романовича<sup>14</sup>. Рідкісне для східнохристиянського мистецтва центральне зображення Воплочення як Оранти на престолі відсилає до витоків і суті заступницької місії Богородиці. Так само одинокі в покровській іконографії зображення архієрея з портретними рисами святого Іоана Златоуста, який благословляє чашу, теж відкликається до ідеї Воплочення через наголошення на людській подобі Христа як вмістилищі Його божої природи (сюжет, викладений у відповідях святого Андрія Юродивого на запитання його учня Єпіфанія)<sup>15</sup>. Присутність святого Іоана Златоуста визначило скромно засвідчене холмське шанування константинопольського святителя – посвячений йому храм в ансамблі місцевої резиденції разом з неодноразовими відкликаннями до самого канонізованого отця ранньої Церкви на сторінках холмського літопису короля Данила Романовича<sup>16</sup>. Характер збереженого зображення водночас здатний відіслати до гаданої ікони „з історією” у холмському храмі<sup>17</sup>. Вперше – у ранній, початкового, як випадає здогадуватися, характеру редакції – тут залучено також важливий для покровської тематики мотив влахернського видіння.

Реалізована в малнівській іконі схема ніби відкидає недавню пропозицію вихідної версії пластини Суздальських врат, проте насправді йдеться

<sup>12</sup> Датування коротко обґрунтовано в: Idem, *Найдавніша ікона*, с. 133–134.

<sup>13</sup> І. Ходак, *Ікона „Покрова Богородиці” з колекції Національного художнього музею України: проблема походження*, „Студії мистецтвознавчі”, 2011, 4, с. 53–54.

<sup>14</sup> В. Александрович, *Покров Богородиці*, с. 83–181.

<sup>15</sup> Див.: А. М. Молдован, *Житие Андрія Юродивого в славянской письменности*, Москва 2000, с. 370.

<sup>16</sup> Див.: В. Александрович, *Холмське шанування святого Іоана Златоуста*, [in:] *Збірник матеріалів VIII Міжнародної конференції „Християнська сакральна традиція: віра, духовність, мистецтво”*, м. Львів, 23 листопада 2015 року, Львів 2015, с. 247–252. Нещодавно з'явилася пропозиція співвідносити окремі відповідні акценти холмського літопису короля Данила Романовича не зі святим Іоаном Златоустом, а з холмським єпископом Іоаном: А. Мусин, *Князь Александр Ярославич и король Даниил Романович как люди средневековья*, [in:] *Князя доба: історія і культура*, вип. 9: *Король Данило Романович 1264–2014*, відпов. ред. В. Александрович, Львів 2015, с. 163–166. Проте аналіз літописного викладу про княжий Холм не дає переконливих підстав для запропонованого здогаду стосовно осмислення відповідних переказів літописного оповідання.

<sup>17</sup> В. Александрович, *Покров Богородиці*, с. 149; Idem, *Холмське шанування*, с. 252.

про розвиток через поглиблення сприйняття ідеї. Такий висновок підтверджує, насамперед, не набагато молодший інший, теж цілком відмінний уклад, знаний як новгородський, вперше засвідчений у храмовій іконі кінця XIV століття з церкви монастиря на Звіринці в Новгороді (Новгородський державний об'єднаний історико-архітектурний і художній музей-заповідник)<sup>18</sup>. За результатами новішого дослідження його так само інтерпретовано київським, з безперечними аналогами серед молодшого західноукраїнського доробку перемишльської школи, зафіксованим спадщиною кінця XV – початку XVII століття<sup>19</sup>. Внаслідок відзначеного поглиблення трактування ідеї у контексті актуальних духовних запитів конкретної епохи кожна з різночасових українських середньовічних ікон пропонує окрему, принципово іншу за комплексом головних характеристик схему. При цьому вони хіба тільки частково відкликаються до давніших взірців й опрацювання іконографії дає підстави вбачати тут визначальний принцип внутрішньої еволюції самої традиції.

Яскравим прикладом такого підходу є найпізніша ікона княжої доби – не зафіксованого конкретного походження з одного з храмів Суздаля (Москва, Державна Третяковська галерея), так само українського контексту<sup>20</sup>. Вона передає об'явлення Богородиці святому Андрієві Юродивому – тлом слугує ротонда Мафорею при південній стороні влахернської базиліки<sup>21</sup>. Це ніби найдокладніше зображення самого влахернського видіння, проте насправді воно зовсім не відповідає викладові самого об'явлення у *Житії* святого, за яким Богородиця увійшла до храму й молилася у ньому. У всіх найдавніших іконах чи їх версіях трактування Богородиці кожного разу інше, що підводить до важливої не відзначеної досі загальної особливості східнохристиянської іконографічної норми. Звичайно, ікона є історичним автентичним відображенням події, її своєрідним „знімком”. Проте водночас – це значно більше, ніж „репортерське”, відтворення. Тому в іконах, присвячених опіці Богородиці, передавали не тільки і, навіть, не стільки історичний доказ самого Її покрову, як аргумент зовсім іншого походження. Окрім вихідного найдавнішого суздальської пластини, всі інші варіанти зображення виходили від іконографії Богородиці у храмових апсидах, тобто тієї „реальної присутності” Заступниці, з відтворенням якої стикалися повсякчас і найчастіше – в ансамблях монументального малярського оздоблення храмових апсид.

<sup>18</sup> Найдокладніший її аналіз запропоновано в: Idem, *Покров Богородиці*, с. 185–208.

<sup>19</sup> Ibidem, с. 204–207; Idem, *Ікони Покрову Богородиці з доробку „п'ятницької майстерні”*, [in:] *Культура і мистецтво західноукраїнських земель 2009, 2010*, відпов. ред. В. Александрович, Львів 2015, с. 153.

<sup>20</sup> Найдокладніше про неї, див.: Idem, *Покров Богородиці*, с. 209–221.

<sup>21</sup> Зображення дало підстави ідентифікувати іконографію влахернського архітектурного ансамблю і виявити неототожені досі його візантійські зображення: Ibidem, с. 213–214.

Зіставлення поодиноких найстарших прикладів покровської іконографії засвідчує неухильний внутрішній розвиток традиції, наповнення її новими елементами та збагачення образного ряду відповідно до актуальних тенденцій духовного життя кожної конкретної епохи.

Новий важливий етап еволюції іконографії припадає на період після відновлення історичної Київської митрополії (1458), позначений не зауваженим донедавна знаменним всеосяжним відродженням національної релігійної культури на ґрунті творення пізньосередньовічного її варіанта. Його визначило збагачення покровської тематики ідеями з кола Богородичного Акафіста й перенесенням – у відповідному контексті – акценту на ушлякнення Богородиці Заступниці. Найранішою пам'яткою цього зразка є ікона з середовища Києво-Печерського монастиря, зафіксована в гравюрі київського *Анфологіону* 1619 р.<sup>22</sup> Її вимову підтримують наступна з церкви Покрову Богородиці в селі Рихвалд, нині – Овчари, тепер на території Польщі (Національний музей у Львові імені [митрополита] Андрея ([Шептицького]), далі: НМЛ)<sup>23</sup> та нещодавно репродукований збережений на місці „багатолюдніший” варіант тієї ж композиції з церкви сусіднього села Бінчарова (Бінчарова, парафіяльний костюл)<sup>24</sup>. Традицію нової київської іконографії – в іншій версії – продовжують також приклади зі зламу XV-XVI століть з Троїцької церкви в селі Річиця Заріччянського р-ну Рівненської обл. (Рівненський обласний краєзнавчий музей)<sup>25</sup> та клеймо „Різдва Христового” з церкви Покрову Богородиці в селі Трушевичі Старосамбірського р-ну Львівської обл. (НМЛ)<sup>26</sup>.

Найпізніші середньовічні зразки Покрову знову цілковито відходять від попередніх схем. Ікона середини XVI століття з Покровської церкви в селі Дубровиця Яворівського р-ну Львівської обл. (НМЛ) із зображенням на поземі винятково чоловіків виявилася у цій унікальній особливості ілюстрацією ікосу Акафіста „Стіна еси вірним”, а святих позаду них запозичено зі схеми Успіння Богородиці<sup>27</sup>. Цей уклад з окремими доповненнями повторено й у не зафіксованого походження „Покрові” кінця століття давніх збірок музею „Бойківщина” в Самборі (НМЛ)<sup>28</sup>.

Аналіз ідентифікованих досі українських середньовічних прикладів Покрову Богородиці показує його окремим аспектом релігійної культури східнохристиянського світу без відповідника на широкому тлі релігійної

<sup>22</sup> *Анфологіон*, Київ 1619, арк. 235 (другого рахунку). Я. Запаско, Я. Ісаєвич, *Пам'ятки книжкового мистецтва. Каталог стародруків, виданих на Україні*, кн. 1: 1574–1700, Львів 1981, № 120. Найдокладніше про неї, див.: В. Александрович, *Покров Богородиці*, с. 274–296.

<sup>23</sup> Про неї див.: *Ibidem*, с. 223–269.

<sup>24</sup> J. Giemza, *Cerkwie i ikony Łemkowszczyzny*, Rzeszów 2017, s. 148.

<sup>25</sup> Найдокладніше про неї, див.: В. Александрович, *Покров Богородиці*, с. 297–344.

<sup>26</sup> Найдокладніше про неї, див.: *Ibidem*, с. 345–359.

<sup>27</sup> Найдокладніше про неї, див.: *Ibidem*, с. 363–384.

<sup>28</sup> Найдокладніше про неї, див.: *Ibidem*, с. 385–404.

мистецької практики православного Сходу. Зазначена українська іконографія виявляється самотійним для усього відповідного культурного кола прикладом самостійно, не без вихідного візантійського імпульсу, проте цілком незалежно від взірцевого досвіду розробленої окремої теми богородичної традиції та іконографії і її довготривалої внутрішньої еволюції відповідно до обставин поступу релігійної мистецької культури без будь-яких „додаткових” зовнішніх стимулів упродовж усієї середньовічної доби.

Самостійність утвердження і розвитку покровської іконографії виступає однією з показових прикмет національної традиції, здатних вигідно виділити її з широкого спільного східнохристиянського контексту. Новіший за часом аналогічний приклад пропонує утвердження з відновленням Київської митрополії упродовж другої половини XV століття так само унікального для східнохристиянської практики складу ансамблю ікон на передвітарній огорожі. Його започатковано ще за княжої доби<sup>29</sup>, коли вихідний імпульс дала взірцева візантійська практика ансамблю з двох рядів ікон – Деїсуса і намісних. Його зафіксовано вже для зламу XI–XII століть у *Житії* святого Алімпія Печерського<sup>30</sup>.

Самобутність даного аспекту українського досвіду визначила цілковита відсутність неподільно домінуючого в давній візантійській, як і загалом східнохристиянській практиці, погрудного молитовного ряду: в Україні такого не зафіксовано зовсім. Натомість уже в першій половині XIV століття в іконах архангелів Михаїла і Гавриїла з церкви святої великомучениці Параскеви в селі Далява (тепер на території Польщі)<sup>31</sup> та святого Георгія з церкви святого Миколая у селі Тур'є Старосамбірського р-ну Львівської обл.<sup>32</sup> (усі – НМЛ) відзначено цілофігурний молитовний ряд. Надалі він виступає як у згаданій версії з окремих ікон, так і на одній дошці<sup>33</sup>, сягаючи в ряді зі згаданої церкви в селі Далява (НМЛ) двадцяти однієї постаті<sup>34</sup>.

<sup>29</sup> Огляд тогочасної практики, див.: Idem, *Комплекс ікон передвітарної огорожі в українській церковній традиції княжої доби*, [in:] *Апологет. Богословський збірник Львівської духовної академії УПЦ КП*, № 32–33: *Матеріали V Міжнародної наукової конференції „Християнська сакральна традиція: віра, духовність, мистецтво”*, Львів, 23–24 листопада 2012 р., Львів 2012, с. 41–60.

<sup>30</sup> Д. Абрамович, *Києво-Печерський патерик (Вступ, текст, примітки)*, Київ 1931, с. 175. Пор.: В. Александрович, *Святий Алімпій Печерський – перший відновлений джерелами український маляр*, [in:] *Велика Успенська церква Києво-Печерської лаври. Слід у віках. Матеріали міжнародної наукової конференції 1–2 жовтня 2001 р.*, Київ 2002, с. 13–15.

<sup>31</sup> Idem, *Ікони першої половини XIV століття „Архангел Михаїл” та „Архангел Гавриїл” з церкви святої Параскеви у Даляві*, [in:] *Записки Наукового Товариства імені Шевченка*, т. 236: *Праці Комісії образотворчого та ужиткового мистецтва*, Львів 1998, с. 41–75.

<sup>32</sup> Idem, *Тур'ївська ікона святого великомученика Георгія з „Моління”*, [in:] *Київська Церква*, ч. 2–3 (13–14), Київ 2001, с. 212–221.

<sup>33</sup> Відповідні приклади не старші від другої половини XV ст., їх огляд див.: R. Biskupski, *Deisis na jednym podobrazu w malarstwie ikonowym XV i pierwszej połowy XVI wieku*, [in:] *Materiały Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku*, nr 29, Sanok 1986, s. 106–127.

<sup>34</sup> Новішу кольорову репродукцію див.: М. Гелитович, *Українські ікони XIII – початку XVI століть зі збірки Національного музею у Львові імені Андрія Шептицького*, Київ 2014, с. 210–211.

Уже для зламу XIV–XV століть ікона з церкви святої Параскеви Тирновської у селі Радруж, тепер на території Польщі (НМЛ)<sup>35</sup>, відзначала в ансамблі ікон передвітарної огорожі Нерукотворний образ (надалі, як правило, тканину з відбитком Лику підтримують двоє архангелів). Від другої половини XV століття його присутність стала домінуючою нормою<sup>36</sup>. Щодо складу намісного ряду, то в другій половині століття як виняткова особливість національної релігійної культури тут утвердилися ікони Похвали Богородиці (Богородиці з пророками)<sup>37</sup> – найдавніші приклади збереглися у церквах св. Дмитрія у селі Підгородці Сколівського р-ну Львівської обл.<sup>38</sup> (НМЛ), Різдва Богородиці в селі Нова Весь (тепер на території Польщі; Окружний музей у Новому Сончі)<sup>39</sup> та Жон мироносиць у місті Болехів Долинського р-ну Івано-Франківської обл. (НМЛ)<sup>40</sup>.

Іншою особливістю складу намісних рядів у практиці українського релігійного малярства стало вміщення у них ікон Спаса у славі<sup>41</sup>, тематично ніби призначених для молитовного ряду<sup>42</sup>. Найстарший такий приклад пропонує ікона з церкви в селі Тур'є (Київ, Національний музей народної архітектури і побуту)<sup>43</sup>. Оскільки ця іконографія побутувала, як варто здога-

<sup>35</sup> Новішу репродукцію див.: Ibidem, с. 54.

<sup>36</sup> До його присутності як однієї зі своєрідних особливостей національної релігійної мистецької культури увагу привернуто: R. Biskupski, *Próba charakterystyki swoistych cech ukraińskiego malarstwa ikonowego od XV do pierwszej połowy XVIII wieku*, [in:] *Polska-Ukraina: 1000 lat sąsiedztwa*, t. 5: *Miejsce y rola Kościoła greckokatolickiego w Kościele powszechnym*, Przemyśl 2000, s. 159–160.

<sup>37</sup> Більшість збережених ікон переходять у колекції НМЛ, їх публікацію див.: М. Гелитович, *Богородиця з Дитям і похвалою. Ікони колекції Національного музею у Львові*, Львів 2005.

<sup>38</sup> Новіші репродукції див.: Ibidem, *Богородиця з Дитям*, 14; Л. Міляєва за участю М. Гелитович, *Українська ікона XI–XVIII століть*, Київ 2007, с. 124; М. Гелитович, *Українські ікони*, с. 64.

<sup>39</sup> M. T. Maszczak, *Ikony w zbiorach Muzeum Okręgowego w Nowym Sączu*, Nowy Sącz 2010, kat. nr 1. Найдокладніше про неї див.: В. Александрович, *Ікона Похвали Богородиці з церкви Різдва Богородиці в Новій Вці*, [in:] *Szczelina światła. Ruskie malarstwo ikonowe. Pamięci Romualda Biskupskiego*, Kraków 2009, s. 133–142 [Сепія: Biblioteka Tradycji, nr 86].

<sup>40</sup> Новіші кольорові репродукції, див.: М. Гелитович, *Богородиця з Дитям*, с. 16; Л. Міляєва за участю М. Гелитович, *Українська ікона*, с. 122; М. Гелитович, *Українські ікони*, с. 77.

<sup>41</sup> Увагу до цієї виняткової особливості національної релігійної мистецької культури привернуто: М. Гелитович, „Благовіщення” 1579 р. маляра Федуса з Самбора і розвиток намісного ряду українського іконостасу у XVI столітті, [in:] *Волинська ікона: питання історії вивчення, дослідження та реставрації. Доповіді та матеріали IV наукової конференції*, м. Луцьк, 17–18 грудня 1997 року, Луцьк 1997, с. 22.

<sup>42</sup> В Україні досі зафіксовано лише два таких приклади. До другої половини XV століття належить центральна ікона молитовного ряду з церкви св. Дмитрія у селі Жогатин, тепер на території Польщі (НМЛ), новіші кольорові репродукції, див.: М. Гелитович, *Українські ікони „Спас у славі”*, Львів 2005, с. 27; Л. Міляєва за участю М. Гелитович, *Українська ікона*, с. 134; М. Гелитович, *Українські ікони*, с. 141. Другою чвертю наступного століття випадає датувати окрему ікону ряду з церкви Собору архангела Михаїла в селі Стара Скварява Жовківського р-ну Львівської обл.: Г. Скоп-Друзюк, П. Скоп, *Іконостах XVI–XVIII століття із села Старої Скваряви*, Альбом, Львів 2009, с. 33; В. Александрович, *Дар Львова*, вип. 1: *Мистецтво XIII–XVI століть*, Львів 2014, с. 121; *Скарби Львівського музею історії релігії*, упорядник С. Тимків, Львів 2015, с. 27.

<sup>43</sup> Кольорову репродукцію, див.: *Шедеви українського іконопису XII–XIX ст.*, Київ 1999, с. 29. Про найдавнішу українську іконографію такого зразка, див.: В. Александрович, *Не зафіксованого походження ікона Волинського краєзнавчого музею й початки української іконографії Спаса у славі*, [in:] *Волинська ікона: дослідження та реставрація. Науковий збірник*, вип. 18: *Матеріали XVIII Міжнародної наукової конференції*, м. Луцьк, 27–28 жовтня 2011 року, Луцьк 2011, с. 36–48; Idem, *Древнейшие образцы и начало бытования иконографии Спаса во славе в искусстве луцкой традиции*, [in:] *Институт истории материальной культуры РАН. Труды*, т. 48: *В камне и в бронзе. Сборник статей в честь Анны Песковой*, ред.-сост. А. Е. Мусин (отв. ред.) и О. А. Щег-



дуватися, на теренах усієї Київської митрополії (оригінальні пам'ятки вціліли винятково на західноукраїнських землях), тут випадає вбачати явище загальнонаціонального значення, розроблене й утверджене за умов релігійно-культурного відродження з відновленням митрополії як один з кроків складення нового варіанта релігійної мистецької культури пізньосередньовічної доби.

Важливим аспектом цього досвіду стало також долучення до комплексу ікон передвівтарної огорожі монументальних композицій на теми Страстей та Страшного суду й складення завдяки цьому так само унікального для східнохристиянського кола своєрідного триєдиного ансамблю<sup>44</sup>. Зазначена тематика теж виводилася від давнішої спільної традиції. Запізнілим її прикладом сприймається вміщення циклу Страстей на стінах вівтаря Троїцької каплиці Люблінського замку в складі завершеного 1418 р. комплексу фресок<sup>45</sup>. Проте вже в ансамблі фресок собору св. Іоана Богослова в Луцькому замку з другої половини ще попереднього століття такий цикл знаходився у лівій наві<sup>46</sup>. Власне на цьому місці на північній стіні нави, здебільшого, дерев'яних церков за пізньосередньовічної доби (й надалі) і вміщували монументальні ікони Страстей.

Зазначене триєдине зіставлення на оригінальний спосіб розвивало опрацьований у мистецькій культурі візантійського кола склад ансамблю ікон у храмі, доповнюючи його важливими для релігійної свідомості пізнього Середньовіччя темами Страстей та Страшного суду, які разом з Молінням концентрували суть християнського віровчення. Такий виклад головних ідей християнства в зазначеному триєдиному ансамблі пропонує оригінальний самобутній розвиток ядра оздоблення інтер'єру храму засобами станкового малярства й належить до найпоказовіших прикладів самостійних шляхів розвитку релігійної мистецької культури українських земель на основі творчого трансформування первісного візантійського імпульсу.

Оригінальне переосмислення вихідного візантійського досвіду утверджує національну традицію окремим відгалуженням релігійної мистецької

---

лова, Санкт-Петербург 2017, с. 43–52. Більшість українських ікон такого зразка переходять у колекції НМЛ, їх публікацію, див.: М. Гелитович, *Українські ікони „Спас“*.

<sup>44</sup> Увагу до цього своєрідного явища українського досвіду привернуто в: В. Александрович, *Релігійна мистецька культура України XVII століття: нова релігійна ситуація, нове мистецтво*, [in:] *Берестейська унія і українська культура XVII століття. Матеріали Третіх „Берестейських читань“* Львів–Київ–Харків, 20–23 червня 1994 р., Львів 1996, с. 133. Пор.: Idem, *Образотворче і декоративно-ужиткове мистецтво*, [in:] *Історія української культури*, у 5 т., т. 2: *Українська культура XIII – першої половини XVII століття*, Київ 2001, с. 429, 431.

<sup>45</sup> Про люблінський цикл страстей без докладнішого заглиблення до його культурно-історичного контексту коротко, див.: A. Różycka-Bryzek, *Bizantyńsko-ruskie malowidła w kaplicy zamku lubelskiego*, Warszawa 1983, s. 66–92; Idem, *Freski bizantyńsko-ruskie fundacji Jagielly w kaplicy zamku lubelskiego*, Lublin 2000, s. 68–93.

<sup>46</sup> Ідентифікований на підставі фрагмента з головою Христа, визначеного як залишок композиції *Воскресіння – Зішестя до аду*: В. Александрович, *Мистецтво Галицько-Волинської держави*, с. 17. До нього як доказу наявності у храмі розбудованого страшного циклу увагу привернуто в: Idem, *Монументальне малярство*, [in:] *Історія українського мистецтва*, у 5 т., т. 2: *Мистецтво середніх віків*, Київ 2010, с. 906.



культури східного християнства з винятковими індивідуальними рисами, забезпечує їй помітне окреме місце в колі молодших місцевих варіантів мистецької практики константинопольського культурно-історичного родоvodu. Звернення до взірцевої норми, загалом, реалізувалося за трьома моделями, у двох з яких – при імпорті та копіюванні – чітко відображена безпосередня залежність від Візантії. Самобутній творчий розвиток національної традиції відбувався за третьою моделлю, передбачаючи докорінне переосмислення вихідного взірця, творення чогось цілком нового, яскравим прикладом чого є розвинуте з вихідної візантійської ідеї Богородиці Заступниці українське шанування Покрову Богородиці та його іконографічна складова разом з опрацюваним на українському ґрунті власним, цілком самостійним варіантом ядра ансамблю ікон в інтер'єрі храму. У багатомістовому досвіді внутрішньої еволюції національного варіанта релігійної мистецької культури доби Середньовіччя обидва ці унікальні феномени релігійної мистецької творчості найяскравіше засвідчують самобутність використання вихідного взірцевого досвіду, шляхів внутрішньої еволюції традиції, як і своєрідність її історичного внеску до спільного доробку східнохристиянського світу тієї епохи.

\*

**Volodymyr Aleksandrovych, *Historical experience of the development of the exemplary Byzantine norm in the Ukrainian mediaeval religious painting***

Adoption of Christianity, the functioning in the church structures of Constantinople has determined the widest appeal of the Ukrainian artistic tradition to the Byzantine experience as the example of building up its own branch of the religious culture of the Eastern Christianity. Painting offers a lot of examples of this process. It was about aristocratic models and due to this orientation Ukraine became the most remote region of presence of the painting of aristocratic Constantinople sample. One of the brightest rethinking of the original Byzantine model is the transformation of the Byzantine worship of the Mother of God – the Defender in to the unique idea for the Eastern Christian world and the iconography of the Protection of the Theotokos and its further development. With the restoration of the Kyiv Metropolitanate (1458) in the second half of the 15<sup>th</sup> century the entirely-figured prayer line in pre-wall fences was established and combined with monumental *Passions* and *Last judgment* as a holistic triple ensemble of icons in the interior of the temple.

Йитка Комендова  
(Оломоуц)

## Миссионерский алфавит как аномалия: к культурной истории языка в средневековой Восточной Европе

*Статья посвящена вопросу создания новых алфавитов в рамках миссионерской деятельности Русской церкви в Средние века. Решение миссионера не ограничиваться использованием чужого языка для катехизиса и перевода основных молитв и Символа веры, но и создать новый алфавит и сделать из языка бывших язычников язык литургический, было и для Католической церкви, и для православия чрезвычайно редким явлением. Центральное место в статье уделяется анализу роли языка в миссиях Стефана Пермского и Феодорита Кольского. В одной из глав Жития Стефана Пермского – О пермской азбуке – Епифаний Премудрый обширно прославляет деятельность Стефана и защищает его от всех критиков. Агиограф борется с представлением об исключительной позиции греческого языка, но и он воспринимает языки иерархически и на первое место ставит церковнославянскую письменность, что созвучно созданному в XIV в. Сказанию о русской грамоте, а также трактату О письменах черноризца Храбра, при этом резко расходится с пониманием языкового вопроса в Житии св. Константина. Такой взгляд на языки стал одной из причин того, что в московский период Русская церковь отказалась от идеи расширения литургических языков и создания новых шрифтов, а христианизация новых народов вплоть до XIX в. была связана с использованием церковнославянского языка в качестве богослужебного.*

Миссионерский подвиг Стефана Пермского в контексте истории Русской церкви является во многих отношениях уникальным. В отличие от миссионеров предыдущих столетий, о деятельности которых сохранились лишь отрывочные сведения в источниках, жизненный путь Стефана Перм-

ского запечатлен в обширном агиографическом произведении Епифания Премудрого, представляющем собой один из шедевров житийного жанра в древнерусской письменности<sup>1</sup>.

Факт, что спустя столетия почти полного молчания источников в XIV веке на сцене появляется яркая фигура Стефана Пермского, и после его смерти, в течение XV–XVI веков, повышается количество сведений о русских миссионерах, уходящих в отдаленные области Европейского Севера и Северо-Востока, чтобы проповедовать христианство среди местных финно-угорских язычников, порождает тенденцию видеть в этих миссионерах наследников Стефана Пермского, повторяющих и его миссионерскую стратегию, одной из важнейших черт которой являлось создание нового шрифта для записи переведенных христианских текстов и создание новой письменности для народа, жившего до этого в культуре без письма.

Православная церковная традиция обозначает Феодорита Кольского как просветителя саамов и приписывает ему создание особого алфавита<sup>2</sup>. С той же трактовкой можно встретиться и в историографической литературе. Издатель *Жития Трифона Печенгского* Василий Калугин утверждает, что „ко времени Трифона Печенгского и Феодорита Кольского относятся первые свидетельства саамской письменности”<sup>3</sup>. Автор при этом опирается на сообщение Андрея Курбского, что Феодорит „искусень уже былъ языку ихъ”, поэтому „науча ихъ писанію, и молитвы нѣкоторыя привелъ имъ отъ словенска въ ихъ языкъ”<sup>4</sup>. В. Калугин эту информацию источника трактует следующим образом: „Перевод церковнославянских текстов на саамский язык стал возможен только после создания особого алфавита, способного передать специфические звуки саамской речи. Несомненно, саамское письмо было основано на кириллице. Курбский ничего не говорит о том, что саамский алфавит изобрел его духовный отец. Возможно, Феодорит воспользовался письменами, ранее придуманными русскими миссионерами для финно-угорских народов. Салинген рассказывает, что среди его знакомых в 1568 г. был Федор Чудинов /Feodor Zidenowa/ из Кандалакши, который слыл „за русского философа, так как он написал историю Карелии и Лапландии, а также рискнул изобрести письмена для карельского языка, на котором никогда не писал ни один человек. Так, он показывал мне алфавит и рукопись, Символ Веры и Отче наш...” Переведенные тексты были

<sup>1</sup> *Житие Стефана Пермского*, [in:] *Святитель Стефан Пермский*, изд. Г. М. Прохоров, Санкт-Петербург 1995, с. 50–263.

<sup>2</sup> Ср.: Иеромонах Митрофан (Баданин), *Блаженный Феодорит Кольский, просветитель лопарей. Исторические материалы к прославлению и написанию жития*, Мурманск 2002 (<https://www.sedmitza.ru/text/443541.html> [20.12.2017]).

<sup>3</sup> В. В. Калугин, *Житие Трифона Печенгского, просветителя саамов в России и Норвегии*, Москва 2009, с. 521.

<sup>4</sup> *Сочинения Андрея Курбского: История о великом князе Московском*, подг. текста и комм. А. А. Цеханович, пер. А. А. Алексеева, [in:] *Библиотека литературы Древней Руси*, т. 11: XVI век, Санкт-Петербург 2001 (<http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=9862> [20.12.2017]).

необходимы для миссионерской проповеди. Видимо, такие же „молитвы нѣкоторые” перевел на саамский язык и Феодорит. Его начинание могло иметь большое культурное продолжение, но этого не случилось. Саамская письменность не выдержала конкуренции с церковнославянской, была вытеснена ею и не сохранилась. Такая же судьба постигла и переводы Стефана Пермского на древнезырянский язык, и переводы „философа” Федора на карельский”<sup>5</sup>.

Насколько такую трактовку можно считать обоснованной? Можно ли в Феодорите Кольском видеть основоположника саамской письменности?

Андрей Курбский говорит только о том, что Феодорит перевел некоторые молитвы из церковнославянского на саамский. Если посмотреть на латинскую Европу, где миссионерской деятельности уделялось в течение многих столетий несравненно больше внимания, оказывается, что миссионеры Западной церкви использовали местные языки, как правило, для катехизиса и переводили на эти языки основные молитвы и *Символ веры*, благодаря чему молитвы *Pater noster* и *Credo* являются древнейшими письменными текстами почти всех нероманских языков<sup>6</sup>, однако перевод этих молитв не сопровождался созданием новых алфавитов. Хотя распространение христианства в средневековой Европе принесло с собой и возникновение нескольких „миссионерских алфавитов”, христианизация была связана также с обратным процессом исчезновения более древних графических систем (кельтский огам, скандинавские руны – футарк, венгерское руническое письмо)<sup>7</sup>. Миссионеры Латинской церкви использовали латинский шрифт для записи не только романских, но и германских, и славянских языков, не пытаясь точно следить за фонетическими особенностями отдельных языков. Поэтому утверждение, что „перевод церковнославянских текстов на саамский язык стал возможен только после создания особого алфавита, способного передать специфические звуки саамской речи”<sup>8</sup>, далеко не так однозначно, тем более, что запись финно-угорских языков не требует никаких специальных знаков, не существующих в кириллице<sup>9</sup>.

Не менее спорным, чем гипотеза о Феодорите как создателе саамского алфавита, является предположение о том, что Феодорит использовал письмена, придуманные ранее русскими миссионерами для финно-угорских языков. Даже гипотетического ответа на вопрос, где можно было бы сохра-

<sup>5</sup> В. В. Калугин, *Житие Трифона Печенгского*, с. 521–522.

<sup>6</sup> О языковом вопросе в миссионерской деятельности средневековой Западной церкви, см.: L. Padberg, *Mission und Christianisierung. Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert*, Stuttgart 1995, s. 140–146.

<sup>7</sup> L. Mojdl, *Encyklopedie písem svĕta I. Písma Evropy, Kavkazu a helénské oblasti*, Praha 2005, s. 67, 92, 134–136.

<sup>8</sup> В. В. Калугин, *Житие Трифона Печенгского*, с. 521.

<sup>9</sup> J. Korpela, *Feodorit (Theodorit) Kolskii: Missionary and Princely Agent*, [in:] *Religion und Integration im Moskau-er Russland. Konzepte und Praktiken, Potentiale und Grenzen 14.–17. Jahrhundert*, ed. L. Steindorff, Wiesbaden 2010, s. 218.

нять такое знание и передавать его будущим миссионерам, В. Калугин не приводит.

Перевод нескольких молитв, какими бы письменами они ни были записаны, вряд ли можно назвать созданием новой письменности. Стефан Пермский, как и его предшественник и вдохновитель Константин-Кирилл, стали создателями новой письменности благодаря тому, что они возвели новый язык в ранг литургических, в связи с чем возникла гораздо большая потребность в письменности на данном языке, чем в случае, когда язык использовался лишь для катехизиса. Однако решение Константина и Стефана расширить перечень литургических языков отличалось от тогдашнего узуса как восточной, так и западной ветвей христианской церкви, опасавшихся появления новых, непроверенных в своей ортодоксальности вариантов священных текстов. Таким образом, незаурядное решение обоих миссионеров нуждалось в объяснении и защите.

Наиболее известные и наиболее яркие выступления в защиту права славянских языков на свою письменность и использование славянского языка как литургического представляют собой *Житие св. Константина*<sup>10</sup> и трактат *О письменах черноризца Храбра*<sup>11</sup>. Епифаний Премудрый вставил в *Житие Стефана Пермского* подобную апологию пермской письменности – главу *О пермской азбуке*<sup>12</sup>. Защите пермского письма автор придает псевдориторический характер: в духе средневековых полемических трактатов он сначала приводит аргументы против абура, а потом в пользу его существования. Графическая система, письменность и литургический язык при этом функционируют, как и раньше в апологиях славянской письменности, в принципе как синонимы<sup>13</sup>. Епифаний предполагает три аргумента против пермской письменности: во-первых, пермяне жили в течение многих веков без письменности и не имеет смысла создавать новую грамоту на короткое время, за 120 лет до конца мира; во-вторых, если пермяне нуждаются в письменности, лучше было бы использовать уже существующее русское письмо, а в-третьих: ведь издавна существуют еврейский, греческий и латинский алфавиты.

С последним аргументом Епифаний мог легко справиться и с помощью цитат из трактата *О письменах черноризца Храбра* доказать необоснованность „трехязычной ереси“. Однако именно столетия существования церковнославянской традиции представляли собой самый важный аргумент против пермской письменности: имеет ли смысл создавать пермскую письменность, если уже существует русская? Тот факт, что Епифаний, отвечая на

<sup>10</sup> *Constantinus et Methodius Thessalonicensis fontes*, ed. Fran Grivec, Zagreb 1960, p. 95–143.

<sup>11</sup> К. Куйев, *Черноризец Храбр*, София 1967, с. 187–191.

<sup>12</sup> *Житие Стефана Пермского*, с. 184–186.

<sup>13</sup> Р. Пиккио, „Вопрос о языке“ и кирилло-мефодиевский славянский мир, [in:] Idem, *Slavia Orthodoxa. Литература и язык*, Москва 2003, с. 287–288.

аргументы противников, постоянно переходил от похвалы Стефану к прославлению Константина, еще больше усиливает остроту данного вопроса. Ведь если Константин изобрел альтернативу к „языческому” шрифту греков, то почему же сейчас не использовать ее, а создавать новую письменность?

В *Житии святого Константина*, известном в XIV веке и на Руси, можно было бы найти ответ на такое возражение противников пермского языка как литургического: „Не идет ли дъждь отъ бога на в'се равно? или слънце тожде не с'аетъ ли на в'се? ни ли дыхаемъ на аиерь равно вс'и? [...] мы же роды знаемъ книги оумѣще и богоу славу въздающе своимъ языкомъ къждо. явѣ же соутъ с'и: Армени, Пер'си, Аваз'гы, Ивери, Соуг'ди Годи, Обри, Тур'си, Козари, Аравляне, Егуп'ти и инїи мнозы”<sup>14</sup>. Подобно тому, как усилиями солунских братьев расширился этот перечень, сюда можно было бы включить также пермян и любой другой народ: все народы равны в своем праве на богослужение на собственном языке. Тем не менее, Епифаний в своей защите пользовался не *Житием св. Константина*, а трактатом Храбра, который не мог предложить подходящего аргумента, так как он защищал славянскую письменность, но идея, что такое же право имеет каждый народ, в данном тексте не прозвучала<sup>15</sup>.

Чтобы получить возможность оправдать существование пермской письменности, необходимо было принять принцип аксиологического равенства всех алфавитов и литургических языков. Однако Храбр, а вслед за ним и Епифаний утверждают, что славянское письмо лучше греческого, т. е. они воспринимают разные виды письма иерархически. Куда же в такой иерархии отнести пермское письмо? Агиограф стремился как можно сильнее подчеркнуть деятельность Стефана Пермского в пользу пермян, но ни в коем случае не в ущерб своей, русской культуре.

Не следует забывать о том, что в ту же эпоху рядом с „теорией поликультурности христианских стран, предполагавшей создание новых священных языков”, развивалась в православном мире и „консервативно-охранительская” деятельность интеллектуалов<sup>16</sup>, направленная к превращению концепции трех священных языков в концепцию четырех, или ведущих полемику о том, каким трем языкам принадлежит эта исключительная позиция<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> *Constantinus et Methodius Thessalonicenses fontes*, p. 205.

<sup>15</sup> Идею права всех народов на письменность на собственном языке Епифанию неадекватно приписывает А. Н. Власов, *Сказание о грамоте и пермской азбуке в истории книжной культуры Древней Руси. Некоторые аспекты изучения*, „Труды Отдела древнерусской литературы”, 50, 1997, с. 208–214. Забывая о том факте, что эта идея со всей настойчивостью была выражена уже в *Житии св. Константина*, А. Власов утверждает, что она представляет собой проявление гуманизма на Руси рубежа XIV–XV вв. и что „гуманистический пафос” *Жития Стефана Пермского* основан на идее „Москва – Третий Рим”.

<sup>16</sup> А. Ю. Котылев, *Учение и образ Стефана Пермского в культуре Руси/России XIV–XXI веков*, Сыктывкар 2012, с. 35.

<sup>17</sup> Р. Пиккио, „Вопрос о языке”, с. 289–308.

В середине XIV века (по датировке Виктора Живова) возникло небольшое, но по содержанию насыщенное *Сказание о русской грамоте*, которое в понимании церковнославянского языка как „сакрального кода” идет еще дальше, чем Епифаний Премудрый. По трактовке этого текста, „русский языкъ ниоткуда же прия вѣры сея святыя и грамота руская никымъ же явлена, нѣ токмо самѣмъ Богомъ вседержителемъ, Отцемъ и Сыномъ и Святымъ Духомъ. Володимеру Духъ Святыи вдохнулъ вѣру прияти, а крещение от грекъ и прочий нарядъ церковный. А грамота руская явилася Богомъ дана въ Корсунѣ русину, от неяже научися философъ Костянтинъ, и оттуду сложивъ и написавъ книги рускимъ языкомъ”<sup>18</sup>. *Сказание* отчетливо отражает тот процесс, который Риккардо Пиккио назвал „национализацией” церковнославянской культуры, когда отдельные славянские народы присваивают кирилло-мефодиевское наследие, чтобы с его помощью доказать свой эксклюзивный статус<sup>19</sup>. В *Сказании о русской грамоте* Константин из роли творца славянской письменности отодвинут лишь на роль ученика благоверного русского из Корсуни, которому была явлена Богом „русская грамота”.

Можно предположить, что именно представление о исключительном сакральном статусе церковнославянского языка как языке наиболее подходящем для формулировки православной веры<sup>20</sup> сыграло важную роль в том, что русская церковь покинула путь Стефана Пермского, а миссии последующих столетий были основаны на использовании церковнославянского языка в качестве литургического. На миссионерскую стратегию русской церкви в московский период, несомненно, оказывал решающее влияние и факт, что миссии осуществлялись, в первую очередь, в связи с требованиями расширяющегося государства<sup>21</sup>, которое понимало христианизацию как одно из средств пацификации покоренных народов и не было заинтересовано в укреплении их идентичности путем использования местных языков в богослужении.

Новые шрифты и новые литургические языки становятся частью миссионерской деятельности русской православной церкви только в XIX веке<sup>22</sup>, когда резко изменился взгляд на статус церковнославянского языка. Язык, пользовавшийся многие столетия чрезвычайным престижем, с XVII века

<sup>18</sup> *Сказание о русской грамоте* издал В. М. Живов как приложение к своему исследованию *Slavia Christiana u istoriko-kulturnyj kontekst Skazania o russkoi gramote*, [in:] *Из истории русской культуры*, т. 1: *Древняя Русь*, Москва 2000, с. 154–157.

<sup>19</sup> Р. Пиккио, „Вопрос о языке”, с. 244–362.

<sup>20</sup> Б. А. Успенский, *Раскол и культурный конфликт XVII века*, [in:] *Idem, Избранные труды*, т. 1: *Семиотика истории. Семиотика культуры*, Москва 1994, с. 340. Ср. также: *Idem, Краткий очерк истории русского литературного языка XI–XIX вв.*, Москва 1994, с. 50–51.

<sup>21</sup> J. Glazik, *Die russisch-orthodoxe Heidenmission seit Peter dem Grossen*, Münster 1954, s. 1–31.

<sup>22</sup> P. Plank, *Die Fortsetzung des kyrillio-methodianischen Missionswerk durch die orthodoxe Kirche Rußlands in neuerer Zeit*, [in:] *Tausend Jahre Christentums in Rußland. Zum Millenium der Taufe der Kiever Rus'*, edd. K. Ch. Felmy, G. Kretschmar, F. von Lilienfeld, C.-J. Roepke, Göttingen 1988, s. 473–479.



начал оказываться под давлением экспансии русского: меж тем как использование церковнославянского в светских сферах было исключено, в религиозную область все больше проникает русский, появляется даже перевод *Священного Писания* на русский<sup>23</sup>. Прагматичный, „десакрализированный” взгляд на языки в новое время принес с собой и гораздо большую свободу в вопросе литургических языков и письменности новых христианизированных народов.

\*

**Jitka Komendová, *Missionary alphabet as an abnormality: On the cultural history of language in mediaeval Eastern Europe***

The paper focuses on the creation of new alphabets in missionary activities of Rus' Church in the Middle Ages. The decision of a missionary to go beyond the translation of catechism, basic prayers and the Creed into other languages but to create a new alphabet and make the language of the former pagans a liturgical one was an exceptional phenomenon for both Catholic and Orthodox traditions. The primary focus is directed towards the analysis of the role of the language in the missions of Stephen of Perm and Theodoret of Kola. In one of the central chapters of the *Life of Stephen of Perm* entitled *On Perm Alphabet*, its author Epiphanius the Wise eagerly glorifies Stephen's activities and defends him against criticism. The similar message can be found the *Tale on Russian Writing* created in the 14<sup>th</sup> century, as well as in the treatise *On the Letters* by Chernorizets Hrabar, however such a notion is in a stark contrast with understanding the issue of the language in the *Life of St. Constantine*. Such a view of the languages became one of the reasons why in the period of Muscovy the Rus' church abandoned the idea of expanding liturgical languages and creating new alphabets. As a result, until the 19<sup>th</sup> century, the Christianization of the new ethnicities was associated with the use of the Church Slavonic language as a liturgical one.

---

<sup>23</sup> Данный процесс детально представлен в монографии: В. М. Живов, *Язык и культура в России XVIII века*, Москва 1996. Ср. также: G. Hüttl-Folter, *Zur Rolle des 17. Jahrhunderts in der Sprachgeschichte Russlands*, [in:] *Sprache und Literatur Altrußlands*, ed. G. Birkfellner, Münster 1987, s. 73–80.



Марчин Граля  
(Краков)

## Проблема низложения митрополита Пимена в Москве в 1380 году

*Несмотря на то, что по воле патриарха Филофея преемником умершего митрополита Киевского и всея Руси должен был стать Киприан, московский правитель Дмитрий Иванович видел на этой церковной должности своего собственного кандидата по имени Митяй. С этой целью летом 1379 г. князь отправил его в Константинополь. Однако княжеский кандидат умер по дороге, а сопровождавшие его лица выдвинули кандидатуру Пимена. Новый митрополит не был признан в Москве, а на митрополичий престол был приглашен Киприан. Неожиданная перемена была вызвана значительным ухудшением политической ситуации для Московского государства на рубеже 1379–1380 гг.*

Митрополит Алексей был, пожалуй, первым главой русского православия, который определенно поддержал политические притязания Москвы. Долгие годы его пастырства (1354–1378) показали Дмитрию Ивановичу те преимущества, которые возникали в связи с оформившимся в то время союзом алтаря и престола<sup>1</sup>. Поэтому после смерти Алексея князь бесцеремонно низложил Киприана, который по воле патриарха был назначен новым митрополитом. На его месте Дмитрий Иванович видел собственного кандидата, которым был Митяй<sup>2</sup>. Чтобы узаконить его положение на Руси, князь от-

<sup>1</sup> Е. Голубинский, *История русской церкви*, т. 2, ч. 1, Москва 1900, с. 222–223.

<sup>2</sup> Отстранение Киприана как кандидата московского князя открыло на Руси многолетний период борьбы за митрополичий престол. Это событие, в своё время известное как «церковная смута XIV века», было описано в ряде исследований, касающихся в равной мере истории русской церкви и политической истории Руси в обозначенный период: Макарий, *История русской церкви*, т. 4, кн. 1, Санкт-Петербург 1886, с. 62–78; J. Fijałek, *Biskupstwa greckie na ziemiach ruskich od połowy w. XIV na podstawie źródeł greckich*, „Kwartalnik Historyczny”, 11, 1897, s. 36–38; Е. Голубинский, *История русской церкви*, т. 2, ч. 1, с. 226–262; П. П. Соколов, *Русский архиерей из Византии и право его назначения до начала XV века*, Киев 1913, с. 461–567; А. Е. Пресняков, *Образование великорусского государства. Очерки по истории XIII–XV столетий*, Петроград 1918, с. 352–363; И. Б. Греков, *Восточная*

правил упомянутого священнослужителя в Константинополь, предполагая, что с Босфора тот вернётся полноправным митрополитом и преемником Алексея. Планы князя были нарушены внезапной смертью Митяя, который умер на завершающем этапе путешествия. Сопровождающая его свита столкнулась со сложной дилеммой: следует ли продолжать миссию или же вернуться на Русь без какого-либо результата. Представители посольства остановились на первом варианте и выбрали из своего состава священнослужителя, которого представили патриарху в качестве княжеского кандидата. Таким образом летом 1380 г. патриарх Нил посвятил Пимена в новые митрополиты, что можно было бы расценивать как частичный успех посольства. Однако, узнав об этом, Дмитрий заявил с удивлением и неодобрением: „Нѣсмь послалъ Пимина въ митрополиты, но послалъ его, яко единого отъ служащихъ Митяю; что же се сътворено ест, о нихже азъ слышу таковая”<sup>3</sup>. Неожиданно в Москве Пимен был низложен, а на митрополичий престол был приглашен снятый с него двумя годами ранее Киприан.

Более основательный анализ описанной истории показывает, что процитированные летописью слова никоим образом не объясняют причин, по которым Дмитрий Иванович отстранил Пимена. Суть этого действительно противоречивого решения необходимо искать в чем-то другом, связав его с событиями, которые происходили в то время на Руси в свете того, в какой трудной ситуации находилась Москва в преддверии битвы на Куликовом поле.

Отправляясь летом 1379 г. в Константинополь, Митяй попросил у князя пакет незаполненных документов, закрепленных княжескими печатями. Кроме того, правитель позаботился о солидном финансовом обеспечении миссии, произнеся: „аще будетъ оскудѣніе, или какова нужда, и надобѣ зняти или тысуца сребра или колико, то се вы буди кабала моя и съ печатію”<sup>4</sup>. Такие обеспечение и щедрость могут свидетельствовать о том, что священнослужитель пользовался полным доверием правителя. Однако существовали некоторые признаки, указывающие на то, что позиция княжеского кандидата, несмотря на внешнюю видимость, была не столь прочной. Анализируя события, которые предшествовали посольству, может сложиться впечатление, что положение этого священнослужителя постепенно становилось за-

*Европа и упадок Золотой Орды (на рубеже XIV–XV вв.)*, Москва 1975, с. 105–126, 175–194; Г. М. Прохоров, *Повесть о Митяе. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы*, Ленинград 1978, passim; J. Meyendorff, *Byzantium and the Rise of Russia: A Study of Byzantino-Russian Relations in the Fourteenth Century*, Cambridge 1981, p. 214–240; Ф. М. Шабульдо, *Земли Юго-Западной Руси в составе Великого княжества Литовского*, Киев 1987, с. 113–136; Н. С. Борисов, *Церковные деятели средневековой Руси XIII–XVII вв.*, Москва 1988, с. 91–118; Idem, *Дмитрий Донской*, Москва 2014, с. 293–355; Р. Г. Скрынников, *Крест и корона. Церковь и государство на Руси IX–XVII вв.*, Санкт-Петербург 2000, с. 78–100.

<sup>3</sup> *Рогожский летописец*, [in:] *Полное Собрание Русских Летописей*, т. 15, изд. 2, вып. 1, Петроград 1922, стб. 132; М. Д. Присёлков, *Троицкая летопись. Реконструкция текста*, Санкт-Петербург 2002, с. 413.

<sup>4</sup> *Рогожский летописец*, стб. 128.

труднительным. Его одобрение Алексием не было очевидным<sup>5</sup>, Митяй не смог получить поддержки значительной части собственного духовенства<sup>6</sup>, и, в довершение всего, планы, связанные с епископским синодом, вместо того, чтобы облегчить ему путь к митрополии, создавали еще одного соперника, каким был Дионисий Суздальский<sup>7</sup>.

Доверие князя Дмитрия, которым Митяй пользовался до этого времени, могло быть подорвано. При этом не следует забывать, что были уже моменты, в которых казалось, что князь отказывался от кандидатуры Митяя, о чем может свидетельствовать фрагмент из *Жития Сергия Радонежского*, в котором отмечается, что после смерти Алексия „начинают господие великодержавнии князи молити святого еже вспяти архиерейства сань”<sup>8</sup>. О том, что в момент отправки Митяя в Византию князь не был вполне уверен в его кандидатуре, может также свидетельствовать состав посольства, которое должно было сопровождать священнослужителя в путешествии.

В сопровождении направляющегося в Константинополь Митяя находилась значительная свита, наличие которой должно было, вероятно, стать своеобразной демонстрацией поддержки духовенством княжеского кандидата. В число сопровождающих Митяя лиц входили три архимандрита: „архимандрить Иванъ Петровскый, се быст пѣрвыи общему житію начальникъ на Москвѣ, Пуминь архимандрить Переяславскый, Мартинь, архимандрить Коломенскый”<sup>9</sup>, а также ряд менее значительных лиц из разных кругов духовенства. Кроме людей, непосредственно связанных с церковью, в сопровождении Митяя находился также один важный светский человек – Юрий Васильевич Кочевина-Олешинский, которого источник описывает как „болшій бояринъ тоже и посоль князя великаго, тому и старѣишинство приказано”<sup>10</sup>. Учитывая, что свита Митяя должна была пройти через территорию Золотой Орды, присутствие боярина высокого ранга и княжеского посла было необходимым. Кроме того, пребывание Ю. Кочевина-Олешинского в свите Митяя могло также дать князю уверенность в том, что во время долгого путешествия интересы двора будут надлежащим образом проконтролированы. Интригующим также является наличие в числе сопровождавших Митяя лиц архимандрита Ивана, который, как известно, был одним из

<sup>5</sup> M. Grala, „Az’ ne dovoľen’ blogoslovit ego” – problem zaangażowania Aleksego w sprawy obsady tronu metropolitalnego na Rusi, *„Prace Historyczne”*, 142, 2015, 3, s. 387–402.

<sup>6</sup> Е. Голубинский, *История русской церкви*, т. 2, ч. 1, с. 232; Н. С. Борисов, *Церковные деятели*, с. 100; А. А. Горский, *„Всего еси исполнена земля русская...”*. Личности и ментальность русского средневековья. Очерки, Москва 2001, с. 122.

<sup>7</sup> М. Д. Присёлков, *Троицкая летопись*, с. 409; Г. М. Прохоров, *Повесть о Митяе*, с. 74–80; И. Н. Данилевский, *Русские земли глазами современников и потомков (XII–XIV вв.)*, Москва 2001, с. 309.

<sup>8</sup> *Житие Сергия Радонежского*, [in:] *Библиотека литературы Древней Руси*, т. 6: XIV – середина XV века, Санкт-Петербург 2005, с. 378.

<sup>9</sup> *Рогожский летописец*, стб. 129; М. Д. Присёлков, *Троицкая летопись*, с. 411.

<sup>10</sup> *Рогожский летописец*, стб. 129; М. Д. Присёлков, *Троицкая летопись*, с. 411.

пропагандистов общежитийства в московских монастырях, что сближало его с духовенством, связанным с Сергием Радонежским и Дионисием Суздальским<sup>11</sup>. Казалось бы, поскольку совсем недавно Митяй смог воздействовать на князя с целью заключения под стражу Дионисия, он должен был также иметь влияние на подбор своих спутников в путешествии. Тем не менее, в число членов посольства входил человек, которого княжеский кандидат наверняка не желал с собой брать. Присутствие архимандрита из петровского монастыря наряду с другими священнослужителями вероятно должно было показать патриарху, какой поддержкой среди духовенства пользовался Митяй. Включение в посольство сторонников идеи общежитийства, о распространении которой на Руси Византия в свое время много заботилась<sup>12</sup>, могло усилить благоприятный приём московского посольства в Константинополе. Желая или нет, Митяй вынужден был согласиться на присутствие рядом с собой архимандрита Ивана. Наверное, князь не видел со стороны этого священнослужителя никакой серьезной угрозы.

Митяй со своей свитой выдвинулся из Москвы во второй половине июля 1379 г. Священнослужитель покинул город в обстановке необычайной торжественности. В летописях записано, что „проводиша его честию самъ князь великийи съ бояры с старѣишими тако же епископи и архимандриты и игумены, попове, дѣякони, чернѣи множѣ)ство народа и увернушася от него назадъ”<sup>13</sup>. Великолепие, сопровождавшее Митяя, имело значительный эффект, который мог быть ответом на наложенное на миссию и несомненно циркулирующее в среде противников княжеского кандидата злое предсказание Сергия. Ибо праведный монах ввиду явной враждебности Митяя объявил, что тот никогда не увидит Константинополь<sup>14</sup>. Всё указывает на то, что мероприятие Митяя в Москве старались подготовить наилучшим образом. Снабжение документами, печатью, вексельными актами, включение в кортеж высокопоставленного боярина и представителей духовенства, которые критично смотрели на поступки Митяя, – всё это свидетельствует

<sup>11</sup> Р. Г. Скрынников, *Крест и корона*, с. 83; Н. С. Борисов, *Церковные деятели*, с. 108; А. А. Булычев, *Из истории русско-греческих церковных и культурных взаимоотношений 2-й половины XIV столетия (судьба святителя Дионисия Суздальского)*, „Вестник церковной истории”, 4, 2006, с. 91.

<sup>12</sup> На тему проникновения на Русь из Византии новых принципов монастырской жизни, см.: Р. Г. Скрынников, *Государство и церковь на Руси XIV–XV вв. Подвижники русской церкви*, Новосибирск 1991, с. 50–55; G. Fiedotow, *Święci Rusi*, Białystok 2002, s. 131–132; Г. М. Прохоров, *Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV веке*, [in:] idem, *Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Статьи*, Санкт-Петербург 2010, с. 70–71, 84–87; A. Andrusiewicz, *Cywilizacja rosyjska*, t. 1: *Cywilizacja staroruska*, Warszawa 2004, s. 199; J. Meyendorff, *Dwie wizje Kościoła: Wschód i Zachód u progu czasów nowożytnych*, [in:] *Duchowość chrześcijańska. Późne średniowiecze i reformacja*, red. J. Rait, Kraków 2011, s. 448–452. На тему богословской сущности исихазма, см. среди прочего: J. Pelikan, *Tradycja wschodniego chrześcijaństwa. Historia rozwoju doktryny*, t. 2: *Duch wschodniego chrześcijaństwa (600–1700)*, Kraków 2009, s. 301–323; J. Meyendorff, *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławna*, Lublin 2005; K. Ware, *Kościół Prawosławny*, Białystok 2011, s. 71–82.

<sup>13</sup> *Рогожский летописец*, стб. 128; М. Д. Присёлков, *Троицкая летопись*, с. 410–411; Г. М. Прохоров, *Повесть о Митяе*, с. 82–83.

<sup>14</sup> *Житие Сергия Радонежского*, с. 378–379.

о том, что князь Дмитрий отправлял в Константинополь посольство, способное противостоять любым обстоятельствам. Тем более, что политическая ситуация в Константинополе была переменчивой, о чем в Москве хорошо знали. Масштаб приготовлений мероприятия является свидетельством большой решимости князя, а также того, что в Москве любой ценой желали избежать неудачи.

Тщательно подготовленная поездка, очевидно, не предполагала сценария, согласно которому княжеский кандидат умрет по дороге. Между тем, когда корабль приближался к Константинополю, „внезапну, Митяя разболѣся въ корабли и умре на мори”<sup>15</sup>. Неожиданная смерть священнослужителя поставила членов посольства в очень сложное положение. Из-за значительной удаленности они не имели возможности быстро проконсультироваться о своих действиях, и время работало против них, поскольку, кроме Митяя, в Константинополь другими дорогами направились также его оппоненты: Киприан и Дионисий Суздальский. Спутники Митяя боялись неудачи миссии, реализовать которую обязывались в Москве. Поэтому они приняли самовольное решение о выборе очередного кандидата, которого с использованием поддельных документов планировали представить патриарху. Несмотря на появление различных концепций, несомненно, что стремящиеся продолжить миссию члены посольства должны были поступать согласно с указаниями, которые получили в Москве перед отправлением в Константинополь. В условиях ограниченной возможности контакта с верховной властью необходимо было выбрать кандидата наиболее похожего на Митяя<sup>16</sup>. Не подлежит сомнению, что решению о выборе Пимена предшествовали такого рода логические рассуждения.

По прибытии в Константинополь члены посольства представили патриарху Нилу Пимена в качестве княжеского кандидата. Патриарх без каких-либо возражений в июне 1380 г. возвёл его в сан митрополита „Великой Руси и Киева” („Ποιήν μητροπολίτης γνήσιος Κυβέρου καὶ Μεγάλης Ῥωσίας”)<sup>17</sup>. Успех мероприятия, однако, не ограничивался только хиротонией Пимена. Важно также то, что было дискредитировано право Киприана на юрисдикцию над епархиями в Северо-Восточной Руси и Киеве, сведя его единственно к роли временного митрополита для Литвы. Существенной также была оговорка, что после смерти Киприана Пимен получит власть над всем русским православием. Наконец самым большим и, вероятно, несколько недооценённым историографией успехом посольства было получение де-

<sup>15</sup> Рогожский летописец, с. 129; М. Д. Присёлков, *Троицкая летопись*, с. 411.

<sup>16</sup> Н. С. Борисов, *Церковные деятели*, с. 108.

<sup>17</sup> *Acta Patriarchatus Constantinopolitani MCCCXV–MCCCCII*, vol. 2, ed. F. Miklosich, J. Müller, Vindobonae 1862, no 338, с. 18; *Приложения*, [in:] *Русская историческая библиотека*, т. 4: *Памятники древнерусского канонического права*, Санкт-Петербург 1880, № 30, стб. 181–182.



кларации о том, что отныне патриарх будет утверждать только кандидатов, присланных из „Великой Руси”<sup>18</sup>.

В ситуации напряженности в церковных делах, когда неожиданно на протяжении одного десятилетия патриархат вынужден был реагировать на мощное давление со стороны Казимира Великого и Ольгерда, решение Нила должно быть воспринято как успех Москвы. Так патриарх возвращался к ситуации благоприятных для Москвы времён Феогноста и Алексия, когда подчеркивалось единство русской митрополии и сопряженность титульного престола киевского митрополита с местом его пребывания в Северо-Восточной Руси. Кроме того, было принято чрезвычайно важное решение, согласно которому инициатива выбора митрополита будет принадлежать „Великой Руси”<sup>19</sup>. Ситуация, согласно которой выбранный под диктовку Москвы кандидат обладал бы юрисдикцией над православными епархиями в пределах Великого княжества Литовского, давала Дмитрию Ивановичу и его преемникам огромные возможности идеологического воздействия. Даже если бы московский князь не согласился ни с процедурой избрания Пимена, ни с самой его персоной, утверждение его было в то же время подтверждением отмеченных благоприятных для Москвы решений<sup>20</sup>. Между тем, как отмечает летопись: „Князь великий не въсхотѣ Пимина прѣяти”<sup>21</sup>. Удивительное решение князя о низложении Пимена и игнорировании удовлетворительного утверждения патриарха должно иметь свои серьезные причины и, по-видимому, являлось для Дмитрия вынужденным.

1374–1379 гг. ознаменовались рядом политических успехов Москвы, которые в основном были следствием благоприятной для Дмитрия Ивановича политической конъюнктуры. Договоренность с Литвой, и прежде всего – временная нормализация отношений с Тверью<sup>22</sup>, укрепили позиции князя в отношении Мамае. Свидетельством стремления сбросить тяжесть татарской зависимости с территории Северо-Восточной Руси было пленение в Нижнем Новгороде Сарайки, который прибыл в город с целью обеспечения сбора денег<sup>23</sup>. Вскоре после этого, в ноябре 1374 г., на съезде лояльных Москве князей в Переяславле было принято решение о совместной борьбе

<sup>18</sup> „καὶ μετ’ αὐτὸν δὲ εἰς τὸν ἀπαντα χρόνον ἀρχιερεὺς ἀπάσης Ῥωσίας ἔσται κατὰ τὴν παλαιάν ἐκείνην συνήθειαν, ὅταν ἐκ τῆς Μεγάλης Ῥωσίας ζητήσωσι”. *Acta Patriarchatus*, с. 18; П. Соколов отметил, что это была только пустая декларация, за которой не следовали никакие обязательства. П. П. Соколов, *Русский архиепирей*, с. 514. Представляется, однако, что ввиду давления, которое в своё время оказывали на Константинополь как Казимир Великий, так и Ольгерд, помещённое в официальном документе патриарха заявление не могло быть таким уж бессмысленным. См.: Г. М. Прохоров, *Повесть о Митяе*, с. 100–101.

<sup>19</sup> J. Meyendorff, *Byzantium and the rise*, с. 220.

<sup>20</sup> Имеет определенный смысл мнение С. Смольки о том, что решение Нила было „великим успехом” Москвы и „политическим приобретением значительной ценности”. См.: S. Smolka, *Kijestut i Jagiello*, „Pamiętnik Akademii Umiejętności w Krakowie”, 7, 1889, с. 125–126.

<sup>21</sup> *Рогожский летописец*, стб. 131; М. Д. Присёлков, *Троицкая летопись*, с. 413.

<sup>22</sup> В. А. Кучкин, *Русские княжества и земли перед Куликовской битвой*, [in:] *Куликовская битва. Сборник статей*, ред. Л. Г. Бескорный, Москва 1980, с. 89–95.

<sup>23</sup> *Рогожский летописец*, стб. 131.

с Мамаем<sup>24</sup>. В свою очередь, со стороны Мамая последовала попытка разорвать этот союз с помощью провоцирования тверского сепаратизма, который мог поколебать коалицию князей. Ввиду собственных проблем в Степи реальной помощи тверскому князю Михаилу татарский правитель не предоставил, в связи с чем влияние Дмитрия Ивановича в регионе еще больше укрепилось. Это позволило московскому правителю вместе с нижегородско-суздальскими князьями провести успешную экспедицию в Волжскую Булгарию в 1377 г. Поражение, которое вскоре после этого потерпели русские силы на реке Пьяне, вдохновило Мамаю настолько, что летом следующего года он попытался организовать поход непосредственно против Дмитрия Ивановича<sup>25</sup>. Но татарские силы не смогли приблизиться к его землям, поскольку князь перехватил их у реки Вожи, где собранные под его руководством русские войска разбили отряды Мамаю<sup>26</sup>.

Разгром на берегах Вожи убедил Мамаю, что, если он желает восстановить влияние на Руси, то должен предпринять более смелую попытку подчинения московского правителя. Еще в сентябре 1378 г. Мамаю совершил грабительский поход на территорию Рязанского княжества. Контрудар Тохтамыша, который сумел захватить Сарай и стал непосредственно угрожать Мамаю, помешал реализации планов Мамаю. Именно тогда последний? предложив Митяю ярлык, стал искать временного сближения с Москвой<sup>27</sup>. Однако на рубеже 1379 и 1380 гг. ситуация в самой Орде стала благоприятствовать Мамаю. Ему удалось подчинить Северный Кавказ и вся территория по правой стороне Волги оказалась под его контролем, а Тохтамыш был окружен со всех сторон. Такое развитие событий позволило Мамаю активизировать действия против Дмитрия Ивановича<sup>28</sup>.

Успехи Москвы во второй половине 70-х гг. XIV века стали возможными также во многом благодаря почти полному прекращению натиска со стороны Великого княжества Литовского. Уже в конце жизни Ольгерда после фиаско третьей „литовщины” литовский господарь ограничил свою активность на востоке попытками подчинить себе Смоленск<sup>29</sup>. Его смерть, в свою очередь, несколько дестабилизировала внутреннюю ситуацию в государстве<sup>30</sup>, чем тотчас постарались воспользоваться крестоносцы, которые после

<sup>24</sup> А. А. Горский „Всего еси исполнена земля русская...”, с. 118–119.

<sup>25</sup> А. Н. Насонов, *Монголы и Русь. История татарской политики на Руси*, Санкт-Петербург, 2006, с. 320–322; А. А. Горский, *Москва и Орда*, Москва 2000, с. 90–93.

<sup>26</sup> *Рогожский летописец*, стб. 134.

<sup>27</sup> Р. Ю. Почекаев, *Ярлыки ханов Золотой Орды русской церкви: к вопросу о хронологии и количестве*, „Научный Татарстан”, 2, 2010, с. 162–163.

<sup>28</sup> А. О. Амелин, Ю. В. Селезнев, *Куликовская битва в свидетельствах современников и памяти потомков*, Москва 2011, с. 141–144.

<sup>29</sup> И. Б. Греков, *Восточная Европа*, с. 98.

<sup>30</sup> О том, что отречение власти Ягайло не прошло легко, утверждают некоторые ученые, обращающие внимание прежде всего на сепаратизм старших Ольгердовичей во главе с Федором Ольгердовичем, а также полоцким князем Андреем, см.: S. Smolka, *Rok 1386. W pięciowiekową rocznicę*, Kraków 1886, s. 113–114; H. Paszkiewicz,

1377 г. значительно активизировали свои нападения на литовскую территорию<sup>31</sup>. Тем не менее, литовская сторона смогла нейтрализовать эту угрозу, переведя ее в дипломатическую плоскость. Первый из договоров был подписан Кейстутом 29 сентября 1379 г., а несколько месяцев спустя в феврале 1380 г. Ягайло заключил Рижский мир, а затем соглашение в Давидишках. Таким образом, Великое княжество Литовское могло свободнее вмешиваться в восточные дела<sup>32</sup>.

Как видим, в самом конце 1379 г. завершилась благоприятная для Москвы политическая конъюнктура. Наиболее опасные соперники Дмитрия Ивановича – Литва и Орда – освободились от проблем, которые до этого позволяли потомкам Ивана Калиты свободно распространять своё влияние в Северо-Восточной Руси. В довершение всего над Москвой нависла угроза совместного выступления Мамай и Ягайло, которые, вероятнее всего, начали согласовывать антимосковский союз именно в конце 1379 г.<sup>33</sup> Таким образом, после периода, богатого успехами, Дмитрий Иванович оказался в чрезвычайно трудной ситуации. Политик такого формата не мог позволить себе пассивность ввиду опасного для Москвы союза Ягайло с Мамаем. Расстройство этого альянса в начале 1380 г. должно было стать приоритетным для московского князя.

Более широкое поле для маневра князь имел в Великом княжестве Литовском, в котором в 1379 г. проявились сепаратистские устремления старшего из Ольгердовичей – полоцкого князя Андрея. Последний быстро нашел поддержку в Москве. В то же время на сторону Москвы перешел Дмитрий Ольгердович. Промосковскую позицию, вследствие родственных связей проявил также сын Кориата – Дмитрий Боброк-Волынский<sup>34</sup>. Таким образом, на протяжении довольно короткого времени Дмитрию Ивановичу удалось перетянуть на свою сторону трёх представителей правящей в Литве династии. Нельзя исключить, что занять сторону Дмитрия Ивановича склонялись также другие литовские князья, недовольные тем, что литовский трон перешел к Ягайло. Возможно, среди них был и правящий в Киеве Владимир Ольгердович<sup>35</sup>. Привлечению московским правителем на свою

---

*Jagiellonowie a Moskwa*, s. 434–437; Idem, *O genezie i wartości Krewa*, Warszawa 1938, s. 54–66; А. Е. Пресняков, *Лекции по русской истории*, т. 2: *Западная Русь и литовско-русское государство*, Москва 1939, с. 74; J. Krzyżaniakowa, J. Ochmański, *Władysław II Jagiełło*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2006, s. 56–58; J. Tęgowski, *O następstwie tronu na Litwie po śmierci Olgierda*, „Przegląd Historyczny”, 84, 1993, 2, s. 127–134; J. Nikodem, *Witold Wielki Książę litewski (1354 lub 1355 – 27 października 1430)*, Kraków 2013, s. 33–35.

<sup>31</sup> S. Smolka, *Kiejstut i Jagiełło*, s. 89–90; L. Kolankowski, *Dzieje Wielkiego Księstwa Litewskiego za Jagiellonów*, t. 1: *1377–1499, Oświęcim* 2014, s. 34; H. Lowmiański, *Agresja Zakonu Krzyżackiego na Litwę w wiekach XII–XV*, [in:] Idem, *Prusy-Litwa-Krzyżacy*, oprac. M. Kosman, Warszawa 1989, s. 206–208.

<sup>32</sup> L. Kolankowski, *Dzieje Wielkiego Księstwa*, s. 34–35.

<sup>33</sup> H. Paszkiewicz, *Początki Rusi*, z rękopisu przygotował K. Stopka, Kraków 1996, s. 258, 355; Ф. М. Шабульдо, *Земли Юго-Западной Руси*, с. 114.

<sup>34</sup> И. Б. Греков, *Восточная Европа*, с. 100–101.

<sup>35</sup> Ф. М. Шабульдо, *Земли Юго-Западной Руси*, с. 117.

сторону части литовских князей, вероятно, способствовал аргумент о исповедовании одной веры. Авторы созданных после битвы на Куликовом поле литературных произведений охотно упоминали о братстве старших Ольгердовичей с Дмитрием Ивановичем, основанном на принадлежности к православию<sup>36</sup>.

Предпринятые Дмитрием Ивановичем шаги, направленные на уменьшение политического и военного потенциала Ягайло путём поддержки сепаратизма части его родственников, были хорошо рассчитанным ходом. Вызывает восхищение не сам замысел, рассчитанный на ослабление союза Литвы и Мамаея, но эффективность его реализации. Перед лицом угрозы правитель Москвы должен был действовать быстро и успешно. И для привлечения на свою сторону православных литовских князей Дмитрию Ивановичу требовался кто-то, кто в русских землях Великого княжества Литовского пользовался соответствующим авторитетом (также в религиозной сфере) и кто был искренне заинтересован в процветании Москвы. Такой персоной мог быть, в принципе, только Киприан, помощь которого в реализации планов московского правителя была необходима настолько сильно, что Дмитрий Иванович осуществил переоценку своей тогдашней церковной политики. Тем более, что к принятию такого решения князя подталкивали церковные круги, связанные с Сергием Радонежским и Феодором Симоновским<sup>37</sup>.

Таким образом, политическое положение Дмитрия Ивановича в конце 1379 г. подверглось такой диаметральной перемене, что цели миссии Митяя стали неактуальными. Действуя с благими намерениями и не имея известий о переменах, происшедших на другой стороне Чёрного моря, спутники умершего Митяя осуществили выбор Пимена. Однако новая политическая ситуация и перспектива неизбежного столкновения с Мамаем требовали примирения с Киприаном. В этих обстоятельствах смерть Митяя и не до конца понятный выбор Пимена были на руку Дмитрию. Это облегчило ему изменение своего отношения к делам митрополии таким образом, чтобы новая церковная политика могла незамедлительно принести конкретные выгоды. Победа в битве на Куликовом поле подтвердила обоснованность этих решений и привела к тому, что вернувшийся из Византии Пимен не имел шансов на благосклонность московского правителя.

Перевод с польского языка Степана Темушева

<sup>36</sup> M. Grala, *Wizerunek Jagielly i Litwy w utworach tzw. cyklu kulikowego*, [in:] *Regiones euxinum spectantes. Stosunki kulturowe, etniczne i religijne na przestrzeni dziejów*, pod red. Ł. Gędłka, T. Krzyżowskiego, M. Michalskiego, Kraków 2012, s. 109–132.

<sup>37</sup> См.: Н. С. Борисов, *Дмитрий Донской*, с. 348–350.

**Marcin Grala, *Problem of rejection of metropolitan Pimen in Moscow in 1380***

Despite the will of patriarch Philotheos, according to which Cyprian was to become the successor of the died metropolitan of Kyiv and the whole Rus', the Moscow ruler Dmitry Ivanovich Donskoy saw on this ecclesial position his own candidate Mityay. To further this cause, in the summer of 1379 the Prince sent him to Constantinople. Surprisingly, however, the princely candidate died in route, and with this death the dignitaries nominated Pimen. Moscow did not recognize this will of patriarch and now, Pimen was rejected by Moscow and the invitation to the metropolitan throne was granted to Cyprian. Such an unexpected change was dictated by the political needs of Moscow, where the political situation was deteriorating at the turn of the years 1379–1380.

Андрій Стасюк  
(Галич / Івано-Франківськ)

## Львівський францисканський конвент Святого Хреста як осередок вікаріату Русі в 1372–1430 роках

*Центральним організаційним пунктом францисканських місій на Русі доби пізнього середньовіччя був Львів. Столичне місто галицько-волинських Романовичів, а згодом Руської землі в складі Польської та Угорської корони через динамічний політичний та соціально-економічний розвиток сформувало сприятливе середовище для місіонерської діяльності латинського духовництва загалом і міноритів зокрема.*

Активізація францисканських місій у руських землях, спричинена політикою польського короля Казимира III та всебічною підтримкою Римської церкви, привела до утворення вікаріату Русі Ордену Братів Менших. Поява цієї місіонерської адміністрації вперше простежується у двох відомих списках провінцій та вікаріатів Францисканського чину з 40-х і 80-х років XIV століття<sup>1</sup>. Датування таких реєстрів можна співставити з часом утворення вікаріату Русі, для якого історики визначили відтинок між 1340–1345 рр.<sup>2</sup>,

<sup>1</sup> *Bullarium franciscanum romanorum pontificum constitutiones, epistolas, ac diplomata continens tribus ordinibus minorum, clarissarum, et poenitentium a seraphico patriarcha Sancto Francisc, t. 5, ed. L. C. de Signia, Romae 1898, p. 602; De Conformitate Vitae Beati Francisci ad Vitam Domini Iesu auctore Fr. Bartholomaeo de Pisa, [in:] *Analecta Franciscana sive Chronica aliaque Varia Documenta ad Historiam Fratrum Minorum spectantia, t. 4, ed. Patribus Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1906, p. 335, 556.**

<sup>2</sup> W. Abraham, *Powstanie organizacji kościoła łacińskiego na Rusi, t. 1, Lwów 1904, s. 192; H. Golubovich, *Series Provinciarum Ordinis Fratrum Minorum saec. XIII et XIV, [in:] Archivum Franciscanum Historicum. Periodica publication trimestris, an. 1, t. 1, cura PP. Collegii D. Bonaventurae, Quaracchi 1908, p. 16, 21; M. Грушевський, *Історія України-Руси: В 10 т., 11 кн., т. 3, Київ 1993, с. 298; G. Moisescu, *Catholicismul în Moldova până la sfârșitul secolului al XIV-lea, București 1942, p. 87; M. Чубатий, *Історія Християнства на Русі-Україні, т. 1, Рим–Нью Йорк 1965, с. 597; I. Czamańska, *Moldavia i Wołoszczyna wobec Polski, Węgier i Turcji w XIV i XV wieku, Poznań 1996, s. 23; J. Kurtyka, *Najstarsze dokumenty dla franciszkanów kamienieckich z lat 1400 i 1402, „Roczniki Historyczne”, 67, 2001, s. 155; E. Dumea, *Istoria bisercii catolice din Moldova, Iași 2005, p. 32; C. Dobre, *Mendicants in Moldavia: Mission in an Orthodox Land, Daun 2009, p. 88, 90.*********

або період середини – другої половини XIV століття<sup>3</sup>. Проте, за найновішими висновками Даріуша Карчевського, створення такого вікаріату відбулося біля 1370 р.<sup>4</sup> На межі 60-х – 70-х років XIV століття вікаріат Русі складався з місіонерських осередків у Львові, Городку, Коломиї, Галичі, Снятині (?), Кузьміні (Воля Кузьміна), Сереті, Молдові (Бая), Кам'янці (Кам'янець-Подільський), Смотричі, Хотині, Лікостомо (Вилкове) і Білгороді (Білгород-Дністровський)<sup>5</sup>.

На кінець правління польського короля Казимира III припадає поява в папських документах згадок про першого вікарія Русі Миколу, відомого як Мелсак із Кросна<sup>6</sup>. Зокрема, 4 серпня 1370 р. папа Урбан V, відзначивши попередні успіхи ф'ранцисканців серед „схизматиків”, доручив міноритському професору Миколі, прозваному Мелсак, відібрати „ad excolendam Dominicam vineam in patribus Russiae, Lituaniae et Walachiae”<sup>7</sup>.

Очевидно центральною садибою Руського вікаріату Братів Менших уже тоді був Львів – місто яке після 1371 р. разом зі значною частиною Русі увійшло до володінь князя Владислава Опольського. В той же час спалахнув перший конфлікт між ф'ранцисканцями та місцевим плебаном Іоаном – представником Вроцлавської дієцезії. Згідно з буллами Григорія XI від 16 листопада 1371 р., приблизно в середині того ж року вікарій руських ф'ранцисканців Микола з Кросна звернувся до курії з проханням залучити для місій на Русі ще 30 братів, а також розглянути скаргу Братів Менших щодо шкідливої для Римської церкви пропаганди, яку проводив львівський плебан про недійсність хрещення та інших Святих Таїнств, уділених міноритами. Як наслідок, папа дозволив руському вікарію обрати для місіонерської діяльності відповідну кількість братів будь-якої нації, під страхом церковних покарань заборонив поширювати подібні чутки, а контроль за дотриманням цього рішення довірив архієпископові гнєздинському, а також краківському та серетському єпископам<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> R. Loenertz, *Les Missions Dominicaines en Orient et la Societe des Sres Peregrinants pour le Christ*, [in:] *Archivum Fratrum Praedicatorum*, t. 4, Rome 1934, p. 14; K. Kantak, *Franciszkanie Polscy*, t. 1, Kraków 1937, s. 273–274; T. Trajdos, *Dominikanie a franciszkanie we Lwowie do 1370 r.*, [in:] *Dzieje Podkarpacia*, t. 5, Krosno 2001, s. 445; J. Kloczowski, *Wspólnoty zakonne w średniowiecznej Polsce*, [in:] *Dzieje chrześcijaństwa Polski i Rzeczypospolitej Obojga Narodów*, pod. red. J. Kloczowskiego, Lublin 2010, s. 255–256; M. Dettlaff, *Pranciškonų pradžią Lietuvoje XIII–XV amžiuje*, [in:] *Lietuvių Katalikų Mokslo Akademijos Metraštis*, t. 36, Vilnius 2012, p. 19.

<sup>4</sup> D. Karczewski, *Franciszkanie w monarchii Piastów i Jagiellonów w Średniowieczu. Powstanie – rozwój – organizacja wewnętrzną*, Kraków 2013, s. 267–270.

<sup>5</sup> „Vicaria Russiae habet haec loca: Lemburgae, de Grodech/Grodek, de Colomia, de Galfiff/Galaf, de Nostin/Nestin, de Cusminen, Cereth/Ceret, Moldaviae, Caminix, Scotorix/Smotorix, Cotcham/Corkam, Licostoni/Licosconii, Albi castri/Albi Castri”. *Bullarium franciscanum*, t. 5, p. 602; *De Conformitate Vitae Beati Francisci*, t. 4, p. 335, 556.

<sup>6</sup> *Documenta Pontificum Romanorum Historiam Ucrainae Illustrantia (1075–1953)*, vol. 1, ed. P. Athanasius, G. Welykyi OSBM, Romae 1953, p. 75–77, 85, 89–93; Див. також: W. Abraham, *Powstanie organizacji*, t. 1, s. 293.

<sup>7</sup> *Bullarium franciscanum romanorum pontificum constitutiones, epistolas, ac diplomata continens tribus ordinibus minorum, clarissarum, et poenitentium a seraphico patriarcha Sancto Francisc*, t. 6, ed. L. C. de Signia, Romae 1902, p. 445; *Documenta Pontificum Romanorum*, p. 85; *Bullarium Poloniae*, t. 2, ed. I. Sułkowska-Kuraś et St. Kuraś, Romae 1985, p. 282.

<sup>8</sup> *Bullarium franciscanum*, t. 6, p. 463–464.



Черговий конфлікт львівських францисканців із намісником (інфулатом) любуського єпископа виник навколо діяльності в середовищі неофітів. З папської булли від 21 липня 1373 р. відомо, що представник ієрарха піддав сумніву відлені міноритами Святи Таїнства для навернених католиків. Натомість папа визнав церковні sacramenti дійсними, вкотре підтвердивши привілеї душпастирської діяльності вікарія і його співбратів, як у Львові, так і в землях Русі загалом, зазначивши, що Брати Менші не підлягають юрисдикції любуського єпископа<sup>9</sup>.

Князь Владислав Опольський, прибувши до Львова, 11 листопада 1372 р. надав для тутешнього міноритського монастиря Святого Хреста свій мурований будинок біля львівського замку<sup>10</sup>. Стараннями князя та угорського короля Людовіка Анжуйського в 1375 р. було офіційно утворено Галицьке архієпископство *ritus latini*, хоча процес його створення розпочався ще наприкінці 60-х рр. XIV століття. Безумовно, після встановлення постійної латинської церковної адміністрації спостерігалось збільшення чисельності католиків у Львові й на Русі загалом. Перший ієрарх новоутвореної церковної провінції – архієпископ Матвій, „electus archiepiscopus Lemburgensis”, від кінця весни 1376 р., разом з князем Владиславом, домагався перенесення митрополичої кафедри з Галича до Львова<sup>11</sup>.

За таких умов душпастирська діяльність міноритів у місті, в тому числі й серед неофітів, залишалася домінуючою. Відомо, що 25 травня 1373 р. папа надав для кількох львівських вірменських родин з галицької дієцезії привілей повного відпущення гріхів у часі смерті, серед яких, наприклад, названі Лазар Вірменин зі Львова і Сергій, прозваний Серкіс, зі Львова<sup>12</sup>. Цікаво, що 18 червня 1376 р., згідно із заповітом львівського міщанина, вірменського католика Тайчадина, якого, очевидно, „навернули” саме францисканці<sup>13</sup>, для міноритського костелу святого Франциска<sup>14</sup> у Львові зі спадщини померлого було передано п'ять кіп грошей<sup>15</sup>. Натомість для інших львівських храмів – монастирського костелу домініканців Божого Тіла, парафіяльного костелу Пресвятої Діви Марії і вірменського костелу св. Іоана Хрестителя – тільки

<sup>9</sup> Ibidem, p. 515.

<sup>10</sup> *Akta grodzkie i ziemskie z czasów Rzeczypospolitej Polskiej z Archiwum tak zwanego bernadyńskiego we Lwowie*, t. 5, wyd. K. Liske, Lwów 1875, s. 8.

<sup>11</sup> W. Abraham, *Powstanie organizacji*, t. 1, s. 303; D. Karczewski, *Franciszkanie w monarchii Piastów i Jagiellonów*, s. 272.

<sup>12</sup> *Bullarium Poloniae*, t. 2, p. 334.

<sup>13</sup> K. Stopka, *Kościół ormiański na Rusi w wiekach średnich*, „Nasza przeszłość”, 62, 1984, s. 84; T. Trajdos, *Kościół Katolicki na ziemiach ruskich Korony i Litwy za panowania Władysława II Jagielly (1386–1434)*, t. 1, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1983, s. 50–51.

<sup>14</sup> Детальніше про ідентифікацію покровительства первинного францисканського храму Львова, див.: D. Karczewski, *Franciszkanie w monarchii Piastów i Jagiellonów*, s. 266, 300–301; А. Стасюк, *Вікаріат Русі Ордену Братів Менших: початкова організація 1370–1387 років*, [in:] *З історії західноукраїнських земель*, вип. 12–13, Львів 2017 (у друці).

<sup>15</sup> *Akta grodzkie i ziemskie z czasów Rzeczypospolitej Polskiej z Archiwum tak zwanego bernadyńskiego we Lwowie*, t. 3, wyd. K. Liske, Lwów 1872, s. 49.

по одній копії грошей<sup>16</sup>. Ще одним підтвердженням активної місіонерської діяльності францисканців серед львівських вірмен є надання у 1380 р. Сергієм, прозваним Серкісом/Черкісом<sup>17</sup>, тестем уже згаданого Тайчадина, села Козельники (сучасна частина Сихівського р-ну м. Львова) для конвенту францисканців у Львові, за що мінорити зобов'язувалися двічі на тиждень відправляти читані меси за упокій душі жертводавця<sup>18</sup>.

Про центральний осередок вікаріату Русі збереглося кілька згадок у найдавнішій міській книзі Львова. Зокрема, у датованому 6 серпня 1382 р. записі орієнтиром при локалізації земельних володінь Гендзлінуса Сліцкенпфіла та Петра Саксонця названо монастир Братів Менших<sup>19</sup>. В іншій нотатці від 13 січня 1384 р. зафіксовано розташування поблизу осередку міноритів броварні Петра Саксонця<sup>20</sup>.

Цікавішими є записи найдавнішої міської книги Львова з другої половини 80-х років XIV століття. Так, 28 березня 1386 р. львівський міщанин Петро Кукальп склав заповіт, за яким, у разі своєї смерті під час прощі до Гробу Господнього, зобов'язався передати 15 марок костелам Пресвятої Диви Марії, Божого Тіла та Святого Хреста на добудову стін<sup>21</sup>. Не відомо, чи завдяки грошам Петра Кукальпа, чи на інші пожертви, однак 2 травня 1386 р. у черговому записі, пов'язаному з локалізацією будинку, що належав Миколі Темпелю, згадано вівтарну частину – *chorus* францисканської обителі<sup>22</sup>.

Кінцем 1385 р. датується перша згадка про гвардіана львівських міноритів брата Якуба (бл. Якуб Стрепа – галицький архієпископ латинського обряду в 1391–1409 рр.)<sup>23</sup>. У документі від 15 листопада 1385 р. він з віце-вікарієм руських домініканців Матерном свідчив у судовій справі між галицьким архієпископом Бернардом та містом Львовом щодо права власності на будинок<sup>24</sup>. Свідчення латинських місіонерів нотаріус Микола з Битома записував у трапезній францисканського монастиря<sup>25</sup>. В історіографії, щоправ-

<sup>16</sup> Ibidem.

<sup>17</sup> D. Karczewski, *Franciszkanie w monarchii Piastów i Jagiellonów*, s. 301.

<sup>18</sup> Archiwum OO. Franciszkanów w Krakowie, Archiwum lwowskie, Sygn. Lwów – 1–2: *Privilegia, Documenta, Decreta, Ecclesiae Sanctae Crucis et Ordini Minorum S.P. Francisci Conventualim. Servientia In Suis Originalibus ad Acta Terrestria Leopoliensia, Feria Tertia in Vigilia S. Jacobi Apostoli Anno Domini 1770 per Oblatam. Correcta In Extractibus vero Authenticis per Annos, Menses, Sies et Folia Summario. Directa In hoc Volumine diligenter. Collecta Atque Usui Commodiori et faciliiori pro tempore opportune, Studio Adm Reverendi Patris Magistri Felicis Schubert Ex-Provincialis Guardiani Conventus Generalicij Leopoliensis. Exhibita Anno Domini 1770*, s. 4.

<sup>19</sup> *Najstarsza księga miejska 1382–1389*, t. 1, wyd. A. Czołowski, Lwów 1892, s. 7.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 21.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 59.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 61.

<sup>23</sup> Можливо, до 1385 р. львівський гвардіан Якуб обіймав аналогічну посаду в краківському конвенті Братів Менших, адже під 1378 р. тут занотовано гвардіана з таким іменем, якого В. Абрахам вважав тією ж особою. Тобто краківський гвардіан Якуб, як і серетський єпископ-мінорит Андрій з Кракова, брав активну участь в організації францисканських місій на Русі й, очевидно, на рубежі 70–80-х рр. XIV ст. обійняв пост гвардіана львівських міноритів. Див. W. Abraham, *Jakób Strepa arcybiskup halicki 1391–1409*, Kraków 1908, s. 16.

<sup>24</sup> *Akta grodzkie i ziemskie*, t. 3, s. 68–69.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 68.

да без джерельного підтвердження, існує думка, що архієпископ Бернард належав до одного із вказаних орденів<sup>26</sup>. Конфлікт ієрарха з львів'янами загострився у 1386–1390 рр., коли той наклав на місто інтердикт, а містяни у відповідь надіслали апеляцію папі<sup>27</sup>. Як наслідок – понтифік доручив розслідування справи естергомському архієпископові, а після його смерті в 1390 р. – перемишльському єпископу-мінориту Еріку Віссену<sup>28</sup>.

У ході протистоянь Бернарда зі Львовом, перемишльським єпископом, світським кліром та домініканцями<sup>29</sup> руські францисканці, радше, не підтримували архієпископа. Попри це, ієрарх намагався заручитися їх допомогою. 13 квітня між 1384–1386 рр. він підтвердив місіонерські привілеї для Братів Проповідників та Братів Менших. Своїм листом галицький архієпископ заборонив львівським священикам виголошувати, що Святі Таїнства, надані місіонерами, недійсні, водночас дозволив гвардіану міноритів Якубові та вікарієві домініканців Матерну заарештовувати осіб, які ослухаються його рішення<sup>30</sup>. 24 червня 1386 р. Бернард повторив буллу Григорія XI, надану 6 березня 1384 р. домініканським місіонерам на Сході<sup>31</sup>. Однак у 1385 р. львівські мінорити у вже згаданій суперечці за будинок визнали правоту міста, а в листопаді 1386 р. гвардіан Якуб засвідчив апеляцію львівських міщан до Апостольської столиці<sup>32</sup>.

Діяльність францисканського гвардіана Якуба відображена й у найдавнішій міській книзі Львова. 8 квітня та 12 листопада 1388 р. він від імені міноритів претендував на спадщину львівського міщанина Миколи Корхена/Корнехіна у розмірі 8 флорентів золотом, оскільки в монастирі зберігалося майно покійного: 2 гроші, стародавні покривала для коня та 5 вітражів<sup>33</sup>.

Різнопланові свідчення про львівський монастир, занотовані в наведених джерелах, яскраво підтверджують повноцінне функціонування цього осередку вікаріату Русі. Уже на початку 80-х років XIV століття львівський конвент був самодостатнім монастирським комплексом, що як мінімум включав костел і трапезну. Під 1385 р. згадано гвардіана львівських міноритів, а це свідчило про збільшення кількості братії. Зазвичай призначення

<sup>26</sup> K. Prokop, *Arcybiskupi halicy i lwowscy obrządku łacińskiego. Szkice biograficzne*, [in:] *Biblioteka „Wołania z Wołynia”*, t. 72, Biały Dunajec–Ostróg 2010, s. 27; Р. Івашко, *Становлення римо-католицької єпископської та митрополічної катедр у королівстві Русі в середині XIV – на початку XV століття*, [in:] *Княжа доба: історія і культура*, вип. 8, Львів 2014, с. 331.

<sup>27</sup> *Akta grodzkie i ziemskie*, t. 3, s. 70–72.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 86–89.

<sup>29</sup> W. Abraham, *Powstanie organizacji*, t. 1, s. 308–311.

<sup>30</sup> Archiwum OO. Franciszkanów w Krakowie, Dokumenty pergaminowe, Sygn. G-I-4: *Bp. Bernard przeciw księżom gorszyicielom*. 13.4.1385–1391.

<sup>31</sup> Archiwum Główny Akt Dawnych w Warszawie, Zbiór dokumentów pergaminowych z lat 1155–1939, Sygn. 5879–6867. N zespolu 1/7. Sygn. 6196: *Bernard, abp halicki, transumuje dokument Grzegorza XI [Avignon, 1372.03.06], w którym papież nadaje prawo zakonowi dominikanów pozywania przed Stolicę Apostolską wszystkich którzy czyniliby trudności w szerzeniu wiary na Wschodzie*. 24.06.1386.

<sup>32</sup> *Akta grodzkie i ziemskie*, t. 3, s. 72.

<sup>33</sup> *Najstarsza księga miejska*, t. 1, s. 99, 111.

гвардіана у францисканських провінціях відбувалося за наявності в конвенті не менше 12-ти братів<sup>34</sup>, хоча для місійних теренів, до яких належав вікаріат, могли існувати винятки, що навряд чи суттєво відрізнялися від загальних правил.

Уперше гвардіан Якуб як вікарій руських міноритів згадується у документі від 7 квітня 1391 р., коли погодив обов'язок ушанування пам'яті добродієць лвівського конвенту русина Іоана Земляного, званого Яськом<sup>35</sup>. Відомо, що Іоан Земляний у 1390 р. визначив для себе і своїх спадкоємців щорічну пожертву для монастиря Святого Хреста в розмірі 2 гривень, за що Брати Менші зобов'язалися тричі на тиждень відправляти за жертводавця читану месу<sup>36</sup>. 27 червня 1391 р. Боніфацій IX надав Якубові галицьке архієпископство, відзначивши належність останнього до чину міноритів<sup>37</sup>.

Цікаво, що майже за рік до того, 16 березня 1390 р., понтифік після смерті „b. m. Conrado episcopo Lamburgen” лвівським владикою та водночас суффраганом галицького архієпископа призначив мінорита Георгія Ебіргарді (за Владиславом Абрахамом – Георгій, син Ебергарда)<sup>38</sup>. На початку 1404 р. новим лвівським єпископом було обрано ще одного францисканця – Іоана, сина Миколи<sup>39</sup>. Ці ієрархи насправді ніколи не перебували у Львові і вважалися, як і їхні попередники з 50–60-х років XIV століття, титулярними єпископами<sup>40</sup>. Призначення папою на межі XIV–XV століть трьох міноритів церковними достойниками Галича та Львова символічно підкреслювало неабиякий вплив францисканців на релігійну ситуацію у цьому регіоні. Можливо, прийняття Георгієм Ебіргарді та Іоаном, сином Миколи, титулу „electus episcopus Lamburgensi” якось стосується їхньої місіонерської діяльності на Русі на межі XIV–XV століть.

Висвячення колишнього лвівського гвардіана та вікарія руських францисканців Якуба Стрепи на галицького архієпископа позитивно вплинуло на місіонерську діяльність Братів Менших у руських землях. Зокрема, активно розвивався конвент міноритів у Львові. У 1394 р. представник галицького нобілітету Дмитро Волчкович з Ходорова, виконуючи заповіт свого батька Васька Волчковича, заради спасіння власної душі і душ своїх близьких передав лвівським францисканцям село Ганачів (сучасне с. Ганачівка, Перемишлянського р-ну, Львівської обл.)<sup>41</sup>. Взамін братія зобов'язувалася

<sup>34</sup> K. Kantak, *Franciszkanie Polscy*, t. 1, Kraków 1937, s. 168; A. Szulc, *Klasztory franciszkańskie w średniowiecznej Wielkopolsce*, Poznań 2001, s. 76.

<sup>35</sup> W. Abraham, *Jakób Strepa*, s. 94.

<sup>36</sup> D. Karczewski, *Franciszkanie w monarchii Piastów i Jagiellonów*, s. 305.

<sup>37</sup> W. Abraham, *Jakób Strepa*, s. 95–96.

<sup>38</sup> *Bullarium Poloniae*, t. 3, ed. I. Sulowska-Kuraś et St. Kuraś, Romae 1988, p. 27.

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 158.

<sup>40</sup> D. Karczewski, *Franciszkanie w monarchii Piastów i Jagiellonów*, s. 272–273.

<sup>41</sup> Archiwum OO. Franciszkanów w Krakowie, Archiwum lwowskie, Sygn. Lwów 1–2, s. 3a; W. Abraham, *Jakób Strepa*, s. 96–99.

відправляти щоденну месу за добродійця, його рідних і близьких, як живих, так і мертвих; щорічно поминати Дмитра та його предків після смерті, записати імена його батьків та рідних до монастирської книги-пом'яника і відчитувати їх у день св. Франциска й св. Миколая. Відповідно, за це Дмитро Волчкович пообіцяв фундувати два вівтарі на честь згаданих святих<sup>42</sup>. Серед свідків у документі згадано архієпископа Якуба, вікарія руських францисканців Януша та родича Дмитра Волчковича – маршалка польського короля Дмитра з Горая<sup>43</sup>.

У 1399 р. галицький архієпископ Якуб Стрепа видав для львівських міноритів спеціальний привілей, який дозволив засновувати в селах Козельники та Ганачів каплиці з правом надання Святих Таїнств<sup>44</sup>. Через рік польський король Владислав II Ягайло підтвердив раніше набуті володіння братії монастиря Святого Хреста у Львові, зокрема повторно надав міноритам уже згадані села Ганачів та Козельники<sup>45</sup>.

Після переходу вікарія та водночас львівського ґвардіана Якуба Стрепи на галицьке архієпископство його посади обійняли брат Януш, одноразово згаданий як вікарій руських францисканців у 1394 р.<sup>46</sup>, та вперше занотований у 1395 р. ґвардіаном львівських міноритів брат Петро<sup>47</sup>. Однак Якуб Стрепа, керуючи Галицькою митрополією *ritus latini*, не розірвав зв'язків зі львівським конвентом Святого Хреста. Зокрема, у 1395 р. він погодився на компроміс у довготривалій суперечці між містом Львовом та галицькими архієпископами за митрополичий будинок біля Ринку. З власної волі ієрарх обміняв конфліктну будівлю на новий дім, розташований біля цвинтаря францисканського монастиря<sup>48</sup>. Отже, основна резиденція галицького архієпископа знаходилася у безпосередній близькості до міноритського конвенту, а в курії Якуба Стрепи було чимало Братів Менших<sup>49</sup>.

Ще до 1398 р. новим главою францисканського вікаріату Русі став брат Леонард<sup>50</sup>. У період його вікаріатства розпочався довготривалий судовий процес францисканців і домініканців зі львівським плебаном Іоаном Русиним щодо сфер релігійного впливу серед міщан Львова. Не пізніше 1398 р. Іоан Русин у судовому порядку вимагав від львівських францисканців та домініканців дотримання булли папи Боніфація VIII *Super Cathedram*, виданої 18 лютого 1300 р. і остаточно затвердженої на В'єнському соборі

<sup>42</sup> W. Abraham, *Jakób Strepa*, s. 96–99.

<sup>43</sup> Ibidem, s. 99.

<sup>44</sup> Archiwum OO. Franciszkanów w Krakowie, Archiwum lwowskie Sygn, Lwów 1–2, s. 4a; W. Abraham, *Jakób Strepa*, s. 35; D. Karczewski, *Franciszkanie w monarchii Piastów i Jagiellonów*, s. 302.

<sup>45</sup> *Akta grodzkie i ziemskie*, t. 3, s. 145–146.

<sup>46</sup> W. Abraham, *Jakób Strepa*, s. 98.

<sup>47</sup> *Akta grodzkie i ziemskie*, t. 3, s. 110.

<sup>48</sup> Ibidem, s. 108–109.

<sup>49</sup> Ibidem, s. 113; *Akta grodzkie i ziemskie*, t. 4, wyd. K. Liske, Lwów 1873, s. 13–15.

<sup>50</sup> D. Karczewski, *Franciszkanie w monarchii Piastów i Jagiellonów*, s. 281.

в 1311–1312 рр.<sup>51</sup> Львівський плебан прагнув виконання мендикантами головних постулатів документів, а саме: надання хрещення та всіх інших Святих Таїнств з дозволу ректора місцевої парафії, а також сплати так званої *canonica portio* – четвертої частини від будь-яких прибутків, утім з визначених оплат за похорон та майна померлих доброчинців<sup>52</sup>.

Спершу, завдяки арбітражу на чолі з перемишльським єпископом-міноритом Еріком Віссеном, конфлікт у 1398 р. вдалося дещо врегулювати<sup>53</sup>. Однак наприкінці року львівський плебан укотре звернувся до церковного суду проти францисканців та домініканців. Цього разу справу розглянув новий перемишльський ієрарх Матвій, оприлюднивши вирок не на користь мендикантів. Проте вікарій Леонард подав апеляцію до папи, за що єпископ Матвій відлучив і піддав церковній цензурі братів, а на їхній костел і конвент наклав інтердикт<sup>54</sup>. Папа Боніфацій IX зайняв сторону мендикантів. У цій справі він 6 січня 1399 р. видав дві спеціальні булли, адресовані вікарію Русі Леонардові, генералові францисканців Енріку Альфієрі та всім членам „societatis Peregrinantium ad preadicanum infidelibus verbum Dei”<sup>55</sup>. У першому документі Боніфацій IX, відзначивши значний внесок львівських францисканців і домініканців у поширення католицької віри серед „схизматиків” та „невірних”, керуючись місіонерськими привілеями, які надали мендикантам на Русі його попередники, нівелював вирок перемишльського єпископа і зняв усі церковні заборони, накладені на Братів Менших у Львові<sup>56</sup>.

Боніфацій IX також визнав за Львовом статус місіонерської території, на яку не поширювалися булла *Super Cathedram* і постанова В’єнського собору. У конфлікті львівських мендикантів та плебана Іоана Русина папа доручив розібратися архієпископові Якубові Стрепі з вимогою врахувати під час арбітражу привілеї, надані понтифіками для „Societas Fratrum Peregrinantium pro Christo Inter Gentes” з погодженням вироку генералом францисканців<sup>57</sup>.

На межі XIV–XV століть про судові процеси львівського плебана з міноритами чи домініканцями нічого не відомо. Проте якраз упродовж весни 1399 р. архієпископ Якуб видав для обох орденів привілеї, які дозволяли засновувати у францисканських (села Козельники та Ганачів) та домініканських (села Зашків, Костєїв, Кротошин) володіннях каплиці з правом вико-

<sup>51</sup> *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łacinski, polski*, t. 2, układ i oprac. ks. A. Baron, ks. H. Pietras SJ, Kraków 2007, s. 548–555.

<sup>52</sup> *Bullarium Poloniae*, t. 3, p. 94–95.

<sup>53</sup> D. Karczewski, *Franciszkanie w monarchii Piastów i Jagiellonów*, s. 276.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> *Bullarium franciscanum romanorum pontificum constitutiones, epistolas, ac diplomata continens tribus ordinibus minorum, clarissarum, et poenitentium a seraphico patriarcha Sancto Francisc, t. 7*, ed. L. C. de Signia, Romae 1904, p. 88.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 88–89.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 89–92.



нання там душпастирських обов'язків<sup>58</sup>. Очевидно, Якуб Стрепа втілював положення папських булл з початку 1399 р. щодо підтримки львівських мендикантів. Відповідно й сам Боніфацій IX 13 жовтня 1399 р. надав костелові францисканців у Львові право відпущення гріхів вірним, які відвідують і підтримують цей храм<sup>59</sup>. Зокрема, ті, хто під час свят Різдва Христового, Обрізання Господнього, Богоявлення, Воскресіння, Вознесіння, Божого Тіла та П'ятидесятниці, також Очищення і Вознесіння Пресвятої Діви Марії, Різдва Іоана Хрестителя, святих апостолів Петра й Павла, віднайдення і воздвиження Святого Хреста та всіх святих упродовж трьох років з дотриманням усіх передсвяткових постів будуть прихожанами цієї святині, зможуть отримати 100-денний відпуст<sup>60</sup>.

Натомість улітку 1399 р. плебан Іоан Русин розпочав нову судову справу проти бурмістра та райців Львова. Апостольська столиця призначила суддею галицького архієпископа, який 5 вересня того ж року, перебуваючи в трапезній конвенту Святого Хреста у Львові, оголосив про початок судового процесу, що мав відбутися після свята св. Михаїла в день св. Ремігія. Засвідчили документ місцеві мінорити Іоан, званий Гасе<sup>61</sup>, та польський проповідник Іоан<sup>62</sup>.

Опосередкованим підтвердженням існування певного компромісу між львівськими мендикантами і місцевим плебаном упродовж 1399–1406 рр. може слугувати акт галицького архієпископа від 20 листопада 1402 р. Ним Якуб Стрепа надав для парафіяльного костелу Львова відпускний привілей. Серед свідків цього документа занотовані брати-францисканці Іоан Гасе, Микола, польський проповідник Іоан та вікарій Матвій<sup>63</sup>. Можливо, домініканського очільника Матерна помилково названо Матвієм, або ж дійсно – ним упродовж 1400–1406 рр. був францисканський вікарій. До наслідків компромісного співіснування францисканців необхідно віднести повторну відмову архієрея-мінорита Якуба Стрепи 15 лютого 1403 р. від прав галицьких архієпископів щодо будинку на Ринку міста взамін резиденції біля цвинтаря францисканського костелу Святого Хреста. Засвідчив акт знову брат Іоан Гасе<sup>64</sup>, який, очевидно, входив до курії латинського митрополита.

Душпастирське протистояння львівських францисканців з місцевим плебаном спровокувало візитацію вікаріату Русі керівництвом ордену. З папської булли 7 січня 1401 р. відомо про візитатора Антонія Солпано де Монтібус

<sup>58</sup> Archiwum OO. Franciszkanów w Krakowie, Archiwum lwowskie, Sygn. Lwów 1–2, s. 4a; W. Abraham, *Jakób Strepa*, s. 35; D. Karczewski, *Franciszkanie w monarchii Piastów i Jagiellonów*, s. 302.

<sup>59</sup> *Bullarium franciscanum*, t. 7, p. 100.

<sup>60</sup> *Bullarium Poloniae*, t. 3, p. 102–103.

<sup>61</sup> У даному разі „dicto Hase” може означати географічний зв'язок особи з французьким містом Гасе (Gacé) у південній Нормандії.

<sup>62</sup> *Akta grodzkie i ziemskie*, t. 3, s. 139.

<sup>63</sup> *Ibidem*, s. 9–11.

<sup>64</sup> *Ibidem*, s. 13–15.



Каспії, призначеного генералом ордену для вікаріату Русі і кустодії Сараю<sup>65</sup>. Очевидно, візитація завершилася позитивним висновком, адже 6 лютого 1404 р. Боніфаций IX ще раз підтвердив львівським францисканцям та домініканцям місіонерські привілеї, визнані за дійсні ще в січні 1399 р.<sup>66</sup> Окрім того, 26 квітня 1405 р. архієпископ Якуб Стрепа надав міноритському костелові Святого Хреста відпусту на 40 днів. Аналогічні додаткові індульгенції тоді ж надали титулярний єпископ Лакодикеї (з 1414 р. єпископ кам'янецький) Збігнев та молдовський (серетський) єпископ-францисканець Іоан, також названий вікарієм (найімовірніше, титул стосувався молдовського кустодія, хоча, можливо, владика деякий час виконував обов'язки вікарія Русі, Валахії та Поділля)<sup>67</sup> Братів Менших у Валахії та на Поділлі<sup>68</sup>.

Конфлікт львівських мєндикантів із плебаном Іоаном Русином продовжився тільки після смерті оборонця руських місіонерів – папи Боніфация IX. Очевидно, скарга львівського клірика надійшла до Інокентія VII на початку 1406 р. Адже 3 липня того року він звернувся до галицького архієпископа Якуба Стрепи з проханням вирішити одіозні спірні питання<sup>69</sup>, в яких архієпископ зайняв сторону мєндикантів.

Ще перед отриманням офіційного запиту від понтифіка 19 червня 1406 р. під час синоду Галицької митрополії латинського обряду<sup>70</sup>, який, найімовірніше, проходив у конвенті Братів Менших, Якуб Стрепа за присутності луцького єпископа-кармеліта Святослава<sup>71</sup>, кам'янецького єпископа Олександра та ректора парафії у Кам'янці, Сигізмунда подарував францисканському вікарієві Петру срібну чашу з диском<sup>72</sup> для костелу Святого Хреста у Львові<sup>73</sup>. Можливо, ці подарунки символізували беззаперечну підтримку душпастирських обов'язків міноритів, зокрема, уділення Святої Євхаристії. 15 жовтня 1406 р. Якуб Стрепа також підтвердив місіонерські привілеї папи Григорія XI руським домініканцям 1374 р. Засвідчили документ францисканці – вікарій Петро, гвардіан конвенту Святого Хреста, а також не означений належністю до якогось із орденів органіст Петро та домініканець, серетський єпископ Іоан, прозваний Реус<sup>74</sup>.

<sup>65</sup> *Bullarium Poloniae*, t. 3, p. 121.

<sup>66</sup> *Bullarium franciscanum*, t. 7, p. 174–175.

<sup>67</sup> Archiwum OO. Franciszkanów w Krakowie, Alojzy Karwacki, Sygn. E-I-3a i 4a: *Materiały do historii Konwentów Prowincji ruskiej. Kustodia Lwowska*, 1997, s. 32.

<sup>68</sup> W. Abraham, *Jakób Strepa*, s. 106–107.

<sup>69</sup> *Ibidem*, s. 89.

<sup>70</sup> *Ibidem*, s. 56–57.

<sup>71</sup> „Swatoslao Jaroslai electo Lucensi: Idem sacerdos Ord. s. Marie de Monte Carmeli ecclesiae Lucensis in episcoporum praeficitur”. *Bullarium Poloniae*, t. 3, p. s. 159.

<sup>72</sup> В інвентарі францисканського монастиря Святого Хреста у Львові з 1785 р. згадуються три срібні чаші з диском „Calix argenteus”. Не виключено, що одну з них подарував архієпископ Якуб у 1406 р. Див.: Archiwum OO. Franciszkanów w Krakowie, Archiwum lwowskie Sygn. Lwów 1–2, s. 59–60. Однак прямих джерельних підтверджень немає.

<sup>73</sup> *Ibidem*, s. 109–110.

<sup>74</sup> *Ibidem*, s. 110–112.

Із рішенням галицького архієпископа принципово не погоджувався ректор львівської парафії. Іоан Русин, використовуючи королівський авторитет (очевидно, за підтримки вікарія Петра Фабіана з Вольброма, який у 1415 р. репрезентував польського володаря на Констанському соборі)<sup>75</sup>, доніс суть справи до понтифіка. Новообраний папа Григорій XII 24 травня 1407 р. з подання Владислава II, галицького архієпископа Якуба Стрепи й галицького офіціала Якуба доручив вирішити суперечку Іоана Русина, плебана львівської парафії, і Петра Фабіана з Вольброма, вікарія вівтаря 10000 мучеників цього ж костелу, проти Братів Менших та Братів Проповідників краківському єпископові Петрові Вишу<sup>76</sup>.

Цього разу суть конфлікту полягала в тому, що 11 райців міста Львова відмовилися сплачувати плебанові десятину, за що були відлучені від церкви. До такого кроку львів'ян підштовхнули місцеві мєндиканти<sup>77</sup>. Саме в 1407 р. львівський конвєнт Святого Хрєста отримав щєдрі пожертви від містян – купця Петра Чокворжала та іншого, не знаного за іменем, прозваного Гладким. Зокрема, львівський торговець фєндував у костелі Братів Менших чотири вівтарі: св. Франциска, св. Антонія, св. Клари та св. Людовика, заповів 30 кіп грошей з доходу сукняного краму на відбудову, ремонт та збагачення конвєнту, за що мінорити зобов'язувалися за душу фєндатора щоденно проводити читану месу перед будь-яким вівтарем, на свята покровителів (очевидно, вівтарів) співану замовну (вотивну) месу і щорічно співану літургію роковин<sup>78</sup>. Натомість львівський містянин, прозваний Гладким, задля спасіння душі своєї померлої доньки Клари замовив 4 щотижневих мєси, фєндувавши за це конвєнтови Святого Хрєста кам'яницю<sup>79</sup>. Про активну співпрацю львівських мєндикантів з мєською владою свідчить книга прибутків та видатків, де під 1405 р. занотовано фінансову підтримку чєнцями подорожі містян Львова до Вроцлава<sup>80</sup>.

Упродовж 6–26 вересня 1407 р. краківський єпископ Петро Виш і його довірена особа – перемишльський декан Микола звернулися з офіційними позовами до плебана Іоана Русина та мєських райців щодо врегулювання сплати десятин<sup>81</sup>. Інформація про вирок арбітражу відсутня, проте з пізніших документів відомо, що ця справа спровокувала між мєндикантами та плебаном черговий конфлікт щодо розподілу душпастирських обов'язків серед львів'ян. Зокрема, 13 березня 1408 р. перемишльський єпископ Матвій,

<sup>75</sup> *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łacinski, arabski, ormiański, polski*, t. 3, układ i oprac. ks. A. Baron, ks. H. Pietras SJ, Kraków 2007, s. 173.

<sup>76</sup> *Bullarium Poloniae*, t. 3, p. 188–190.

<sup>77</sup> *Ibidem*.

<sup>78</sup> T. Trajdos, *Dobroczyńcy mędykantów średniowiecznego Lwowa*, [in:] *Spółczesność Polski średniowiecznej. Zbiór studiów*, t. 8, pod red. S. M. Kuczyńskiego, Warszawa 1999, s. 240.

<sup>79</sup> Archiwum OO. Franciszkanów w Krakowie, Alojzy Karwacki, Sygn. E-I-3a i 4a, s. 344.

<sup>80</sup> *Najstarsza księga miejska 1404–1414*, t. 2, wyd. A. Czołowski, Lwów 1896, s. 18.

<sup>81</sup> *Akta grodzkie i ziemskie*, t. 4, s. 42–58.

за згодою львівського пароха Іоана Русина, францисканського вікарія Петра з Фрайштадта й репрезентанта домініканського вікарія Матерна та пріора Петра – брата Франциска, прийняв рішення провести арбітраж цієї справи під заставу вартістю 100 празьких грошей, який завершився мировим вироком 29 травня 1408 р.<sup>82</sup> Основні постулати рішення стосувалися поширення на душпастирську діяльність францисканців та домініканців декрету *Super Cathedram*. Згідно з вироком владики, частина земель Русі з містом Львів уже не могла вважатися землею схизматиків і невірних, адже належала католицьким володарям протягом тривалого часу. Отже, спеціальні папські привілеї, надані для „Societatis Fratrum Peregrinantium”, втрачали дієвість. Показово, що львівським мендикантам відтепер заборонялося носити борода, як це дозволялося іншим латинським місіонерам на Сході<sup>83</sup>.

Відтак, відносини між світським та орденським духовництвом у Львові регулювалися буллою Боніфація VIII *Super Cathedram*, виданою у 1300 р., та постановами В'єнського собору 1311–1312 рр., які в 1317 р., при папі Іоані XXII, увійшли до збірки канонічного права під назвою *Клементини* або *Конституція Климента*<sup>84</sup>.

За плебаном закріпилося першочергове право вділення львів'янам Святих Таїнств. Мендиканти могли вільно проповідувати, сповідати і причащати, проте лише за згодою місцевого ординарія. Також лише за дозволом плебана можна було охрещувати інші народи, оскільки місіонери розуміли їхні мови, головню вірмен, русинів і татар. Однак, категорично заборонялося хрестити католиків, використовуючи при цьому баптистерій францисканського костелу. Водночас міноритам та проповідникам, за згодою тамтешніх ієрархів, дозволялося виконувати душпастирські функції у місцях, де ще не існувало латинських парафій. Зокрема, мендиканти мали право вділяти таїнства львівським католикам, які не належали до парафії Пресвятої Діви Марії<sup>85</sup>. Оплата четвертої частини церковних доходів мендикантських конвентів львівському плебанові проводилася згідно з папськими постановами<sup>86</sup>.

Від 1408 р. львівські францисканці та домініканці вперше офіційно поступилися значною частиною спеціальних папських привілеїв, наданих для „Societas Fratres Peregrinantium”, що суттєво позначилося на їхньому місіонерському статусі. Очевидно, в ситуації, що склалася у тогочасному Львові, арбітраж перемишльського єпископа Матвія вважався компромісним рішенням. Динамічний розвиток церковних структур Галицької митрополії латинського обряду на початку XV століття відзначався перевагами

<sup>82</sup> W. Abraham, *Powstanie organizacji*, t. 1, s. 393–397.

<sup>83</sup> Ibidem, s. 400–401.

<sup>84</sup> D. Karczewski, *Franciszkanie w monarchii Piastów i Jagiellonów*, s. 277–278.

<sup>85</sup> W. Abraham, *Powstanie organizacji*, t. 1, s. 402.

<sup>86</sup> Ibidem, s. 403–407.

світського кліру над орденським духівництвом. Львівські мендиканти, через стан здоров'я оборонця їхніх місіонерських прав – архієпископа-францисканця Якуба Стрепи<sup>87</sup>, вже не могли цілком розраховувати на його підтримку. Востаннє він занотований у документах восени 1408 р. Заповіт владики, укладений у 1406 р., передбачав його поховання у міноритському костелі Святого Хреста, що, очевидно, й сталося у 1409 р.<sup>88</sup>

У виroku єпископа Матвія та інших судових документах львівського плебана з мендикантами зберігся докладний, хоча, вочевидь, неповний (за відсутності послухників або ченців, які не прибули до Перемишля) перелік Братів Менших, які репрезентували інтереси конвенту Святого Хреста. До списку перемишльського ієрарха потрапили: вікарій Петро, гвардіан Микола, німецький проповідник Сигізмунд, Микола Парвінпич, Бартоломей з Молдови, Микола Кернер, Іоан Сернедир, Симон Микола з Миссна, Георгій Петро з Кракова<sup>89</sup>.

Поруч із відомими від 1406 р. вікарієм Петром та гвардіаном Миколою, присутній німецькомовний проповідник брат Сигізмунд, наявність якого, поряд із занотованим у 1399 р. його польським напарником ченцем Іоаном<sup>90</sup>, яскраво підкреслює активну діяльність міноритів серед відповідних народностей середньовічного Львова. На етнічну або ж географічну належність вказують ідентифікації братів Симона Миколи з Миссна (можливо італійська Мессіна?) та Георгія Петра з Кракова. Походження львівського мінорита Георгія з Кракова вкотре підтверджує тезу про сталі контакти між краківським монастирем Святого Франциска та руськими місіонерами ордену впродовж XIII – першої третини XV століть. Вплив львівських францисканців на місії у Молдові підтверджується перебуванням у конвенті брата Бартоломея з Молдови, який міг брати участь у місіях до Подунав'я або походив звідти. Про решту львівських міноритів маємо менше інформації, в основному – імена, прізвища чи предикати. Зокрема, досить умовно їх можна класифікувати за етнічними ознаками: Микола Парвінпич – очевидно, слов'янин (можливо, з Балкан або русин?), Микола Кернер – німець<sup>91</sup>, Іоан Сернедир – найімовірніше, особа якомось пов'язана зі Сходом (татарин? вірменин? караїм?).

Отже, у переліку львівських францисканців чітко „читається” поліетнічність. Упевнено виокремлюються німці та поляки, які становили ядро монастиря, відповідно до тогочасного соціально-політичного розвитку міст-католиків Львова.

<sup>87</sup> W. Abraham, *Jakób Strepa*, s. 60–64.

<sup>88</sup> Ibidem, s. 90, 109–110.

<sup>89</sup> Idem, *Powstanie organizacji*, t. 1, s. 398.

<sup>90</sup> *Akta grodzkie i ziemskie*, t. 3, s. 139.

<sup>91</sup> Таке прізвище напрочуд поширене серед німців. Див. наприклад: поет Ю. Кернер (1786–1862).

Становище францисканського вікаріату Русі в період церковної кризи 1409–1417 рр., все ж, залишалося стабільним. Перебуваючи в 1412 р. у Львові, домініканський місіонер, архієпископ Султанії Іоан де Галоніфонтібус відзначив, що в землях Русі та Литви Брати Проповідники й Брати Менші мають багато осередків, а домініканці навіть свого інквізитора<sup>92</sup>. У 1414 р. львів'яни виділили 1 марку з доходів міського млина для будівельних потреб францисканського монастиря Святого Хреста<sup>93</sup>, а в 1417 р. король Владислав II передав під повну юрисдикцію ордену всіх підданих львівського конвенту<sup>94</sup>.

Натомість проти обмеження місіонерських прав у вікаріаті Русі, Валахії та Поділля виступив вікарій Марк Склавин з Кандії. На початку червня–липня 1421 р. до папи від нього надійшли прохальні листи, а 11 червня 1421 р. понтифік, відзначаючи вагомий внесок міноритів у поширення Слова Божого і наверненні багатьох невірних, підтвердив францисканцям право відлення Святої Євхаристії нарівні з парафіяльними костелами. Тоді ж для руських міноритів було відновлено право безперешкодно сповідати та відпускати гріхи, втім і на смертному ложі („*articulo mortis*”)<sup>95</sup>.

Серія папських булл для францисканських місіонерів вікаріату Русі виїшла 20 червня 1421 р. Мартін V дозволив їм провадити свою діяльність у обкладених інтердиктом місцях<sup>96</sup>, благословив фундацію 20-ти нових конвентів і скасував обмеження щодо душпастирських обов'язків, встановлені в результаті судового процесу львівського плебана Іоана Русина з місцевими мєндикантами в 1408 р., підтвердивши місіонерські привілеї своїх попередників<sup>97</sup>. Водночас 27 червня того ж року вікарієві й міноритам у землях Русі, Валахії і Поділля понтифік пообіцяв зберегти їхні місіонерські права<sup>98</sup>.

Ще більшого розвитку в цей час набув конвент у Львові. Адже в 1421 р., під час фундації львівськими райцями вітваря у костелі Пресвятої Діви Марії, при його локалізації згадано кухню монастиря Братів Менших<sup>99</sup>. Відомо, що в документах межі XIV–XV століть до міноритської обителі належали костел, трапезна та цвинтар, неподалік якого знаходилася резиденція галицького архієпископа латинського обряду. Також львівський францисканський осередок згадується королівським актом від 1422 р., яким Вла-

<sup>92</sup> А. Мартынюк, *Русь и Литва в сочинении Иоанна де Галонифонтибуса*, [in:] *Studia Historica Europae Orientalis*, т. 4, ред. А. Мартынюк, Минск 2011, с. 79–88.

<sup>93</sup> *Najstarsza księga miejska*, т. 2, s. 136.

<sup>94</sup> D. Karczewski, *Franciszkanie w monarchii Piastów i Jagiellonów*, s. 302.

<sup>95</sup> *Bullarium franciscanum*, т. 7, p. 553–554.

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 556–557.

<sup>97</sup> *Bullarium Poloniae*, т. 4, ed. Sulikowska-Kuraś et St. Kuraś, Roma–Lublin 1992, p. 157.

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 155.

<sup>99</sup> *Akta grodzkie i ziemskie*, т. 4, s. 107.

дислав II подарував місту лазню, розташовану навпроти монастиря Братів Менших<sup>100</sup>.

Систематична підтримка францисканського вікаріату Русі римськими понтифіками, очевидно, наштовхнулася на протидію світського кліру. Відомо, що 2 червня 1422 р. папський нунцій і генеральний збирач прибутків Римської церкви в Польському королівстві Петро з Вольфрам у затвердив наданий львівським архієпископом Іоаном та вікарієм Марком Склавином з Кандії вирок перемишльського єпископа Матвія від 29 травня 1408 р. про виконання душпастирських обов'язків. Згідно з цим документом, прерогатива відлення Святих Таїнств надавалася дієцезіальному духовництву, бо Львівське архієпископство більше не вважали розташованим у землях „схизматиків” або „невірних”<sup>101</sup>.

Францисканський вікаріат Русі впродовж першої чверті XV століття постійно конфліктував із дієцезіальним кліром за право виконання душпастирських функцій. Систематичні суперечності, а також перетворення мандиканських місіонерів на Русі у звичайні чернечі ордени з усіма атрибутами конвентуального життя безумовно ставили під сумнів спеціальний статус їхнього „*Societas Fratrum Peregrinantium pro Christo Inter Gentes*”.

Проведений у 1430 р. реформаторський генеральний капітул Ордену Братів Менших прийняв рішення скасувати місійні вікаріати й утворити єдину провінцію Сходу. У зв'язку з цим Руський вікаріат міноритів розформували. Його Львівська кустодія на чолі з конвентом Святого Хреста увійшла до складу провінції Польщі та Чехії, а Молдовська – до провінції Сходу. Водночас францисканські конвенти Галичини й Поділля повноцінно влилися у церковно-правову систему Польщі, що чітко відповідало інтересам династії Ягеллонів.

Львівський францисканський монастир Святого Хреста вважався центральним осередком вікаріату. Конвент, не без конфліктів із місцевими плебанами навколо розподілу душпастирських обов'язків, часто підтримували міщани і нобілітет німецького, польського, вірменського і руського походження. Арбітрами в таких позовах, апелюваних до понтифіка, виступали католицькі ієрархи Перемишля, Галича та Кракова, які приймали рішення нерідко не на користь францисканців.

<sup>100</sup> Ibidem, p. 114.

<sup>101</sup> ЦДІАЛ, ф. 131 (Колекція грамот на пергамені [1110–1137]–1923 рр.), оп. 1, спр. 65: Підтвердна грамота папського нунція Петра з Вольфрам на рішення третейських суддів у справі суперечки львівського пароха Русина Івана з францисканцями і домініканцями за право виконання духовних послуг. 2 червня 1422 р., 1 арк.

**Andrii Stasiuk, *Holy Cross Convent in Lviv as a Centre of Franciscan Missions in Rus' in 1370–1430 years***

Lviv was the central organization station of Franciscan missions in Rus' of the late Middle Ages. The capital city of the Galician–Volhynian Romanovich dynasty, and soon of the Rus' land as a part of the Crown of the Kingdom of Poland and the Hungarian Crown, due to dynamic political and social-economic development formed a favourable environment for missionary activity of the Latin clergy in general and the Minorites in particular. Holy Cross Convent in Lviv, that apparently originated from the former missionary centre; from the beginning of the 70s years of the 14<sup>th</sup> century represented a main manor of the Rus' Minorite vicariate „*Societatis Fratrum Peregrinantium*”. A vicar's residency and a Lviv custodian's residency periodically had their locations here, and from the end of the 14<sup>th</sup> century – the beginning of the 15<sup>th</sup> century it was the seat of the Galician archbishop of the Latin rite. Consequently, the Franciscan Holy Cross Convent in Lviv most fully demonstrates the inherent example of the organization and functioning of the missionary centre of the vicariate of Rus' in the second half of the 14<sup>th</sup> century – the first third of the 15<sup>th</sup> century.



Таб. 1. Ченці львівського конвенту Святого Хреста (1371–1430)

№	ім'я	ступінь свячень	становище в кон- венті	етнічна іден- тифікація	хронологія
1	Микола Мелсак з Кросна	свщ. проф.	вікарій	німець	1371–1387
2	Якуб Стрепа	архиєп.	гвардіан, вікарій	поляк	1385–1409
3	Іоан з Голландії	свщ.	кустодій	голландець	1387
4	Януш	свщ.	вікарій	поляк/чех?	1394
5	Петро з Фрайштад- ту	свщ.	гвардіан, вікарій	німець	1394–1410
6	Леонард	свщ.	вікарій	німець?	1398
7	Іоан прозваний Гасе	бр.	-	нормандець?	1399–1403
8	Іоан	бр.	пол. проповідник	поляк	1399–1402
9	Микола	свщ.	гвардіан	-	1402–1408
10	Сигізмунд	бр.	нім. проповідник	німець	1408
11	Микола Парпівнич	бр.	-	слов'янин?	1408
12	Бартоломій з Мол- дови	бр.	-	молдованин	1408
13	Микола Кернер	бр.	-	німець	1408
14	Іоан Сернедир	бр.	-	особа зі Сходу?	1408
15	Симон Микола з Місна	бр.	-	італієць?	1408
16	Григорій Петро з Кракова	бр.	-	поляк	1408
17	Марк Склавин з Кандії	єп.	вікарій	слов'янин	1421–1430



Norbert Mika  
(Warszawa)

## „Силу честного креста”. Krzyż i praktyka jego całowania na Rusi w obliczu zagrożenia i najazdów tatarskich (do końca XV wieku)

*Uwaga autora niniejszego tekstu skupia się na wyjątkowym znaczeniu, jakie odgrywał krzyż na terenie średniowiecznej Rusi, w kontekście zagrożenia i najazdów mongolskich (tatarskich). Wspomniany tu chrześcijański znak śmierci i zwycięstwa Chrystusa, a także wykonywany gest jego całowania w czasie zawieranej przysięgi, towarzyszyły książętom ruskim w zmaganiach ze stepowymi koczownikami, od momentu pierwszego ich kontaktu, czyli od bitwy nad rzeką Kałką, jaka miała miejsce w 1223 r., do chwili całkowitego ustania zwierzchnictwa Złotej Ordy nad Rusią, czyli do wydarzeń nad rzeką Ugrą w 1480 r. Symbolika krzyża jednoczyła Rusinów do walki z tatarskim najeźdźcą, dając im poczucie wspólnoty wiary i interesów. Stąd też „крестное целование” stosowano dość często w okresie poprzedzającym bezpośrednie zagrożenie ze strony Tatarów. Wydarzenia takie źródła odnotowały między innymi w latach 1293, 1375, 1462–1464, czy 1473. Oczywiście zdarzały się również sytuacje kontrowersyjne. Przykładem tutaj mogą być wypadki, gdy książęta ruscy, aczkolwiek odwoływali się do chrześcijańskiej symboliki i całowali krzyż, to jednak czynili to przeciwko swoim współwyznawcom – innym Rusinom, zawierając układy z chanami Złotej Ordy i Krymu, jak to miało miejsce w 1446 i 1480 r., ewentualnie traktowali wspomniany tu gest krzyżowej przysięgi instrumentalnie, do realizacji własnych celów, także w konfliktach z innymi władcami ruskimi, współpracując na tym polu z Tatarami, co potwierdzają średniowieczne przekazy pod rokiem 1399, 1471 i 1478. Pomimo wielu stwierdzonych nieprawidłowości, gdy chodzi o praktykę „крестного целования” na obszarze Rusi, odwoływanie się przez tamtejszą społeczność chrześcijańską do symboliki krzyża, w kontekście zagrożenia i najazdów tatarskich, było wartością uniwersalną i wzmacniało ruską tożsamość i religijność.*

Rola, jaką odgrywał krzyż i praktyka jego całowania na obszarze średniowiecznej Rusi, w kontekście zagrożenia i najazdów tatarskich, nie były dotąd przedmiotem osobnych badań historyków. Niewątpliwie jednak tematykę tę trudno uznać za mało istotną i nie zasługującą na uwagę. Oczywiście niniejszy artykuł nie rości sobie pretensji do miana całościowego opracowania zagadnienia, niemniej jest próbą odpowiedzi na niektóre, jak się wydaje, istotne kwestie, odnoszące się do wspomnianej tu tematyki. Cezurę czasową opisywanych zjawisk stanowi okres średniowiecza, a konkretnie czasy od momentu pierwszego kontaktu książąt ruskich z mongolskimi (tatarskimi) koczownikami, czyli od bitwy nad rzeką Kałką, jaka miała miejsce w 1223 r.<sup>1</sup>, do chwili całkowitego ustania zwierzchnictwa Tatarów nad Rusią, czyli do wydarzeń nad rzeką Ugrą w 1480 r.<sup>2</sup>

Pierwsze ze wspomnianych tu wydarzeń miało miejsce 31 maja 1223 r. nad niewielką rzeczką Kałką (Kalczykiem), dopływem Kalmiusa, w rejonie dolnego Dniepru. Armia mongolska (tatarska), licząca około 30 000 zaprawionych w bojach wojowników, pod komendą dwóch doświadczonych wodzów Dżebe i Subedaja<sup>3</sup>, starła się z połączonymi siłami 18 książąt ruskich i połowieckich (kumańskich)<sup>4</sup>, dysponujących – według optymistycznych wyliczeń Romana Chrapaczewskiego – blisko 45 000 zbrojnych<sup>5</sup>. Bez wątpienia było ich mniej, choć przewaga liczebna koalicji rusko-połowieckiej zdaje się nie budzić większych wątpliwości. Nie mogąc sprostać naporowi azjatyckich koczowników, wspomaganych przez stepowych wschodnioeuropejskich brodników<sup>6</sup>, pod wodzą wojewody Płoskini<sup>7</sup>, część

<sup>1</sup> Л. В. Черепнин, *Монголо-татары на Руси (XIII в.)* [in:] *Татаро-монголы в Азии и Европе: Сборник статей*, ред. С. Л. Тихвинский, Москва 1970, с. 179–182; И. Гольженков, И. Дзысь, *Битва на Калке 31 мая 1223 г.*, Москва 1994, с. 27–47; Ю. В. Кривошеев, *Русь и монголы: исследование по истории Северо-Восточной Руси XII–XIII вв.*, Санкт-Петербург 1999, с. 135, 157–158; П. П. Толочко, *Кочевые народы степей и Киевская Русь*, Санкт-Петербург 2003, с. 133–135; Б. Черкас, *Західні володіння Улусу Джучи: політична історія, територіально-адміністративний устрій, економіка, міста (XIII–XIV ст.)*, Київ 2014, с. 53–57; А. А. Астайкин, *Битва на Калке: лебединая песнь кованых русских ратей в Степи*, „Filo Ariadne”, 4, 2016, с. 1–33; А. Б. Головкин, *Рейд туменов Джебей и Субедая в Восточную Европу (1222–1223 гг.) в процессе формирования монгольской империи и Pax Mongolica*, „Вестник Удмуртского университета. Серия: История и филология”, 26, 2016, 1, с. 46–58; Idem, *Князь Мстислав Мстиславич „Удатний” і його доба*, Кам’янець-Подільський 2017, с. 140–162.

<sup>2</sup> Л. Гордеева, *Иоанн III Великий: Первый российский государь: Летопись жизни*, Москва 2008, с. 267–284.

<sup>3</sup> Д. Г. Хрусталёв, *Русь и монгольское нашествие (20–50-е гг. XIII в.)*, Санкт-Петербург 2013, с. 85–86.

<sup>4</sup> Nazwy „Половцы”, „Кумановіе”, średniowieczni latopisarze stosują wymiennie. Dla przykładu autor *Latopisu woskreszeńskiego* w jednym miejscu swego dzieła pisze: „безбожные Куманы, сыны Измаиловые”, a w innym: „Половцы”, zob.: *Летопись по Воскресенскому списку*, [in:] *Полное Собрание Русских Летописей* [dalej: ПСРЛ], т. 7, Санкт-Петербург 1856, с. 129.

<sup>5</sup> Р. П. Храпачевский, *Военная держава Чингисхана*, Москва 2005, с. 331–332.

<sup>6</sup> Brodnikami nazywano mieszaną etnicznie, wolną ludność stepową, żyjącą nad dolnym Donem, Dnieprem i Dniestrem, poprzedników późniejszych Kozaków, zob.: Н. М. Вольнкин, *Предшественники казачества – бродники*, „Вестник Ленинградского университета”, 8, 1949, с. 55–62; М. Ф. Котляр, *Хто такі бродники? До проблеми виникнення українського козацтва*, „Український історичний журнал”, 1969, 5, с. 95–101; О. Б. Бубенок, *Ясы и бродники в степях Восточной Европы (VI – начало XIII вв.)*, Киев 1997, с. 125–137, zwł. 133; И. О. Князький, *Славяне, волохи и кочевники Днестровско-Карпатских земель (кон. IX – сер. XIII в.)*, Коломна 1997, с. 204–207; Idem, *Бродники*, [in:] *Православная энциклопедия*, т. 6, Москва 2003, с. 258–259.

<sup>7</sup> В. К. Романов, *Статья 1224 г. о битве при Калке Ипатьевской летописи*, [in:] *Летописи и хроники. 1980 г.*, Москва 1981, с. 79–103.

książąt ruskich rzuciła się do ucieczki, a część na czele z księciem kijowskim Mściśławem Romanowiczem rozpoczęła negocjacje z przywódcą brodników, który to „оканьнии воевода цѣловавъ крестъ честьнии къ Мьстиславу и къ обѣма князема, око ихъ не избити, нѣ пустити ихъ на искупъ, и сълга оканьнии: прѣда ихъ, извѣзавъ, Татаромъ”<sup>8</sup>. Epilogiem sprawy była śmierć, poprzedzona długotrwałą męką Mściśława Romanowicza i jego związanych towarzyszy, przyniesionych drewnianą platformą, na której uctwowali zwycięzcy, a także całkowita klęska wojsk ruskich i połowieckich<sup>9</sup>.

Wspomniany tutaj wojewoda Płoskinia działał bez wątpienia jako sprzymierzeniec mongolskich wodzów Dżebe i Subedaja<sup>10</sup>. Decydując się całować krzyż i złożyć Mściśławowi Romanowiczowi i jego towarzyszom przysięgę, że nie wyda ich w ręce wrogów, a następnie złamać publiczne przyrzeczenie, przywódca brodników czynił to prawdopodobnie ze strachu przed Mongołami (Tatarami), którzy z całą pewnością uważnie przyglądali się posunięciom nowego, acz niepewnego sojusznika. Cytowany wyżej fragment *Latopisu nowogrodzkiego pierwszego* zdaje się przy tym zawierać również podtekst hagiograficzny całej sprawy, oparty na biblijnej osnowie. Pieniądże, jakie miał otrzymać Płoskinia za swój niegodny czyn, można odnieść do przysłowiowych 30 srebrników, zapłaconych Judaszowi Iskariocie, za wydanie Jezusa jego przeciwnikom. Analogii należy się dopatrywać ponadto w samym geście pocałunku, jaki wykonał zdrajca, a także w fakcie przekazania niewinnego w ręce pogan, oraz w męczeńskiej śmierci głównego bohatera z krzyżem w tle<sup>11</sup>.

Dalsze losy przywódcy brodników nie są znane. Przetrwała natomiast czarna legenda o jego zradzieckim czynie, odnotowana na kartach licznych latopisów<sup>12</sup>. Dla autora drugiego dopełnienia *Latopisu nikanorowskiego* – Płoskinia nie był już przywódcą brodników, ale wojewodą samych Tatarów – „бѣ у Татар воевода Пლოსкина”<sup>13</sup>. Oczywiście można tutaj zakładać zwykłą pomyłkę autora tekstu latopisu z drugiej połowy XV wieku<sup>14</sup>, który przepisując informację o zradzie

<sup>8</sup> „Zradziecki wojewoda całował krzyż czcigodny, Mściśławowi i dwóm książętom, że ich nie zabije tylko wypuści za wykupem, i zełgał zradziecko: sprzedając ich, związanych, Tatarom”. *Новгородская первая летопись старшего и младшего извода* [dalej: *НПЛ*], ред. А. Н. Насонов, Москва–Ленинград 1950, с. 63.

<sup>9</sup> *Золотая Орда в источниках*, т. 3, изд. Р. П. Храпачевский, Москва 2009, с. 223.

<sup>10</sup> Л. В. Черепнин, *Монголо-татары на Руси (XIII в.)*, с. 182; Б. Черкас, *Західні володіння Улусу Джучи*, с. 55; О. Головки, *Князь Мстислав Мстиславич*, с. 233.

<sup>11</sup> *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznym* [dalej: *GPNT*], tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 1993: *Ewangelia według Mateusza*, 20,19; 26,14–15; 26,45–49; *Ewangelia według Marka*, 10,33; 14, 43–45; 2 *Ewangelia według Łukasza*, 18,32; 22, 47–48; *Ewangelia według Jana*, 18, 1–2.

<sup>12</sup> *Летопись по Воскресенскому списку*, с. 132; *Летописный сборник именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью*, [in:] *ПСРЛ*, т. 10, Санкт-Петербург 1885, с. 91–92; *Московский летописный свод конца XV века*, [in:] *ПСРЛ*, т. 25, Москва–Ленинград 1949, с. 120; *Летописный свод 1497 г.*, [in:] *ПСРЛ*, т. 28, Москва–Ленинград 1963, с. 50; *Летописный свод 1518 г. (Уваровская летопись)*, [in:] *ПСРЛ*, т. 28, с. 208.

<sup>13</sup> *Никаноровская летопись*, [in:] *ПСРЛ*, т. 27, Москва–Ленинград 1962, с. 157.

<sup>14</sup> Рог: И. М. Кудрявцев, *Сборник последней четверти XV – начала XVI в. из Музейного собрания*, „Записки Отдела рукописей. Государственная библиотека СССР имени В. И. Ленина”, 25, 1962, с. 225–233; Б. М. Клосс, Я. С. Лурье, *Русские летописи XI–XV вв. (Материалы для описания)*, [in:] *Методические рекомендации по опи-*

wojewody brodników ze starszego rękopisu, źle odczytał odnośny fragment. Nie można jednak wykluczyć, że przyczyną, dla której Płoskinia został zdefiniowany jako Tatar, był fakt, iż przywódca ten łamiąc przysięgę, powiązaną z całowaniem krzyża, zachowywał się niczym stepowy poganin, innymi słowy osoba niewierząca, lekceważąca krzyż – najważniejszy symbol wiary chrześcijańskiej.

Jak zaś dalece krzyż był ważny dla Rusinów, a stosunek do niego stanowił swoisty papierek lakmusowy w relacjach z Tatarami, może świadczyć cytowany niżej fragment *Latopisu lawrentewskiego*, odnoszący się do wypadków, jakie miały miejsce w 1262 r. w Jarosławiu na ziemi rostowskiej – „бѣ бо тогда титамъ приѣхалѣ ѿ цѣра Татарьского . именемъ Кутлублии золь сѣи бесурменинѣ . того поспѣхомъ вканныи лишенікъ . твораше хсѣряномъ велику досаду . крѣсту и стѣмъ црѣкамъ поругаасѣ . югда же люди на врагы своѣ двигшасѣ на бесурмены . изгнаша инѣхъ избиша . тогда и сего безаконного Зосиму оубиша в городѣ Ирославѣ”<sup>15</sup>. Jak widać epilogiem prowadzonej przez Tatarów, wobec mieszkańców ziemi rostowskiej, bezwzględnej polityki fiskalnej i bluźnierczego stosunku do krzyża i świątyń, był zbrojny tumult przeciwko ordyncom<sup>16</sup>. Autor *Latopisu nikonowskiego* podaje, że wspomnianego wyżej Zosimę „убивше православнии христiane и поврѣгоша псомъ на снѣдѣ”<sup>17</sup>. Takie i podobne przypadki rzutowały niewątpliwie na fakt, iż źródła ruskie dość konsekwentnie nazywały tatarskich najeźdźców: bezbożnikami, bisurmanami, niewiernymi, czy też poganami<sup>18</sup>.

Nic więc dziwnego, że to właśnie krzyż, a konkretnie obrzęd jego całowania, zaczynał jednoczyć stopniowo Rusinów do walki z tatarskim najeźdźcą. Wykonywane gesty i wygłaszana na okoliczność „крестного целования” rota przysięgi dawały bez wątpienia poczucie wspólnoty wiary i interesów. Po raz pierwszy wydarzenie takie zostało odnotowane na kartach latopisów już w końcu XIII wie-

санию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР, вып. 2, часть 1, Москва 1976, с. 122–138.

<sup>15</sup> „Wtedy przyjechał dostojnik od chana tatarskiego o imieniu Kutlubii, zły syn bisurmanin. Z jego pomocą, fałszywy złoczyńca, czynił chrześcijanom wiele niegodziwości, łącząc krzyżowi i świętym cerkwiom. Wówczas podnieśli się ludzie na wrogów swoich, na bisurmanów, wypędzili ich, a innych zabili; wtedy też zabito owego bezbożnego Zosimę, w grodzie Jarosław”. *Судальская летопись по Лаврентьевскому списку*, [in:] ПСРЛ, т. 1, вып. 2, Ленинград 1927, стб. 476. W tej sprawie dokładnie Л. В. Черепнин, *Монголо-татары на Руси (XIII в.)*, с. 194–195.

<sup>16</sup> Рог.: *История Отечества в романах, повестях, документах*, т. 3: Век XIII: За землю русскую, сост. Н. С. Борисова, Москва 1983, с. 460, 516.

<sup>17</sup> „Zabili prawosławni chrześcijanie i rzucili psom na pożarcie”. *Летописный сборник именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью*, т. 10, с. 143.

<sup>18</sup> *Судальская летопись по Лаврентьевскому списку*, стб. 462, 465, 476, 482, 503; *Ипатьевская летопись*, [in:] ПСРЛ, т. 2, Санкт-Петербург 1908, стб. 740, 778, 782, 787, 846; *Софійская вторая летопись*, [in:] ПСРЛ, т. 6, Санкт-Петербург 1853, с. 225, 229, 230; *Летопись по Воскресенскому списку*, с. 129, 132, 139, 145, 153, 156, 158, 163, 177, 178, 205; *Продолжение летописи по Воскресенскому списку*, [in:] ПСРЛ, т. 8, Санкт-Петербург 1859, с. 35, 38, 39, 40, 44, 207; *Летописный сборник именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью*, [in:] ПСРЛ, т. 12, Санкт-Петербург 1901, с. 198, 203; *Московский летописный свод конца XV века*, с. 118, 190, 202, 203, 207; *Никаноровская летопись*, с. 74, 76, 78; *Новгородская вторая (архивская) летопись*, [in:] ПСРЛ, т. 30, Москва 1965, с. 184; *Холмогорская летопись*, [in:] ПСРЛ, т. 33, Ленинград 1977, с. 124; *Пискаревский летописец*, [in:] ПСРЛ, т. 34, Москва 1978, с. 83, 85, 87–89, 95, 97, 100–101, 119, 123–124, 126–127, 129. Ostatni z latopisarzy zdaje się niekiedy rozróżniać „татар и бесермян и армен” [...] „от безбожных измаилтян”, ibidem, с. 116, 158. W tej sprawie J. Komendová, *Středověká Rus a vnější svět: Obraz cizích kultur v písemnictví Rusi 11.–14. století*, Olomouc 2005, s. 57, 62.

ku. Tę całą sprawę były tarcia wewnętrzne w kraju spowodowane wzajemną rywalizacją poszczególnych przedstawicieli rozradzającej się dynastii Rurykowiczów, którzy realizując swoje polityczne cele, nie wahali się sięgać po pomoc tatarską. Tak właśnie miało miejsce w 1293 r., gdy syn Aleksandra Jarosławowicza Newskiego – Andrzej, wraz z innymi książętami ruskimi, udał się do Ordy, skarżąc się na swojego brata Dymitra Aleksandrowicza. W odpowiedzi chan Złotej Ordy, którym był wówczas Tokta, wysłał na Ruś swego brata Djudena z wielką liczbą wojowników, aby poskromił Dymitra Aleksandrowicza. Tatarzy spustoszyli północno-wschodnią Ruś<sup>19</sup>, „много пакости оучиниша хрестьяномъ”, zajmując 14 grodów, w tym Włodzimierz, Suzdał, Murom, Juriew, Perejasław, Kołomnę, Moskwę, Możajsk, Wołok, Dmitrow i Uglicze Pole<sup>20</sup>, jak wówczas nazywano sam Uglicz<sup>21</sup>. Widząc grożące mu niebezpieczeństwo, wielki książę Dymitr Aleksandrowicz uciekł do Pskowa. Tatarzy zaś postanowili zająć Twer, którego władca Michał Jarosławowicz przebywał akurat w Ordzie.

Obserwujący rozwój wydarzeń, przerażeni mieszkańcy Tweru, a także uciekinierzy z innych księstw ruskich, postanowili nie oglądać się na wsparcie wystraszonych włodarzy ościennych ruskich dzielnic i wziąć sprawę w swoje ręce, przynajmniej do czasu powrotu z Ordy ich księcia – Michała Jarosławowicza. Kierunek działania wystraszonej ludności podpowiadała obawa o swoje życie i dobytek, a także – odmienna od wierzeń stepowych najeźdźców – wspólna religia i wynikający z niej świat symboli, gestów i zachowań. Jak podają autorzy kilku latopisów: „Они же цѣловаша межи себе крестъ и сѣдоша во осадѣ, укрѣпившиися на томъ, яко битися съ Татары, а не предатися”<sup>22</sup>. Trudno więc się dziwić radosnej reakcji mieszkańców Tweru na wieść, że ich władca powraca z długiej podróży. Na jego powitanie niesiono krzyże – symbole wiary<sup>23</sup>, których pocałunek, połączony z przysięgą zobowiązującą do niewydawania grodu Tatarom, zdecydował o losie całej tamtejszej społeczności. Można dodać, że nadzieję na oddalenie niebezpieczeństwa ze strony koczowników dawały również wieści o rychłym powrocie Michała Jarosławowicza z Ordy do Tweru. Wyraźnie akcentują to autorzy różnych latopisów. Oto treść jednego z nich: „Въ то же время и князь ихъ прииде изъ орды, и срѣтоша его съ кресты, и бысть радость велика Тверичемъ. Татарове же слышавше пришедша князя Михаила, и не поидоша ко Твери”<sup>24</sup>. W tym

<sup>19</sup> Л. В. Черепнин, *Монголо-татары на Руси (XIII в.)*, с. 199; В. Білінський, *Москва Ординська (XIII–XVI століття): Історичне дослідження*, кн. 1, Київ 2012, с. 261.

<sup>20</sup> *Летопись по Воскресенскому списку*, с. 180; *Летопись по Типографскому списку*, [in:] ПСРЛ, т. 24, Петроградъ 1921, с. 105–106; *Московский летописный свод конца XV века*, с. 157.

<sup>21</sup> В. Карев, *Углич*, [in:] *Русь и монголы XIII в.*, Москва 2010, с. 33.

<sup>22</sup> „Oni całowali krzyż między sobą i usadowili się w grodzie, potwierdzając tym, że będą się bić z Tatarami, a nie sprzeniewierzać się”. *Летопись по Воскресенскому списку*, с. 180; *Типографская летопись*, с. 105–106; *Московский летописный свод конца XV века*, с. 157.

<sup>23</sup> Na temat symboliki krzyża w życiu chrześcijan wschodnich, patrz: B. Uspienski, *Krzyż i koło: Z historii symboliki chrześcijańskiej*, Gdańsk 2010, s. 347.

<sup>24</sup> „W tym czasie przyszedł z Ordy ich książę, i powitali go z krzyżami, i była radość wielka wśród twerzan. Tatarzy, usłyszawszy o powrocie księcia Michała, nie poszli na Twer”. *Летопись по Воскресенскому списку*, с. 180; *Летопись*



miejscu warto wspomnieć, że podróż do chana Złotej Ordy była tak niebezpiecznym przedsięwzięciem, że nie wszyscy książęta ruscy wracali stamtąd żywi. Ci, którym się to udawało, uważani byli za wybrańców losu i traktowano ich z wielką czcią<sup>25</sup>. Przykładem tutaj może być wielki książę Aleksander Newski, na powrót którego – podobnie jak to miało miejsce w przypadku Michała Jarosławowicza – czekał pod bramą grodową w Włodzimierzu tłum mieszkańców i duchowieństwo niosące krzyż<sup>26</sup>.

Naturalnie byłoby błędem twierdzić, że krzyż i jego całowanie zachęcały do obrony swojego życia i mienia jedynie bojarstwo oraz zwykłych mieszkańców miast, podobnie jak to miało miejsce w 1293 r. w Twerze. Znaczące są tutaj wypadki, które rozgrywały się przed generalną rozprawą z wojskami Złotej Ordy na Kulikowym Polu – 8 września 1380 r.<sup>27</sup> Wyruszając do walki z muzuhmańskimi Tatarami i ich wodzem Mamajem, wielki książę moskiewski Dymitr Iwanowicz, zwany później Dońskim – jak podają ruscy kronikarze – liczył „на помощь силу креста честного” czy też „на помощь честный крестъ Исусъ Христовъ”<sup>28</sup>. Nie powinien więc dziwić fakt, że niektórym z uczestników wyprawy na Kulikowe Pole nakazano „крестъ Христовъ нашить на схимахъ”<sup>29</sup>. Widać stąd, że zmagania ze Złotą Ordą usiłowano przedstawić jako świętą wojnę w imię krzyża.

W tym miejscu warto cofnąć się pięć lat wstecz, a dokładnie do 1375 r., kiedy to współpracujący z Tatarami, książę twerski Michał II Aleksandrowicz, kreowany po śmierci na świętego władce<sup>30</sup>, polityczny przeciwnik Dymitra Iwanowicza, „сложил крестное цѣлованье”, czyli wypowiedział (zerwał) krzyżowe przyrzeczenie, jakie wcześniej wziął na siebie, gdy chodzi o uległość wobec wspomnianego tu Dymitra. Potraktowano to jako akt wypowiedzenia wojny, tym bardziej że do Tweru przyjechał wtedy Aczi Chodża, wysłannik wodza tatarskiego Mamaja, który przywiózł księciu Michałowi jarłyk na wielkie księstwo włodzimierskie. Źródła podają, że krótko po tym wydarzeniu, 29 lipca 1375 r., nastąpiło zaćmienie słońca, które zdawano się odczytywać jako znak kary Bożej, a na Twer ruszyły siły zbrojne kilkunastu książąt ruskich, którym przewodził wielki książę moskiewski Dymitr Iwanowicz, przymuszając ponownie do uległości księcia Michała<sup>31</sup>.

по Типографскому списку, с. 105–106; Московский летописный свод конца XV века, с. 157.

<sup>25</sup> Рог: Ю. В. Селезнёв, *Русские князья в составе правящей элиты Джучиева Улуса в XIII–XV веках: монография*, Воронеж 2013, с. 277–293; Г. В. Логунова, *Русь и Золотая Орда проблема взаимовлияния: Учебное пособие*, Иркутск 2014, с. 92–99.

<sup>26</sup> Суздальская летопись по Лаврентьевскому списку, стб. 473.

<sup>27</sup> И. Б. Греков, *Восточная Европа и упадок Золотой Орды (на рубеже XIV–XV вв.)*, Москва 1975, с. 127–140.

<sup>28</sup> Московский летописный свод конца XV века, с. 202. Рог. też: *Продолжение летописи по Воскресенскому списку*, с. 36.

<sup>29</sup> „Krzyż Chrystusowy naszyć na szatach”. *Летописный сборник именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью*, [in:] ПСРЛ, т. 11, Санкт-Петербург 1897, с. 53.

<sup>30</sup> M. Grala, *Książę-mnich. Wizerunek świętego władcy prawosławnego na przykładzie Michała Aleksandrowicza*, [in:] *Rurikids in dynastic relations: politics, customs, culture, religion (10<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> c.): publication after 4<sup>th</sup> International Conference, Mogilno, 14–16<sup>th</sup> November 2013*, ed. V. Nagirnyy, Krakow 2014, s. 199–208 (*Colloquia Russica*, Series I, vol. 4).

<sup>31</sup> *Льтописный сборникъ, именуемый Тверскою льтописью*, [in:] ПСРЛ, т. 15, Санкт-Петербург 1863, стб. 434–436; Московский летописный свод конца XV века, с. 190; Пискаревский летописец, с. 119.

Wzmacniając swoją pozycję na ruskiej scenie politycznej i przygotowując się do zmagania z Tatarami, Dymitr moskiewski, oraz książę bobrowsko-sierpuchowski Włodzimierz Andriejewicz Chrobry<sup>32</sup>, jak również Nowogród Wielki, zawarli ważne porozumienie z Michałem II Aleksandrowiczem. Formuła wstępna i końcowa, spisane na tę okoliczność, aktu prawnego (gramoty), wspomina wyraźnie, że zawarciu układu z 1 września 1375 r. towarzyszył gest całowania krzyża: „на сем, брате молодшии, кн(а)зь великии Михаило Олекса(ндр)ович, целуи ко мнѣ кр(е)сть, къ брату старѣишему, кн(а)зю великому Дмитрию Ивановичю, и к моему брату кн(а)зю Володимиеру Андрѣевичю, и к naszej нашей вотчинѣ к Великому Новугороду, и за свои дѣти, и за свои братаничи”<sup>33</sup>. Można zauważyć, iż cytowany wyżej fragment gramoty krzyżowej informuje wyraźnie, że na mocy zawartego układu książę twerski Michał II Aleksandrowicz został sprowadzony do rangi młodszego brata, czyli praktycznie wasala Dymitra<sup>34</sup>. Układ był o tyle ważny, że gwarantował solidarność stron wobec zagrożenia ze strony sąsiadów, w tym także Tatarów, o czym wymownie świadczą słowa, zamieszczone w spisanej na tę okoliczność gramocie krzyżowej: „А имут нас [Дмитрия Ивановича (Донского) и других – N.M.] сваживати татарове, и имут давати тобѣ [Михаилу Александровичу – N.M.] нашу вотчину, великое княженъе, и тобѣ сѧ не имати, ни до живота. А имут давати нам твою вотчину Тѣрь, и нам сѧ тако же не имати, и до живот(а)”. А w innym miejscu: „А с татары ѡже будет нам миръ, по думѣ. А будет нам дати выход, по думѣ же, а будет не дати, по думѣ же. А пойдут на нас татарове или на тебе, битсѧ нам и тобѣ с одного всѣмъ противу их. Или мы пойдѣм на них, и тобѣ с нами с одного пойти на них”<sup>35</sup>. Tekst jednostronnego dokumentu z 1 września 1375 r. wzmiankuje ponadto, że porozumienie, któremu towarzyszyło „крестное целование”, zostało zawarte z błogosławieństwem – rezydującego w Moskwie i jawnie sprzyjającego jej księciu – arcybiskupa kijowskiego Aleksego, metropolity całej Rusi<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> Włodzimierz Andriejewicz Chrobry zdążył już wcześniej podporządkować się Dymitrowi Dońskiemu i zawarł z nim porozumienie w 1372 r. Najpewniej też układowi temu towarzyszyło całowanie krzyża. W tej sprawie, zob.: В. А. Кучкин, *Договор 1372 г. великого князя Дмитрия Ивановича с Владимиром Андреевичем Серпуховским*, „Древняя Русь. Вопросы медиевистики”, 2007, 1 (27), с. 60–77; 2 (28), с. 5–22.

<sup>33</sup> „Na to, bracie młodszy, książę wielki, Michale Aleksandrowiczu, całuj dla mnie krzyż, bratu starszemu, księciu wielkiemu Dymitrowi Iwanowiczowi i mojemu bratu, księciu Włodzimierzowi Andriejewiczowi, i naszej ojcowiznie, Nowogrodowi Wielkiemu, również za swoje dzieci i za swoich bratanków”. *Духовные и договорные грамоты великих и уделных князей XIV–XVI вв.*, Москва 1950, № 9, с. 25, 28.

<sup>34</sup> Э. Ключ, *Княжество Тверское (1247–1485)*, Тверь 1994, с. 255–257; В. А. Кучкин, *Договорные грамоты московских князей XIV века: Внешнеполитические договоры*, Москва 2003, с. 323–327; Е. Л. Конявская, *Похвала князю: повести о Михаиле Александровиче Тверском*, „Древняя Русь. Вопросы медиевистики”, 2004, 1, с. 13.

<sup>35</sup> „Gdy będą nas [Dymitra Iwanowicza (Dońskiego) i innych – N.M.] skłócać Tatarzy i zechcą dawać tobie [Michałowi Aleksandrowiczowi – N.M.] naszą ojcowiznę, wielkie księstwo, ty go nie weźmiesz do końca życia. Gdy będą dawać nam twoją ojcowiznę, Twer, i my go nie weźmiemy do końca życia” – „Gdy z Tatarami będziemy mieć pokój, to dobrze. Gdy będziemy posyłać daninę, to także dobrze, a nie będziemy dawać daniny, to także dobrze. Gdy wyruszą na nas Tatarzy, lub na ciebie, będziemy się bić, my i ty, wszyscy razem, przeciw nim. Lub [gdy – N.M.] my wyruszymy na nich, ty z nami, wszyscy razem, pójdziemy na nich”. *Духовные и договорные грамоты*, № 9, с. 26.

<sup>36</sup> А. Мironowicz, *Biskupstwo turowsko-pińskie w XI–XVI wieku*, Białystok 2011, s. 128.

Cytowany wyżej fragment przymierza między wielkim księciem moskiewskim Dymitrem Iwanowiczem (Dońskim) a księciem twerskim Michałem II Aleksandrowiczem, wykazuje wyraźną analogię do podobnego układu homagialnego, zawartego blisko dwa wieki wcześniej, datowanego na koniec 1202 r., między Temudżyнем (późniejszym Czyngis chanem) a wodzem kereickim Ong chanem. W tym przypadku Ong chan „był dla Temudżyna jak ojciec”, czyli zwierzchnik, a zawarte między obydwoma przywódcami porozumienie przewidywało, że „będą dla siebie jak ojciec i syn”. Oto dalszy fragment treści odnośnego porozumienia, który zapisał autor tzw. *Tajnej historii Mongołów*: „Jeżeli będziemy napadać na liczebnie silnego wroga, napadniemy na niego wspólnie! Jeżeli będziemy organizować oblławę na dziką zwierzynę, urządzimy ją również wspólnie! Będziemy ufać tylko sobie! Jeżeli zębata żmija będzie nas podżęgać przeciw sobie, nie pozwolimy się poróżnić!”<sup>37</sup>. Występujące zbieżności w cytowanych tu układach o charakterze lennym z 1375 i 1202 r., aczkolwiek dzielą je blisko dwa stulecia, odmienny kontekst historyczny i kilka tysięcy kilometrów odległości, łatwo wytłumaczyć wieloletnią dominacją potomków Temudżyna nad Wschodnią Europą, a także czerpaniem wzorców przez kancelarie ruskich władców z gotowych zapisów i formuł występujących na dokumentach redagowanych przez administrację chanów Złotej Ordy.

Z jeszcze większą konsekwencją, gdy chodzi o wzmacnianie potęgi Moskwy na arenie międzynarodowej, a co za tym idzie polityczne osłabianie Złotej Ordy wykazywał wielki książę moskiewski Iwan III Wasylewicz, zwany też Srogim<sup>38</sup>. Od początku swego panowania imię tego władcy widnieje we wszystkich aktach prawnych, dokumentujących zawierane z innymi książętami ruskimi traktaty, którym towarzyszyło „крестное целование”, ostrzem skierowane przeciw Tatarom, choć nie tylko. Przykładów jest wiele. W układzie Iwana III z księciem twerskim Michałem Borysowiczem, datowanym na okres między 27 marca 1462 a 13 września 1464 r., obydwie strony zobowiązywały się lojalnie informować o podróżach do Ordy i omawianych z chanem tematach, jak również podejmować wspólne – gdyby zaistniała taka konieczność – wyprawy wojenne „на татаръ, и на лахи, и на литву, и на нѣмци”<sup>39</sup>. Hierarchię ważności ewentualnych akcji zbrojnych ukazuje niewątpliwie kolejność występujących w wykazie sąsiadów i państw. Charakterystyczna jest tutaj, występująca w odnośnym dokumencie, formuła „целуи ко мнѣ кр(е)стъ”, występująca także na kilku innych niedatowanych gramotach krzyżowych, potwierdzających zawarcie układów lennych między Iwanem III a księciem biełozierskim Michałem Andrejewiczem, w których ten ostatni został określony mianem „брат моолодшии” i zobowiązywał się „Орды

<sup>37</sup> *Tajna historia Mongołów: Anonimowa kronika mongolska z XIII w.*, przekł. S. Kałużyński, Warszawa 1970, s. 108.

<sup>38</sup> M. Schulze, *Die Expansion des Moskauer Reiches Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts unter Ivan III*, Neumünster 2014, s. 2–10.

<sup>39</sup> *Духовные и договорные грамоты*, № 63, с. 201–204.

не знати”, czyli nie wchodzić w żadne kontakty z władcą Złotej Ordy. Stosunki dyplomatyczne z chanem Tatarów były zastrzeżone wyłącznie dla wielkiego księcia moskiewskiego<sup>40</sup>. Podobne, choć bardziej szczegółowe, zapisy znalazły się w kolejnych aktach prawnych, spisanych na okoliczność zawarcia 13 lutego 1473 r. układu homagialnego, na mocy którego książę wołogodzki Borys Wasylewicz, całując krzyż swojemu rodzonemu bratu Iwanowi Srogiemu i jego synowi Iwanowi, obydwu nazwał starszymi braćmi, a więc uznał za swych zwierzchników. Natomiast gdy chodzi o stosunki z Tatarami, to wyraźnie określił je w prostych słowach – „мнѣ Орды не знати”. Wszelkie ewentualne kontakty księcia Borysa z koczownikami musiały być osobiście zaaprobowane przez wielkiego księcia moskiewskiego, ewentualnie jego syna<sup>41</sup>. Osobne miejsce w krzyżowych gramotach z 13 lutego 1473 r. zajmowała sprawa carewicza kasimowskiego Danijara (دانیار), syna Kasima, a wnuka pierwszego chana Ordy Kazańskiej – Uług Muhammeda<sup>42</sup>. Danijar był tatarskim wodzem, który podobnie jak jego ojciec, wraz ze swymi współplemieńcami, wiernie wysługiwał się kolejnym książętom moskiewskim<sup>43</sup>. Decyzje odnośnie do osoby tatarskiego carewicza, ewentualnie jego następcy, miały być uzgodnione przez wszystkie układające się strony, a więc Iwana III Srogię, jego syna Iwana i księcia Borysa Wasylewicza<sup>44</sup>.

W podobnym stylu, co poprzednie dokumenty, został sporządzony akt prawny z 14 września 1473 r., na mocy którego wielki książę Iwan III Srogi i jego syn Iwan Iwanowicz, zawarli porozumienie z księciem uglickim Andrzejem Wasylewiczem, kolejnym rodzonym bratem władcy moskiewskiego. Mając na uwadze fakt, że jest to ostatni z zachowanych dokumentów wzmiankujących „крестное целование”, przed definitywnym rozstrzygnięciem problemu zwierzchnictwa tatarskiego nad Moskwą, warto zatrzymać się dłużej nad jego tekstem.

Jak to miało miejsce we wcześniej przedstawionych gramotach krzyżowych, Andrzej Wasylewicz został nazwany młodszym bratem, czyli wasalem wielkiego księcia moskiewskiego. I tym przypadku zawarty układ ustawiał Andrzeja w pozycji wyraźnie słabszej i uległej wobec woli Iwana III Srogię, a także jego syna Iwana Iwanowicza. Wielki książę moskiewski odwołuje się przy tym do nieznanej

<sup>40</sup> Ibidem, № 64, 65, 67, s. 207–212, 212–214, 217–221.

<sup>41</sup> Ibidem, № 69, s. 225–232.

<sup>42</sup> B. Spuler, *Die Goldene Horde: Die Mongolen in Rußland, 1223–1502*, Wiesbaden 1965, s. 165–166, 175, 454.

<sup>43</sup> В. В. Вельяминов-Зернов, *Даніяр*, [in:] *Исследование о касимовских царяхъ и царевичахъ*, ч. 1, Санкт-Петербург 1863, s. 73–90, zwł. s. 73–76; Ф. Л. Шарифуллина, *Роль касимовских татар в истории России*, [in:] *Пленарное заседание Всемирного конгресса татар*, Казань 1991, s. 21–22; Б. Р. Рахимзянов, *Касимовское ханство (1445–1552 гг.)*. Очерки истории, Казань 2009; М. А. Несин, *Участие касимовского царевича Данияра в военных походах великокняжеских войск 1471–1472 гг.*, [in:] *Средневековые тюрко-татарские государства*, вып. 8, Казань 2016, s. 14–22; Idem, *Статус касимовских Чингизидов при Василии II и Иване III по данным письменных источников*, „Золотоордынское обозрение”, 5, 2017, 2, s. 397–410, zwł. s. 399. Zjawisko przechodzenia w XV w. carewiczów (książąt) tatarskich ze Złotej Ordy na służbę moskiewską nie było odosobnione, zob.: Г. В. Логунова, *Русь и Золотая Орда проблема взаимодействия: Учебное пособие*, Иркутск 2014, s. 24.

<sup>44</sup> *Духовные и договорные грамоты*, № 69, s. 225–232.

bliżej duchownej gramoty (testamentu)<sup>45</sup> ich ojca Wasyla II Ślepego, w której miały być sprecyzowane wzajemne relacje synów tego ostatniego, gdy chodzi o politykę wobec Tatarów. Ukazuje to wyraźnie odnośny tekst gramoty krzyżowej: „А тобѣ Орды не знати. А выход ти мнѣ давати по тому, как еси давал мнѣ после ѡтца моег(о), великог(о) кн(а)зѣ, доколе ѡпишемсѣ, по д(у)ховной грамоте ѡтца своег(о). [...] А с Романова городка давати ти татарщину къ Ярославлю по старинѣ. А коли, брате, яз в Орды не дам, и мнѣ и у тобѣ не взяти”<sup>46</sup>. Również ten układ został potwierdzony aktem całowania krzyża, co wspomina odnośny *passus* w niniejszym dokumencie: „на сем на всем, брате молодшии, кнѣз(ъ) Андрѣи Васил(ъ)евич, целуи ко мнѣ кр(е)сть, къ с[воему брату к старѣишому, вели]кому кн(а)зю Ивану Васил(ъ)евич(ю), и к моему с(ы)ну, к вликому кн(а)зю Ивану”. Cytowana tu formuła znalazła się zarówno w początkowej, jak i końcowej części aktu prawnego. W tym ostatnim przypadku jednak wzbogacono ją wymownym dopiskiem: „по любви, в правду, безо всѣх хитрости”<sup>47</sup>.

Oczywiście nie wszystkie dokumenty, opisujące szczegółowe ustalenia, gdy chodzi o zawierane przymierza Iwana III Srogiego z książętami ruskimi, przetrwały się do naszych czasów. Te, które są jednak do dyspozycji współczesnego historyka, pozwalają ponad wszelką wątpliwość stwierdzić, że książę moskiewski szczególnie uwagę poświęcił zagrożeniu ze strony Tatarów. Trudno się zresztą temu dziwić zważywszy na fakt, że Moskwa oraz inne księstwa ruskie, uznawały zwierzchnictwo chanów Złotej Ordy. Usiłując montować antytatarską koalicję na Rusi, Iwan III Srogi – wzorem swoich poprzedników na moskiewskim Kremlu – stopniowo podporządkowywał swojej wielkoksiążęcej władzy słabszych Rurykowiczów. Sięgał tutaj po wypróbowane przez przodków wzorce i metody, z których najbardziej charakterystyczną była przysięga krzyżowa, określana jako „крестное целование”. Dokonywujący publicznego przyrzeczenia na krzyż, że nie będą kontaktować się z Ordą i całą inicjatywę w stosunkach z Tatarami przekazują Iwanowi III, książęta ruscy nie mieli praktycznie zbyt wielkich szans na wycofanie się z powyższych ustaleń. To właśnie krzyż Chrystusa, z jednej strony

<sup>45</sup> Pojęcie *duchowna gramota* („духовная грамота”) jest bardzo szerokie i bynajmniej nie zawsze równoznaczne z terminem *testament*, por.: Т. Ботор, „А переменить Богъ Орду...”. Собрание „выхода” в зеркале духовных и договорных грамот великих московских князей (XIV–XV вв.), [in:] *Rus’ during the epoch of Mongol invasions (1223–1480). Publication after 3<sup>rd</sup> International Conference, Warsaw, 15–17<sup>th</sup> November 2012*, ed. V. Nagirnyy, Krakow 2013, s. 189–190 (*Colloquia Russica*, Series I, vol 3). Wydaje się jednak, że w przypadku lakonicznej wzmianki, zamieszczonej w dokumencie z 14 września 1473 r., pod pojęciem „духовная грамота ѡтца своег(о)” należy rozumieć, spisana przedśmiertną wolę Wasyla II Ślepego, a więc testament, zob.: *Духовные и договорные грамоты*, № 70, с. 232–234.

<sup>46</sup> „Ty Ordy znać nie będziesz. A mnie na wyjazdy [do Ordy – N.M.] dasz zgodę, jak dawałeś mi [przyszwolenie – N.M.] po ojcę swoim, wielkim księciu; cokolwiek ustalimy na podstawie duchownego pisma [testamentu – N.M.] swojego ojca. [...] A z gródka Romanowa będziesz dawał tatarszczynę [podatek tatarski – N.M.] do Jarosławia, po staremu. A gdy, bracie, ja Ordzie czegoś nie dam, i ode mnie, i od ciebie, [Tatarzy – N.M.] nic nie wezmą”. *Духовные и договорные грамоты*, № 70, с. 232–234.

<sup>47</sup> „Na to, na wszystko, bracie młodszy, książę Andrzeju Wasylewiczu, całuj dla mnie krzyż, swojemu bratu starszemu, wielkiemu księciu Iwanowi Wasylewiczowi i mojemu synowi, wielkiemu księciu Iwanowi” – „W miłości, w prawdzie, bez jakiegokolwiek fałszu”. Ibidem.



– zamykał im drogę powrotu, z drugiej strony jednak – wzajemnie ich integrował i motywował do walki o zrzucenie jarzma tatarskiego, tym bardziej, że przeciwnicy nie byli chrześcijanami tylko muzułmanami, a więc wrogami krzyża.

Nic też dziwnego, iż to właśnie na pomoc krzyża oczekiwano w przededniu ostatecznego zrzucenia jarzma tatarskiego, a więc w okresie poprzedzającym wydarzenia nad Ugrą. Kiedy jesienią 1480 r. po obu stronach rzeki ustawiły się wrogie armie, władcy Złotej Ordy – Achmed-chana oraz wielkiego księcia moskiewskiego – Iwana III Srogiego, do rąk tego ostatniego dotarło pismo arcybiskupa (władyki) rostowskiego Wasiana<sup>48</sup>, który zapowiadał: „Богъ да съхранить царство твое силою честнаго креста своего, и дасть ти побѣду на враги твое”<sup>49</sup>. Rozwój późniejszych wydarzeń potwierdził, że słowa te miały się okazać prorocze, choć bynajmniej nie doszło do konfrontacji zbrojnej obydwu potęg, jak tego powszechnie się spodziewano, a na co otwarcie liczył również sam władyka Wasian<sup>50</sup>. Z uwagi na nadciągające mrozy, a prawdopodobnie także z powodu rozprężenia jakie panowało wśród samych Tatarów, liczących na szybki sukces i doraźne zyski z rabunku, Achmed-chan wycofał się na południe. Tym samym faktycznym zwycięzcą nad rzeką Ugrą został Iwan III Srogi, który definitywnie oddalił zależność tatarską względem Moskwy i podległych jej księstw ruskich<sup>51</sup>.

Byłoby oczywiście dużym uproszczeniem twierdzić, że krzyż i jego całowanie były tylko znakami integrującymi i wzmacniającymi społeczność ruską w zmaganiach z tatarskim agresorem. Czasami sytuacja wyglądała wręcz odwrotnie, a wieloletni wróg i uciążliwy sąsiad stawał się potencjalnym sojusznikiem<sup>52</sup>. Ciekawy przypadek odnotowany został na kartach źródeł, w związku z wydarze-

<sup>48</sup> Według informacji zawartych w *Nikonowskim latopisie*, arcybiskup Wasian był siódmym na tym urzędzie hierarchą w Rostowie, zob.: М. Воробьев, *История русской иерархии и летописание*, „Вестник православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви”, 9, 2002, s. 270.

<sup>49</sup> „Бог охранит твоё царство силой своего чистого креста и да тебе даст победу над твоими врагами”. *Продолжение летописи по Воскресенскому списку*, s. 208; *Летописный сборник именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью*, т. 12, с. 204.

<sup>50</sup> Arcybiskup Wasian był niezadowolony z biernej postawy Iwana III nad Ugrą. Gdy książę moskiewski wrócił do siebie, otwarcie skrytykował go za to, że nie podjął rozstrzygającej bitwy z Tatarami. Obrażliwie nazwał przy tym Iwana III biegaczem, gdyż – zdaniem władyki – wielki książę uciekł znad Ugry do domu, bojąc się śmierci na polu walki w obronie wiary, por. *Софійская вторая летопись*, с. 231. Zbyt daleko idącym wnioskiem byłoby jednak twierdzić, że arcybiskup Wasian tworzył ciekawą opozycję przeciw Iwanowi III, jak tego chce F. Koneczny, *Sprawy religijne i cerkiewne w państwie Iwana III*, „Przegląd Powszechny”, 161, styczeń–luty–marzec 1924, s. 220; Bardziej ostrożne stanowisko wyraża tutaj Я. С. Лурье, *Борьба церкви с великокняжеской властью в конце 70-х – первой половине 80-х годов XV в.*, „Труды Отдела древнерусской литературы”, 14, 1958, с. 220–221.

<sup>51</sup> К. В. Базилиевич, *Ярлык Ахмед-хана Ивану III*, „Вестник Московского университета”, 1, 1948, с. 42–46; Idem, *Внешняя политика Русского централизованного государства: Вторая половина XV века*, Москва 1952, с. 164–165; D. Ostrowski, *Muscovy and the Mongols: Cross-Cultural Influences on the Steppe Frontier, 1304–1589*, Cambridge 2002, s. 164–167; А. А. Горский, *Москва и Орда*, Москва 2000, с. 183–185; М. А. Несин, *К вопросу о причине отступления татарского войска после стояния на Угре*, [in:] *История военного дела: исследования и источники*, Специальный выпуск V: *Стояние на реке Угре 1480–2015*, ч. 1, ред. К. В. Нагорный, В. В. Пенской, А. Н. Лобин, Санкт-Петербург 2015, с. 110–132.

<sup>52</sup> А. Мартынюк, *Татары в средневековой миниатюре: враги, соседи, союзники*, [in:] *Vidurio Rytų Europa mūsų prie Mėlynųjų Vandenų metu*, red. V. Jankauskas, V. Nagirnyy, Kaunas–Kraków 2013, s. 45–58 (*Colloquia Russica*, Series II, vol. 2).

niami, jakie miały miejsce 25 października 1399 r. pod Nowogrodem Niżnym<sup>53</sup>. Siły zbrojne tego miasta, pod wodzą wojewodów wielkiego księcia moskiewskiego Wasyla I – oblegane przez wojska księcia suzdalskiego Semen Dymitrowicza, a także 1000 osobowy oddział tatarski, któremu przewodził kazański carewicz<sup>54</sup> Entiak, lub też Sentiak<sup>55</sup> – wobec przewagi przeciwnika, zdecydowały się na kapitulację. O szczegółach zawartego układu, dość zgodnie, opowiada kilka latopisów różnej proveniencji, głównie moskiewskiej. Oto interesujący *passus*: „И паки мир взяша: християне крестъ целоваша, а Татарове по своени вѣре правдоу даша на том, что им християнъ не замати”<sup>56</sup>. Gdy jednak otwarto zwycięzcom bramy grodowe, Tatarzy, zerwawszy dane przyrzeczenie, zaczęli chwytac chrześcijan i grabić co popadnie, a całujący wcześniej nowogrodzianom krzyż, Semen Dymitrowicz i jego wojowie, choć sami w tym procederze nie brali udziału, biernie przypatrywali się wszystkiemu, co oczywiście działało na korzyść koczowników<sup>57</sup>. Niewykluczone, że cała akcja została wcześniej uzgodniona między Entiakiem (Sentiakiem) a księciem suzdalskim, który w oczach ruskiej opinii publicznej nie chciał uchodzić za krzywoprzysięzcę, a jednocześnie, pozwalając Tatarom na rabunek, spłacał kłopotliwym sojusznikom wynagrodzenie za ich militarne zaangażowanie po swojej stronie. Opinię taką poniekąd zdaje się potwierdzać autor *Latopisu woskresieńskiego*, według którego koczownicy „пограбиша всѣхъ християнъ, нагихъ попущаша”<sup>58</sup>.

Wartym odnotowania zjawiskiem było też całowanie krzyża przez Rusinów, jako znaku zawartego porozumienia z samymi Tatarami, przeciwko innym Rusinom. O gorszącym takim przypadku wspomniał wnuk Dymitra Dońskiego, książę Dymitr Jurewicz Szemiaka<sup>59</sup>, który w 1446 r. wysłał swojego posła do wielkie-

<sup>53</sup> Data wydarzenia budzi kontrowersje wśród historyków, por. A. П. Смирнов, *Волжские булгары*, „Труды государственного исторического музея”, 19, 1951, s. 102 (pod rokiem 1396); И. Б. Греков, *Восточная Европа и упадок Золотой Орды (на рубеже XIV–XV вв.)*, Москва 1975, s. 233; Д. М. Исхаков, *Тюрко-татарские государства XV–XVI вв.*, Казань 2004, s. 8; А. А. Горский, *Москва и Орда*, s. 125–126; Idem, *Датировка похода Юрия Дмитриевича в «Татарскую землю» и некоторые аспекты московско-тверских отношений в конце XIV в.*, „Древняя Русь. Вопросы медиевистики”, № 4 (18), 2004, s. 82–93, zwł. s. 83 i 93 (pod rokiem 1399); И. Л. Измайлов, *Предыстория Казанского ханства: от улуса к юрту*, [in:] *Исторические судьбы народов Поволжья и Приуралья*, вып. 1, ред. Р. С. Хакимов, И. К. Загидуллин, Р. Г. Галлям, Л. Ф. Байбулатова, Казань 2010, s. 113–114; *Степенная книга царского родословия по древнейшим спискам*, т. 3: *Комментарий*, ред. Н. Покровский, Г. Ленхофф, Москва 2012, s. 236–237; Ю. В. Селезнев, *Русско-ордынские конфликты XIII–XV веков*, Москва 2014, s. 17.

<sup>54</sup> Na temat terminu „car” w ruskiej literaturze historycznej, zob.: В. Водов, *Титул „царь” в северо-восточной Руси в 1440–1460 гг. и древнерусская литературная традиция*, [in:] *Из истории русской культуры*, т. 2, кн. 1: *Киевская и Московская Русь*, Москва 2002, s. 543–553.

<sup>55</sup> [А. С. Верещагин], *Суздальско-Нижегородские князья в истории древней Вятки*, „Труды Вятской архивной комиссии 1906 года”, 5, 1906, s. 12.

<sup>56</sup> „I taki pokój zawarto: chrześcijanie całowali krzyż, a Tatarzy według swojej wiary dali przyrzeczenie, że nie będą chrześcijan chwytac”. *Никаноровская летопись*, s. 88–89.

<sup>57</sup> *Летописный сборник именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью*, т. 11, s. 163; *Московский летописный свод конца XV века*, s. 225; *Сокращенный летописный свод 1493*, [in:] *ПСРЛ*, т. 27, s. 259, 337; *Пискаревский летописец*, s. 150.

<sup>58</sup> „Обработавшы wszystkich chrześcijan, nagich puścili”. *Продолжение летописи по Воскресенскому списку*, s. 72.

<sup>59</sup> А. С. Орлов, Н. Г. Георгиева, В. А. Георгиев, *Исторический словарь*, 2-е изд., Москва 2012, s. 165; А. А. Горский, *Москва и Орда*, s. 145–146.



go księcia twerskiego Borysa Aleksandrowicza z informacją o następującej treści: „И сталося, брате, в нашей земли, но что же брать нашъ, князь великий Василей, целовал [крестъ – N.M.] тотаромъ, но что же твою отчину, великое княжение тѣрское, да и наши отчины хоцет предати тотаромъ”<sup>60</sup>. Wzmiankowany w cytowanym tekście gest całowania krzyża, jaki miał złożyć wielki książę moskiewski Wasyl Ślepy, obiecując Tatarom księstwo twerskie i włości należące do Dymitra Szemiaki, zdaniem tego ostatniego, miał wybitnie antychrześcijański charakter, o czym świadczą wypowiedziane dalej słowa: „И того ради и тобѣ възвѣщаемъ, но да и ты бы еси намъ способствовалъ по христианствѣ, но и еще же и по своей отчинѣ”<sup>61</sup>. Prawdą jest, że Wasyl Ślepy nie wahał się wchodzić w bliskie kontakty z kolejnymi chanami tatarskimi, a zwłaszcza Ulug Muhammedem<sup>62</sup>, zaś współcześni zarzucali mu między innymi, że lubi Tatarów ponad miarę, a chrześcijan dręczy bezlitośnie<sup>63</sup>.

Przypadek Wasyla Ślepego nie był tutaj odosobniony. Również jego syn, Iwan III Srogi, zawierając w 1480 r. układ polityczny z chanem krymskim Mengli I Girejem, zdecydował się temu ostatniemu „крестъ целовать”, jako znak zawierane go przymierza. Na przeszkodzie stanął jedynie fakt, że chan tatarski postanowił wprowadzić do treści układu *passus* mówiący o tym, iż Iwan III „убиту быти”, jeżeli naruszy zawarte przymierze. Obawiając się skutków, jakie może wywołać przysięga dana muzulmaninowi, w której wspomniano o zabiciu ewentualnego wiarołomcy – wiedząc skądinąd, że fanatycy są po obydwu stronach – wielki książę moskiewski zdecydował się odmówić całowania krzyża na proponowanych warunkach. Jego poseł na Krymie, Iwan Zwieniec<sup>64</sup>, tłumaczył chanowi: „Тех, господине, словъ по христьянскому закону немошно молвити!”<sup>65</sup>. Nie przeszkadzało jednak Iwanowi III, gdy kancelaria Mengli I Gireja usunęła z treści układu nieprzystojny zapis, złożyć przysięgę krzyżową chanowi tatarskiemu, ostrzem skierowaną przeciwko królowi polskiemu i wielkiemu księciu litewskiemu Kazi-

<sup>60</sup> „Здарыло się bracie в нашей земли, że brat nasz wielki książę Wasyl [Ślepy – N.M.] całował [krzyż – N.M.] Tatarom, że twoją ojcowiznę, wielkie księstwo twerskie, a także naszą ojcowiznę chce oddać Tatarom”. *Инока Фомы слово похвальное*, [in:] *Памятники литературы древней Руси*, т. 5: *Вторая половина XV века*, ред. Л. А. Дмитриев, Д. С. Лихачев, Москва 1982, с. 316–317. Na temat samego dzieła, którego powstanie datowane jest na lata 1446–1453, a zachowało się w kopii z połowy XVI w., zob.: Е. Л. Конявская, *Авторское самосознание древнерусского книжника (XI – середина XV в.)*, Москва 2000, с. 172–192; А. А. Пауткин, „Слово похвальное” Фомы, [in:] *История древнерусской литературы: Аналитическое пособие*, Москва 2008, с. 533–537; М. В. Первушин, „Смирненного инока Фомы слово похвальное” автор и его герой сквозь призму библейской нарратологии, *Герменевтика древнерусской литературы*, 16–17, 2014, с. 948–961; В. Водов, *Титул „царь” в северо-восточной Руси*, с. 547–549.

<sup>61</sup> „I o tym oznajmiamy tobie, abyś i ty pomagał nam bronić chrześcijaństwo, a także swoją ojcowiznę”. *Инока Фомы слово похвальное*, с. 316–317.

<sup>62</sup> А. А. Горский, *Москва и Орда*, с. 146–147.

<sup>63</sup> С. Ф. Платонов, *Полный курс лекций по русской истории*, Санкт-Петербург 2000, с. 174.

<sup>64</sup> Iwan Zwieniec uchodził w oczach Iwana III Srogiego za osobę wyjątkowo kompetentną, gdy chodzi o kontakty z Tatarami, por. *Московский летописный свод конца XV века*, с. 316; *Продолжение летописи по Воскресенскому списку*, с. 191; *Летописный сборник именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью*, т. 12, с. 179.

<sup>65</sup> „Tych, panie, słów według prawa chrześcijańskiego nie można wypowiadać”. *Памятники дипломатических сношений Московского государства сь Крымскою и Ногайскою Ордами и Турцией*, т. 1: сь 1474 по 1505 годъ, изд. Г. Ф. Карпов, [in:] *Сборник Русского Исторического общества*, вып. 41, Санкт-Петербург 1884, с. 22.

mierzowi Jagiellończykowi. Skutkiem zawartego układu był niszczący najazd stepowych koczowników, którzy 1 września 1482 r. zdobyli i spalili Kijów, mordując i uprowadzając w jasyr mieszkańców, głównie wyznania prawosławnego<sup>66</sup>, za co władca moskiewski 19 marca 1483 r. w sposób wyjątkowo wylewny podziękował swojemu sojusznikowi Mengli I Girejowi, pisząc, że z wdzięczności bije przed nim czołem<sup>67</sup>.

Należy tutaj zauważyć, iż Iwan III Srogi, aczkolwiek uznawał i doceniał wagę całowania krzyża, niemniej traktował ów cerkiewny zwyczaj dość instrumentalnie, zwłaszcza w kontekście prowadzonej przez siebie polityki ogólnoruskiej i tatarskiej. Dla monarchy nadrzędną sprawą było rozciągnięcie władzy na sąsiednie ziemie i temu celowi podporządkowywał wszystkie swoje poczynania<sup>68</sup>. Przykładem tutaj mogą być działania wobec Nowogrodu Wielkiego, do których – co ciekawe – konsekwentnie angażował czynniki tatarskie<sup>69</sup>. Zawarłszy wcześniej układ pokojowy z Nowogrodem Wielkim, wielki książę moskiewski złożył przysięgę krzyżową, że nie podejmie wobec tej republiki kupieckiej żadnych wrogich kroków. Nie spodobała mu się jednak postawa nowogrodzkiego *establishmentu*, zbyt samodzielna, a także przychylna wobec króla polskiego Kazimierza Jagiellończyka, jak również życzliwa wobec katolicyzmu. Źródła proveniencji moskiewskiej informują ponadto, że bojarstwo i kupiectwo wspomnianej tu republiki kupieckiej zamierzało przyjąć zwierzchnictwo króla polskiego<sup>70</sup>, a nawet – jak to określił autor *Latopisu chołmogorskiego* – „*неверие латинское*”, czyli niewiarę łacińską (katolicyzm)<sup>71</sup>. Kreując się więc na prawowitego właściciela Nowogrodu Wielkiego i obrońcę prawosławia na całej Rusi, również poza granicami swojego państwa, Iwan III Srogi, bynajmniej nie zaczepiany przez mieszkańców wspomnianej tu republiki kupieckiej – „*целование к ним сложил*”<sup>72</sup>. Innymi słowy, wypowiedział zawartą wcześniej przysięgę krzyżową. Co więcej, skutecznie

<sup>66</sup> А. Е. Пресняков, *Образование Великоорусского государства. Очерки по истории XIII–XV столетий*, Петроград 1918, с. 412–414; К. В. Базилевич, *Внешняя политика Русского централизованного государства: Вторая половина XV в.*, Москва 1952, с. 282–338; И. Б. Греков, *Очерки по истории международных отношений Восточной Европы XIV–XVI вв.*, Москва 1963, с. 193; О. О. Казаков, В. М. Мордвинцев, *Маловідомі сторінки московсько-литовської боротьби за давньоруські землі на межі 70–80-х років XV ст.*, Київ 1997, с. 13–16; О. Казаков, *Московсько-литовська боротьба за давньоруські землі на межі 70–80-х років XV ст.*, „Київська старовина”, 2004, 5, с. 50; В. П. Гулевич, „*Київська трагедія*” 1482 р.: міфи й факти, „Український історичний журнал”, 2013, 5, с. 88–99; L. Kolankowski, *Dzieje Wielkiego Księstwa Litewskiego za Jagiellonów*, t. 1: 1377–1499, Oświęcim 2014, s. 318–325.

<sup>67</sup> *Памятники дипломатических сношений Московского государства*, с. 35.

<sup>68</sup> Zob.: I. Grey, *Ivan III and the unification of Russia*, New York 1967, s. 20–21, 43–68, 123–125, 151–154; D. Ostrowski, *The Growth of Moscow (1462–1533)*, [in:] *The Cambridge History of Russia*, vol. 1, ed. M. Perrie, Cambridge, 2006, s. 213–239; Л. Гордеева, *Иоанн III Великий*, с. 210–237.

<sup>69</sup> В. Н. Бернадский, *Новгород и новгородская земля в XV веке*, Москва–Ленинград 1961, с. 200–352; В. Л. Янин, *Из истории новгородско-московского отношений в XV веке*, „Отечественная история”, 1995, 3, с. 150–157; K. Wojko, *Stosunki dyplomatyczne Moskwy z Europą Zachodnią w czasach Iwana III*, Kraków 2010, s. 75; А. Е. Тарасов, *Церковь и подчинение Великому Новгороду*, „Новгородский исторический сборник”, 12, 2011, с. 93–109.

<sup>70</sup> *Московский летописный свод конца XV века*, с. 286; *Летописный сборник именуемый Патриаршею или Никонскою летописью*, т. 12, с. 130; *Никаноровская летопись*, с. 130–131.

<sup>71</sup> *Холмогорская летопись*, с. 121.

<sup>72</sup> *Московский летописный свод конца XV века*, с. 286; *Летописный сборник именуемый Патриаршею или Никонскою летописью*, т. 12, с. 130; *Никаноровская летопись*, с. 131; *Холмогорская летопись*, с. 121.

zachęcił, a raczej przymusił, do takiego samego czynu sąsiedni Psków, a następnie, 13 czerwca 1471 r., skierował na Nowogród Wielki część swojej wielkiej armii „съ многими Татары”<sup>73</sup>, a więc – stosując średniowieczną terminologię – użył oręża niewierzących przeciwko wierzącym<sup>74</sup>. Tzw. *Moskiewski zwód latopisarski z końca XV wieku*, zawierający szczegółową relację o tej wyprawie wojennej, być może nawet pisaną na polecenie samego Iwana III Srogiego, a już na pewno redagowaną w najbliższych kręgach tego władcy<sup>75</sup>, porównuje wyjazd wielkiego księcia z Moskwy w kierunku Nowogrodu Wielkiego, który nastąpił 20 czerwca 1471 r., do wyprawy wojennej z 1380 r., kiedy to Dymitr Iwanowicz (Doński) w imię krzyża wyruszył zbrojnie „на безбожного Мамая и на богомерзкое того воинство Татарское”<sup>76</sup>. Należy tutaj dodać, że tego samego dnia, czyli 20 czerwca 1471 r., wraz z Iwanem III na Nowogród Wielki podążyła pozostała część jego wojsk, a także carewicz tatarski Danijar<sup>77</sup>, wnuk wspomnianego już chana Ulug Muhammeda, gorliwy wyznawca islamu, podobnie jak jego wojownicy<sup>78</sup>, których zadaniem było wywołać strach wśród chrześcijańskiej ludności nowogrodzkich osad, poprzez dokonywane mordy, rabunki i podpalenia. Miało to spowodować w Nowogrodzie Wielkim zamierzony efekt psychologiczny i skłonić tamtejszy *establishment* do zaniechania oporu i złożenia krzyżowej przysięgi na niekorzystnych dla siebie warunkach.

Zamierzając jakoś usprawiedliwić przewrotne działania swojego bohatera, wielkiego księcia moskiewskiego, używającego Tatarów do walki z chrześcijanami, autor relacji o wyprawie wojennej z 1471 r., zamieszczonej w *Moskiewskim zwodzie latopisarskim z końca XV wieku*, nadmienia, że nowogrodzianie sami byli winni takiemu rozwojowi wydarzeń, „всегда бо изменяху крестное целование преступающе”<sup>79</sup>. Co ciekawe, autor nie przywołał jednak do pamięci treści żadnej z krzyżowych gramot, która rzekomo miała być złamana. Widocznie, oprócz ogólnikowych zarzutów natury ideologicznej, nie posiadał zbyt przekonujących dla czytelnika dowodów w tej sprawie. Najwyraźniej też ukrywał prawdziwe intencje

<sup>73</sup> *Московский летописный свод конца XV века*, s. 286; *Летописный сборник именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью*, т. 12, с. 130; *Никаноровская летопись*, с. 131; *Холмогорская летопись*, с. 121.

<sup>74</sup> Por.: L. Winowski, *Stosunek średniowiecznej Europy do obcych – innowierców*, „Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawno-historyczny”, 4/1–4, 1961, s. 593–680, zwł. s. 615, 627, 649, 655–656, 662–663; S. Ekdahl, *Grunwald 1410: Studia nad tradycją i źródłami*, tłum. M. Dorna, Kraków 2010, s. 193–201; M. Jučas, *Grunwald 1410*, tłum. J. Jurkiewicz, Kraków 2010, s. 233–257.

<sup>75</sup> A. E. Тарасов, *Церковь и подчинение Великого Новгорода*, с. 94.

<sup>76</sup> „На безбожного Мамая и на обмирзле Бугу его војско татарские”. *Московский летописный свод конца XV века*, с. 287. Por. także: *Продолжение летописи по Воскресенскому списку*, с. 163; *Летописный сборник именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью*, т. 12, с. 132; *Никаноровская летопись*, с. 132.

<sup>77</sup> В. В. Вельяминов-Зернов, *Даніяр*, с. 73–76; Ф. Л. Шарифуллина, *Роль касимовских татар*, с. 21–22; Б. Р. Рахимзянов, *Касимовское ханство*; М. А. Несин, *Участие касимовского царевича Данияра*, с. 14–22; Idem, *Статус касимовских Чингизидов*, с. 397–410, zwł. 399.

<sup>78</sup> Nie ma żadnych dowodów na to, że carewicz Danijar porzucił islam i przeszedł na chrześcijaństwo, por.: A. B. Кузьмин, *Крещенные татары на службе в Москве*, „Древняя Русь. Вопросы медиевистики”, 2002, № 3(9), с. 14–23. Por. także: Ф. Шарифуллина, *Касимовские татары*, Казань 1991, с. 5–48.

<sup>79</sup> „Zawsze przewrotnie całowanie krzyżowe przestępując”. *Московский летописный свод конца XV века*, с. 287; *Никаноровская летопись*, с. 132.

wielkiego księcia, gdy chodzi o przyczyny agresji na bogatą republikę kupiecką, która była łakomym kąskiem z uwagi na jej zasoby materialne i ogromny skarbiec. Zdają się to potwierdzać słowa, współczesnego tym wydarzeniom i niezależnego w swoich opiniach od tendencyjnych przekazów proveniencji moskiewskiej, polskiego kronikarza Jana Długosza, który napisał, że Iwan III, podejmując decyzję o ataku na Nowogród Wielki – „celato animi sui proposito accessit”; średniowieczny dziejopisarz wspominał przy tym o ogromnych bogactwach, gromadzonych przez wiele stuleci w tej kupieckiej republice, „quam constabat plus quam decem Venecias in thesauris possideret”<sup>80</sup>. Nie należy również zapominać o wielkomocarstwowym planach Iwana III, zmierzających do podporządkowania sobie niezależnych dotąd organizmów politycznych na Rusi<sup>81</sup>.

Kampania wojenna, chciwego łupów i wzmocnienia swojej pozycji na arenie międzynarodowej, władcy moskiewskiego, wspieranego przez Tatarów, zakończyła się zwycięstwem interwentów nad rzeką Szeloną – 14 lipca 1471 r.<sup>82</sup> Wyjściem z sytuacji dla nowogrodzian była prośba o pokój i złożenie, 9 sierpnia 1471 r., uroczystej przysięgi krzyżowej, a także wypłacenie Iwanowi III Srogiemu ogromnej kontrybucji w wysokości 15 500 rubli. Dwa dni później zawarto oficjalny traktat pokojowy, całując na tę okoliczność raz jeszcze krzyż, o czym wspominają zachowane gramoty, wystawione przez układające się strony. Informują one, że Nowogród Wielki, aczkolwiek zachował strukturę państwa, stał się w rzeczywistości dziedziczną własnością wielkiego księcia moskiewskiego, który mocno ograniczył swobody prawne wspomnianej tu republiki kupieckiej i zajął część jej terytorium, a także zmusił do zerwania kontaktów z królem polskim i wielkim księciem litewskim<sup>83</sup>.

Rzeczywistość, jaka wynikała z bezpośredniej władzy zwierzchniej Iwana III Srogięgo nad Nowogrodem Wielkim, była jednak o wiele bardziej ponura, aniżeli przewidywały i tak już surowe zapisy w gramotach krzyżowych z 11 sierpnia 1471 r. Uciążliwa była zwłaszcza władza sądownicza moskiewskiego księcia nad miastem, wprowadzona na miejsce sądownictwa arcybiskupiego (władycznego)<sup>84</sup>, a także uiszczane na rzecz Iwana III wysokie podatki i różnego rodzaju podarki, gdy ten pod byle pretekstem ingerował w wewnętrzne sprawy Nowogrodu

<sup>80</sup> „Ukryty duszy swojej zamiar wykonał” – „o której wiadomo było, że posiada w skarbcu więcej aniżeli dziesięć Wenecji”. *Joannis Dlugossii Annales seu cronicae incliti Regni Poloniae*, lib. XII: 1462–1480, ed. C. Baczkowski et alii, Cracoviae 2005, s. 443.

<sup>81</sup> J. L. I. Fennell, *Ivan the Great of Moscow*, London 1963, s. 54–88.

<sup>82</sup> Н. М. Карамзин, *История государства Российского*, т. 6, гл. 5, Москва 1998, с. 14–16; Р. Г. Скрынников, *Иван III*, Москва 2006, с. 99–101; Л. Гордеева, *Иоанн III Великий*, с. 199–209.

<sup>83</sup> *Грамоты Великого Новгорода и Пскова*, ред. С. Н. Валк, Москва–Ленинград 1949, № 25, 26, 27, с. 44–51.

<sup>84</sup> С. Р. Michael, *Secular Power and the Archbishops of Novgorod up to the Muscovite Conquest*, „Kritika”, 8, 2007, 2, s. 131–170; Л. М. Кочкина, *Об особенностях судебных органов в новгородской республике*, „Вектор науки Тольяттинского государственного университета. Серия: Юридические науки”, 3(10), 2012, с. 37; Idem, *Суд новгородского владыки: сфера деятельности*, „Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики”, 4 (30), 2013, 3, с. 76–78.

Wielkiego, jak to miało miejsce na przełomie 1475/1476 r.<sup>85</sup> Sytuacja taka musiała doprowadzić do niezadowolenia wśród tamtejszego bojarstwa i kupiectwa. Podobno wznowiło ono ponownie polityczne kontakty z królem polskim Kazimierzem Jagiellończykiem<sup>86</sup>. Zarzut o tej treści wysunęła strona moskiewska, choć nie znajduje on wyraźnego potwierdzenia w innych źródłach, zwłaszcza nowogrodzkich czy polskich, przez co zmusza do ostrożnego jego potraktowania. Należy zauważyć, że książę Iwan znany był z tego, iż wysuwał różnego rodzaju insynuacje, jak również wykorzystywał mało znaczące uchybienia strony przeciwnej, aby pod byle pretekstem realizować główne cele swej wielkomocarstwowej polityki<sup>87</sup>.

Zgodnie z przygotowanym wcześniej planem działania, 9 października 1477 r., ruszyła kolejna wyprawa wojenna Iwana III Srogiego i jego sprzymierzeńców „на отступников и крестного целования преступников, на Новгородцев”<sup>88</sup>. Oprócz wojsk moskiewskich Iwana III, a także posiłków z podporządkowanych mu księstw ruskich, ponownie wzięli w niej udział Tatarzy, pod wodzą wspomnianego już carewicza Danijara, którzy jednakże nie posuwali się razem z główną armią, ale podążali osobno przez Klin, Twer i Torżok, a stamtąd dalej na północny-zachód, płądrując i paląc okoliczne wioski aż po sam Nowogród Wielki. W pobliżu tego miasta doszło do spotkania wojsk tatarskich z głównymi siłami moskiewskimi, „и князь велики волѣлъ царевичю Даньару стати в Кириловѣ монастырѣ да у Андрѣя святаго в монастырѣ на Городищской же сторонѣ”<sup>89</sup>. Chodzi tutaj niewątpliwie o klasztor św. Cyryla (kiryłowski) i kościół pod wezwaniem św. Andrzeja Stratilata, położone w południowo-wschodniej części nowogrodzkiego arealu miejskiego<sup>90</sup>. Można się tylko domyśleć, jak zachowywali się muzułmańscy Tatarzy w obydwu wspomnianych tu instytucjach cerkiewnych, skoro władca moskiewski zdecydował się poddać wojowników carewicza Danijara pod kuratelę kniaziów Piotra Obolenskiego i Iwana Zwienca<sup>91</sup>.

Iwan III Srogi był jednak tak rozsierzdony na bojarstwo i kupców nowogrodzkich, że kiedy ci, na czele z tamtejszym arcybiskupem (władyką) Teofilem<sup>92</sup>, pojawili się 14 grudnia 1477 r. przed obliczem monarchy, prosząc o zmiłowanie

<sup>85</sup> *Летопись по Типографскому списку*, с. 195; *Новгородская вторая (архивская) летопись*, с. 180.

<sup>86</sup> M. Bogucka, *Kazimierz Jagiellończyk i jego czasy*, Kraków 2009, s. 124.

<sup>87</sup> Por.: D. Picková, *Habsburkové a Rurikovi na prahu novověku: Příspěvek k dějinám rusko-habsburských vztahů na přelomu 15. a 16. století*, Praha 2002, s. 114–116, 122; K. Bojko, *Stosunki dyplomatyczne Moskwy*, s. 72–78, 166–167.

<sup>88</sup> „Na odstępców i krzyżowego całowania przestępców, na nowogrodzian”. *Летописный сборник именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью*, т. 12, с. 171; *Московский летописный свод конца XV века*, с. 310.

<sup>89</sup> „I wielki książę nakazał carewiczowi Danijarowi, stanąć w kirilowskim klasztorze, a także u świętego Andrzeja w klasztorze na gorodiszskiej stronie”. *Московский летописный свод конца XV века*, с. 311, 316; *Продолжение летописи по Воскресенскому списку*, с. 185, 191; *Летописный сборник именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью*, т. 12, с. 172, 179.

<sup>90</sup> А. Г. Бобров, *Монастырские книжные центры новгородской республики*, [in:] *Книжные центры Древней Руси: Севернорусские монастыри*, ред. С. А. Семячко, Санкт-Петербург 2001, с. 96–97; Л. А. Секретарь, *Церковь Андрея Стратилата, Великий Новгород* 2011, с. 1–16.

<sup>91</sup> *Московский летописный свод конца XV века*, с. 316; *Продолжение летописи по Воскресенскому списку*, с. 191; *Летописный сборник именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью*, т. 12, с. 179.

<sup>92</sup> *Новгородская вторая (архивская) летопись*, с. 200.



i zawarcie pokoju, potwierdzonego całowaniem krzyża, wielki książę miał odrzec krótko: „не быти моему целованию”<sup>93</sup>. Usztyniając stanowisko wielki książę moskiewski zdawał sobie sprawę, że obrońcy prędzej czy później będą zmuszeni się poddać i podporządkować jego woli, gdyż zgromadzone w obrębie nowogrodzkich obwarowań zapasy żywnościowe musiały się w końcu wyczerpać, a łuny ognia palonych przez Tatarów okolicznych wiosek z pewnością nie zachęcały do optymistycznych nastrojów w samym mieście. Przez cały miesiąc kolejne delegacje nowogrodzkie udawały się do Iwana III Srogiego i błagały o litość, usiłując wynegocjować w miarę korzystne warunki kapitulacji. W końcu oporne miasto się poddało. 13 stycznia 1478 r. pojawiło się przed obliczem srogiego władcy poselstwo nowogrodzkie z pismem, zawierającym szczegóły dotyczące kapitulacji, podpisanym i opieczętowanym przez wspomnianego już arcybiskupa (władykę) Teofila. Władca moskiewski wyraził zgodę na proponowane warunki, wobec czego bojarstwo, kupcy i mieszkańcy Nowogrodu Wielkiego udali się do cerkwi Świętej Trójcy na Paozjerie, gdzie „целовали крестъ на тои записи к великим княземъ”<sup>94</sup>. Kapitulacja obrońców 15 stycznia 1478 r., doprowadziła do likwidacji dumnej republiki kupieckiej, włączenia jej do wielkiego księstwa moskiewskiego i odebrania wszystkich dotychczasowych praw i przywilejów, którymi się szczyciła. Pewna ilość mieszkańców Nowogrodu Wielkiego została wymordowana, a część uprowadzono do niewoli i osiedlono w majątkach należących do zwycięzców. Nie można też wykluczyć, że jacyś chrześcijańscy jeńcy, całujący wcześniej krzyż księciu moskiewskiemu, a którym ten ostatni również krzyż całował, znaleźli się w rękach muzułmańskich Tatarów, gdyż źródła nie wspominają, aby czyniono różnicę w czasie chwytania pokonanych do niewoli. Co ważne, Iwan III Srogi w krótkim czasie skonfiskował również liczne dobra arcybiskupa (władyki) nowogrodzkiego oraz tamtejszych cerkwi i klasztorów, które wcześniej – przynajmniej po części – sprzyjały władcy moskiewskiemu, jako protektorowi prawosławia<sup>95</sup>.

Analizując przytoczone wyżej fakty łatwo zauważyć, że znaczenie, jakie odgrywał krzyż i praktyka jego całowania na obszarze średniowiecznej Rusi, w kontekście zagrożenia i najazdów tatarskich, jest nie do przecenienia. Wspomniany tu chrześcijański znak śmierci i zwycięstwa Chrystusa oraz gest jego całowania w czasie zawieranej ugody (przysięgi) towarzyszyły książętom ruskim w zmaganiach ze stepowymi koczownikami, od momentu pierwszego ich kontaktu, czyli

<sup>93</sup> „Nie będzie mojego całowania”. *Московский летописный свод конца XV века*, с. 318; *Продолжение летописи по Воскресенскому списку*, с. 194; *Летописный сборник именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью*, т. 12, с. 182.

<sup>94</sup> „Całowali krzyż na tym piśmie – wielkiemu księciu”. *Московский летописный свод конца XV века*, с. 320; *Продолжение летописи по Воскресенскому списку*, с. 196; *Летописный сборник именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью*, т. 12, с. 186.

<sup>95</sup> А. А. Фролов, *Конфискация вотчин новгородского владыки и монастырей в последней четверти XV века*, „Древняя Русь: Вопросы медиевистики”, 2004, № 4 (18), с. 54–62; В. Л. Янин, *Очерки истории средневекового Новгорода*, Москва 2008, с. 322–330; Л. Гордеева, *Иоанн III Великий*, с. 245–255.

od bitwy nad rzeką Kałką, jaka miała miejsce w 1223 r., do chwili całkowitego ustania zwierzchnictwa Złotej Ordy nad Rusią, czyli do wydarzeń nad rzeką Ugrą w 1480 r. Oparta na krzyżu symbolika jednoczyła Rusinów do walki z tatarskim najeźdźcą, dając im poczucie wspólnoty wiary i interesów. Stąd też „крестное целование” stosowano dość często w okresie poprzedzającym bezpośrednie zagrożenie ze strony Tatarów. Wydarzenia takie źródła odnotowały między innymi w latach 1293, 1375, 1462–1464, czy 1473. Oczywiście zdarzały się również sytuacje kontrowersyjne. Przykładem tutaj mogą być wypadki, gdy książęta ruscy, aczkolwiek odwoływali się do chrześcijańskiej symboliki i całowali krzyż, to jednak czynili to przeciwko swoim współwyznawcom – innym Rurykowiczom, zawierając układy z chanami Złotej Ordy i Krymu, jak to miało miejsce w 1446 i 1480 r., ewentualnie traktowali wspomniany tu gest krzyżowej przysięgi instrumentalnie, do realizacji własnych celów, także w konfliktach z innymi Rusinami, współpracując na tym polu z Tatarami, co potwierdzają średniowieczne przekazy pod rokiem 1399, 1471 i 1478. Pomimo wielu stwierdzonych nieprawidłowości, gdy chodzi o praktykę „крестного целования” na obszarze Rusi, odwoływanie się przez tamtejszą społeczność chrześcijańską do krzyża, w kontekście zagrożenia i najazdów tatarskich, było wartością uniwersalną i wzmacniało ruską tożsamość i religijność, a nawet wpływało na tamtejsze prawo<sup>96</sup>.

\*

Norbert Mika, *„Силу честного креста”. The cross and the practice of kissing the cross in the face of danger and Tatar invasion (until the end of the 15<sup>th</sup> century)*

The significance of the cross in medieval Rus' in the context of danger and Mongolian (Tatar) invasions ought not to be overlooked. This Christian sign, symbolising Christ's death and victory, as well as the gesture of kissing the cross in oath-taking accompanied the Rus' dukes in the course of their struggles with the Mongols (Tatars) from their first encounter (the battle of the Kalka River in 1223) until the end of the Golden Horde's dominion over Rus' (the events at the Ugra River in 1480). The symbol of the cross united Rus' in their fight against the Tatar invaders and gave them the feeling of community in faith and interests. The kissing of the cross occurred, therefore, often at times preceding immediate Tatar danger, for instance in years 1293, 1375, 1462–1464 and 1473, as reported in the sources. Needless to say, there arose also some controversial situations as for instance in 1446 and 1480 when certain Rus' dukes made pacts with khans from the Golden Horde and Crimea against their co-religionists and fellow Rus', despite previously deferring to the Christian symbol and kissing the cross. An alternative

<sup>96</sup> Рог.: Б. А. Успенский, *Право и религия в Московской Руси*, [in:] *Факты и знаки: Исследования по семиотике истории*, вып. 1, ред. Б. А. Успенский, Ф. Б. Успенский, Москва 2008, с. 122.



interpretation would be that they used the gesture of kissing the cross for their own purposes, in part to solve conflicts with other Rus' rulers and merely cooperating with the Tatars. This reading is confirmed by medieval sources recounting events from 1399, 1471 and 1478. Despite numerous inconsistencies in the practice of kissing the cross in Rus', deferring to the symbol of the cross by the Christian community in the face of danger and Tatar invasions was a universal value and enhanced Rus' identity and religiousness.

Юрий Афанасенко  
(Минск)

## Рецепция идей исихазма в русских землях Великого княжества Литовского (в конце XIV – начале XV века): к постановке проблемы

*Статья посвящена постановке проблемы влияния и рецепции идей исихазма в русских землях Великого княжества Литовского в конце XIV – начале XV в. В историографии данный процесс хорошо освещен по отношению к Северо-Восточной Руси, что нельзя сказать о пространстве Руси литовской. Для раскрытия черт, характерных для влияния исихазма, необходимо выявление носителя и источников данного процесса, коим являлся митрополит Григорий Цамблак и его творческое наследие. Текстуальный анализ избранных произведений автора показывает его тесное знакомство с исихазмом от непосредственных носителей данных идей, а также дальнейшее развитие и адаптацию этого богословского и культурного феномена на русских землях Великого княжества Литовского. Особым образом это проявилось в процессе диалога католичества и православия в регионе, одним из инициаторов и медиаторов которого также являлся Григорий Цамблак. В целом, благодаря активности нового киевского митрополита, во внутримитрополитической и церковной деятельности были заложены и активно применялись принципы симфонии и синергии светских и церковных властей.*

Исихазм как философско-религиозный и культурный феномен является объектом научного изучения достаточно долгое время и имеет свою обширную библиографию. Однако проблемные вопросы, связанные с процессом его распространения и рецепции в различных сферах в регионе Восточной Европы, несмотря на нарастающий интерес, не получили должного научного освещения. Данный процесс активно проходил в русских землях Великого княжества Литовского (далее: ВКЛ) и в других восточнославянских зем-

лях, что приводит к необходимости постановки ряда вопросов, связанных с распространением и результатами влияния исихазма на различные сферы культуры на землях ВКЛ и всего восточноевропейского региона в конце XIV – начале XV века. Большинство исследований так и не дают конкретных ответов на подобного рода вопросы, ограничиваясь общими теоретическими замечаниями по ним. Назревает необходимость более детального анализа этого феномена, требующая не только богословско-философских теоретических изысканий, но и текстуальных историко-критических данных.

Протопресвитер Иоанн Мейендорф отмечает, что на успех паламизма и духовное возрождение в Византии и славянских странах большое влияние, помимо самого Григория Паламы, оказал Григорий Синаит<sup>1</sup>. Медиатором же идей исихазма и второго южнославянского влияния на пространство *Slavia Orthodoxa* в данный период выступала Болгария в лице ее виднейших представителей: Феодосия Тырновского, патриарха Евфимия Тырновского, митрополита Киприана, Григория Цамблака, которые также прямо или косвенно были учениками Григория Синаита<sup>2</sup>. Двум выходцам из школы патриарха Евфимия предстояло сыграть ключевую роль не только в культурно-исторической, но и церковно-политической жизни Восточной Европы в целом.

До сих пор в некоторых исследованиях пространство „русских земель” ограничивается в основном границами Великого княжества Московского и других русских княжеств, которые находились в поле влияния „великорусского политического исихазма”. Данный немаловажный аспект ставит основополагающую и принципиальную проблему: что же в таком случае происходило на восточнославянских православных землях Польского Королевства и ВКЛ? Если исихазм из Византии через Болгарию распространялся на все пространство бывшей Древней Руси, то следует уделить внимание и землям, которые находились в достаточно специфических условиях культурно-исторического пограничья, поскольку данный процесс не мог пройти мимо них. Сразу возникает вторая проблема: если процесс распространения и рецепции идей исихазма шел, в том числе, и в русских землях ВКЛ и Польши, то кто же был инициатором и проводником этого процесса? Думается, что как раз не последнюю роль в данном процессе сыграл именно митрополит Григорий Цамблук, личность которого долгое время маргинализировалась в российской историографии. Хотя тот факт, что он прошел афонские, константинопольские и балканские духовные школы, был блестящим оратором и писателем, как раз говорит об обратном.

<sup>1</sup> И. Мейендорф, *Единство империи и разделение христиан; Святой Григорий Палама и православная мистика; Византия и Московская Русь*, Москва 2003, с. 295.

<sup>2</sup> Ibidem.

Очевидно, что идеи исихазма и его религиозно-философское влияние проявились во многих сферах, однако, как мы уже отметили, данный процесс имел свою определенную специфику. Она заключалась в постоянном контакте и диалоге с католичеством, поэтому данные процессы не столь ярко выражены в русских землях Польши и ВКЛ, как, например, в Северо-Восточной Руси<sup>3</sup>. Здесь исихазм не нес такого „возрождающего” духовность и в целом „возрожденческого” характера, а также острой оппозиции „латинству”. Но, скорее наоборот, для него был характерен поиск и выработка принципа диалога с латинским Западом, а также способов сохранения и культивации имевшегося духовного опыта. Поэтому наиболее репрезентативно данный процесс представлен в книжной культуре русских земель данного региона, в особенности в творчестве Григория Цамблака. Последний является также ярким примером личности культурного пограничья, так как ему приходилось вырабатывать совершенно новую модель внутригосударственных, межконфессиональных, межрелигиозных и политических взаимоотношений, от которой ранее были дистанцированы киевские митрополиты, проживавшие в Москве и укреплявшие тем самым роль московского великокняжеского стола.

О том, что Григорий был знаком не только с идеями исихазма, но и с полемикой вокруг них, можно судить из *Исповедания Григориева на поставление его на митрополию*, где среди еретических учений проклинается: „К сим же и Варлаама и Акиндина, смевших рещи созданного света силу на божественный он и несозданный свет на горе Фаворстеи от пречистыа плоти Господня просиавый ученикомъ”<sup>4</sup>. После избрания на Новогрудском соборе 1415 г. Цамблак занимался не только активной церковно-политической, но и книжной деятельностью, о чем свидетельствует внушительный корпус его произведений. В них прослеживается живая связь балкано-византийского региона с Восточной Европой, а, следовательно, культурные, интеллектуальные и духовные контакты русских земель ВКЛ и Польши с православным миром в широком контексте, через трансляцию идей исихазма и распространение второго южнославянского влияния.

**„Книга, глаголемая Цамблак” и другие источники.** Творческое наследие Григория Цамблака насчитывает около 40 верифицированных произведений. Многие из них относятся к разным периодам жизни и деятельности автора. Поскольку нами обозначена география распространения идей исихазма на русских землях ВКЛ, то вероятнее всего следовало бы реконструировать состав произведений „литовского” периода церковной активности Цамблака в ВКЛ. Но уже с самых ранних этапов деятельности на Киевской кафедре, и даже после смерти Григория, особое распространение получили

<sup>3</sup> Стоит назвать хотя бы прп. Сергия Радонежского, прп. Стефана Пермского и мн. др.

<sup>4</sup> Д. Кенанов, *Озарения Григорий Цамблак*, Велико Търново–Пловдив 2000, с. 187.

около 20 произведений, которые в последующем легли в основу сборника *Книга, глаголемая Цамблак*. Многие из них встречаются отдельно в различных сборниках на всем восточноевропейском пространстве. Поэтому для иллюстрации данного процесса мы ограничимся сочинениями Григория Цамблака, входящими именно в этот корпус произведений. Стоит отметить, что среди творений Цамблака преобладают агиографические и отсутствуют произведения исключительно аскетического характера. Анализ образно-художественного стиля выражения идей, изложенных в произведениях автора, дает возможность говорить не только о втором южнославянском влиянии, но также о трансляции и рецепции идей исихазма в литературе, предназначенной для широкого круга слушателей и читателей.

*Книга, глаголемая Цамблак* в разных вариациях включает от 18 до 21 произведения. Исследователи полагают, что 18 из них – это наиболее близкое к задумке составителей сборников число произведений, которые использовались как своего рода руководства к проповеди на постоянные и переходящие праздники. Отмечается зависимость и знакомство составителя прототипного сборника (на данный момент известно 10) с жизнью и деятельностью Григория Цамблака в ВКЛ, а также возможное происхождение составителя из Болгарии или балканского региона<sup>5</sup>. На современном этапе исследователи склонны поддерживать следующую структуру данных сборников: 1) *Слово о божественных тайнах* (20 декабря); 2) *Слово об усопших* (в субботу мясопустную); 3) *Слово об иноческом житии* (в неделю сыропустную); 4) *Похвальное слово преподобным отцам* (в субботу сыропустную); 5) *Похвальное слово сорока мученикам* (9 марта); 6) *Слово на Вербное воскресенье*; 7) *Слово на Великий четверг*; 8) *Слово на Великий пяток*; 9) *Слово на Вознесение Господне*; 10) *Слово на Рождество Иоанна Предтечи* (24 июня); 11) *Похвальное слово апостолам Петру и Павлу* (29 июня); 12) *Похвальное слово пророку Илье* (20 июля); 13) *Слово на Преображение Господне* (6 августа); 14) *Слово на Успение Богородицы* (15 августа); 15) *Слово на Усекновение главы Иоанна Предтечи* (29 августа); 16) *Слово на Рождество Богородицы* (8 сентября); 17) *Слово на воздвижение Креста* (14 сентября); 18) *Похвальное слово великомученику Дмитрию* (26 октября)<sup>6</sup>.

Структура сборника и особенности языка свидетельствуют о южнославянском влиянии. Оно проявилось как в календарной композиции произведений (начало года полагается с декабря, а не с апреля или сентября), так и в содержательном отношении. Конечно же, как будет видно из приведенного нами текстуального анализа произведений, присутствует очевидное

<sup>5</sup> Н. А. Дончева-Панайотова, *Григорий Цамблак и болгарские литературные традиции в Восточной Европе XV–XVII вв.*, Велико Търново 2004, с. 246–281.

<sup>6</sup> Д. Кенанов, *Страници от книжовното наследство*, Пловдив 2014, с. 316–357; Н. А. Дончева-Панайотова, *Григорий Цамблак*, с. 246–281.

исихастское идейное влияние и соответствующее его образно-художественное воплощение.

**Ключевые идеи.** Болгарский исследователь Димитр Кенанов, анализируя содержательную концепцию сборника, отмечает, что каждое произведение ориентировано на рассмотрение и развитие определенной богословской темы<sup>7</sup>. Об идейном содержании некоторых произведений мы уже имели возможность говорить ранее<sup>8</sup>. Стоит отметить, что не все произведения наполнены именно таким содержанием. Среди них встречаются и исключительно гомилетические произведения, просто рассказывающие о праздниках и не несущие исключительно исихастские идеи, а лишь подчеркивающие классические вероучительные догмы<sup>9</sup>. Теперь остановимся на указанных нами произведениях чуть подробнее.

*Слово на рождество Пресвятой Богородицы.* Данное произведение несет глубокую смысловую, образную и богословскую нагрузку. Помимо основного внимания, уделенного празднику и значению Богородицы в деле спасения людей, Григорий Цамблак активно использует образ Богородицы как образец для подражания в христианской жизни, в том числе и в аскетической. Например, давая догматическую характеристику роли Богородицы, он отмечает: „Хотящую бывати человеком к Богу залог, хотящую Бога к человеку примирити<sup>10</sup> (...) Всецарица: рай отверзе, змиа прогна, одежду раздра преступления (...) от него же (т. е. Христа) на небо преселятися устрои (...) в няже вселится Бог, расточеная собрати Израилева и страстьми обетшавшая обновити человечество (...) неопально бо прият Божества огонь во естестве тленномъ (...) сиречь отвсюду объятие, еже не зретися в ней некоторой плотской тли, но во причастии божества все то быти (...) превосходящая всяку мысль божественныя славы дарования”<sup>11</sup>. Григорий Цамблак подчеркивает духовно-нравственные качества Пресвятой Богородицы, которые очевидно являются образцом для подражания и, своего рода, руководством в духовной жизни: „(Богородица) показоваше девства сохранение (...) спричастници быти славе сыновней и царьскими украшатися ризами чистоты (...) вся слава дщере цареви внутрь (...) добродетелей всяческихъ видъ назнаменаа, яже во пресвятой оной души зряхуся. Рясны же златыя пречистаго

<sup>7</sup> Д. Кенанов, *Страницы от книжовното наследство*, с. 316–357.

<sup>8</sup> Ю. Ю. Афанасенко, „Похвальное слово Великомученику и Победоносцу Георгию” Григория Цамблака: историко-критический анализ произведения, [in:] *Европа: актуальные проблемы этнокультуры*, Минск, 21 янв. 2014 г., Минск 2014, с. 228–230.

<sup>9</sup> К таким произведениям стоит отнести: *Слово о божественных тайнах*, *Слово на Вознесение Господне*, *Слово на рождество Иоанна Предтечи*, *Похвальное слово апостолам Петру и Павлу*, *Слово на усекновение главы Иоанна Предтечи*, *Похвальное слово великомученику Дмитрию*. Данные произведения, по возможности, будут кратко рассмотрены далее.

<sup>10</sup> Здесь и далее подчеркивание наше – Ю. А.

<sup>11</sup> *Великие Минеи Четии, собранныя Всероссийским митрополитом Макарием*, Тетрадь 1: сентябрь: [дни 1–15], Санкт-Петербург 1868, с. 409–412.

девства сияние; и понеже всем добродетелем глава девство<sup>12</sup>. Помимо прямого образного значения, некоторые выражения очевидно несут в себе также и более широкое содержание: „Иов прозре душевными очима, яко видим будет невидимый Божества естеством... ныне же око мое виде тя”<sup>13</sup>. Цитируя пророка Исаию и Аввакума, Григорий приводит классические исихастские образы: „угль же, иже из нея (т. е. Христос) восиавый светъ, просвещающий всякого человека грядущаго в мир (...) понеже бо Восток именуется Господь, по Исаи, солнце правде, хотяше же нам из нея возсияти сидящим во тме и сени смертней (...) неприступнаго света входъ, (...) девственныя отверзошася двери”<sup>14</sup>. Встречаются и аскетические замечания, завуалированные в гомилетическую форму: „имже осенена бысть, сохраняема непричастна человеческих сластей (...) и достойну бывшу ко приатию Божества”<sup>15</sup>. Примечателен образ Горы (символ Богородицы), которая символизирует также и горы Фавор, Кармил, Хорив, Синай, на которых происходили своего рода особые „богоявления” и которые сыграли особую роль в истории божественного домостроительства: „предначинатель торжествомъ, гору Божию нарича ту (т. е. Богородицу), (...) гору, юже благоволи Бог жити же и вселитися в ней”<sup>16</sup>.

*Похвальное слово пророку Илии.* Несомненно, образ пророка Илии играет свою роль в донесении идей исихазма и является образцом как строго отшельнического монашества, так служения в миру. Следует обратить внимание на начальные слова произведения: „Илиа видевъ Бога на Хориве (...) и паки того въ благодати плоть носяща, узре на Фаворстей горе (...) Илиа гражданин горы Кармиловы. За еже един единому собеседова Богу”<sup>17</sup>, что явно отсылает к контексту будущей проповеди в аскетическом и исихастском духе. Как и в предыдущем произведении, Цамблак подчеркивает духовно-нравственные качества пророка: „Истинный пророк; ревнует о благочестии (...) всяко бо смирения насъ образу оучаше (...) Ниже человеческими страстями прекланяешися”<sup>18</sup>. В начале произведения встречаются аллюзии на возможность богообщения: „И зрит въ трусе и светлости огня, Господа (...) Усладися слышав достигнути яже видевъ Павелъ, вперивъ оумъ къ премирнымъ. И тело съвосхищено бысть оуму, идеже божественое вестъ”<sup>19</sup>. Образ пророка Илии примечателен также тем, что автор оценивает пророка настолько высоко, что даже сам Бог предлагает ему вознестись на небо

<sup>12</sup> Ibidem, с. 412–413.

<sup>13</sup> Ibidem, с. 411.

<sup>14</sup> Ibidem, с. 414–415.

<sup>15</sup> Ibidem, с. 414.

<sup>16</sup> Ibidem, с. 416.

<sup>17</sup> Д. Кенанов, *Озареният*, с. 131.

<sup>18</sup> Ibidem, с. 132–133, 140.

<sup>19</sup> Ibidem, с. 139–140.



в теле, а Богу снизойти на землю, потому что Илья был слишком строг к людям и бескомпромиссен: „Да възидет человек и да снидет Бог (...) Взыди ты с плотию, да Азь сниду взяти плоть безплотныи. И възиди ты на колеснице огненей ко Мне, да Азь к тебе сниду якоже на руно дождь”<sup>20</sup>. Вполне вероятно, что подвиг пророка Ильи именно в этих словах может быть расценен не иначе как своего рода „обожение” („θέωσις”), к которому так стремятся все христиане и которое является одной из фундаментальных идей исихазма.

*Слово в неделю Вербную.* В этом произведении встречается цитата, которую Григорий Цамблак достаточно часто использует в своих проповедях: „Ибо восток имя ему, якоже въ псалме пишеть, и истинно есть писание *восияет* бо нам во тме и сени смертней сидящим (...) яко вся содержай, вся исполнить своя славы, и на лучшая возведеть”<sup>21</sup>. В остальном произведение носит исключительно описательную риторическую нагрузку.

*Похвальное слово преподобным отцам (в субботу сыропустную).* Произведение изобилует аскетической образностью, тесно связанной с элементами исихастской доктрины. Это прослеживается и в характеристике преподобных отцов в преамбуле: „И в брачную облечетеся одежду, да процветут нетления зари, измощданныя вашае плоти злостраданием, и паче *солнца просияте*. Темже и писано есть инде. Праведницы бо *восияют яко солнце*”<sup>22</sup>. Встречается много аллюзий, связанных с нетварным (фаворским) светом: „Христов бяше, яко да *восияет свет его* пред человеки (...) о причастии *божественныя светлости* (...) и о славе достойной святым. О чистоте душевной, о наказании ума, и о воздержании тела (...) *Дела бо света истинаа суть, самых солнечных луч явственнейши*”<sup>23</sup>. Примечательно, что в этом произведении подчеркивается аскетический подвиг не только мужчин, но и женщин, что весьма необычно и редко встречается в аскетической литературе.

*Слово на рождество Иоанна Предтечи.* Иоанн Предтеча, как и пророк Илия, является своего рода прообразом и образцом аскетического подвига. Тем более в богословии Церкви он считается вторым Ильей, поэтому объяснение столь большой популярности именно этих пророков достаточно очевидно. Григорий Цамблак отмечает: „Но и житием ангел бе Иоанн. Плотию токмо от ангел умален (...) Еже Дух Святый видети чювственыма очима (...) но и подобен бе Илии Иоанн и пустыньством, и неястием, и ревностию Кармил обои живяху”<sup>24</sup>. Здесь же подчеркивается исключительный аскетический образ жизни Иоанна Предтечи: „Яко да честен будет всем от краиняго

<sup>20</sup> Ibidem, с. 140.

<sup>21</sup> Ibidem, с. 128.

<sup>22</sup> Ibidem, с. 106.

<sup>23</sup> Ibidem, с. 109.

<sup>24</sup> Российская государственная библиотека (далее: РГБ), ф. 304. 1, ед. хр. № 764: *Сборник слов [рукопись]*, об. л. 207 – об. л. 208, об. л. 214.

пустыньства от одяния, от нестяжания, от пища безпищныя”<sup>25</sup>. Естественно отсюда делается вывод в виде риторического вопроса: „Кто образ иноком крытися в пустыни сеи ангел?”<sup>26</sup> – который подразумевает очевидный ответ. Сходные рассуждения, порой дублирующие друг друга, мы встречаем и в *Слове на усекновение главы Иоанна Предтечи*, например: „Ангела житием и паче ангела достоинством (...) пустынен и нестяжателен муж, яко Илии подобен и тоя же пустыня житель”<sup>27</sup>.

Пространное *Похвальное слово апостолам Петру и Павлу* несет в основном описательный характер, содержит обильные цитаты из книги *Деяний святых апостолов*. Большой аскетический акцент Григорий Цамблак делает на апостоле Павле, который прямо назван „верхом иноков”: „Кого же ли имут рци ми иже горам постигше и верхы иноци, ангельскому оному житию законоположника. Кто тем устав и правило, и молитве, и деланию, и всегдашним подвигом: низможданию телесному, сънеди питию трезвенному, сну, одежде, хождению, беседе, смирению, любви? Кто тех вне мира устрояет бывати; и вперяет к онем присно възлетати, их же уготова Бог любящим его, аще не Павел? Кто сих грады оставляти нудит и в пустынях с бесы боритись? И не токмо мужие, но и жены крест вземлюще, на таковое борение исходят. Кто тем образ и помазатель, аще не раиский сеи человек (т. е. Павел)?”<sup>28</sup> Далее Цамблак добавляет: „И всем смирению уча, хотящих приимати Духа Святаго дарования”<sup>29</sup>.

В *Похвальном слове сорока мученикам* встречается ценное аскетическое антропологическое замечание, вложенное в уста мучеников: „Егда риз совлачимся, и ветхаго человека отлагаем. Распоясуемся ременных пояс, и кожныя ризы отметаем. Оставляем землю, и приемлем небо (...) Пренебрежем плоть, да одеемся нетлениемъ”<sup>30</sup>.

Наиболее четко концепция нетварного света выражена в *Слове на Преображение* Григория Цамблака: „О еже не терпети несъзданнаго оного и божественнаго естества луча от пречистыя Господня плоти искающаа (...) божественно являют и присносуцно сияние света оного (...) не възмогше в вещи суще невещественаго причастиемъ вместити”<sup>31</sup>. Далее автор говорит и о пути, который приведет к „видению и причащению божественной славы”: „И онех ради нам, яко не инако мощно божественеи славе сподобитися, аще не на высоту добродетели възведем (...) чюдных оны пророки онех

<sup>25</sup> Ibidem, л. 222.

<sup>26</sup> Ibidem, л. 224.

<sup>27</sup> П. Русев, *Естетика и майсторство на писателите от Евтимиевата книжовна школа*, София 1983, с. 250, 252.

<sup>28</sup> РГБ, ф. 304. 1, ед. хр. № 764: *Сборник слов [рукопись]*, л. 316 – об. л. 316.

<sup>29</sup> Ibidem, л. 318.

<sup>30</sup> Ibidem, ф. 113, ед. хр. № 132 (487): *Торжественник [рукопись]*, об. л. 86 – л. 87.

<sup>31</sup> Ibidem, л. 239 – об. л. 239.

(т. е. Моисей и Илья) представляет лицом, яко да онем подобне будут. Яко да онех ревности поревнуют, и настоятельству, и пастырству, и страдбам, и терпению, и кротости, и вере, и надежди и любви. Тех образ имущих въ всем<sup>32</sup>.

Подводя промежуточный итог, можно отметить, что в русских землях ВКЛ шел активный процесс распространения как второго южнославянского влияния, так и связанный с ним процесс рецепции идей исихазма. Однако он имел свою специфику, поскольку столкнулся с весьма необычной ситуацией полиэтничного и поликонфессионального культурного пограничья в государстве. Поэтому для данного процесса не была характерна жесткая антилатинская форма, которая прослеживается в Византии, а затем в Северо-Восточной Руси. Идеи исихазма носили здесь более смягченный, но узнаваемый характер. Распространение этих идей и языковых реформ зависело как раз от личности, которая их инициировала и распространяла, а именно от митрополита Григория Цамблака. Для него как одного из талантливейших проповедников и писателей своего времени наиболее удачной формой распространения идей исихазма стали именно произведения агиографического и риторического плана. Очевидно, что проповедь оказывала куда более сильное воздействие и была направлена на более широкие слои общества, чем аскетические трактаты, которые были доступны узкому кругу читателей и несли специфический монашеский характер. Это также было одним из способов донесения своих идей в диалоге между православным Востоком и католическим Западом, чем сполна и воспользовался Григорий Цамблак во время своей церковно-административной деятельности на Киевской кафедре. Отсюда можно заключить, что на русских землях ВКЛ и Польши идеи исихазма распространялись не только и не столько в письменном, сколько в устном, нравственно-богословском прикладном виде, поскольку отличались простотой изложения и меньшей теоретической нагрузкой. Это выгодно отличало такой способ восприятия исихазма от более закрытого и глубокого для понимания узко аскетического его изложения. Сложно выявить географию распространения произведений в данный период на землях ВКЛ из-за отсутствия более точных данных, но с большой долей уверенности можно утверждать, что творческий и гомилетический талант Григория Цамблака вызвал широкий резонанс на всем восточноевропейском пространстве. Достаточно быстро это дало импульс к рецепции идей исихазма в регионе, как в монастырской среде, так и среди обычных людей, оказав тем самым заметное влияние на главные духовно-интеллектуальные сферы русских земель – как ВКЛ, так и Северо-Восточной Руси в целом.

<sup>32</sup> Ibidem, об. л. 239 – об. л. 240.

**Yury Afanasenka, *Reception of hesychasm ideas in the Rus' lands of the Grand Duchy of Lithuania (in the late 14<sup>th</sup> – early 15<sup>th</sup> century): to the formulation of the problem***

The article is devoted to the problem of influence and reception of hesychasm ideas in the Rus' lands of the Grand Duchy of Lithuania in the late 14<sup>th</sup> – early 15<sup>th</sup> century. This process is well lit in historiography in relation to the North-Eastern Rus', which cannot be said about the space of the Lithuanian Rus'. To reveal the characteristics of the hesychasm influence it is necessary to identify the carrier and sources of this process, which was Metropolitan Gregory Tsamblak and his creative heritage. The textual analysis of the author's selected works shows his close acquaintance with hesychasm from the immediate bearers of these ideas, as well as the further development and adaptation of this theological and cultural phenomenon on the Rus' lands. In a special way this was manifested in the process of dialogue between Catholicism and Orthodoxy in the region, one of the initiators and mediators of which was also Gregory Tsamblak. In general, due to activity of the new Metropolitan of Kyiv in the domestic political and ecclesiastical action the principles of symphony and synergy of secular and ecclesiastical authorities were laid and actively applied.

Олександр Осіп'ян  
(Лейпциг)

## Вірмени і Вірменська церква на Русі в XIII–XVI століттях

*У статті порівнюється ставлення до вірмен-монофізитів у Південній та Північній Русі, встановлюються чинники, які вплинули на формування вірменської діаспори та єпархії Вірменської церкви на півдні, та їх відсутність на півночі Русі. Відмічається, що спочатку вірмени оселилися на землях Золотої Орди і вже звідти прибували на Русь, переважно як купці. Формуванню вірменських колоній та єпархії на півдні Русі сприяли як зацікавлення місцевих правителів, так і становлення міського самоврядування. На півночі Русі, яка довго була залежною від Орди, вірмени сприймалися як частина татарського світу. Загострення боротьби між Москвою та Ордою позначилось на формуванні все більш негативного образу вірмен. У Москві створювалися нові та поширювалися старі (візантійські) твори з інвективами проти „вірменської єреси”. Москва – як спадкоємиця Візантії та останнє православне царство – мала бути чистою від єретиків. Союз правителя і Церкви став на заваді виникненню в Московії вірменської діаспори та церковної організації.*

У домонгольську епоху вірмени (переважно, купці) могли бувати на Русі (принаймні у Києві) в торгових справах<sup>1</sup>. Утім, достовірних свідчень про існування сталих вірменських громад, тим паче церков, для цього періоду немає<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Ya. Dachkevych, *Les Arméniennes à Kiev (jusqu'à 1240)*, „Revue des études arméniennes”, 10, 1973–1974, p. 114–131; 11, 1975–1976, p. 323–375; О. Л. Осіп'ян, *Вірменська діаспора у середньовічному Києві*, „Київська старовина”, 6, 2002, с. 17–40.

<sup>2</sup> Я. Р. Дашкевич, *Древняя Русь и Армения в общественно-политических связях XI–XIII вв. (Источники исследования темы)*, [in:] *Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1982 г.*, Москва 1984, с. 177–195; Idem, *Русь і Вірменія. Конфесійні та культурні контакти IX – першої половини XIII століть*, [in:] *Записки Наукового Товариства імені Шевченка (далі: ЗНТШ)*, т. 225, Львів 1993, с. 167–184.

Активне переселення вірмен на південь Східної Європи та формування там мережі вірменських колоній відбувалося в епоху Золотої Орди<sup>3</sup>. Монголи створили дуже сприятливі умови для міжнародної торгівлі – забезпечили безпеку на торгових шляхах та мережу станцій („ямів”), де купці, які дістали пайцзи від ханів, могли отримати свіжих коней<sup>4</sup>. З іншого боку, генуезці та венеційці, які внаслідок занепаду держав хрестоносців на Близькому Сході, поступово переносили свою активність до Чорного моря та Золотої Орди, створили мережу колоній та забезпечили трафік на Чорному морі. Новими умовами й інфраструктурою скористалось і вірменське купецтво.

Вже в другій половині XIII століття наявність багатолюдної вірменської громади, яка складалася з купців та ремісників (переважно, кушнірів) фіксується в генуезьких актах Кафи<sup>5</sup>. Трохи згодом, у першій половині – середині XIV століття присутність вірмен зафіксовано в торговельних центрах Північного Причорномор'я та Приазов'я<sup>6</sup> – Солдаї (Судаку)<sup>7</sup>, Солхаті (Старий Крим)<sup>8</sup>, Кілії<sup>9</sup>, Лікостомо<sup>10</sup>, Монкастро/Аккермані (Білгород-Дністровський)<sup>11</sup> та Тані/Азаку (Азов)<sup>12</sup>.

Коли поселення були досить велелюдними та багатими, там будували кам'яну церкву. Найактивніше культове будівництво вірмен на землях Золотої Орди припало на 1300–1350-ті роки – час найбільшого розквіту цієї держави. З 1359 р. Золота Орда вступила в тривалу смуту міжусобиць („Велика замятня”), які спричинили міграцію частини вірмен з Криму на західноукраїнські та молдавські землі.

<sup>3</sup> Дивись на цю тему наші публікації: А. Л. Осипян, *Монгольские завоевания и формирование армянской торговой диаспоры на юге Восточной Европы во 2-й пол. XIII – XIV вв.*, [in:] *Золотоордынская цивилизация*, вып. 4, Казань 2011, с. 128–148; Idem, *Возникновение армянских торговых колоний во Львове и Каменце-Подольском и их роль в торговле со странами Причерноморья и Восточного Средиземноморья во второй половине XIII – первой половине XV в.*, [in:] *Studia Historica Europae Orientalis*, вып. 5, Минск 2012, с. 54–84.

<sup>4</sup> T. Allsen, *Mongolian Princes and Their Merchant Partners, 1200–1260*, „Asia Major”, third series, 2, 1989, 2, p. 83–126.

<sup>5</sup> M. Balard, *Gênes et l'Outre-Mer*, t. 1: *Actes de Caffa du notaire Lamberto di Sambuceto. 1289–1290*, Paris–La Haye 1973, p. 68, 105, 109, 120, 160, 181–182, 215, 220, 233–234, 301, 304, 309, 337, 375; G. I. Brătianu, *Actes des notaires génois de Péra et de Caffa de la fin du treizième siècle (1281–1290)*, Bucarest 1927, p. 271–272.

<sup>6</sup> A. Osipian, *Practices of Integration and Segregation: Armenian Trading Diasporas and Their Interaction with the Genoese and Venetian Colonies in the Eastern Mediterranean and the Black Sea, 1289–1484*, [in:] *Union in Separation. Diasporic Groups and Identities in the Eastern Mediterranean (1100–1800)*, ed. G. Christ, Roma 2015, p. 349–361.

<sup>7</sup> *Заметки XII–XV века, относящиеся к крымскому городу Сугдее (Судаку), приписанные на греческом синаксаре*, [in:] *Записки Одесского общества истории и древностей*, т. 5, Одесса 1863, с. 593, 603, 609.

<sup>8</sup> А. Я. Каковкин, *Новый памятник армянской эпиграфики из Крыма*, „Պատմա-բանասիրական հանդես”, 1, 1983, с. 231–234; В. П. Кирилло, *Памятники армянской архитектуры Солхата*, [in:] *Исследования по арменистике в Украине*, вып. 1, Симферополь 2008, с. 37–43.

<sup>9</sup> G. Balbi, S. Raiteri, *Notai genovesi in Oltremare. Atti rogati a Caffa e a Licostomo (sec. XIV)*, Genova 1973, p. 102–103; M. Balard, *Gênes et l'Outre-Mer*, t. 2: *Actes de Kilia du notaire Antonio di Ponzo. 1360*, Paris–La Haye 1980, p. 193–194.

<sup>10</sup> G. Balbi, S. Raiteri, *Notai genovesi*, p. 197.

<sup>11</sup> Хр. Кучук-Иоаннесов, *Старинные армянские надписи и старинные рукописи в пределах Юго-Западной Руси и в Крыму*, [in:] *Древности восточные. Труды Восточной Комиссии Императорского Московского Археологического общества*, т. 2, Москва 1903, вып. 3, с. 66.

<sup>12</sup> *Памятные записи армянских рукописей XIV в.*, сост. Л. С. Хачикян, Ереван 1950, с. 329–330 (вірменською мовою); С. П. Карпов, *Латинская Романия*, Санкт-Петербург 2000, с. 190; S. P. Karпов, *Tana – Une grand zone réceptrice de l'émigration au Moyen Âge*, [in:] *Migrations et diasporas méditerranéennes: X<sup>e</sup>–XVI<sup>e</sup> siècles: actes du colloque de Conques, octobre 1999*, réunis par M. Balard et A. Ducellier, Paris 2002, p. 79.

Вірмени оселялися в містах держави галицько-волинських Романовичів, через які проходили важливі торгові шляхи. Коли 1356 р. король Казимир III дарував місту Львову магдебурзьке право, він дозволив громадам не-католиків – вірменам, євреям, сарацинам, татарам, русинам – судитися на вибір: або в міському суді „німецького права”, або в їх власних судах за власним правом<sup>13</sup>. Отже, вірменська громада із власним судом була досить великою й існувала у Львові ще до польського завоювання у 1349 р.<sup>14</sup> Цей же король у 1367 р. затвердив Григорія львівським вірменським єпископом<sup>15</sup>. У 1363 р. вірмени збудували кафедральний собор Успіння Пресвятої Богородиці у Львові<sup>16</sup>. Проте в них і до цього могли бути свої церкви в місті<sup>17</sup>. У 1378 р. було освячено вірменську церкву Св. Стефана в Луцьку<sup>18</sup>. Багатий вірменин Сінан, син Кутлубея, у 1398 р. завершив будівництво церкви Св. Миколая у Кам'янці-Подільському і передав її в користування місцевій громаді. Сінан також подарував церкві переписаний у Криму в місті Сурхат (Солхат) у 1347 р. требник (*Чащоц*), який він придбав у 1394 р.<sup>19</sup>

У другій половині XIV – першій половині XV століть вірменських єпископів Львова призначали католики Вірменської церкви, резиденцією яких було місто Сіс у Кілікійській Вірменії (Східне Середземномор'я). У виданих ними вірчих грамотах (кондаках) описані межі Львівської єпархії: Львів, Володимир, Луцьк (1364); Львів, Луцьк, Київ (Манкерман) у 1380 та 1383 рр.; Львів, Сірет, Сучава, Кам'янець, Луцьк, Володимир, Ботин (Ботошани?), Молдавія (Олахоц еркір), Єнкі Салай (Єні Сала?) у 1388 р.<sup>20</sup>

Міжусобиці в Золотій Орді 1359–1380 рр. та руйнівний похід Тамерлана 1395–1396 рр. призвели до зміни торгових шляхів – на зміну Татарському прийшов Молдавський шлях. Відповідно, з'явилися вірменські громади вздовж цього шляху в Молдавському князівстві – Сучава, Сірет, Ботошани, Єні Сала, а трохи згодом і Ясси<sup>21</sup>.

Громади вірмен-католиків у XIV–XV століттях існували в Кафі, Львові і Кракові<sup>22</sup>. До унії з Католицькою церквою пристав і вірменський єпископ Києва Акоп (Хакоб). Він належав до ордену василіан (de Ordine S. Basilii) вір-

<sup>13</sup> *Привілеї міста Львова XIV–XVIII ст.*, упор. М. Капраль, Львів 1998, с. 27–28.

<sup>14</sup> O. Balzer, *Sądownictwo ormiańskie w średniowiecznym Lwowie*, Lwów 1909, s. 19–20.

<sup>15</sup> K. Stopka, *The Religious Culture of Polish Armenians (Church-Public Structures and Relations)*, „Acta Poloniae Historica”, 101, 2010, p. 173.

<sup>16</sup> S. Obertyński, *Die Florentiner Union der Polnischen Armenier und ihr Bischoffskatalog*, „Orientalia Christiana”, 36, 1934, 1, s. 41–42.

<sup>17</sup> На думку Я. Дашкевича, це були церкви Св. Анни та Акопа. Див.: Я. Р. Дашкевич, *Давній Львів у вірменських та вірменсько-кипчацьких джерелах*, [in:] *Україна в минулому*, вип. 1, Київ–Львів 1992, с. 7–13.

<sup>18</sup> G. Petrowicz, *I primi due Arcivescovi armeni di Leopoli*, „Orientalia Christiana Periodica”, 33, 1967, 1, p. 111.

<sup>19</sup> A. Przewdziecki, *Podole, Wołyń, Ukraina. Obrazy miejsc i czasów*, t. 1, Wilno 1841, s. 144–145.

<sup>20</sup> Я. Дашкевич, *Вірменська церковна адміністрація в Україні. Початковий розвиток*, „Східний світ”, 1–2, 1999, с. 133.

<sup>21</sup> A. Osipian, *Trans-Cultural Trade in the Black Sea Region, 1250–1700: Integration of Armenian Trading Diaspora in Moldavian Principality*, „New Europe College Black Sea Link Yearbook”, 2012–2013, p. 113–158.

<sup>22</sup> B. Wyrozumka, *Ormianie w średniowiecznym Krakowie*. Wypisy źródłowe, Kraków 2003.



менських ченців-уніатів<sup>23</sup>. Утім, вірменська громада в 1371 р. вигнала Акопа з міста<sup>24</sup>. Він знайшов притулок у Львові<sup>25</sup>. Римський папа Іоан XXII у своїх листах у 1321 р. звертався до вірмен Солхату та Сараю<sup>26</sup>. А в 1439 р. посланці вірменської громади Кафі були запрошені на Флорентійський собор<sup>27</sup>.

У XIII столітті вірмени з'явилися і в Поволжжі. Вже в 1250-х рр. вірменські князі<sup>28</sup> та купці<sup>29</sup> відвідували ставку Бату-хана на нижній Волзі. Вірменські надгробки з 1308, 1318, 1321, 1335, 1337 рр. знайдено в Булгарі<sup>30</sup>, що вказує на наявність там сталого поселення вірмен, які, найімовірніше, мали свою церкву (так звана Грецька палата)<sup>31</sup>. В 1320-х рр. згадуються вірменські єпископи в Кафі, Солхаті і Сараї, який був резиденцією вірменського єпископа „в татарській імперії Узбека” („episcopus Armenorum in imperio Tartarorum Iusbeck”)<sup>32</sup>. У Сараї мешкали і вірменські ремісники<sup>33</sup>. Вірменська колонія могла існувати і в золотоординському місті Укек/Увек (Саратов)<sup>34</sup>.

Отже, у XIV столітті на сході Європи існували чотири єпархії Вірменської церкви – Кафінська, Солхатська, Сарайська та Львівська. Сарайська, мабуть, припинила існування після розгрому Сарая військами Тамерлана в 1395 р. Від Львівської згодом відокремилась Молдавська з центром у Сучаві.

\* \* \*

Починаючи від XIV століття для торгівлі між Каспійським морем та Північно-східною Руссю вірменські купці активно використовували Вол-

<sup>23</sup> W. Abracham, *Powstanie organizacji kościoła łacinskiego na Rusi*, t. 1, Lwów 1904, s. 352–353.

<sup>24</sup> Ya. R. Dachkevych, *Who are Armeno-Kipchaks? (On the Ethnical Substrate of the Armenian Colonies in the Ukraine)*, „Revue des études arméniennes”, 16, 1982, p. 381.

<sup>25</sup> Э. И. Ружицкий, *Неопубликованный документ XIV века по истории Армянской колонии во Львове*, „Լրագիր Հայաբնակչության Գիտություններ”, 2, 1970, p. 106–108.

<sup>26</sup> *Acta Johannis XXII: 1317–1334*, ed. A. L. Tautu, Vaticani 1952, nr. 50, 51, 54; K. Stopka, *Armenia Christiana: unionistyczna polityka Konstantynopola i Rzymu a tożsamość chrześcijaństwa ormiańskiego (IV–XV w.)*, Kraków 2002, s. 196–198.

<sup>27</sup> J. Gill, *The Council of Florence*, Cambridge 1959, p. 308–309; В. Микаелян, *История крымских армян*, Київ 2004, с. 69–71.

<sup>28</sup> Гандзакеци Киракос, *История Армении*, Москва 1976, с. 218.

<sup>29</sup> А. Г. Маргарян, *К вопросу о личности и деятельности „некоего Шадина”*, „Кавказ и Византия”, 3, 1982, с. 66.

<sup>30</sup> М. И. Броссе, *Об армянских надписях в Булгарах*, „Известия императорского Археологического общества”, 2, 1859, 2, с. 181–184; Б. В. Миллер, *Об армянских надписях в Булгарах и Казани*, „Известия Российской Академии истории материальной культуры”, 4, 1925, с. 65–80; Р. Джанполадян, *Армянские лапидарные надписи Поволжья*, „Բնիվեր Մանկագիտություն”, 11, 1973, с. 211–222 (вірменською мовою).

<sup>31</sup> А. П. Смирнов, *Волжские булгары*, Москва 1951, с. 185–195; Idem, *Армянская колония города Булгара*, [in:] *Материалы и исследования по археологии СССР*, вып. 61: *Труды Куйбышевской археологической экспедиции: в 2 т.*, т. 2, Москва 1958, с. 330–359.

<sup>32</sup> J. Richard, *La papauté et les missions d'Orient au Moyen Âge (XIII–XV siècles)*, Rome 1998, p. 92, 159–160.

<sup>33</sup> М. Г. Крамаровский, *Гончар-армянин из Сарая ал-Джедид*, [in:] *Труды Государственного Эрмитажа*, т. 19: *Культура и искусство народов Востока*, Ленинград 1978, с. 102–106.

<sup>34</sup> Д. А. Кубанкин, *Армяне в золотоординских городах Поволжья*, [in:] *Археологическое наследие Саратовского края: в 12 вып.*, под ред. А. И. Юдина, вып. 12, Саратов 2014, с. 171–176; А. Б. Малышев, *Армяне в этнокультурных взаимодействиях на территории Золотой Орды*, „Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия История, Международные отношения”, 16, 2016, 3, с. 253–261.

гу. У 1338 р. місіонер-францисканець Паскаль де Вітторія разом з вірменами плыв на кораблі з Сараю Волгою до Каспійського моря та Сарайчика<sup>35</sup>. У 1366 р. новгородські розбійники-ушкуйники плвли Волгою і пограбували кораблі та майно татарських, „бесерменських” та вірменських купців, яких там зустріли, розорили Нижній Новгород і дійшли до міста Булгар<sup>36</sup>.

Вірменські купці бували в Москві, проте громади та церкви там не було. Під 1390 р. у *Продовженні Воскресенького літопису* повідомляється, що в Москві була велика пожежа, котра розпочалася на посаді/передмісті через вірменина Аврама і під час якої згоріло кілька тисяч дворів<sup>37</sup>. Абсолютно безпідставними є твердження (на основі тільки цього єдиного свідчення), що вірменська громада сформувалася в Москві вже в XIV столітті<sup>38</sup>. У джерелі згадується лише один вірменин, а не громада. Більш того, мова не йде про те, що він був власником будинку чи подвір'я. Навіть пізніше, у XVI-XVII століттях, вірменські купці мешкали не у власних будинках, а в гостиному дворі, який мав назву Армянской дворъ і знаходився на одному з передмість Москви<sup>39</sup>. Скоріше за все, Аврам винаймав житло на посаді/передмісті на час здійснення торгових операцій у місті. Та й сама згадка в джерелі має негативне забарвлення – літописець, мабуть, зафіксував ім'я та ідентичність винуватця пожежі тому, що той був іноземцем та єретиком. Можна зробити припущення, що особу винуватця встановило слідство, або ж містом поширювалися чутки, що підпал здійснив вірменин. Показово, що опис попередньої пожежі, коли в 1389 р. в Кремлі загорілася церква Св. Афанасія „и мало не весь городъ Кремль погорѣ”<sup>40</sup>, літописець імені винуватця чомусь не занотував. Так само і в описі наступної великої пожежі 1395 р.<sup>41</sup> ім'я винуватця літописець не наводить. Отже, в 1390 р. літописець підкреслив, що „нѣколико тысяч дворовъ згорѣ” саме через єретика-вірменина, якого він протиставив православним християнам – „и много зла бысть хрестіаномъ”. Можна зробити припущення, що вірмени, які на той

<sup>35</sup> *Letter from Pascal of Vittoria, a Missionary Franciscan in Tartary, to his Brethren of the Convent of Vittoria, 1338*, [in:] *Cathay and the Way Thither*, ed. H.Yule, rev. edn. by H. Cordier, vol. 3, London 1914, p. 83–85.

<sup>36</sup> „приидоша из Новагорода Волгою изъ Великого полтораства ушкуевъ съ разбойники съ Новгородскими, и избиша по Волзѣ множество татаръ, и бесерменъ, и арменъ, и Новгородъ Нижній пограбиша, а суды ихъ (...) всѣ изсѣкоша; и поидоша въ Каму, и проидоша до Болгаръ такоже творяще и вьююще”. *Продолжение летописи по Воскресенскому списку*, [in:] *Полное Собрание Русских Летописей* [далі: ПСРЛ], т. 8, Санкт-Петербург 1859, с. 13–14.

<sup>37</sup> „О пожарѣ на Москвѣ. Того же лѣта, іюня в 22, бысть пожаръ на Москвѣ, на посадѣ загорѣся отъ Авраама Арменина, у нѣколико тысяч дворовъ згорѣ, и много зла бысть хрестіаномъ”. *Продолжение летописи по Воскресенскому списку*, с. 60.

<sup>38</sup> М. Н. Тихомиров, *Средневековая Москва в XIV–XV веках*, Москва 1957, с. 215–216; Л. Хачикян, *Армяне в древней Москве и на путях, ведущих в Москву*, „Рубі́рті́р Шшн́ншш́рш́рш́р”, 13, 1980, с. 1–107 (вірменською мовою).

<sup>39</sup> С. В. Бахрушин, *Москва в период укрепления Русского централизованного государства*, [in:] *История Москвы*, в 6 т., т. 1, Москва 1952, с. 160, 170.

<sup>40</sup> *Продолжение летописи по Воскресенскому списку*, с. 60.

<sup>41</sup> „Того же лѣта згорѣ на Москвѣ на посадѣ нѣколико тысяч дворовъ”. *Ibidem*, с. 65.

час перебували в Москві, зазнали гонінь через звинувачення у підпалі міста (чи не нагадує це вигнання євреїв з міст тогочасної Західної Європи?).

Цікаві свідчення залишив Мартін Груневег, молодий німець із Гданська, котрий у 1582–1588 рр. перебував на службі у львівського вірменського купця Асвадура, а в 1584–1585 р. разом з іншими вірменськими купцями знаходився в Москві. В описі Києва він зазначив, що далі на схід немає жодного вірменина<sup>42</sup>. Він же повідомляє, що в Києві вірмени мали дерев'яну церкву<sup>43</sup>, але жодної згадки про вірменську церкву в Москві М. Груневег не залишив, хоча він, зазвичай, нотував, якщо вони були в тому чи тому місті, через які він з хазяїном проїжджав. Якщо у Києві караван зупинився у місцевого вірменина<sup>44</sup>, то в Москві – в гостинному дворі (Karwasar). М. Груневег згадував своє знайомство з київськими вірменами, проте в Москві він бачив тільки приїжджих вірмен. Коли в червні 1585 р. група вірменських купців виїхала з Москви, на них напали розбійники і пограбували. Зокрема було вбито вірменського купця Андрія з Кам'янця-Подільського, якого поховали на німецькому кладовищі Москви<sup>45</sup>. Очевидно, в Москві не було ані вірменської церкви, ані кладовища. Більш того, як бачимо, вірмени не дозволили ховати на одному з багатьох православних кладовищ, а лише на німецькому (певно, лютеранському). Отже, єретик мав бути похований разом з іншими єретиками.

Вірменам як єретикам було заборонено будувати церкви в Московському князівстві та інших князівствах, з яких у XV–XVI століттях утворилась Московська держава. В Москві, Астрахані та деяких інших містах вірмени мешкали в гостиних дворах, деякі навіть по 20–30 років і з родинами. Отже, купувати чи будувати дома на посаді і мешкати серед православних московитів їм не дозволялося. Тільки ті вірмени, які перехрестилися в греко-православну віру, могли одружуватися з місцевими жінками, мешкати на посаді та робити кар'єру<sup>46</sup>.

У XVII столітті по Волзі проходив торговий шлях, по якому багаті вірменські купці з міста Нор Джуга (місто-супутник Ісфахана – тодішньої столиці Персії) вивозили шовк-сирець до Голландії. Цар Олексій Михайлович у 1667 р. дарував джультинцям сприятливі умови ведення

<sup>42</sup> „Weiter findett mahn keine Armenier wonend“. *Die Aufzeichnungen des Dominikaners Martin Gruneweg (1562 – ca. 1618): über seine Familie in Danzig, seine Handelsreisen in Osteuropa und sein Klosterleben in Polen*, hg. A. Bues, Bd. 2, Wiesbaden 2008, s. 887; Я. Д. Ісаєвич, *Мартин Груневег і його опис Києва*, „Всесвіт“, 5, 1981, с. 121.

<sup>43</sup> „Dan Kiow hat gnug Armenier, die haben da auch ihre kirche von hoeltze“. *Die Aufzeichnungen des Dominikaners Martin Gruneweg*, s. 887.

<sup>44</sup> Я. Д. Ісаєвич, *Мартин Груневег*, с. 120.

<sup>45</sup> А. Л. Хорошкевич, *Мартин Груневег о Москве 1585 г.*, [in:] *Россия и Германия*, вып. 2, Москва 2001, с. 22–24.

<sup>46</sup> В. А. Хачатурян, *Образование армянской колонии в Астрахани*, „Պատմութիւն հայերէն“, 4, 1983, с. 47–48; П. А. Аваков, *Армяне на Дону в XVII–XVIII вв. (до 1779 г.)*, [in:] *Армяне Юга России: история, культура, общее будущее: Материалы Всероссийской научной конференции: (30 мая – 2 июня 2012 г. г. Ростов на Дону)*, Ростов-на-Дону 2012, с. 120–125; Л. И. Шохин, *Армяне в России (по книгам Печатного приказа XVII – начала XVIII в.)*, [in:] *Paleobureaucratica. Сборник статей к 90-летию Н. Ф. Демидовой*, Москва 2012, с. 346–357.

торгівлі в Московській державі<sup>47</sup>. У 1666 р. сорок джультинців подали царю чолобитну, в якій просили дозволу відвідувати православні церкви під час перебування в Московській державі. Вони скаржилися, що їм не дозволено не тільки будувати церкви, але навіть правити службу в приватних будинках. Відповідно, купці, які хворіли та помирали в дорозі не сповідувались і помирали без покаєння. До православних церков їх не пускали, а православні священики відмовлялись їх сповідувати<sup>48</sup>. Втім, вірменам знов було відмовлено. Щоправда, Астрахань – центр московської торгівлі зі Сходом, становила певний виняток. У 1660 р. цар дозволив вірменам звести церкву в Астрахані і в 1669 р. таку, дерев'яну, церкву було збудовано в місті<sup>49</sup>. Тільки цар Петро I дозволив вірменам будувати церкви в інших містах своєї держави, а в 1717 р. в Астрахані було створено першу в Російській імперії єпархію Вірменської церкви.

На тлі цих фактів абсолютно безпідставними є твердження деяких авторів про те, що зображення Св. Григорія „єпископа Великої Вірменії” та Св. Ріпсима в деяких православних церквах Русі або ж будівництво православних церков та каплиць на честь Св. Григорія нібито є свідченням того, що таким чином Православна церква намагалась покращити стосунки з вірменами, заохотити їх відвідувати православні церкви і, відповідно, повернути їх до православної віри<sup>50</sup>. Насправді ж, Руська православна церква, а саме *de facto* Московська митрополія, намагалась ізолювати вірмен і звести до мінімуму їх контакти з православними.

На Вселенському соборі в місті Халкідон у 451 р. було засуджено один з напрямів християнства – монофізитство, який Греко-православна та Римо-католицька церкви відтоді називають „ересь Євтихія”. Монофізитська доктрина про дві природи Христа (людська підпорядкована божественній) була офіційною у Вірменському царстві і залишається вірою більшості вірмен. Відповідно, Вірменська церква називає прихильників Нікейського символу віри „халкідонітами”. З іншого боку, Св. Григорій „єпископ Великої Вірменії” та Св. Ріпсима, які жили в III–IV століттях, тобто до розколу, шануються Православною церквою як вселенські святі<sup>51</sup>, а не вірмени-єретики. Дуже добре пояснюються причини присвячення однієї з каплиць

<sup>47</sup> Армяно-русские отношения в XVII веке. Сборник документов, т. 1, подг. к печ. В. А. Парсамян, В. К. Восканян, С. А. Тер-Авакимова, Ереван 1953, с. 34–36.

<sup>48</sup> Ibidem, с. 42.

<sup>49</sup> В. А. Хачатурян, *Образование армянской колонии в Астрахани*, с. 52.

<sup>50</sup> Я. Р. Дашкевич, *Русь і Вірменія*, с. 177; В. А. Арутюнова-Фиданян, *Православные армяне в Северо-Восточной Руси*, [in:] *Древнейшие государства Восточной Европы. 1992–1993 гг.*, Москва 1995, с. 196–208 (<https://www.portalcredo.ru/site/index.php?act=lib&id=614> [19.02.2018]).

<sup>51</sup> А. Я. Каковкин, *Образ Григория Армянского на некоторых памятниках древнерусского искусства*, „Православный вестник”, 2, 1976, с. 166–172; А. Я. Каковкин, *Страница армяно-византийских отношений в IX веке (о причинах популярности Лусоворича в Византии)*, „Բանբեր Երևանի համալսարանի”, 1, 1982, с. 134–137.

Покровського собору (т. зв. „собор Василя Блаженного” на Красній площі), зведеного в Москві в 1555–1561 рр., Св. Григорію „єпископу Великої Вірменії” в тогочасному московському джерелі. Собор збудовано на честь взяття Казані в 1552 р. Кожну з 9 каплиць собору було присвячено святому або церковному святу тих днів, коли відбулися 9 найважливіших подій облоги та штурму Казані<sup>52</sup>. 30 вересня – на день пам’яті Св. Григорія „єпископа Великої Вірменії” – було підірвано пороховий заряд у підкопі і здобуто Арську вежу, а 1 жовтня – на Покрову Пресвятої Богородиці – взято Казань. Саме тому собор присвятили святу Покрови. Отже, якщо уважно читати джерела, то стає очевидним, що мова йде лише про церковний календар, а зовсім не про неймовірну вдячність Івана Грозного вірменам за нібито допомогу у взятті Казані.

Контраст очевидний, коли порівняти Московську митрополію з ситуацією у Великому князівстві Литовському, Польському королівстві та Молдавському князівстві. Хоча відносини вірмен з правителями, православними та католицькими ієрархами не завжди були безхмарними і вірмени зазнавали обмежень<sup>53</sup>, однак попри невинувачення звинувачення або навіть переслідування<sup>54</sup> в цих державах, вони будували церкви та монастирі і мали духовенство на чолі з єпископом. Наприклад, великий князь литовський Свидригайло в 1445 р. подарував вірменській церкві Луцьке село Цепорове<sup>55</sup>, яке залишалось у її власності до 1795 р.

У згаданих вище трьох державах вірменські колонії мали певну юридичну автономію, а саме – утворювали самоврядні громади на чолі з війтом та кількома старшими/„танутерами”/„антічканами” (в Молдавії – „шолтуз” та „пиргарі”). Фактично, це був суд у цивільних справах, змодельований на взірець суду „німецького”/магдебурзького права (суд присяжних)<sup>56</sup>. Війт і старші представляли вірменську громаду у відносинах із правителем держави та міською владою. Вірменські суди розглядали справи та виносили вирок на підставі вірменського права, яке в 1519 р. було затверджене королем Сигізмундом I під назвою *Statuta iuris Armenici*<sup>57</sup>. Вірменські цивільні суди створювалися і в нових колоніях, які були засновані в кінці XVI – XVII століттях магнатами в їх приватних містах.

Крім цивільних судів, також діяв вірменський духовний суд, на чолі якого був львівський вірменський архієпископ, що включав представників

<sup>52</sup> Дополнения к Никоновской летописи, [in:] ПСРЛ, т. 13, ч. 2, Санкт-Петербург 1906, с. 320.

<sup>53</sup> Ł. Charewiczowa, Ograniczenia gospodarcze nacyj schizmatycznych i Żydów we Lwowie XV i XVI wieku, Lwów 1925, s. 15–25.

<sup>54</sup> У 1551 р. вірмени зазнали гонінь у Молдавському князівстві.

<sup>55</sup> Б. Барвінський, Кілька документів і заміток до часів вел. князів Свидригайла и Жигимонта Кейстутовича, [in:] ЗНТШ, т. 115, Львів 1913, с. 19.

<sup>56</sup> Дет. див.: О. Balzer, Sądownictwo ormiańskie w średniowiecznym Lwowie, Lwów 1909.

<sup>57</sup> Дет. див.: Statut ormiański w zatwierdzeniu Zygmunta I z roku 1519, wyd. O. Balzer, Lwów 1910. Привілеї національних громад міста Львова (XIV–XVIII ст.), упор. М. Капраль, Львів 2000, с. 189–249.

духовенства та старших<sup>58</sup>. Юрисдикція вірменського духовного суду поширювалась на всіх вірмен польсько-литовської держави, навіть тих, які мешкали в містах, де не було організованої вірменської громади. Так, наприклад, коли в Луцьку було затримано луцького міщанина вірменина Федора, за підозрою, що він мешкає з дружиною Ганною без вінчання, до луцького старости Миколая Семашка прийшли львівські вірмени Івашко Торосович та Симон Аведік, які продемонстрували йому привілеї, з яких випливало, що ця справа має підлягати духовному суду львівського вірменського архієпископа. Відповідно, староста наказав звільнити Федора з ув'язнення та передав його вірменській юрисдикції (15 IX 1601)<sup>59</sup>.

Львівського архієпископа обирали вірменські старші Львова та Кам'янця-Подільського, висвячував вірменський католикос Ечмїадзін (з другої половини XV ст.) і затверджував польський король<sup>60</sup>. Час від часу вірменські громади відвідували посланці (нвіраки) ечмїадзінського католикосу, які привозили його послання та свячене миро і збирали пожертви.

\* \* \*

Негативне ставлення до вірмен у Північно-Східній Русі, згодом Великому князівстві Московському, має як релігійні, так і політичні підстави.

Протягом середньовіччя не вщухала полеміка між вірменськими та „халкідонітськими” (грецькими, болгарськими та грузинськими) богословами<sup>61</sup>. В домонгольській Русі антивірменська полеміка не була актуальною. Тільки в *Києво-Печерському патерику* в житії св. Агапіта згадується його протистояння з лікарем-вірменином, який мешкав у Києві та лікував знать, зокрема й Володимира Мономаха<sup>62</sup>. Ситуація змінилася в XIV столітті. Тоді численні вірменські колонії появились в містах Золотої Орди, і саме звідти – з татарських володінь – вірменські купці приїжджали у Твер, Москву, Новгород Великий, Нижній Новгород та інші міста. Отже, саме в цьому – татарському – контексті вірмен сприймали в Північній та Північно-Східній Русі.

<sup>58</sup> Дет. див.: *Zapisy sądu duchownego Ormian miasta Lwowa za lata 1625–1630 w języku ormiańsko-kipczackim*, wyd. E. Tryjarski, Kraków 2010.

<sup>59</sup> *Архив Юго-Западной России*, ч. 8, т. 3, Киев 1909, с. 484–485.

<sup>60</sup> K. Stopka, *Kościół ormiański na Rusi w wiekach średnich*, „*Nasza przeszłość*”, 62, 1984, s. 63, 67; Idem, *The Religious Culture*, p. 172–173.

<sup>61</sup> Л. Меликсет-Бек, *Грузинский извод Сказания о посте „араджавор”*, „Христианский Восток”, 5, 1917, 2, с. 73–111; V. Grumel, *Les invectives contre les Arméniens du „Catholico Isaac”*, „*Revue des études byzantines*”, 14, 1956, p. 174–194; G. Garitte, *Les écrits anti-arméniens dits du catholico Isaac*, „*Revue d'histoire ecclésiastique*”, 45, 1960, p. 711–715; A. Sharf, *Byzantine Orthodoxy and the „Preliminary Fast” of the Armenians*, [in:] *Byzance: Hommage à André N. Stratos*, vol. 2, Athens 1986, p. 650–672; В. А. Арутюнова-Фиданян, *Пolemika между халкидонитами и монофизитами и переписка патриарха Фотия*, „Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение”, 2 (30), 2010, с. 23–33; P. Ermilov, „*Satanic Heresy*”: *On one Topic in Anti-Armenian Polemic*, [in:] *Orthodoxy and Heresy in Byzantium*, Roma 2010, p. 79–97.

<sup>62</sup> *Києво-Печерський патерик*, вид. Д. Абрамович, Київ 1991, с. 128–132.



У багатого вірменського купецтва склалися взаємовигідні та довірливі відносини з правлячою верхівкою Золотої Орди, а згодом і Кримського ханства<sup>63</sup>. Могутній емір Мамай, фактичний правитель західної половини Золотої Орди у 1360–1380 рр., у своїх переговорах з тверським князем Михайлом Олександровичем та деякими представниками московської знаті<sup>64</sup> використовував багатого вірменського купця з Криму – Некомата Сурожанина<sup>65</sup>. 11 липня 1375 р. Мамай направив у Твер свого посла Ачіхожу з Некоматом для вручення тверському князю ярликів на велике княжіння володимирське<sup>66</sup>. Його головний суперник, московський князь Дмитро Іванович, 1 вересня 1375 р. конфіскував майно Некомата в Москві, а самого Некомата було страчено у Москві у 1383 р.<sup>67</sup>

Варто зауважити, що саме в XIV столітті в Московській державі з'являються твори (або переклади раніших творів), цілком присвячені критиці „вірменської ересі”, або такі, що містили антивірменські інвективи. В першій половині XIV століття було написано і включено в *Кормчу книгу Сказаніє в арменской ереси*<sup>68</sup>. Цей твір сповнений фантастичних вигадок про „вірменську ересь” і був спрямований на те, щоб викликати у православних відразу до вірмен. Практики акультурації (пристосування до культури інших народів), успішно застосовані вірменськими купцями, в *Сказанії* представлені в негативному світлі. Автор *Сказанія* стверджував, що вірмени з легкістю міняють віру, коли приїжджають до іншої країни: „С басурманами – басурмане, с татарами – татары, с христианами – христиане”. При цьому вони мали таємно дотримуватися своєї вірменської віри. Підсумовуючи, автор зробив категоричний висновок – довіряти вірменам не можна<sup>69</sup>.

У 1375 р. патріарх Філофей висвятив Кіпріана (уродження болгарського міста Тирнове) на митрополита Київського і всієї Русі. Залежно від політичної ситуації великий князь Дмитро Іванович або запрошував його до Москви, або виганяв звідти. Вперше Кіпріан потрапив до Москви у 1381 р. – після

<sup>63</sup> *Diplomatarium Veneto-Levantinum, sive Acta et Diplomata res Venetas, Graecas atque Levantris illustrantia*, pars 2: 1351–1454, ed. by R. Predelli, Venetiis 1899, p. 53; А. П. Григорьев, В. П. Григорьев, *Платежная ведомость Тайдулы (1359 г.)*, „Вестник Санкт-Петербургского университета, Серия 2”, 3, 1997, с. 18–27.

<sup>64</sup> „Ивань Васильевъ сын тысяцкого, внукъ Васильевъ, правнукъ Веняминовъ”.

<sup>65</sup> А. Л. Оспиан, *Был ли предателем Некомат Сурожанин: сюжет из истории отношений московского князя Дмитрия Ивановича и ордынского эмира Мамаю*, [in:] *Мамай. Опыт историографической антологии*, под ред. В. В. Трепавлова, И. М. Миргалеева, Казань 2010, с. 239–247.

<sup>66</sup> „И мало послѣ того, мѣсяца Юля въ 14 день, прииде Некоматъ Сурожанинъ изъ Мамаевы Орды отъ Мамаю съ посломъ Ачихожею во Тверь къ великому князю Михаилу Александровичу Тверскому съ ярлыки на великое княжение Володимерское”. *Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью*, под ред. С. Ф. Платонова, [in:] *ПСРЛ*, т. 11, Санкт-Петербург 1897, с. 22.

<sup>67</sup> „Тое же зимы убьенъ бысть нѣкии брехъ, именемъ Нѣкоматъ, за нѣкую крामолу бывшую и измѣну”. *Летопись Симеоновская*, под ред. А. Е. Преснякова, [in:] *ПСРЛ*, т. 18, Санкт-Петербург 1913, с. 135; *Летописный свод 1497 г. Летописный свод 1518 г.*, [in:] *ПСРЛ*, т. 28, Москва–Ленинград 1963, с. 85.

<sup>68</sup> У 1644 р. *Сказаніє* було включене до *Кирилової книги* – збірки полемічних творів проти неправославних християн.

<sup>69</sup> М. В. Корогодина, „Сказание о арменской ереси”: опыт изучения мифов об инославных, „Человек”, 1, 2012, с. 132–137.



перемоги Дмитра Івановича над Мамаєм<sup>70</sup>. Утім, уже 1382 р., після знищення Москви ханом Тохтамишем, Дмитро Іванович повернувся до „ординської” орієнтації і Кіпріана було вигнано з Москви. На думку дослідників, саме в цей час, тобто в 1381–1382 рр., Кіпріан написав *Відповіді ігумену Афанасію*<sup>71</sup>. У 1382 р. ігумен Афанасій Висоцький разом з Кіпріаном залишив Москву<sup>72</sup> і згодом вступив до одного з монастирів у Константинополі. На Русь він більше не повертався, тому логічно було би припустити, що *Відповіді* Кіпріан написав, коли вони разом перебували в Москві. Кіпріан називав „вірменську ересь” найгіршою: „Арменская же ересь гнусѣйши паче всѣхъ ересей; сего ради не достоить православному християнину ниединоже общение имѣти съ ними”<sup>73</sup>.

У XV столітті, в міру зростання протистояння Москви та ослабленої Орди, антивірменська риторика знаходила прояв і в інших церковних пам’ятках. Так, *Чинъ избранія и поставленія въ епископы* (1423) дає таку настанову: „Не оставити въ всемъ своемъ предѣлѣ ниединого же отъ нашея православныя вѣры ко Арменомъ свадбы творити, и кумовства и братства”<sup>74</sup>. Отже, в Московській державі Православна церква забороняла своїм вірним родичатися з вірменами.

Цікаво, що зовсім іншою була ситуація на землях Великого князівства Литовського. Мартін Груневег в описі Києва 1584 р. зазначав, що місцеві вірмени одружувалися з русинками, „що, між іншим, дуже суперечить їхнім законам”<sup>75</sup>.

Тоді ж „вірменську ересь” було ретроспективно включено і до переліку релігій, з яких князь Володимир Святославович обирав віру. Так, у посланні (1441) великого князя московського Василя Васильовича до Константинопольського патріарха Митрофана зазначається: „И сихъ испытавъ и видѣвся, яко не суть добра, ниже богопріатна, но и паче богоненавидима; латыньскѣй убо и арменскѣй ереси никакоже внять, иудеяскыя же обычая (...) всячески поплевавъ, отверже”<sup>76</sup>.

Погіршення ставлення до вірмен у контексті московсько-ординських відносин помітне і на прикладі еволюції описів битви на Куликовому полі 1380 р. Найбільш рання версія опису битви в так званій *Стислій літописній*

<sup>70</sup> Протоиерей Иоанн Мейендорф, *Византия и Московская Русь. Очерк по истории церковных и культурных связей в XIV веке*, Paris 1990 (<http://www.portal-credo.ru/site/index.php?act=lib&id=589> [19.02.2018])

<sup>71</sup> *Ответы митрополита Киприана игумену Афанасию 1390–1405*, [in:] *Памятники древнерусского канонического права*, ч. 1, Санкт-Петербург 1880, с. 244–268.

<sup>72</sup> *Летопись Симеоновская*, с. 134.

<sup>73</sup> *Ответы митрополита Киприана*, с. 250–251.

<sup>74</sup> *Чинъ избранія и поставленія въ епископы*, [in:] *Памятники древнерусского канонического права*, ч. 1, с. 454.

<sup>75</sup> „heuraten auch mit den Reussen, welchs sonst ser wieder ihr gesetzte ist”. *Die Aufzeichnungen des Dominikaners Martin Gruneweg*, s. 887; Я. Д. Ісаєвич, *Мартин Груневег*, с. 121.

<sup>76</sup> *Посланіє великаго князя Василя Васильевича константинопольскому патріарху Митрофану*, [in:] *Памятники древнерусского канонического права*, ч. 1, с. 526–527.

*повіді* датується кінцем XIV – початком XV століть<sup>77</sup>. Літописець зазначав, що Мамай, крім татар, мав ще найманців з числа інших народів: „Того же лета безбожныи злочестивыи Ординский князь Мамай погании, собравъ рати многы и всю землю половецкую и татарскую и **рати понаимовавъ, фрязы и черкасы и ясы** [виділено нами – О. О.], и со всеми сими поиде на великаго князя Дмитриа Ивановича и на всю землю русскую”<sup>78</sup>. *Сказание о Мамаевом побоище*, часом створення якого вважається перша чверть XV століття, не конкретизує, які ще народи брали участь у поході Мамає: „И ины же **многы орды къ своему великому въинству съвокупи** [виділено нами – О. О.]”<sup>79</sup>. Нарешті, у *Розгорнутій літописній повіді*, яку більшість дослідників датує другою половиною XV століття, наводиться найдовший перелік народів, яких Мамай долучив до війська: „съ всѣми князи Ординскими и со всею силою Татарскою и Половецкою. **наипаче же к симъ многи рати понаимовалъ: Бесермены и Армены, Орязы и Черкасы и Буртасы** [виділено нами – О. О.], с нимъ же вкупѣ въ единой мысли и князь велики Литовъский Ягаило Олгердовичъ со всею силою Литовскою и Лятьскою, с ними же въ единачествѣ и князь Олегъ Ивановичъ Рязанъский”<sup>80</sup>.

Те, що саме в другій половині XV століття вірмени ретроспективно потрапили до переліку союзників Мамає, не є випадковим. У порівнянні літописних оповідань про битву на Куликовому полі, яка відігралава дедалі більшу роль в історичній та національній свідомості московитів, впадає в око зростаюча увага до народів, занесених літописцем і його замовниками, до, так би мовити, „чорного списку” ворогів Москви. З одного боку, це був час правління Івана III, великого князя московського, який завершив підкорення інших князівств Москві, відвоював у Литви чимало земель з „предківської спадщини” і відмовився визнавати себе васалом Орди, яка вже розпалася на п’ять ворогуючих держав. З іншого боку, це був час розгубленості в православному світі після завоювання османами Константинополя, очікувань кінця світу (1492 р. РХ = 7000 від створення світу) та пошуку нових орієнтирів політичного світогляду. Як наслідок, почала формуватися ідея „Москви – третього Риму”, спадкоємиці Візантії. Отже, присутність ворожих чи то пак приречених народів у літописанні та іконографії віддзеркалювала претензії московських правителів на універсальність їх влади як наступників візантійських імператорів.

<sup>77</sup> Опис подій доведено до 1408 р.

<sup>78</sup> *Летопись Симеоновская*, с. 129.

<sup>79</sup> *Сказание о Мамаевом побоище*, [in:] *Библиотека литературы Древней Руси*, т. 6: XIV – середина XV века, Санкт-Петербург 1999 (<http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4982> [19.02.2018])

<sup>80</sup> *Продолжение летописи по Воскресенскому списку*, с. 34; *Московский летописный свод конца XV века*, [in:] *ПСРЛ*, т. 25, Москва–Ленинград 1949, с. 201.

Вірменам-монофізитам було заборонено оселятися у візантійському Константинополі. Натомість, османські правителі до своєї нової столиці – Стамбула – переселяли і турків, і генуезців, і вірмен, щоб заповнити спустошене місто і перетворити його на найбільший торговельний центр своєї імперії. До Стамбула було переселено вірмен з Анкари, а також із Кафі<sup>81</sup> та Аккермана, коли ці міста, відповідно у 1475 р. та 1484 р., здобули османи. В Стамбулі османи передали вірменам п'ять православних церков (отже, відібрали їх у греків)<sup>82</sup>, а 1461 р. дозволили заснувати патріархію. Відповідно, вірменський патріарх представляв інтереси вірмен Османської імперії перед Високою Портою. Безумовно, переселення османами вірмен-єретиків до Константинополя-Стамбула не залишилось непоміченим у Москві.

У XVI столітті у Московії були затребувані старі антивірменські твори, зокрема *Житіє* Іларіона, єпископа Могленського († 21.10.1164)<sup>83</sup>. Іларіон боровся проти ересей маніхей (богомилів) та вірмен, яких було багато в його єпархії (в Македонії). Між 1516 та 1522 рр. три витяги з *Житія* було включено Ферапонтом Обуховим, ченцем Іосифо-Волоколамського монастиря, та ченцем Досифеєм Топорковим до *Хронографів*, а звідти потрапило до *Никоновського літопису* та *Лицевого Літописного Зводу*, укладених на замовлення московських митрополитів, відповідно, Данила та Макарія<sup>84</sup>. Один з витягів мав назву *Пръніе святаго Иларіона, епископа Мегленскаго, со Армены*<sup>85</sup>. Після критики неправильного посту у вірмен та згадки про побиття ними святого Іларіона камінням, автор *Житія* зазначив: „Такоже и Манихей и Арменъ непокоряющихся, всѣхъ святыи во изгнаніа посла и заточеніа различна; вѣровавшихъ же причта своему стаду”<sup>86</sup>.

\* \* \*

Отже, порівняльний підхід відкриває відмінність між південними та північними землями пізньосередньовічної Русі в ставленні до Вірменської церкви. Якщо на півдні сформувалася розгалужена мережа вірменських громад з єпархіальним центром у Львові, то на півночі вірмени перебували в основному з комерційною метою, але не витворили сталих поселень і не мали церков. У цьому є певний парадокс, адже вихідні умови в обох випадках були однаковими: 1) вірменське купецтво брало активну участь у комерції на торгових шляхах, які виникли внаслідок монгольських завою-

<sup>81</sup> В. Л. Мыц, *Армянская община Каффы в войне с турками-османами 1475 г.*, „Stratum Plus”, 6, 2014, с. 149–161.

<sup>82</sup> Симеон Лехацци, *Путевые заметки*, пер. с армянского, предисл. и комм. М. О. Дарбинян, Москва 1965, с. 145–146.

<sup>83</sup> Житіє написане у XIV ст. Євфимієм, патріархом Тирновським.

<sup>84</sup> М. С. Крутова, *Сказание о епископе Иларионе Меглинском в составе Лицевого Летописного Свода XVI века*, „Studia Historica Brunensia”, 61, 2014, 1, с. 23–24.

<sup>85</sup> *Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью*, с. 146–148.

<sup>86</sup> Ibidem, с. 148.

вань; 2) вірмени спочатку оселялися у золотоординських володіннях, а вже звідти потрапляли на Русь; 3) і Київська, і Московська митрополії належали до візантійського обряду з його нетерпимим ставленням до вірмен-монофізитів.

Такий парадокс пояснюється кількома причинами. В Південній Русі вже галицько-волинські Романовичі систематично запрошували іноземних поселенців до своїх міст, наслідуючи приклад західних сусідів – Чехії, Польщі та Угорщини. Крім того, поширення німецького/магдебурзького права в підвладних Польщі та Литві містах витворило модель міського самоврядування, в якій знайшлося місце і для автономних громад. В одних випадках цьому сприяла протекція правителів, зацікавлених у іноземних поселенцях – носіях корисних знань, професій, зв'язків та/або капіталу. В інших – бажання католицького міського патріциату не допустити некатоліків до рівних прав. Якщо толерувались євреї і татари, то чому б не терпіти в містах і вірмен-єретиків. На відміну від півдня, на півночі Русі не віталось створення сталих поселень неправославних іноземців. Вони могли перебувати в містах з торговельною метою досить тривалий час, але не оселятись назавжди. Міського самоврядування на півночі також не виникло.

На негативне сприйняття вірмен у Північній Русі вплинули такі чинники. По-перше, *симфонія* між правителями та православними ієрархами – Церква була активним політичним гравцем, а церковні справи, наприклад, питання Київської та Московської митрополії, були предметом міжнародних відносин з Литвою, Ордою і Візантією. Князям потрібна була підтримка Церкви як впливового інституту, за що вони віддачували політичною підтримкою. В Польському королівстві, а згодом і у Великому князівстві Литовському, Православна церква вже не була домінуючою (в сенаті були лише католицькі єпископи) і не мала значного впливу на прийняття рішень правителями. Тому в Північній Русі Православна церква за допомогою правителів боролася з єресями і не дозволяла оселятись не-православним. Цьому сприяла і концепція „Москва – третій Рим”. Як спадкоємиця Візантії, Московська держава мала бути країною, в релігійному сенсі чистою від єретиків та іновірців. Тільки підкорення Церкви правителю, яке сталося за часів Петра I, дозволило запрошувати іноземців у Росію для поселення.

Оскільки вірмени приїздили на Русь із Орди, а багато з них мали татарські/тюркські імена і їх розмовною мовою була татарська/кипчацька, то вони сприймалися на Русі саме в „татарському” контексті. Більше того, поки Північна Русь залишалась у вассальній залежності від Орди (до 1480 р.), а вірменські купці (такі як Некомат Сурожанін) виконували функції посланців правлячої верхівки Орди (згодом Кримського ханства), вірмени сприймалися в цьому регіоні як татарські агенти. На фоні „перевинайдення” Москви як спадкоємиці Візантії втягнення вірмен у московсько-татарські

відносини сприяло актуалізації антивірменських дискурсів, запозичених з візантійської спадщини і зашкодило формуванню тут вірменських громад і єпархії. З іншого боку, формування Львівської єпархії Вірменської церкви в 1360-х рр., тобто після того, як землі Південної Русі вийшли з-під контролю Орди, дозволило сформувати на півдні розгалужену мережу вірменських громад з єпархіальним центром у Львові.

\*

**Alexandr Osipian, *The Armenians and the Armenian church in Rus' in the 13<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> centuries***

This article compares the attitudes to the Monophysite Armenians in the Southern and Northern Rus'. It also examines developments that led to the foundation of the Armenian Diasporas and the Armenian Church diocese in the South, and their evident absence in the North of Rus'. At the beginning, the Armenians settled in the domains of the Golden Horde and only from there came to Rus' – mostly as wealthy merchants. Protection of the rulers and establishment of the municipal autonomy in the South of Rus' had created favourable conditions for the emergence of the Armenian colonies and diocese. In the North of Rus' – which was for a longer time under the suzerainty of the Golden Horde – the Armenians were perceived as a part of the Tatar world. The growing tension between Moscow and the Horde had influenced the making of the more negative image of the Armenians. At that time, in Moscow were written new and disseminated some old – Byzantine – pamphlets attacking the „Armenian heresy”. Moscow – reinvented as a legal successor state of Byzantine and represented as the last Orthodox Tsardom – must be free of any heretics. *The symphony between the political power and the Church in Muscovy prevented the foundation of the Armenian Diasporas and its ecclesiastic institutes there.*



Тетяна Гошко  
(Львів)

## Біблійні впливи в приписах міського права XIII–XVI століть

*У Середньовіччі порядок сприймався як підтвердження Святого Письма. Бог був виявом справедливості, що підкреслювали і „Саксонське зерцало”, і кодекси міського права XVI–XVII ст. Останні поділяли право на Боже, природжене і людське, з яких Боже було найвищим. З Біблії і богословських трактатів вони запозичили символіку чисел (2, 3, 6, 7). Звідси і сакральне ставлення до присяги, коли у свідки брали самого Бога. Присягати мали до полудня, бо день до полудня асоціювався з життям Ісуса, а час після полудня – з Його смертю. Через призму християнських уявлень і Біблії правники XIII–XVI ст. переосмислювали ставлення до людей із фізичними вадами. Вплив Біблії відчутний і в трактуванні перелюбу. Сім'я освячена Богом, і все, що проти сім'ї – гріховне. Тому перелюб заслуговував на жорстоке покарання. Однак у приписах про помірковане життя (у сумптуарних законах у формі вількирів чи сеймових конституцій) помітний відхід від середньовічних уявлень, які формувалися під впливом Біблії.*

Для людей Середньовіччя, а почасти і ранньомодерної доби, світ був обмежений географічно, але неймовірно ускладнений сенсовно. Все в цьому світі було упорядкованим і мало своє визначене місце, але це була позірна простота. Арон Гуревич зауважив: „Поряд із земними істотами, предметами і явищами він містив у собі ще й інший світ, породжений релігійною уявою і марновірством. Цей світ з нашої теперішньої точки зору можна було б назвати подвоєним, хоча для людей Середньовіччя він виступав як єдиний. Про кожен предмет, окрім обмежених відомостей, що стосувалися його фізичної природи, існувало ще й інше знання – знання його символічного сенсу, його значення в різних аспектах співвідношення людського світу до світу божественного... Символічне подвоєння світу надзвичайно його



ускладнило... Світ символів був невичерпним<sup>1</sup>. Цей символічний світ Середньовіччя був опертий насамперед на *Святе Письмо*.

У Середньовіччі весь світопорядок сприймався як підтвердження *Святого Письма*, і все в ньому могло бути пояснене як натяк на щось вище і наближене до Бога<sup>2</sup>. Іншими словами, за влучним виразом Жака Ле Гоффа, „культурні, ідеологічні, екзистенціальні помисли людей були спрямовані до Неба”<sup>3</sup>. Для людини епохи Середньовіччя і право мало божественну природу. Бог був найвищим виявом справедливості й уособленням права. Створений ним світ був втіленням порядку. На цьому наголошували правники: „Pan Bog iest poczatkiem y końcem wszystkich rzeczy y głową wszystkich nauk. Pan Bog człowieka na wyobrażenie swoje stworzył, y tak iednego iako y drugiego naświetszą meką swoją odkupił, abowiem sobie rowno wszystkich, y bogatych y ubogich, ulubił”<sup>4</sup>.

Такі уявлення відобразилися і в перших правових кодексах, які мали стосунок до формування міського права, насамперед у *Саксонському зерцалі*, яке було просякнуте метафоричними і символічними образами, безпосередньо пов’язаними з *Біблією*. Зокрема, Ейке фон Репков вказує на метафізичну основу свого твору, зазначаючи, що Бог і є закон, а отже йому важлива справедливість. Саме любов Святого Духа керувала його, Е. фон Репкова, пером, а написаний твір був створений для благодаті Божої та на благо світу: „Des heyligen geisties minne, diu sterke mine sinne, daz ich recht unde unrecht der Sassen bescheide nâch gottes hulden unde nâch der werlde vromen”<sup>5</sup>.

Безпосередній вплив *Біблії* на цей трактат чи не найяскравіше видно зі статті 42 третьої книги розділу про земське право, де автор, заперечуючи природність нерівності між людьми, посилається на авторитет *Святого Письма*, передбачаючи, що його читачам воно так само добре відоме і зрозуміле, як і йому. Він заперечує тим, хто говорить, що власність на людину почалася з Каїна, Хама або Ісаї, стверджуючи, що в *Біблії* немає жодних свідчень того, що будь-хто має бути у власності іншого (*Земське право* [далі: *ЗП*], III, 42 § 3)<sup>6</sup>. І це далеко не поодинокий приклад, коли автор вдається до біблійних сюжетів<sup>7</sup>, насамперед до *Старого Заповіту*, який, на

<sup>1</sup> А. Гуревич, *Избранные труды. Средневековый мир*, Санкт-Петербург 2007, с. 72.

<sup>2</sup> Див.: Й. Хейзинга, *Осень Средневековья*, Москва 1988, с. 226.

<sup>3</sup> Ж. Ле Гофф, *С Небес на Землю (Перемены в системе ценностных ориентаций на христианском Западе XII-XIII вв.)*, [in:] *Одиссей. Человек в истории*, Москва 1991, с. 30.

<sup>4</sup> P. Szczerbicz, *Speculum Saxonum albo Prawo Saskie y Maydeburskie, porządkiem obiecadda z łacińskich y niemieckich exemplarzow zebrine, a na polski język z pilnościq y wiernie przelożone*, Lwów 1581, s. 32.

<sup>5</sup> *Sachsenspiegel. Landrecht*, herausg. von K. A. Eckhardt, Hannover 1933, s. 18. Див. також: M. Dobozy, *Introduction*, [in:] *The Saxon Mirror. A Sachsenspiegel of the Fourteenth Century*, transl. by M. Dobozy, Philadelphia 1999, p. 8–9.

<sup>6</sup> *Саксонское зеркало: памятники, комментарии, исследования*, отв. ред. В. Корецкий, Москва 1985, с. 95.

<sup>7</sup> Детальніше див.: Т. Гошко, „Саксонське Зерцало” як джерело феодального і міського права, [in:] *Записки Наукового Товариства імені Шевченка*, т. 268: *Праці Комісії спеціальних (допоміжних) історичних дисциплін*, Львів 2015, с. 128–160.

думку дослідників, найбільше вплинув на *Саксонське зеркало*<sup>8</sup>. Згодом біблійні сюжети для пояснення початків історії людства використав у своєму трактаті і Павло Щербич<sup>9</sup>.

У кодексах міського права XVI століття також наголошували на божественній природі права. Право, в тому числі і міське, розглядалося як система, необхідна для встановлення порядку і справедливості на хвалу Божу, бо право є такою наукою, яка відводить від кожного несправедливість, „aby przez taką naukę i skutek jej zuchwalstwo złych ludzi hamowane było, a między dobremi niewinność w bezpieczeństwie trwała. Tej nauki ta summa jest, aby każdy pocziwie żył, bliźniego nie obrażał, każdemu co jest jego dał. Abo prawo tak się inszym sposobem opisue: jest postanowienie sprawiedliwości od zwierzchniego pana na poddane swoje, ku chwale bożej, ku pocziwemu życia zachowaniu pokoju pospolitego”<sup>10</sup>. Бо сам „Pan Bóg tego chce, aby wszędy między ludźmi, a tym więcej na sądziech był ucztiwy porządek”<sup>11</sup>. Зрозуміло, що таке розуміння права, порядку і справедливості було змінним у часі й залежало від моральних імперативів певного суспільства. Але еволюція між XIII і XVI століттями не торкнулась ідеї божественного походження права.

Правники XVI–XVII століть поділяли право на Боже, природжене і людське. Зокрема чимало уваги природженому праву приділяв на початку XVII століття нідерландський юрист, історик, політик і поет Гуго де Гроот (Гроцій) у своєму трактаті *Про право війни і миру* (1623–1625), що до 1775 р. був перевиданий різними мовами 77 разів. Аналізуючи цей концепт, автор посилається на *Біблію*, а саме на книги Буття (XVIII, 25), пророка Ісаї (V, 3), Єремії (II, 9), Єзекиїля (XVIII, 25), Михея (VI, 2), а також на послання апостола Павла до римлян (II, 6: III, 6)<sup>12</sup>.

Ідея поділу права на Боже, природжене і людське ввійшла до всіх кодексів міського права XVI–XVII століть. Бартоломей Гроїцький з цього приводу зазначав: „Zwierzchni ten to pan jest abo Bóg, abo przyrodzenie, abo człowiek. A dla tego prawo jest trojake: boże, przyrodzone, ludzkie. Boże prawo jest, które Pan Bóg sam postanowić raczył, które się zamyka w Starym i w Nowym Testamencie. A jako Pan Bóg jest najlepszy, najświętszy i najsprawiedliwszy, przed którym wszystko stworzenie upada, tak też prawo jego jest najlepsze, najświętsze i najsprawiedliwsze, któremu wszystkie prawa ustępują i ustępować mają, by też były nadawniejsze, za długim zwyczajem chowane. Abowiem więcejśmy powinni Pana Boga słuchać niż ludzi. A mądrość tego świata głupstwo jest u Boga.

<sup>8</sup> G. Kisch, *Jewish Thought in the Sachsenspiegel*, New York 1938, p. 4–5.

<sup>9</sup> P. Szerbic, *Ius Municipale, to jest prawo miejskie majdeborskie, nowo z łacińskiego i z niemieckiego na polski język z pilnością i wiernie przełożone*, wyd. G. M. Kowalski, Kraków, 2011, s. 18.

<sup>10</sup> B. Groicki, *Porządek sądów i spraw miejskich prawa majdeburskiego w Koronie Polskiej*, Warszawa 1953, s. 21.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 6.

<sup>12</sup> Гуго Гроцій, *О праве войны и мира*, с. 7, 8–9 ([https://www.civisbook.ru/files/File/Groziiy\\_Kn1.pdf](https://www.civisbook.ru/files/File/Groziiy_Kn1.pdf)). [30.01.2018]

Право przyrodzone jest, do którego samo przyrodzenie, bez żadnego czyjego postanowienia wiedzie. To prawo nie tylko samemu człowiekowi własne jest, ale każdemu żywemu stworzeniu, które się rodzi (...). Ludzkie prawo jest, które od ludzi bywa postanowione dla zachowania wspólnej miłości i pokoju pospolitego. To prawo jest dwojakie: duchowne i świeckie. Duchowne, które od papieża i od biskupów dla rządzenia rzeczy kościelnych jest uczyniono. Świeckie, które od cesarzów i od królów dla rzeczy świeckich bywa postanowiono”<sup>13</sup>. Світське право Б. Гроїцький поділяє на загальнодержавне, земське, військове, феодальне і міське.

Подібні пасажі є і в трактаті Павла Щербича. Одначе, виділяючи право Боже, він від нього виводить і право природне, як таке, яке дається самим Богом від створення світу, відтак воно властиве всім живим істотам, а не лише людям<sup>14</sup>. Також саме Бог наділяє правом світських і церковних правителів. Право останніх П. Щербич пояснює через концепт двох мечів<sup>15</sup>. Наголошуючи на особливості Божого права, П. Щербич говорить і про право, яке встановлене людьми: „Prawo trojakie jest: Boże, miejskie i ziemskie. Boże prawo jest, które sam Pan Bóg od początku świata postanowił z ptzyrodzonym niejakim zakonom. Jako był Adamowi i Ewie ustawił i którym Kościół swój powszechny utwierdził. Co i dziś krześcijaństwo trzymać ma za prawo”<sup>16</sup>. Щоправда, так само як і Б. Гроїцький, він наголошує на верховенстві Божого права і зазначає: „Summa wszytkiego prawa jest: ucciwie i według Boga żyć, drugiego nie obrażać, każdemu to dawać, do czego prawo ma”<sup>17</sup>.

З божественною природою права напряду пов’язаний символізм, яким це право просякнуте. Це дуже добре видно на прикладі кодексів міського права, де слідом за *Біблією* числа набувають символічних сенсів. Ще Е. фон Репков запозичив цю числову символіку з *Святого Письма*. Автор неодноразово використовує числа 2, 3, 6, тощо, одначе чи не найбільше трапляється у його творі пасажів із використанням числа 7. Як відомо, це число духовної досконалості, число, що доволі часто повторюється у Біблії, в тому числі у *Старому Заповіті*<sup>18</sup>. Тут число сім також асоціюється з ідеєю універсальності і завершеності. Гвідо Кіш навіть вважає, що саме це пояснює певну пристрасть євреїв до містики чисел<sup>19</sup>. Відтак, немає нічого дивного, що вже у XII столітті в літургії формується система із семи таїнств, кожне з яких

<sup>13</sup> B. Groicki, *Porządek sądów*, s. 21–22.

<sup>14</sup> P. Szczerbicz, *Speculum Saxorum*, s. 324; Idem, *Ius Municipale*, s. 14–15.

<sup>15</sup> Про теорію двох мечів і її присутність у приписах міського права, див.: Т. Гошко, „Саксонське зеркало”: *символи і метафори*, „Український історичний журнал”, 2017, 2, с. 128–131.

<sup>16</sup> P. Szczerbicz, *Speculum Saxorum*, s. 324.

<sup>17</sup> Ibidem.

<sup>18</sup> Див.: М. Стюарт, *Удивительное значение Чисел и Цветов в текстах Священных Писаний*, пер. с англ. В. Мо-настырева, М. Стеценко, Москва 2001, с. 31–39.

<sup>19</sup> G. Kisch, *Jewish Thought in the Sachsenspiegel*, p. 9. Там-таки (посилання 19) див. перелік літератури щодо значення числа 7 як сакрального.

супроводжується своєю системою регламентованих дійств і жестів: хрещення, конфірмації, покаяння, євхаристії, священства, шлюбу, миропомазання хворих<sup>20</sup>.

Символічне значення чисел, а насамперед числа сім, знайшло своє відображення у біблійній оповіді про сотворення світу, яка практично повторена в *Саксонському зерцалі* (ЗП, III, 42 § 4)<sup>21</sup>.

Уже на початку свого твору Е. фон Репков, намагаючись пояснити власне бачення світового укладу, використовує семирівневий поділ, надаючи особливого сакрального значення саме цьому числу. Тут автор сам вказує на джерела своїх роздумів – *Origines*<sup>22</sup> Ісидора Севільського, одначе, якщо останній говорить лише про шість віків (Isid. *Etym.* XI, 2, 1–8 (Isidori *Etymologiarum* liber XI, 2, 1–8)) (число шість – число людське<sup>23</sup>), то Е. фон Репков говорить уже про сім віків: „«Origines» передбачав свого часу, що має бути шість віків, кожний вік по тисячу років, а на сьомому світ має загинути. Так от, нам відомо зі *Святого Письма*, що з Адама почався перший вік, з Ноя другий, з Авраама третій, з Мойсея четвертий, з Давида п'ятий, з народженням Христа шостий. В сьомому ми живемо без певного ліку” (ЗП, I, 3 § 1)<sup>24</sup>.

На сім категорій ділить Е. фон Репков і сучасне йому суспільство, подаючи розлогий пасаж про сім щитів, які символізують кожен з цих категорій, і детально пояснюючи сенс кожного з них. Автор зазначає, що так само, як феодална драбина закінчується на сьомому щиті, так само і спорідненість закінчується на сьомому коліні (ЗП, I, 3 § 2)<sup>25</sup>. Вочевидь, автор тут мав на увазі і підкреслював вершину досконалості, завершеності, яку уособлювало число сім.

Е. фон Репков використовує різні числові комбінації, які також асоціюються з числом сім. Зокрема за *Саксонським зерцалом*, якщо треба було довести сімома людьми, то можна було опитати двадцять одну людину для більшої певності (ЗП, II, 22 § 4)<sup>26</sup>. Також коли пфенінги (певної чеканки) забороняли, то протягом 14 ночей після такої заборони ще можна було платити такою монетою і викуповувати заставу (ЗП, II, 26 § 6)<sup>27</sup>. Навіть межа повноліття у трактаті Е. фон Репкова, 21 рік, була кратною семи (ЗП, I, 42 § 1)<sup>28</sup>. Таких прикладів із *Саксонського зерцала* можна навести чимало.

<sup>20</sup> Ж.-К. Шмітт, *Сенс жесту на середньовічному Заході*, Харків 2002, с. 568.

<sup>21</sup> *Саксонское зерцало*, с. 96.

<sup>22</sup> Інша назва – *Etymologiae* (Етимологій).

<sup>23</sup> Детальніше, див.: М. Стюарт, *Удивительное значение Чисел*, с. 28–30.

<sup>24</sup> *Саксонское зерцало*, с. 17.

<sup>25</sup> *Ibidem*, с. 17.

<sup>26</sup> *Ibidem*, с. 59.

<sup>27</sup> *Ibidem*, с. 61.

<sup>28</sup> *Ibidem*, с. 34.

Окремі пасажі щодо значення числа сім Е. фон Репков творчо запозичив не тільки з *Біблії*, а й з окремих богословських трактатів, зокрема, зі *Схоластичної історії* Петра Коместора<sup>29</sup>, що по суті була переказом і коментуванням того ж таки *Святого Письма*.

Символіка чисел була присутня і в пізніших кодексах міського права, зокрема в текстах Бартоломея Гроїцького, Павла Щербича та Павла Кушевича.

Циклів людського життя теж найчастіше виділяли сім. Ба більше, найчастіше крайні дати окремих періодів людського життя також були кратними семи, рідше іншим числам, які мали символічне значення у біблійних текстах. Зокрема, в середньовічному трактаті *Велике зібрання всілякого роду речей* з посиланням на Ісидора Севільського визначалося, що життя людини ділиться на сім періодів<sup>30</sup>. Насправді, у трактаті Ісидора виділено шість, але фактично, сім етапів життя людини, бо з шостого виділено окремий, умовно кажучи, підетап – останній період старості. За Ісидором, вік немовляти триває до семи років, дитинство – до 14, період дорослішання – до 28 років, зрілість у людини настає у 50 років, а в 70 – старість.: „DE AETATIBVS HOMINVM. [1] Gradus aetatis sex sunt: infantia, pueritia, adolescentia, iuventus, gravitas atque senectus. [2] Prima aetas infantia est pueri nascentis ad lucem, quae porrigitur in septem annis. [3] Secunda aetas pueritia, id est pura et necdum ad generandum apta, tendens usque ad quantumdecimum annum. [4] Tertia adolescentia ad gignendum adulta, quae porrigitur usque ad viginti octo annos. [5] Quarta iuventus firmissima aetatum omnium, finiens in quinquagesimo anno. [6] Quinta aetas senioris, id est gravitas, quae est declinatio a iuventute in senectutem; nondum senectus sed iam nondum iuventus, quia senioris aetas est, quam Graeci PRESBUTEN vocant. Nam senex apud Graecos non presbyter, sed GERON dicitur. Quae aetas a quinquagesimo anno incipiens septuagesimo terminatur. [7] Sexta aetas senectus, quae nullo annorum tempore finitur; sed post quinque illas aetates quantumcumque vitae est, senectuti deputatur. [8] Senium autem pars est ultima senectutis, dicta quod sit terminus sextae aetatis. In his igitur sex spatiis philosophi vitam discipserunt humanam, in quibus mutatur et currit et ad mortis terminum pervenit” (Isid. Etym. XI, 2)<sup>31</sup>.

За кодексами міського права XVI століття і практикою життя дитинство обмежувалося віком 14 років, а глибока старість – 70 років. Зокрема, дитину до чотирнадцяти років чи стару людину (після сімдесяти років) не можна було віддати на тортури<sup>32</sup>. В іншому місці Б. Гроїцький так датує старість:

<sup>29</sup> G. Kisch, *Sachsenspiegel and Bible. Researches in the Source History of the Sachsenspiegel and the Influence of the Bible on Mediaeval German Law*, Notre Dame 1941, p. 100–102; Idem, *Jewish Thought in the Sachsenspiegel*, p. 10.

<sup>30</sup> Див.: Ф. Арьес, *Ребенок и семейная жизнь при старом порядке*, Екатеринбург 1999, с. 32.

<sup>31</sup> Див. також англomовний переклад: *The Etymologies of Isidore of Seville*, translated, with introduction and notes, by S. A. Barney, W. J. Lewis, J. A. Beach, O. Berghof, Cambridge 2006, p. 241.

<sup>32</sup> B. Groicki, *Porządek sądów*, s. 195.

„Lata starości a zgrzybiałości podług prawa miejskiego są po sześćdziesiątym roku. A podług prawa cesarskiego – po siedmdziesiątym roku, taki już przechodzi lata swoje. Tego czasu każdy stary może mieć opiekuna, chceli, albo bez opiekuna przy prawie swoim zostanie. S. S. lib. 1 art. 42.”<sup>33</sup>. Тобто, числа кратні сакральним трьом або семи. Посаду радника можна було отримати у віці від 21 до 90 років<sup>34</sup>.

Зазвичай у найтяжчих злочинах можна було звинуватити людину, якщо в процесі виступало сім свідків<sup>35</sup>. Таких прикладів використання символічних чисел у правових кодексах можна навести чимало; зазвичай вони наділялися сенсами, які були запозичені з біблійних текстів. Щоправда, уже в XVI столітті правники дозволяють собі дещо відходити від біблійної символіки, і той таки Б. Гроїцький в одному місці зауважує: „Świadek jeden w prawie majdeburskim nie waży nic, jedno dwaj albo trzej. *Speculo Saxonum libro 2 articulo 54*. Świadczyć nie może człowiek zły sławy ani naganiony, szalony, dzieci, co lat nie mają. *Speculo Saxonum libro 1 articulo 8*. I niewiasty nie mogą świadczyć, jedno w niektórych rzeczach, które są w prawie opisane, jako o tym wyzszej. Świadectwo świadków nie waży nic, aż pierwej przysięgą... *Speculo Saxonum libro 1 articulo 53 et libro 3 articulo 19*”<sup>36</sup>. А вже в іншому місці він пише, що в незначних справах може бути достатньо і одного свідка<sup>37</sup>, чого не було в *Саксонському зерцалі*.

Із символічним виміром уявлень про світ і суспільство пов'язане сакральне ставлення до присяги. Те, як її трактують у міському праві, напряду пов'язано з трансформацією християнських поглядів. Великого значення присязі надавали в *Саксонському зерцалі*, відповідно до якого, якщо хто-небудь щось хоче довести в суді, то це мали завірити своєю присягою королівські судді, шефени та всі засідателі (ЗП, III, 88 § 1)<sup>38</sup>. Навіть більше, будь який доказ у суді мав бути засвідчений клятвою свідка, а потім стороною, яка представила цей доказ (ЗП, III, 88 § 5)<sup>39</sup>. Присягати на вірність державі і праву мав і король після свого обрання, але це був єдиний випадок, коли він мав скласти присягу, за винятком звинувачення в сумнівах у істинності віри (ЗП, III, 54, § 2)<sup>40</sup>.

Важливість присяги підкреслював Б. Гроїцький, який, опираючись на норми *Саксонського зерцала*, досить детально описує інститут присяги

<sup>33</sup> Idem, *Oborona sierot i wdów*, Warszawa 1958, s. 239.

<sup>34</sup> Idem, *Porządek sądów*, s. 29.

<sup>35</sup> P. Szczerbic, *Ius Municipale*, s. 171.

<sup>36</sup> B. Groicki, *Artykuły prawa majdeburskiego, które zowią Speculum Saxonum z łacińskiego języka na polski przełożone i znowu drukowane roku pańskiego 1629*, [in:] Idem, *Artykuły prawa majdeburskiego. Postępek sądów około karanía na gardle. Ustawa placej u sądów*, Warszawa 1954, s. 29.

<sup>37</sup> Idem, *Porządek sądów*, s. 133.

<sup>38</sup> *Саксонское зерцало*, с. 116.

<sup>39</sup> Ibidem, с. 117.

<sup>40</sup> Ibidem, с. 101–102.



в міському праві<sup>41</sup>. Її важливість визначалася тим, що у свідки брали самого Бога, він же і карав за кривоприсяжництво: „Nie bierz na daremno imienia bożego. Abowiem kto bierze na daremno imię boże, a swego fałszu nim potwierdza, pewna a nie omylna rzecz jest, iż pomsty od Boga nie ujdzie. Napisano s zakonie bożym: *Non habebit insontem Dominus eum, qui assumpserit nomen Domini Dei sui frustra*. A mimo to wedle prawa krzywoprzysięzca zstawa się bezecnym, a ku świadectwu i ku żadnemu dostojęństwu nie bywa przypuszczon. *Spec. Sax. lib. 2 art. 11*”<sup>42</sup>. Присягати мали до полудня<sup>43</sup>. Вочевидь, це було пов'язано з уявленнями про час і пору дня в Середньовіччі, що перепліталися з біблійними текстами. У Біблії згадуються різні частини дня. Вечір для євреїв поділявся на дві частини: перша починалася близько 3-ї години, а остання – близько 5-ї години пополудні. Спаситель помер на хресті на початку першої частини вечора, а на початку другої його зняли з хреста<sup>44</sup>. „А від години шостої аж до години дев'ятої – темрява стала по цілій землі. А коло години дев'ятої скрикнув Ісус гучним голосом, кажучи: „Елі, Елі, лама савахтані” себто: „Боже Мій, Боже Мій, нащо Мене Ти покинув?” (...) А Ісус знову голосом гучним іскрикнув, – і духа віддав...” (Мат., XXVII, 45–50); „А коли настав вечір, то прийшов муж багатий із Ариматеї, на ім'я Йосип, що й сам був навчався в Ісуса. Він прийшов до Пилата й просив тіла Ісусового. Пилат ізвелів тоді видати. І взяв Йосип Ісусове тіло, обгорнув його плащаницею чистою і поклав його в гробі новому своїм, що був висік у скелі. До дверей гробових поклав він великого каменя, та й відійшов” (Мат., XXVII, 57–60). В часи Ісуса Христа день у євреїв уже ділився на 12 годин, які рахувалися від сходу сонця до заходу: „Ісус відповів: „Хіба дня не дванадцять годин? Як хто ходить за дня, не спіткнеться – цьогогосвітне бо світло він бачить. А хто ходить нічної пори, той спіткнеться – бо немає в нім світла” (Ів., XI, 9–10). Разом з тим день поділявся на чотири тригодинні частини і називався першим, третім, шостим і дев'ятим часом: „Будьмо готові, бо часу кінця світу ніхто не знає. (...) Тож пильнуйте, – не знаєте бо, коли прийде пан дому: увечері, чи опівночі, чи як півні співають, чи ранком” (Мар., XIII, 35) У старозавітних євреїв молитви читалися в певний період дня, що було прив'язано до храмових жертвоприношень. Цю традицію успадкували християни. В літургійних часах, практика читання яких витікає з іудейських звичаїв, читали молитви в певні години дня, близько третьої години дня правиться дев'ятий час (Дії, 3, 1)<sup>45</sup>, або так звана нона (лат. „Nona”)<sup>46</sup>. Власне тоді згадують про смерть Спасителя. Жак Ле Гофф вказує, що між X та XIII століттями відбулась дуже

<sup>41</sup> B. Groicki, *Porządek sądów*, s. 143–151; Idem, *Artykuły prawa majdeburskiego*, s. 32.

<sup>42</sup> Idem, *Porządek sądów*, s. 143.

<sup>43</sup> Ibidem, s. 145.

<sup>44</sup> Архимандрит Никифор, *Библейская Энциклопедия*, реприн. изд., Москва 1990, с. 190.

<sup>45</sup> „А Петро та Іван на дев'яту годину молитися йшли разом у храм” (Дії, III, 1).

<sup>46</sup> *Литургия часов*, [in:] [http://ru.wikipedia.org/wiki/Литургия\\_часов](http://ru.wikipedia.org/wiki/Литургия_часов). [30.01.2018]



важлива еволюція денної хронології, яка залишилась майже непоміченою: нона поступово перемістилась на відмітку полудня. Нона (тепер полудень) стала також елементом поділу робочого дня, що було остаточно закріплено в XIV столітті<sup>47</sup>. Відтак, день до полудня асоціюється з життям Ісуса, а час після полудня – з його смертю. Саме тому присягати, беручи у свідки Бога, треба було до полудня.

Вірогідно, що саме з таким біблійним розумінням часу був пов'язаний припис, що стосувався процедури суду: відповідно до *Саксонського зерцала*, всі, хто мав брати участь у судовому процесі, повинні були очікувати в суді від сходу сонця до полудня, тоді ж мав бути присутнім суддя (ЗП, III, 61 § 4)<sup>48</sup>.

Присяга, як і сам судовий процес, були доволі формалізованими. Відомо, що саме в *Біблії* значення різних явищ чи подій доноситься читачам через символи і ритуали, які також були добре регламентовані та формалізовані. І це уявлення перейшло в міські кодекси і в практику міського судочинства.

Через призму християнських уявлень і біблійних пасажів переосмислюють правники XIII–XVI століть і співвідношення душі та тіла, а також ставлення до людей із фізичними вадами. У Середньовіччі вважалося, що все, в тому числі й каліцтва, було від Бога: „І сказав йому [Мойсееві] Господь: „Хто дав уста людині? Або хто робить німим, чи глухим, чи видючим, чи темним, – чи ж не Я, Господь?” (Вихід, 4, 11). Відтак у фізичній ваді виявлявся гріх людини чи роду, і каліцтво тіла вважали виявом каліцтва душі<sup>49</sup>. Здорова душа не зуміла б обійняти хворе тіло: на думку Григорія Великого, людина з потворним тілом – кульгавий, сліпий, горбань і подібні – не в змозі прийняти священство. Отці Церкви, а після них і всі християнські автори в один голос правлять про „рухи душі” і „рухи тіла”: останні виявляють назовні перші<sup>50</sup>. Щоправда, в Середньовіччі ставлення до тіла було амбівалентним, бо з одного боку воно тотожне „плоті”, що була пов'язана з первородним гріхом, а з іншого тіло пов'язане з таїнством Втілення і Спокути.

Під впливом ідей Гуманізму змінюється уявлення про співвідношення душі і тіла, а відтак, змінюється ставлення до людей із фізичними вадами: „Jesliby się też dziecko urodziło głuche, nieme, bez nogi, albo bez ręki dziedziczyć może w Mieyskim Prawie, ale nie w Lennym. Wszakże iesliby doleżnym będąc Lenna dostał, a potymby mu się co takiego przydało, tedy przez to Lenna nie traci.

<sup>47</sup> Ж. Ле Гофф, *Время труда в период „кризиса” XIV века: от средневекового времени к времени современному*, [in:] Idem, *Другое средневековье*, Москва 2002, с. 50.

<sup>48</sup> *Саксонское зерцало*, с. 105.

<sup>49</sup> Ж. Ле Гофф, *Тіло та ідеологія на середньовічному Заході*, [in:] Idem, *Середньовічна уява*, пер. Я. Кравець, Львів 2007, с. 121.

<sup>50</sup> Детальніше, див.: Ж.-К. Шмітт, *Сенс жесту на середньовічному Заході*, с. 201.

Co też o trędotatym rozumiec masz. Co też y o szalonych, y o głuchach rozumieć masz, bo y ci też są nie doleżni, iako i tamci, a w iednakich rzeczach iednakie prawo ma być używano<sup>51</sup>. Така правова норма була продиктована радше за все практичними міркуваннями – ленне право передбачало військову службу, що неможливо було для людей неповносправних з дитинства. Але інакше це виглядало з перспективи міського права. У XVI столітті норми міського права не лише явно не іншували людей з певним видом вроджених каліцтв, а й передбачали надання їм кураторів (опікунів) для того, щоб каліки могли управляти успадкованими статками<sup>52</sup>.

Відповідно до біблійних пасажів трактують у міському праві і деякі людські вади чи негідні вчинки. До таких можна віднести перелюб. Ставлення до сексуальних стосунків у Середньовіччі було доволі складним<sup>53</sup>. У середні віки „первородний гріх, гріх інтелектуальної гордині, інтелектуального виклику Богові замінений середньовічним християнством на статевий гріх”<sup>54</sup>. Весь уклад суспільства для середньовічного християнина продиктований цим гріхом. „Адам через свій проступок залишив нам подвійне покарання. Духовне і тілесне. Перед Адамовим падінням люди були зрівняні в мудрості і були однаково подібні до Бога. Але після падіння в гріх, інакше стало, бо вже через гріхи один є мудріший, аніж інший, і один другому мусить служити”<sup>55</sup>. Цей пасаж, введений П. Щербичем у правовий трактат, як ніщо інше підтверджує, що правник, як і більшість його сучасників, інтелектуально не відмежувався від середньовічних уявлень. Сучасники П. Щербича лише переосмислювали і трансформували їх, опираючись на здобутки доби гуманізму.

Примітно, що саме на прикладі Адама, з іменем якого і пов’язаний первородний гріх, П. Щербич пояснює неприродність шлюбів між близькими родичами: „Od Adama sie poczał pierwszy wiek, y prawo przyrodzone. Ten by też y teraz był żyw, nie moglby się ożenić, bo miedzy temi ktorzy w krewności na doł idą, *inter Deszendentēs* małżeństwo być niemoże”<sup>56</sup>.

Негідним чесного чоловіка вважався і перелюб; таке уявлення корінням сягає до *Біблії*. Зокрема, за *Євангелієм* від Матвея, в одній із проповідей Ісус сказав: „Ви чули, що сказано: „Не чини перелюбу”. А я вам кажу, хто на жінку подивиться із пожадливістю, той уже вчинив із нею перелюб у серці своїм. Коли праве око твоє спокушає тебе, – його вибери і кинь від себе; бо

<sup>51</sup> P. Szczerbic, *Speculum Saxonum*, s. 115–116.

<sup>52</sup> B. Groicki, *Oborona sierot i wdów*, s. 239.

<sup>53</sup> Сучасну історіографію проблеми сексуальності в Європі в ранньомодерну добу ґрунтовно проаналізувала К. Діса, *Історія сексуальності ранньомодерної доби: уявлення і дискусії на зламі XX і XXI століття*, „Соціум. Альманах соціальної історії”, 9, 2010, с. 392–401.

<sup>54</sup> Ж. Ле Гофф, *Типи та ідеології на середньовічному Заході*, с. 120.

<sup>55</sup> P. Szczerbic, *Speculum Saxonum*, s. 12.

<sup>56</sup> Ibidem, s. 11.

краще тобі, щоб загинув один із твоїх членів, аніж до геєни все тіло твоє було вкинене. І як правиця твоя спокушає тебе, – відітни її й кинь від себе: бо краще тобі, щоб загинув один із твоїх членів, аніж до геєни все тіло твоє було вкинене. Також сказано: „Хто дружину свою відпускає, нехай дасть їй листа роздового”. А я вам кажу, що кожен хто пускає дружину свою, крім провини розпусти, той доводить її до перелюбу. І хто з відпущеною побереться, той чинить перелюб” (Мт., 5, 27–32). Відповідно до *Біблії*, всяка сім’я освячена Богом, тому все, що є проти сім’ї – гріховне: „І прийшли фарисеї до Нього, і, випробовуючи, запитали Його: „Чи дозволено дружину свою відпускати з причини всякої?” А Він відповів і сказав: „Чи ви не читали, що Той, Хто створив споконвіку людей, створив їх чоловіком і жінкою?” І сказав: „Покине тому чоловік батька й матір, і пристане до дружини своєї, – і стануть обоє вони одним тілом”, тому немає вже двох, але одне тіло. Тож, що Бог спарував, – людина нехай не розлучує!” Вони кажуть Йому: „А чому ж Мойсей заповів дати листа роздового, та й відпускати?” Він говорить до них: „То за ваше жорстокосердя дозволив Мойсей відпускати дружин ваших, спочатку так не було. А Я вам кажу: Хто дружину відпустить свою не з причини перелюбу, і одружиться з іншою, той чинить перелюб. І хто одружиться з розведеною, той чинить перелюб” (Мт., 19, 3–10). Відтак, перелюб, як за нормами канонічного так і за нормами світського права, заслуговував на жорстоке покарання.

Ще в найдавнішому з відомих кодексів хелмінського права для зрадливих жінок передбачалася кара, якої заслуговувала лише негідна людина. Зокрема, якщо чоловік застав жінку з коханцем, навіть якби той утік, то мав її віддати на побиття батогами при стовпі, вимастити болотом і лайном, а влада мала засудити її до вигнання з міста<sup>57</sup>. Натомість, якщо жінку спіймали на перелюбі й замкнули разом з коханцем, то їх обох мали закопати живцем<sup>58</sup>. Менш „вишуканими”, але не менш жорстокими були кари за перелюб, які передбачали кодекси міського права кінця XVI століття<sup>59</sup>. Зокрема у трактаті П. Щербича читаємо: „Cudzołożnika, który sie iawnie z cudza zona łączy, może Mąż nietylko iadownie obwinić, ale go u sam sądzić może, iesli go u żony zastanie: u iesliby go poimać niemógł, tedy go może ranić, albo zabić. A tak iesliby Mąż miał Żone w podeyżerzeniu, o ktorego cudzołożnika, u przy świadkach go trzy kroć upomniał, aby mu Żenie dał pokoy, iesliby go potym zastał na taiemnym iakim mieyscu, [w domu swoim, albo cudzołożnikowym rozmawiajacego z nią, albo w Karczmiech, albo w ogrodziech] może go swemi rekami zabić. [Ale iesliby go gdzie na inszym mieyscu zastał, gdyby z nią mowił, tedy to oświadczy trzema świadkami, wiary godnemi, ktoremiby mógł ich rozmowy dowieść, za czym go

<sup>57</sup> Z. Rymaszewski, *Nieznany spis prawa chełmińskiego z przełomu XIV–XV wieku*, Łódź 1993, s. 147.

<sup>58</sup> Ibidem, s. 149.

<sup>59</sup> P. Szczerbicz, *Speculum Saxonum*, s. 52.

do Sedziego, ktory takie rzeczy zwykł sądzić, odda. A ten prawde obaczywszy, skarze go iako zasłuży. Jesliby sie to w kościele trafiło, ma to oznaymić strożowi Kościelnemu aby go dochował, a on Biskupowi da znać, aby ich dał meczyć”<sup>60</sup>. Однак тут-таки П. Щербич зауважив, що в шести перелічених випадках чоловік не має ані мстити за зраду дружини, ані оскаржувати зрадницю і її партнера в суді: „Naprzod, iesli też on sam cudzołoży. Wtora, iesliby iey do tego przyczynę dał. Trzecia, iesliby go doma tak długo nie było, żeby go umarłym być rozumiała. Czwarta, ieśliby to z przymuszenia uczynila. Piąta, iesliby cudzołożnika mężem być mniwała. Szosta, iesli ią po uczynku żywi, bo przez to zda się na iey on uczynek przyzwalać”<sup>61</sup>. У цих випадках бодай частина провини за вчинений жінкою перелюб покладалася на чоловіка, і це теж, як видно з наведеного вище пасажу з *Нового Заповіту*, має біблійне походження.

Однак, навіть якщо за перелюб з тих чи інших причин чоловік не був покараний на смерть, то все ж це не минало йому даремно. Зокрема, через перелюб можна було втратити посаду, навіть таку, яка вважалася довічною<sup>62</sup>.

Б. Гроїцький натомість доволі категорично вважає, що перелюб має каратися смертю. Ба більше, він шкодує, що, хоч норма ця сягає давнини, але в XVI столітті її не завше дотримуються: „Cudzołóstwa jawne, te mają być zawsze karane, tak mężczyzna, jako białęłowy; nie ma tego urząd nigdziej dopuścić, i owszem, gardłem o to wedle prawa zawsze karano. *Speculo Saxonum libro 2 articulo 13 et libro 3 articulo 1*. Też *in legibus Lex Iulia* karze cudzołożniki. Teraz te rzeczy barzo się zabieżały, że nikogo o to nie karzą; a też Pan Bóg każni dopuszcza, o jawne rzeczy jawnie karać raczy”<sup>63</sup>. Правник підкреслює, що ніхто не сміє захищати людей, винних у такому злочині<sup>64</sup>. Окрім того, ніщо не робить чужоложників вільними від покарання, навіть втеча в церкву, монастир чи на цвинтар. Скрізь їх мали ловити і віддавати на кару<sup>65</sup>. І в тому для пересічної людини не було нічого дивного, бо, відповідно до тогочасних уявлень, „душа є невістою Христовою. Щоразу, коли чинить перелюб з гріхом, вона біжить до джерела сповіді, де може очиститися, щоб її суджений, Христос, не вчув перелюбного смороду. Лицар, який замкнув джерело – то диявол”<sup>66</sup>.

П. Щербич підкреслював, що перелюб має бути покараний однаково суворо, і тут не важить, чи мова про чоловіка, чи про жінку; також не має

<sup>60</sup> Ibidem, s. 51.

<sup>61</sup> Ibidem, s. 52.

<sup>62</sup> *Prawa Chelmińskiego poprawionego y z łacinskiego języka na polski przetłumaczonego, xiąg pieciuro ku pospolitemu pożytkowi przez Pawła Kuszewica z Chelmn, Poznań 1623*, s. 11.

<sup>63</sup> B. Groicki, *Artykuły prawa majdebskiego*, s. 47.

<sup>64</sup> Ibidem.

<sup>65</sup> B. Groicki, *Porządek sądów*, s. 205.

<sup>66</sup> *Діяння римські. Християнські притчі Середньовіччя*, пер. з лат. Р. Паранько, Львів 2014, с. 124.

значення, чи ці люди мали сім'ю, чи ні, бо перелюб вважався таким самим страшним гріхом, як і зґвалтування дівчини<sup>67</sup>. Доволі відомим прикладом такої кари за перелюб для обох осіб був випадок, який трапився у Львові в 1518 р.<sup>68</sup> Тоді смертний вирок було винесено вірменину Івашкові і його полюбовниці Софії, яка від цих стосунків народила дитину.

До біблійних впливів можна зарахувати і пасажі в приписах міського права, які стосувалися поміркованого способу життя. Вони були присутні і в кодексах міського права, але особливо детально це прописували в так званих сumpтуарних законах, які видавалися або у формі вількирів<sup>69</sup>, або у вигляді сеймових конституцій (1613 р.)<sup>70</sup>.

У добу Середньовіччя багатство засуджувалося як таке, що перешкоджало людині досягнути Бога. Це знайшло своє відображення в *Новому Заповіті*, зокрема в *Євангелії* від Матвія: „І підійшов ось один, і до Нього сказав: „Учителю Добрий, що маю зробити я доброго, щоб мати життя вічне?“. Він же йому відказав: „Чого звеш Мене Добрим? Ніхто не є добрим, крім Бога Самого. Коли ж хочеш увійти до життя, то виконай заповіді“. Той питає Його: „Які саме?“ А Ісус відказав: „Не вбивай, не чини перелюбу, не кради, не свідкуй неправди. Шануй батька та матір, і люби свого ближнього, як самого себе“. Говорить до Нього юнак: „Це я виконав усе. Чого ще бракує мені?“ Ісус каже йому: „Коли хочеш бути досконалим, – піди, продай добра свої та й убогим роздай, – і матимеш скарб ти на небі. Потому приходи та й іди вслід за Мною“. Почувши ж юнак таке слово, відійшов, зажурившись, – бо великі маєтки він мав. Ісус же сказав Своїм учням: „Поправді кажу вам, що багатому трудно увійти в Царство Небесне. Іще вам кажу: Верблюдові легше пройти через голчине вушко, ніж багатому в Боже Царство увійти!“ Як учні Його це зачули, здивувалися дуже й сказали: „Хто ж тоді може спастися?“ А Ісус позирнув і сказав їм: „Неможливе це людям, – та можливе все Богові“ (Мт, 19, 16–26).

Однак у добу Гуманізму уявлення про бідність і багатство трансформуються, змінюється ставлення до неімущих<sup>71</sup>, пропагується поміркованість. Уже в артикулах, які були присвячені принципам формування ради і лави, прочитується уявлення міщан про „чоловіка доброго“, того, хто гідний поваги і послуху. Зокрема Б. Гроїцький зазначає: „Dla pożytku miejskiego mają być

<sup>67</sup> P. Szczerbicz, *Speculum Saxonum*, s. 52.

<sup>68</sup> Б. Зіморевич, *Помітливий Львів. Leopold Triplek*, пер. з лат. Н. Царьової, Львів 2002, с. 101; Д. Зубрицький, *Хроніка міста Львова*, пер. І. Сварник, Львів 2002, с. 127, 128.

<sup>69</sup> Див.: *Najstarsza księga miejska 1382–1389*, wyd. A. Czołowski, Lwów 1892, s. 10–11 (*Pomniki dziejowe Lwowa z archiwum miasta*, t. 1); G. Myśliwski, *Leges sumptuariae w średniowiecznym Lwowie*, [in:] *Świat średniowiecza. Studia ofiarowane Profesorowi Henrykowi Samsonowiczowi*, red. A. Bartoszewicz, G. Myśliwski, J. Pysiak, P. Żmudzi, Warszawa 2010, s. 222–233.

<sup>70</sup> *Volumina Legum*, t. 3, Petersburg 1859, s. 89.

<sup>71</sup> Детальніше див.: Т. Гошко, *Жебраки у риських містах XV – першої половини XVII ст.*, „Україна в Центрально-Східній Європі”, 17, 2017, с. 462–490.

obierani w radę ludzie dobrzy, mądrzy, lat zupełnych przynamniej we dwudziestu i w pięci lat, w mieście osiedly, wszakże nie barzo bogaci ani też ubodzy, ale średniego stanu; abowiem bogaci a możni częstokroć zwykli Rzeczpospolitą uciskać i niszczyć; ubodzy zaś, jako łacni, żadnego pożytku nie czynić. Ale średni k temu są nasposobniejszy, którzy na swym przedstawając cudzego nie pożądata a pospolitą rzecz nad własną przekładają. *Iure Municipali art. 44 glos*<sup>72</sup>.

Це лише кілька прикладів впливу *Біблії* на норми права, які були чинні в містах Речі Посполитої в XIII–XVII століттях. Однак біблійні норми для приписів міського права були лише рамковими, бо це право не було статичним, воно змінювалося, насамперед у часі. Ці зміни найтіснішим чином були пов'язані зі змінами, що відбувалися у християнському світі, з впливом Гуманізму та Реформації. Та навіть за всіх цих новацій біблійні впливи зберігалися і були добре відчутними.

\*

### **Tetiana Hoshko, *Biblical Influences in the Ordinances of Town Law (13<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> centuries)***

In the Middle Ages, the world order was perceived as confirmation of the Scriptures. God was the highest manifestation of justice, that noted in the *Sachsenspiegel* and in the codes of town law of the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries. They divided law into God's, innate and human laws, of which God's law was the highest. From *the Bible* and theological treatises, they borrowed the symbolism of numbers (2, 3, 6, and 7). The sacred attitude to the oath was determined by the fact that God Himself was called as a witness. One had to swear before noon, because the Christians associated the time before noon with the life of Jesus, and afternoon – with His death. Through the prism of Christian representations and *the Bible*, lawyers of the 13<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> centuries rethought the attitude towards disabled people. The influence of *the Bible* is also felt in the treatment of adultery. The family is blessed by God, so everything that is against the family is sinful. Therefore, adultery deserved cruel punishment. But in the ordinances related to moderate life (in sumptuary laws issued as the *Willküren* or Sejm constitutions), there was a noticeable departure from the mediaeval ideas that were formed by *the Bible* influence.

<sup>72</sup> B. Groicki, *Porządek sądów*, s. 29.

Поліна Скурко  
(Мінськ)

## „Поминок души” і нестрашний Страшний суд: деякі аспекти сприйняття руських першодруків на межі Середньовіччя і Нового часу (на матеріалі читацьких записів)

*У статті представлені спостереження над сотнею зроблених в XVI ст. записів в кириличних стародрукованих книгах на землях Речі Посполитої і Московської держави. Найчастіше нататки свідчать про дарування книг церквам – вклад (в більшості випадків вкладниками виступають світські особи). У статті зроблено спробу пояснити таке загадкове явище, як перепродаж церковних вкладів, незважаючи на заборону цього з боку дарувальників і погрозу прокляття. Також досліджуються питання роботи читача з друкованим текстом, втручання у священний текст і співіснування сакрального і повсякденного в роботі з книгою. Цитовані записи показують, як друкована книга протягом XVI ст., не втрачаючи значення сакрального предмета і засобу зв'язку з Богом, набувала й інструментального значення, перетворювалася у звичну річ.*

Репертуар кириличної друкованої книги XVI століття – це, перш за все, книги релігійні. За другу половину століття вийшло 219 кириличних видань, з яких релігійні книги становлять понад 190<sup>1</sup>. Світські кириличні друковані книги представляли собою насамперед просвітницькі і юридичні видання. Очевидно, що в XVI столітті на руських землях друкована книга функціонувала найперш у сакральній сфері, відігравала важливу роль у зв'язках людини з Богом (цей зв'язок здійснювався сакральною церковнослов'янською мовою, а ближче до кінця XVI століття – і руською). Саме тому цікаво дослі-

---

<sup>1</sup> Див.: А. А. Гусева, *Издания кирилловского шрифта второй половины XVI века: сводный каталог*, Москва 2003.



дити друковану книгу як інструмент зв'язку з Богом для людини XVI століття. Причому інструмент новаторський, нетрадиційний.

Як відбувалася адаптація друкованої книги в перше століття її існування на руських землях? Значною мірою показником цих процесів є записи, які залишали на книгах їх перші читачі. Такі нотатки – невід'ємна частина читацьких традицій на руських землях. У даному тексті під записами розуміємо всі сліди читацької присутності, а всередині цієї сукупності виділяються вкладні записи, власницькі записи, нотатки на полях, проби пера та інші. Записи є свідченнями процесів у релігійній свідомості людини; вони показують зміни цієї свідомості, привнесення нових рис у сприйняття світу і *Священного Письма*. Відкритим, щоправда, залишається питання, чи ці зміни просто співпали в часі з появою книгодрукування і яскраво виявилися в друкованій книзі, чи вони були певною мірою обумовлені й викликані саме появою технології друкарства.

Основою для даної статті послужили спостереження над колекцією кирилических стародруків XVI століття з Центральної наукової бібліотеки Національної академії наук Білорусі – 25 примірників 20 видань<sup>2</sup>, а також над опублікованими і поки не опублікованими записами з друкованих книг з інших збірок (85 примірників)<sup>3</sup>.

З усіх виявлених записів близько 85% – записи вкладні. Вони свідчать про вкладення стародруків до церкви заради порятунку своєї душі або душ членів родини. З аналізу записів постає, що більшістю вкладників (73,4%) були миряни, представники різних станів. 19% вкладників XVI століття – чорне духовенство і лише 7,6% – біле священство. Цифри показують, що користувачами першодрукованої книги були перш за все світські особи, а найменш доступною або ж найменш привабливою друкована книга була для священників. По-перше, друкована книга на руських землях довгий час була дорожчою за рукописну. До того ж, технічне новаторство зачіпало духовне життя. Механічне тиражування „вічних істин” було неприйнятним, знищувало ритуал книготворення і скасовувало традицію<sup>4</sup>. Можна припустити, що священство було більш консервативним і з меншою охотою сприймало священні книги, створені в новаторський спосіб.

У колекції Центральної наукової бібліотеки зустрічаються п'ять вкладних записів XVI століття різного ступеня збереження. Причому це записи

<sup>2</sup> Колекція відділу рідкісних книг та рукописів Центральної наукової бібліотеки імені Якуба Коласа Національної Академії наук Білорусі.

<sup>3</sup> Колекції Національної бібліотеки Білорусі, Національного музею у Львові ім. А. Шептицького, Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського, Львівської наукової бібліотеки ім. В. Стефаника НАН України, Російської національної бібліотеки, Російської державної бібліотеки, Бібліотеки Вільнюського університету та інші.

<sup>4</sup> А. М. Панченко, *Русская культура в канун Петровских реформ*, [in]: *Русская история и культура*, Санкт-Петербург 1999, с. 7–8.

як світських, так і духовних осіб. На *Заблудівському Євангелії* зберігся стертий, змитий напис 1593 р. про надання книги підсудком оршанським до якоїсь церкви св. Богородиці<sup>5</sup>. Московський *Октоїх* також вклали, і також пізніші власники майже знищили запис: „Лѣта 7103 [1595] (...) к Николѣ чюдотворцу при священникѣ (...) Анисимѣ с(ы)не (...) Андрониковѣ с(ы)не”<sup>6</sup>. Віленське *Євангеліє* надійшло в користування Єлеазара Івановича Туркова, який у 1551 р. прийняв постриг під іменем Євфимій, а в 1575 р. став ігуменом Іосіфового Волоколамського монастиря. Запис прекрасно зберігся. У ньому ігумен просить священників села Ангелова поминати його батьків, а також, очевидно, свого знайомого „служаща(о) в с(вя)тѣм храмѣ сем с(вя)щенноінока Мисаила понеж ѿн велію вѣру имѣл къ Пр(е)ч(и)стѣй Б(огоро)д(и)ци”. Ігумен власноруч зробив запис, закінчивши його зверненням до читача: „А Ев(ан)г(е)ліє сіє прочитаи съ страхомъ і съ трепетомъ і с великимъ бреженіємъ якъ предъ самымъ Х(ри)с(т)омъ і Б(о)гомъ предстоишъ”<sup>7</sup>.

Позначки більш ранніх читачів у книзі відсутні; очевидно, ігумен був першим власником книги. Важливо відзначити, що покупку *Євангелія* литовського друку він здійснив під час чи то відразу після Лівонської війни. Як показують записи, ця війна, в ході якої серед інших цінностей грабували і перепродували рукописні і друковані книги, не заважала „законному” руху книг між державами (через торгівлю). Наприклад, львівський *Апостол* Івана Федоровича 1574 р. протягом двох років після видання потрапив на північ Московської держави, через чотири роки – до Ярославської землі, через шість – до Свірського і Соловецького монастирів на московській Півночі. У 1578 р., через 9 років після появи заблудівських видань Івана Федоровича, в родині заводчиків Строганових налічувалося 27 заблудівських книжок. Як їх доставили в Московську державу в такій кількості, причому під час Лівонської війни? Строганови торгували з Великим князівством Литовським через Калугу, тож, можливо, таким чином<sup>8</sup>.

За свідченнями записів, рух друкованих книг, як у воєнний, так і в мирний час, у XVI столітті відбувався в одному напрямку: з Великого князівства Литовського й українських земель у складі Польщі – до Московської держави. Вдалося знайти лише один приклад-свідчення зворотнього руху книг: на московській *Тріоді пісній* 1556 р. залишився запис про вкладення, зроблене на межі XVI–XVII століть в Гельмязові (нині село в Черкаській обл.).

<sup>5</sup> Цэнтральная навуковая бібліятэка НАН Беларусі [далі: ЦНБ НАНБ], шифр К16-18/Ср142: *Учительне Євангелія*, Заблудів 1569, арк. [8] об., 2–7 об.

<sup>6</sup> Ibidem, шифр К16-18/Ср148: *Октоїх*, ч. 2, гласи 5–8, Москва 1594, арк. 5–52.

<sup>7</sup> Ibidem, шифр К16-18/Ср143: *Євангеліє*, Вільно 1575, арк. [1].

<sup>8</sup> Е. Л. Немировский, *Читатель изданий Ивана Федорова. Опыт анализа владельческих записей*, [in]: *Федоровские чтения* 1976, ред. А. А. Сидоров, Москва 1978, с. 59; Г. Я. Голенченко, *Книги Франциска Скорины в белорусских, русских и украинских собраниях 16–17 вв.*, [in]: *Белорусский просветитель Франциск Скорина*, ред. А. А. Сидоров, Москва 1979, с. 154.

Книгу купили і вклали „атаман Кирило Шитиков подполу с (...) ктиторами Архистратига Христова Михаила”: „чиним ведомо, иже мы отменяли книгу, глаголемую Апостол в мести Глемязове в ктиторов того ж города за суму грошей готовых личбы литовские талеров двох. А то за священничеви и старанием отца нашего Ходковского, а працею вся ради и громади нашего Ходковского (...) А хто бы мел тое книги отдалити яким способом от тое церкви, таковой буди проклят в сем веке и в будущем”<sup>9</sup>.

На певну тенденцію в руських читацьких практиках ранньомодерної доби вказує цікава особливість. Часто на сторінках однієї книги зустрічаються сліди кількох власників одного часу. Наприклад, віленський *Апостол* 1595 р. вже через кілька років після видання потрапив до Москви, де був куплений мешканцем Прокофієм Андрійовичем Ступішиним і вкладений до церкви з тим, щоб, читаючи, священники молилися за вкладника і його близьких („вам бы священники которые учнут служит у пречистой Богородицы тот Апостоль прочитат [по] душу Прокооя Андреевича и всех его родителей за тот вклад поминати и за нее Антонида Дмитриевну и за их дети Бога молит”). Через деякий час книга потрапила до села Дулян. З церкви її взяв під розписку священник Симеон Перфічов, щоби провести причастя. На цьому відомості про долю книги обриваються<sup>10</sup>. А у віленському *Учительному Євангелії* 1595 р. є закреслений запис про церковне вкладення книги 1598 р. Збереглися три останні аркуші: „Свещеницы вси будущие пры церкви тои а надал есми року Бож[его] а ф деветдесат ѿсмого Паисеи Монаховичь рука власна”. Судячи з кольору атраменту, запис закреслив продавець книги, який позначив також: „Сия книга называемая Заблуды”<sup>11</sup> усе хто добре словенщизны не розумеетъ цанюю естъ купленна за золотых десять и стоит того поки хто болей дасть”<sup>12</sup>.

Записи свідчать, що церковні вклади, які мали століттями лежати на одному місці й нагадувати про свого вкладника священникові і парафії, досить швидко міняли локацію. Найчастіше вкладення перепродували. В цьому є загадкова суперечність, адже вкладені книги майже завжди були „захищені” прокляттям, вкладником накладеним на священника або мирянина, який посміє продати книгу чи ж просто винести її з церкви: „и хто сию книгу возъмѣт в насильство, архимандрит или инии хто, и он в том со мною судица пред богом”<sup>13</sup>, „и хто бы... дерзнулъ отлучити и паки ні привратити, да буди на нім клятва от всілінского собора иж в Никеи на еретики поло-

<sup>9</sup> *Издания кириллической печати XV–XVI вв.*, сост. В. И. Лукьяненко, Санкт-Петербург 1993, с. 118–119, № 50.4.

<sup>10</sup> ЦНБ НАНБ, шифр К16-18/Ср144: *Апостол*, Вільно після 1595, арк. 4–75.

<sup>11</sup> Читач переплутав книгу з заблудівським виданням 1569 р.

<sup>12</sup> ЦНБ НАНБ, шифр К16-18/ Ср298: *Учительное Євангеліє*, Вільно 1595, арк. 17–20, 117 об.

<sup>13</sup> Я. Ісаєвич, *Записи на примірниках книг, надрукованих Іваном Федоровим*, [in]: *Літературна спадщина Івана Федорова*, Львів 1989, с. 146.

жена, Аминь”<sup>14</sup>, „а не властоватися тою книгою ни попу, ни диякону, ни прихожаном, ни дѣтем моим”<sup>15</sup>, „сие книги из ц(е)ркви не изнести ни попоу ни дїакону ни причетж ц(е)рковному ни оучеников по неи не оучити а дрѣжати та книга по всѣ дни в ц(е)ркви длѣ ради божественнаг(о) пѣнїа и кто книгж изнесет из ц(е)ркви или кто оучнет по неи оучеников оучити и тот анаѣма”<sup>16</sup>. „Иноземѣць из Лытвы поляк Станислав Скульскы” в 1598 р. надав *Учительне Євангелїє* до церкви пророка Іллі на Прозвучі: „Нѣ простих, хто сїю книгу єт престола заключит, суд(ь)я менѣ с ним будет ц(а)рь небеснои и буді на нем єема”<sup>17</sup>. Нарешті: „Хто сїю книгу оукрадетъ тому рука по локець єдпадетъ. Базиль”<sup>18</sup>.

Чому люди накладали прокляття на тих, хто вирішить порушити їх внесок? Можна припустити, що їх турбувало не стільки матеріальне забезпечення церкви та історична справедливість. Перш за все, очевидно, вкладників хвилювало виконання їх прохання: згадка їх самих під час молитов, заступництво за них перед Богом<sup>19</sup>. Відповідно, в разі знищення запису або передачі книги людиною, відповідальною за таку згадку, чужинцю під загрозу потрапляло вічне життя душі вкладника. У той же час, існують свідчення, що книга переходила з церкви до церкви, незважаючи на прокльони. Записи в книгах підтверджують, що приблизно через півстоліття після вкладення як правило саме священники продавали вкладену книгу. За середньовічними книгами випадки подібних перепродажів простежити важко через малу кількість збережених примірників. Але в друкованих книгах XVI, а тим паче XVII століття недовість таких загроз яскраво видно.

Тенденція на активний обіг вкладеної в церкву книги підтверджується на прикладі московського *Октоїха*. Через три роки після виходу з друку книга була вкладена в серпуховську Троїцьку церкву: „Лета 7105го [1597] (...) сея книга Охтай положена бысть в соборе у Живоначалныя Троицы во граде в Серпохове внутри гораде при державе государя царя і великаго князя Федора Ивановича всея Руси и при его благоверна и царицы великои княгине Ирине (...) а положил сїю книгу протодиякан Антипа Лазарев сынъ при протопопе Семеоне и по нем котораи протопоп и священникъ у живоначалная троицы учунут по сей книги ходїти бережна поминати родїтили Антипова, а сїю книгу от церкви Живоначалнїя Троица не износити ка иной церкви о братия блюдїти сїя от Бога казни занеже братия самим на намъ умрети же

<sup>14</sup> М. Шамрай, *Маргіналії в стародруках кириличного шрифту 15–17 ст. з фонду Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського*, Київ 2005, с. 29, № 27.

<sup>15</sup> *Кириллические издания Ростово-Ярославской земли, 1493–1652 гг.*, ред. И. В. Поздеева, Ярославль–Ростов 2004, с. 36, № 8.

<sup>16</sup> *Книги кирилловской печати, 1551–1600*, сост. Е. Л. Немировский, Москва 2009, с. 88, № 83.4.

<sup>17</sup> *Коллекция старопечатных книг XVI–XVII вв. из собрания М.И. Чуванова: каталог*, сост. И. В. Поздеева, Москва 1981, с. 42, № 13.

<sup>18</sup> *Книги кирилловской печати, 1491–1550*, сост. Е. Л. Немировский, Москва 2009, с. 71, № 1.1.

<sup>19</sup> В. Фрис, *Записи*, с. 47.

смерть нас грешных страшит а хрехи человека ведь (...) мучять хто преступит писанному (...) а сию книгу изнесет (...) будет со мною суд перед Спасам. А подписал сию книгу аз Антипа своею рукою”<sup>20</sup>. У наступному столітті, поруч із попереднім записом з’явився запис про продаж – незважаючи на прохання „не износить ка иной церкви” і загрозу суду небесного: „Октаи по велению соборного протопопа Козмы Петрова ... продал Василии Оладьякинъ Верхоламовского уезду ... покровскому попу Стефану Иванову”<sup>21</sup>.

Ще кілька прикладів. Так, примірник *Заблудівського Євангелія* в 1580 р. купила сім’я Стадських і віддала до храму „за свое отпущение грѣхов” із застереженням, що книга „николи ж не маєт быти отдалена”. Однак якимось чином книга перестала бути власністю храму і вже через 36 років її придбали „раб божій Абрам и зо жоною своею Парасковією” і передали в якийсь храм<sup>22</sup>. Таке можна зустріти й у матеріалі з московських земель. *Євангеліє* 1575 р. в 1582–1583 р. вклав до церкви св. Миколи в Новій Русі Іван Васильєв, син за своїх предків, яких перераховує, просить молитися за себе і свою дружину Уліту, а також загрожує Божим судом за винесення книги з церкви. Що, однак, сталося: наступний запис свідчить про опрацювання книги попом Іваном Мініним за власні кошти, а сама книга знаходиться вже в іншій церкві – Дмитра Селунського<sup>23</sup>.

На початку примірника *Острозької Біблії* є запис 1594 р., в якому за традицією перераховані хронологічні й географічні прив’язки: при якому воеводі, королі, єпископі здійснено внесок, називається місце призначення – храм у селі Розлопи, потім знову прив’язка до політичної ситуації: „за панованѣ ясне волможного п(а)на Яна з... Замосьѣ к(а)нцл(е)ра и гетмана вел... коронѣного” і тільки потім називається вкладник, який книгу „прѣслалъ” – „Семенѣн Иванович родом з места короля его м(і)л(о)сты з Сло[ні]м”. Незважаючи на загрозу прокляття, книга з Розлопів потрапила до сусіднього села Валява (біля Перемишля), де її купив священник стабенський Яків Миронович за 36 золотих „своих власных”<sup>24</sup>.

Катерина Вишневецька в пам’ять чоловіка Григорія Ходкевича і синів Андрія та Олександра дала львівський *Апостол* 1574 р., а також надруковані в *Заблудові Євангеліє* і *Псалтир* до храму Супраського монастиря. Княгиня проклинає того, хто б „дерзнулъ отлучити” книги з церкви. Незважаючи на це, в 1650 р. книгу вже вкладають в інший храм Іван та Кузьма, діти Унковські<sup>25</sup>.

<sup>20</sup> Нацыянальная бібліятэка Беларусі, шифр 094/4378К: *Октоїх*, Москва 1594, арк. 5–58.

<sup>21</sup> Ibidem, шифр 094/4378К: *Октоїх*, Москва 1594, арк. 5–19, 135–211, 5.

<sup>22</sup> Я. Ісаєвич, *Записи на примірниках книг*, с. 148.

<sup>23</sup> *Кириллические издания*, с. 36, № 7.

<sup>24</sup> *Каталог кирилических стародруків Львівської наукової бібліотеки ім. В. Стефаника АН України*, вип. 1: *Видання Івана Федорова*, уклад. Я. Д. Ісаєвич, В. Я. Фрис, Львів 1993, с. 43–45, № 18.

<sup>25</sup> М. Шамрай, *Маргіналії*, с. 29, № 27.

На цих прикладах можна побачити, що прокляття, покликане захистити книгу, часто „діяло” всього кілька десятиліть. Чому носії релігійного світогляду не звертали належної уваги на загрозу відповіді за свій злочин на Страшному Божому суді? Поки бачаться дві гіпотези, що могли б пояснити ситуацію. Перша: вкладення перепродавали, коли вкладники і священник, який брав книгу, а відповідно й обов’язок служити по ній за вкладників – умирали. Дослідник громадської пам’яті Ян Асман стверджує, що 40 років – межа епох у колективному спогаді, термін, після закінчення якого живий спогад виявляється під загрозою зникнення<sup>26</sup>. Нащадки вкладників переставали контролювати долю книги. Переставали дбати про книгу і наступні священники; вони могли її продати й обміняти. Згідно з другою гіпотезою, подібна ситуація з перепродажем вкладів може пояснюватися тим, що на новому місці священники продовжували поминати під час служби попередніх вкладників – незнайомців, чиї імена були записані в купленій книзі. Таким чином книга хоча і змінювала локацію, однак зберігала колишню функцію – забезпечувала „вечной сорокоуст” і „поминок души своєю”<sup>27</sup>. Очевидно, ця проблема ще потребує детального розгляду.

Треба сказати про ще одне явище, викликане книгодрукуванням, яке безпосередньо вплинуло на релігійність суспільства. Так, з’явилося більше книг особистих, для власного читання і користування. Книгодрукування створило основу для виникнення читача сучасного типу, появи читання як хобі і виникнення читачьких мереж. Ба більше, створення книг для особистого читання було важливим навіть для друкарів – існує думка, що Іван Федорович і Петро Мстиславець втекли з Москви саме тому, що прагнули друкувати книги для читання та навчання, а в Москві були позбавлені такої можливості, друкуючи тільки богослужбові видання<sup>28</sup>.

Однак важко погодитися з радянськими книгознавцями в тому, що вже в початковий період друкарства кирилична книга перестала бути об’єктом церковних потреб і стала переважно книгою для читання<sup>29</sup>. Все ж, у книгах, які дійшли до нашого часу, більшість ранніх записів – саме вкладні, а не власницькі. Серед розглянутих записів усього по 4 підписи світських власників і представників чорного духовенства, 3 – білого священства.

Серед світських власників – Василь Іванович Зенькович Тіхінський (сліди його читання залишилися в *Острозькій Біблії*: він розділив текст на вірші „для борзкого знайдения месц”). Василь Зенькович також порівнював

<sup>26</sup> Я. Асман, *Культурная память*, Москва 2004, с. 11.

<sup>27</sup> *Издания кириллической печати*, № 66.2; Я. Ісаєвич, *Записи на примірниках книг*, с. 146.

<sup>28</sup> Н. Н. Розов, *О культурно-историческом значении*, [in:] *Русские книги и библиотеки в XVII – первой половине XIX века*, ред. С. П. Луппов, Ленинград 1983, с. 16–17.

<sup>29</sup> А. Х. Гарфункель, *Историко-культурное значение первопечатных Библий*, [in:] *Фёдоровские чтения 1981*, ред. Е. Л. Немировский, Москва 1985, с. 68.



текст „з иншими книгами”, а де не співпало – „познаменовал”<sup>30</sup>. Віленське *Євангеліє* замовив київський земський писар Дмитро Федорович Єлець, зазначивши: „вѣчно и непорушно в д[оме] моем быти маеть”<sup>31</sup>. Першодруки з білоруських і українських земель потрапляли і до Московської держави, де їх загалом позначали як „книги печати литовской”: калужанин Микита Федоров Кісельніков купив на двох із сином Назарієм острозьку *Книгу про пісництво* Василя Великого<sup>32</sup>. Віленське *Учительське Євангеліє* близько 1582 г. належало князю, воєводі Володимирі Івановичу Бахтіярову Ростовському<sup>33</sup>.

Серед чорного духовенства – власник віленського *Євангелія* чорноризець Осиф, який купив книгу з казни Сиркової пустині<sup>34</sup>. Це також власник львівського *Апостола* старець Євфимій „товарищ Серебрянска”, якому книга дісталася з казни Соловецького монастиря<sup>35</sup>. *Євангеліє* Василя Тяпинського перебувало в Супрасльському монастирі у власності священноінока архідіякона Ієвстафія<sup>36</sup>. Львівський *Апостол* „печатной литовской” наприкінці XVI століття був у власності Стефана архідяка „над Колас рекою над Двиною а куплена на казенные деньги”<sup>37</sup>.

Серед служителів церкви, які свідомо залишили слід у своїй книзі – священник брестського братства Павло, що отримав книгу від князя Острозького. Після смерті Павла в 1604 р. його вдова Марія продала книгу якомусь Якимі (який, імовірно, перепродав книгу дубенському монахові Іоанну, що надав книгу в храм)<sup>38</sup>. Віленський *Часослов* Мамоничів 1597 р. того ж року був придбаний церковним служителем Данилком, Ніловим сином, і підписаний власноручно. Уже дослужившись до дяка, власник залишив цю книгу в спадок (але не дітям, а якомусь Микифору Максимову)<sup>39</sup>. Острозька *Книгу про пісництво* Василя Великого в 1597 р. купив священник Василь Переяславський. Продала екземпляр „благородная пани Агафія Чирская Павшанка”. У книзі зробили позначку: вона передається не тільки священнику, але „и жоне и дѣтеи его вѣчне во всеи волную”<sup>40</sup>.

Нарешті, витертий запис 1581 р. свідчить про покупку *Острозької Біблії* в особисте користування або світською особою, або священником. Від запису збереглося тільки прокляття, характерне радше для вкладеної книги. Однак у даному разі йдеться не про винесення книги з церкви, а про викрадення її

<sup>30</sup> М. Шамрай, *Маргіналії*, с. 66, № 67.

<sup>31</sup> Національний музей у Львові ім. А. Шептицького, шифр СДК250: *Євангеліє*, Вільно 1575, арк. [1].

<sup>32</sup> *Книги кирилловской печати, 1551–1600*, № 121.4.

<sup>33</sup> *Кириллические издания Ростово-Ярославской земли*, с. 42, № 15.

<sup>34</sup> *Издания кириллической печати*, № 66.8.

<sup>35</sup> *Ibidem*, № 65.9.

<sup>36</sup> *Ibidem*, № 70.

<sup>37</sup> Я. Ісаєвич, *Записи на примірниках книг*, с. 156.

<sup>38</sup> *Vilniaus universiteto bibliotekos kirilikos leidinių kolekcija, 1525–1839*, Vilnius 2013, p. 149, № 37.

<sup>39</sup> *Издания кириллической печати*, № 131.

<sup>40</sup> М. Шамрай, *Маргіналії*, № 78.



з сім'ї: „Аще малъ кто ѿтдалити ѿт моихъ дѣтеи проклат анаѰема”. В кінці, після дати, приписка – „куплена і ѿт ыго сородниковъ”<sup>41</sup>.

Таким чином, ранні власницькі записи в стародруках – поодинокі. Однак у цей же час на книгах зустрічаються маргіналії, які прямо свідчать про серйозне опрацювання тексту читачем, як правило саме власником книги, ім'я якого часто невідоме. Сліди читання – це не тільки розставлення номерів віршів і розділів, доповнення та додаткові тексти. Це також покажчики, пояснення, переклади, коментарі.

Процеси осмислення, опрацювання тексту книги простежуються за багатьма стародруками XVI століття. Читачі критично, вдумливо читали *Біблію* і робили свої висновки з прочитаного; наприклад, в одному екземплярі напроти імені Мосоха (сина Іафета, онука Ноя) є позначка, що „от Мосаха вышла москва и вси словаци”. Читач іншого примірника критично сприймав текст навпроти слів „Боже отче всед(е)ръжителю ... един имеи бесмертие” іронізує: „А ангели видно умирают”<sup>42</sup>. Слід зазначити, що іронія спрямована на слова авторської передмови, не на сам біблійний текст. Тим часом, уже з 1620-х рр. відомі випадки коментування та навіть диспуту з біблійним текстом<sup>43</sup>.

У даній статті хочеться навести два приклади подібної роботи читача з власною книгою з колекції Центральної наукової бібліотеки НАН Білорусі. Перший – примірник *Заблудівського Учительного Євангелія*, повний читацьких маргіналій XVI–XVII століть. Очевидно, маргіналії (більше 70) належать династії священиків (виявлено принаймні три почерки), які готували недільні проповіді за книгою (*Учительне Євангеліє* – це збірник проповідей-слів на основі біблійних історій). Хоча цільовою аудиторією тексту були парафіяни, які слухали читане священиком на недільній літургії, маргіналії показують, що *Учительне Євангеліє* слугувало і для індивідуального читання: священик, ретельно готуючись до літургії, опрацьовував лексику, глибоко осмислював текст. Так процес підготовки до церковної служби набував рис індивідуального, інтимного читання.

Багато текстів в екземплярі супроводжуються читацькими записами-показниками: „зри”, „тут зри”, „зри и разумей”, „зри о д(у)шах грешныхъ и праведныхъ”. Своєрідним вказівником є написи з поясненнями, як, наприклад, „што ест елеи” навпроти друкованого тексту<sup>44</sup>.

Зустрічаються і записи-показники на корисну інформацію, яка може знадобитися читачеві в майбутньому. „Зри и яко егда хошет кто чудо сотворити,” – зауважує читач на притчу про воскресіння Христом дочки Яіра<sup>45</sup>.

<sup>41</sup> Каталог кириличних стародруків, с. 48–49, № 21.

<sup>42</sup> Е. Л. Немировский, *Читатель изданий Ивана Федорова*, с. 60.

<sup>43</sup> Ibidem, с. 61–62.

<sup>44</sup> ЦНБ НАНБ, шифр К16-18/Ср142: *Учительне Євангелія*, Заблудів 1569, арк. 242.

<sup>45</sup> Ibidem, арк. 237 об.

Тут також і читачкі резюме: „Треба разумети хто нагъ ест, остеречис подоблет”, „Лазар пошел на высоту превышшую богатыйи во пропасть преглубокою”<sup>46</sup>.

Незрозумілі слова читачі собі перекладали. Один резюмував: „О иконах церковных то ест о образахъ молеванных пишуть святыи отцы”<sup>47</sup>. Слово „ікона” роз’яснено більш звичним словом „образ”. Навпроти розповіді про багатого, „облачашеся перфиною”, відзначений переклад: „пурпура”<sup>48</sup>. Поруч з повідомленням про Лазаря, „желаше насытитися от крупиць падающихъ от трапезы богатаго”, поруч зі словами „от крупиць” роз’яснено: „зо дробин”<sup>49</sup>.

У церковнослов’янській мові записів-маргіналій можна побачити риси „простої мови”. Характерною є проба пера на бічному полі *Євангелія*: „Проба пера и чарнила чы добре будет писати”<sup>50</sup>. Проба пера з чіткими білоруськими фонетичними рисами могла належати священику-користувачу збірника або, наприклад, учневі церковної школи, який навчався за цією книгою.

Другий приклад освоєння першодрукованого тексту видно на фрагменті острозької *Книжиці в 6 розділах*. В уривку, який зберігся від цілої книги, є три коментарі ранніх читачів. Один з них красномовний. Читача схвилювала історія Папи Римського Формоза (891–896), який, на думку автора книги, обдурих східних патріархів, які „нарекошы его папою, неведуще в немъ ереси. Он же ... егда же пріять пр(е)стол, нача оучити ересемъ люди Божія”. Читач XVI століття прокоментував на полях: „Як и митрополит теперешнии проклятыи Михаил”, маючи на увазі київського митрополита Михайла Рогозу (1540–1599), активного учасника Брестської унії<sup>51</sup>.

Те, що православний читач називає митрополита „проклятим”, вказує на час появи маргіналії після Брестського собору 1596 р., але до смерті Рогози в 1599 р. (у записі зазначено: „митрополит теперешнии”). Тут важливо відзначити, що рік видання *Книжиці* досі невідомий, вона датується періодом з 1588 р. до 1612 р. Однак завдяки цій маргіналії діапазон дат видання можна скоротити удвічі, до 1599 р., коли на зміну Рогозі прийшов Іпатій Потій.

Слід зазначити ще ряд проявів „профанізації”, десакралізації релігійної книги і, відповідно, трансформації релігійної свідомості раннього Модерну. Зокрема, на сторінках *Біблії*, *Євангелія*, *Псалтиря* та інших сакральних книг починають розписувати перо. Читачі також роблять зображення, вико-

<sup>46</sup> Ibidem, арк. 223, 146 об.

<sup>47</sup> Ibidem, арк. 30.

<sup>48</sup> Ibidem, арк. 223, 225 об.

<sup>49</sup> Ibidem, арк. 223.

<sup>50</sup> Ibidem, арк. 331.

<sup>51</sup> Ibidem, шифр К16-18/Нр120: *Книжица в шести розділах (О единой истинной православной вере)*, Острог після 1588, арк. 175.

ристовують форзац і одвороти листів для чернеток. Книгу використовують для побутових потреб, наприклад, як заставу за грошовий борг.

Характерним прикладом того, як у модерну епоху починають обходитися з минулим книги, її історичною традицією, є екземпляр віленського *Євангелія*, що належав київському земському писареві Дмитру Єльцю. На першому аркуші свого *Євангелія* він розповів, що *Євангеліє* нарешті „до мене дошло”, і постановив, щоб ніхто не смів виносити книгу з дому власника. Проте заклик судового писаря був акуратно заклеєний фрагментом паперу, вирізаним одно під розмір і обриси записи. Ймовірно, це зробив наступний власник – можливо, священик лисенецької церкви<sup>52</sup>.

Отже, більшість ранніх читачів першодрукованої книги були особами світськими, але первісною функцією книги залишилось використання її в релігійній сфері як церковного вкладу – для молитов за свою душу та своїх рідних. Важливою рисою епохи стає інтенсифікація книжкової міграції: навіть вкладені церковні книги, заборонені для винесення з церкви, перепродавали, причому найчастіше це робили священики. Книги позичали і віддавали в заклад, у них стали все частіше писати, розписувати перо, обмірковувати текст і навіть не погоджуватися з ним.

Як зазначав Ярослав Ісаєвич, усі зміни в культурному ландшафті Русі ранньомодерної доби були на початку повільними, непомітними. Однак очевидно, що з середини XVI століття зростало число людей, які усвідомлювали значення друкарства для церкви й освіти. На останнє як поширену практику, до речі, вказують і відповідні записи з заборонаю: не тільки книгу „із церкви не извести”, але і „учеников по ней не учить... да будет анафема”<sup>53</sup>. Так, книга набуває все більш інструментальне значення, а зростання кількості книг перетворює її з надзвичайної у звичну річ.

\*

**Polina Skurko, „Soul commemoration” and Last Judgment which is not the last: some aspects of the first Rus’ printing books’ perception at the turning of the Middle Ages and the Modern Time (based on the reader’s notes)**

The article presents observation on hundred readers’ notes made in the 16<sup>th</sup> century in the Cyrillic printed books on the lands of the Polish-Lithuanian Commonwealth and the Moscow State. Most of the records are evidences of books’ donations to churches (in most cases, donators are secular people). The article attempts to explain such a mysterious phenomenon as the resale of church donations, despite the prohibition on this by donors and the threat of curse. The

<sup>52</sup> Національний музей у Львові ім. А. Шептицького, шифр СДК250: *Євангеліє*, Вільно 1575, арк. [1], 2–5.

<sup>53</sup> Я. Ісаєвич, *Записи на примірниках книг*, с. 155; Idem, *Українське книговидання: витоки, розвиток, проблеми*, Львів 2002, с. 75.

article also discusses the issues of the reader's work with printed text, interference into the sacred text and the coexistence of sacred and everyday spheres during the work with the book. Quoted notes show how a printed book during the 16<sup>th</sup> century without losing its meaning of the sacred object acquired an instrumental use.

Marcin A. Klemenski  
(Kraków)

## Średniowieczni święci z terenu Rusi w sarmackiej oprawie. O kultach świątobliwych osób związanych ze średniowieczną Rusią w świetle nowożytnych hagiografów

*W niniejszym artykule, na przykładzie hagiograficznych prac Piotra Hiacynta Pruszcza i Floriana Jaroszewicza, omówiono przykłady ludzi znanych ze świętości życia i związanych z terenem średniowiecznej Rusi. Na podstawie wybranych przykładów dokonano próby weryfikacji prawdziwości ich kultów. Wiele żywotów świętych było fikcyjnych, by w ten sposób ukazać chwałę i splendor chrześcijaństwa w Rzeczypospolitej. Proces fałszowania hagiografii związany był zarówno z postępującą kontrreformacją, jak i z barokową kulturą sarmacką.*

W ostatnim czasie wśród historyków Kościoła wzrosło zainteresowanie kilkoma średniowiecznymi kultami osób, które jeszcze oficjalnie nie zostały wyniesione na ołtarze. Wznowione zostały procesy beatyfikacyjne Ofki raciborskiej<sup>1</sup>, Henryka II Pobożnego jak i jego małżonki, świątobliwej Anny czeskiej<sup>2</sup>. W związku

<sup>1</sup> P. Stefaniak, *Błogosławiona Eufemia Piastówna (1299–1359) w świetle trzech najstarszych żywotów*, „Nasza Przyszłość”, 111, 2009, s. 159–191; Idem, *Z dziejów relikwii świątobliwej Ofki Piastówny, dominikanki raciborskiej*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, 44, 2011, s. 45–58; Idem, *Błogosławione dominikanki: Ofka Piastówna (1299–1359) i Elżbieta Węgierska (1292–1336) – środkowoeuropejskie wzorce świętości z XIV w.*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego”, 35, 2015, s. 293–333; Idem, *Ikonaografia świątobliwej Ofki Piastówny*, Wrocław 2016; G. Kubin, *Eufemia raciborska – priorissa*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego”, 32, 2012, s. 287–294; Idem, *Średniowieczne i nowożytne testimonia sanctitatis Eufemii raciborskiej*, „Folia Historica Cracoviensa”, 19, 2013, s. 73–90; Idem, *Sprawa zagubienia się pieniędzy Eufemii*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego”, 30, 2010, s. 493–499; Idem, *Świątobliwa Eufemia raciborska (†17 I 1359)*, Opole 2013.

<sup>2</sup> A. Knoblich, *Herzogin Anna von Schlesien 1204–1265*, Breslau 1865; E. Walter, *Die von Anna, der böhmischen Königstochter und Herzogin von Schlesien (gest. 1265), ihrer Schwiegermutter, der hl. Hedwig (gest. 1243), gewidmete corona in Trebnitz*, „Archiv für schlesische Kirchengeschichte”, 15, 1957, s. 44–85; W. Bochnak, *Księżna Anna Śląska 1204–1265 w służbie ludu śląskiego Kościoła*, Wrocław 2007; M. Cetwiński, „Anna Beatissima”. Wokół średniowiecznych biografii dobrodziejki benedyktynów krzeszowskich, [in:] *Krzeszów uświęcony Łaską*, red. H. Dziurla, Wrocław 1997, s. 31–37;

z tym chciałbym się zastanowić, jak wygląda sprawa kultów osób związanych ze średniowieczną Rusią, a szczególnie ze Lwowem i z Haliczem.

W niniejszym artykule przedstawię kultury osób świętobliwych, które zostały spisane w sarmackich zbiorach hagiograficznych autorstwa Piotra Hiacynta Pruszcza<sup>3</sup> oraz Floriana Jaroszewicza<sup>4</sup>. Są to najciekawsze i najobszerniejsze przykłady zbiorów hagiograficznych z okresu sarmackiego (pomijam tu *Żywoty Świętych Pańskich* Piotra Skargi, gdyż obejmuje on przede wszystkim świętych Kościoła powszechnego). W XVII i XVIII w. zaobserwować można bujny rozwój literatury religijnej, a szczególnie hagiograficznej. Było to powiązane z postępującą kontr-reformacją, jak również swoistą modą na katalogi świętych krajowych<sup>5</sup>. Niestety wraz ze wzrostem popularności takich lektur obniżał się poziom krytycyzmu wykazów osób. Często wprowadzano na listy całkowicie fikcyjne postacie, by w ten sposób uzasadniać szczególną świętość Królestwa Polskiego, które tak liczne owoce świętości wydaje<sup>6</sup>. Prosty przykładem jest szczytowe dzieło F. Jaroszewicza, które ujmuje ponad czterysta świętobliwych postaci<sup>7</sup>. Oczywiście już w okresie nowożytnym zdawano sobie sprawę z istnienia wielu wątpliwych kultów, czego przykładem są badania bollandystów<sup>8</sup>. Jednakże wciąż na polu badań nad polską hagiografią istnieją dotkliwe luki badawcze.

Obecne badania nad hagiografią skupiają się bardziej nad kwestią autorstwa tychże prac<sup>9</sup>, jak również analizują pewne wzorce osobowe obecne w tych dziełach<sup>10</sup>. Brakuje prac, w których byłby analizowany problem fikcyjności świętobliwych osób. Oczywiście dostrzegano tę kwestię, jednakże nie była ona elementem pogłębionych analiz historycznych. Niniejszy artykuł ma być zatem selektywną próbą przeanalizowania tego problemu, gdyż spora liczba hagiograficznych źródeł nie pozwala ogarnąć całego zagadnienia w tym studium.

S. A. Potycz, *Książe Henryk Pobożny – męczennik za wiarę*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne”, 13, 2014, 1, s. 95–103; *Śladami Henryka Pobożnego i księżnej Anny*, red. S. A. Potycz, Legnica 2013.

<sup>3</sup> P. H. Pruszczy, *Monstra świętych, błogosławionych i świętobliwie a pobożnie żyjących patronów polskich*, wyd. 2, Poznań 1679–1689; Idem, *Forteca monarchów y całego Królestwa Polskiego duchowna z żywotów świętych tak już kanonizowanych jak i beatyfikowanych jako też świętobliwie żyjących patronów polskich wystawiona*, Kraków 1737.

<sup>4</sup> F. Jaroszewicz, *Matka świętych Polska albo żywoty świętych, błogosławionych, wielebnych, świętobliwych Polaków i Polek zebrane*, Kraków 1767.

<sup>5</sup> K. Sokołowska, *Świeckich droga do świętości w hagiografii sarmacko-barokowej*, Poznań 2008, s. 7; U. Borkowska, *Hagiografia polska (wiek XVI do XVIII)*, [in:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2, cz. 1, red. M. Rechowicz, Lublin 1975, s. 486.

<sup>6</sup> K. Sokołowska, *Świeckich droga*, s. 9.

<sup>7</sup> I w czasach nam współczesnych zdarza się przyjmowanie tych wykazów bezkrytycznie, czego przykładem jest wykaz „świętobliwych osób z dawnych stuleci, których cześć ustala z biegiem lat” licząca ponad 604 pozycje, zob.: J. Mrówczyński, *Polscy kandydaci do chwały ołtarzy*, Wrocław 1987, s. 256–271.

<sup>8</sup> Zob.: R. Godding, B. Joassart, X. Lequeux, F. de Vriendt, *De Rosweyde aux Acta Sanctorum. La recherche hagiographique des Bollandistes à travers quatre siècles*, Bruxelles 2009.

<sup>9</sup> Zob. np.: M. Borkowska, *Wokół zaginionego żywotu Anny Omiecińskiej*, „Nasza Przyszłość”, 74, 1990, s. 257–270; U. Borkowska, *Hagiografia polska*.

<sup>10</sup> K. Sokołowska, *Świeckich droga*; K. Górski, U. Borkowska, *Hagiografia zakonna a wzorzec świętości w XVII wieku*, Warszawa 1984.

Analizie poddane będą utwory dwóch nowożytnych hagiografów – Piotra Hiacynta Pruszcza i Floriana Jaroszewicza. Pierwszy z nich, Piotr Hiacynt Pruszczy, urodzony w pomorskiej Tucholi w 1605 r., pracował jako pedel na Uniwersytecie Krakowskim i tam skrupulatnie zbierał materiały dotyczące świętych. Pozostawił utwory o treści hagiograficznej jak i katalogi miraków<sup>11</sup>. P. H. Pruszczy zmarł około 1668 roku<sup>12</sup>. Jak zauważył Karol Górski, P. H. Pruszczy wyjątkowo bezkrytycznie zbierał te informacje i często nie dbał o wykazanie udokumentowanych śladów kultu danych postaci<sup>13</sup>.

Drugim z analizowanych hagiografów jest Florian Jaroszewicz. Urodził się w Chełmnie nad Wisłą w 1694 r., wstąpił do zakonu reformatów, gdzie aktywnie działał jako wykładowca, gwardian czy też wizytator generalny prowincji wielkopolskiej. Co ważne, pełnił funkcję generalnego archiwisty jak i kronikarza zakonnego, stąd też wiele jego prac jest udokumentowanych źródłowo. Wydał wiele dzieł historycznych, jak chociażby katalogi zmarłych polskich reformatów, czy też pisma ascetyczne<sup>14</sup>. Zmarł w Chełmnie w 1771 r.<sup>15</sup>

Przechodząc do analizy poszczególnych kultów osób, związanych z ziemiami ruskimi, zaznaczę, że wszystkie opisane osoby zostały wymienione z przymiotnikami kultowymi zgodne z tym, jak byli przedstawieni w źródłach np.: „święty”, „błogosławiony”, „świętobliwy”, „pobożny”. Wyjątkiem jest tylko Jan z Dukli, który już w bliskich nam czasach został kanonizowany.

**Osoby, których kult został oficjalnie uznany przez Kościół.** Jest ich dwie – jeden święty i jeden błogosławiony. Świętym średniowiecznym z terenu Rusi jest św. Jan z Dukli, który jednak został kanonizowany stosunkowo niedawno – 10 czerwca 1997 r. w Krośnie przez Jana Pawła II podczas jego szóstej pielgrzymki do ojczyzny. Błogosławionym był od 1733 r., kiedy to papież Klemens XII dokonał beatyfikacji. Kult Jana z Dukli jest najlepiej udokumentowanym ze wszystkich omawianych w niniejszym studium<sup>16</sup>. P. H. Pruszczy dość obszernie opisał jego żywot, podając szczegółowe dane biograficzne i funkcje, jakie pełnił w zakonie. Wspomniał również o pewnej formie potwierdzenia kultu – elewacji szczytków

<sup>11</sup> P. H. Pruszczy, *Stolecznego miasta Krakowa kościoły i klejnoty, co w nich jest widzenia godnego i zacnego krótko opisane przez Piotra Pruszcza Szczepana*, Kraków 1647; Idem, *Morze łaski Bożej*, Kraków 1662.

<sup>12</sup> M. Rożek, *Pruszczy Piotr Hiacynt*, [in:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. 28, Wrocław–Kraków–Warszawa 1984–1985, s. 599.

<sup>13</sup> K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986, s. 258; K. Sokołowska, *Świeckich droga*, s. 11–14.

<sup>14</sup> F. Jaroszewicz, *Principia theologiae asceticae ad usum et captum tyrocinii religiosi potissimum Seraphici Ordinis Minorum S.P.N. Francisci Strict. Observantiae Reformatorum ex probatis autoribus collecta, disposita et elucidata*, Lwów 1752; Idem, *Stare błędy światowej mądrości przeciw powściągliwości panieńskiej, wdowiej, kapłańskiej i zakonnej, przez wolnowierców odnowione, a przez... prawowiernym katolikom z fałszem swoim oczywiste pokazane*, Lwów 1771.

<sup>15</sup> J. Styk, *Życie i dzieło o. Floriana Jaroszewicza reformata (1694–1771)*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 35, 1988, 4, s. 45–58; K. Sokołowska, *Świeckich droga*, s. 15.

<sup>16</sup> P. Gąsiorowska, *Jan z Dukli*, [in:] *Wielka księga patriotów polskich*, red. A. Nowak, K. Ożóg, L. Sosnowski, Kraków 2013, s. 58–59; H. Wyczawski, *Błogosławiony Jan z Dukli: życie i cześć pośmiertna*, Kraków 1957; Idem, *Jan z Dukli*, [in:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. 10–11, Wrocław 1962–1964, s. 450; Idem, *Jan z Dukli*, [in:] *Hagiografia polska. Słownik bio-bibliograficzny*, t. 1, red. R. Gustaw, Poznań–Warszawa–Lublin 1971, s. 587–602.



kandydata na ołtarze, które zostało dokonane z nakazu papieża Innocentego VIII<sup>17</sup>. Podobnie F. Jaroszewicz napisał obszerny żywot bł. Jana z Dukli, jednakże z dużym naciskiem na kwestię cudów pośmiertnych jak i beatyfikację, dokonaną 21 stycznia 1733 r. przez papieża Klemensa XII<sup>18</sup>.

Postacią błogosławioną, związaną z ziemiami ruskimi, która została oficjalnie przez Kościół rzymskokatolicki wyniesiona na ołtarze, jest bł. Jakub Strepa (czasem Strzebie, Strzemień), franciszkanin, arcybiskup lwowski, którego wspomnienie przypada na 8 kwietnia<sup>19</sup>. Beatyfikacji dokonał papież Pius VI 11 września 1790 r.<sup>20</sup> F. Jaroszewicz w dość standardowy sposób opisał żywot Jakuba Strepy i podkreślił zasługi na polu misyjnym, jak również w kwestii urzędu archidiecezji lwowskiej<sup>21</sup>. Ciekawe jest, że P. H. Pruszcza pominął go w swych zestawieniach.

Kulty Jana z Dukli i Jakuba Strepy są niewątpliwie historyczne i można je uznać za rzeczywiste. Świadczy o tym zarówno bogactwo źródłowe dotyczące ich kultów, jak i fakt, że zostali oni oficjalnie uznani przez Kościół za osoby godne czci.

### ***Osoby, których kult jeszcze nie został oficjalnie uznany przez Kościół.***

Do nich zaliczamy jedną postać – świętobliwą Konstancję, pochodzącą z dynastii Arpadów, córkę króla Węgier Beli IV. Informacje o niej znajdujemy u P. H. Pruszcza. Według niego Konstancja została poślubiona księciu ruskiemu Lwu Daniłowiczowi. Ponadto miewała wizje, a także namówiła męża, by wstąpić do klasztoru bazylianów w okolicy Sambora. Zmarła we Lwowie i została pochowana w tamtejszym klasztorze dominikańskim<sup>22</sup>. Informacja ta jest oryginalna, jednak niepotwierdzona w innych źródłach. Wiadomo że Konstancja owdowiała, a jej mąż nigdy nie był w klasztorze<sup>23</sup>. Prawdopodobną wydaje się jedynie informacja o miejscu jej pochówku, ponieważ księżna związana była z lwowskimi tercjarkami III Reguły św. Dominika. Aktualnie jej kult trwa, podejmowane są próby przywrócenia go na szerszą skalę poprzez poprowadzenie procesu beatyfikacyjnego<sup>24</sup>.

***Kulty prawosławnych świętych.*** Nowożytni hagiografowie chętnie dodawali do swoich spisów świętych związanych z Kościołem prawosławnym, jeżeli mieli oni związki z ziemiami I Rzeczypospolitej, a z teologicznego punktu widzenia nie wzbudzali wątpliwości u rzymskich katolików. Oczywiście sylwetki świętych musiały być zaakceptowane przez uchwały synodu zamojskiego, na mocy którego

<sup>17</sup> P. H. Pruszcza, *Forteca monarchów*, s. 180–181; Idem, *Monstra świętych*, s. 8.

<sup>18</sup> F. Jaroszewicz, *Matka świętych*, s. 467–471.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 177–178.

<sup>20</sup> Więcej na temat tego kultu, zob.: A. Zwiercan, *Jakub Strepa*, [in:] *Hagiografia polska*, t. 1, s. 523–535.

<sup>21</sup> Ibidem.

<sup>22</sup> P. H. Pruszcza, *Forteca monarchów*, s. 121–122; Idem, *Monstra świętych*, s. 5.

<sup>23</sup> D. Dąbrowski, *Genealogia Mściśławowiczów. Pierwsze pokolenia (do początku XIV w.)*, Kraków 2008, s. 352–357. Jednakże autor zauważył, że w późniejszej historiografii istniały niepotwierdzone pogłoski, jakoby Lew Daniłowicz miał pod koniec życia wstąpić do klasztoru i przyjąć imię Onufry. Ibidem, s. 353.

<sup>24</sup> Zob.: P. Stefaniak, *Konstancja księżna halicka*, Kraków 2011; Idem, *Bł. Konstancja Arpadówna OP, (1238–1301): królowa węgierska i księżna halicka = Árpád-házi Boldog Konstancia OP, (1238–1301): magyar királyné és halicsi hercegnő*, Budapest 2009.

dokonała się latynizacja Kościoła grekokatolickiego (1720)<sup>25</sup>. Szczegółowo opisane u nowożytnych hagiografów zostało męczeństwo świętych braci Borysa (Romana) i Gleba (Dawida)<sup>26</sup>.

Znaczącą postacią w panteonie świętych ruskich była święta Olga (Helena, Olcha), księżna kijowska. Opisane zostały dzieje jej nawrócenia i świątobliwego życia, a później proces kanonizacji, dokonanej przez patriarchę konstantynopolitańskiego. Co ciekawe, daty jej wspomnienia u hagiografów są rozbieżne: P. H. Pruszczy umieścił ją pod datą 11 lipca, z kolei F. Jaroszewicz pod datą 22 czerwca<sup>27</sup>. Niestety nie jest jasne, czy chodziło o daty „narodzin dla nieba” czy też daty elewacji szczątków.

Jeszcze jednym z prawosławnych świętych, występujących w nowożytnych polskich utworach hagiograficznych, był pobożny Merkuriusz ze Smoleńska, który urodził się w Rzymie, pragnął męczeńskiej śmierci i spotkał ją podczas walki z Mongołami pod Smoleńskiem w 1246 r. Pamiątką po nim miała być tarcza, którą mieli przechowywać dominikanie (bez podania w którym klasztorze)<sup>28</sup>. Zwraca uwagę fakt, że Merkuriusz jest określany mianem „pobożny”, chociaż w Kościele prawosławnym jest uznany za świętego<sup>29</sup>.

**Domniemane bądź fikcyjne kultury.** Wiele uwagi w polskiej hagiografii poświęcono świątobliwym osobom pochodzącym z zakonu dominikańskiego. Nie jest to bez znaczenia, ponieważ ci zakonnicy, na równi z franciszkanami, bardzo intensywnie działali misjonarsko na terenie średniowiecznej Rusi. Szczególną uwagę poświęcono męczennikom dominikańskim z XIII wieku. F. Jaroszewicz wspominał, że łącznie takich męczenników było 444, co raczej jest liczbą fikcyjną. Sprawcami ich śmierci mieli być muzułmanie bądź też Mongołowie. Wśród nich znajdujemy bł. Adriana z 26 towarzyszami. Tenże Adrian miał być doktorem Pisma Świętego i przeorem halickim, a wraz ze współbraćmi miał zostać zamordowany przez muzułmanów w Haliczu<sup>30</sup>. Bł. Wojciech i bł. Dominik zginąć mieli za wiarę z rąk tatarskich nad Dnieprem<sup>31</sup>. Później pojawia się cała lista bezimiennych męczenników: czterech w Żytomierzu, ośmiu w Trembowli, sześciu w Nowogrodzie i 90 dominikanów nad Dnieprem<sup>32</sup>. Szerzej opisani zostali tylko br. Urban, przeor, który razem z sześcioma towarzyszami był zamordowany przez Mongołów w kościele w Podkamieniu oraz o. Stanisław z towarzyszami, którzy mieli zostać zamor-

<sup>25</sup> Zob.: D. Ciołka, *Latynizacja kościoła unickiego w Rzeczypospolitej po synodzie zamojskim*, Białystok 2014.

<sup>26</sup> P. H. Pruszczy, *Forteca monarchów*, s. 30–32; F. Jaroszewicz, *Matka świętych*, s. 345–346.

<sup>27</sup> P. H. Pruszczy, *Forteca monarchów*, s. 32; F. Jaroszewicz, *Matka świętych*, s. 313–316. U F. Jaroszewicza dodatkowo mamy passus o misjach św. Cyryla i Metodego oraz o świątobliwym życiu księcia kijowskiego Włodzimierza.

<sup>28</sup> P. H. Pruszczy, *Forteca monarchów*, s. 97–98. Istnieje kilka wersji żywota św. Merkurego, P. H. Pruszczy wykorzystał żywot z rzymskim rodowodem męczennika.

<sup>29</sup> S. Strach, *Święty męczennik Merkury Smoleński*, „Przegląd Prawosławny”, 11 (281), 2008, s. 25–26.

<sup>30</sup> P. H. Pruszczy, *Forteca monarchów*, s. 105; Idem, *Monstra świętych*, s. 4; F. Jaroszewicz, *Matka świętych*, s. 300.

<sup>31</sup> P. H. Pruszczy, *Forteca monarchów*, s. 105–106; Idem, *Monstra świętych*, s. 4 (tu łącznie wraz z rzeszą 90 męczenników dominikańskich znad Dniepru); F. Jaroszewicz, *Matka świętych*, s. 300.

<sup>32</sup> P. H. Pruszczy, *Forteca monarchów*, s. 106; F. Jaroszewicz, *Matka świętych*, s. 300–301.

dowani w Czerwonogrodzie. O ostatnim P. H. Pruszczy i F. Jaroszewicz dodali, że do bł. Stanisława szczególne nabożeństwo miała małżonka wielkiego księcia Daniłowicza<sup>33</sup>. Poza tym lista męczenników była opatrzona ogólnymi rozważaniami o męczeństwie. Co ciekawe, nie zostali oni określani jako „błogosławieni” czy też „świętobliwi”. Jednakże u F. Jaroszewicza rzekomo wspomnienie o męczennikach dominikańskich przypada na dzień 14 czerwca<sup>34</sup>.

To, że są to raczej wątpliwe kultury, świadczy chociażby przypadek męczenników z Podkamienia. Wiadomo, że tamtejszy klasztor powstał dopiero w 1462 r., nigdy wcześniej w średniowieczu w tej miejscowości nie funkcjonował żaden zakon<sup>35</sup>. Prawdopodobnie połączono to z ofiarami późniejszych wojen, które tak licznie przetaczały się na kresach I Rzeczypospolitej. Również fakt niepodawania liczby męczenników dominikańskich pozwala nam przypuszczać, że są to osoby jak najbardziej fikcyjne. W ten sposób chciano wykazać, że Polska jest krajem męczenników i wielu z nich oddało życie za szerzenie wiary chrześcijańskiej<sup>36</sup>.

O kolejnym dominikaninie – błogosławionym Godymie P. H. Pruszczy wspominał, że był dominikaninem oraz przeorem kijowskim. W Kijowie miał dokonać również świętobliwie żywota<sup>37</sup>. Uważa się, że Godym został mianowany przeorem kijowskim przez św. Jacka Odrowąża w trakcie trwania misji dominikańskiej<sup>38</sup>. Jest więc to postać historyczna, jednakże jej kult uznać należy za fikcyjny, gdyż poza wzmiankami u nowożytnych hagiografów nie odnajdujemy innych śladów jego kultu. Zresztą przypuszczać można, że tytuł „błogosławiony” nadany przez P. H. Pruszczy, miał uwznioślać jego działalność misyjną w Kijowie. Brak szerszego żywota Godyma pozwala wysunąć taki wniosek.

Oprócz dominikanów, możemy spotkać sporą grupę męczenników pochodzących z zakonów franciszkańskich. Jednakże wśród nich nie było już całych grup męczenników, jak w przypadku dominikanów, były to raczej indywidualne przypadki za wyjątkiem zakonników związanych z klasztorem w Samborze. Pierwszymi byli wspomniani bł. Gerard i bł. Margwild, franciszkanie i misjonarze, którzy mieli zostać zamordowani w Krzemieńcu na Wołyniu 12 stycznia 1242 r.<sup>39</sup> Już samo podanie dokładnej daty wzbudza spore wątpliwości.

<sup>33</sup> P. H. Pruszczy, *Forteca monarchów*, s. 106; F. Jaroszewicz, *Matka świętych*, s. 300–301. Nie wspominają o jej imieniu.

<sup>34</sup> F. Jaroszewicz, *Matka świętych*, s. 300.

<sup>35</sup> S. Barącz, *Wiadomość o klasztorze ww. oo. dominikanów w Podkamieniu*, Lwów 1858, s. 4–5.

<sup>36</sup> Zob. także dyskusję wokół domniemanego kultu Zbigniewa-Pawła, cysterskiego opata z Koprzywnicy i męczennika z okresu najazdów tatarskich: K. Górski, *Nieznany fragment dziejów cystersów w Polsce. Opat Zbigniew męczennik z Koprzywnicy*, „Nasza Przyszłość”, 60, 1983, s. 293–295; S. Szczur, *W sprawie Zbigniewa rzekomego męczennika koprzywnickiego z XIII w.*, Ibidem, s. 296–297; K. Górski, *Odpowiedź*, tamże, s. 297.

<sup>37</sup> P. H. Pruszczy, *Forteca monarchów*, s. 105; Idem, *Monstra świętych*, s. 4.

<sup>38</sup> Jednak obecność dominikanów w Kijowie należy traktować jako epizodyczną, gdyż mogli tam przebywać jako misjonarze, bez posiadania stałej placówki. Dość wspomnieć, że we Lwowie pierwszy dominikański klasztor powstał dopiero w drugiej połowie XIV w., zob.: W. Abraham, *Powstanie organizacji Kościoła łacińskiego na Rusi*, t. 1, Lwów 1904, s. 9.

<sup>39</sup> P. H. Pruszczy, *Forteca monarchów*, s. 95; Idem, *Monstra świętych*, s. 3; F. Jaroszewicz, *Matka świętych*, s. 30.

W 1241 r. miał zostać zamordowany przez Mongołów świętobliwy Stanisław z Przemyśla, franciszkanin, gwardian lwowski, wysłany na misje na Ruś za czasów księcia Leszka Białego. Miał on zostać pochowany w lwowskim konwencie<sup>40</sup>. Jest to raczej przemieszanie wielu informacji, ponieważ żaden franciszkanin nie mógł być wysłany na Ruś za czasów Leszka Białego. Jak wiadomo, książę krakowski zginął w 1227 r., a franciszkanie przybyli do Polski dopiero w 1236 r. Także lwowski konwent powstał nie w pierwszej połowie XIII wieku, lecz dopiero około połowy XIV wieku<sup>41</sup>. Dlatego mamy tu do czynienia z kompletnie fikcyjną postacią.

F. Jaroszewicz pod dniem 30 sierpnia wspominał męczeństwo braci bernardynów w Samborze w 1498 r., wtedy mieli zginąć bł. Jerzy, Bogusław i Jan Węgrzyn wraz z grupą towarzyszy<sup>42</sup>. Jest to prawdopodobnie, bernardyni do Sambora przybyli w 1460 r., a w dniu 19 maja 1498 r. miasto doznało najazdu tureckiego, który również spustoszył okolice Lwowa i Halicza<sup>43</sup>. Doszło więc tu do uznania rzeczywistych męczenników za godnych kultu, jednakże jak wiadomo, Kościół nie usankcjonował jego prawnie.

Z kręgiem franciszkańskim wiązać można postać bł. Grzymisławy. P. H. Pruszcza w jej żywocie podkreślał opiekę księżnej nad zakonem św. Franciszka, wierność religii katolickiej, oraz fakt, że była matką bł. Salomei oraz teściową św. Kingi, pierwszych polskich klarysek. Umrzeć miała 8 listopada 1242 r. a jej szczątki złożone być miały w kościele św. Dominika u franciszkanów zawichojskich<sup>44</sup>. Biografia Grzymisławy jest dobrze rozpoznana przez historyków, więc bez trudu można zauważyć pewne nieścisłości, podane u P. H. Pruszcza. Na przykład, dobrze wiemy, że Grzymisława zmarła w 1258 r., oraz że pochowana została w klasztorze franciszkanów w Zawichoście<sup>45</sup>. Wojciech Zabłocki, autor najnowszej monografii o niej, nie podaje informacji o jej kulcie<sup>46</sup>. Być może taki kult istniał, o czym świadczy umieszczenie figury Grzymisławy w ołtarzu nad grobem bł. Salomei w kościele franciszkanów w Krakowie. Jednakże ta kwestia wymaga dalszych, dogłębnych badań źródłowych<sup>47</sup>.

Wypada tu zasygnalizować, że nowożytni hagiografowie często umieszczali w swych wykazach świętych i świętobliwych Polaków nominata-arcybiskupa lwowskiego Jana Długosza. Niestety, mimo niedawno zakończonego „Roku Dłu-

<sup>40</sup> P. H. Pruszcza, *Forteca monarchów*, s. 147.

<sup>41</sup> K. Kantak, *Franciszkanie polscy*, t. 1: 1237–1517, Kraków 1937, s. 276.

<sup>42</sup> F. Jaroszewicz, *Matka świętych*, s. 418; H. P. Pruszcza, *Monstra świętych*, s. 9 (wspomina tylko Jerzego).

<sup>43</sup> A. Chadam, *Sambor*, [in:] *Klasztory bernardyńskie w Polsce w jej granicach historycznych*, red. H. E. Wyczawski, Kalwaria Zebrzydowska 1985, s. 311–315.

<sup>44</sup> P. H. Pruszcza, *Forteca monarchów*, s. 101. Ciekawym jest fakt, że P. H. Pruszcza przypisuje kościół św. Dominika franciszkanom w Zawichoście. Oczywiście, doszło tu do pomyłki hagiografa, gdyż w Zawichoście posiadali oni kościół pw. św. Jana Chrzciciela.

<sup>45</sup> W. Zabłocki, *Grzymisława Ingwarówna, księżna krakowsko-sandomierska*, Kraków 2012, s. 159.

<sup>46</sup> Ibidem.

<sup>47</sup> Problem kultu zasygnalizowano w: K. Sokołowska, *Świeckich droga*, s. 252.

gosza” (2015) i wielu publikacji o nim<sup>48</sup>, w literaturze naukowej nie poświęcono uwagi kwestii ewentualnego kultu Jana Długosza. W niniejszym artykule można tylko zasygnalizować ten problem. Przypuszczać można, że na listę wciągnięto go z kilku powodów: jako hagiografa (autor żywotów św. Kingi czy też św. Stanisława), kronikarza, skrzętnie notującego stan majątkowy Kościoła krakowskiego (*Liber beneficiorum*). U P. H. Pruszcza szczególnie podkreślany jest fakt, że Długosz był preceptorem św. Kazimierza królewicza<sup>49</sup>. Z kolei u F. Jaroszewicza podkreślone zostały fundacje na rzecz Kościoła, działalność dziejopisarska jak również szczególnie świątobliwe życie<sup>50</sup>. Warto podkreślić i ten fakt, że powstało także anonimowe dzieło *Vita Ioannis Dlugosch Senioris canonici Cracoviensis*<sup>51</sup>.

Interesujący jest przykład świątobliwego Izydora, arcybiskupa kijowskiego, kardynała oraz męczennika za wiarę, który zginąć miał w 1452 r.<sup>52</sup> Mamy tu pomieszanie informacji faktycznych z wymyślonymi. Owszem, istniał kardynał Izydor, był Grekiem, służył sprawie zjednoczenia Kościoła prawosławnego z rzymskokatolickim, lecz ostatnie lata życia spędził w Rzymie, gdzie rozwijał karierę w kurii rzymskiej, i zmarł w spokoju 27 kwietnia 1463 r. tamże<sup>53</sup>. Rzeczywisty fakt męczeństwa można przypisać dla momentu więzienia w Moskwie, gdzie był uznany za heretyka<sup>54</sup>, jednakże, nie była to śmierć męczeńska jak to opisał P. H. Pruszcza. U F. Jaroszewicza Izydora miał na imię Aleksy i miał być arcybiskupem lwowskim jak i metropolitą Rusi<sup>55</sup>. Interesujące jest tu porównanie opisów obu hagiografów. W opinii F. Jaroszewicza wychodzi na to, że miał oficjalny tytuł „świętego”. U Pruszcza natomiast jest tylko „pobożnym”. I ta kwestia wymaga dalszych, kompleksowych badań nad hagiograficznymi określeniami osób spisanych w listach osób wstawionych świętością życia.

Po pobieżnym przyjrzeniu się problemowi kultu osób, związanych z Rusią, zauważyć można, że jest to pole do kolejnych eksploracji badawczych. Niestety we współczesnych badaniach nad kwestią hagiograficzną brakuje kompleksowych prac poświęconych weryfikacji kultów opisanych przez nowożytnych hagiografów. Niniejszym artykułem mam nadzieję zainspirować do stworzenia pełniejszych, kompleksowych ujęć problemu.

<sup>48</sup> Zob. np.: Jan Długosz – w kręgu badań historyków i literaturoznawców, red. T. Giergiel, Sandomierz 2017; Odczytywanie Długosza, red. K. Janus, B. Łukarska, E. Hak, Częstochowa 2016; Jan Długosz (1415–1480). Życie i dzieła, red. L. Korczak, M. D. Kowalski, P. Węcowski, Kraków 2016; Jan Długosz. 600-lecie urodzin. Region–Polska–Europa w jego twórczości, red. J. Maciejewski, P. Oliński, W. Rozynkowski, Toruń 2016; Jan Długosz herbu Wieniawa (1415–1480). Materiały z ogólnopolskiej konferencji naukowej. Wieluń 24 czerwca 2015 r., red. M. Gogoła, J. Książek, Wieluń 2016; Klasztory, miasta, zamki w życiu i twórczości Jana Długosza, red. J. Rajman, D. Żurek, Kraków 2016.

<sup>49</sup> P. H. Pruszcza, *Forteca monarchów*, s. 200.

<sup>50</sup> F. Jaroszewicz, *Matka świętych*, s. 221–223.

<sup>51</sup> *Vita Ioannis Dlugosch Senioris canonici Cracoviensis*, ed. M. Brożek, Warszawa 1961. Dzięki temu, można pokusić się o szersze ukazanie problemu hagiograficznego ujęcia Jana Długosza.

<sup>52</sup> P. H. Pruszcza, *Forteca monarchów*, s. 167; Idem, *Monstra świętych*, s. 7.

<sup>53</sup> A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, Białystok 2003, s. 178–179.

<sup>54</sup> Ibidem.

<sup>55</sup> F. Jaroszewicz, *Matka świętych*, s. 78.

---

\*

**Marcin A. Klemenski, *Medieval saints from the area of Rus' in a Sarmatian frame. About cults of saints people associated with medieval Rus' in the light of modern hagiographers***

In this article, on the example of hagiographical works by Piotr Hiacynt Pruszczyński and Florian Jaroszewicz, I have discussed examples of people famous for their holiness of life and connected with the area of medieval Rus'. On selected examples I try to verify the legitimacy of cults. Many of them were fictitious to show the power and splendour of Christianity in Poland. I also show new possibilities of hagiographic research.





Лукаш Рибар  
(Братислава)

## Религиозная жизнь в Московском государстве в описании персидского посланца Орудж-бек Баята

*На рубеже XVI и XVII веков к европейским правителям была отправлена персидская дипломатическая миссия, чтобы найти союзника против Османской империи. Орудж-бек Баят был членом этой миссии, как это зафиксировано в его мемуарах. Эта дипломатическая миссия проходила через территорию Московии. Целью данного исследования является описание и религиозной ситуации в России, представленной в описании путешествия персидского посла Орудж-бек Баята. Этот анализ может быть особенно интересным, поскольку автором был мусульманин-шиит, который позже обратился в католическую веру.*

В XVI и XVII веках Московское государство часто становилось объектом описания путешественников и дипломатов из Европы и Азии. Многие из этих описаний стали богатым источником информации о повседневной жизни Московии. Их авторы отмечали различные аспекты политической, социальной, экономической или культурной жизни населения этого региона Руси. Среди важных моментов, на которые они обращали свое критическое внимание, была религиозная жизнь москвичей. В описаниях иностранцев был создан определенный стереотип образа Московского государства, получивший распространение в Западной Европе.

Одним из таких произведений – важных источников для изучения повседневной жизни Московского государства в начале XVII века является работа персидского посла Орудж-бек Баята<sup>1</sup>, известного на Западе как Дон

---

<sup>1</sup> Основные издания этой книги на русском языке: *Книга Орудж-бека Байата – Дон Жуана Персидского*, пер. с англ., введ., коммент. О. Эфендиева, А. Фарзалиева, Баку 1988; *Россия и Европа глазами Орудж-бека Баята – Дон Жуана Персидского*, пер. с англ., введ., коммент. О. Эфендиева, А. Фарзалиева, Санкт Петербург 2007.

Хуан Персидский. Будучи членом дипломатической миссии персидского шаха к европейским правителям, он путешествовал по территории Московии, которую, наравне с другими странами, которые он посетил, описал в своих путевых заметках. В настоящем исследовании постараемся представить и проанализировать религиозную ситуацию в Московском царстве с точки зрения Орудж-бек Баята – шиитского мусульманина, который позже перешел в католическую веру.

Для начала обратимся к краткому изложению хода и цели дипломатической миссии, членом которой был Орудж-бек Баят. Это поможет нам понять контекст создания самой книги и, следовательно, подход автора к описанию религиозной ситуации в Московском царстве.

В конце XVI века, после занятия персидского трона Аббасом Великим, дипломатические контакты Персии с европейскими странами (включая Московское царство) значительно активизировались. В 1599–1603 гг. состоялась персидская миссия в Европу, во главе с послом Хусейном Али-беком Баятом и английским посланником Антонием Ширли<sup>2</sup>. В нее вошли также 4 персидских секретаря, 12 англичан и 2 португальских миссионера. Целью миссии Хусейна Али-бек Баята было посетить восемь европейских государств (Польшу, Германию, Венецию, Рим, Испанию, Францию, Англию и Шотландию) и заключить с ними союз против их общего врага – османского султана. В составе этого посольства в качестве секретаря пребывал Орудж-бек Баят, который позже оставил описание всего путешествия миссии. Поскольку Персия была в состоянии войны с Османской империей, дипломатам пришлось искать другой путь в Европу, и они отправились на Запад через Москву<sup>3</sup>. Посольство начало свой путь с Персии через Каспийское море к Астрахани, где встретилось с миссией другого персидского (кызылбашского) посла с огромной свитой в 300 человек. Оба посольства продолжили свой путь вместе, отправившись на север, сначала по р. Волга, потом по рекам Ока и Москва до г. Москва, куда прибыли в ноябре 1599 г. В Москве посольство было принято московским царем Борисом Годуновым. Проведя всю зиму в Москве, посольство весной следующего года, отправилось через Архангельск по морю в германский город Эмден, а оттуда по маршруту Кассель – Веймаар – Галле – Лейпциг и через Саксонскую Швейцарию добралось до Праги, где было принято императором Рудольфом II. В Праге послы провели очередную зиму и весной 1601 г. отправились в дальнейший путь, который проходил через Нюрнберг, Аугсбург, Мюнхен и др. города в Италию. Сначала посольство планировало остановиться в Венеции, но после отказа венецианского дожа принять его, послы направились в Рим

<sup>2</sup> Шире о путешествиях А. Ширли и Р. Ширли, см.: E. D. Ross, *Sir Anthony Sherley and His Persian Adventure*, Routledge 2004.

<sup>3</sup> D. Blow, *Shah Abbas. The Ruthless King Who Became a Iranian Legend*, London–New York 2009, p. 61.

для встречи с Папой Римским. Во время этого пути в Сиене произошло неприятное событие. Здесь персидский посол Хусейн Али-бек крупно поссорился с А. Шерли. Последний был обвинен в краже и продаже посольских ценностей, предназначенных Папе Римскому<sup>4</sup>. Вследствие этого А. Шерли и Хусейн Али-бек были приняты Папой Клементом по отдельности<sup>5</sup>. После приема А. Шерли и остальные англичане оставили посольство, а остальные члены миссии отправились через южную Францию и Пиренейские горы в Испанию, где сначала посетили Барселону, а оттуда через Сарагоссу прибыли в Вальядолид, который в то время являлся резиденцией испанского короля Филиппа III. Сефевидский посол вручил испанскому монарху послание шаха Аббаса Великого и после двух месяцев пребывания при королевском дворе посольство начало подготовку к возвращению в Персию<sup>6</sup>. Хусейн Али-бек решил вернуться домой морским путем вокруг Африки до Ормуза. Из Вальядолид члены посольства отправились в Лиссабон. Но по пути туда, в г. Мерида, один из знатных членов миссии был убит неизвестным. Хусейн Али-бек отправил Орудж-бек Баята назад в Вальядолид к испанскому королю, чтобы потребовать возмездия за убийство члена посольства. Но после прибытия ко двору Филиппа III трое из четырех посланцев решили остаться в Испании и перейти в христианство. Среди них был и Орудж-бек Баят. Во время крещения он принял новое имя Дона Хуана Персидского<sup>7</sup>. Кроме Орудж-бек Баята христианство приняли Аликули-бек, племянник самого посла Хусейн Али-бека, и Буньяд-бек. Первый получил имя Дон Филипп Персидский, а второй – Дон Диего Персидский<sup>8</sup>. Информация о реакции Хусейн Али-бека на такой поворот событий не сохранилась. Известно только, что вскоре после этого посольство отправилось с Лиссабона обратно в Персию<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> О. А. Эфендиев, *Дон Хуан Персидский или Орудж-бек Баят?* „Известия Академии Наук Азербайджанской ССР. Серия истории, философии и права“, 1966, 2, с. 65.

<sup>5</sup> См.: P. Jackson, L. Lockhart, *Cambridge History of Iran*, vol. 6: *The Timurid and Safavid Periods*, Cambridge University Press 1986, p. 387.

<sup>6</sup> См.: E. G. Hernán, *Persian Knights in Spain: Embassies and Conversion Processes*, [in:] *The Spanish Monarchy and Safavid Persia in the Early Modern History. Politics, War and Religion*, eds. E. García, J. Cutillas, R. Matthee, Valencia 2016, p. 63–98.

<sup>7</sup> См.: *Don Juan of Persia: A Shi'ah Catholic 1560–1604*, trans. by G. Le Strange, New York–London 1926, p. 9–10.

<sup>8</sup> B. A. Acero, „Being so thoroughly Spanish, the Persians”: *Conversion and Integration during the Monarchy of Philip III*, [in:] *The Spanish Monarchy and Safavid Persia*, p. 63–98.

<sup>9</sup> Более детально о этом посольстве, см.: *Россия и Европа глазами Орудж-бека Баята*, с. 6–24.

Автор анализируемого нами описания путешествия, Орудж-бек Баят<sup>10</sup> родился приблизительно в 1560 г. (по другим данным в 1567 г.)<sup>11</sup> в семье Султан Али-бека Баята, находящегося на службе у персидского (сефевидского) шаха Мохаммеда Ходабенде. После прихода к власти Аббаса I Великого Орудж-бек Баят попал на государственную службу. За военные заслуги он обрел большое доверие шаха и в качестве его приближенного в 1599 г. был зачислен в состав уже упомянутой дипломатической миссии, отправленной в Европу. После отделения от посольства и принятия христианства он остался в Испании, где несколько лет спустя погиб в уличной драке<sup>12</sup>.

Во время путешествия Орудж-бек Баят вел очень подробные заметки, что он отметил в своем произведении<sup>13</sup>. Его записи должны были стать главным источником информации о европейских странах для персидского шахского двора. Однако события, произошедшие в Испании и последующее принятие Орудж-бек Баятом христианства, существенным образом повлияли на содержание его произведения. С помощью своего наставника Альфонсо Ремона Оруза, Орудж-бек предположительно между 1602 и 1603 гг. отредактировал свои сделанные ранее записки, после чего они были переведены на кастильский язык<sup>14</sup>. Первое издание описания путешествия увидело мир еще при жизни его автора. Оно было издано Хуаном де Бостиллом в Вальядолиде в 1604 г. под названием *Relaciones de Don Juan de Persia sobre las cosas notables de Persia*<sup>15</sup>. По мнению датского исследователя Према Поддара, стилистика описания большинства объектов в книге Орудж-бек Баята очень похожа на стиль описания столкновения испанцев с Новым миром (Америкой)<sup>16</sup>.

Новая версия произведения, изданная на кастильском языке с прокатолической ориентацией, содержала более подробное описание Востока, предназначенное для испанского читателя. Это заметно по увеличенному объему текста (две из трех глав книги), посвященного описанию собственно персидской истории.

<sup>10</sup> Библиографические данные об Орудж-бек Баяте, или Дон Хуане довольно скудные, так как его имя до нас дошло только в искаженной испанской форме „Uruch bes“. В английском переводе Г. Ле Стренджа предлагается читать „Ulugh“. Русские востоковеды В. Бартольд и И. Пертушевский читали его как Урудж-бек. Азербайджанский историк О. Эфендиев более правильным чтением считает форму Орудж-бек (по правилам современного азербайджанского языка). В статье также использована версия О. Эфендиева. См.: О. А. Эфендиев, *Дон Хуан Персидский или Орудж-бек Баят?*, с. 62–63.

<sup>11</sup> Г. Ле Стрендж предполагает, что он родился приблизительно в 1560 г. Н. А. Кортес утверждает, что в 1567 г. См.: *Don Juan of Persia*, p. 3; *Relaciones de Don Juan de Persia*, prólogo y notas N. A. Cortés, Madrid 1946, p. 15.

<sup>12</sup> *Don Juan of Persia*, p. 10.

<sup>13</sup> *Россия и Европа глазами Орудж-бека Баята*, с. 178.

<sup>14</sup> *Don Juan of Persia*, p. 1.

<sup>15</sup> *Relaciones de Don Juan de Persia sobre las cosas notables de Persia*, ed. J. de Bostillo, Valladolid 1604. Второе испанское издание вышло в 1946 г. в Мадриде. Автором пролога был испанский историк Н. А. Кортес. См.: *Relaciones de Don Juan de Persia*, prólogo y notas N. A. Cortés, Madrid 1946.

<sup>16</sup> P. Poddar, *Don Juan of Persia: Diaries of Uruch Beg (b. 1560)*, [in:] *Other Routes: 1500 Years of african and Asian Travel Writing*, eds. T. Khair, M. Leer, J. D. Edwards, H. Ziaadeh, Oxford 2006, p. 174.

Долгое время книга Орудж-бек Баята была доступна только на кастильском языке. Только в 1926 г. известный ориенталист Гай ле Стрендж перевел ее на английский язык и издал в Лондоне под названием *Don Juan of Persia: A Shi'ah Catholic 1560–1604*<sup>17</sup>. На русский язык произведение полностью было переведено с английского только в 1988 г. и издано в Баку под названием *Книга Орудж-бека Байата – Дон Жуана Персидского*<sup>18</sup>. Этот же перевод был переиздан в Санкт-Петербурге в 2007 г. под названием *Россия и Европа глазами Орудж-бека Баята – Дон Жуана Персидского*<sup>19</sup>. Кроме того, существует и более ранний перевод (1903) той части книги, в которой находится описание путешествия по русским землям<sup>20</sup>. Надо отметить, что в 1959 г. появился также персидский перевод той книги<sup>21</sup>, сделанный с английского издания Г. ле Стренджа<sup>22</sup>.

Описывая путешествие через Московское государство, Орудж-бек Баят немало места отвел описанию транзитного торгового пути, известного как Волжско-Каспийский<sup>23</sup>. Во время плавания по Волге посольство посетило такие города, как Астрахань, Черный Яр, Царицын, Самара, Казань и Чебоксары, что нашло свое отражение в описании Орудж-бека. Находим здесь и информацию религиозного характера. Так, при описании Астрахани автор отметил, что „церквей там бесчисленное множество, но не очень больших; в них полно изображений святых, и хоть они маленького размера, но нарисованы и покрыты лаком, перед каждым изображением весь день горит зажженная свеча; далее, местные жители не позволяют чужестранцам входить в церкви”<sup>24</sup>. В цитированном фрагменте наиболее интересно последнее предложение, с которого следует, что иностранцам и членам других конфессий обычно запрещалось входить в православные храмы. Таким образом москвиты стремились защитить идентичность своей церкви. Аналогичные сообщения о запретах входить в „русские” храмы также содержатся в других источниках. Например, в начале XVIII века английский путешественник капитан Джон Перри отметил, что „до сих пор никакому человеку, не принявшему Русскую Веру, не дозволялось входить в их церкви; в тех же редких случаях, когда это было допускаемо, на это смотрели,

<sup>17</sup> *Don Juan of Persia*. Последнее переиздание английского перевода вышло в 2013 г. *Don Juan of Persia: A Shi'ah Catholic 1560–1604*, trans. by G. Le Strange, London–Routledge 2013.

<sup>18</sup> *Книга Орудж-бека Байата – Дон Жуана Персидского*, пер. с англ., введ., коммент. О. Эфендиева, А. Фарзалиева, Баку 1988.

<sup>19</sup> *Россия и Европа глазами Орудж-бека Баята – Дон Жуана Персидского*, пер. с англ., введ., коммент. О. Эфендиева, А. Фарзалиева, Санкт Петербург 2007.

<sup>20</sup> *Известия Дон Хуана де Персия направленные к его католическому величеству дон Филиппу III, королю Испании и нашему государю*, „Старина и Новизна”, 6, 1903, с. 293–312.

<sup>21</sup> Дун Жуан Ирани, *Талиф-е Орудж бейк Баят*, тарджуме (перевод) Масуд Раджаб Нея, Тегеран 1338 (1959).

<sup>22</sup> О. А. Эфендиев, *Дон Хуан Персидский или Орудж-бек Баят?*, с. 65.

<sup>23</sup> См.: Р. С. Асташкин, *Волжский путь на Восток в „Известиях” Дона Хуана Персидского*, „Известия Самарского научного центра Российской академии наук”, 18, 2016, 3, с. 5–11.

<sup>24</sup> *Россия и Европа глазами Орудж-бека Баята*, с. 149.

как на великую милость”<sup>25</sup>. Эти слова хорошо подтверждают тот факт, что до XVIII столетия русские редко открывали двери своих храмов для иностранцев<sup>26</sup>.

Интересны комментарии Орудж-бека, связанные с религиозной жизнью Казани. Автор отметил, что Казань – это „очень большой город Князя Московии [...] с населением около 50 000 домовладельцев (или 225 000 душ), и все христиане. Этот город наполнен церквями, и в каждой есть колокола, и в праздничные дни, когда звонят вечерню, невозможно спать или оставаться в городе из-за их громкого перезвона”<sup>27</sup>. Здесь особо хочется отметить тот интересный факт, что для мусульманина Орудж-бек Баята, привыкшего к громкому чтению азана муэдзином с минарета мечети, перезвон колоколов казался очень громким.

Следующим городом, о котором Орудж-бек Баят оставил интересную заметку, был Нижний Новгород. Персидский автор написал: „люди Нижнего (Новгорода) христиане и подданные Князя Московии; но у них есть сладострастный обычай, и ходит молва об их банях, где мужчины и женщины имеют обыкновение мыться вместе, без одежд, прикрывающих их наготу; следовательно, их общение чрезвычайно вольное, более, чем в любой другой стране может быть допустимо”<sup>28</sup>. Характерно, что Орудж-бек Баят не был единственным автором того времени, упоминающим этот старый русский обычай. Заметки о совместном мытье мужчин и женщин в банях находим в Адама Олеария<sup>29</sup>, Бернгарда Таннера<sup>30</sup> и др. Для Орудж-бек Баята как мусульманина этот обычай казался очень странным и сладострастным. Нужно отметить, что Русская православная церковь официально запретила его решением Стоглавого собора<sup>31</sup>. Но по-видимому, в Московском государстве не все церковные запреты и не всегда соблюдались.

Из Нижнего Новгорода посольство продолжило свой путь через Муром и Владимир в Москву. О столице государства Орудж-бек Баят оставил много информации. Что касается религиозной жизни москвичей, то персидский посол отметил, что они „соблюдают заповеди Греческой Церкви, к секте которой принадлежат”<sup>32</sup>. Можно предположить, что этот *passus* появился в тексте уже после принятия автором христианства, поскольку в нем четко

<sup>25</sup> Д. Перри, *Другое и более подробное повествование о России*, „Чтения императорского Общества Истории и Древностей Российских”, 1871, 2, с. 150.

<sup>26</sup> И. Исаков, *Русская церковь глазами иностранцев*, „Мироносицкий вестник”, 204, 2016, без нумерации страниц (<http://www.mari.eparhia.ru/media/publikation/?ID=7593>)- [21.02.2018])

<sup>27</sup> *Россия и Европа глазами Орудж-бека Баята*, с. 151.

<sup>28</sup> *Ibidem*, с. 153.

<sup>29</sup> А. Олеарий, *Описание путешествия в Московию*, пер. с нем. А. М. Ловягина, Смоленск 2003, с. 191.

<sup>30</sup> Б. Таннер, *Описание путешествия польского посольства в Москву в 1678 г.*, „Чтения императорского Общества Истории и Древностей Российских”, 1891, 3, с. 106.

<sup>31</sup> *Стоглав*, Глава 41, Вопрос 18 (<https://ru.wikisource.org/wiki/Стоглав> [21.02.2018])

<sup>32</sup> *Россия и Европа глазами Орудж-бека Баята*, с. 155.

прослеживается католический подход к оценке Православной церкви как секты.

Далее Орудж-бек писал: „В вопросах религии москвиты очень чтят свою церковь. У них нет других книг, кроме Евангелия и Жития Святых, и все люди ходят с крестиком на шее. Когда человек входит в церковь, он вначале целует землю, в правой руке несет изображение нашего Господа и Спасителя Иисуса Христа. Во дворце, над троном Великого Князя, всегда висит изображение Богоматери с митрой и посохом, одетой в одежды, как у епископа, и на ее пальцах много колец”<sup>33</sup>. Как видим, здесь Орудж-бек кратко показал отношение православных верующих к религии и их религиозную практику (ношение крестика как символа христианства, целование и поклоны перед иконой в храме и др.). Но, в сравнении с описаниями европейских авторов, информация Орудж-бека о религиозности москвичей очень скудна.

Краткие, но интересны его наблюдения на тему церковных зданий внутри самого Кремля: „Внутри крепости находится огромное число церквей, и в самой большой из них есть огромный колокол, в который ударяли, чтобы мы могли слышать его чудесный звон”<sup>34</sup>.

Что касается других городов Московского государства, то Орудж-бек оставил только краткие заметки о Переяславле и Ярославле, отмечая, что население этих городов составляют христиане и что в них „много церквей и монастырей на русский манер”<sup>35</sup>.

В отличие от христианства, другие религии на территории Московского государства не нашли даже краткого освещения в произведении Орудж-бек Баята. Персидский автор написал только о проживании евреев и татар (ногайцев) на территории Московии<sup>36</sup>. Но никакого подробного описания их религии в его книге найти нельзя. Автор ограничивается только очень лаконичным сообщением, что „ногайцы в вопросах религии язычники, но они очень гостеприимны”<sup>37</sup>.

Приведенные выше описания – это фактически вся информация о религиозной жизни Московского государства, которую находим в произведении Орудж-бек Баята. Такая скудость данных очень интересна. Без сомнения, книга Орудж-бека Баята, после ее редакции и перевода на кастильский, была предназначена, в первую очередь, для испанской католической аудитории. Логично предположить, что информация о религии и обычаях Московии, как далекого и экзотичного государства, была бы интересна и привлекательна для испанских читателей. Но

<sup>33</sup> Ibidem, c. 156.

<sup>34</sup> Ibidem, c. 157.

<sup>35</sup> Ibidem, c. 160.

<sup>36</sup> Ibidem, c. 149–150.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 150.



практически ничего этого в книге нет. Орудж-бек ограничился только краткими сообщениями о том, что Московское царство – это христианская православная страна, без собственной критической интерпретации религиозных явлений и обычаев жителей данного региона Восточной Европы. Было ли это следствием слабой заинтересованности автора религиозной жизнью Московского государства или результатом редакционных правок – на эти вопросы о современном состоянии источников ответить достаточно сложно.

\*

**Lukáš Rybár, *Religious life in the Moscow State in the description of the Persian envoy Oruj-bey Bayata***

At the turn of 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> century Persian diplomatic mission was sent to European rulers to find the ally to help against the Ottoman Empire. Oruj bey Bayat was a member of this mission, as is documented in his memoirs. This diplomatic mission went through the area of Muscovy. The aim of this study is to describe and analyse the image of religion in Russia as presented in travelogue of Persian ambassador Oruj bey Bayat. The analyses could be especially interesting, because the author was Shiite Muslim who later converted to catholic faith.

# CHAPTER II: DEBATES



## Debate I.

### Two Rus'es in the Eastern Slavic Region: Great division of the Kievan Metropolitanate in the middle of the 15<sup>th</sup> century and the genesis of the Moscow (Russian) and Ukrainian- Belorussian (Lithuanian-Polish) models of Christian culture

The round table discussion with  
Ihor Skochylas and  
Andrzej Gil

\*

Stenographic record of the discussion

Moderator: Volodymyr Aleksandrovykh

**Volodymyr Aleksandrovykh:** Добрий день, шановні Пані і Панове. Ми відкриваємо нашу дискусію. Зауважимо, що тема, винесена на обговорення, досить нова. Церковну історію цього періоду більше розробляла російська історіографічна традиція, яка майже не студіювала унійний феномен. В українській історіографії ця тема також слабо висвітлена. Можливо, це пов'язано з тим, що свого часу „батько” української історіографії Михайло Грушевський мало уваги присвятив цій проблематиці. Однак важливо наголосити, що друга половина XV – початок XVI століття – це період розвитку оригінальної релігійної культури – нового українського варіанта релігійної традиції східного християнства.

**Ihor Skochylas:** Добрый день, уважаемые участники. Мы с моим коллегой Анджеем Гилем постараемся поделиться с вами нашей рабочей гипотезой, которую попытались представить в нашей монографии.

В своем выступлении я хочу представить три тезиса.

Первый – мы до сих пор до конца не понимаем, что случилось с наследием Руси после монгольского нашествия. Когда мы рассматриваем по-

литическую, социальную, а частично – и культурную историю, то не всегда понимаем важность христианства и христианской культуры для Руси. По моему мнению, очень важно рассматривать культурную историю Руси „после Руси” именно в категориях христианской культуры. И тогда мы получим твердую почву для дальнейших исследований.

Известно, что после распада единого государства на Руси начался парад „канонических суверенитетов”. В Галиче, Владимире, Москве, Новогрудке создавались региональные центры, которые позже эволюционировали в более широкие региональные традиции. В качестве примера можно привести кафедру Святой Софии в Киеве, митрополичью кафедру Святых Бориса и Глеба в Новогрудке и кафедру Успения Святой Богородицы в Вильнюсе. С одной стороны, все эти кафедры символизируют общее пространство, которое сохранилось после так называемого разделения Руси. Но с другой – являются свидетельством появления разных обликов Руси и следствием влияния культуры пограничья. Поэтому, если мы говорим о русской христианской культуре как об общей, единой культуре, то закономерно возникает вопрос: как политические изменения второй половины XIII – начала XIV веков повлияли на религиозную культуру региона?

Второй наш тезис – важным фактором, который способствовал культурному обособлению между восточной и западной частями единой Киевской митрополии, была идея унии, а позже и ее практическая реализация в форме Флорентийской (1439) и Брестской (1596) уний. Конечно же, когда мы говорим об унии, надо пользоваться определенной терминологией. По моему мнению, ключевым методологическим инструментом является использование понятия „религиозная культура” как системы относительно стабильных, но одновременно и изменяющихся символов, значений и практик, которые антропологически связаны с религиозным сознанием индивидуума, или группы индивидуумов, или определенного социума. И если мы посмотрим на историю Руси „после Руси”, то я полагаю, что именно в категориях религиозной культуры можно корректно представить историческое развитие русской (украинско-белорусской) идентичности в рамках Короны Польской и Великого княжества Литовского.

Во время дискуссии с моими коллегами с Киево-Могилянской академии мы пришли к выводу, что вряд ли мы можем выразиться лучше Пропсера Аквитанского, который сказал, что „традиция” – это то, чему обучают и чему назидают все, везде и всегда. Если мы говорим о „Большом переломе” 1458 г., когда канцелярия Римского Апостольского престола издала буллу Пия II о разделении некогда единой Киевской митрополии на Московскую и Литовскую церковные провинции, то это начало формирования двух отдельных культурно-религиозных региональных традиций. Если мы говорим о средневековом христианстве в глобальном смысле, то мы име-

ем дело с двумя традициями – латинской (западной) и греко-византийской (восточной). И если мы говорим о региональном опыте общения человека с Богом, т. е. инкультурации Слова Божьего в конкретное социокультурное пространство, то можем ли мы утверждать, что таким образом создавалась региональная традиция? В случае положительного ответа, мы сталкиваемся со следующей проблемой – как нам составить перечень факторов, способствующих формированию элементов „традиции”? По мнению богословов, это, прежде всего, обряд, в данном случае славяно-византийский. Ключевой элемент такого обряда – это восточная литургия. Честно признаюсь – я до недавнего времени не до конца осознавал важность богослужбной практики для формирования идентичностей домодерных сообществ. Если мы вообразим себе русинский приходской храм, где-то под Новогрудком в современной Белоруссии, и представим, как простой человек, крестьянин, приобщался к культуре, то поймем, что именно приходской храм был тем микрокосмосом, находясь в котором человек приобщался к высокой культуре на локальном уровне. Поэтому обряд имеет ключевое значение для формирования традиции. И если традиция не имеет богословского опыта общения человека с Богом то, по моему мнению, ее нельзя назвать традицией религиозной.

Другим немаловажным фактором, способствующим формированию „традиции”, является наличие своего местного церковного канонического права, без которого традиция не может быть кодифицирована. Также обязательным условием нужно признать существование на протяжении длительного времени единой территории (по терминологии Фернана Броделя, „географического изолята”). В нашем случае, даже после разделения митрополии Руси на две части (киевскую и московскую), территория, на которой проживало русинское (рутенское) население, была сопоставима с территорией Киевской митрополии. Таким образом, мы можем говорить, что до конца XVI века географический фактор играл важную роль. Также на формирование традиции существенным образом влияло унифицирование социокультурных повседневных практик, которое началось уже в XV веке. Важным было и использование общего (хотя и с региональными различиями) церковнославянского языка и „простой мовы” – языка деловодства и высокой письменности.

Третий тезис – это память о прошлом. В первую очередь это литургическое поминание своих „героев” – святых, мучеников, представителей иерархии и правящей светской элиты. И, напоследок, обращаю внимание на политическую легитимацию как важное условие относительно свободного развития религиозной культуры в рамках конкретного государственного организма. Например, в Литовско-Польском государстве уния пользовалась лояльностью светской власти, но когда произошли важные политические

изменения на рубеже XVIII и XIX веков, и большая часть Киевской митрополии оказалась на территории Российской империи, то судьба унии оказалась предрешена.

Подытоживая вышесказанное, хочу еще раз обратить внимание на важность 1458 года как условной хронологической черты, которая символически обозначает начало процесса формирования отдельных московской (российской) и рутенской (украинско-белорусской) культурно-религиозных традиций. В научном кругу, к которому я принадлежу, культурно-религиозную идентичность, сформировавшуюся в рамках Киевской митрополии XV–XVIII веках, мы называем *традицией киевского христианства*, или, по-другому, *киевской традицией*.

Остаётся еще один очень важный вопрос. Что привело к тому, что две части одного культурного пространства Руси начали существовать обособленно? Не только политически, социально и культурно. Они также начали по-разному переосмысливать свой опыт общения человека с Богом и формировать свое собственное каноническое право. Наведу несколько примеров, которые показывают, что вторая половина XV века была именно тем периодом, когда началась кодификация *киевской традиции* в западной части митрополии Руси. Это, прежде всего, уникальный феномен распространения культа и иконографии Покровы Пресвятой Богородицы, не имеющей аналогов в Византии и Московской Руси. Также это знаменитые циклы поучений киевских митрополитов, которые появляются в *Кормчих книгах* (одна из ранних т. н. западнорусских редакций хранится в Ягеллонской библиотеке в Кракове, Акс. 52/71, которую в свое время обстоятельно описал Ярослав Щапов). Именно здесь впервые появились поучения киевских митрополитов и жития святых с территории Великого княжества Литовского. Исследования Сергея Темчина и Марины Чистяковой, которые выявляют все новые рукописные богослужебные, учительные и другие церковные тексты, созданные в украинско-белорусских землях, позволяют уверенно говорить о кодификации нового опыта общения восточных христиан с Богом, который отличается от московской традиции. Обособление Киевской и Московской митрополии в последующие столетия зашло так далеко, что первые после „Великого перелома” контакты между двумя кафедрами на иерархическом уровне источники фиксируют только в 1619 г. А примерно до середины XVII века Москва практиковала повторное крещение „людей литовской веры”, т. н. православных русинов с Киевской митрополии. Но одновременно возникает еще один вопрос – а что же тогда объединяло эти традиции? Их объединяла, конечно же, память о совместном прошлом, например о крещении Руси, и общая литургическая традиция.

Вопрос, который я выношу на дискуссию: какие тенденции, феномены и процессы культурно-религиозной и социальной жизни митрополии Руси



классифицировать как общие, способствующие сохранению совместного духовного пространства земель бывшего Русского государства, а какие как партикулярные, региональные, приведшие к обособлению киевской (украинско-белорусской) и московской христианской традиций?

**Andrzej Gil:** Profesor Ihor Skoczylas naświetlił Państwu problem od strony duchowej, ale jak mówi *Pismo Święte* – nie samym słowem człowiek żyje, ale także chlebem (parafrazując). Kiedy zastanawialiśmy się nad fenomenem podziału metropolii kijowskiej na dwie części, to mnie osobiście uderzył problem polityzacji tego zjawiska, to znaczy na ile ono było zjawiskiem duchowym, a na ile politycznym, a później społecznym. Chciałbym Państwu pokazać, skąd to się wzięło. Według nas to jest rzeczywiście przede wszystkim polityka, a dopiero później cała reszta. Możemy powiedzieć tak – ten wariant rozejścia się duchowego był skutkiem decyzji politycznych, a nie przyczyną decyzji politycznych. Proszę popatrzeć na taki ciekawy fenomen różnic. Różnice, przede wszystkim, biorą się w samych umysłach i dopiero później są wyrażane poprzez sztukę, poprzez kulturę.

Skąd się wzięła ta dwoistość myślenia ludzi, którzy tworzyli swego rodzaju wspólnotę do połowy czy końca XIII wieku (o chronologii możemy dyskutować). Później mamy to pęknięcie, pęknięcie nie w tym wymiernym, widzialnym świecie, ale najpierw to pęknięcie zaistniało przede wszystkim w umysłach ludzkich. Proszę zobaczyć, jak ukształtowały się odmienne losy, bo mówiąc tutaj o tradycji moskiewskiej, mamy oczywiście świadomość, że tak naprawdę mówimy o czymś, co jest w przypadku Moskwy bardzo późnym zjawiskiem, formowanym właściwie w oderwaniu od tej kijowskiej tradycji. Co składa się na moskiewską ruską tradycję, środkową ruską tradycję i zachodnią ruską tradycję? Przyjrzyjmy się teraz temu, co się dzieje na zachodzie ziem ruskich. Proces włączania Rusi zachodniej w organizmy państwowe jest wszystkim znany i zrozumiały: część południowa Rusi zachodniej staje się częścią Polski, a część północna Rusi zachodniej staje się częścią Litwy. Czy to znajduje jakiś wymiar w przestrzeni kulturowej i religijnej Słowian wschodnich i po części zachodnich? Oczywiście, że znajduje! Mamy do czynienia z próbą instytucjonalizacji religijnej poprzez stworzenie metropolii halickiej w ramach Korony Królestwa Polskiego, a wcześniej księstwa halicko-wołyńskiego. Mamy też do czynienia z próbami utworzenia metropolii litewskiej w ramach Wielkiego Księstwa Litewskiego.

Proszę zwrócić uwagę na ciekawą rzecz: Słowianie wschodni w swojej części zachodniej zostali sformowani w czasach istnienia niezależnych państw ruskich. Ta tradycja rzeczywiście jest tradycją kijowską, mimo że – jak wiadomo – w połowie XIII wieku sam Kijów politycznie już nie funkcjonuje. To, że akurat w połowie XV wieku mamy pewne ożywienie, związane z działalnością Rurykowiczów, nie jest takie ważne, to jest rzecz wtórna. Tradycja zachodnioruska, późniejsza, nie musiała się formować, bo ona już istniała i ci ludzie już byli nosicielami tej wiel-

kiej tradycji, sformowanej na przełomie X i XI wieku, która rozpowszechniała się i na te peryferie zachodnioruskie i zachowała się tam.

Teraz zobaczmy co dzieje na wschodniej Rusi. Proces tworzenia się przestrzeni wschodniosłowiańskiej w wariantcie wschodnim, to dwa powiązane ze sobą procesy: sławizacji i chrystianizacji. Ludzie, którzy w XV, XVI, XVII wieku byli nosicielami kultury ruskiej, w wieku XII i XIII nie byli Słowianami, generalnie, byli przede wszystkim Ugrofinami, może w części Bałtami i Turkami. Ale na pewno nie byli nosicielami tradycji kijowskiej. Oni jej po prostu nie znali, żyli w zupełnie innym świecie, w innym wymiarze kulturowym i tam ta tradycja nie mogła przetrwać, bo tam jej po prostu wcześniej nie było.

Kolejna rzecz – wiemy, że świat zachodniej Rusi był w interakcji ze światem kulturowym zachodniej Europy. Ale to nie jest tak, że proces ten rozpoczął się dopiero w państwie polsko-litewskim. To jest tradycja, która pojawiła się w kościele rzymsko-katolickim jeszcze w czasie wypraw krzyżowych. Ta interakcja między światem Wschodu i światem Zachodu jest doświadczeniem Królestwa Jerozolimskiego i państw krzyżowców na Bliskim Wschodzie – państw, które były tworzone przez zachodnich Europejczyków, a także różnego rodzaju despotatów na terytorium Półwyspu Bałkańskiego (państwka Kompanii Katalońskiej, a także francuskie, włoskie, których była mnogość na terenie dzisiejszej Grecji i świata egejskiego), także doświadczenie Wenecji. Wszystko to razem jest fenomenalnym doświadczeniem syntezy kultury Wschodu i Zachodu. Zatem przede wszystkim Korona Polska, a później także Wielkie Księstwo Litewskie, mogły powołać się na doświadczenie związane z kontaktami Wschodu i Zachodu. Proszę zwrócić uwagę na jedną rzecz: *to nie jest doświadczenie zniszczenia, a doświadczenie podporządkowania*. Nie współistnienia, nie koegzystencji, a podporządkowania, ale jednak i zachowania. Czyli świat Zachodu, reprezentowany tutaj przede wszystkim przez Koronę Polską, a później Wielkie Księstwo Litewskie, miał doświadczenie dialogu, który polegał na tym, że pewną rzeczywistość się podporządkowywało, ale ona mogła trwać. Mogła trwać w wyborze: albo zmienić swoje myślenie i stanąć się Polakiem katolikiem albo Litwinem katolikiem lub później protestantem, albo zostanie przy swoim i nic mi się tak naprawdę nie stanie. To jest fenomenalne doświadczenie, nie doświadczenie tolerancji (to jest za duże słowo), doświadczenie podporządkowania, ale doświadczenie pozwolenia na egzystencję. Co więcej, to jest doświadczenie świata, który nie tylko pozwala na egzystencję, ale także opiekuje się tym, kto jest mu poddany. Mamy tutaj przede wszystkim doświadczenie na poziomie państwowym, kiedy król i wielki książę wchodzi w kompetencje dawnych władców staroruskich, także w kwestiach religijnych – są oni uznawani za tych, którzy mają prawo podejmować decyzje w kwestiach religijnych. Tego prawa nikt im nie odbiera dlatego, że to jest ich przyrodzone prawo jako sukcesorów (kolatorów-ktitorów).

Popatrzmy na świat Wschodu: po pierwsze mamy tutaj doświadczenie etniczne, sławizacji i chrystianizacji. Ten świat jest fenomenalny – połączyły się w nim świat ugrofiński i świat słowiański. Towarzyszyło mu doświadczenie bycia częścią wielonarodowego imperium, w którym występuje (słowo tolerancja tutaj też nie jest dobrym określeniem) pewien indyferentyzm religijny. Ten świat staje się częścią tego imperium szczególnie w wymiarze elitarnym. Mam tu oczywiście na myśli imperium mongolskie, później mongolsko-tatarskie, i doświadczenie elity ruskiej bycia częścią elity ogólnomongolskiej – nie w sensie etnicznym, a w sensie politycznym. Niedawno Jurij Sieleźniow opublikował pracę, w której pokazał, że elita ruska była wtedy elitą mongolską. Wydaje mi się, że ta teza jest bardzo ważna i że to jest doświadczenie kluczowe dla zrozumienia różnicy w mentalności między elitą zachodnioruską i wschodnioruską. To jest doświadczenie, które powoduje, że te dwie elity tak naprawdę nie miały wspólnego mianownika, odniesienia. Cała kultura polityczna, kultura relacji społecznych u nich jest zupełnie różna, to są dwa różne światy. Tutaj przytoczę przykład, dobrze pokazany przez Fiodora Dawidowa, przykład monet, bitych dla Wielkiego Księstwa Moskiewskiego, które były po arabsku, ze stosownymi legendami. To świadczy może nie tyle o islamiizacji, ile o akceptacji przez elity wschodnioruskie istniejącego porządku świata. Także kiedy Tochtamysz idzie na Moskwę, to kronikarz ruski notuje: „Car idzie na Moskwę”. Dla niego porządek świata jest taki, że gdzieś tam w Saraju jest car, jest ta kultura, której wschodnia Ruś jest częścią. I to jest akceptowane. Później przychodzi przełom, także polityczny, kiedy nagle to wszystko zostaje odrzucone i pokazuje się, że myśmy zawsze byli przeciw, w tym także Cerkiew była przeciw. Jak pokazują badania Arkadija Grigoriewa nad Cerkwią w ramach porządku ordyńskiego, największym beneficjentem w tym czasie była właśnie wschodnioruska Cerkiew prawosławna. Później następuje zmiana tego paradygmatu. Mamy więc do czynienia z odrzuceniem tego wszystkiego, ale mimo wszystko pewne mechanizmy i to doświadczenie, dziedzictwo kulturowe, jest tym, co nasycza świat wschodniosłowiański, oczywiście w jego elitarnej części.

Czy jest możliwa symbioza na poziomie duchowym między światem zachodnioruskim, a światem politycznym polskim, litewskim, generalnie rzecz biorąc zachodnioeuropejskim? Skojarzył mi się przykład, którego datowanie jest dyskusyjne. W drugim wydaniu połockich gramot jest ciekawy dokument biskupa Jakuba, adresowany do biskupa Rygi. To jest w ogóle ciekawa historia. W nim jest taki znany *passus*, gdzie Jakub pisze o „Witenesie, moim synu”. Co to znaczy „Witenes, mój syn”? Mamy tu do czynienia z wielkim księciem, najprawdopodobniej litewskim i z biskupem połockim, który określa go mianem swojego syna. To jest sprawa dyskusyjna, ale nie wyobrażam sobie sytuacji, gdy jakiś biskup riasański pisze o swoim carze, że on jest jego synem. Pokazuje to, że symbioza jest możliwa. Kiedy książę Ziemowit IV w roku 1374 zabiera cerkiew w Grabowcu, przekazuje ją plebanowi i funduje parafię katolicką, jest to pojmowane jako gwałt, jako coś

nienaturalnego. Kiedy kilka lat później Jagiełło robi coś podobnego w Przemysłu, jest to traktowane jako wyjątek od reguły, jako coś nienaturalnego, co budzi zdziwienie (może u niektórych poklask, ale generalnie zdziwienie). Tego się po prostu nie robiło, tak się nie postępowało. Naturalną cechą jest to, że zachodnia Ruś funkcjonowała w pewnym porządku „ogólnoeuropejskim”, a wschodnia Ruś funkcjonowała w porządku, który nazwałbym „środkowoazjatyckim”, a później tworzyła własny porządek, ale na bazie tego dziedzictwa, które posiadała. Jasną rzeczą jest to, że w momencie, kiedy zanika pewna fikcja, mam tu na myśli Konstantynopol, który jest punktem odniesienia dla Moskwy i dla Kijowa, to zanika i pewna rzeczywistość. A jaka była ta rzeczywistość? Była ona taka, że były dwa światy: wschodnioruski i zachodnioruski, które tak naprawdę w niczym, może w niewielkim aspekcie, nie były zjednoczone. Między nimi nie było interakcji. Kiedy upada Konstantynopol, to nikt już nie chce fikcji zjednoczenia. Ona jest niepotrzebna. Jest decyzja polityczna o podziale, która przełożyła się później na sformalizowanie pewnych sytuacji. I jest już rzeczą całkowicie oczywistą, że to są dwa różne światy.

Profesor I. Skoczylas ma całkowitą rację: tam, gdzie sięgały granice Rzeczypospolitej, tam była najpierw metropolia kijowska, początkowo prawosławna, a później unicka. Co się dzieje w przypadku zmiany granic? W 1563 r. Połock zostaje wzięty przez Iwana IV, likwidowane jest arcybiskupstwo połockie i powstaje eparchia połocko-wielkołucka. Później, kiedy miasto zostaje odzyskane, restytuowane jest prawosławne arcybiskupstwo połockie. Nie ma tu możliwości prostego dziedzictwa. Te dwa światy są tak różne, że próby ich zjednoczenia zostają zaniechane.

Trudno jest w ciągu kilku minut pokazać wszystkie przykłady tego, dlaczego te dwa światy się tak różniły i dlaczego tak trudno było później dokonać jakiegoś zjednoczenia tych dwóch światów i dlaczego dzisiaj obserwujemy to, co obserwujemy. Na bazie dziedzictwa zachodnioruskiego wyszedł jeden naród: ruski. Nie jestem zwolennikiem określenia „naród białorusko-ukraiński” dla sytuacji do końca XVIII wieku dlatego, że poza zwyczajnym różnicowaniem regionalnym tego po prostu nie widać. To jest regionalizm, ale polityczny, a nie etniczny.

Natomiast różnice pomiędzy Rusią zachodnią i Rusią wschodnią są znaczące. Proszę zwrócić uwagę, że w Razriadnym Prikazie, który był odpowiedzialny za kontakty z tymi „pre-Ukraińcami” i „pre-Białorusinami” konieczne było posiadanie tłumacza. Praca Adraśa Zóltana pokazuje, że mamy do czynienia z dwoma różnymi językami, nie tylko w sferze potocznej, ale także w sferze „wysokiej”. Mamy do czynienia ze zróżnicowaniem, z wykształcaniem się dwóch języków.

Tu oczywiście jest sprawa dyskusyjna, jak to wszystko wyglądało jeszcze w obrębie świata wschodniej Słowiańszczyzny, czy się coś zachowało z dziedzictwa Nowogrodu, Tweru, Pskowa lub czegoś innego. Ale na ile jest to wiadome – moskiewskie centrum przykrywało bardzo skutecznie tradycję tego pogranicza,

tradycję przynależności nie tyle politycznej, ile kulturowej, części pasa przygranicznego do Wielkiego Księstwa Litewskiego. To zostało skutecznie wyeliminowane. Dopiero teraz szukamy i znajdujemy resztki tej tożsamości np. w kwestii tego, czy Twer przyjął unię florencką. Mamy tutaj do czynienia z działalnością polityczną w ramach świata wschodniej Słowiańszczyzny, czyli przykrycia tej tożsamości. Jeśli chodzi o Ruś zachodnią, mamy do czynienia z lojalnością i podporządkowaniem, ale nie z chęcią przykrycia tej tożsamości. Jeżeli ona jest, a czasami się zdarzała, to była traktowana jako wyjątek od reguły, natomiast nie stała się regułą.

To, o czym mówię, jest to nasz z profesorem I. Skochyliaszem wspólny pogląd na te sprawy. Jesteśmy otwarci do dyskusji. Jest to na tyle ciekawy i ważny temat, że warto o nim dyskutować – oczywiście w oparciu o źródła.

**Volodymyr Aleksandrovych:** Щиро дякую учасникам дискусії за цікаві виступи. Хочу відзначити вдалий вислів професора А. Гіля про те, що це дуже широка тема. Поза сумнівом, у межах такої величезної теми є багато речей, які вимагають уточнення. Хотілось би зазначити, що, на мій погляд, у даних виступах не вистачало характеристики джерел.

Важливим є ще один момент. Як у широкому загальноєвропейському контексті сприймати рух наших земель на Захід? На мою думку, при пошуку відповіді на це питання обов'язково треба брати до уваги відносини між двома традиціями в Європі („старою” візантійською і „молодою” західноєвропейською). І саме в результаті переваги молодшої традиції над старою наші землі інтегрувалися в західний, католицький світ, що сприяло проникненню європейської культури (у різних її проявах) на територію Русі.

**Yurii Zazulak:** У мене є кілька зауважень. Перше стосується термінології і відноситься до поняття „традиції”. Ми можемо називати її по-різному: київська, західноруська, московська, російська. Перечитуючи статтю Ігоря Шевченка *Про Візантію і східних слов'ян після 1453 р.*, я звернув увагу на те, що автор відображає надзвичайно різноманітний досвід рецепцій грецької „візантійської” традиції в Московській державі після падіння Константинополя і показує наскільки різноманітним був діалог московської церкви і влади з візантійською традицією. Від звинувачення греків (візантійців) за участь у Флорентійській унії – до активного впливу грецьких емігрантів при московському дворі на час заключення шлюбу Івана III з Софією Палеолог. Ідеться про еліту, інтелектуалів свого часу, котрі трактували поняття „традиції” на свій лад, надаючи йому щоразу нового значення і звучання. (На цьому прикладі я хочу показати, як ми можемо розуміти поняття „традиції”. Традиція є активним культурним процесом постійного обговорення та перетлумачення культурних значень і символів у межах певної культу-

ри). Тому в мене виникають певні сумніви щодо коректності вживання тези про дві сталі і неперушні „традиції”.

Друге зауваження радше конкретне і стосується надзвичайно цікавого виступу Анджея Гіля. Якщо говорити про „деталі”, то на певному етапі, наприклад у XIV–XV століттях, взаємовідносини політичних еліт Великого князівства Литовського і Московського князівства були надзвичайно інтенсивними. На мою думку, лише XVI століття стало епохою перелому в стосунках політичних еліт двох держав, коли внаслідок досвіду тривалих взаємних воєн відбулося їх остаточне розмежування. Щодо XIV–XV століть, то виникає питання: чи їх політична культура була настільки відмінною одна від одної? Не варто оминати увагою і взаємини західної Русі з „монгольським світом”. Ми знаємо приклади договорів великих литовських князів з Казимиром III, де застосовано титул „цар” стосовно золотоординських ханів. І на рівні гіпотези ми можемо припустити, що Галицько-волинське князівство у другій половині XIII – на початку XIV століття зазнало розквіту саме завдяки тому, що воно було васалом золотоординських ханів. Таким чином, вважаю, що потрібно зберігати певний баланс, коли ми говоримо про дві різні „традиції”.

**Andrzej Gil:** Bardzo dziękuję za pytania i uwagi. Zacznę od tego, że do czego mieliby się odwołać Moskale po upadku Konstantynopola? Do Hagia Sofii jako do meczetu? Nie znam żadnego przypadku stworzenia np. świątyni na wzór bizantyński od drugiej połowy XV wieku. Mogę się oczywiście mylić, ale nawet kreml moskiewski wzniesli w tym czasie Włosi. Tak zwane dziedzictwo Zoe Paleolog to jest fikcja. To była kobieta wychowana w kulturze włoskiej, która przypadkiem nazywała się Paleolog. Muszę powiedzieć, że było wielu Paleologów, którzy nawet nie mówili po grecku. Nie znam publikacji, która by pokazała, że rzeczywiście wraz z tym ożenkiem nastąpił renesans bizantyński w Wielkim Księstwie Moskiewskim. Oczywiście były takie postacie, jak Maksym Grek, to jest jasne, ale czy w jednej osobie, nawet tak znamienitego teologa i filozofa, można utożsamiać całą tradycję? To musiałyby być ciągle kontakty. Tak jak w przypadku kultury polskiej, która przez setki lat była zanurzona w kulturę łacińską, ale oczywiście jest to sprawa dyskusyjna.

Jeśli chodzi o sprawę kontaktów pomiędzy światem Wielkiego Księstwa Litewskiego i Królestwa Polskiego, a chanami krymskimi to jest rzeczą oczywistą, że za Kazimierza Jagiellończyka, później też za Zygmunta Starego, co dobrze widać z prac Borysa Czerkasa, był problem tego, jak Litwini przejęli pewne ziemie. Jeżeli przejęli je drogą umowy, czyli jarłyku, to one były zupełnie inaczej traktowane przez świat tatarski, niż te ziemie, które zostały zdobyte *manu militari*. Zawsze mówimy o szczegółach, ale nawet jeśli mamy do czynienia z kilkoma rzeczami, przykładami, to one są potwierdzeniem tego, że świat jest o wiele bardziej skom-



plikowany, że nie ma tutaj reguły. Nikt nie powie, że Wielkie Księstwo Litewskie i Korona Polska były w zależności lennejszy od świata tatarskiego, bo takiej zależności nie było. Był oczywiście kontakt dyplomatyczny, mamy z *Metryki Litewskiej* mnóstwo przykładów tej nomenklatury, ale czym innym jest nomenklatura, a czym innym jest rzeczywistość.

**Ihor Skochylas:** Хотел бы ответить на замечание Юрия Зазуляка. Относительно замечаний, касающихся греческих „традиций” (поствизантийских влияний) – здесь речь идет о кумулятивном эффекте артефактов и источников, которые показывают, что после создания Киевской митрополии в 1458 г. началось формирование культурного пространства вокруг митрополичьего двора сначала в Новогрудке, а позже в Вильне, очень важного центра, который создавал и мультиплицировал культурные символы, понятия и практики. У митрополита, как ни у кого другого на территории украинско-белорусской Руси, были возможности и инструменты для того, чтобы распространять их на огромные пространства восточного славянства с помощью хорошо действующей „организационной лестницы” – епархия → протопопия (деканат) → приход (монастырь). То, что началось со второй половины XV века, можно интерпретировать как начало создания новой религиозной „культуры”. Вышла замечательная статья Анатолия Турилова, в которой автор пишет, что второе южнославянское влияние так быстро распространилось в Московской Руси, что оно не успело повлиять на Киевскую (литовско-польскую) митрополию. В свою очередь, Александр Наумов убеждает, что все происходило по-другому. Конечно же, это большая дискуссия. Что касается создания этого общего социокультурного рутенского пространства в границах Киевской митрополии, то оно не только не охватило „восточнославянскую” (Московскую) митрополию – оно также не охватило Молдавское княжество и даже Галицкую Русь, на которую киевские митрополиты, к сожалению, не обращали внимания вплоть до начала XVI ст. (возобновление церковных контактов между Галичем и Новогрудком произошло только в 1509 г.). И только тогда, впервые за сто лет, „Литовская” Русь встретила с „Польской” Русью.

**Roman Ivaschko:** Хочу зауважити, що в XV столітті в Києві був також і латинський єпископ, котрий підпорядковувався львівському латинському архієпископу. У мене виникло питання до Ігоря Сковчиляса. Як Ви вважаєте – виникнення Київської уніатської митрополії було явищем тимчасовим, і чи вона в перспективі повинна була увійти до складу Львівської латинської архидієцезії?



**Volodymyr Aleksandrovych:** Чому унійна митрополія повинна була перейти в підпорядкування латинській архидієцезії? Мені здається, що відповідь на це питання очевидна.

**Ihor Skoczylas:** Постараюсь ответить кратко. Речь идет о разных идеях унии. Если говорить о второй половине XV века как о Киевской униатской митрополии, то я бы воздержался от столь категоричных заявлений. Речь идет о рецепции Флорентийской унии 1439 г. Можно по-разному интерпретировать тенденции развития восточного христианства, но утверждать, что Киевская митрополія в социокультурном плане была униатская – не стоит. Что же касается возможного присоединения униатов к латинскому архиепископу, то это канонический принцип, когда на определенной территории действует только один христианский епископ. Но на практике, как мы знаем из истории восточного славянства, этот принцип не был реализован.

**Tetyana Hoshko:** Перш за все дякую Анджею Гілю за чудову доповідь. Я також хочу відреагувати на слова пана Юрія Зазуляка і категорично з ним не погодитися. Говорячи про міграцію частини руських князів до Московського князівства і про тісні зв'язки з Московією, треба пам'ятати і про те, що ті ж таки князі також мігрували до Угорського Королівства або ж Німецького (Тевтонського) Ордену. Також укладалися політичні союзи. Тому в мене виникає запитання: чи насправді у цих князів на першому місці були релігійні і культурні інтенції, чи все ж домінував політичний прагматизм? І друге запитання: наскільки актуальною була давньоруська спадщина в XV столітті? Коли створювали Львівську єпархію, то до кого в першу чергу апелювали – до Кракова чи до київського митрополичого престолу? Наскільки я знаю, київський митрополит тільки підтвердив повноваження львівського єпископа. На мій погляд, відчуття політичної належності в той час було важливішим.

**Ihor Skoczylas:** Дякую за питання. Що стосується Львівської єпархії, то вона в 1539 р. не відновлювалася, а створювалася заново, тому логічним було звернення саме до короля в Краків. Щодо співвідношення між політичною і релігійною культурами, то як приклад можна навести прекрасну доповідь Ігоря Данілевського, котрий порівнює наратив трактату *Проти латинян* з літописними записами про шлюби руських князів із західними принцесами. Я вважаю, що подібні практики були і в XV столітті. А політична легітимація „Русі”, в культурному і релігійному сенсах інституційно об'єднаної в Київську митрополію, відбулася після битви під Оршею 1514 г., коли князь Острозький узяв на себе частину відповідальності за долю Православної церкви. У правовій культурі Польсько-Литовської держави важливою обста-

виною було те, що великий князь і король добровільно успадкував право по-  
давання (*ius patronatus*). Це легітимізувало існування „руської віри” в Короні  
Польській і Литві. Те саме відбулося і в Молдавському князівстві.

**Volodymyr Aleksandrovych:** Наша дискусія підходить до кінця. На завер-  
шення хочеться зауважити, що не вистачило часу для обговорення ситуації,  
яка склалася в Києві після 1458 р. Однак це буде вже окрема дискусія. Дякую  
всім учасникам за цікаве обговорення.



# CHAPTER III: LITERATURE REVIEW



**Новгород и Новгородская земля. История и археология.** Краткий обзор ежегодного издания Новгородского объединённого музея-заповедника 1987–2017 гг.

Ежегодный сборник *Новгород и Новгородская земля. История и археология* представляет собой публикацию материалов научно-практической конференции с тем же названием. Конференция проводится с 1987 г. в последнюю неделю января, в Великом Новгороде, и посвящена проблемам комплексного историко-археологического изучения Новгорода и Новгородской земли. Под последней обозначена территория, входившая в средневековое Новгородское государство, поэтому, несмотря на региональный характер конференции, география докладов и публикаций достаточно широка. Кроме того, она включает в себя регионы, имевшие экономические, политические или этнокультурные контакты с Новгородом и Новгородской землёй. В рамках конференции также неоднократно поднимались общие проблемы средневековой археологии Руси и историко-археологических исследований средневекового города. Следует отметить, что тематика конференции, в основном, связана либо с чисто археологическими исследованиями, либо с комплексными исследованиями с широким привлечением археологических источников. Собственно исторические темы представлены лишь в небольшом объёме.

В первый год конференция и сборник носили название *История и археология Новгородской земли*, с 1988 г. закрепилось нынешнее название *Новгород и Новгородская земля. История и археология*. Организатором конференции является Новгородский государственный объединённый музей-заповедник, силами этого учреждения проводится и ежегодное издание сборников. В настоящее время *Новгород и Новгородская земля. История и археология* насчитывает 31 выпуск. Как правило, к очередной конференции публикуется сборник материалов прошлогодней. Ряд конференций и, соответственно, выпусков сборников были посвящены юбилейным и памятным датам. Становление сборника в его современном виде происходило в несколько этапов. Первоначально, в 1987–1992 гг. он представлял собой публикации тезисов докладов участников конференции. С 1993 г. начались издания уже материалов конференции, то есть *Новгород и Новгородская земля. История и археология* становится полноценным сборником статей. Бессменным ответственным редактором издания с 1987 по 2015 г. являлся руководитель Новгородской археологической экспедиции, академик РАН Валентин Янин. С 2016 г. ответственным редактором стал член-корреспондент РАН, научный консультант Института истории материальной культуры (далее: ИИМК РАН) Евгений Носов, руководящий археологическими исследованиями на Новгородском Рюриковом городище. Тираж издания 1989,

1992–1998 гг. составлял 1000 экз., в остальные годы – 300–500 экз. Издания 1987–2012 гг. представляли собой книги малого формата в мягкой обложке. С 2013 г. сборник издаётся в твёрдой обложке, в формате А4, что позволило увеличить объём публикуемого материала. Значительно улучшено было и качество иллюстраций, хотя они продолжают публиковаться в чёрно-белом варианте. На обложке каждого сборника традиционно публикуется одна из самых интересных находок последнего полевого сезона.

Конференция *Новгород и Новгородская земля. История и археология* имела свою внутреннюю структуру, включавшую в себя два блока сообщений. Это определило и структуру сборника, представленную двумя крупными разделами. Первый раздел в разные годы носил названия *Полевые исследования в Новгороде и Новгородской земле* или *Итоги полевых исследований* и представляет собой публикации докладов об археологических исследованиях новгородских городских и областных экспедиций за прошедший полевой сезон. Традиционно этот раздел открывает публикация коллектива Новгородской археологической экспедиции о работах на основном объекте исследований средневековых напластований Новгорода с 1973 г. – Троицком раскопе. По мере становления и развития охранной археологии появились публикации итогов хозяйственных археологических исследований (раскопок под строительство), проводимых в различных районах Новгорода. Также постоянно публикуются итоги работ экспедиции ИИМК РАН (г. Санкт-Петербург) на Рюриковом городище, результаты архитектурно-археологических исследований новгородских церквей и монастырей, проводимых экспедициями из Москвы и Санкт-Петербурга, итоги работ Старорусской археологической экспедиции Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого, а также результаты раскопок и разведок городищ, селищ и погребальных памятников Новгородской земли. Статьи содержат публикации наиболее интересных археологических объектов (памятников в целом, сооружений, находок), обнаруженных за предшествующий полевой сезон. В отдельной статье иногда публикуются последние находки берестяных грамот или других текстов с их лингвистическим анализом, а также сфрагистические открытия. Эта традиция очень важна, так как позволяет постоянно держать научное сообщество в курсе новых археологических открытий в Новгороде и Северо-Западной Руси в целом, вводить в научный оборот археологический материал, буквально только что извлечённый из земли.

Второй раздел *Проблемы истории и археологии Новгорода и Новгородской земли* или *Исследования по археологии и истории Новгородской земли* посвящён уже собственно вопросам историко-археологического изучения Новгорода и округа. В выпусках 11–17 этот раздел дробился по географическому принципу на два подраздела – *История и археология Новгорода*



и *История и археология Новгородской земли*, с публикациями в каждом из них статей по соответствующей тематике. Круг вопросов очень широк. Несмотря на региональный характер конференции, он может касаться не только Новгородского государства, но и сопредельных земель и княжеств, а также общих проблем археологии и истории Руси и средневекового русского города. Это вопросы планиграфии, стратиграфии, хронологии новгородских деревянных сооружений (уличных мостовых, жилых усадеб, городских кварталов), выходящие на проблему возникновения Новгорода и освоения городской территории в разные периоды его существования. Значительным разделом являются публикации отдельных категорий находок или даже отдельных уникальных находок, сделанных в разные годы, с интерпретацией и представлением аналогий. В подразделе, посвящённом Новгородской земле, следует выделить как публикации отдельных археологических памятников (городищ, селищ, могильников), так и общетеоретические исследования, касающиеся проблем расселения и этнокультурных процессов на Северо-Западе Руси в средневековое время. В последние годы в сборниках появились серии публикаций по естественнонаучному изучению культурного слоя и археологических материалов, которые включали в себя почвоведческие, остеологические, палеоботанические, антропологические исследования. Исторические публикации представлены статьями об отдельных летописных сюжетах, вопросах политической истории Новгорода и Новгородской земли, а также комплексных историко-археологических исследованиях по территориальной структуре Новгородской земли в позднесредневековый период. Среди авторов публикаций сотрудники археологических экспедиций, проводящих полевые исследования средневекового Новгорода и памятников Новгородской земли, специалисты по археологии и истории Руси, древнерусского города, научные сотрудники музеев, аспиранты и студенты старших курсов вузов из Москвы, Санкт-Петербурга, Великого Новгорода, Твери, Пскова, Старой Ладogi, Петрозаводска и других городов. В разное время среди участников конференции были и представители Швеции, Латвии, Эстонии, Польши, Беларуси, Великобритании, Германии.

Состав публикаций сборников последних лет соответствует сложившейся традиции данного издания. Это итоги полевых исследований, публикации вещевых находок и их комплексов, проблемы новгородской стратиграфии, топографии, а также вопросы изучения памятников Новгородской земли.

**Новгород и Новгородская земля. История и археология.** Вып. 29, Великий Новгород 2015, 336 с., ил. Конференция и сборник были посвящены 150-летию Новгородского музея-заповедника. Поэтому сборник открывает значительной по объёму статьёй Владимира Конецкого и Сергея Троя-

новского *Археология в Новгородском музее: 1865–2015 гг.* Раздел I содержит публикации об исследованиях Новгородской археологической экспедиции Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова (рук. В. Янин) в Людином конце (Троицкий XIII и XV раскопы), где описан уникальный для Новгорода комплекс находок скандинавского происхождения X – начала XI веков. Заслуживает внимания статья Алексея Андриенко и др. о завершающем этапе исследований на Ярославском дворе, где под средневековыми напластованиями была выявлена неолитическая стоянка. Итоги работ охранной археологии представлены публикациями исследований в Плотницком (отряд Института археологии РАН (далее: ИА РАН) – рук. Пётр Гайдуков) и Славенском (Михаил Петров) концах средневекового города. В раздел также вошли статьи о полевых исследованиях в сезоне 2014 г. на Рюриковом городище, в Старой Руссе, архитектурно-археологических работах в Юрьевом монастыре, церкви Андрея Юродивого на Ситке (Владимир Седов и др.), а также новгородских монастырских храмах XIV века (Илья Антипов и др.). Из работ по Новгородской земле опубликован материал раскопок Бронницкого городища I тыс. н.э. (Иван Еремеев).

В Разделе II публикации по новгородскому средневековому градостроительству включают в себя работу по стратиграфии Черницыной улицы Людина конца (Наталья Фараджеева и др.), гипотезу по реконструкции Великого моста, соединявшего две стороны средневекового города (Александр Сорокин). Фортификации Малышевского городища конца I тыс. н.э. на р. Мсте посвящена публикация В. Конецкого. Традиционный блок статей вещеведческого направления представлен работами по древнерусским крестам-энколпионам (Наталья Астахова, Татьяна Сарачева, Юлия Колпакова), замкам и ключам византийского происхождения (Андрей Кудрявцев), древнерусским „долговым” биркам (Павел Колосницын), текстильным изделиям могильника Залахтовы (Елена Зубкова). Статья Сергея Каинова и Олега Олейникова посвящена уникальной находке матрицы для изготовления наконечников ножен меча (XI в.). Вопросы традиции и техники прикладного искусства средневековых новгородских изделий поднимаются в статьях Анны Слапиной и Надежды Точиловой. Естественнонаучным методам исследования посвящены работы остеолога Андрея Зиновьева и антрополога Андрея Евтеева. И, наконец, следует отметить статью Алексея Иванова о поисках места Шелонской битвы (1470 г.).

**Новгород и Новгородская земля. История и археология**, Вып. 30, Великий Новгород 2016, 328 с., ил. В Разделе I представлены итоги археологических исследований Новгорода и окрестностей в 2015 г. Это итоги работ в Людином конце (Троицкий раскоп), охраняемые археологические исследования в различных частях средневекового города, архитектурно-археологические исследования новгородских церквей и близлежащих монастырей.

Следует особо отметить исследования Новгородской архитектурно-археологической экспедиции ИА РАН (рук. Владимир Седов) в Георгиевском соборе Юрьева монастыря, где были обнаружены уникальные надписи-граффити о смерти сыновей новгородского князя конца XII века Ярослава Владимировича, а также многочисленные фрагменты фресок XII века. Были подведены итоги полевого сезона 2015 г. на Рюриковом городище и в Старой Руссе.

Во II-м, основном, разделе следует обратить внимание на публикацию работ коллектива авторов (Н. Фараджеева и др.), касающихся выявления и уточнения стратиграфии средневековых новгородских улиц Людина конца (Троицкий раскоп). Ряд статей посвящены проблемам фортификации Новгорода и городов Новгородской земли. Здесь следует отметить статью Дмитрия Петрова о балтийской традиции укреплений Окольного города Новгорода XIV века, а также статью А. Иванова о т. н. „плавающей” башне, изображённой на *Чертеже Пальмквиста* (XVII в.). Среди вещеведческих работ можно выделить публикацию уникальной находки – деревянного чехла для топора, имеющего аналогии в материалах Северной Европы X–XI веков (С. Каинов, Виктор Сингх), а также железного ножа с псевдо-куфической надписью (Евгений Авдеенко). Керамическому материалу посвящены статьи Андрея Шуреова и Ирины Сумманен, находкам кожаных изделий – Татьяны Матехиной. Общих проблем выделения элитарных комплексов на древнерусских памятниках касается работа Елены Михайловой и Владислава Соболева. И, наконец, следует отметить статью В. Конецкого об этнокультурных процессах в Новгородской земле в период славянского заселения.

**Новгород и Новгородская земля. История и археология, Вып. 31, Великий Новгород 2017, 264 с, ил.** Сборник содержит материалы XXXI научной конференции, посвящённой 85-летию археологического изучения Новгорода. В Разделе I *Итоги полевых исследований 2016 г.* содержатся публикации основных итогов работ сезона 2016 г. в Людином конце (Троицкий XV и XVI раскопы), исследований отряда новгородской экспедиции ИА РАН (рук. П. Гайдуков) на Торговой и Софийской сторонах города, итоги работ на раскопе Нутный IV (Славенский конец) и Андреевский IV (Плотницкий конец), проведённых Центром по организации и обеспечению археологических исследований НГОМЗ (Новгородский государственный объединённый музей-заповедник) (рук. Ольга Тарабардина). Отдельные статьи посвящены работам Новгородской архитектурно-археологической экспедиции ИА РАН (рук. В. Седов) в Юрьевом монастыре и церкви Благовещения на Рюриковом городище, где были обнаружены остатки собора 1103 г. В статье Александра Саксы представлены итоги исследований последних лет в средневековом Выборге.

В Разделе II значительный интерес представляет комплекс исследований новгородской городской застройки Людина конца: Ярышевой ул. (Н. Фа-

раджева, О. Тарабардина, П. Гайдуков) и одной из усадеб (Ольга Кубикова). В статье Е. Носова поднимается одна из важнейших проблем начальной истории Новгорода: вопрос о соотношении Рюрикова городища и Новгорода с топонимом Хольмгард из скандинавских источников. Ряд статей, как обычно, посвящен вещеведческим темам и представляют собой публикации отдельных находок или их категорий. Это статьи о кладе куфических монет из Людина конца, найденном в 1998 г. (П. Гайдуков), находках фрагментов боевых наголовий (Е. Авдеенко), одной из категорий зооморфных привесок, т.н. коней-птиц (Валентина Кузнецова), публикация уникальных находок с Троицкого раскопа – янтарного креста XIII века с серебряными наконечниками (Наталья Ениосова и др.) и комплекта деталей рукояти меча с орнаментом с раскопа Нутный IV (С. Каинов, М. Петров). Комплекс деревянных наверший с Рюрикова городища представлен в статье Татьяны Дорофеевой. Проблемам интерпретации отдельных категорий находок посвящены статьи Максима Меньшикова, выделившего 3-й тип миниатюрных амулетов-топориков, и Ю. Колпаковой с интерпретацией древнерусских ромбоштитковых привесок. Вопросы архитектурно-археологических исследований новгородских крепостных сооружений и церквей были подняты в работах О. Олейникова, Марины Родионовой, Д. Петрова. Изучению археологических памятников Новгородской земли посвящены работы Татьяны Карповой, Ивана Стасюка и др. Статья А. Сорокина ставит проблему датировки *Сказания о градех от Великого Новгорода и до Рима*.

В заключение следует отметить, что XXXII научная конференция *Новгород и Новгородская земля. История и археология* состоялась 23–25 января 2018 г. в Великом Новгороде. И к концу года ожидается публикация очередного тома сборника. Кроме того, в 2017 г. по новгородской тематике были изданы две монографии и очередной том указателя литературы:

Е. Н. Носов, А. В. Плохов, Н. В. Хвоцинская, *Рюриково городище. Новые этапы исследования*, Санкт-Петербург: ИИМК РАН, 2017, 286 с., ил. В монографии публикуются материалы исследований Рюрикова городища 1993–2012 гг. В отдельных разделах рассматривается история изучения Рюрикова городища, „большие” городищенские постройки и их место в домостроительстве средневековой Руси, проанализирована роль княжеской резиденции в становлении Новгорода.

*Новгородский детинец и владычный двор в XI–XV вв.*, отв. ред. М. А. Родионова, Санкт-Петербург 2017, 264 с., илл. В коллективной монографии полностью представлены материалы археологических исследований Кремлёвского раскопа (2008–2010 гг.) с историографическим обзором по изучению кремля и Владычного двора, планировке и застройке Владычного двора по данным письменных источников, а также очерком о палеорельефе кремля. Хронологические рамки работы – вторая половина X – первая чет-

верть XV веков. Новый блок археологических источников, наряду с обобщением уже имеющегося материала, даёт возможность сформулировать современное представление о развитии Новгородского детинца и Владычного двора в XI–XV веках.

**Археология Новгорода. Указатель литературы 2001–2010 гг.,** отв. ред. П. Г. Гайдуков, Москва: ИА РАН, 2017, 182 с. Указатель является пятым томом библиографии по археологии Великого Новгорода и его окрестностей, в котором учтена литература, изданная на русском и иностранных языках в 2001–2010 гг., а также некоторые электронные ресурсы, связанные с темой археологии Новгорода.

*Елена Тянина*

***Slovanské pohanství ve středověkých latinských pramenech***, vybral, přeložil, úvodem a poznámkami opatřil Jiří Dynda, Praha: Scriptorium, 2017, 365 s. [*Słowiańskie pogaństwo w średniowiecznych łacińskojęzycznych źródłach*, zebrał, przetłumaczył, wstępem i przypisami opatrzył Jiří Dynda, Praga: Scriptorium, 2017, 365 s.]

Autor publikacji jest Czechem, absolwentem Instytutu Filozofii i Regionalistyki – Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Karola w Pradze (*Ústavu filosofie a religionistiky – Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze*), gdzie obronił pracę magisterską, a od 2016 r. podejmuje naukowe działania jako doktorant. W polu jego zainteresowań znajduje się średniowieczne piśmiennictwo łacińskie i starosłowiańskie, gdy chodzi o proces chrystianizacji Słowian, jak również synkretyzm w słowiańskim folklorze i średniowiecznej kulturze ludowej. W 2015 r. otrzymał prestiżową nagrodę Jana Palacha, przyznaną mu przez uczelnię, z którą jest związany, za pracę dyplomową pt. *Byliny o bohaterze Światogorze: Strukturalna i komparatywna analiza narracji (Strukturální a komparativní analýza narativu)*; jego promotorem był docent PhDr. Ilja Lemeškin.

Publikacja *Slovanské pohanství ve středověkých latinských pramenech* jest antologią najważniejszych łacińskojęzycznych tekstów odnoszących się do historii, religii i kultury pogańskiej na terenie Słowiańszczyzny z okresu od VI do XVI wieku. Została wydana w ramach projektu *Przemiany koncepcji filozoficznego postrzegania (Proměny koncepce filosofického vnímání)*, a konkretnie jego podprojektu realizowanego na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Karola w Pradze o nazwie *Łacińskojęzyczne źródła do badań dawnej religii słowiańskiej – wybór, překlad i komentář kryticky (Latinské prameny ke studiu archaického slovanského náboženství – výbor, překlad a kritický komentář)*. Środki na jego

realizację pozyskano za pośrednictwem *Specjalnego projektu badawczego szkół wyższych na rok 2015 (Specifického vysokoškolského výzkumu na rok 2015)*, a także w ramach *Programu rozwoju dziedzin naukowych na Uniwersytecie Karola, numer 13 – Racionalizm w naukach o człowieku*, w obszarze podprogramu *Kultury jako metafory świata (Programu rozvoje vědních oblastí na Univerzitě Karlově č. 13 – Racionalita ve vědách o člověku, podprogram Kultury jako metafory světa)*, realizowanego również na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Karola w Pradze.

Książka zawiera przedmowę, wstęp o nazwie *Słowiańskie pogaństwo*, a także uwagi czeskiego edytora na temat wyboru łacińskojęzycznych tekstów źródłowych i ich przekład na język czeski. W sześciu kolejnych rozdziałach oznaczonych literami A–F, ukazane zostały fragmenty dzieł pisarzy i historyków, od Prokopiusza z Cezarei do Macieja z Miechowa, w następującym porządku: A – Słowianie południowi i wschodni (ci ostatni, wprawdzie nieczęsto, wymienieni są także w kilku innych miejscach tej publikacji), B – Słowianie połabscy i wielecki (lucicki) związek plemienny, C – Słowianie pomorscy i działalność misyjna biskupa bamberskiego Ottona, D – Rugia i upadek Arkony, E – pogańskie przeżytki na ziemiach czeskich, F – pogańskie przeżytki w Polsce. Łącznie 47 tekstów źródłowych różnej proveniencji, opatrzonych informacjami o ich autorach, chronologii powstania, dotychczasowych wydaniach, jak również dokonanych tłumaczeniach na różne języki. Same teksty źródłowe prezentowane są w dwóch szpaltach na jednej stronie: lewa – oryginalny łaciński tekst, prawa – czeskie tłumaczenie.

Na uznanie zasługuje ogrom pracy, jaki włożył edytor dzieła, Jiří Dynda, przekazując w ręce czytelnika solidną i jakże potrzebną książkę, pozwalającą zgłębić treść pisanych w języku łacińskim źródeł, osobom, które łaciny nie znają, a operują językiem czeskim. Należy przy tym zauważyć, że zaproponowane przekłady łacińskich kronik, roczników, relacji i różnego rodzaju dokumentów na język ojczysty edytora, nie zawsze są dosłownymi tłumaczeniami i przybierają niekiedy postać przekładów adekwatnych lub ekwiwalentnych, co naturalnie nie umniejsza walorów poznawczych czytanych fragmentów, za to z całą pewnością pozwala lepiej zrozumieć ich treść. W tym miejscu należy jednak podkreślić, że czytelnik ma do dyspozycji także teksty łacińskie i – o ile tylko zna ten język – w każdej chwili może porównać obydwie wersje.

Mimo że w zamyśle czeskiego edytora antologia miała obejmować wyłącznie „źródła łacińskie”, co wyraźnie zostało odnotowane w tytule pracy, zaprezentował on także pisane w języku greckim dzieła bizantyjskich (bizantyńskich) pisarzy: Prokopiusza z Cezarei z połowy VI w. (s. 24–25) oraz Konstantyna VII Porfirogenety z połowy X wieku (s. 30–31), a także sporządzone przez nieznanego autora w języku staroduńskim, źródło skandynawskie, jakim jest tzw. *Saga o Knutowcach (Knytlinga saga)*. Warto wspomnieć, że ten ostatni przekaz, mimo iż redagowany po staroduńsku, został napisany nie pismem runicznym, ale łacińskimi literami (s. 234–238).



Mocną stroną omawianej tu publikacji jest dostępność tak wielkiej ilości oryginalnych średniowiecznych przekazów historycznych w jednej pozycji książkowej. Z pewnością ułatwi to badaczom zajmującym się prezentowaną tematyką szybkie dotarcie do interesujących zapisów źródłowych, zaczerpniętych z różnych stron Europy i przyległych do tego kontynentu obszarów.

Dopełnieniem całości publikacji jest bibliografia zamieszczona w końcowym fragmencie pracy, która składa się z trzech części: wykazu edycji źródłowych, wykorzystanych słowników i opracowań podręcznikowych z zakresu mediewistyki, a także odnośnej literatury przedmiotu. Nie zabrakło również wykazu użytych skrótów, ilustracji i streszczenia w języku angielskim, ponadto aż czterech indeksów: 1) postaci, 2) nazw geograficznych, 3) etnonimów, 4) pojęć rzeczowych. W pracy znaleźć można także stopkę drukarską (z numerem ISBN), a na tylnej okładce: krótką informację na temat zawartości wydanej drukiem antologii.

Podsumowując należy mieć nadzieję, że recenzowana książka zostanie zauważona i doceniona w środowiskach naukowych na terenie całej Słowiańszczyzny i nie tylko.

*Norbert Mika*

**Александр Роменский, *Империя ромеев и „тавроскифы”*. Очерки русско-византийских отношений последней четверти X в., Харьков: Майдан, 2017, 340 с.**

У 2017 р. вийшов черговий, п'ятий за порядком, том періодичного видання „Нартекс – Byzantina Ucrainensis”. Очевидно, концепція харківського друкованого органу дослідників ромейської цивілізації базується не стільки на публікації традиційних збірок статей, скільки на виданні під однією обкладинкою різномірних матеріалів візантинознавчого спрямування. Зокрема, вже перший випуск 2012 р. був публікацією колективної монографії, присвяченої дослідженню наявних списків і версій *Житій єпископів херсонських*<sup>1</sup>.

На цей раз видання опублікувало монографію молодого харківського візантиніста Олександра Роменського *Империя ромеев и „тавроскифы”*. *Очерки русско-византийских отношений последней четверти X в.* У 2015 р. О. Роменський захистив дисертацію на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук *Русь у зовнішній політиці Візантії в останній чверті X ст.*, яка, очевидно, лягла в основу монографічного дослідження.

<sup>1</sup> Ю. М. Могаричев, А. В. Сазанов, Т. Э. Саргсян, С. Б. Сорочан, А. К. Шапошников, *Жития епископов Херсонских в контексте истории Херсонеса Таврического*, Харьков 2012. (Серія: *Нартекс – Byzantina Ucrainensis*, т. 1).



Квінтесенцію думок автора подав у короткій передмові (с. 9–10) головний редактор „Нартексу” Сергій Сорочан. Засновник Харківської школи візантиністики окреслив основні налаштування дослідницької оптики О. Роменського, висловився з приводу новизни роботи, вказав на сильні сторони праці, звернув увагу на цікаві, на його думку, висновки джерелознавчого характеру і внесені у дослідницький дискурс корективи. Редактор зупинився і на дискусійних тезах молодого науковця, зокрема зауважив гіпотетичність запропонованої О. Роменським хронології облоги Корсуня. Резюмуюча думка С. Сорочана така: „К настоящему времени это наиболее полное, фундаментальное исследование темы, которая отличается воистину гигантской историографической базой” (с. 10).

Властиво, наведене висловлювання редактора з констатацією добре відомого факту з приводу того, що події навколо Володимирового хрещення накопили історіографію, яка за чисельністю може порівнюватися з фотієвим *Міріовівліоном*, нагадає читачам про необхідність уважно придивитися до новацій тексту О. Роменського.

У вступі автор підкреслив виняткове значення візантійської зовнішньої політики та зовнішньополітичної стратегії для „Руської землі”, принагідно ознаменувавши окремі елементи наративної стратегії, зокрема визначився з використанням термінів. Дослідник став на сторону науковців, які приймають написання терміна „русь” як спільноти X століття, на відміну від „Русі” і „Руської землі” як назви країни. Також щодо населення регіону він використовує етноніми іноземних джерел („руси”, „тавроскіфи” чи „роси”).

Обраний хронологічний відтинок дослідження – останню чверть X століття – автор назвав переломним моментом русько-візантійських відносин. Разом з тим пафос винятковості досліджуваних подій не став на заваді тверезій оцінці О. Роменським певних проблем, які накопилися в історіографії питання. Науковець слушно зауважив, що історіографічна розробленість проблеми хоч і сприяла виявленню багатющого фактичного матеріалу, однак разом з тим „поставила специалистов в определенную зависимость от многих гипотетических предположений, трансформировавшихся впоследствии едва ли не в аксиомы” (с. 12). Автор монографії вказав на конкретні деталі, які, на його думку, залишаються невирішеними. Особливо його цікавить відбиток, вплив і взаємопов’язаність русько-візантійських відносин із внутрішньополітичним життям імперії ромеїв. Згадав О. Роменський і про популярність Володимира Святославовича в сучасній історичній міфології та політичних дискурсах. Щоправда, автор не конкретизував свого твердження, тому читачеві залишається лише здогадуватися, що саме він мав на увазі.

Матеріал книги структурований у шість розділів. Докладно проаналізована історіографія, починаючи від праці Васілія Татіщева і до останніх

публікацій із цієї проблематики. Щоправда, і в зазначеній вичерпності можна знайти хиби, як-от нерозбірливе вміщення під єдиною вивіскою „діаспорної історіографії” студій як її представників, так і досліджень західноукраїнських вчених міжвоєнного періоду (с. 33–34), навіть зважаючи на той момент, що одні з іншими тісно співпрацювали. Прискіпливо охарактеризована джерельна база, в центрі якої поставлені візантійські писемні джерела. Разом з тим не обійдені увагою й свідчення ненаративного характеру – пам’ятки сфрагістики, нумізматичні знахідки, зображувальні джерела і, звичайно, чимала кількість археологічних пам’яток, здобутих упродовж багатьох років розкопок Херсонського городища. Читач, який студіює суміжну проблематику, обов’язково зупиниться на лаконічному, але від того не менш важливому, методологічному підрозділі. О. Роменський визнав певний вплив на консервативну візантиністку постмодерністського повороту (вірніше, варто було б писати про повороти), окремо зупинився на питаннях суб’єктивності та індивідуальності джерела, а також відмінностях у сприйнятті важливого/другорядного в різні епохи (с. 80–81). І все ж, слідом за термінологією Ігоря Шевченка, надав перевагу дослідженням конкретних деталей, вважаючи, що методологія „гусені” доречніша до обраної теми.

Вихідна точка дослідження русько-візантійських контактів – княжіння Ярополка та перше десятиліття владарювання Володимира-язичника. Зміст цього (другого) розділу ґрунтується переважно на характеристиці процесів державного будівництва у Східній Європі, у контексті яких автор розглянув еволюцію зовнішньої політики Русі від союзницьких відносин з імперією ромеїв за першого Святославовича до конфронтації за часів другого. Починаючи від третього розділу, текст чітко вибудовано за проблемно-хронологічним принципом, а виклад стає все більше „візантієцентричним”.

Особливо під таке означення підпадає матеріал четвертого розділу, на сторінках якого з’ясовано внутрішньодержавні перипетії в Імперії впродовж 976–989 рр., а саме протистояння між прихильниками правлячої Македонської династії та прибічниками знатних родів, для якого найвідповіднішим означенням, на думку автора монографії, є „громадянська війна”. О. Роменський намагався скрупульозно відтворити хронологію першої баталії між василевсом і узурпатором, до якої був залучений „русько-варязький корпус” відправлений Володимиром Святославовичем, датуючи час Хрисопольської битви березнем 989 р.

Ще важливішу роль відіграла і спроба ре/конструкції хронології Корсунського походу руського князя, обумовленого прагненням правлячої верхівки північних „варварів” підтвердити і посилити переваги у відносинах з імперією над Босфором. Дослідник відкинув гіпотези про експансіоністські плани русів щодо візантійських теренів (Херсону-Херсонесу і Клімата). На думку О. Роменського, воєнні дії завершилися навесні-влітку 988 р.

Переконаний, що цікавим для читача буде докладно з'ясувати трактування автором монографії повідомлень Лева Диякона про „вогняні стовпи” та небесне знамення, які стали точкою хронологічної орієнтації не для одного покоління істориків. Спроба автора смілива, однак чи спроможна вона підірвати усталені висновки, слід дати відповідь рецензентам.

Не менш докладно з'ясовано історичний контекст і обставини укладення угоди 988 р. між Василієм II та Володимиром, яку історик, у взаємозв'язку з попередньою реконструкцією подій, схильний датувати травнем–червнем. Завершальний, шостий за порядком, розділ стосується подій, пов'язаних із хрещенням князя та його держави. О. Роменський недвозначно висловився на користь „Корсунської легенди”.

Відзначу доречність вміщення невеликих додатків до роботи. Йдеться про авторські переклади добре знаних дослідникам фрагмента константинопольського *Синаксаря* про землетрус у жовтні 989 р. та епітафії василевса Василя. О. Роменський також зіставив уривки текстів Лева Диякона, Михаїла Псела, Йоанна Скилиці та Йоанна Зонари в перекладі низки дослідників, додаючи і власний варіант тлумачення. Іншу частина додатків становлять ілюстрації з місця розкопок Херсонеса Таврійського.

Отже, в українській історіографії зроблено спробу вкотре актуалізувати доленосні для Русі події останньої чверті X століття. Враховано досвід багаторої, накопиченої впродовж понад двох з половиною століть, історіографії. О. Роменський запропонував візію зі сторони імперії ромеїв і чимало уточнень до усталених схем. Цей погляд у багатьох пунктах претендує на оригінальність. Сподіваюся, що ідеї дослідника знайдуть належну оцінку сучасних вчених.

Олег Файда

Jiří Dynda, *Svjatogor: Smrt a iniciace staroruského bohatýra*, Červený Kostelec: Nakladatelství Pavel Mervart, 2016, 530 s. [Jiří Dynda, *Światogor: Śmierć i inicjacja staroruskiego bohatera*, Červený Kostelec: Wydawnictwo Pavel Mervart, 2016, 530 s.]

Czeski edytor publikacji, Jiří Dynda, wspomniany już został w recenzji, odnoszącej się do jego edycji źródłowej *Slovanské pohanství ve středověkých latinských pramenech*, wydanej w 2017 r., stąd nie ma potrzeby prezentacji postaci tego dobrane zapowiadającego się młodego praskiego badacza.

Książka *Svjatogor: Smrt a iniciace staroruského bohatýra* zawiera podziękowanie dla osób, które pomagały autorowi w procesie jej tworzenia, a także wstęp,

trzy obszerne części zasadniczego tekstu pracy, z których każda podzielona została na kilkanaście mniejszych rozdziałów, jak również zakończenie. Dopelnieniem całości publikacji są trzy aneksy, wykaz źródeł i literatury, streszczenie w języku angielskim i rosyjskim, ponadto aż cztery indeksy: 1) mitycznych postaci występujących w poszczególnych utworach, 2) autorów prac i pieśniarzy, 3) nazw geograficznych, 4) indeks rzeczowy. W pracy znaleźć można ponadto wiele ciekawych ilustracji, stopkę drukarską (z numerem ISBN), a na tylnej okładce: informację o bylinach i samym Światogorze, jak również krótką notkę o autorze książki.

Przedmiotem badań autora są staroruskie byliny, jako folklorystyczne utwory epickie, stanowiące nieodłączną część ludowej tradycji, sięgającej swoimi korzeniami wczesnego średniowiecza (X–XIII w.). Opisywany w nich bohater o imieniu Światogor, czy też Swiatogor, to mityczna postać, a zarazem olbrzym o nadludzkiej sile. Miał być tak ogromny, że ziemia nie mogła utrzymać jego ciężaru, wobec czego zmuszony był wędrować po miejscach skalistych, jakimi były Święte Góry, gdzie zamieszkiwał samotnie ze swoim koniem. Jest też motyw o niewiernej żonie bohatera. Pomimo niezwyklej mocy, Światogor nie był w stanie podnieść należącego do Mikuły Sielanina(owicza) ciężkiego worka z zaklętym w jego wnętrzu ciężarem ziemi, ewentualnie jej trzeciej części. Próba udźwignięcia go spowodowała, że Światogor pograżył się w gruncie i zginął. Istnieje też inne zakończenie tej legendy. Otóż podczas swojej wędrówki mityczny olbrzym miał spotkać młodzieńca Ilję Muromca, syna Iwanowicza, dońskiego kozaka, z którym zawarł przymierze i został jego mentorem. Wędrując, obydwa bohaterowie natknęli się na metalową trumnę. Światogor, usiłowałszy ją otworzyć, został uwięziony w jej wnętrzu. Gdy zaś umierał, przekazał Ilji część swojej przeogromnej mocy.

Istniejące rozbieżności w opowiadaniu o Światogorze oddają poszczególne wersje bylin, śpiewanych przez różnych pieśniarzy, które zostały spisane w XIX i XX wieku, a które Jiří Dynda zamieścił w drugim aneksie do swojej pracy, zawierającym staroruskie teksty wraz z ich przekładami na współczesny język czeski. Pozwalają one wyraźnie dostrzec zarówno istniejące podobieństwa, jak i wątki odmienne, występujące aż w 37 wariantach wspomnianej tu legendy, zapisanych przez 13 rosyjskich folklorystów, którzy z kolei przejęli je od 36 różnych autorów, lokalnych twórców ludowych. Nie dziwią więc występujące w bylinach o Światogorze wzmianki o licznych miejscowościach oraz krainach, odnoszące się do odnotowanych na kartach utworów wydarzeń i postaci. Wspomnieć tutaj można miasta Murom, Kijów, Dobryń, a także ziemie Saracenów, Czerkiesów, Tatarów, carstwo Pomorzan, Ordę (Złotą?) itp. Szkoda, że nie wszystkie one zostały uwzględnione we wspomnianym już indeksie nazw geograficznych, zamieszczonym w końcowej części pracy.

Interesujące w publikacji są nie tylko rozważania natury filologicznej i literackiej, ale również folklorystycznej, etnograficznej, a nawet filozoficzno-teologicznej. Jiří Dynda w sposób fachowy stara się uwypuklić wszystkie te zagadnienia,

które są pomocne w interpretacji opowiadania o Światogorze. W związku z tym szczególnie analizuje, występujące na kartach staroruskich bylin pojęcia: dusza, grzech, sąd, śmierć, walka, itp. Osadza je przy tym wszystkie w kontekście indoeuropejskim i euroazjatyckim, zgrabnie posługując się metodą komparatywną i dobrą metodologią przedmiotu. Nieprzypadkowo więc porównuje tutaj postać Światogora z biblijnym Samsonem i zauważa analogie w czynach obydwu bohaterów. Dostrzega przy tym podobną, co w Piśmie Świętym, ocenę moralną, wypowiedzianą na temat staroruskiego bohatera ustami poszczególnych pieśniarzy. Pewien niedosyt, zwłaszcza dla historyka, budzi jednak brak odniesień do wydarzeń dziejowych, które mogły stanowić osnowę niektórych fragmentów bylin. Oczywiście wymagałoby to od autora książki podjęcia odrębnych badań, czego nie przewidywał, wytyczając w tytule jasno określone ramy swojego studium.

Mając na uwadze powyższy stan rzeczy pozostaje wyrazić nadzieję, że omawiana tu publikacja zainteresuje nie tylko badaczy czeskich, ale również rosyjskich, ukraińskich i białoruskich, a nawet osoby zainteresowane tematyką, mieszkających poza granicami wspomnianych tu krajów.

*Norbert Mika*

***Успенський собор Галича. Минуле, сучасне, майбутнє. Матеріали міжнародної науково-практичної конференції. Галич, 14–15 грудня 2017 року, Галич: Інформаційно-видавничий відділ Національного заповідника „Давній Галич”, 2017, 278 с.***

Представлений збірник включає в себе матеріали Міжнародної науково-практичної конференції Успенський собор Галича. Минуле, сучасне, майбутнє, що відбулася в Галичі 14–15 грудня 2017 р. Збірник складається з 23 статей і 12 додатків.

У тематичному плані більшу частину збірника становлять статті, присвячені історії і методикам вивчення Успенського собору, питанням збереження і консервації його руїн, а також проблемі можливої відбудови релігійної пам'ятки. Цієї ж тематики стосуються і вміщені в додатках документи – конвенції, закони, постанови і резолюції, які регулюють принципи охорони, збереження і реконструкції історичних пам'яток.

Проблеми середньовічної історії Галича й Успенського собору відображені в збірнику в семи статтях. У першій з них львівський історик Леонтій Войтович підняв проблему можливого руйнування Успенського собору в 1241 р. (с. 3–22). Автор дійшов висновку про відсутність підстав стверджувати, що собор, як і саме місто, відчутно постраждали під час монгольського

нападу. В черговій статті галицький автор Олег Мельничук відтворив топографію некрополів Крилоського городища. Основну увагу звернув на поховання біля Успенського кафедрального собору і церкви Успіння Пресвятої Богородиці (с. 46–55). Київський науковець Олександр Головка накреслив політичну історію Галицького князівства в часи будівництва Успенського собору в середині XII століття (с. 56–65). Сакральна продукція ювелірної майстерні галицького Святоуспенського кафедрального монастиря XII століття стала об'єктом вивчення Ігоря Ковалю з Івано-Франківська та Олени Білик з Мукачєвого (с. 66–81). Окремо слід акцентувати увагу на впровадженні дослідниками в науковий обіг цілої низки не відомих раніше пам'яток галицького ювелірного мистецтва, в тому числі публікацію зображень міднолитого хреста з кінця XII століття, віднайденого в Галичі візантійського золотого колта XII століття, натільних хрестів з емаллями з другої половини XII століття. Івано-франківський археолог Богдан Томенчук у співавторстві з уже згаданим Олегом Мельничуком висвітлили проблему формування і розвитку історико-топографічної структури Крилоса і Галича як церковно-релігійного центру із кінця XI до кінця XVIII століття (с. 87–95). У статті івано-франківських авторів Ігоря Ковалю та Андрія Стасюка порушено цікаву проблему християнського імені галицького володаря Ярослава Володимировича „Осмомисла” (с. 151–162). На їх думку, хрестильним іменем князя було ім'я Василь. Останньою зі статей, присвячених середньовічній тематиці, є робота Васілія Матвєєва, молодого дослідника із Санкт-Петербурга, котрий займається вивченням галицьких керамічних плиток (с. 195–209). Автор дослідив рельєфні зображення звірів на двох видах цих плиток – тонких невеликих плитках з Успенського собору та більших і товстіших плитках із Золотого Току й інших крилоських урочищ і дійшов висновку, що вони були виготовлені, відповідно, у другій половині XII століття місцевими майстрами та в середині XIII століття майстрами, пов'язаними із західноєвропейською скульптурною традицією.

*Віталій Нагірний*



*Od cerkwi katedralnej króla Daniela Romanowicza do bazyliki pw. Narodzenia NMP w Chełmie. Wyniki badań interdyscyplinarnych sezonu 2013–2014*, red. nauk. A. Buko, S. Gołub, Chełm: Muzeum Ziemi Chełmskiej im. Wiktora Ambroziewicza w Chełmie, 2016, 324 s., il. [Від кафедральної церкви короля Данила Романовича до Собору Різдва Пресвятої Богородиці в Холмі. Результати міждисциплінарних досліджень сезону 2013–2014, наук. ред. А. Буко, С. Голуб, Холм: Музей Холмської землі ім. Віктора Амбровевича в Холмі, 2016, 324 с., іл.]

У 2016 р. в польському місті Холм вийшла друком колективна праця, в котрій було представлено результати міждисциплінарних досліджень Собору Різдва Пресвятої Богородиці у 2013–2014 рр. Дана пам'ятка розміщена на Кафедральній горі в Холмі, на місці колишньої кафедральної церкви, збудованої в першій половині XIII століття королем Русі Данилом Романовичем у своєму стольному граді.

Праці над дослідженням собору велися колективом польських і українських вчених протягом 2013–2014 років і були приурочені до 750-ї річниці з дня смерті короля Данила. Учасниками проекту було вперше здійснено дослідження об'єктів усередині собору, відтворено план і описано будівельну сировину та техніку будівництва XIII століття. Найважливіші результати цих досліджень включено в міждисциплінарну монографію, що вийшла під загальною редакцією Анджея Буко і Станіслава Голуба.

Публікацію відкриває вступ, написаний Кристиною Март, у котрому подано короткий нарис історії сакральних будівель Холма від часів Данила Романовича до початку XXI століття. У першому розділі книги А. Буко охарактеризував комплекс сакральних споруд та резиденції на Кафедральній горі в Холмі, висвітлив історію і сучасний стан досліджень об'єкта. Другий розділ охоплює аналіз писемних джерел до історії пам'ятки. Даріуш Домбровський і Леонтій Войтович охарактеризували джерела XIII – другої половини XIV століть, а Василь Слободян – від кінця XIV до першої половини XVIII століття. Третій розділ містить архітектурний аналіз кафедральної церкви, зроблений Миколою Бевзом, Володимиром Бевзом, Юрієм Лукомським і Василем Петриком. Стратиграфічний аналіз культурних шарів і характеристику речового матеріалу виконав С. Голуб у четвертому розділі книги. П'ятий розділ підготовлений тим же автором у співавторстві з Вірою Гупало й описує поховання в криптах собору. В шостому розділі Анна Дронжковська охарактеризувала залишки одягу, віднайдені в криптах № 1, 4, 5. Результати антропологічних досліджень, виконані Беатою Боровською-Стругінською і Ольгою Мінейко, подані в сьомому розділі публікації. У восьмому розділі Луціан Газда представив результати досліджень будівельних матеріалів, з яких було збудовано собор. В останньому розділі



А. Буко і М. Бевз підвели підсумки результатів досліджень кафедральної базилики в Холмі у 2013–2014 рр. В останній частині книги вміщено каталог реставрованих знахідок, підготовлений Наталією Єндрушак, і чотири додатки. В першому з них подано результати ТЛ-датування (Станіслав Федорович), у другому – результати датування С-14 (Томаш Госляр), у третьому – археозоологічний аналіз кісткових матеріалів (Аліція Лясота-Москалевська і Каміль Немчак), у четвертому – аналіз скла, виявленого під час досліджень собору (Моніка Камінська і Малгожата Вальчак). Збірник завершує бібліографія. Важливим доповненням книги є численні ілюстрації. Публікація доступна також у форматі PDF в Інтернеті.

*Віталій Нагірний*

*Данило Романович і його часи*, за ред. В. Нагірного і М. Волощука, Івано-Франківськ–Краків 2017, 275 с. (Серія: *Colloquia Russica. Series II*, vol. 3) [*Daniel Romanovych and His Times*, ed. V. Nagirnyy and M. Voloshchuk, Ivano-Frankivsk–Krakow 2017, 275 p. (Series: *Colloquia Russica. Series II*, vol. 3)]

*Colloquia Russica* is a scientific peer reviewed series devoted to the mediaeval history of Rus'. It was founded by Vitaliy Nagirnyy from the Jagiellonian University in Krakow and it consists of the *Series I* and the *Series II*. The *Series I* contains volumes published every year after the international conference and the *Series II* is focused on more detailed topics (the first volume was devoted to the Principality of Peremyshl and the second volume to the Battle of Blue Waters).

In 2017, the third volume of the *Series II* was published under the title *Daniel Romanovych and His Times*. It contains 18 articles written by the authors from six countries (Ukraine, Poland, Slovakia, the Czech Republic, Belarus and Lithuania). The editors of the publication (Vitaliy Nagirnyy and Myroslav Voloshchuk) declared for their main objective the purification of Daniel Romanovych as a historical figure from the number of myths, legends and inaccuracies. For example, one of such myth deeply rooted in historiography saw by the editors is Daniel's predicate „of Galicia”, which is not supported by any contemporary sources. The publication successfully deals also with other incorrect data.

The following articles written by these authors are included in the publication: Vitaliy Liaska, *Holi Hory and Pechera Domazhyrova: comments to the historical geography of the Galician-Volhynian frontier in the first half of the 13<sup>th</sup> century* (p. 11–34); Philip Padbiarozkin, „Silence” of the chronicler: dynastic ties between the Pskov princes and Livonia in a perspective of the Ruthenian chronics in the first

quarter of the 13<sup>th</sup> century (p. 35–42); Michał Michalski, *Mstislav Mstislavovich and the Polovtsy. Family connections and the development of political, cultural and religious relationship* (p. 43–58); Vadym Aristov, „Люмъ боу оу Чернугова”: displacement of the texts about the events of the 1230–1240's in the chronicles during the 13<sup>th</sup>–15<sup>th</sup> centuries (p. 59–77); Leontiy Voytovych, *Relations of the Galician-Volhynian principality with the Mongols. The first phase (1223–1245)* (p. 79–102); Myroslav Voloshchuk, *Prosopographical Studios of the Battle near Yaroslav, August 17 1245* (p. 103–122); Illya Parshyn, „Rex Russiae” in the battle near the river Leitha (p. 123–131); Aleksey Martyniuk, „Austrian throne” of prince Roman Danilovich (p. 133–143); Norbert Mika, *War campaign of the Duke Daniel and his Polish supporters in the territory of North Moravia in 1253. The marching route and the way of presenting facts by the author of Galician-Volhynian Chronicle* (p. 145–157); Viktor Adamovič, *Kingdom of Bohemia in policy of the Holy See towards Rus' during the papacy of Innocent IV and Alexander IV* (p. 159–165); Andriy Stasyuk, *Franciscans and coronation of Daniel Romanovych 1253* (p. 167–170); Adrian Jusupović, *The chronicler of Daniel Romanovich in the historiographical concepts* (p. 171–188); Stsiapan Tsemushau, *Yotvingians in the system of tributary relations of Galicia-Volhynia* (p. 189–201); Marius Ščavinskas, *The Right of King Mindaugas to Conguer the Lands from the Point of View of the Canon Law* (p. 203–215); Oleg Łatyszonok, *Identification fratris Vaislani z Descriptiones terrarium. To the problem of studying of the relationship of the Western and Eastern churches in the middle of the 13<sup>th</sup> century and the original location of the White Rus* (p. 217–221); Andrii Fedoruk, „*Danielem regem Russiae et filios eius*”: military activities in big battles of the war for the Austrian succession 1246–1278 (p. 223–248); Jitka Komendová, „*Schismatici et Tartarorum servitores*”. Rus' in the official ideology of Premysl II Ottokar (p. 249–256); Mariusz Bartnicki, *Charter of the Prince Volodymyr Vasylkovych. Around the problem of succession to the throne in Volhynian and Galician principalities of the 12<sup>th</sup>–13<sup>th</sup> centuries* (p. 257–267).

Viktor Adamovič

### Нові видання Галицько-Волинського літопису (хроніки)

В 2017 р. світ побачили два нові видання Галицько-Волинського літопису (хроніки), видані в Кракові і Варшаві – видання оригінального тексту з обширними коментарями і польськокомовний переклад.

*Kronika halicko-wołyńska (Kronika Romanowiczów)*, wydali, wstępem i przypisami opatrzyli Dariusz Dąbrowski, Adrian Jusupović przy współpracy

Iriny Juriewej, Aleksandra Majorowa i Taniany Wilkuł, Kraków–Warszawa 2017, 710 s. [Seria: *Pomniki Dziejowe Polski = Monumenta Poloniae Historica. Seria II*, t. 16]. Дане видання є результатом довголітньої (2013–2017) праці польсько-українсько-російського колективу авторів. Ініціаторами критичного видання джерела стали польські дослідники Даріуш Домбровський (Бидгощ) і Адріан Юсупович (Варшава), котрі виконали основну частину роботи по підготовці до друку даної публікації. До дослідницького колективу увійшли також Тетяна Вілкул (Київ), Ірина Юрєва і Константин Єрусалимський (Москва), а також Олександр Майоров (Санкт-Петербург).

Критичне видання *Галицько-Волинського літопису* (в термінології видавців джерела – *Галицько-Волинської хроніки* і *Хроніки Романовичів*) складається з двох основних частин: вступу (с. V–CXX) і тексту літопису (хроніки) (с. 1–640). В першій частині видавці помістили: вступне слово; характеристику збережених кодексів літопису (хроніки) і попередніх видань джерела; розглянули проблеми його назви, авторства і застосованої укладачами хронологічної сітки; представили використані при виданні рукописи; спробували виявити джерела, котрі використовували автори літопису (хроніки); подали загальну характеристику змісту пам'ятки. Друга – найбільша – частина містить текст літопису (хроніки), за основу якого взято текст *Хлебніковського списку* із поданням у примітках різночитань із *Іпатіївського*, *Погодинського*, *Єрмолаївського* списків, *списку В. Яроцького* (*Марка Бандури*), *Краківського списку* і *списку РГАДА*, а також обширних коментарів.

Видання доповнюють резюме (с. CXXI–CXXVII), додатки (с. 641–651), бібліографія (с. 652–681) та іменний (с. 682–701) і географічний (с. 701–709) покажчики.

***Kronika halicko-wołyńska. Kronika Romanowiczów, tłumaczenia, wstęp i komentarze Dariusz Dąbrowski i Adrian Jusupović, Kraków–Warszawa: Avalon 2017, 328 s.***

Одночасно із критичним виданням оригінального тексту *Галицько-Волинського літопису* (хроніки), вийшов друком його переклад на польську мову. Переклад виконаний польськими істориками Даріушем Домбровським і Адріаном Юсуповичем. Польськомовне видання за структурою фактично повторює видання оригінального тексту, з тією тільки відмінністю, що в першій, вступній частині (с. 7–90), додатково знайдемо новий параграф, в якому представлено принципи перекладу оригінального тексту на польську мову (с. 88–90). Основну частину видання займає польськомовний переклад літопису (хроніки) (с. 91–272). Видання містить також пояснення скорочень (с. 273–274), іменний і географічний покажчики (с. 275–300), бібліографію (с. 301–320) і резюме (с. 321–327).

***Віталій Нагірний***

*Полоцкие грамоты XIII – начала XVI в.*, подгот. А. Л. Хорошкевич (отв. ред.), С. В. Полехов (зам. отв. ред.), В. А. Воронин, А. И. Груша, А. А. Жлутко, Е. Р. Сквайрс, А. Г. Тюльпин, Москва: Университет Дмитрия Пожарского, 2015, т. 1, 864 с.; т. 2, 522 с.

На протяжении 70-х – 80-х гг. XX века известная советская исследовательница Анна Хорошкевич издала 6 выпусков *Полоцких грамот* – научную публикацию древнейших документов по истории Полоцкой земли (*Полоцкие грамоты XIII – начала XVI вв.*, сост. А. Л. Хорошкевич, отв. ред. А. А. Зимин, вып. 1, Москва 1977; вып. 2, Москва 1978; вып. 3, Москва 1980; вып. 4, Москва 1982; вып. 5, Москва 1985; вып. 6, Москва 1989). Не согласимся с чересчур самокритичной оценкой самой издательницы о том, что выпуски „интереса не вызвали” ведь во многих работах по истории Полоцкой земли, других княжеств Средневековой Руси и русско-ганзейским отношениям, *Полоцкие грамоты* часто цитировались и являлись незаменимым источником. В то же время, по мнению самой А. Хорошкевич, издание было эстетически безвкусным („отвратительное воспроизведение и неудобное исполнение на ротапринте академического Института истории СССР”). Однако наиболее существенным недостатком был археографический уровень (в студенческие годы А. Хорошкевич в МГУ не изучала археографию). К тому же в архивных просторах от Берлина до Нижнего Новгорода, как оказалось, было еще много документов, которые следовало обнаружить и подготовить к изданию. Все это требовало изменения концепции, привлечения новых сил и переиздания *Полоцких грамот*.

К началу второго десятилетия XXI века Анне Хорошкевич удалось собрать вокруг себя группу известных молодых историков из России и Беларуси, которые стали рабочим „костяком” планируемого переиздания: Сергея Полехова (Россия), Василия Воронина, Александра Грушу (Беларусь). Работа над новым изданием велась с перерывами более восьми лет (2006–2014) при поддержке Российского гуманитарного научного фонда. С 2012 г. основную работу по организации подготовки издания возглавил С. Полехов, который собрал материалы из архивов Берлина, Вильнюса, Польши и Санкт-Петербурга. В. Воронин обнаружил ряд новых документов XV – начала XVI веков в белорусских, литовских и польских архивах, а также полоцкие грамоты Литовской метрики за первое десятилетие XVI века и снабдил их комментарием. Принципы описания публикуемых источников и методику издания кириллических документов разработал А. Груша. Существенную помощь в подготовке публикации оказали такие ученые, как Андрей Тюльпин, Екатерина Сквайрс, Алесь Жлутко, Александр Баранов, Виктор и Степан Темушевы.

Хронологически издание охватывает документы от 1263 г. (грамота князя Гердена о его договоре с ливонским магистром и городами Ригой, Полоцком и Витебском) до 1511 г. (уставной подтвердительный лист Сигизмунда Старого Полоцкой земле). Географически грамоты касаются тех земель, которые в XIV – начале XVI века входили в состав Полоцкого княжества и Полоцкой земли.

В издание вошли материалы из архивов тех стран и городов, с которыми Полоцк имел тесные экономические и политические связи: среди основных следует назвать грамоты Рижского городского архива, Секретного государственного архива Фонда „Прусское культурное наследие”, Главного архива древних актов в Варшаве, Библиотеки Академии наук в Петербурге, Российского государственного архива древних актов, документы архивов городских и церковных учреждений, документы частных архивов. Главным признаком, которым руководствовались составители при отборе документов, является субъект их издания и получения.

Публикуются главным образом документы, отправителями и получателями которых являлись сами полочане (жители г. Полоцка и Полоцкой земли), полоцкие светские и духовные власти, а также великие князья литовские, под властью которых этот регион находился с XIII–XIV веков, и их наместники (воеводы). В публикацию включены грамоты, сохранившиеся в подлинниках, списках, в виде упоминаний, а также фальсификаты.

Том первый издания содержит введение с общей характеристикой использованных архивных хранилищ, далее описываются критерии отбора документов для издания, по отдельности излагаются правила публикации для „русских” (кириллических) текстов, латиноязычных, немецкоязычных текстов, текстов на польском языке. Основную часть первого тома составляют собственно тексты грамот. Тексты расположены строго хронологически, под порядковыми номерами даны заголовки (курсивом), затем указания данных архивных хранилищ, археографическое описание документа. В описании видимое новшество: в виде прямоугольных фигур, разбитых на прямоугольники и пронумерованных латинскими буквами, указываются квадраты, образованные линиями сгиба документа. Данное нововведение позволяет лучше представить, как выглядел документ. Иностранные тексты грамот приводятся параллельно с русским переводом.

После текста грамот следуют приложения, первым из которых является переработанная и дополненная версия каталога водяных знаков, составленного А. Хорошкевич для первого издания *Полоцких грамот*. Затем следует каталог печатей с цветными фотографиями и описанием (печати князей, бояр, слуг, духовенства, печати города Полоцка, иностранцев). В заслугу издателей следует отнести и раздел *Примеры способов складывания посланий в конверты*, где издателями приводятся фотографии наиболее типичных из

названных способов, а также способы складывания оных согласно польскому исследователю Стефану Кучиньскому (S. K. Kuczyński, *Pieczęcie ksiąg mazowieckich*, Wrocław 1978). Затем следует хронологический перечень грамот и полный набор указателей: именной, географический, шифров рукописей, более ранних публикаций.

Том второй – плод историографической рефлексии публикаторов над опубликованным. Более половины тома занимают комментарии – как к отдельным грамотам, так и к группам документов. По сравнению с первым изданием *Полоцких грамот*, все комментарии были пересмотрены и упорядочены, в некоторых случаях существенно расширены и дополнены. Авторами комментариев выступили такие исследователи, как А. Баранов, В. Воронин, А. Груша, А. Жлутко, А. Кузьмин, С. Полехов, А. Хорошкевич. После комментариев приводятся исследовательские статьи: небольшой обзор В. Воронина и С. Полехова *Полоцк и Полоцкая земля эпохи Позднего Средневековья в исследованиях 1985–2014 гг.* и программная статья А. Хорошкевич *Полоцкие грамоты как исторический источник*. В справочных материалах приводится список полоцких князей, наместников и воевод, епископов и архиепископов, специально подготовленная Виктором и Степаном Темушевыми для *Полоцких грамот* карта Полоцкой земли XVI века, также 103 качественно выполненные цветные фотографии 103 грамот и генеалогические схемы боярских и мещанских родов конца XIV – начала XVI века. В приложении *Карты. Иллюстрации* приводятся 2 тематические карты В. Темушева, а также еще 41 черно-белый снимок грамот.

Издание украсили 2 рисунка Иоганна Кристофа Бротце из *Собрания разных лифляндских памятников*, рисунок устья Витьбы акварели Юзефа Пешки, 2 рисунка послевоенной Риги из собрания отца А. Хорошкевич – известного советского художника-реалиста Леонида Хорошкевича. Перфекционизм издателей проявился даже в мелочах – в конце 2 тома оставлены 3 чистых листа (вероятно, для замечаний и предложений вдумчивого исследователя).

В заключение немного личного. Автор этих строк малосведущ в области археографии, опирается на информацию, изложенную в самом издании и является ординарным потребителем публикуемых материалов. В то же время он полагается на профессионализм указанных специалистов и отдает себе отчет, почему потратил на *Полоцкие грамоты* половину своей аспирантской стипендии: в издание включен ряд ранее не известных документов из иностранных архивов, комментарии написаны понятным языком, учитывают новейшую литературу по проблематике, качество археографической информации не уступает исторической, приложения и красочный визуальный материал создают своеобразную эстетику издания. В отличие от *Полоцких грамот* – 1 (1977–1989), *Полоцкие грамоты* – 2 (2015) не только



красиво смотрятся на книжной полке (до востребования в научных студиях), но и увлекательно читаются в свободном режиме за чашкой чая.

**Филипп Подберёзкин**

**Восточная Европа в древности и средневековье. Античные и средневековые общности. XXIX Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР В. Т. Пашута, Москва, 19–21 апреля 2017 г. Материалы конференции, Москва 2017, 286 с. [Europa Wschodnia w starożytności i średniowieczu. Antyczne i średniowieczne wspólnoty. XXIX odczyty pamięci członka-korespondenta AN ZSSR W. T. Paszuto, Moskwa 2017, 286 s.]**

Mającą miejsce w Instytucie Historii Powszechnej Rosyjskiej Akademii Nauk w Moskwie w dniach 19–21 kwietnia 2017 r. dwudziesta dziewiąta edycja konferencji, poświęcona pamięci Władimira Paszuto, nosiła tytuł: *Antyczne i średniowieczne wspólnoty*. Jej wynikiem jest omawiany tom materiałów pokonferencyjnych.

Na publikację składają się wystąpienia uczestników tego wydarzenia oraz krótkie notki o autorach. Na 60 esejów tylko 17 dotyczy ziem ruskich. W pozostałych 43 tekstach spotkać można szeroki przekrój tematyczny: od religii poprzez kwestie społeczne po wojskowość, a także geograficzny, obejmujący ziemie od Andaluzji po Islandię i wschodnie wybrzeża Bałtyku. Zdecydowanie przeważają zagadnienia osadzone w średniowieczu. W niniejszej recenzji przybliżę jedynie wystąpienia dotyczące bezpośrednio Rusi.

Zwraca uwagę niewystępowanie tematów *stricto* politycznych. Zamiast tego dominują kwestie związane z funkcjonowaniem społeczeństwa i zmianami w nim zachodzącymi np. asymilacja Tatarów z ludnością ruską na obszarach południoworuskich, czy zagadnienie „etniczności” na ziemiach ruskich. Rozpatrzone zostaje także ewolucja pojęcia „Rusi” i „ziemi ruskiej” na przestrzeni IX i X wieku. Rurykowicze są „wzięci pod lupę” przy okazji tematów o funkcjonowaniu dworu w średniowieczu oraz o przedstawieniu gałęzi Romanowiczów w *Latopisie halicko-wołyńskim*. Temat wojskowy zostaje poruszony przy okazji referatu o posiłkach ruskich w kampaniach chanów tatarskich. Przedstawienie *Kroniki Kosmasa* w ruskich latopisach pozwala lepiej wniknąć w kulturalne więzy między dwoma ludami słowiańskimi. Dwa wystąpienia zostały poświęcone zagadnieniom religijnym – powstaniu stanowiska archimandryty na Rusi oraz kwestii funkcjonowania klasztorów i zgromadzeń zakonnych w pierwszych dekadach panowania mongolskiego na Rusi.

**Michał Beczek**



*Древняя Русь после Древней Руси: дискурс восточнославянского (не)единства*, отв. сост., отв. ред. серии А. В. Доронин, Москва 2017, 399 с.

„Древняя Русь после Древней Руси” – саме таку формулу використали укладачі збірника з історії Східної Європи Пізнього Середньовіччя та Ранньомодерної доби. Статті, що увійшли до цього видання, присвячені різноманітним способам використання образів Давньої Русі в історичному та політичному дискурсі цих епох, а також початкам творення національних ідентичностей на основі апеляції до руського минулого.

Розпочинає збірник вступна стаття Андрія Дороніна, редактора й упорядника збірника, в якій він розкриває ідею проекту. Її продовжує текст Олексія Мартинюка, в якому білоруський дослідник обґрунтовує перспективність концепції „Русь після Русі”. На його думку, вона дозволяє інтегрувати в єдине дослідницьке поле історію східнослов’янських країн без строґої прив’язки до рамок національних історій.

„Західний” контекст історії Східної Славії є предметом статей Людвіґа Штайндорфа та Михайла Одеського. Л. Штайндорф обговорює проблему обмеженої рецепції знань про Русь у латинській книжності Пізнього Середньовіччя та Ранньомодерної доби. М. Одеський присвятив свою роботу перегукам творів Максима Грека і Петрарки, зокрема темам церковного „удовства” Рима й Москви.

Неможливість звести історію великоруських земель до історії Москви демонструє Олена Конявська. Її стаття – про Твер і формування тверської ідентичності в XIV–XV століттях. Утім, як зазначає авторка, Тверське князівство так і не стало дієюю альтернативою Москві.

Формування російських династичних міфів простежується у статтях Петра Стефановича й Олексія Сіренова. П. Стефанович описує еволюцію легенди про Рюрика від пізньосередньовічних літописних творів до ранньомодерних текстів, написаних, зокрема, під впливом української історіографії XVII століття. У статті О. Сіренова йдеться про конструювання ідеї династичної спадковості від Рюриковичів до Романових. Генеалогічну тематику має також стаття польського дослідника Даріуша Домбровського. Вона присвячена використанню генеалогічних побудов елітою Московії та Великого князівства Литовського з власною політичною метою. Релікти Давньої Русі, як інструмент політичного, власне ідеологічного, протистояння між Великим князівством Литовським (потім – Річчю Посполитою) і Москвою, аналізує Ієронім Граля.

Значний блок статей збірника присвячено Великому князівству Литовському (ВКЛ). Проблема протистояння центральної влади і „регіональних” руських земель розглянуто в тексті Сергія Полехова. Російський вчений доводить, що в XV столітті регіональна свідомість домінувала, а лояльність до

ВКЛ ще не була сформована. Юрате Кяупене підходить до тієї ж проблеми, тільки з іншого боку. Вона простежує, як литовська еліта намагалася творити нову ідентичність своїх підданих, використовуючи міфи про спільне походження.

Різні рівні самосвідомості та розмаїття значень термінів „Литва” і „Русь” у ВКЛ проаналізовано в статті Олега Дзярновича. Робота Геннадія Сагановича також стосується варіантів самоідентифікації русинів у ВКЛ. Вчений підходить до цієї проблеми на персональному рівні, на прикладі двох представників віленського духовенства – православного та уніата.

Особливості руської самосвідомості на українських землях ВКЛ і Речі Посполитої простежено в роботі Василя Ульяновського. Вчений підкреслює величезну роль князів Острозьких, які поєднували лояльність державі та локальну руську ідентичність (складовою якої була конфесійна ідентичність), а також сприяли модернізації (вестернізації) руської „старовинної” традиції. Змістовому наповненню термінів „русь/руський народ” у ранньомодерних текстах українсько-білоруського походження присвятив свою статтю Михайло Дмитрієв. На його думку, вони мали переважно конфесійне (або територіальне чи політичне) значення. Етнізація „руської” термінології, за М. Дмитрієвим, у XVII столітті тільки розпочиналася.

Варто виокремити статті, присвячені церковній тематиці. Так, у тексті білоруського історика Василя Вороніна розглянуто відносини Ягеллонів і православної церкви ВКЛ. Наталія Сінкевич обговорює ставлення до Москви і московського православ'я у двох київських текстах „могилянської доби”: *Патериконі* Сильвестра Косова і *Тератургімі* Афанасія Кальнофойського. У першому Москва ігнорується, другий – навпаки, шукає спільне конфесійне поле і вбачає у московському православ'ї приклад благочестя. Ставлення до православних з українсько-білоруських земель у самій Московії висвітлює у своїй статті Тетяна Опаріна. Вона аналізує випадки перехрещування русинів у московській державі і нетерпимого ставлення до їхньої „зіпсованої” віри.

Українські, точніше – козацькі сюжети відображені у двох статтях збірника. Андрій Бовгиря з'ясовує витоки „хозарського міфу” про походження козацтва. Він також демонструє, як в умовах боротьби з московським впливом за збереження власної ідентичності козацька еліта не тільки висувала „хозарський міф” на перший план, а й взагалі відмовлялася від киеворуської спадщини. Віталій Ткачук зосереджується на актуалізації пам'яті про Давню Русь у політиці Івана Мазепи.

Євразійський, точніше золотоординський, ракурс вивчення Московської держави запропонував дослідник з Татарстану Булат Рахімзянов. На його думку, належність великоруських теренів до Золотої Орди визначила не тільки соціальну та політичну специфіку Московії, а й стала запорукою

формування її особливої православної ідентичності в умовах татарської релігійної толерантності.

Завершує збірник стаття Андрія Дороніна про Михайла Ломоносова як творця російського національного міфу та піонера російської національної історіографії. Автор поміщає *Давню Російську історію* М. Ломоносова у контекст ренесансних і просвітницьких ідей та розглядає її на широкому тлі ранньомодерної європейської історіографії.

**Вадим Арістов**

Dariusz Karczewski, *Franciszkanie w monarchii Piastów i Jagiellonów w średniowieczu. Powstanie – rozwój – organizacja wewnętrzna*, Kraków: Avalon, 2013, 521 s. [Даріуш Карчевський, *Францисканці в монархії П'ястів і Ягеллонів у середньовіччі. Виникнення – розвиток – внутрішня організація*, Краків: Авалон, 2013, 521 с.]

Середньовічна історія Ордену Братів Менших протягом кількох століть залишається актуальним об'єктом наукових досліджень. На початку XXI століття францисканська спільнота святкує 800-річчя з часу свого утворення, що зумовлює потребу всебічного вивчення та переосмислення історичного розвитку першого жебрачого ордену католицької Європи.

До недавнього часу в польській медієвістиці не існувало комплексного новітнього дослідження стосовно Ордену францисканців періоду Середньовіччя. У 2013 р. цю прогалину належно заповнив др. габ., проф. кафедри допоміжних дисциплін, історії та історіографії історії Інституту історії і міжнародних відносин Університету Казимира Великого в Бидгощі – Даріуш Карчевський.

Монографія Д. Карчевського є результатом багаторічного наукового дослідження, присвяченого історії Ордену Братів Менших у середньовічній монархії династії П'ястів та Ягеллонів. На основі широкого джерельного та історіографічного матеріалу, автору вдалося висвітлити й окреслити основні питання, пов'язані з діяльністю францисканців у польських землях протягом першої третини XIII – початку XVI століть. Критичний підхід в опрацюванні великого джерельного комплексу, представленого архівними та опублікованими документами, численними хроніками й анналами, дозволив Д. Карчевському об'єктивно проаналізувати участь францисканців у політико-релігійному й соціально-економічному розвитку середньовічної Польщі.

У початковій частині книги польського медієвіста представлена досить детальна характеристика історичних джерел, у першу чергу документів

з архівів і бібліотек Польщі, Чехії, Литви та України. Значно менше уваги він приділив історіографії проблеми, хоча обширна та вичерпна бібліографія нівелює цей недолік.

Д. Карчевський запропонував читачам цікавий проблемно-хронологічний підхід до аналізу та викладу опрацьованого матеріалу. Не розділяючи книгу на чіткі пронумеровані розділи, автор виокремив кілька основних частин своєї праці. Окрім уже згаданого джерельного опису, на початку книги історик зосередив увагу на базових питаннях, пов'язаних з назвою Ордену, процесом заснування монастирів та структурно-адміністративною організацією Братів Менших. Значну частину книги автор присвятив вивченню історичного розвитку ф'ранцисканської польсько-чеської провінції у 1238/1239–1517 рр., де акцентував увагу на проникненні перших міноритів у польські й чеські землі в першій третині XIII століття та підтримці ченців місцевими правлячими елітами й міщанством.

Середньовічна історія польських ф'ранцисканців цілком закономірно була пов'язана з їх місіонерською діяльністю на Русі та в Литві. У книзі Д. Карчевського цій проблематиці присвячено два завершальні розділи: *Вікарія руська* та *Кустодія (вікарія) литовська*.

Початок місіонерської діяльності ф'ранцисканців на Русі автор обгрунтовано датує кінцем 30-х – початком 40-х років XIII століття. На його думку, цей процес перервало монгольське вторгнення у південні руські князівства в 1239–1241 рр. Подальший ймовірний розвиток ф'ранцисканських місій на Русі Д. Карчевський правомірно пов'язує з діяльністю міноритів Джованні де Плано Карпіні і Бенедикта Поляка, а також із західним напрямом політики галицько-волинських Романовичів. Досить обгрунтованою є теза історика про утворення вікаріату Русі на межі 60-х – 70-х років XIV століття. На основі досліджень та співставлень різних джерел автор дійшов висновку, що список ф'ранцисканських адміністрацій вікаріату Русі слід датувати приблизно 1370 р. Д. Карчевський здійснив також ґрунтовні студії з середньовічної історії ф'ранцисканських конвентів у Львові, Галичі, Перемишлі, Сяноку, Кросні, Городку, Кам'янці-Подільському та Шебрешині. Окремо висвітлив молдовську місію Братів Менших у контексті діяльності Руської вікаріату.

Підсумовуючи огляд монографії, слід підкреслити, що автором проведена величезна пошукова та наукова робота. Праця від часу своєї появи й до сьогодні є одним найновітніших досліджень європейської історіографії щодо діяльності Ордену Братів Менших у середньовічній Польщі. Разом з тим книга Д. Карчевського ілюструє низку проблем історії ф'ранцисканців у Чехії, на Русі, в Молдові й Литві.

Aleksandra Sulikowska, *Ciała, groby i ikony. Kult świętych w ruskiej tradycji literackiej i ikonograficznej*, Warszawa: Neriton, 2013, 426 s., il. [Олександра Суліковська, *Тіла, гроби і ікони. Культ святих у руській літературній і іконографічній традиції*, Варшава: Нерітон, 2013, 426 с., іл.]

Доктор габілітований Олександра Суліковська, працівник Інституту історії мистецтва Варшавського університету, вже тривалий час займається вивченням руського і російського іконопису та церковного мистецтва на руських землях Великого князівства Литовського і Речі Посполитої. З цієї тематики вона захистила кандидатську (2004) і докторську (2014) дисертації та опублікувала близько чотирьох десятків наукових статей і монографію *Спори навколо ікон на Русі в XV і XVI століттях (Spory o ikony na Rusi w XV i XVI wieku*, Warszawa 2007).

2013 р. у Варшаві побачила світ чергова книга О. Суліковської під назвою *Тіла, гроби і ікони. Культ святих у руській літературній і іконографічній традиції*. Основною ціллю дослідниці стало вивчення проблеми функціонування реліквій і ікон у православній традиції східних слов'ян. Головним об'єктом вивчення стала група руських ікон XV і XVI століть із зображеннями православних святих. На основі їх вивчення авторка спробувала відтворити суспільну роль святих і культурне значення реліквій на Русі. Хронологічно праця охоплює період від початку XV століття до Брестського церковного собору 1596 р. В географічному аспекті основна увага зосереджена на території Московської держави, руських землях Великого князівства Литовського і Речі Посполитої (сучасні Україна, Білорусь та східна частина Польщі).

Книга А. Суліковської розділена на дві основні частини, присвячені відповідно реліквіям та іконам. При цьому, автор слушно зауважила, що якщо про ікони в історіографії написано надзвичайно багато, то реліквії до цього часу залишаються „загадковими і значною мірою недоступними для дослідників”.

Кожна з частин книги складається з кількох параграфів. У першій частині публікації послідовно висвітлені: проблема тілесності і способи її представлення в руському мистецтві; характер культових реліквій та співвідношення між іконами й мощами; чудеса – як форма своєрідного спілкування між людьми. У другій частині книги представлено: уявлення про народження і смерть святих; поховання тіл святих, опис „подорожей” реліквій; одкровення Божої благодаті, виражене в культі святих.

Завершують книгу висновки під назвою *Гроби, ікони на їх чудеса*, резюме англійською мовою, бібліографія, покажчики та ілюстрації із зображенням руських ікон XV–XVI століть.

*Віталій Нагірний*

Aleksandra Sulikowska, *The Icon Debate. Religious Images in Russia in the 15<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> centuries*, transl. K. Kościuczuk, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2016, 425 s. [Александра Суликовская, *Спор об иконе. Религиозные изображения в России в XV и XVI веках*, перев. К. Кошъчючук, Франкфурт на Майне: Петер Ланг, 2016, 425 с.]

Доктор наук Александра Суликовская, адъюнкт Кафедры истории искусства и древней культуры Института истории искусств Варшавского университета, недавно издала в престижном немецком издательстве „Peter Lang” новую книгу, посвященную проблеме русских икон в XV и XVI веках. Главное внимание в ней посвящено артистическим изменениям в иконах и теологическим дискуссиям вокруг них в исследуемый период.

Работа А. Суликовской издана на английском языке. Она достаточно объемная: состоит из вступления, восьми разделов, окончания, избранной библиографии, списка иллюстраций и именного указателя. Во вступлении автор представила современное состояние исследования проблемы и методологию исследований. В первом разделе исследовательница описала историю противостояния Московской Православной церкви с еретическими течениями в XV и XVI веках. Во втором разделе охарактеризованы источники русской религиозной мысли. Автор подчеркнула их богатство и отметила, что, кроме *Священного Писания*, в нашем распоряжении имеется ряд писем известных theologов, как, например, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Яна Климака и др. В свою очередь, в третьем разделе перечислены наиболее важные проблемы и понятия, касающиеся теологии икон. Следующая часть работы посвящена религиозному дискурсу и практике на примере иконы Святой Троицы. Анализ проблемы автор базировала главным образом на наиболее известной иконе Святой Троицы авторства Андрея Рублёва, одного из самых известных русских иконописцев. Очередной раздел является логическим продолжением предыдущего – в нем исследовательница подняла проблему категорий красоты в русской эстетике и, следующей из этого, оценке артистичности икон. В дальнейшей части книги исследована чудотворность икон. И, по моему мнению, это самая интересная часть работы, поскольку в ней охарактеризована проблема, не до конца понятная обычным римским католикам. Предпоследний, седьмой раздел посвящен использованию икон в религиозной практике XV и XVI веков. Восьмой раздел освещает символическую презентацию Святой Троицы в русской иконографии XVI века. В заключении акцентировано внимание на неравномерном развитии искусства и артистической мысли в Московском государстве, что привело к принятию в XVII веке в русском искусстве западных образцов и вызвало внутренний конфликт в Московской Православной церкви и появление старообрядцев.

Дополнением к книге являются богатые иллюстрации с изображениями русских икон.

Книга написана понятным языком, имеет логическую структуру, выводы автора хорошо аргументированы. Необходимо подчеркнуть, что при подготовке исследования Александра Суликовская использовала огромное число научных работ на разных языках. Книгу можно порекомендовать каждому, кто интересуется русской религиозной мыслью и искусством XV-XVI веков. Публикация доступна для всех желающих также в формате PDF в Интернете.

*Марчин А. Клеменский*

*Кириллические издания XVI века из коллекции Центральной научной библиотеки имени Якуба Коласа Национальной академии наук Беларуси: каталог, сост. Е. И. Титовец (отв. сост.) и др.; редкол. А. И. Груша (гл. ред.) и др., Минск: Беларуская навука, 2017, 297 с., ил. [Wydania cyryliczne XVI wieku z kolekcji Centralnej Biblioteki Naukowej imienia Jakuba Kolasa Narodowej Akademii Nauk Białorusi: katalog, układ. E. I. Titowiec (red. odp.) i in.; kol. red. A. I. Hrusza (red. nac.) i in., Mińsk: Białoruska Nauka, 2017, 297 s., il.]*

Katalog wydań cyrylicznych XVI wieku pochodzących z kolekcji Centralnej Biblioteki Naukowej Narodowej Akademii Nauk Białorusi został wydany w Mińsku w 2017 r. Redaktorem tomu jest Aleksandr Grusza, pracownik Białoruskiego Uniwersytetu Państwowego, a głównym kompilatorem – Jelena Titowiec. Katalog składa się z kilku części: obszernego wstępu teoretycznego i edytorskiego, właściwego katalogu z opisami poszczególnych ksiąg, słownika, wykazów nazw, a także albumu ornamentyki.

Kolekcja starodruków ze zbiorów Biblioteki obejmuje 548 egzemplarzy pochodzących z różnych okresów: od XVI do XX wieku, których opisywanie trwa od lat siedemdziesiątych ubiegłego stulecia. Publikacja zawiera opisy 25 wydań 20 książek pochodzących z kilku ośrodków drukarskich: Moskwy, Wilna, Ostroga i Zabłudowa. Wszystkie mają charakter religijny i były używane do celów liturgicznych. Najstarszym z nich jest moskiewski ewangeliarz z 1558 r., a najmłodszym – ewangeliarz wydany w Wilnie w latach 1610–1620. Co ciekawe, prawie połowa (12 egzemplarzy) przetrwała w kolekcjach potomków staroobrzędowców.

Księgi zostały zwięzłe, a jednocześnie precyzyjnie opisane pod względem technicznym, według ustalonego dla całego katalogu schematu. Autorzy zwrócili uwagę na konieczność omówienia zarówno wydań, jak i poszczególnych egzem-



plarzy. Szczególnie interesujące są informacje dotyczące ornamentyki. W opisie każdej z ksiąg znajdują się także podstawowe dane na temat ich pochodzenia. Całość uzupełniają kolorowe ilustracje.

Przydatny jest stworzony przez autorów terminarz zawierający słownictwo fachowe, przydatne w prowadzeniu tego rodzaju badań. Dodatkowo publikacja zawiera zbiorcze dane na temat miejsc wydania wszystkich uwzględnionych w niej zabytków oraz wykaz nazw geograficznych, nazwisk oraz instytucji wydawniczych. Na uwagę zasługuje też umieszczony na końcu książki album ornamentyki z dosyć dokładnymi wyobrażeniami motywów występujących w księgach uwzględnionych w katalogu z podziałem na okładki, końcówki, inicjały i pozostałe elementy ozdobne.

*Arkadiusz Siwko*

**Албена Стаменова, *История лексических древнеболгаризмов в украинском литературном языке*, София: PARADOX, 2017, 636 с.**

Подготовленная болгарской исследовательницей Албеной Стаменовой монография подытоживает студии относительно древнеболгарской лексики X–XI веков, сохранившейся в современном украинском литературном языке. Работа состоит из введения, четырех глав, заключения и трех приложений.

В первой главе *Понятийно-терминологический аппарат исследования*, во избежание „возможных недоразумений”, автор уточняет используемые в исследовании дефиниции: украинская народность и украинский язык (анализирует историю формирования названий украинской народности и украинского языка), древнеболгарский язык, древневосточнославянский язык, редакции древнеболгарского литературного языка, церковнославянский язык, а также рассматривает специфические черты лексической системы древнеболгарского литературного языка, древнеболгаризмы, характеризует критерии определения древнеболгаризмов в лексической системе современного украинского литературного языка.

Анализ исторических обстоятельств, внутренних и внешних факторов формирования и развития украинского литературного языка в течение веков (от средневековья до XIX в.) представлен во второй главе *Древнеболгарские лексические заимствования в контексте культурно-исторической и языковой ситуации в Древней Руси, Украине и России*. Определяющими факторами автор называет: „формирование древневосточнославянского и украинского языков и возникновение их письменной формы; распространение древнеболгарского литературного языка, а также его древневосточнославянской, украинской и русской редакций”.

Начавшийся в XI–XII веках и продолжавшийся до XIX века процесс заимствования древнеболгаризмов, а также древнеболгарские лексические единицы в лексике современного украинского литературного языка XIX–XX веков освещены А. Стаменовой в третьей главе *Место древнеболгаризмов в лексике современного украинского литературного языка*.

В главе четвертой *Семантические изменения и стилистические особенности древнеболгарских единиц в лексике современного украинского литературного языка* рассмотрены семантические изменения некоторых древнеболгаризмов и функционально-стилистическое расслоение в составе проникших в украинский литературный язык древнеболгарских лексических единиц.

В *Заключении* автор подытоживает, что в составе болгарских книг на восточноевропейские территории в XI–XII веках проникли и вошли в основу лексической системы древневосточнославянского языка 3638 древнеболгарских слов. Со временем 2310 слов из них только изредка использовались в создаваемых текстах и встречались преимущественно в цитатах, вследствие чего большинство из них утрачено. 565 слов более широко применялись при воспроизведении древнеболгарского языка в оригинальной древнерусской книжности, но общеупотребительными эти слова не стали. 763 слова вошли в основу лексикона древнерусских книжников, стали использоваться в делопроизводстве, а также в повседневном письме. По мнению А. Стаменовой, сохранность лексических древнеболгаризмов в современном украинском литературном языке „напрямую зависит от степени их проникновения на начальном этапе заимствования древнеболгарской лексики”. Уменьшение количества древнеболгарских слов в украинском языке было обусловлено историческими обстоятельствами XVI–XIX веков, а также „более сильными, чем в русском языке, процессами фонетической адаптации и заменой древнеболгарских словообразовательных элементов местными общеупотребимыми соответствиями”. Завершающий пассаж автора данного исследования еще раз подтверждает отличие и особенности украинского и русского языков.

После основного текста монографии приведен список использованных источников и литературы. Особенно интересны для читателей объемные приложения с детальными описаниями и анализом приведенного полного состава древнеболгаризмов в украинском языке (*Лексические древнеболгаризмы в украинском языке на последовательных этапах его истории; Лексические древнеболгаризмы в украинском литературном языке; Выборки из приложения № 1*).

Книга представляет интерес для историков, филологов, культурологов.

*Галина Пославская*

Ігор Коваль, *Вітольд Ауліх та археологічні студії княжого Галича*, Івано-Франківськ: Лілея НВ, 2016, 280 с. (Серія: *Галич. Серія 2*, за ред. М. Волощука, вип. 1) [Igor Kovaľ, *Vitold Aulich a archeologické štúdie kniežacieho Haliča*, Ivano-Frankivsk: Lileja NV, 2016, 280 s. (Seria: *Halič. Seria 2*, ed. M. Vološčuk, vol. 1)]

Regionálne zameraný *Halič: Zborník odborných prác* vo svojom prvom zväzku druhej série prináša dielo Igora Kovaľa z Priкарпатської національної університету Василя Стефаника в Івано-Франківську (Україна) pod názvom *Vitold Aulich a archeologické štúdie kniežacieho Haliča*. Táto monografia, ako už aj jej názov naznačuje, sa venuje poprednému ukrajinskému archeológovi Vitoldovi Aulichovi (1928–1994) a jeho odbornej práci najmä v kontexte archeologického výskumu Haliča, ako obzvlášť významnej lokality z hľadiska ukrajinských dejín a národného povedomia.

Okrem spomínaného V. Aulicha si však dielo všima aj viacerých iných ukrajinských archeológov z 19. a začiatku 20. storočia, na prácu ktorých tento bezprostredne nadviazal. Spoločným menovateľom ich záujmu bola najmä lokalita prastarého Haliča. Autor svoj výklad začína od Antonia Petruševiča (1821–1913), gréckokatolíckeho duchovného, historika, etnológa a politika, ktorý sa ako prvý zaujímal o archeológiu tohto významného miesta, aj keď z hľadiska vedy len na amatérskej úrovni. Historickú topografiu Haliča sa venoval jeho súčasník Izidor Šaranevič (1829–1901), jeden z najvýznamnejších ukrajinských historikov 19. storočia. Významný prielom v archeologickom skúmaní učinil Jaroslav Pasternak (1892–1969), ktorému autor knihy vyčlenil celú kapitolu nazvanú ako *Haličská Trója Jaroslava Pasternaka*. Ten v 30. rokoch 20. storočia uskutočnil rozsiahly archeologický výskum, ktorý v roku 1936 korunoval objavením pozostatkov haličského Uspenského katedrálneho chrámu. Tieto úspechy pribrzdila 2. sv. vojna, na konci ktorej bol J. Pasternak nútený emigrovať z vlasti, hoci publikačne činný ostal aj naďalej. Na jeho prácu však nadviazali ďalší. V prvom rade to bol Ivan Starčuk (1894–1950), ktorý sa pôvodne zúčastňoval výskumu pod J. Pasternakovým vedením a po jeho emigrácii sám organizoval ďalšie vykopávky. I. Starčukovi, podobne ako aj J. Pasternakovi, autor monografie venoval samostatnú kapitolu. Obdobie 50. rokov potom zhrnul v ďalšej kapitole poeticky nazvanej *Archeológia Haliča v časoch „stalinských mrazov“ a „chruščovského odmäku“*.

Jadrom knihy je však život, ale najmä profesionálne pôsobenie Vitolda Aulicha, syna popredného ľvovského inžiniera a profesora Vitolda Aulicha st. (1889–1948). Archeológ V. Aulich sa zásadným spôsobom pričínal o výskum nielen na teritóriu Haliča. Napríklad, v 60. rokoch viedol vykopávky v lokalite Zimno vo Volynskej oblasti, kde bolo už predtým objavené rozsiahle slovanské hradisko, ktoré on dôkladne preskúmal a popísal. Okrem Volynska sa profesionálne venoval aj oblastiam Zakarpatska (Podkarpatska) a Priкарпатська, kde tiež robil výskumy a odbor-

né výstupy z toho zhrnul vo viacerých publikáciách. Monografia však pochopiteľne kladie najväčší dôraz na jeho haličské bádania, ktoré vykonával od roku 1969. Najmä vďaka ním sa zaradil k najvýznamnejším archeológom Ukrajiny v 20. storočí. V. Aulich je autorom približne stovky odborných archeologických textov, článkov a štúdií, ako aj niekoľkých monografií. Kompletný súpis jeho publikačnej činnosti sa nachádza na konci recenzovaného diela.

Táto monografia je napísaná pútavým rozprávacím štýlom a obsahuje mnoho detailov z V. Aulichovho profesionálneho, ale aj osobného života. Obzvlášť pre zahraničného čitateľa ide o skvelý prostriedok na uvedenie do problematiky vývoja archeologickej vedy na Ukrajine od konca 19. do druhej polovice 20. storočia so zameraním na lokalitu Starého Haliča.

*Viktor Adamovič*

**Ігор Скочилиас, Віра Фрис, *Духовна спадщина Давнього Галича*, Львів–Івано-Франківськ 2018, 163 с. (Серія: *Київське християнство*, т. 12)**

На початку серпня 2018 р. під час щорічної Патріаршої прощі до Крилоської чудотворної ікони з благословення та рук Глави УГКЦ блаженнішого Святослава (Шевчука) до Крилоса-Галича було передано факсиміле найдавнішого українського кириличного Чотириєвангелія (так званого *Галицького Євангелія*) з 1144 р. Поява й символічне історичне повернення цієї рукописної пам'ятки XII ст. на Крилоську гору стали можливі завдяки тісній співпраці Церкви, науковців та меценатів.

Окремим додатком факсимільного видання *Галицького Євангелія* з 1144 р. у серії *Київське християнство* опубліковано наукове дослідження *Духовна спадщина Давнього Галича*, авторами якого є працівники Українського Католицького університету та Центру медієвістичних студій Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника – Ігор Скочилиас та Віра Фрис.

Автори розділили книгу на дві частини. Перша з них присвячена унікальній пам'ятці релігійної культури княжої доби – *Галицькому Євангелію* з 1144 р. (с. 11–23, автор В. Фрис). Детальний аналіз історії походження рукописних богослужбових книг на Русі та їхньої сакральної, культурно-освітньої значущості в тогочасному суспільстві дають можливість читачу чітко усвідомити значення таких рідкісних артефактів для осмислення історичного минулого. Студії В. Фрис над *Галицьким Євангелієм* відкривають для широкого загалу досі відомі тільки у вузькоспеціалізованих колах цікаві факти про цю середньовічну рукописну книгу. Йдеться насамперед про

важливі написи XII–XVII ст. „на маргінесах” кодексу, за допомогою котрих відоме точне датування *Євангелія* (початок написання 1 жовтня – кінець 9 листопада 1144 р., с. 21), також реконструйована історія самої книги, її власників та переміщення від Крилоса до Москви, де оригінал зберігається до сьогодні у Державному історичному музеї під шифром *Син. 404*. Відтак, публікація факсиміле, за словами дослідниці, відкриває широкі перспективи для подальшого вивчення *Галицького Євангелія* (с. 23), а вичерпна література (с. 23–27), запропонована авторкою у вигляді додатка, як і саме дослідження, якнайкраще сприятимуть цьому процесу.

Друга частина книги присвячена княжому Галичу в історії київського християнства XII–XVI ст. (с. 29–158, автор І. Скочиляс). Опираючись на вагому джерельну базу, львівський історик обґрунтував формування галицької культурно-релігійної традиції (с. 156). Безумовно, головним духовним центром такої був Галич, зокрема місцева єпископська, а пізніше митрополича Успенська кафедра. До уваги читачів представлені студії І. Скочиляса стосовно поширення кирило-мефодіївської християнської традиції на теренах Прикарпаття (с. 41–51), становлення Галицького єпископства у контексті кристалізації Галицької землі-князівства (с. 52–97), особливості заснування та еклезіального статусу митрополії у Галичі (с. 98–115). Науково вартісними є історико-просопографічна реконструкція автором реєстру галицьких владик та їхніх намісників XII–XV ст. (с. 116–131), а також аналіз статусу Успенської кафедри за часів намісництва 1415–1539 рр. (с. 132–139). На завершення дослідник пропонує новий погляд на історичну пам'ять про Галицьку митрополію, котру неодноразово використовували православні, а пізніше унійні львівські єпископи, відстоюючи власні права перед Києвом, Варшавою, Москвою чи Римом упродовж XVI–XVIII ст. (с. 140–155).

Безперечно, поява в академічному середовищі *Духовної спадщини Давнього Галича* разом із факсиміле *Галицького Євангелія* з 1144 р. суттєво допоможе подальшому вивченню сакральних об'єктів, релігійної традиції та культури Галича і Галицької землі періоду середньовіччя та ранньомодерного часу.

*Андрій Стасюк*

В'ячеслав Корнієнко, *Епіграфіка сакральних пам'яток Галича (XII–XIX ст.)*, Івано-Франківськ 2018, 528 с. (Серія: *Галич. Серія 2*, за ред. М. Волощука, вип. 3)

Монографія київського дослідника В'ячеслава Корнієнка охопила актуальні питання епіграфічної спадщини Галича. Досі в історичній науці подібні комплексні студії щодо сакральних пам'яток міста на Дністрі не проводились, відтак книгу В. Корнієнка можна сміливо вважати піонером у цій галузі.

Автор розділив дослідження на три частини, опираючись на географічне розташування вивчених об'єктів Національного заповідника „Давній Галич”. Першими представлені епіграфічні пам'ятки Крилоської гори (с. 20–74), котрі знаходяться у лапідарії Музею історії Галича (Митрополичі палати XIX ст.) та на стінах церкви Успіння Пресвятої Богородиці й каплиці Св. Василя Великого XVI–XVII століть. Значна частина давніх написів і зображень походить з головної святині Галицької землі – Успенської катедрі XII століття. Серед найбільш цікавих написів: графіті, котре, ймовірно, належить галицькому єпископові Кузьмі або ж клірику собору з таким же іменем; поминальні відмітки; пам'ятні записи духовенства, шляхти і будівничих майстрів; рельєфне зображення крилатого змія тощо.

Увагу київського дослідника привернула також найстаріша церква сучасного галицького середмістя – Різдва Христового з XIV століття (с. 75–82). Зокрема, В. Корнієнко ґрунтовно опрацював пам'ятну таблицю про відновлення храму в 1825 р., де тогочасні реставратори помилково вказали 1002 р. як дату будови храму. Науковець провів також ретроспективне дослідження вже втрачених епіграфічних джерел цієї споруди, опираючись при цьому на праці істориків XIX–XX століть.

Левову частку монографії історик присвятив єдиному вцілілому на теренах Галичини храму княжої доби – церкві Св. Пантелеймона з кінця XII століття (с. 83–508). Оскільки церква впродовж XII–XX століть належала кільком конфесіям, то на її стінах відображені різноманітні тексти, виконані руською/староукраїнською, польською, латинською та вірменською мовами. Найдавніший запис із „кам'яного архіву” датується 1194 р.; відомі також написи з XIII століття, зокрема зі згадками тогочасних галицьких князів та урядників. Значна частина графіті походить із XVI–XIX століть, коли церква належала Францисканському ордену й була відома як костел Св. Станіслава. Виявлення та дослідження В. Корнієнком понад 780 графіті на стінах цієї святині неабияк поглибили та суттєво уточнили знання про історичне минуле галицького храму Св. Пантелеймона.

Скруппульозне вивчення автором епіграфічної спадщини Галича та методологічно виважена публікація цього досить нетипового пласта дже-

рел дають можливість сучасним дослідникам значно доповнити власні знання про хронологію будівництва та функціонування галицьких храмів XII-XIX століть. Книга В. Корнієнка спонукає до ширших студій історії Галича в руслі міждисциплінарних методик, у тому числі й крізь призму просопografії та археології. Відтак монографія київського історика обов'язково віднайде своє місце серед наукової літератури.

**Андрій Стасюк**

***Ruthenica. Щорічник середньовічної історії та археології Східної Європи***, т. 13, Київ: Інститут історії України НАН України, 2016, 256 с., іл. [*Ruthenica. Rocznik średniowiecznej historii i archeologii Europy Wschodniej*, t. 13, Kijów: Instytut historii Ukrainy NAN Ukrainy, 2016, 256 s., il.]

Nakładem Instytutu Historii Ukrainy Narodowej Akademii Nauk Ukrainy w Kijowie ukazał się trzynasty tom rocznika *Ruthenica*, publikującego teksty o dziejach Rusi.

Pierwsza część rocznika to pięć artykułów naukowych. Rozpoczyna go publikacja Martina Dimnika z Uniwersytetu w Toronto na temat ogólnoruskich zjazdów książęcych między 1054 a 1236 r. Historyk skupił się na czterech wielkich kongresach. Szczególną uwagę poświęcił najważniejszemu z nich – zjazdowi w Lubeczu w 1097 r., ale równie dokładnie przeanalizował też zjazdy z roku 1168, 1223 oraz 1231. Drugi artykuł autorstwa Elizawiety Archipowej z Muzeum Historii Cerkwi Dziesięcinnej w Kijowie porusza kwestię umiejscowienia sarkofagu Jarosława Mądrego. Autorka prześledziła dzieje licznych przeniesień sarkofagu z ciałem najwybitniejszego władcy państwa staroruskiego. Następny tekst obraca się wokół dzieła Jakuba Mnicha *Pamięć i pochwała kniazia Włodzimierza*. W artykule tym Wadym Aristow z Narodowej Akademii Nauk w Kijowie zbadał pochodzenie informacji, z których korzystał autor dzieła. Kolejna publikacja, wspólnego autorstwa kijowskich historyków Wołodymyra Ryczki oraz Ołeksija Tołoczki, zajmuje się kwestią zagadkowych „kniaziów bołochowskich”, pojawiających się w *Latopisie halicko-wołyńskim*. Zbiór artykułów naukowych zamyka studium Jarosława Zatyłuka i Kateryny Kyryczenko, w którym analizie poddano informacje na temat koronacji Daniela Romanowicza, zawarte w *Rocznikach* Jana Długosza. Ukraińscy badacze z Narodowej Akademii Nauk zbadali także możliwe źródła, z których korzystał polski kronikarz.

Na drugą część rocznika składa się zbiór dziesięciu krótkich not na tematy znacznie rozrzucone chronologicznie: od kwestii umów Światosława Igorewicz



z Janem Tzimiskesem w X wieku po analizie dokumentów, wydawanych przez Fiodora Koriatowicza w końcu XIV wieku.

Trzynastą odsłonę zbioru studiów *Ruthenica* kończą recenzje wydanych ostatnio książek, dotyczących państwa staroruskiego. Znalazły się tutaj książki z całej Europy, w tym znaczna liczba polskiej literatury naukowej w tym np. praca Karola Kollingera *Polityka wschodnia Bolesława Chrobrego (992–1025)* czy biografia polityczna Daniela Romanowicza pióra Dariusza Dąbrowskiego.

*Michał Beczek*

***Studia Historica Europae Orientalis = Исследования по истории Восточной Европы***, редкол. А. В. Мартынюк, Г. Я. Голенченко (отв. ред.) и др., вып. 10, Минск: РИВШ, 2017, 262 с. [*Studia Historica Europae Orientalis = Studia z historii Europy Wschodniej*, kol. redak. A. W. Martyniuk, G. Ja. Golenczenko (red. odp.) i in., t. 10, Mińsk: RIWSZ, 2017, 262 c.]

W 2017 r. nakładem mińskiego Republikańskiego Instytutu Szkoły Wyższej ukazało się dziesiąte, jubileuszowe, wydanie zbioru artykułów z serii *Studia Historica Europae Orientalis = Исследования по истории Восточной Европы*, której głównymi redaktorami są Aleksiej Martyniuk i Gieorgij Golenczenko. Jak we wstępie podkreślają redaktorzy, inicjatywa ta charakteryzuje się otwartym naborem, co odróżnia ją od wydawnictw tworzonych niejako „na zamówienie”, wyłącznie przez uznanych badaczy. Wszystkie publikowane artykuły, białorusko- i rosyjskojęzyczne, dotyczą średniowiecznej i wczesnonowożytnej historii Europy Wschodniej, choć na ich łamach pojawiają się bardzo różne tematy zarówno z historii Białorusi, jak i dziejów powszechnych.

W ostatnim tomie zostały opublikowane między innymi teksty dotyczące kwestii religijnych. Paweł Gajdenko podjął temat sądów cerkiewnych na Rusi do okresu mongolskiego. Przedstawił zarówno genezę sądów kościelnych, w oparciu o teologię, jak i ich strukturę, zakres kompetencji i specyfikę funkcjonowania tych instytucji na ziemiach ruskich w ramach lokalnych struktur Cerkwi prawosławnej. Zmarły w 2017 roku archeolog i historyk Siergiej Rassadzin pisał o „wielkiej księżnej Romanowej”, drugiej żonie Romana Mściśławowicza. Punkt wyjścia dla niego stanowiła odnaleziona w Połocku w 2015 r. pieczęć z wizerunkiem świętej Eufrozyny. Władysław Gułewycz, opierając się na źródłach zachodnich, podjął temat kwestii tatarskiej na soborze w Konstancji i obecności tam poselstwa Złotej Ordy i delegacji ruskiej Cerkwi. Stiepan Temuszew, znany ze swoich zainteresowań ruskim systemem podatkowym, przygotował tekst o rozprzestrzenianiu się systemu danin na przykładzie „ustanowienia” przez Jarosława Włodzimierzowi-

cza (Mądrego) ziemi rostowskiej po powstaniu wołchwów, jakie miało miejsce w północno-wschodniej Rusi w 1024 r. Rodion Popiel opisał to, co na temat Kijowa i ziemi kijowskiej w XV wieku pisali czterej różni kronikarze perscy, bizantyjscy i weneccy. Wasilij Woronin przedstawił burzliwy życiorys XVI-wiecznej księżnej Julianny Podberezkiej. Siergiej Gonczarenko scharakteryzował rody senatorskie Wielkiego Księstwa Litewskiego w latach 1566–1605. Oleg Jewstratijew opisał mobilność Rusinów („Rusaków”) w kontekście ich udziału w przedsięwzięciach kolonialnych książąt Kurlandii na terytorium Norwegii w XVII wieku. Aleksandr Downar, na przykładzie dóbr Franciszka Sapiehy, omówił reformę ustrojową w miastach i wsiach prywatnych, a swój tekst uzupełnił dużą ilością tekstów źródłowych.

Tradycyjnie *Studia* obejmują także część polemiczną, w której znajdziemy dyskusje z tekstami zamieszczanymi w poprzednich wydaniach, a także recenzje i kronikę naukową. Ta ostatnia zawiera między innymi sprawozdanie Filipa Podbieriozkina o konferencjach z serii *Colloquia Russica* w Pilźnie (2016) oraz Iwano-Frankiwsku (2017).

*Arkadiusz Siwko*

**Галич. Збірник наукових праць, вип. 2, ред. М. Волощук, Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2017, 288 с. [Halič. Zborník odborných prác, t. 2, red. M. Vološčuk, Ivano-Frankivsk: Lileya-NV, 2017, 288 s.]**

Nádejný projekt zborníka *Halič* spod redakcie Myroslava Vološčuka, popredného ukrajinského historika z Ivano-Frankivska, rozbehnutý v roku 2016, pokračuje úspešne ďalej. V roku 2017 vyšiel jeho 2 zväzok a to pri príležitosti 650-ročného výročia nadobudnutia magdeburských mestských práv mestom Halič v roku 1367. Zborník je charakteristický svojimi dvoma základnými črtami. Prvou je úzka regionálnosť, ktorá je zrejmá už zo samotného názvu. Tou druhou je jeho interdisciplinarita a práve tá ho robí mimoriadne hodnotným. Aj v tomto zväzku sa popri historických štúdiách, ktoré tvoria jeho jadro, nachádza viacero článkov z oblasti archeológie, ktorej je venovaná samostatná časť.

Druhý zväzok *Haliča* obsahuje štúdie a články od 24 autorov zo 4 krajín: z Ukrajiny, Poľska, Ruska a Arménska. Všetky príspevky sú uverejnené v ukrajinskom jazyku a súčasne obsahujú abstrakty aj s kľúčovými slovami v angličtine. Zborník sa vnútorne člení na šesť tematických častí: *Archeológia starého a neskorostredovekého Haliča*; *Kamenný archív Haliča – chrám sv. Pantaleimona v 12. storočí*; *Stredoveký Halič: otázky mestského a spoločensko-politického života*; *Mesto novej doby*; *Halič: pramene a historiografia*; *Halič na stránkach zahraničných štúdií*. V závere publikácie možno nájsť kroniku a informáciu o autoroch. Absolútna

väčšina článkov tohto zväzku sa v úplnosti alebo čiastočne týka obdobia stredoveku.

Prvá štúdia v prvej časti od Ihora Kovaľa sa venuje pečati kyjevského metropolitu Kyrila (1225–1233) z Haliča (s. 10–15); Aleksandr Musin a Ivan Myroniuk písali o obchodných plombách mesta Tournai v Haliči a západoeurópskom textilnom obchode vo Východnej Európe počas 14.–15. storočia (s. 16–50); Bohdan Tomenčuk a Oleh Meľnyčuk – o archeológii neskorostredovekého Haliča ako „mesta chrámov“ a cirkevného centra Haličska (polovica 13. storočia – 1785) (s. 51–78). Druhá časť zameraná na chrám sv. Pantaleimona sa začína štúdiou Piruz Mnatsakanyan o arménskych nápisoch z chrámu sv. Pantaleimona v Haliči (s. 80–85); Viačeslav Kornienko sa venoval dokumentom kancelárie haličského kniežata Mstislava Mstislavoviča na stenách chrámu sv. Pantaleimona (s. 86–104); Vasyľ Slobodian a Andrij Husak zase vyobrazeniu života na prelome 12. a 13. storočia na stenách chrámu sv. Pantaleimona (s. 105–114). Tretia časť obsahuje štyri texty: Jaroslav Knyš popísal haličsku tragédiu Igorovičovcov (s. 117–126); Myroslav Vološčuk sa zameriaval na knieža a kráľa Daniela Romanoviča v živote mesta Halič v 13. storočí (s. 127–146); článok Andrija Stasiuka *Magdeburské právo v Haliči: k 650-ročnému výročiu prvej zmienky o mestskom práve* (s. 147–155) sa venoval udalosti, pri príležitosti ktorej aktuálne číslo zborníka *Halič* vyšlo a Marcin Klemenski písal o študentoch z Haliča na krakovskej univerzite v 15. storočí (s. 156–160). V časti venovanej prameňom a historiografii sa obdobia stredoveku týkala štúdia Andrija Fedoruka o obliehaní Haliča v roku 1387 vo svetle domácej historiografie (s. 194–206). Zo štúdií uverejnených v zahraničí bol publikovaný text Oleny Vorobiovej a Alexeja Tica o analýze a rekonštrukcii Uspenskej katedrály v Haliči z 12. storočia (s. 220–246); Ivana Mohytyča venujúci sa výsledkom výskumu chrámu sv. Pantaleimona (s. 247–254); komentár k tejto štúdii od jeho syna Romana Mohytyča nazvaný *Dejiny reštaurácie chrámu sv. Pantaleimona pri Haliči z konca 12. storočia* (s. 255–271) a článok Michaila Kargerera o dejinách haličskej architektúry 12.–13. storočia (s. 272–280).

Druhý zväzok zborníka *Halič* úspešne nadviazal na zväzok prvý a spolu tak položili solidný základ pre ďalšie pokračovanie tohto kvalitného projektu, ktorého prínos presahuje jeho regionálne zameranie.

**Viktor Adamovič**

*Труды Государственного Эрмитажа*, т. 86: *Монументальное зодчество Древней Руси и Восточной Европы эпохи Средневековья*, отв. ред. О. М. Иоаннисян, науч. ред. Д. Д. Ёлшин, Санкт-Петербург: Издательство Государственного Эрмитажа, 2017, 412 с., 14 цв. ил. [*Rozprawy Państwowego Ermitażu*, t. 86: *Monumentalna architektura Dawnej Rusi i Europy Wschodniej w epoce średniowiecza*, red. odp. O. M. Ioannisian, red. nauk. D. D. Elszin, Sankt-Peterburg: Wydawnictwo Państwowego Ermitażu, 2017, 412 s., 14 kol. il.

Wydany w Petersburgu przez Ermitaż tom zawiera artykuły pokonferencyjne, przedstawiające rozmaite zagadnienia monumentalnej architektury murowanej z X–XVII wieku głównie na ziemiach ruskich oraz listy Pawła Rappoport, któremu poświęcona była konferencja, do Nikołaja Woronina. Użyte w tytule określenie „średniowiecze” odnosić trzeba do Rosji, w żadnym bowiem razie nie można nazywać średniowieczem wieków XVI i XVII na współczesnej Białorusi i na znacznej części dzisiejszej Ukrainy.

Kilkanaście artykułów dotyczących budownictwa cerkiewnego zajmuje większą część tomu. Siergiej Bieleckij przedstawił klasyfikację znaków książących w zabawkach architektury z obszaru między Ładogą a Kijowem i Grodnem a Starym Riazaniem, Magdalena Gładkaja – detale uzbrojenia na płaskorzeźbach z soboru św. Dymitra we Włodzimierzu nad Kłazmą, natomiast Aleksander Gordin, Piotr Zykow oraz Elena Mednikowa – relikty malowideł ściennych z soborów św. Jerzego w Jurjewie-Polskim i św. Dymitra we Włodzimierzu. Tamara Dżumantajewa omówiła zagadnienie ochrony i ekspozycji fresków ze świątyni Przemienienia Pańskiego w Połocku, Piotr Zykow – domniemane prototypy cerkwi Dziesięcinnej, Gleb Iwakin, Vitalij Koziuba i Timur Bobrowskij – badania wykopaliskowe XI-wiecznej cerkwi w pobliżu soboru Sofijskiego w Kijowie, a Oleg Ioannisian, Gleb Iwakin i Elena Czernienko – początki budownictwa staroruskiego (od cerkwi Dziesięcinnej do soboru św. Michała Archanioła o Złoty Kopuły). Mirosław Kruk przybliżył zagadnienie architektury cerkwi obronnej w Posadzie Rybotyckiej, Vasilij Matwiejew – płytek podłogowych z cerkwi Zbawiciela w Haliczu, Tatiana Nowik badania archeologiczno-architektoniczne klasztoru Zaśnięcia NMP (Jeleckiego) w Czernihowie, natomiast Nikołaj Nowoselov – cerkwi św. Klemensa w Starej Ładodze. W kolejnych tekstach Aleksej Salimow omówił budownictwo kamienne z drugiej połowy XIV – pierwszej ćwierci XV wieku w księstwie twerskim, Siergiej Tarasow – znalezioną w Połocku cegłę ze znakiem Rurykowiczów, Tatiana Timofeeva – krzyż wieńczący niegdyś sobór św. Dymitra we Włodzimierzu nad Kłazmą, Ludmiła Hruszkova – cerkiew i budowlę mieszkalną w abchaskiej Picundzie, Elena Czernienko – historię cerkwi Zwiastowania Bogurodzicy w Czernihowie, Wiktor Czchaidze oraz Andriej Winogradow i Denis Elsztin

– świątynię na grodzisku tamańskim (dawny Tmutarakań) i jej architektoniczny kontekst.

Znacznie mniejszą część tomu stanowią artykuły poświęcone budownictwu obronnemu. Swietłana Adaksina i Wiktor Myc przedstawili główne etapy formowania się systemu obronnego genueńskiego miasta Cembalo na Krymie, Władimir Kiriłko – przypuszczenia odnośnie bramy genueńskiego zamku Lusta również na Krymie, natomiast Andriej Krasnożon – etapy rozwoju twierdzy w Białogrodzie nad Dniestrem (Akerman). Igor Kukuszkin omówił badania archeologiczne twierdzy w Wołodzie, Aleksander Kurbatow – badania twierdzy w Iwangorodzie, Siergiej Łalazarow – nowe dane o baszcie „Tajnicznej” (tajnej, służącej ukryciu się) twierdzy w Ładodze, Michaił Milczik – nieznany plan Starej Ładogi i etapy jej rozwoju, Dmitrij Petrow – kompozycję i zdobienia wież nowogrodzkiego „dziecińca”.

Anglojęzyczne streszczenia wspomnianych prac zamieszczone są przed spisem treści na końcu tomu.

Ta nader skrótowo zaprezentowana publikacja jest kolejnym, wydanym przez jedną z najznakomitszych rosyjskich i światowych instytucji kultury, zbiorem wartościowych przyczynków do poznania Europy Wschodniej w średniowieczu i nowożytności.

**Radosław Liwoch**

**Студентські історичні зошити, т. 9, Івано-Франківськ 2017, 113 с., іл.**  
[**Studenckie zeszyty historyczne, t. 9, Iwano-Frankiwnsk 2017, 113 s., il.**]

Dzięki zapoczątkowanej w 2009 r. inicjatywie współpracy studentów – historyków z dwóch uniwersytetów: Przykarpackiego Państwowego Uniwersytetu imienia Wasyla Stefanyka w Iwano-Frankiwnsku oraz Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie już po raz dziewiąty możemy zapoznać się z wynikami badań młodych uczonych, zebranymi w kolejnym tomie *Studenckich Zeszytów Historycznych*, które ukazały się we wrześniu 2017 r. w Iwano-Frankiwnsku.

Tradycyjnie już na tom składają się prace studentów i młodych badaczy poświęcone różnym problemom zarówno historii krajowej, jak i powszechnej, a także wywiady ze znanymi ukraińskimi (i nie tylko) badaczami oraz sprawozdania z odbytych konferencji. Wśród autorów dziewiątego tomu *Zeszytów* znajdziemy obok badaczy z Polski (Kraków) i Ukrainy (Halicz, Iwano-Frankiwnsk, Lwów, Użgorod) także przedstawicieli młodego pokolenia uczonych z Turcji (Stambuł), co świadczy o pozytywnym odbiorze wśród czytelników ukraińsko-polskiej inicja-

tywy, a także daje nadzieję na dalszy rozwój czasopisma, które ma szansę stać się polem wymiany myśli dla młodych badaczy z wielu krajów.

W części poświęconej problemom ukraińskiej historii można zapoznać się między innymi z analizą sztuki wojskowej Kozaków, jaką dał Guillaume (Wilhelm) Lavasser de Boplan w swojej pracy *Opis Ukrainy*, odkryć nowe karty historii zamku w Satanowie, czy zapoznać się z interesującymi aspektami działalności kulturalnej, edukacyjnej i naukowej ukraińskich emigrantów w Republice Czesosłowackiej.

W części *Studia Mediaevalia* szczególną uwagę, ze względu na interesującą nas tematykę, zwracają artykuły poświęcone średniowiecznej Rusi: pierwszy o wyobrażeniach starożytnych Skandynawów na temat Rusi, drugi – o wydarzeniach, które poprzedzały powstanie politycznego przymierza Moskwy i Krymu w czasach Iwana III i Mengli Gireja. Władysław Kiorsak w swoim artykule przynosi nas w fantastyczny świat skandynawskich sag, na podstawie których analizuje wyobrażenia, jakie Skandynawowie mieli o mieszkańcach wschodnioeuropejskich ziem oraz wpływ tych wyobrażeń na mentalność Normanów. Osobną uwagę poświęca wschodnioeuropejskim toponimom i ich interpretacjom, jakie pojawiają się w tekstach islandzkich. Adile Eminova natomiast skupia się na analizie wydarzeń poprzedzających zawarcie sojuszu politycznego między Moskwą a Krymem, wyjaśniając szczegółowo powody jego zawarcia. Biorąc pod uwagę fakt, że ów sojusz został zawarty przeciwko Złotej Ordzie, autorka poddała analizie kurs polityki zagranicznej, sprzymierzeńczych i wrogich relacji z innymi państwami, a także procedurę prowadzenia negocjacji w celu zawarcia przymierza, która – pomimo faktycznej równości politycznej Moskwy i Krymu, wskazywała na polityczną dominację Mengli Gireja.

W trzeciej części, zatytułowanej *Miscellanea* czytelnik znajdzie niezwykle interesującą miniaturę *Ukrzyżowania* na kartach *Ewangelii wg św. Mateusza*, która należała do mołdawskiego metropolity Anastazego, przeczyta o podporządkowaniu w drugiej ćwierci XVI wieku czeskich i węgierskich ziem Habsburgom, a także o narodzinach i rozwoju kina w imperium rosyjskim.

Publikację kończy rubryka *Kronika naukowa*, w której można zapoznać się ze sprawozdaniem z odbytej w Pilźnie w dniach 23–26 listopada 2016 r. siódmej edycji międzynarodowej konferencji naukowej z serii *Colloquia Russica (Series I)*, która tym razem obradowała pod hasłem „Ruś i świat koczowników (II połowa IX – XVI w.)”. Ponadto znajdziemy tu również obszerną relację z drugiego cyklu konferencji *Colloquia Russica (Series II)*, która miała miejsce w dniach 25–27 maja 2017 r. w Iwano-Frankiwsku oraz Haliczu, a tematem jej obrad były problemy terminologii średniowiecznej Rusi. W konferencji wzięli udział badacze z ponad 20 europejskich instytucji naukowych z Białorusi, Czech, Polski, Rosji, Serbii, Słowacji, Ukrainy i Węgier. Inicjatorami i głównymi organizatorami wydarzenia byli dyrektor Centrum Studiów Mediewistycznych w Iwano-Frankiwsku,



profesor Mirosław Wołoszczuk i doktor Vitaliy Nagirnyy z Instytutu Historii Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie.

*Magdalena Frączek*

***Societas Historicorum*, t. 73: Wydanie specjalnie *Colloquia Russica*, Kraków 2017, 44 s., il.**

Jesienią 2017 r. ukazał się kolejny już specjalny numer czasopisma *Societas Historicorum*, wydawanego przez Koło Naukowe Historyków Studentów Uniwersytetu Jagiellońskiego, przygotowany z okazji ósmej edycji międzynarodowej konferencji z serii *Colloquia Russica*, która odbyła się we Lwowie w dniach 15–18 listopada 2017 r. pod hasłem „Religia i wierzenia Rusi (X–XVI w.)”. Patronat nad edycją tego tomu sprawował dr Vitaliy Nagirnyy – pomysłodawca i organizator cyklu *Colloquia Russica*.

W publikacji przeczytać możemy między innymi o obecności węgierskiej na zachodzie wczesnośredniowiecznej Rusi, o której pisze Błażej Prus, zastanawiając się, jaki charakter przyjmowała owa obecność poświadczona zarówno przez źródła pisane, jak i archeologiczne. Arkadiusz Siwko rozważa kwestie historyczności kniazia Tura, który wydaje się związany z powstaniem Turowa na Polesiu, jednak jego imię pojawia się jedynie raz na kartach *Powieści minionych lat*. Michał Beczek oraz Iryna Tymar swoje artykuły poświęcili Połowcom, których sąsiedztwo zagrażało nie tylko ziemiom ruskim, ale też dalej wysuniętym na zachód sąsiadom. O ile kontakty Rurykowiczów z tymi koczownikami nie budzą zastrzeżeń, to ich obecność na Węgrzech, w Polsce i w Bizancjum ze względu na położenie geograficzne tych ziem jest zaskakująca. Tymczasem na postawie zestawienia polskich i ruskich źródeł, o których pisze Iryna Tymar, można mówić o stałych kontaktach polsko-rusko-połowieckich.

W dalszej części tomu przeczytać możemy rozważania Andrija Nosenko o księżętach z dynastii Rurykowiczów, którzy, by uchronić się przed różnymi nieprzyjemnościami, szukali schronienia na ziemiach polskich, Marcina A. Klemskiego o Świętosławie z dynastii Rurykowiczów, która wstąpiła do zakonu klarysek w Skale, a także Michała Miłowskiego o zagrożeniu, jakie stwarzali na Rusi Mongołowie. Ponadto w publikacji znajdziemy ciekawy artykuł Doroty Jastrzębskiej o podróży Richarda Chancellora, który dotarł jako jeden z pierwszych Anglików do Carstwa Moskiewskiego i na zaproszenie cara Iwana IV odwiedził Moskwę, a także portret kanclerza rosyjskiego Aleksieja Bestużewa w świetle *Pamiętników* króla Stanisława Augusta Poniatowskiego, który sporządziła Magdalena Klima.



W tomie zamieszczono również rozmowę z doktorem Norbertem Miką. Publikację kończy obszerne sprawozdanie z poprzedniej, siódmej, edycji konferencji *Colloquia Russica*, która odbyła się w Pilźnie w 2016 r.

***Magdalena Frączek***



## Information about authors

**Adamovič Viktor** – PhD, Faculty of Philosophy, Comenius University (Bratislava, Slovakia). Field of interests: relations between Central and Eastern Europe in the High Middle Ages; Bohemian-Rus' relations; Central European chronicles. Important publications: *Obraz Rusi v ideológii českých kronik v ranoluxemburskom období*, [in:] *Rus' and Central Europe from the 11<sup>th</sup> to the 14<sup>th</sup> century*, ed. V. Nagirnyy and A. Mesiarkin, Krakow–Bratislava 2015, s. 283–291 (Seria: *Colloquia Russica. Series I*, vol. 5); *The Accursed Princes: Boleslaus I the Cruel of Bohemia and Sviatopolk the Accursed of Kiev: the Attempt of Comparison*, [in:] *Rus' and countries of the latin culture (10<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> century). Publication from the 6<sup>th</sup> International Scientific Conference, Krakow, 26<sup>th</sup>–28<sup>th</sup> November, 2015*, ed. V. Nagirnyy, Krakow 2016, p. 57–63 (Seria: *Colloquia Russica. Series I*, vol. 6); *Kráľovstvo české v politike Apoštolskej stolice voči Rusi počas pontifikátov Inocenta IV. a Alexandra IV.*, [in:] *Данило Романович і його часи*, за ред. В. Нагірного і М. Волощука, Івано-Франківськ–Краків 2017, s. 159–166 (Seria: *Colloquia Russica. Series II*, vol. 3).

**Afanasenka Yury (Афанасенко Юрий)** – PhD, Faculty of History, Belarusian State University (Minsk, Belarus). Fields of interests: history of the Orthodox Church in the Grand Duchy of Lithuania in 14<sup>th</sup>–15<sup>th</sup> century; religious relations between the Grand Duchy of Lithuania and Byzantium, Balkans and the Western neighbors; Late Medieval Slavic literature. Important publications: *Григорий Цамблак: славяно-византийский этнокультурный контекст ранней биографии*, [in:] *Alba Ruscia: белорусские земли на перекрестке культур и цивилизаций (X–XVI вв.)*, отв. ред. А. Мартынюк, Москва 2015, с. 84–101; *Новогрудский собор 1415 г. в церковной политике великого князя Витовта*, [in:] *Studia Historica Europae Orientalis*, вып. 8, Минск 2015, с. 91–122; „Русский папа” и Константинопольский собор: религиозные контакты Литовской Руси со странами латинской культуры, [in:] *Rus' and countries of the latin culture (10<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> century). Publication from the 6<sup>th</sup> International Scientific Conference, Krakow, 26<sup>th</sup>–28<sup>th</sup> November, 2015*, ed. V. Nagirnyy, Krakow 2016, с. 183–194 (Seria: *Colloquia Russica. Series I*, vol. 6).

**Aleksandrovych Volodymyr (Александрович Володимир)** – Professor, Ivan Krypiakevych Institute of Ukrainian Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine (Lviv, Ukraine). Fields of interests: the history of Ukraine in the Middle ages and modern period; the history of Ukrainian art; the sources studies of the history of Ukraine and Ukrainian art. Important publications: *Західноукраїнські малярі XVI століття. Шляхи розвитку професійного*

середовища, Львів 2000 (Seria: *Студії з історії українського мистецтва*, т. 3); *Покров Богородиці. Українська середньовічна іконографія*, Львів 2010 (Seria: *Студії з історії українського мистецтва*, т. 4); *Дар Львова*, вип. 1: *Мистецтво XIII–XVI століть*, Львів 2014.

**Aristov Vadym (Арістов Вадим)** – PhD, Institute of History of Ukraine of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine). Fields of interest: history of Medieval Rus'; Old Rus' historiography; Halych-Volhynian history. Important publications: *Боротьба за „Червенські гради” в історичній схемі „Повісті временних літ”*, [in:] *Феномен мультикультурності в історії України і Польщі: Матеріали міжнародної наукової конференції*, Харків 2016, с. 75–86; *Походження історичних повідомлень Пам'яті та Похвали князю Володимиру Якова Мніха* [in:] *Ruthenica*, вип. 13, Київ 2016, с. 50–82; „*Лютъ бои оу Чернигова*”: *переміщення текстів про події 1230-40-х рр. у літописанні XIII–XV століть*, [in:] *Данило Романович і його часи*, за ред. В. Нагірного і М. Волощука, Івано-Франківськ–Краків 2017, с. 59–77 (Seria: *Colloquia Russica. Series II*, vol. 3).

**Beczek Michał** – Institute of History, Jagiellonian University (Krakow, Poland). Field of interests: Medieval Rus' army; mercenaries in Rus'-Polish conflicts in Middle Ages. Important publications: *Polacy na Rusi w XI–XII w.: sojusznicy czy najemnicy?*, „*Societas Historicorum*”, 64, 2015, s. 7–10; *Ludzie od „mokrej roboty”: najemnicy warezscy na Rusi w końcu X – na początku XI wieku*, „*Societas Historicorum*”, 69, 2016, s. 21–24; *Польсько-руські конфлікти XII ст.: тактика і методи ведення бойових дій*, „*Студентські історичні зошити*”, 7, 2016, с. 5–15.

**Danilevskiy Igor (Данилевский Игорь)** – Professor, School of History, National Research University Higher School of Economics (Moscow, Russian Federation). Field of interests: Everyday life in Rus'; Rus' chronicles; historical chronology. Important publications: *Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.)*, Москва 1998; *Русские земли глазами современников и потомков (XII–XIV вв.)*, Москва 2001; *Повесть временных лет: герменевтические основы изучения летописных текстов*, Москва 2004; *Историческая текстология*, Москва 2018.

**Fayda Oleh (Файда Олег)** – PhD, Faculty of History, Ivan Franko National University (Lviv, Ukraine). Fields of interests: historiography of the history of Byzantium in Ukraine; reception of Byzantine civilization in the modern era. Important publications: *Візантологія церковна, візантологія світська: (не)усвідомлена необхідність кроку назустріч*, [in:] *Старожитності. Харківський історико-*

археологічний щорічник, Харків 2008, с. 266–282 (in cooperation); *Історія Візантії. Вступ до візантиністики*, Львів 2011 (in cooperation); *Ukrainische Spuren von Karl Krumbachers Bibliothek*, [in:] *Propylaeum-DOK. Digital Repository Classical Studies. A service of Heidelberg University Library* (<http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/propylaeumdok/volltexte/2013/1730> [25.08.2019], in cooperation)

**Frączek Magdalena** – M. A. in Philology and Russian Culture Studies, PhD candidate in the Institute of Russian and Eastern Europe, Jagiellonian University (Krakow, Poland). Field of interests: Adam Honory Kirkor's life and work, ethnography and the folklore of the area of the Polish-Belarussian borderland in the 19<sup>th</sup> century. Important publications: *Adam Honory Kirkor – przyczynek do stanu badań*, „Acta Albaruthenica”, 2012, 12, s. 183–197; *У истоков белорусской фольклористики: Ян Чечот*, „Славянский альманах”, 2013, с. 343–351; *Petersburskie czasopisma Adama Honornego Kirkora*, „Europa Orientalis. Studia z Dziejów Europy Wschodniej i Państw Bałtyckich”, 4, 2013, s. 103–120.

**Gil Andrzej** – Professor, Faculty Social Sciences, Catholic University of Lublin (Lublin, Poland). Field of interests: the history of the Orthodox and Uniate Orthodox churches in the Polish–Lithuanian Commonwealth. Important publications: *Przed wielkim podziałem. Prawosławna metropolia kijowska do 1458 roku*, Lublin–Lwów 2013 (co-authoring with Ihor Skochylas); *Kościół wschodnie w państwie polsko-litewskim w procesie przemian i adaptacji: metropolia kijowska w latach 1458–1795*, Lublin–Lwów 2014 (co-authoring with Ihor Skochylas); *Cztery odsłony imperium: Rosja – Syberia Zachodnia – Azja Centralna – Mołdawia*, Lublin 2014.

**Graża Marcin** – M. A. in history, PhD candidate, Faculty of History and Cultural Heritage, Pontifical University of John Paul II in Krakow (Krakow, Poland). Field of interests: The Lithuanian-Rus' relations in the 14<sup>th</sup>–15<sup>th</sup> centuries; Orthodox Church in Duchies of Tver and Moscow in the second half of 14<sup>th</sup> century; political influence of Rus' bishops in 14<sup>th</sup>–15<sup>th</sup> century; history of Rus' Orthodox Church in the Middle Ages. Important publications: *Sąd nad biskupem twerskim Eutymiuszem. Przyczynek do badań nad orientacją polityczną władcy ruskich na przełomie XIV–XV w.*, [in:] *Rus' during the epoch of Mongol invasions (1223–1480). Publication after 3<sup>rd</sup> International Conference, Warsaw, 15<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> November, 2012*, ed. V. Nagirnyy, Krakow 2013, s. 156–166 (Seria: *Colloquia Russica. Series I*, vol. 3); *Książę – mnich. Wizerunek świętego władcy prawosławnego na przykładzie Michała Aleksandrowicza*, [in:] *Rurikids in dynastic relations: politics, customs, culture, religion 10<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> century*, ed. V. Nagirnyy, Krakow 2014, s. 199–208 (Seria: *Colloquia Russica. Series I*, vol. 4); „Az' ne dovolen' blogoslovit ego” – problem

*zaangażowania Aleksego w sprawę obsady tronu metropolitalnego na Rusi*, „Prace Historyczne”, 142 (3), 2015, s. 387–402.

**Hardi Đura (Гарди Дюра)** – Professor, Faculty of Philosophy, University of Novi Sad (Novi Sad, Serbia). Field of interests: history of Galician-Volhynian Rus' in 12<sup>th</sup>–13<sup>th</sup> centuries; history of Drugeth family. Important publications: *Чувство за час*, Нови Сад 1991; *Наследници Кијева између краљевске круне и татарског јарма, студија о државно-правном положају Галичке и Галичко-Волинске кнежевине до 1264. године*, Нови Сад 2002; *Drugeti, povest o usponu i padu porodice pratilaca anžijskih kraljeva*, Novi Sad 2012.

**Hoshko Tetiana (Гошко Тетяна)** – PhD, Faculty of Humanities, Ukrainian Catholic University (Lviv, Ukraine). Field of interests: the history of urban German Law in the Ruthenian lands of the 14<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> centuries; Ukrainian and Polish historiography; the anthropology of urban history and town law. Important publications: *Правовая локация городов Украины XIV–XVI веков: локационные привилегии*, [in:] *История и историческая память. Межвузовский сборник научных трудов*, под ред. А. Гладышева, вып. 4, Саратов 2011, с. 9–36; *Нариси з історії магдебурзького права в Україні XIV – початку XVII ст.*, Львів 2002; *Współczesna historiografia ukraińska o miastach na prawie magdeburskim (ośrodek lwowski)*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”, 2014, 2, s. 267–283.

**Husak Andrii (Гусак Андрій)** – M. A. in history, Ukrainian state regional specialized research and restoration institute „Ukrzakhidproektrestavratsiia” (Lviv, Ukraine). Field of interests: the history of the temple of St. Panteleimon in Halych; epigraphy of Cyrillic monuments; historical regional studies. Important publications: *Образок з життя на зламі XII–XIII ст. зі стін храму Святого Пантелеймона поблизу Галича*, [in:] *Галич*, т. 2, Івано-Франківськ 2017, с. 105–113 (co-authoring with Vasyl Slobodian); *Сатанів: сторінки історії*, „Студенські історичні зошити”, 9, 2017, с. 12–22.

**Ivaskiv Ihor (Ігор Іваськів)** – M. A. in history, Department of Education of the Buchach Regional State Administration (Buchach, Ukraine). Fields of interests: lands of Galicia-Volhynia in the Middle Ages; sacral metaloplastics of the Rus'; medieval students from Rus'. Important publications: *Был ли Галич взят монголами у 1241 г.?*, [in:] *Rus' during the epoch of Mongol invasions (1223–1480). Publication after 3<sup>rd</sup> International Conference, Warsaw, 15<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> November, 2012*, ed. V. Nagirnyy, Krakow 2013, с. 70–76 (Seria: *Colloquia Russica. Series I*, vol. 3); *Про можливе руське походження шляхетського роду Авданків (Бучацьких)*, „Нова Доба”, 49, 2015; *Іван з Бучача – студент Падуанського університету*, „Нова Доба”, 46, 2017.

**Kardash Ostap (Кардаш Остап)** – M. A. in history, Centrum Studiorum Mediaevalium of Vasyl Stefanyk Precarpathian National University (Ivano-Frankivsk, Ukraine). Fields of interests: the history of the early medieval Church; Christianization processes and missionary activity of Irish, Frankish and German monasticism in the countries of the Central and Eastern Europe of the 7<sup>th</sup>–10<sup>th</sup> centuries. Important publications: *Місіонерська діяльність Св. Колумбана та його учнів у Центральній Європі в першій половині VII ст.*, „Студентські історичні зошити”, 8, 2016, с. 33–39; *Конфлікт архієпископа Боніфація з ірландсько-франкським чернецтвом в епістолярних джерелах першої половини VIII ст.*, „Студентські історичні зошити”, 9, 2017, с. 41–50.

**Kartalija Nebojša** – M. A. in history, PhD candidate, Faculty of Philosophy, University of Novi Sad (Novi Sad, Serbia). Field of interests: history of Medieval Serbia; history of the Byzantine Empire; Serbian-Rus' relations in Middle Ages; Church Studies. Important publications: *Serbian Grand Prince Beloš as a Participant in the Hungarian-Rus' relations in the Mid 12<sup>th</sup> Century*, [in:] *Rus' and Central Europe from the 11<sup>th</sup> to 14<sup>th</sup> century. Publication after 5<sup>th</sup> International Conference, Spišská kapitula, 16<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> Oktober 2014*, eds. V. Nagirnyy and A. Mesiarkin, Krakow–Bratislava, 2015, p. 89–101 (Seria: *Colloquia Russica. Series I*, vol. 5).

**Kiorsak Vladyslav (Кіорсак Владислав)** – Faculty of History, Ivan Franko National University (Lviv, Ukraine). Field of interests: the Rus'-Scandinavian relations; Old Scandinavian written language; the origin of Rus'. Field of interests: *Спроба реконструкції генеалогії шведських правителів VIII–X ст.*, „Записки Львівського медієвістичного клубу”, 2, 2017, с. 150–159; *Соціальна структура та правове становище „русів” арабських джерел*, „Аннали юридичної історії”, 2, 2017, с. 117–123; *Русь в уявленнях давніх скандинавів*, „Студентські історичні зошити”, 9, 2017, с. 51–57.

**Klemenski Marcin A.** – M. A. in history, PhD candidate, Institute of History, Jagiellonian University (Krakow, Poland). Field of interests: History of Middle Ages Silesia; the Order of Hermits of St. Augustine. Important publications: *Klasztor augustianów-eremitów w Sierakowie nad Wartą (XIV–XVI w.)*, „Nasza Przyszłość”, 122, 2014, s. 5–13; *Konwenty augustianów-eremitów na ziemiach ruskich w XIV–XV wieku*, [in:] *Rus' and countries of the latin culture (10<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> century). Publication from the 6<sup>th</sup> International Scientific Conference, Krakow, 26<sup>th</sup>–28<sup>th</sup> November, 2015*, ed. V. Nagirnyy, Krakow 2016, s. 167–172 (Seria: *Colloquia Russica. Series I*, vol. 6); *Albert Książę strzelecki (ok. 1300–1370/71)*, Kraków 2017.

**Komendová Jitka** – PhD., Chair of Slavistics, Palacky University (Olomouc, Czech Republic). Field of interests: medieval hagiography; Life of Stephen of



Perm in the context of the European missionary hagiography; Rus' historiography in a typological perspective; history of Medieval Rus'. Important publications: *Haličsko-volyňský letopis*, Praha 2010; *Světec a šaman. Kulturní kontexty ruské středověké legendy*, Praha 2011; *Dějiny Ruska*, Praha 2017 (in cooperation).

**Lavrenchenko Maria (Лавренченко Мария)** – M. A. in history, Shchusev Museum of Architecture; PhD candidate, Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation). Field of interests: kinship terms; forms of addresses; *Kyivan Kodex*. Important publications: *Ономастические данные о двух семействах тысяцких в Великом Новгороде XIII–XIV вв.*, „*Rossica Olomucenia*”, 50, 2016, 2, с. 43–62; *Побратимство в средневековой Руси: влияние традиций и их восприятие*, [in:] *Rus' and the World of the Nomads (the second half of 9<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> centuries). Publication from the 7<sup>th</sup> International Scientific Conference, Plzeň, November 23<sup>rd</sup>–26<sup>th</sup>, 2016*, ed. V. Nagirnyy, Kraków 2017, с. 313–323 (Seria: *Colloquia Russica. Series I*, vol. 7); „Братоучадо” Русской Правды и роль брата матери в домонгольской Руси, [in:] *Древнейшие государства Восточной Европы. 2016*, Москва 2018, с. 360–368.

**Liwoch Radosław** – PhD, Archaeological Museum (Krakow, Poland). Field of interests: Medieval Rus' archaeology; Medieval Rus' weaponry. Important publications: *Plomby typu drohiczyńskiego z Drohiczyzna nad Bugiem w krakowskim Muzeum Archeologicznym*, [in:] *Materiały Archeologiczne*, t. 40, Kraków 2015, s. 237–244; *Militaria jako ślady kontaktów między Wschodem a Zachodem Europy w średniowieczu*, [in:] *Rus' and countries of the latin culture (10<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> century). Publication from the 6<sup>th</sup> International Scientific Conference, Krakow, 26<sup>th</sup>–28<sup>th</sup> November, 2015*, ed. V. Nagirnyy, Krakow 2016, s. 95–110 (Seria: *Colloquia Russica. Series I*, vol. 6); *Позднекочевнический могильник в Росаве. Новая интерпретация. Каталог артефактов (выбор)*, [in:] *Rus' and the World of the Nomads (the second half of 9<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> centuries). Publication from the 7<sup>th</sup> International Scientific Conference, Plzeň, November 23<sup>rd</sup>–26<sup>th</sup>, 2016*, ed. V. Nagirnyy, Kraków 2017, s. 163–178 (Seria: *Colloquia Russica. Series I*, vol. 7).

**Lutsyk Iryna (Луцик Ірина)** – M. A. in history, PhD candidate, Ivan Krypiakevych Institute of Ukrainian Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine (Lviv, Ukraine). Field of interests: archaeology and history of Galician-Volhynian Rus'; christian necropolises in the 11<sup>th</sup>–14<sup>th</sup> centuries. Important publications: *Черепи, пробиті цвяхами, з Володимира-Волинського та його околиць*, „Вісник Інституту археології”, 2017, 12, с. 44–69.

**Malmenvall Simon** – M. A. in history, Faculty of Theology, University of Ljubljana (Ljubljana, Slovenia). Field of interests: history of the Rus'; medieval

Rus' literature; history of the Orthodox Church; cultural history; historical theology. Important publications: *Kijevska Rusija in Pripoved o minulih letih*, [in:] *Pripoved o minulih letih*, ed. B. Podlesnik, Ljubljana 2015, p. 175–239; *Razvoj cerkvene organizacije v Kijevski Rusiji do sredine 12. stoletja*, „Bogoslovni vestnik”, 76, 2016, 3–4, p. 547–558; *Beseda o postavi in milosti metropolita Hilarijona kot primer osmišljanja preteklosti v Kijevski Rusiji*, „Zgodovinski časopis”, 71, 2017, 1–2, p. 8–29.

**Martyniuk Aleksey (Мартынiук Алексей)** – PhD, Faculty of History, Belarusian State University (Minsk, Belarus). Field of interests: History of Eastern Europe in Middle Ages; Iconographic sources; Historical geography. Important publications: *Die Mongolen im Bild*, Hamburg 2002; *Средневековая Русь в текстах и документах*, Минск 2005; „Австрийский стол” князя Романа Даниловича, [in:] *Данило Романович і його часи*, за ред. В. Нагірного і М. Волощука, Івано-Франківськ–Краків 2017, с. 133–144 (Seria: *Colloquia Russica. Series II*, vol. 3).

**Matveev Vasilii (Матвеев Василий)** – M. A. in history, The State Hermitage Museum, (Saint Petersburg, Russian Federation). Field of interests: Rus' glazed tiles; Rus' churches décor. Important publications: *Древнерусские керамические плитки с Крылосской горы (Галич) в государственном Эрмитаже*, „Российская археология”, 4, 2016, с. 124–137; *Омфалий в декоре полов церквей домонгольской Руси*, [in:] *Сборник научных статей по материалам VI международной конференции „Актуальные проблемы теории и истории искусства”*, Санкт-Петербург 2016, с. 206–218; *Коллекция плиток из церкви Спаса в Галиче в собрании Государственного Эрмитажа: формы, технология производства и опыт реконструкции орнамента пола*, [in:] *Труды Государственного Эрмитажа*, т. 86: *Монументальное зодчество Древней Руси и Восточной Европы эпохи Средневековья*, Санкт-Петербург 2017, с. 151–162.

**Mika Norbert** – PhD, Center of Historical Studies (Warsaw, Poland). Field of interests: history of Middle Ages in Silesia, Poland, Bohemia, Austria, Rus'; Racibórz and Opava history; Mongols (Tatars) in Silesia in Middle Ages and Early Modern period. Important publications: *Racibórz w obliczu najazdów tatarskich i zagrożenia wałaskiego*, Racibórz 2002; *Wspólneraciborsko-opawskiedziedictwo. Podręcznik do edukacji regionalnej – Społeczne racibořsko-opavské dědictví. Příručka k regionální výuce*, Racibórz–Opava 2000, 2003, 2010; *Walka o spadek po Babenbergach 1246–1278*, Racibórz 2008; *Dzieje ziemi raciborskiej*, Kraków 2010, 2012; *Dějiny Ratibořska*, Krakov 2012; *Mieszko. Książę raciborski i pan Krakowa – dzielnicowy władca Polski (ok. 1142–1211)*, Kraków 2006, 2010, 2013.

**Nagirnyy Vitaliy** – PhD, Institute of History, Jagiellonian University (Krakow, Poland). Field of interests: history of medieval Rus'; international policy of Rus' duchies in 12<sup>th</sup>–13<sup>th</sup> century; daily life in medieval Rus'. Important publications: *Polityka zagraniczna księstw ziem halickiej i wołyńskiej w latach 1198 (1199)–1264*, Kraków 2011 (Seria: *Rozprawy Polskiej Akademii Umiejętności*, t. 12); *Русско-венгерская встреча в Саноке 1205 года*, [in:] *Przemysł i ziemia przemyska w strefie wpływów ruskich X – połowa XIV w.*, pod red. V. Nagirnego i T. Pudłockiego, Kraków 2013, c. 79–86 (Seria: *Colloquia Russica. Series II*, vol. 1); *Lietuva Haličo–Voluinės kunigaikštystės užsienio politikoje paskutiniaisiais Danieliaus Romanovičiaus valdymo metais*, [in:] *Vidurio Rytų Europa mūsų prie Mėlynųjų vandenų*, metumokslinė redakcija V. Jankauskas ir V. Nagirnyy, Kaunas–Kraków 2013, p. 59–64 (Seria: *Colloquia Russica. Series II*, vol. 2). Editor of *Colloquia Russica* series.

**Osipian Alexandr** – PhD, Department of History, Leipzig University (Leipzig, Germany). Field of interests: the history of the Armenian diaspora in Ukraine, Poland and Romania (11<sup>th</sup>–19<sup>th</sup> centuries); the migration of Armenians; the legal autonomy of the Armenian communities, the religious and ethnic identity of the Armenian diaspora. Important publications: *Armenian Involvement in the Latin-Mongol Crusade: Uses of the Magi and Prester John in Constable Smbat's Letter and Hayton of Corycus's „Flos historiarum terre orientis”, 1248–1307*, „Medieval Encounters”, 20, 2014, 1, p. 66–100; *Practices of Integration and Segregation: Armenian Trading Diasporas and Their Interaction with the Genoese and Venetian Colonies in the Eastern Mediterranean and the Black Sea, 1289–1484*, [in:] G. Christ, F. J. Morche, R. Zaugg, W. Kaiser, S. Burkhardt et A. D. Beihammer (dir.), *Union in Separation. Diasporic Groups and Identities in the Eastern Mediterranean (1100–1800)*, Roma 2015, p. 349–361; *Етнічна та конфесійна ідентичності у формуванні міських „націй” Львова в другій половині XIV – першій половині XV ст. („вірменин” і „татарин”)*, „Наукові записки Українського католицького університету”, 7: *Серія Історія*, 2015, 2, c. 99–125.

**Padbiarozkin Pilip (Падбярозкін Піліп)** – M. A. in history, PhD candidate, Faculty of History, Belarusian State University (Minsk, Belarus). Field of interests: written heritage of German Livonia; Russian-German contacts in late Middle Ages; military history of Eastern Europe in 13<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> century. Important publications: *„Partes Wandalar in Magna Germania”: что знал Альберт Кранц о Литве и Руси*, [in:] *Alba Russia: белорусские земли на перекрестке культур и цивилизаций (X–XVI вв.)*, под ред. А. Мартынюка, Москва 2015, c. 185–203; *Братья-ефремяне: Русь начала XIII в. глазами ливонских пилигримов*, [in:] *Rus' and countries of the latin culture (10<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> century). Publication from the 6<sup>th</sup> International Scientific Conference, Krakow, 26<sup>th</sup>–28<sup>th</sup> November, 2015*, ed.

V. Nagirnyy, Krakow 2016, с. 135–147 (Серія: *Colloquia Russica, Series I*, vol. 6); „Молчание” летописца: династические связи псковских князей с Ливонией в перспективе русского летописания первой четверти XIII века, [in:] Данило Романович і його часи, за ред. В. Нагірного і М. Волощука, Івано-Франківськ–Краків 2017, с. 35–41 (Seria: *Colloquia Russica. Series II*, vol. 3).

**Palachanin Ivan (Палачанін Іван)** – Faculty of History, Belarusian State University (Minsk, Belarus). Field of interests: the medieval history of Eastern Europe. Important publications: *Монгольское нашествие на Волжскую Булгарию*, [in:] *Сборник работ 73-й научной конференции студентов и аспирантов Белорусского государственного университета, Минск, 16–25 мая 2016 г.*, Минск 2016, с. 487–492; *Русско-булгарские отношения в X – первой трети XIII в. (до нашествия монгол)*, [in:] „*Historicus Iuvenis*”, 2016, 3, с. 34–44.

**Poslavska Halyna (Пославська Галина)** – М. А. in history, PhD candidate, Faculty of History, Vasyl Stefanyk Precarpathian National University, (Ivano-Frankivsk, Ukraine). Field of interests: the history of the Ukrainian national-liberation movement in the West Ukrainian lands in 1914–1923. Important publications: *Західно-Українська Народна Республіка 1918–1923: Ілюстрована історія*, Львів–Івано-Франківськ 2008 (in cooperation); *Український національно-визвольний рух на Прикарпатті в XX столітті*, т. 1, кн. 1: 1919–1929, Івано-Франківськ 2012 (in cooperation).

**Romensky Oleksandr (Роменський Олександр)** – PhD, Municipal Institution „School of Arts of Kharkiv City Council” (Kharkiv, Ukraine). Field of interests: history of Byzantium and Rus’ in 9<sup>th</sup>–11<sup>th</sup> centuries; Rus’-Byzantine relations; Church history; history of byzantine Taurica. Important publications: „*Огненные столбы*” в „*Истории*” Льва Диакона как символ и реальность, „*Византийский временник*”, 2014, 73, с. 73–87; *Клятва на золоте в договорі Святослава з Іоанном Цимисхием*, „*Ruthenica*”, 2016, 13, с. 142–149; *Империя ромеев и „тавроскифы”*. *Очерки русско-византийских отношений последней четверти X в.*, Харьков 2017 (Seria: *Наптекс. Bizantina Ucrainensia*, т. 5).

**Rybár Lukáš** – PhD, Faculty of Philosophy, Comenius University (Bratislava, Slovakia). Field of interests: the history of the Caucasus, Iran and the Caspian region in the context of international politics. Important publications: *Dejiny Azerbajdzanu*, Bratislava 2014; *Širván a jeho postavenie v európskom obchode (16.–17. storočie)*, Bratislava 2014.

**Samonava Maryia (Самонова Мария)** – PhD, Faculty of Pre-University Education, Francisk Skorina Gomel State University (Gomel, Belarus). Field of

interests: Ancient Rus', the principality of Polotsk, Ancient Scandinavia, the era of the Vikings. Important publications: *Полоцкое княжество в системе династических связей и политических взаимоотношений Руси со Скандинавией и Польшей в XI – начале XIII вв.*, [in:] *Studia Historica Europae Orientalis = Исследования по истории Восточной Европы*, вып. 5, Минск 2012, с. 7–25; *Рогволод и Рогнеда: скандинавские корни полоцкой княжеской династии*, [in:] *Alba Ruscia: белорусские земли на перекрестке культур и цивилизаций (X–XVI вв.)*, отв. ред. А.В. Мартынюк, Москва 2015, с. 8–26; „Эймунд конунг” на службе у Брячислава: шведский след в истории Полоцкого княжества, [in:] *Studia Historica Europae Orientalis = Исследования по истории Восточной Европы*, вып. 8, Минск 2015, с. 37–54.

**Siwko Arkadiusz** – Institute of History, Jagiellonian University (Krakow, Poland). Field of interests: History of Medieval Rus'; Turov Principality in 10<sup>th</sup>–14<sup>th</sup> century; Pinsk Principality in 10<sup>th</sup>–14<sup>th</sup> century. Important publications: *Władza dzielnicowa na Rusi od X do XII wieku na przykładzie księstwa turowskiego*, „Societas Historicorum”, 69, 2016, s. 25–27; *Турівське князівство в X–XIII ст.: стан і перспективи історичних досліджень*, „Студентські історичні зошити”, 10, 2018, с. 13–26.

**Skochylas Ihor (Скочиляс Ігор)** – Professor, Faculty of Humanities, Ukrainian Catholic University (Lviv, Ukraine). Field of interests: Halych (Lviv) Episcopate history of 13<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> century; Metropoly history. Important publications: *Галицька (Львівська) єпархія XII–XVIII століть: організаційна структура та правовий статус*, Львів 2010; „Дар любові”: Податок куниче (катедрастик) у Київській митрополії XIII–XVIII століть, Львів 2012; *Kościół Wschodnie w państwie polsko-litewskim w procesie przemian i adaptacji: metropolia kijowska w latach 1458–1795*, Lublin–Lwów 2014 (co-authoring with Andrzej Gil).

**Skurko Palina (Скурко Паліна)** – M. A. in history, PhD candidate, Faculty of History, Belarusian State University; Yakub Kolas Central Scientific Library of the National Academy of Sciences of Belarus (Minsk, Belarus). Field of interests: the history of book of the late Middle Ages and the early modern era; the history of city, oral history; the story of everyday life. Important publications: *Кириллические издания XVI века из коллекции Центральной научной библиотеки имени Якуба Коласа Национальной академии наук Беларуси: каталог*, сост. Е.И. Титовец, О. А. Губанова, П. Д. Скурко, Минск 2017; „А кнігъ не приготоуишь — мы человека твоего обесимъ”: кніжная міграцыя на землях Усходняй Еўропы ў час войн і канфліктаў XVI–XVII стст., [in:] *Пути становления и развития государственности в Восточной Европе в период Средневековья и раннего Нового времени: сборник статей международного*



научного круглого стола „Пичетовские чтения”, Минск 2017, с. 114–127; *Міграцыя кірылічных кніг XVI ст. ва Усходняй Еўропе ў ранні Новы час (на прыкладах асобнікаў з беларускіх кнігасховішчаў)*, „Беларускі гістарычны часопіс”, 2017, 3, с. 28–35.

**Stamenova Albena (Стаменова Албена)** – PhD, The Department of Slavic Languages, Sofia University st. Kliment Ohridski, (Sofia, Bulgaria). Field of interests: the history of Ukrainian language; Ukrainian-Bulgarian cultural contacts. Important publications: *Українски език за българи*, част 1, София 2008, 2012 (co-authoring with Райна Камберова); *История лексических древнеболгаризмов в украинском литературном языке*, София 2017.

**Stasyuk Andriy (Стасюк Андрій)** – PhD, National reserve „Davniy Halych” (Halych); Centrum Studiorum Mediaevalium of Vasyl Stefanyk Precarpathian National University, (Ivano-Frankivsk, Ukraine). Field of interests: lands of Galicia-Volhynia in the Middle Ages; Catholic Church in Rus’; missionary activity of Catholic orders in Rus’ in 13<sup>th</sup>–15<sup>th</sup> century. Important publications: *Доминиканцы и францисканцы на страницах Галицко-Воłyнской летописи*, [in:] *Rurikids in dynastic relations: politics, customs, culture, religion 10<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> century*, ed. V. Nagirnyy, Krakow 2014, с. 193–198 (Seria: *Colloquia Russica. Series I*, vol. 4); *Король Юрий Львович и францисканские миссионеры в начале XIV в.* [in:] *Rus’ and Central Europe from the 11<sup>th</sup> to the 14<sup>th</sup> Century. Publication from the 5<sup>th</sup> International Conference, Spišská kapitula, 16<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> October, 2014*, eds. V. Nagirnyy and A. Mesiarkin, Krakow–Bratislava 2015, с. 257–265 (Seria: *Colloquia Russica. Series I*, vol. 5); *Францисканці і коронація Данила Романовича 1253 року*, [in:] *Данило Романович і його часи*, за ред. В. Нагірного і М. Волощука, Івано-Франківськ–Краків 2017, с. 167–170 (Seria: *Colloquia Russica. Series II*, vol. 3).

**Ščavinskas Marius** – PhD, Institute of Baltic Region History and Archaeology, Klaipėda University (Klaipėda, Lithuania). Field of interests: Christianization in the Baltic Region; Baltic Crusades; transformations of Balts tribes in 12<sup>th</sup>–13<sup>th</sup> centuries. Important publications: *Kryžius ir kalavijas. Krikščioniškųjų misijų sklaida Baltijos jūros regione X–XIII amžiais*, Vilnius 2012; *Ankstyvieji socialiniai, politiniai, kultūriniai ir mentaliniai visuomenės pokyčiai Baltijos regiono rytinėje pakrantėje*, [in:] *Vertybių transformacijos: Baltijos regiono rytinė pakrantė XIII–XVIII amžiais: kolektyvinė monografija*, sud. S. C. Rowell, Klaipėda, 2015, p. 19–83; *Christianisation and cura animarum in the First Christian Communities in Livonia and Prussia during the Period of the Crusades*, [in:] *Verbum movet, exemplum trahit. The Emerging Christian Community in the Eastern Baltic=Krikščioniškosios bendruomenės tapimas Rytų Baltijos regione*, ed. M. Šča-

vinskas, Klaipėda 2016, p. 46–69 (Seria: *Acta Historica Universitatis Klaipedensis*, vol. 33).

**Tsemushau Stsiapan (Цемушаў Сцяпан)** – PhD, Faculty of History, Belarusian State University (Minsk, Belarus). Field of interests: political history of early Slavonic states; development of political institutions (authority, administration, tax system) among East Slavs. Important publications: *Начало Руси: генезис государственности в источниках и исторической традиции*, Минск 2008; *Образование Древнерусского государства*, Москва 2014, 2017; *Налоги и дань в Древней Руси*, Минск 2015.

**Tyanina Elena (Тянина Елена)** – M. A. in archeology, Faculty of History, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russian Federation. Field of interests: medieval archeology; history and archeology of Veliky Novgorod; pagan antiquities; religious objects. Important publications: *Амулеты средневекового Новгорода из зубов и костей животных*, [in:] *Археологические вести*, т. 17, Санкт-Петербург 2011, с. 159–168; *Шаровидные деревянные навершия средневекового Новгорода*, „Исторические Исследования. Журнал Исторического факультета МГУ”, 2015, 3, с. 270–285; *Амулеты с усадеб Ярышевой улицы Троицкого раскопа*, „Российская археология”, 2015, 4, с. 89–100 (co-authoring with Любовь Покровская).

**Vilkul Tatiana (Вілкул Тетяна)** – PhD, Institute of History of Ukraine National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine). Field of interests: the history of Ancient Rus'; social history of the Slavic lands (9<sup>th</sup>–13<sup>th</sup> centuries); ancient Slavic Bible studies; annalistic studies. Important publications: *Літопис і хронограф. Студії з домонгольського київського літописання*, Київ 2015; *Книга Исход. Древнеславянский полный (четкий) текст по спискам XIV–XVI вв.*, Москва 2015; *Книга Иисуса Навина. Давньослов'янський четий текст за списками XIV–XVI століть*, упоряд. та вступ. ст. Т. Вілкул, Львів 2017 (Seria: *Київське християнство*, т. 9).

**Voloshchuk Myroslav (Волощук Мирослав)** – Professor, Centrum Studiorum Mediaevalium of Vasyl Stefanyk Precarpathian National University (Ivano-Frankivsk, Ukraine). Field of interests: Rus'-Hungarian, Rus'-Polish and Rus'-Czech relations in 9<sup>th</sup>–14<sup>th</sup> century; migration processes in medieval Centre-Eastern Europe. Important publications: *До питання східнослов'янського походження Петра Петуні*, „Український історичний журнал”, 2011, 3, с. 21–35; *„Русь” в Угорському королівстві (XI – друга половина XIV ст.): суспільно-політична роль, майнові стосунки, міграції*, відп. ред. Л. В. Войтович, Івано-Франківськ 2014; *Просопографічні студії битви під Ярославом 17 серпня 1245 року*, [in:]



Данило Романович і його часи, за ред. В. Нагірного і М. Волощука, Івано-Франківськ–Краків 2017, с. 103–122 (Seria: *Colloquia Russica. Series II*, vol. 3).

**Voytovych Leontiy (Войтович Леонтій)** – Professor, Faculty of History, Ivan Franko National University (Lviv, Ukraine). Field of interests: Genealogy of Rurikids; history of medieval Rus'. Important publications: *Княжа доба на Русі: портрети еліти*, Біла Церква 2006; *Князь Лев Данилович*, Львів 2012; *Галич у політичному житті Європи XI-XIV ст.*, Львів 2015.

**Voznyu Ihor (Возний Ігор)** – Professor, Faculty of Theology, Yuriy Fedkovych Chernivtsi National University (Chernivtsi, Ukraine). Field of interests: Slavic-Russian archeology. Important publications: *Характеристика вооружения и реконструкция атаки монголо-татар феодальной усадьбы в Черновке*, [in:] *Золотоордынская цивилизация. Сборник статей*, вып. 8, Казань 2015, с. 110–136; *Соціальна організація ремесла на поселеннях Прут-Дністерського межиріччя у X – першій половині XIII ст.*, „Вісник Інституту археології Львівського університету”, 11, 2016, с. 78–90; *Міста другої половини XIII-XIV ст. між Верхнім Сіретом та Середнім Дністром: Історія досліджень та етапи формування*, „Матеріали і дослідження з археології Прикарпаття і Волині”, 20, 2016, с. 191–208.

**Zazulak Yurii (Зазуляк Юрій)** – PhD, Faculty of Humanities, Ukrainian Catholic University (Lviv, Ukraine). Field of interests: late medieval and early modern Galicia and Poland-Lithuania; history of medieval law; literacy, violence and lordship. Important publications: *Ius Ruthenicae in Late Medieval Galicia. Critical Reconsiderations*, [in:] *Imaginations and Configurations of Polish Society: From the Middle Ages through the Twentieth Century*, hrsg. Y. Kleinmann, J. Heyde, D. Hüchtker, D. Kałwa, J. Nalewajko-Kulikov, K. Steffen, T. Wiślicz, Wallstein 2017, p. 66–84; *Landscape, Law and Memory: Forging the Local Tradition and the Perambulation of Boundaries in the Kingdom of Poland during the 15<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> Centuries*, Sofia 2017 (Seria: *CAS Working Paper Series*, Issue 9); *Зановим львівського вірменина Вартіка з 1461 р. (публікація тексту і коментар)*, [in:] *Львів: місто-суспільство-культура. Збірник наукових праць*, т. 10: *Львів / Lwów / Lemberg як міські простори: уявлення, досвіди, практики*, ч. 2, ред. О. Аркуша, О. Вінниченко, М. Мудрий, Львів 2017, с. 227–237.

Colloquia Russica. Series I, vol. 8: Religions and beliefs of Rus'  
(9<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> centuries). Publication from the 8<sup>th</sup> International Scientific Conference,  
Lviv, 15<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> November, 2017, ed. Vitaliy Nagirnyy, 2018, 532 p.

Publication co-funded by:

Instytut Historii Uniwersytetu Jagiellońskiego  
Rada Kół Naukowych Uniwersytetu Jagiellońskiego  
Fundacja Studentów i Absolwentów Uniwersytetu Jagiellońskiego „Bratniak”  
Centrum Studiów Historycznych w Warszawie



**Instytut Historii  
Uniwersytetu Jagiellońskiego  
w Krakowie**



**CENTRUM STUDIÓW  
HISTORYCZNYCH**