

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES OF UKRAINE

Інститут української археології та
джерелознавства ім. М. С. Грушевського

M. S. Hrushevsky Institute of
Ukrainian Archaeography and
Source Studies

Інститут філософії імені Г. С. Сковороди

H. S. Skovoroda Institute of Philosophy



НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
Інститут філософії
імені Г. С. СКОВОРОДИ

UcRAINICA Mediaevalia

2/3'2019/20

Ucrainica Mediaevalia, 2/3, 2019/20

Редакційна колегія

Анатолій Срмоленко (Київ, Україна, редактор); Георгій Папакін (Київ, Україна, редактор); Андрій Домановський (Харків, Україна); Андрій Пучков (Київ, Україна); Валерій Єворовський (Мінськ, Білорусь); Віктор Брехуненко (Київ, Україна); Віктор Крюков (Старобільськ, Україна); Володимир Дятлов (Чернігів, Україна); Володимир Литвинов (Київ, Україна); Вячеслав Корнієнко (Київ, Україна); Далюс Вілюнас (Вільнюс, Литва); Ігор Ліхтей (Ужгород, Україна); Лариса Довга (Київ, Україна); Микола Симчич (Київ, Україна); Ніна Поліщук (Київ, Україна); Олег Однороженко (Київ, Україна); Олег Файда (Львів, Україна); Олександр Алфьоров (Київ, Україна); Олександр Маврін (Київ, Україна); Олександр Головко (Кам'янець-Подільський, Україна); Олена Вдовина (Фредерікон, Канада); Олена Певна (Кембридж, Велика Британія); Сергій Йосипенко (Київ, Україна); Стефан Губер (Краків, Польща); Юрій Завгородній (Київ, Україна); Юрій Мищик (Київ, Україна); Юрій Пелешенко (Київ, Україна); Ярослав Федорук (Київ, Україна); Ярослава Стратій (Київ, Україна); Павло Гайденко (Київ, Україна)

Editorial Board

Anatolii Yermolenko (Kyiv, Ukraine, Editor); Heorgii Papakin (Kyiv, Ukraine, Editor); Andrii Domanovskiy (Kharkiv, Ukraine); Andrii Puchkov (Kyiv, Ukraine); Valerii Yevorovskyi (Minsk, Belarus); Viktor Brekhunenko (Kyiv, Ukraine); Viktor Kriukov (Starobilsk, Ukraine); Volodymyr Diatlov (Chernihiv, Ukraine); Volodymyr Lytvynov (Kyiv, Ukraine); Viacheslav Korniienko (Kyiv, Ukraine); Dalius Viliunas (Vilnius, Lithuania); Ihor Likhtei (Uzhhorod, Ukraine); Larysa Dovha (Kyiv, Ukraine); Mykola Symchych (Kyiv, Ukraine); Nina Polishchuk (Kyiv, Ukraine); Oleh Odnorozhenko (Kyiv, Ukraine); Oleh Faيدا (Lviv, Ukraine); Oleksandr Alforov (Kyiv, Ukraine); Oleksandr Mavrin (Kyiv, Ukraine); Oleksandr Holovko (Kamianets-Podilskiyi, Ukraine); Olena Vdovyna (Fredericton, Canada); Olena Pevna (Cambridge, UK); Serhii Yosypenko (Kyiv, Ukraine); Steffen Huber (Cracow, Poland); Yurii Zavhorodnii (Kyiv, Ukraine); Yurii Mytsyk (Kyiv, Ukraine); Yurii Peleshenko (Kyiv, Ukraine); Yaroslav Fedoruk (Kyiv, Ukraine); Yaroslava Stratii (Kyiv, Ukraine); Pavlo Haidenko (Kyiv, Ukraine)

Затверджено до друку Вченою радою
Інституту української археографії та джерелознавства
ім. М. С. Грушевського НАН України (протокол № 7 від 27 серпня 2019 р.) та
Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України
(протокол № 5 від 28 травня 2019 р.).

Видання зареєстровано Міністерством юстиції України
(свідectво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації –
серія КВ № 23618–13458Р від 09.11.2018)

м. Київ, Україна, вул. Трьохсвятительська, 4, 01001

Інтернет-адреса видання: um.inf.ua

ISSN 2706–9974

© Інститут української археографії та
джерелознавства ім. М. С. Грушевського
НАН України, 2020

© Інститут філософії імені Г. С. Сковороди
НАН України, 2020

ЗМІСТ

Історія і методологія медієвістики	<i>Gintaras Kabelka, Dalius Viliūnas (Vilnius)</i> , Were there any Philosophy Schools in Lithuania during Soviet Period?..... 4
	<i>Володимир Волковський (Київ)</i> , Постать Валерії Нічик: від біографії до історії думки19
	<i>Георгій Папакін (Київ)</i> , Міт та поезія як джерело історії раннього середньовіччя: творча лабораторія “Походження Русі” Омеляна Пріцака29
<hr/>	
Річниця: до 1000-ліття з дня смерті Тітмара Мерзебурзького	<i>Надія Нікітенко (Київ)</i> , Софія Київська у Хроніці Тітмара Мерзебурзького37
<hr/>	
Дослідження	<i>Тарас Чугуй (Харків)</i> , Особливості політичних відносин князів Романа Мстиславовича і Всеволода Юрійовича Велике Гніздо наприкінці XII – на початку XIII ст.53
	<i>Oleksandr Kurychok (Kyiv)</i> , The Role of the Kyivan Rus’ Writing in Strengthening Greek and Byzantine Understanding of the Political63
	<i>Олена Сирцова (Київ)</i> , Деякі особливості цитування Книги Приповістей і Книги Премудрості Соломонової в Повісті про хрещення княгині Ольги71
	<i>Данута Банашак, Ельжбета Індицька, Анджей Ковальчик, Тереза Криштофяк, Магда Міцяк, Аркадіуш Табака (Острів Ледницький, Республіка Польща)</i> , Ранньосередньовічні пам’ятки руського походження з Острова Ледницького і Геча / Пер. з пол. <i>В. Савицького</i>83

<i>Олена Ясинецька (Київ), До питання про родовід князя Бориса Володимировича</i>	109
<i>Наталя Солонська (Київ), Атрибуція фондів історичних бібліотек (на прикладі бібліотеки XI століття Київського Софійського собору)</i>	119
<i>Вячеслав Корнієнко (Київ), Епізод з історії шлюбних відносин у середньовічній Україні: розлучення в світлі епіграфіки Софії Київської</i>	137
<i>Мар'яна Нікітенко (Київ), Філософія числа та символічність образу прп. мученика у Києво-Печерському патерику</i>	141
<i>Павло Гайдєнко (Київ), Чи існувала в руській церкві місія? (Кілька зауважень до питання про розуміння християнської проповіді на Русі)</i>	151
<i>Володимир Ганяк (Київ), Доведення гіпотези Д. Оляничина щодо близької спорідненості Євстафія та Інокентія Гізеля</i>	167
<i>Ярослава Стратій (Київ), Інтерпретація Аристотелевого визначення душі у трактатах “Про душу” Касіяна Саковича й Інокентія Гізеля</i>	175
<i>Євген Мулярчук (Київ), Ідея покликання людини у соціально-орієнтованих релігійних рухах: реформаційне християнство та хасидизм в Європі та Україні</i>	197
<i>Володимир Співак (Чернігів), Аристотелівський вплив в українській проповіді епохи Бароко (на прикладі текстів Антонія Радивиловського)</i>	205

Джерелознавство	<i>Олександр Охріменко (Київ), Сцена оплакування Христа зі середньовічного Часослова з колекції НБУВ</i>	221
------------------------	--	-----

*Борис Чибісов (Тверь, РФ), Дискусії про інформаційні
можливості топонімії в дослідженнях
Новгородської землі257*

**Публікація
джерел** *Юрій Пелешенко (Київ), “Слово в святий Великий
Четвер” Григорія Цамблака265*

*Олександр Джанов (Київ), Фрагмент бухгалтерської
книги казначейства Кафи 1472–1473 рр.
з кодексу ASG, San Giorgio, Sala 34, 590, № 1228281*

Рецензії *МАРИНА ФІЛІПОВИЧ, Полоцька земля в літописних та
актових джерелах XI–XVI століть, відп. ред.
Л. А. Дубровіна (К. 2014) 204 с.
(Дмитро Гордієнко)313*

*ГОР ЛІХТЕЙ, “...Лихі літа”: криза чеської державності у
1278–1283 роках (У, Поліграфцентр “Ліра” 2015) 104 с.
(Дмитро Гордієнко)319*

*МАРІЯ КОСТИК, Ярослав Осмомисл
(Ів.-Фр., Лілея-НВ 2013) 112 с.
(Дмитро Гордієнко)323*

*ЄВГЕН ЛУНЯК, Вольтер і Україна
(К., Видавець Олег Філюк 2020) 122 с.
(Дмитро Гордієнко)326*

Інформація про авторів329

Contents332

WERE THERE ANY PHILOSOPHY SCHOOLS IN LITHUANIA DURING SOVIET PERIOD?

Introduction

In this article¹, an attempt is made to answer a question, whether, in the philosophy of Soviet period, there were the formations that, according to the contemporary conceptions of sociology of science, could be called (and considered) scientific school (further abbreviation SS will be used). One of the key results of this research is an identification of master-pupil groups of relationships that allows treating the detected groups in terms of SS conceptions. If the interpretation reveals an existence of SS, further conceptual research (by the methods of the historiography of philosophy) of this important phenomenon of the sociology of science will be possible. In a community of scientists, the notions of master and pupil are primarily applied to a supervisor of the doctoral thesis and his doctorate student. Hence, in order to detect all master-pupil ties and to reconstruct their intricate network, first of all one must to list and to classify all doctoral theses in a particular science that were defended during a particular period of time (in other words, to conduct a bibliometric analysis of a flow of the theses). In this article, such an analysis has been completed: all the defended theses in philosophy of the Soviet period (then called “candidate dissertations”) have been listed and classified according to the years of their defence, authors, supervisors, and scientific institutions. The classification reveals the above-mentioned groups of master-pupil ties. The article summarizes the main features of SS, found in the sociology of science, and finally attempts to answer a question which is raised by its heading. It should be noted that, in Lithuania, the flows of the dissertations in exact sciences have been bibliometrically analysed by Ona Voverienė and her pupils². However, here

¹ This research was funded by a grant (No. LIP-084/2016) from the Research Council of Lithuania.

² BIRUTĖ RAILIENĖ, *Lietuvos chemikų mokslinės mokyklos: Bibliometrinė analizė*. Daktaro disertacija. (Vilnius, Vilniaus universitetas 1996); GIEDRĖ SASNAUSKAITĖ, ‘Disertacijų srauto analizė – bibliometrijos metodai’ (1998) I *Mokslotyra* 79–87; GIEDRĖ SASNAUSKAITĖ, *Lietuvos techniškiųjų mokslinių mokyklų bibliometrinis tyrimas*. Daktaro disertacija. (Vilnius, Vilniaus universitetas 2001); VAIDA VANAGAITĖ, ‘Lietuvos matematikų mokslinės mokyklos’ (2000) I (5) *Mokslotyra* 26–39; ONA VOVERIENĖ (ed.), *Lietuvos mokslinės mokyklos (1945–1990)* (Vilnius, Vilniaus universiteto leidykla 2002).

this approach is applied to the flow of dissertations in philosophy (and in humanity in general) for the first time.

Structure of the flow of dissertations

In Lithuania, the overall number of defended doctoral theses in philosophy in Soviet period was 100. The main institution of doctoral studies was Vilnius University: 52 doctoral theses were defended at this university. 17 doctoral theses were defended at the Institute of Philosophy, Sociology, and Law of Lithuanian Academy of Sciences. About one third of the theses were prepared at the central scientific institutions of Soviet Union: Lomonosov Moscow State University (11), Institute of Philosophy of SSSR Academy of Science in Moscow (7); Zhdanov Leningrad State University (3). It should be noted that the impact of the Academy of Social Sciences in Moscow, responsible for the qualification of the party-ideological personnel, was tenuous: only 7 Lithuanian philosophers defended their theses at this institution. Incidentally, one thesis (by Rolandas Pavilionis) was prepared and defended at the Institute of Philosophy of the Academy of Science of Ukraine.

	SUPERVISOR	No. of thesis supervised
1.	ROMANAS PLEČKAITIS	11
2.	EUGENIJUS MEŠKAUSKAS	9
3.	BRONISLOVAS GENZELIS	8
4.	IRMIJA ZAKSAS	7
5.	JONAS REPŠYS	6
6.	BRONISLAVAS KUZMICKAS	5
7.	ALBINAS LOZURAITIS	4
8–9.	JUOZAS BARZDAITIS	3
8–9.	JONAS MACEVIČIUS	3
10–13.	KRISTINA RICKEVIČIŪTĖ	2
10–13.	VOSYLIUS SEZEMANAS	2
10–13.	KRESCENCIJUS STOŠKUS	2
10–13.	GYTIS VAITKŪNAS	2

Table 1. *The scientists who supervised more than one doctoral thesis in philosophy in Soviet period.*

GROUP	No. of members
GROUP OF EUGENIJUS MEŠKAUSKAS	24
GROUP OF VOSYLIUS SEZEMANAS	17
GROUP OF JONAS MACEVIČIUS	14
GROUP OF IRMIJA ZAKSAS	11

Table 2. *The biggest groups of master-pupil ties in Lithuania in Soviet period.*

It should be noted that no more than half of the philosophers who then prepared and defended their theses were Marxists; some of them, together with their pupils, formed a group bind by master-pupil relationships that was led by Eugenijus Meškauskas, and some made several less consolidated groups. Meškauskas's group was the largest constellation of master-pupils relationships in Lithuania; it comprised Meškauskas's own pupils and the pupils of his pupils.

The groups of master-pupil ties

Further the explications of these groups are presented. On the top of a group the surname of its leader is written; below the pupils of the leader are designated by the Roman numerals. The pupils of the latter, if there are some, are designated by Arabic numerals and put beside each master's surname; if they, in turn, had their own pupils, their names are designated by the first letters of the alphabet; a surname of a member of the group who has pupils is written in capital letters in bold. Beside each surname the date of the thesis defence is written in brackets.

GROUP OF EUGENIJUS MEŠKAUSKAS

EUGENIJUS MEŠKAUSKAS (1955)

I. J. REPŠYS (1961)

1. R. Gudaitytė (1969)

2. K. STOŠKUS (1972)

a) J. Sasnauskienė (1980)

b) V. Valentinavičius (1989)

3. A. Kvaraciejus (1973)

4. B. Luneckas (1977)

-
5. L. Jekentaitė (1977)
6. Ž. Jackūnas (1981)
II. V. Lazutka (1962)
III. A. LOZURAITIS (1963)
1. E. Gendrolis (1969)
2. J. KAROSAS (1969)
 a) R. Šerpytytė (1988)
3. B. Černienė (Vaitkutė) (1971)
4. A. Poviliūnas (1989)
IV. E. Krakauskas (1968)
V. V. RADVILAVIČIUS (1969)
1. V. Valevičius (1987)
VI. J. V. Vinciūnas (1971)
VII. J. Skersytė (1972)
VIII. Č. Kalenda (1972)
IX. D. Kapačiauskienė (1976)

GROUP OF VOSYLIUS SEZEMANAS

VOSYLIUS SEZEMANAS (–)

- I. K. RICKEVIČIŪTĖ (1962)**
1. N. Juršėnas (1971)
2. A. Nesavas (1975)
II. R. PLEČKAITIS (1962)
1. G. M. Padolskienė (1969)
2. E. NEKRAŠAS (1971)
 a) A. Plėšnys (1987)
3. A. Varanavičius (1973)
4. A. Šliogeris (1973)
5. A. Vaišvila (1977)
6. A. Degutis (1980)
7. T. Sodeika (1983)
8. E. Kriščiūnas (1985)
9. J. Baranova (1985)
10. J. Balčius (1986)
11. K. Masiulis (1989)

GROUP OF JONAS MACEVIČIUS**JONAS MACEVIČIUS (1952)****I. B. GENZELIS (1964)**

1. J. Ažubalis (1969)
2. F. Mačianskas (1970)
3. L. Degėsys (1983)
4. L. Zasimauskas (1985)
5. A. Juozaitis (1986)
6. S. Arlauskas (1986)
7. V. Radžvilas (1987)
8. K. Gudonis (1988)

II. G. VAITKŪNAS (1967)

1. V. Gumauskaitė (1981)
 2. P. Veljataga (1986)
- III. V. Kazlauskas (1968)

GROUP OF IRMIJA ZAKSAS**IRMIJA ZAKSAS (1955)****I. J. BARZDAITIS (1960)**

1. A. Darginavičienė (1968)
 2. P. Mikuckas (1977)
 3. Z. Liubarskienė (1983)
- II. E. Karakozova (1963)
- III. S. Baležentienė (1971)
- IV. V. Pikutis (1974)
- V. Alg. Poška (1981)
- VI. A. Dobryninas (1985)
- VII. V. Pruskus (1985)

Conceptions of a scientific school

In order to determine whether we can regard at least one of the indicated groups (and at least partly) a school of philosophy, further on we will briefly introduce conceptions of a SS in the sociology of science. There are still ongoing debates about the definition of an SS, its structure and main features as well as ways of

defining the features. An SS has become the focus of research of researchers from a number of science branches – science historians, sociologists, psychologists, and science theoreticians. Every group of researchers assess an SS according to their research interests. Science theoreticians, building on classical SS research traditions, pay most attention to the development of ideas of an SS and personalities of their leaders. Science theoreticians solve such issues as identification of an SS, assessment of their typologies, structures, efficiency of functioning as well as objective depiction of their role in science; an SS is assessed as one of the forms of organising scientific activities. Sociologists of science are concerned with defining social communicative relations of a leader of an SS and its members, as well as its relationship with the outside world, subjective and objective factors impacting formation and dissolution of an SS. Psychologists of science are concerned with the psychological environment created by a leader and members of an SS, influence of various human characteristics on creative processes, and similar things³.

A leader of an SS (its founder, teacher) is regarded as one of the main structural factors; field literature distinguishes between conceptions of SSs with and without leaders. The first maintain that an SS is a scientific structural unit, a collective (group) of scientists led by a prominent scientist, a founder of an original scientific branch and fruitful research programme who has achieved excellent results. Proponents of SSs without leaders believe that an SS is an exclusive style of thinking and working encompassing multiple scientists united by ideas of one world view, specific spiritual atmosphere, ethical, moral and virtuous attitudes. A leader's exceptional role and its necessity overall is rejected here, and an impersonal origin that unifies members of a school is especially stressed that is often referred to as "a style of thinking", "commonality of viewpoints" and similar terms. Besides, such conception allows discerning an aspect of newness in the development of an SS, i.e., conceptual changes in the problems solved and methods; meanwhile, theories maintaining a school's leader's exceptional status make an impression as if the goal of an SS' activities is a constant and unchanging adoration of ideas and truths formed by its leader.

Lithuanian science theorist O. Voverienė proposes the conception of an SS with a leader: according to her, the status of an SS and its contribution to a certain branch of science is mostly dependent on the SS leader who unifies a group of like-minded people without force and administration and who foresees one scientific strategy⁴. O. Voverienė states that she and her colleagues have developed one of possible versions of a social communicative model that allows to identify contemporary SSs in the beginning of their formation and to foresee their potential

³ See ONA VOVERIENĖ (ed.), *Lietuvos mokslinės mokyklos (1945–1990)* (Vilnius, Vilniaus universiteto leidykla 2002) 8–9.

⁴ See *ibid.*, 19.

emergence. This approach is a simplified version of the conception developed by an American sociologist of science N. Mullins (we will further on build on his conception). The latter conception is especially important because it distinguishes several stages of scientific communication. That means that it allows to analyse an SS phenomenon not only statically (as most of sociological theories do), but also dynamically, revealing its pre-history and potential tendencies of end. In other words, the discussed conception shows those forms of scientific communication that existed before and exist after an SS and from which the social formation that we are interested in here can develop. N. Mullins distinguished several developmental stages of scientific groups: 1) *normal stage*, when a community is defined by a low level of organisation: scientists are dispersed across diverse research institutions, and teacher-pupil relations are almost non-existent. Solution of specific problems is not coordinated, prospective members of a potential SS and their small groups (often doctoral students with their supervisors) separately analyse similar problems. These scientists do not think that they are in any way related. The duration of this stage and the number of its members are practically unlimited. It ends when a work is published which presents in general features a programme of problem research and its prospective potential is assessed. 2) *Network stage*, when attention of one or several researchers is drawn by a huge discovery or new idea. A group of like-minded researchers gather for common work, and their communication is informal. In this way, group members form a permanent network of relations that supplements formal channels of information exchange. Teacher-pupil relations start emerging. The number of members is up to 40. 3) *Coherent group stage* (the number of members spans from 7 to approximately 25). 4) *Specialisation stage*.

N. Mullins himself used the term “coherent group” (CG) instead of SS, and he distinguished the following composite elements of it: 1) *theoretical orientation*: intellectual leader implements the orientation and presents it in a manifesto, it is supported by scientific achievements; 2) *organisational leader*: it means that a scientific leader does not necessarily have to be involved in organisational tasks, they can be allotted to another CG member; 3) *a research centre*; 4) *a centre for preparation of specialists*; 5) *intellectual material* – a collection of publications necessary for group orientation; it can consist of critical papers, reviews and secondary literature⁵. A CG normally consists of three or more professional researchers (doctors), who reinforce each other’s research interests, and several doctoral students. A CG focuses its attention on all problems highlighted in the manifesto. During this period, a big amount of research emerges; part of it is of huge scientific value. Theoretical relationships between separate works become tighter due to co-authorship that becomes exceptionally important in this stage.

⁵ See NICHOLAS C. MULLINS, *Theories and Theory Groups in Contemporary American Sociology* (New York, Harper and Row 1973) 266–271.

Noteworthy, N. Mullins views the change of communicative stages particularly liberally. He believes that transition from one stage to another is not necessary: groups can disappear because of multiple reasons at any developmental stage (for instance, small groups “die out” before the specialisation stage and few of network stage groups manage to grow into a CG). Lack of achievements can destroy a group; conversely, abundance of achievements leads to differences in opinions and split. Teacher-pupil relationships and relationships among colleagues are necessary for the development and life of a group. If such relationships do not exist, then certain forces (changes in interests and exhaustion that destabilise active group members) come to the fore which flings the group back to the normal stage. This can happen at any stage of scientific communication. The image of an SS created by this conception is very labile and short-term: An SS is not a group of researchers or thinkers which builds on fundamental principles and which has grown out of a long-standing thinking tradition; rather, it is a coincidental and comparatively short-term phenomenon in the history of science.

A Russian scientist V. Gasilova has formulated a particularly exact and short definition of an SS, similar to N. Mullins’ conception. According to her, an SS is a community of researchers of different statuses, competences and specialisations, which is coordinated by a leader and which is aimed at the development and defence of a programme’s aims and objectives. This community is fixed as a relevant group of authors of a certain body of publications that is either accepted or ignored as a unified whole by its proponents or opponents. The duration of an SS’s existence spans from the moment when active researchers start joining the leader’s declared research programme to the moment when joint research is discontinued either because the programme has been implemented or transformed into a branch of science or because the programme has started losing its relevance, its leader dies, etc.⁶ This researcher highlights one important element of an SS: the acknowledgment by other researchers’ community of the fact that some school indeed exists. It should be explicated in more detail: such acknowledgement is not always clear and unambiguous; sometimes some members of a researchers’ community admit and others reject the existence of an SS or they differently assess the importance of work done by an SS. Presumably, the entire reactions towards an SS that resemble the field of scientific communication can serve as one of a criteria of determining an SS. The aspect of acknowledgment by a scientific community should be supplemented by the factor of an SS’s self-consciousness, i.e. reflection of an SS members’ belongingness to a school which a researcher, who is investigating an SS, should also approach with a dose of rather strong “hermeneutic suspicion”: a researcher can unconsciously or due to various reasons deny his or her belonging

⁶ See В. ГАСИЛОВА, ‘Научная школа – феномен и исследовательская программа науковедения’ в *Школы в науке*, ред. С. Микулинский и др. (Москва, Наука 1977) 127.

to an SS though all evidence may indicate the opposite; or a researcher (usually seeking academic prestige) can unduly regard himself or herself as belonging to an SS or see himself or herself as a pupil of a prominent founder although neither facts of scientific communication nor the content of the work done substantiate that.

Thus, in determining potential existence of an SS as it is seen in the above-mentioned conceptions, we will mostly build on the essential features suggested in N. Mullins' theory: 1) a leader of an SS; 2) teacher-pupil relationship; 3) a nucleus of researchers; 4) a research manifesto that defines; 5) common intellectual orientation (or common methodological and epistemic foundation); 6) SS consciousness (recognition of scientific community) and self-consciousness (acknowledging by the SS members themselves of their belonging to the school). It is worthwhile stressing once again that here we are dealing with theories of sociology of science that are first and foremost concerned, as it has already been pointed out, with the aspect of social expression of scientific creation, scientific communication (an SS is one of its forms); therefore, we have singled out sociologically identifiable elements. Besides, features 4–6 step outside of the scope of this paper – we will merely state them following general knowledge of the philosophical context of the researched period without deeper analysis. Meanwhile, investigation of an SS from the content perspective (assessment of the nature of the theories it developed) requires a separate specific problematic research.

Did schools of philosophy exist in Lithuania?

It is not uncommon (especially in Lithuanian philosophy) when a supervisor of a doctoral student and the doctoral student are not true teacher and pupil but, due to some bureaucratic or other coincidence, they are temporarily and formally related by subordination and do not have anything (or have little) in common from the scientific perspective. Another reason why we cannot regard pupils of one teacher an SS or a communicative field resembling an SS is that more often than not such pupils form “a community of people who have nothing in common”. This means that their being doctoral students of one supervisor is also coincidental: their dissertations are divided by long periods of time, different research institutions, and often absolutely different problematic scope (both from the perspective of the research object and thinking style). One of the reasons for that is teacher's inability to formulate a research programme that attracts and unifies pupils. The statements firstly apply to the above-mentioned groups of J. Macevičius, I. Zaksas and partly V. Sezemanas. The latter prepared two pupils of different scientific viewpoints, K. Rickevičiūtė and R. Plečkaitis. If we partially could talk about the influence of V. Sezemanas' philosophical principles on these direct pupils of his, then such influence on the pupils of K. Rickevičiūtė and R. Plečkaitis is not identifiable at all. Besides, the major part of this group is made of R. Plečkaitis' pupils (of which one also prepared one doctoral student in the Soviet period); thus, it is more exact to talk about R. Plečkaitis' group.

The above-mentioned statements only partially apply to the latter group: indeed, among the professor's pupils there also are proponents of analytical philosophy, researchers of logical empiricism in the science of philosophy, Marxist historians, phenomenologists and pragmatists or proponents of existential philosophy. In such a mosaic of philosophical interests and ways of philosophising, it would be difficult to find some unifying research programme or methodological style. However, a larger part of the pupils (A. Šliogeris, A. Vaišvila, J. Balčius, K. Masiulis, A. Varanavičius, E. Kriščiūnas) defended their theses in the historiography of Lithuanian philosophy, i.e. the research field intensively investigated by R. Plečkaitis himself. What is more, at least four out of six adopted their teacher's methodological principles (to research the history of philosophy as a history of problems firstly revealing the problematic context and the reasons for the emergence of a researched theory and its impact on the subsequent development of philosophy) and, following defences of their dissertations, they further continued research onto the history of Lithuanian philosophy. Thus, R. Plečkaitis' group can be regarded as the initial stage of an SS' formation, what N. Mullins called the "network stage". Later on, after the Restoration of Independence, R. Plečkaitis will formulate his own research manifesto that will be the beginning of an even tighter form of scientific communication (development of an SS)⁷.

Application of the SS communicative model formulated in the sociology of science to E. Meškauskas' group could allow to determine the following major SS features: 1) a clear leader (E. Meškauskas in this case) developing significant research that is acknowledged by colleagues and 2) forming a common style of thinking of his own school – certain methodological principles (in this case, firstly Marxist philosophy as a common conception of research methodology and the application of the principle of development to the interpretation of knowledge acquisition process, etc.) that pupils apply to solve various problems; 3) a rather wide network of teacher-pupil relationships uniting 24 philosophers⁸; 4) there is a nucleus of SS researchers – they have achieved significant results and prepared their own pupils (firstly, J. Repšys and A. Lozuraitis); 5) sufficiently and amply documented the abovementioned SS consciousness and self-consciousness.

⁷ More on this see GINTARAS KABELKA, *Lietuvos filosofijos istoriografija* (Vilnius, Lietuvos kultūros tyrimų institutas 2016) 46–56.

⁸ This number is to be regarded as a contemporary SS of normal size; for instance, N. Mullins states that the optimal number of members is 7–25. It has to be noted that here we analyse only dissertations of philosophical thematic scope and search for a scientific school of philosophy, while E. Meškauskas and his pupils have prepared seven more (A. Lozuraitis – three, E. Meškauskas – two, J. Repšys – one, J. Karosas – one) doctoral students who investigated sociological problems (V. Rybakov (1965), A. Gasiūnas, R. Dabkus, Z. Morkūnas (all three in 1971), S. Venskevičius (1975), V. Andrejauskas (1975) and V. Martinkus (1981)) who, as it has already been mentioned, were formally seen by the scientific nomenclature of that time as belonging to philosophical discipline. Therefore, if the "sociological branch" is also taken into account, the group would be made of 31 members in total.

In the discussion of the identified features it has to be noted that we miss among them the leader's proclaimed manifesto; however, just as well we can make an exception stating that such a research programme described in a concrete published text is more characteristic of schools in the natural sciences. In the case of humanities, philosophy in particular, such a programme can be expressed in other less defined ways: informal communication, lectures, seminars, and the major theoretical principles are formed in separate texts. The absence of such a manifesto in no way denies the existence of the common conceptual foundation of E. Meškauskas' group.

Speaking of the second feature of SS (common style of thinking) one should discriminate between its two aspects: the environment of thought created by SS in the ideologized context of the time, and the conceptual base of research of the school in question. There the member of Meškauskas's school Danutė Kapačiauskienė describes its common style of thinking as

“scientific and rational: its guiding principle proposes to commit each theory (and Marxist philosophy as well) for trial by sovereign reason; a judgement deciding – “true or false” – is the only legitimate sanction approving a theory's validity. All other criteria – pragmatic or ideological – for evaluation of a theory must be considered secondary: ideology would discredit itself if build upon a philosophical theory that trial by sovereign reason judged to be false. <...> Rational style of doing philosophy was completely inconsistent with so-called “Marxist” philosophy, written in Soviet textbooks by former students of the “red professors” and thrust into our schools along with teaching programmes meant for the whole of Soviet Union”⁹.

According to D. Kapačiauskienė, E. Meškauskas considered a category of practice to be the core of Marxists philosophy, its main premise (no coincidence that he began his academic career by writing a thesis on this category) and he aimed at treating it not in the context of ideologemes constructed by Soviet Marxists but in that of the whole Western philosophical tradition. Practice is practically acting human beings, society, and social environment. Hence for Meškauskas it was most important to show that Marx's social philosophy is a science – general sociology, and therefore it is open to criticism, could be questioned, verified, and falsified, that is, treated as every scientific theory. It has no need of unquestionable authorities; moreover, such authorities would in fact go counter its very nature. When treating Marxist philosophy as a science, it had to be scraped off, purged from a heavy layer of the ideological varnish and conjunctural estimations, in order to determine such a content to which truth criterion could and must be applied, at the same time maintaining its authentic meaning (proper to Marx himself). This task was not

⁹ DAUTĖ KAPAČIAUSKIENĖ, ‘Profesorius Eugenijus Meškauskas ir Lietuvos filosofija’ (1990) 44 *Problemos* 28–29.

only theoretical but also didactic one: to nourish and to educate students, aspirants [graduates], and young colleagues to think critically, to guard them from the truth monopoly temptation, from expanding the boundaries of ideology at the expense of objective truth¹⁰. Hence one can generalize the SS common style of thinking developed by Meškauskas as one that essentially resists whatever dogmatizing its content.

Another distinguished representative of Meškauskas's school, Krescencijus Stoškus, also first of all emphasizes the importance of the atmosphere created by the school, of the living communication at the seminars, lectures, and meetings, not the content of theories evolved.

“Against a background of apologetic and conformist Marxism, Meškauskas appeared to be someone barely conceivable, some lucky misunderstanding, a living mind within the framework of ossified dogmatism and Draconian surveillance of minds. But when the entire colourful panorama of 20th century philosophy was unclosed, and idiocy of the time sank into the past, Meškauskas's stature could not but lessen. <...> When speaking he allowed himself much more [than in writing], meanwhile in publications he was quite cautious, that is why today one can hardly estimate the power of his thought from his published texts. Sometimes one can even get an impression that these texts belong to fairly orthodox Marxism, i.e. to this particular stain of it which was inculcated [implanted] at the higher schools of Soviet Union. In fact, the thematic of his publications does not go beyond the limits of a school programme; furthermore, it distinctly splits into two parts – dialectical materialism and historical materialism, in strict accordance with curriculum requirements”¹¹.

At the same time, the importance of the category of development in the school's methodological frame has been emphasized: when evolving the consistent theory of development there was an attempt to substantiate Marxist category of practice. Meškauskas ascertained that Marx and Engels did not systematize the theory of development. When emphasizing the peculiarity of his view, Meškauskas began to avoid the very notion of “dialectical laws” which had been gained the status of canonical formula in school philosophy. He began to consider three topical to present-day science “aspects of the explanation of development processes” instead: a) change of structure, b) continuity, and c) spontaneity. While Marx and Engels spoke about dialectical laws found in Hegel's *Logic*, Meškauskas spoke only about “topical” aspects and “problems”. It means that the very conception of development was made historical. By putting special emphasis on the methodological purpose of dialectic Meškauskas affirms that dialectic emphatically regains its philosophical status and becomes a general theory of development and relation. Dialectic is a

¹⁰ DAUTĖ KAPAČIAUSKIENĖ, ‘Profesorius Eugenijus Meškauskas ir Lietuvos filosofija’..., 33.

¹¹ KRESCENCIJUS STOŠKUS, ‘Interpretacinė filosofija ir E. Meškausko metodologija’ (1998) 54 *Problemos* 15.

theory of threefold development: firstly, it is a theory of world change; secondly, a theory of progress of knowledge; and thirdly, it is a theory of development of dialectical philosophy itself. Being a general theory of development of the material world dialectic becomes ontology of universal relations: objective reality exists independently of the process of knowledge which itself is explained by the development of this reality. Being a theory of progress of knowledge dialectic is the philosophy of science that unfolds the logic of development of science, and through it – human world image. According to Meškauskas, these two dialectics can be neither fully superpose in form of some Hegelian absolute idea nor separate in Positivist way saying that science must deal with reality, and philosophy – only with the description of science. Dialectical philosophy is based on the supposition of material reality, and the content of this reality shows itself in the process of knowledge¹².

Here Meškauskas's own SS style of thinking was briefly presented. The analysis of its transformation in the thought of each particular representatives of the school would be the subject of further investigation.

It is worthwhile highlighting the importance of the fourth feature – the nucleus of SS researchers – in the analysed group: in it, 23 doctors of philosophy were prepared (excluding E. Meškauskas himself, who defended his dissertation before the formation of this group); of them, only 9 were supervised by the leader, the other 14 were supervised by the pupils raised by this leader who (firstly, J. Repšys and A. Lozuraitis) who together with E. Meškauskas make the nucleus of this school. It is even possible to state that, from the perspective of preparation of new doctors, the importance of the leader's pupils outreaches the role of the leader himself: the abundance of pupils of the second generation (in some sense, "persons maintaining a thesis, kind of grandsons") (and even the existence of pupils of the third generation – "great-grandsons") obviously substantiate the intensity of communication in this group and reality of the teacher-pupils network of relationships (and not some kind of a coincidence that is characteristic of the previously discussed groups).

As regards the fifth feature (SS consciousness and self-consciousness), it is worth noting that, in the Lithuanian philosophical discourse, there are quite a few texts of diverse nature which relay the outlook of E. Meškauskas' pupils and a community of philosophers not belonging to the group on the analysed phenomenon: investigation and reviews of the texts are not the aim of this paper. Here we will only state the existence of the feature as a supplementary argument in identifying E. Meškauskas' school. Overall, this consciousness and self-consciousness are not monolithic; it is possible to come across controversial opinions in them: for instance, most of E. Meškauskas' pupils recognize him as their teacher and refer to his philosophical school; however, the confession of E. Meškauskas himself is

¹² KRESCENCIJUS STOŠKUS, *Op. cit.*, 16–17.

also quoted where he admits never creating any kind of school. Other philosophers also react to this phenomenon differently: we find a rather radical negation of the existence of E. Meškauskas' school (L. Donskis).

If we look at E. Meškauskas' group from the chronological perspective, we can maintain that it existed for approximately 20 years: it started developing in the beginning of the sixties when the first and most important pupils defended their dissertations (J. Repšys in 1961 and A. Lozuraitis in 1963), and it was completely formed around 1970 when these pupils have prepared their first pupils and the group united 9 members; in the following other two years, five more pupils were nurtured.

The group ceased to exist together with the end of the Soviet era: after the Restoration of Independence, Marxism subsided, some members of the group (E. Meškauskas, A. Lozuraitis, J. Karosas, and some other less known) stopped their academic activity, J. Repšys was dead by that time, and the remaining members (the last doctoral students who had little in common with E. Meškauskas' methodological principles and who defended their thesis at the end of the Soviet era, and also older members K. Stoškus, Č. Kalenda) continued working as individual researchers untied by any conceptual commitments. "The good old times" of the school were periodically remembered in special publications. Such period of existence of the school completely



Eugenijus Meškauskas (1909–1997)

corresponds to the standard duration a modern SS; we can only guess now how long the period would have lasted if the Soviet era existed longer. It is probable that, despite of the political situation that was favourable to Marxism, the previously mentioned dissolving forces would have started acting.

Thus, judging from the dissertation flows and the features singled out from SS conceptions, we can firmly state the existence of E. Meškauskas' school. An SS means that significant ideas and methods exist in a certain discipline that are aimed at collectively solving theoretical problems. In a community of SS researchers, it resembles an empire in an international political system. The importance of an SS was understood and stressed in the Soviet period: for instance, the then president of the Academy of Science J. Matulis maintained in one of his articles of general

interest that no institution involved in scientific research can justify its existence if it is not capable of forming an original scientific work school. If we agree with this idea, then, of all institutions and academic units that were engaged in philosophical research during the Soviet period, only the Department of Philosophy at Vilnius University can justify its existence as it was the only one that managed to create an SS. Also, this fact distinguishes philosophy from other Lithuanian fields of Humanities (A. Švedas, who researched the Soviet science of history and the community of historians, believes that an SS does not exist in Lithuanian historiography and only sees its beginnings¹³); however, an in-depth assessment of E. Meškauskas school's conceptual results (establishment of the mentioned originality) remains an objective of future research.

Conclusions

Research reveals the institutional structure of the flow of dissertations: the most significant scientific institution was Vilnius University, approximately one third of dissertations were defended in Moscow and Leningrad. The groups of master–pupil ties were identified and explained from a point of view of scientific schools theory. The group of E. Meškauskas was the most numerous constellation of master–pupil ties in Lithuanian philosophy. Application of the SS communicative model formulated in the sociology of science to E. Meškauskas' group could allow to determine the following major SS features: 1) a clear leader (E. Meškauskas in this case) developing significant research that is acknowledged by colleagues and 2) forming a common style of thinking of his own school – certain methodological principles (in this case, firstly Marxist philosophy as a common conception of research methodology and the application of the principle of development to the interpretation of knowledge acquisition process, etc.) that pupils apply to solve various problems; 3) a rather wide network of teacher-pupil relationships uniting 24 philosophers; 4) there is a nucleus of SS researchers – they have achieved significant results and prepared their own pupils (firstly, J. Repšys and A. Lozuraitis); 5) sufficiently and amply documented SS consciousness and self-consciousness.

¹³ See AURIMAS ŠVEDAS, *Matricos nelaisvėje: Sovietmečio lietuvių istoriografija (1944–1985 m.)* (Vilnius, Aidai 2009) 52–56.

ПОСТАТЬ ВАЛЕРІЇ НІЧИК: ВІД БІОГРАФІЇ ДО ІСТОРІЇ ДУМКИ

Писати про таку видатну постать української історії філософії, як Валерія Михайлівна Нічик – завдання відповідальне з обох боків: не тільки тому, що вона стала основоположницею цілого напрямку дослідження української медієвістики та доби української ранньої модерності, а ще й тому, що багато поважних науковців, що особисто її знали, можуть засвідчити про неї. Тому становище молодого науковця, котрий береться за таку справу, вимагає подвійної уважності й адекватності.

Період творчості В. Нічик, присвячений вивченню історії філософії на теренах України, досить розлого досліджений. Серед авторів можна лише побіжно згадати Я. Стратій¹, В. Білодіда², С. Йосипенка³, М. Симчича⁴, О. Вдовину⁵, Р. Самчука⁶ й інших співробітників Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, котрі зверталися до теми біографії та творчості В. Нічик.

Натомість, хоча дослідження В. Нічик у царині філософської думки Києво-Могилянської академії широко відомі й досліджувані, ранній період її наукової діяльності здебільшого замовчується. Саме через це, я зосереджусь

¹ Я. Стратій, 'Валерія Михайлівна Нічик' (2017) 1 *Філософська думка* 74–91.

² В. Білодід, 'Нічик Валерія Михайлівна (1928–2002)' (б.д.) 1576 <<http://1576.ua/people/3920>> Дата звернення: 30 серпня 2019 р.

³ С. Йосипенко, 'Відділ історії філософії України: від філософів Давньої України до сьогодення' (2016) 6 *Філософська думка* 34–37.

⁴ М. Симчич, '«Від Вишенського до Сковороди»: радянські дослідження української філософії XVI–XVIII ст.' (2013) 1 *Філософська думка* 71–80.; М. Симчич, 'Схоластичний аристотелізм у Києво-Могилянській академії (XVII–XVIII ст.)' 5 *Філософська думка* 50–55.

⁵ С. Йосипенко, О. Вдовина, М. Симчич, 'Історія філософії України як галузь наукового дослідження і академічна дисципліна в 1950–2000 роках' (2011) XXV (2) *Sententiae* 108–119.

⁶ Р. Самчук, 'Специфіка історико-філософських досліджень Інституту філософії АН УРСР у 1980-х рр.' (2017) 1 *Філософська думка* 58–69.

на тому, що згадують лише побіжно, – на ранніх роках її творчості, власне, часах, коли вона була “молодою вченою” (35 років їй виповнилось у 1963 році).

Мої міркування базуватимуться на дослідженні її особової справи⁷, бо історія, навіть явлена у скупих фразах документів, є багатою на різні цікаві уроки і події, ба навіть, містить певну інтригу, на яку було б цікаво пролити світло. Базовою гіпотезою нашого біографічного дослідження буде твердження про те, що методи і способи роботи із філософськими текстами, постатями та ідеями були розроблені В. Нічик ще у ранньому періоді її наукової діяльності, а потім поширились на вивчення ранньомодерної доби, яка стала для неї “класичною темою”.

Отже, для початку нагадаємо читачеві деякі відомі біографічні дані Валерії Михайлівни Нічик, доповнивши їх деталями, котрі не завжди висвітлюються в літературі. В. Нічик “народилася 3 жовтня 1928 року в селі Антонівка Чернігівської області в родині українських інтелігентів. Її батько, Нічик Михайло Семенович, походив з козацького роду, мати, Лукина Романівна Мінько, вчилася разом з Докією Гуменною, слухала лекції Миколи Зерова і була аспіранткою Агатангела Кримського”⁸.

З анкетних даних 1960 р.⁹ ми також дізнаємось, що до 1941 р. родина Нічик жила в Умані, де станом на 1952 р. батько працював в Уманському сільськогосподарському інституті. Під час війни він служив в армії, а сім’я була вивезена в Самарканд (Ферганська долина, Узбекистан). У 1952 р. В. Нічик вступає до аспірантури Інституту філософії АН УРСР, який на той час очолював його перший, після заснування 1946 року, директор – академік АН УРСР Михайло Еразмович Омельяновський. В аспірантурі В. Нічик обирає темою своєї дисертації “Філософські основи наукових праць О. О. Богомольця”¹⁰, і



Валерія Нічик (1928–2002)

⁷ Інститут філософії імені Г. С. Сковороди (надалі у покличах – ІФ), Справа № 317. Особова справа д.ф.н. Нічик В.М. Оп. № 3ос. 167 арк.

⁸ Я. СТРАТІЙ, ‘Валерія Михайлівна Нічик’..., 74.

⁹ ІФ, Справа № 317. Особова справа д.ф.н. Нічик В. М. ..., арк. 40.

¹⁰ В. М. Нічик, *Філософські основи наукових праць О. О. Богомольця* (В. М. Нічик; відп. ред. Р. Є. Кавецький; Інститут філософії АН УРСР, К., Вид-во Академії наук УРСР 1958)

саме з нею пов'язана драматична історія, яка багато чого нам розповідає про саму особистість Валерії Михайлівни.

Як зауважив у характеристиці її наукових робіт для подання на наукове звання старшого наукового співробітника завідувач відділом діалектичного матеріалізму к.філос.н., М. Вільницький, який також відіграв цікаву роль у цій історії: “Написана у період гострої боротьби навколо наукової спадщини О. О. Богомольця, книга В. М. Нічик... допомогла медикам встановити дійсне місце О. О. Богомольця в історії медичної науки у нашій країні”¹¹.

Що ж це була за боротьба?

Добігали останні роки правління Сталіна. Олександр Богомолец помер ще раніше у 1946 році від пневмотораксу. Його смерть не могла не викликати обурення “вождя”. Справа в тім, що на Богомольця покладались високі надії радянського керівництва – останні роки поміж-іншим він працював над проблемою довголіття, і ця тема цікавила особисто Сталіна. Побічними доказами Сталінового невдоволення, може бути політика репресій проти ідей Богомольця, яка почалась одразу після смерті останнього. На виїзному засіданні Академії Наук СРСР та Академії Медичних Наук СРСР влітку 1950 року в Києві вчення Олександра Богомольця про роль сполучної тканини у формуванні імунної системи людини було назване “антинауковим”. Головними звинуваченнями було насаджування ідеалістичного світогляду і намагання сплюндрувати вчення Івана Петровича Павлова, що виглядало особливо іронічно – адже саме І. Павлов був учителем О. Богомольця¹². Ця історія потребує подальшого дослідження, проте для нашого теперішнього викладу важлива так би мовити “екзистенційна ситуація”.

У той час, коли постать О. Богомольця перебуває в опалі у тоталітарного диктатора (сталінське правління ще тривало!) молода 24-х річна аспірантка бере тему, присвячену, по суті, захисту опального вченого від звинувачень з боку влади! Вона пише свою роботу, активно консультуючись із академіком Ростиславом Євгеновичем Кавецьким (1899–1978), котрий у 1946–1952 роках був директором Інституту клінічної фізіології АН УРСР, у 1953–1960 роках – завідувачем відділу Інституту фізіології АН УРСР, а з 1952 р. – головою відділення біологічних наук АН УРСР. Сам Р. Кавецький був учнем О. Богомольця та вважається засновником наукової школи експериментальної онкології.

У своєму висновку про роботу В. Нічик (дата 5 січня 1954 року) Кавецький зауважує, що “автор, не будучи медиком, добре розібралась в основних проблемах фізіології” та переконливо аргументує свої дослідницькі положення.

¹¹ *ІФ*, Справа № 317. Особова справа д.ф.н. Нічик В. М. ..., арк. 30.

¹² Дані про цю історію беремо з відкритих інтернет-джерел, зокрема зі сторінки КНУ імені Т. Г. Шевченка: <<http://www.univ.kiev.ua/ua/geninf/osobystosti/bogomolets/>>

При цьому Кавецький радить урахувати “еволюцію поглядів О. О. Богомольця у переламні для нього 1930-і роки, коли він посилено вивчав класиків марксизму”, що “полегшить авторові (В. Нічик – В. В.) аналіз світогляду та пояснить... суперечливість його (О. Богомольця – В. В.) суджень”¹³. Далі Р. Кавецький радить назвати роботу “Світогляд О. О. Богомольця”¹⁴ та переструктурувати її наступним чином:

- “1) Формування світогляду.
- 2) Філософські засади наукових праць:
 - а) матеріалізм;
 - б) діалектика;
 - в) ідеалістичні і метафізичні помилки.
- 3) Суспільно-політична діяльність.
- 4) Висновок”.

Сама по собі історія співпраці майбутнього корифея історії української філософії В. Нічик та вже тодішнього корифея української медицини і біології Р. Кавецького – є дуже прикметна у контексті сучасних дискусій між українськими “природничниками” і “гуманітаріями”. Але мова не про те. Сам цей висновок потребує додаткового “прочитання у контексті доби”.

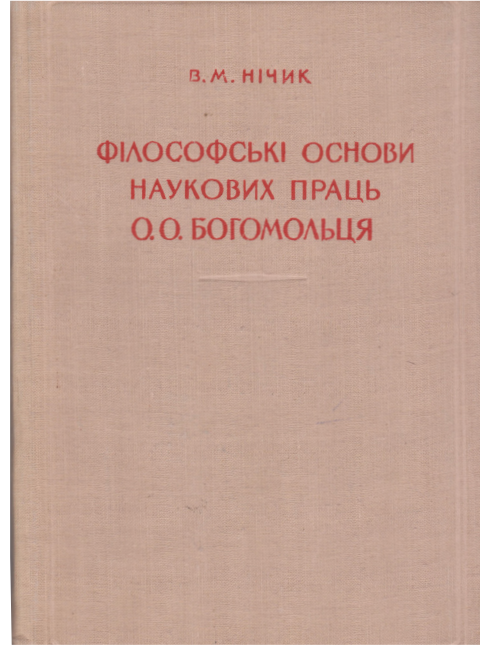
О. Богомольця було звинувачено в “ідеалістичних” та “метафізичних” пере-крученнях “справжньої марксистської науки”. Це звинувачення тяжіло над ним ще з кінця 1920-х, коли репресії проти “старих” науковців легітимувались таким “класичним” звинуваченням, при цьому “ідеалізмом і метафізикою” могло виявитись будь-що: від посилання на західні дослідження до твердження про внутрішній незалежний саморозвиток організму чи про автономне існування людської свідомості. Це – специфічна риса радянського ідеологічного простору, де жодна наука не могла бути ідеологічно нейтральною, оскільки в основі кожної наукової теорії чи гіпотези можна виокремити конкретні філософські засади і передумови, які, у свою чергу, можна класифікувати за загальною філософсько-історичною шкалою “матеріалізму” та “ідеалізму”, та руху від “наївного” чи “вульгарного” матеріалізму до вищого, діалектичного. Завдання Нічик полягало в доведенні, що філософські ідеї, які імпліцитно чи експліцитно вичитуються у працях О. Богомольця, не є “метафізичним” (напр., “вірховіанство”, що “вважало організм сумою клітинних елементів” (зосереджуючись на клітині як основній “сутності”), а є діалектичним матеріалізмом (що розглядає організм як цілісну систему, котра діалектично розвивається у взаємодії із середовищем). Це було зверненням уваги на інший бік того ж автора, зумисно акцентуючи комплементарні для ідеології елементи.

Проте на долю Валерії Михайлівни чекали випробування, що, з одного боку, близькі усім молодим аспірантам, а з іншого – несуть на собі відбиток ідеологічних упливів і навіть специфічного тогочасного гумору.

¹³ ІФ, Справа № 317. Особова справа д.ф.н. Нічик В. М. ..., арк. 20.

¹⁴ Технічне зауваження – відгук Кавецького написаний російською мовою.

Після відгуку академіка Р. Кавецького, архівні дані свідчать про відзначення В. Нічик як кращого співробітника Інституту філософії наказом Президії АН УРСР (за підписом О. Палладіна) і про позитивну оцінку та переатестацію В. Нічик, зокрема, відзначено “активну участь у пропаганді марксистсько-ленінської філософії” статтею у збірці “По истории отечественной медицины” (до того ж часу належить також її стаття “Научно-общественная деятельность А. А. Богомольца и ее идейно-теоретические основы” у книзі “Очерки истории медицинской науки и здравоохранения на Украине”¹⁵). Проте вже у грудні з невідомих нам причин переатестація визнана незадовільною і протокол від 9 лютого 1955 р. засідання комісії з переатестації молодших наукових співробітників Інституту філософії, що не мають наукових ступенів¹⁶, наголошує, що попри задовільну монографію, В. Нічик не склала філософських кандидатських іспитів, лише один з іноземної мови. Відтак, її зобов’язують скласти іспити до 1 травня, в іншому випадку передбачено звільнити її з інституту.



*Обкладинка книги В. Нічик
“Філософські основи наукових праць
О. О. Богомольця” (К., 1958)*

В. Нічик складає іспити до зазначеного терміну (діалектичний матеріалізм, історія філософії та історія матеріалізму). Цікаво відзначити, що за відповіді зі специфічно “радянсько-філософських” питань Валерія Михайлівна отримує нижчі оцінки. Наприклад, з історії філософії вона отримує “5” за питання про “матеріалізм Декарта”, а от за відповіді на питання про Гегелівську логіку, Чернишевського й формування філософських поглядів Маркса та Енгельса – по “4”¹⁷. Схожа тенденція і в інших іспитах.

Хоча комісія вимагала захистити дисертацію в другому кварталі 1955 р., цього не сталось. Можливо, це відбулося через необхідність “допрацювати”

¹⁵ *Очерки истории медицинской науки и здравоохранения на Украине* (Ред. В. Д. Братусь, и др., Министерство здравоохранения Украинской ССР., К., Гос. мед. изд-во УССР 1954)

¹⁶ *ІФ*, Справа № 317. Особова справа д.ф.н. Нічик В.М. ..., арк. 16.

¹⁷ *Ibid.*, арк. 12.

дисертацію, адже у справі є відгук акад. Р. Кавецького, де підкреслено, що у роботі доведено, що О. Богомолець “був послідовним матеріалістом”, і рекомендовано “видалити з тексту вислови в дусі «Богомолець не розумів» і «Богомолець не вмів»”¹⁸. Надалі, історія відновлюється через рік – у документах фігурує свідчення, що В. Нічик “значну частину часу витратила на переробку монографії «Філософські основи наукових праць академіка О. О. Б.» у світлі рішень XX з’їзду КПРС” (витяг з протоколу розпорядчого засідання Бюро Відділу суспільних наук АН УРСР)¹⁹. Саме через цю затримку Валерії Михайлівні дозволено продовжити термін роботи над плановою темою “Діалектичний матеріалізм про категорію причинності” (яку вона виконувала з січня 1955 року, згідно її звіту²⁰, до 1 липня 1957 р.).

Наступний відгук про роботу В. Нічик в Інституті, підписаний в.о. завідувача відділу діалектичного матеріалізму М. Вільницьким, є позитивним, попри те, що дисертація ще так і не захищена!²¹ Сам Вільницький, як не дивно, входив у атестаційну комісію, котра незадовільно оцінила роботу Нічик у 1955 р. Тепер, будучи на посаді голови місцевого комітету профспілкової організації (“председателя месткома”), він зауважує, що Нічик “крайне неохотно” читає лекції за межами Інституту, проте рекомендує її на посаду молодшого наукового співробітника.

Сам же звіт Нічик свідчить, що вона прочитала цикли лекцій (зокрема, “Роль практики у пізнанні” для семінару керівників філософських гуртків Київської області, “Категорії матеріалістичної діалектики” для співробітників Інституту біохімії (директором якого був президент АН УРСР О. Палладін), виступила зі спільною з Р. Кавецьким доповіддю “Роль Богомольца у розвитку вітчизняної патофізіології” на конференції медичних працівників Києва, а



Олександр Богомолець (1881–1946)

¹⁸ *ІФ*, Справа № 317. Особова справа д.ф.н. Нічик В. М. ..., арк. 21.

¹⁹ *Ibid.*, арк. 26.

²⁰ *Ibid.*, арк. 27.

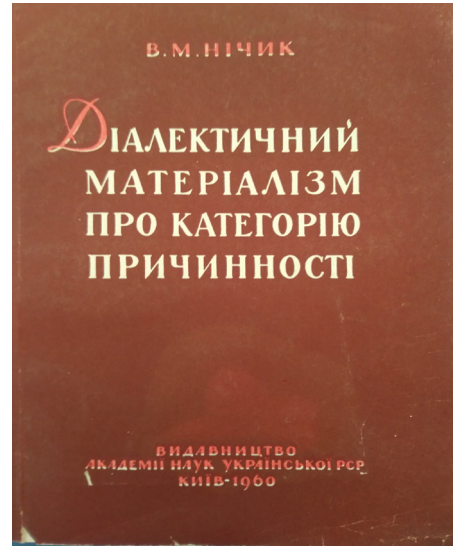
²¹ *Ibid.*, арк. 24.

також була членом офіційних організацій і секції науково-атеїстичних знань товариства з розповсюдження наукових і політичних знань.

Цей же М. Вільницький, вже у 1960 р. будучи завідувачем того ж відділу, пише цілком схвальну характеристику на В. Нічик, де каже про роль уже опублікованої книги, яка “допомогла медикам встановити дійсне місце О. О. Богомольця”. У характеристиці ми бачимо позитивні відгуки не лише Р. Кавецького, але й дійсного члена Академії медичних наук і член-кореспондента АН УРСР М. Сиротиніна, член-кореспондента АН УРСР Н. Медведєвої й ін., а також два друковані, загалом схвальні, відгуки к.філос.н. С. Гуревича²² і д.мед.н. А. Хільченко²³.

Можна лише здогадуватись, що могло бути в першій версії її книги, проте у 1958 р. остання редакція вже була опублікована. Сама Валерія Михайлівна зазначає, що враховувала не лише постанови XX з'їзду, але й матеріали другої Всесоюзної конференції патофізіологів та новітню літературу про О. Богомольця²⁴. 18 листопада 1959 року їй видано диплом кандидата наук²⁵.

У 1960 році вона видає свою монографію “Діалектичний матеріалізм про категорію причинності” по відповідній плановій темі 1955–1957 років. У характеристиці на неї М. Вільницький зауважує, що вона, “на відміну від онтологічної спрямованості переважної більшості робіт у цій галузі, написана в гносеологічному плані. Категорія причинності розглядається в ній як щабель пізнання, що виник на певному етапі розвитку відображення людиною об'єктивної дійсності. Зміст категорії



Обкладинка монографії Валерії Нічик “Діалектичний матеріалізм про категорію причинності” (1960 р.)

²² Цитується “Фізіологічний журнал”, 1960, т. 5, № 1, с. 133–139.

²³ Цитується “Наука і життя”, 1958, № 11, с. 60–61; *ІФ*, Справа № 317. Особова справа д.ф.н. Нічик В. М. ..., арк. 30.

²⁴ *Ibid.*, арк. 27.

²⁵ *Ibid.*, арк. 3.

причинності розкривається автором у послідовності, що відповідає послідовності заглиблення пізнання у суть об'єктивного причинного відношення, тобто на основі принципу відповідності логічного історичному. Особливо цікавими є розділи монографії, де мова іде про співвідношення передування і одночасності, причини і наслідку, про підставу як співвідношення внутрішніх суперечностей²⁶. Цю ж тему із залученням нової тогочасної літератури вона розкриває у статті “Проблема причинності у світлі книги В. І. Леніна «Матеріалізм і емпірокритицизм»”²⁷.

Із цієї ж характеристики, наданої для подання на звання старшого наукового співробітника, ми бачимо, що В. Нічик працювала над темою “Боротьба за матеріалізм в медицині на Україні в період з 1900 по 1917 рік”, де авторка показувала становлення діалектично-матеріалістичних підходів до хворого організму в українських медиків. Ця тема виконувалася з метою підбору матеріалів до “Нарисів з історії філософської думки на Україні”, разом із М. Поповичем, С. Кримським і В. Лівенцовим²⁸.

Ми вже бачимо, як поряд з іменем В. Нічик постають імена В. Шинкарука, що написав рецензію на її монографію про категорію причинності, П. Копніна, котрий схвально відгукується на її вищенаведену статтю про причинність, М. Поповича та С. Кримського.

Після тривалої офіційної процедури у липні 1960 р. В. Нічик призначено на посаду старшого наукового співробітника відділу діалектичного матеріалізму за конкурсом²⁹, у червні 1963 р. їй присвоєно вчене звання старшого наукового співробітника³⁰, а вже у жовтні 1965 р. її переобрано на посаду старшого наукового співробітника відділу філософської та соціологічної думки на Україні (завідувач відділу В. Євдокименко)³¹.

З цього моменту в архівних документах починається “могилянська тема” у творчості В. Нічик, що яскраво видно з її звіту про наукову роботу за період 1965–1970 рр.³². Далі їй доля тісно пов'язана з відділом та його складною історією, що включала і репресії 1972 р., і об'єднання з іншими відділами, і перейменування тощо³³.

²⁶ Особова справа д.ф.н. Нічик В. М. ..., арк. 30.

²⁷ У книзі: *Геніальний філософський твір В. І. Леніна (До 50-річчя опублікування книги В. І. Леніна “Матеріалізм і емпірокритицизм”)* (АН УРСР, Ін-т філософії; [редкол.: В. С. Готт, М. Б. Вільницький], К., Вид-во АН УРСР 1959).

²⁸ Особова справа д.ф.н. Нічик В. М. ..., арк. 45.

²⁹ *Ibid.*, арк. 43.

³⁰ *Ibid.*, арк. 7.

³¹ *Ibid.*, арк. 55.

³² *Ibid.*, арк. 58.

³³ *Ibid.*, арк. 64.

Попередні теми відходять на задній план, залишаючись хіба в атестаті старшого наукового співробітника, де вказана спеціальність “діалектичний та історичний матеріалізм” та в партійно-виробничій характеристиці 1965 р., де вказано, що вона “є... консультантом методологічного семінару Інституту фізіології ім. Богомольця”³⁴. Проте у 1980-х ця тема знову повертається в поле її уваги, коли Валерія Михайлівна згадує про О. Богомольця у публікації до 100-річчя від дня народження вченого³⁵, а також пише розділи в колективних монографіях про “скінченне” і “нескінченне” та “перервне” і “неперервне” як категорії матеріалістичної діалектики, проте вже долучаючи матеріали дослідження філософії у Києво-Могилянській академії³⁶.

Історія раннього наукового доробку В. Нічик дає змогу зробити певні висновки. Ми не знаємо достеменно причин, які спонукали Валерію Михайлівну взяти саме постать О. Богомольця, проте можна припустити, що це могло бути пов’язано із тим, що її мати була аспіранткою Агатангела Кримського, а О. Богомолец певний час намагався захистити останнього від ув’язнення. Проте сам факт того, що вона взялась за досить ризиковану тему, постає ніби рольовою моделлю подальшої діяльності В. Нічик, яка постійно братиметься за постаті, які будуть “неблагонадійними” з точки зору радянсько-марксистської ортодоксії. Так само показовим є і сам метод роботи із такими посталями і текстами. Вона бере автора (наприклад, О. Богомольця) і показує, що попри певні його формулювання, які здаються “ідеалістичними” і “метафізичними”, автор або ж насправді мав на увазі діалектично-матеріалістичну ідею, або ж активно просувався до усвідомлення істини діалектичного матеріалізму. Схоже ми бачимо і в її роботі з філософською думкою могилянської доби. Попри очевидний релігійно-теологічний дискурс, В. Нічик намагається показати, що автори насправді виступають із “прогресивних” позицій чи то раннього просвітництва, чи то соціального і національного визволення, у протистоянні із метафізичним ідеалізмом та поневолюючими класами. Така схема апології цілком добре пояснюється в умовах панівної ідеології, де легітимізація нових текстів і постатей відбувається шляхом відшукування (або винайдення) у відповідних текстах і посталях елементів панівної ідеології,

³⁴ Особова справа д.ф.н. Нічик В. М. ..., арк. 54.

³⁵ В. Нічик, В. БАРАБОЙ, ‘Філософські аспекти наукової спадщини О. О. Богомольця (До 100-річчя від дня народження вченого)’ (1981) *3 Філософська думка* 99–109.

³⁶ В. М. Нічик, ‘Категории «конечное» и «бесконечное» в истории отечественной философии (соавтор. И. В. Огородник)’ в *Материалистическая диалектика. Конечное и бесконечное* (М. А. Парнюк (ответств. ред.) и др., К., Наукова думка 1982) 72–87; В. М. Нічик, ‘Проблема прерывного и непрерывного в философии Нового времени (соавтор. Ф. В. Недзельский, В. В. Кизима, И. В. Огородник)’ в *Материалистическая диалектика. Конечное и бесконечное...* с. 46–82.

вписування авторів і текстів у наративні схеми історичного та діалектичного матеріалізму (зокрема, поступового просування до усвідомлення істинної марксистсько-ленінської філософії), де всі історичні феномени визначаються векторально, як рух до або від цієї кульмінації філософського розвитку. Якщо висловитися по-аристотелівськи, радянсько-марксистська філософія є цільовою причиною усіх філософських учень та ідей, і відповідно, історик філософії має побачити дію цієї цільової причини. Через винайдення цих зв'язків і доведення “прогресивності” тієї чи іншої постаті або тексту відбувалась легітимація і навіть реабілітація тих чи інших авторів і навіть цілих епох.

Відтак, рання історія із дослідженням доробку О. Богомольця виглядає не як пропедевтика до зрілої творчості, якою можна було б знехтувати, а як період, коли закладається фундаментальна інтенція і метод роботи з авторами і текстами, який надалі розвиватиметься протягом усієї творчості В. Нічик.

Георгій Папакін

МІТ ТА ПОЕЗІЯ ЯК ДЖЕРЕЛО ІСТОРІЇ РАНЬОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ: ТВОРЧА ЛАБОРАТОРІЯ “ПОХОДЖЕННЯ РУСИ” ОМЕЛЯНА ПРИЦАКА

Велетенська постать академіка Омеляна Прицака по праву асоціюється з ґрунтовними дослідженнями зі сходознавства, тюркології, лінгвістики, історії всесвітньої та української різних історичних періодів. Разом з тим не буде перебільшенням констатувати, що його оригінальна історіософія ще практично зовсім не розкрита нашими сучасниками. Сам академік у своїй блискучій автобіографії “Мій шлях історика” стисло визначив її так: “...моя структурально-функціональна теорія історичної візії на базі встановлених дихотомним аналізом історичних фактів у структурах закінчених історичних циклів”¹. Наступна наукова засада Прицака: “є тільки одна історія, один процес світового розвитку – світова історія. Хоч неможливо одній людині повністю оволодіти усіма джерелами світової історії, все-таки студіюючи історію однієї країни, не можна трактувати її в ізоляції. Власна «національна» історія – це складова частина всесвітнього історичного процесу”². Нарешті, розмірковуючи на загальний про світогляд історика, він зазначав, що це – “його [історика. – Г. П.] візія минулого, до якого він доходить, конфронтуючи своє філософське розуміння історичного процесу (яке він вибрав із історичного доробку філософської науки) із історичними фактами, взятими з аналізу джерельних даних. Як кожне пізнання людини, візія історика поширюється з його досвідом і зазнає в процесі праці коректив та доповнень. Кожен великий історик є еkleктик, тобто вибирає для кожної часткової сфери дослідження методи пізнання, які для тої цілі найкраще надаються”³.

¹ О. ПРИЦАК, ‘Мій шлях історика’ в О. ПРИЦАК, *Історіософія та історіографія Михайла Грушевського* (К.; Кембрідж 1991) 74.

² *Ibid.*, с. 73.

³ О. ПРИЦАК, ‘Історіософія Михайла Грушевського’ в О. ПРИЦАК, *Історіософія та історіографія Михайла Грушевського* (К.; Кембрідж 1991) 5.

Це лише три з основних принципів, які визначали для академіка його підходи до дослідження історичного процесу. Жодним чином не претендуючи на бодай окреслення історіософії Омеляна Прицака як яскравого наукологічного феномену, хочу привернути увагу до кількох засадничих моментів, украй важливих для розуміння творчої лабораторії вченого, його наукової методології.

Насамперед слід наголосити, що, попри свої різнобічні наукові зацікавлення, О. Прицак говорив про себе як про “історика середньовіччя” (див. його автобіографію). Тому доцільно вважати саме цей період всесвітньої історії його основним фахом.

Друге і найголовніше: Прицак завжди виходив з визначальної ролі історичних джерел, зокрема першоджерел. Ця засаднича ознака притаманна всім без винятку науковим дослідженням ученого – від перших студентських праць до величної монографії, що вийшла друком наприкінці життя. Хоча академік чітко визначив роль писемних джерел в історичних дослідженнях (“Історія починається – я наголошую на слові починається – з писемних джерел”⁴), він трактував це поняття дуже широко. Фактично він нічим не обмежував це поняття, розуміючи під ним все, що було колись зафіксовано на папері чи пергамені, в камені, монетах або в інший спосіб.

У центрі уваги вченого також була мова. Це був виразний наслідок філологічних захоплень молодого дослідника, навіяних ще в 1940-х роках професором Гансом Шедером. В автобіографії Прицак зазначав: “Шедер мене переконав, що історик середньовіччя – а таким я тепер ставав, хоч в центрі моєї уваги не була виключно Україна, а й Середня Азія з її пів-кочовими імперіями – мусить бути разом філологом. Бо тільки уважний філологічний аналіз джерела відкриває – навіть якщо на невеликі фрагменти – код думок тих, хто залишили свої писані свідoctва. А крім того – сама мова є дуже важне джерело для пізнання оригінальності даної культурно-політичної спільності”⁵.



Омелян Прицак (1919–2006)

⁴ О. ПРИЦАК, *Походження Русі: стародавні скандинавські джерела (крім ісландських саг)* (К., Оберіг, НАН України. Інститут сходознавства ім. А. Кримського 1997), т. 1 72.

⁵ О. ПРИЦАК, ‘Мій шлях історика’, с. 73.

Тому поруч з офіційними, літописно-хронікальними, наративними – оповідними, епіграфічними джерелами учений присвятив свою найголовнішу історичну працю “Походження Русі” (на жаль, так і не завершено: опубліковано лише два томи) також джерелам мітологічно-поетичним, що, на його переконання, безпосередньо стосувалися окреслення раннього періоду середньовічної Русі.

До цього його спонукав загальновідомий брак автентичних офіційних і наративних джерел, відомий кожному фахівцю з історії раннього середньовіччя. Проте, якщо більшість істориків цієї доби вкотре намагалися вичитати щось нове між рядками руських літописів, конструювали різноманітні штучні протографи, ізводи, редакції, він напрацював власний підхід до наявних, проте не достеменних і суттєво замулених часом першоджерел. Інший видатний історик і сходознавець Я. Дашкевич, який близько знав ученого, зазначав: “О. Пріцак випрацював власний метод наукового пізнання. В плані вивчення історії він опирався на безпосереднє вивчення джерел та індивідуальну, питому для нього, їхню інтерпретацію й коректування”⁶.

Академік цілком позитивно розв’язував важливу методологічну проблему джерелознавства, яку варто сформулювати так: можливості використання, значення поезії та міту як значущого історичного джерела. При тому автор наголошував на специфічності свого дослідницького методу: “...використання літературної продукції як історичного джерела вимагає відповідної методології”⁷.

Оскільки він чітко усвідомлював потребу в окресленні такої методології (адже на ній ґрунтувалися його оригінальні наукові висновки), то на сторінках “Походження Русі” рясно розкидано вказівки на конкретний інструментарій, ужитий ученим. Отже, спробуємо зібрати та узагальнити їх.

Уже в передмові академік чітко наголошував на потребі розглядати проблему походження Русі “на базі цілісного аналізу усіх відносних джерел, без огляду на мову, якою вони написані”. І далі: “Оскільки до того часу деякі основні джерела, головню писані давньоскандинавською, арабською або перською мовами, були доступні історикам тільки у перекладах, основна увага автора була спрямована на всебічне філологічно-історичне вивчення кожного тексту, причому дуже важливим було розуміти семантику даних відповідного джерела в його оригінальній мові”⁸.

⁶ Я. Дашкевич, ‘Омелян Пріцак. Життя і творчість – творчість і життя’ в *Актуальні питання сходознавства, славістики, україністики (Пам’яті Омеляна Пріцака)* (К., НаУКМА 2010) 7.

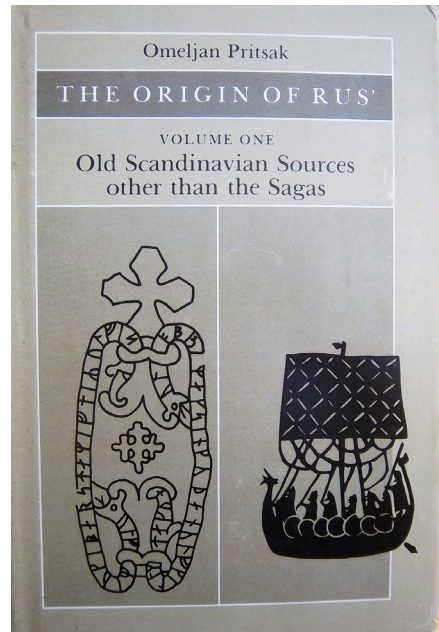
⁷ О. Пріцак, *Походження Русі*, т. 1, с. 106.

⁸ *Ibid.*, с. 25.

Виконуючи цю максиму, вже не дуже молодий фахівець зі східних мов і східної історії у стислі строки ґрунтовно оволодів давньоскандинавською та сучасними скандинавськими мовами. Всі його висновки базувались на власному прочитанні й розумінні поезії скальдів, давньогерманського героїчного епосу, скандинавських саґ, причому не як окремих пам'яток, а в широкому контексті тогочасних ідеології, світосприйняття, культури і побуту.

Власне, в тому полягала друга його максима: дослідження всього комплексу наявних джерел у його сукупності, а не окремими фрагментами. Вчений писав: “Науковці, які мають справу з ранніми періодами східноєвропейської історії, дуже часто обмежуються у своїх дослідженнях лише фрагментами джерел з цього питання. Таке хрестоматійне знання уривків, часто взятих лише з перекладів (особливо це стосується скандинавських і мусульманських джерел), поступово запанувало в науці. Розуміння походження джерел, їхньої семантики та *Zeitgeist* [дух часу. – Г. П.] підмінюються конструкціями, що відбивають смаки і політичні вірування власне дослідників і запасуються даними німих дисциплін, таких як археологія, пристосовуючи їхні дані до своєї теорії”⁹.

Пріцак насамперед привернув увагу до неможливості використання інформації, що містилася у поетичних та епічних пам'ятках, як прямого джерела, яке оповідає про конкретні історичні події. Натомість він наполягав на потребі декодування мітично-епічних творів, що містять важливу інформацію про початковий період історії Русі. Інструментарій такого декодування був визначений автором у рамках циклічного мітологічного, а не прямого лінійного мислення. Герої мітів, на думку академіка, практично не мали конкретних історичних прототипів. Але залучення до тексту і контексту міту певних історичних подій уже перетворювали



Обкладинка першого (англомовного) тому “Походження Русі: Стародавні скандинавські джерела (крім саґ)” Омеляна Пріцака (Гарвард 1981). Оригінальна назва: “*The Origin of Rus', Vol. 1: Old Scandinavian Sources other than the Sagas*”

⁹ О. Пріцак, *Походження Русі*, т. 1, с. 32.

міт на епіку. Так, давньогерманський пісенний цикл “Гельгі” Пріцак упевнено пов’язував з боротьбою могутнього германського клану Ільвінгів з Аварським каганатом у центрі Європи. У подальшому цей поетичний цикл, на думку вченого, відбивав реалії перебування готів на території сучасної України між Дінцем і Дніпром (Рейдготланд). Причому головний герой історичних пісень не був історичною постаттю, а скоріше уособленням певної функції та чеснот. Нарешті, остання іпостась Гельгі (данський король Лота Кнут) уже напряму асоціюється з реальним руським князем Олегом (в епічній традиції – Олег Віщий). Вигнаний шведами біля 900 р. з данського престолу, він просувався далі на схід, через Стару Ладугу до Полоцька. Так саме у Дирі, вбитому ним, учений бачить Бьорна, представника фризького клану торговців та піратів, що суперничав з нащадками готів Ільвінгами. Проте ці події вчений локалізував не Києвом, а Старою Ладогою.

Разом з тим Пріцак закликав розрізнити писемні джерела, насамперед офіційного походження, від усних, епіко-поетичних. Він переконливо доводить шкоду такої плутанини на прикладі тієї саме постаті Олега/Гельгі: “Автор [Повісті временних літ. – Г. П.] поєднав матеріали як писемних, так і усних джерел; писемні джерела були документами, що стосувалися угод з Візантією, в той час як усні склалися з епічних пісень із словенсько-новгородської версії саг про героя Гельгі/Олега і спиралися – як того й можна було чекати в Новгороді – на переважно данські традиції. Великий князь Руський Олег був персонажем писемних документів; історична сага оспівувала Олега Віщого. Але оскільки обидва носили ім’я Олег, то автор ПВЛ виснував, що вони були однією особою, і саме так їх сприйняв. У такий спосіб і з’явився монтаж, що й досі вводить у оману істориків”¹⁰.

Методологія науковця щодо демітологізації та деєпізації історії полягала у виявленні замаскованої або/і неусвідомленої історичної пам’яті, що містилася в мітах та епосі. Професійний аналіз епіко-мітологічних пам’яток, на його думку, “відкриває можливість реконструювати одну з найтемніших сторінок східноєвропейської історії”¹¹.

Плідним у цьому сенсі став аналіз мітології походження богів-асів. Так, розглядаючи постать епічно-мітологічного Одіна (Водена), вчений доходить висновку, що він первісно був народним богом англосаксів, запозиченим у них вікінгами у VIII ст. і занесеним аж до тюркської Хазарської держави на Волзі: “В результаті контактів цієї держави з вікінгами та спільного підприємництва в VIII та IX ст. серед мобільної вікінгівської аристократії з’явилася нова аристократична версія витонченого Одіна. Народного «Одіна, бога [англо]саксів» замінив Одін Тюрк’яконунг, аристократичний імператор тюрків”¹².

¹⁰ О. Пріцак, *Походження Русі*, т. 1, с. 208.

¹¹ *Ibid.*, с. 217.

¹² *Ibid.*, с. 286.

Підкреслимо, що така версія була абсолютно оригінальною, адже германісти повністю відкидали будь-які натяки на зв'язок Одіна з тюрками як безглуздя.

Ще один з творчих інструментів Пріцака – реконструкція шляху перетворення історичної події на епічні сюжети. Зокрема, він наголошував: “Маргінальна історична подія була виокремлена й трансформована в подію епічного масштабу через надання дійовим особам (за винятком героя) значущих чи міфічних імен та міфологізацію мети дії. Та коли відкинути епічні й міфологічні елементи, проступає важливе історичне свідчення про подію на півночі в переддень «епохи вікінгів»”¹³.

Академік спеціально підкреслював, що до епічних пам'яток неможливо ставитися як до простих джерел, що мусять відбивати важливу історичну подію. Адже епічний твір, на його переконання, має здатність телескопічно розсувати кілька століть історії, перетворювати головних історичних персонажів на архетипи, а їхні імена є апелятивними визначеннями, що символізують роль дійових осіб у сюжеті. Найціннішим, проте, ймовірно єдиним історичним аспектом епічних пам'яток Пріцак уважав східноєвропейські етнічні та географічні назви. Так, мітологічна “Битва готів з гунами”, на його думку, містить такий (єдиний) історичний компонент, як географічні назви на території сучасної України за часів великого переселення народів (IV ст. від Р. Х.).

Отже, основна ідея О. Пріцака з дослідження епіко-мітологічних поетичних пам'яток полягала в тому, що, відповідно до настанов школи порівняльної мітології Ж. Дюмезіля, їх “можна належно зрозуміти лише за допомогою порівняльного структурного методу, без будь-якої історизації”¹⁴. Разом з тим у його праці доводиться можливість виокремлення надзвичайно



Обкладинка першого україномовного тому “Походження Русі” Омеляна Пріцака (К. 1997). Авторизований переклад з англійської Олександра Буценка та Юрія Олійника

¹³ О. Пріцак, *Походження Русі*, т. 1, с. 241.

¹⁴ *Ibid.*, с. 278.

змістовних відомостей з “Едди”, “Беовульфа”, “Відсіта” та інших поетичних текстів північноєвропейського походження.

Проте зовсім інший підхід використано для аналізу інформації поезії скальдів. Оскільки їхні твори відомі здебільшого з IX ст., вони виступали практично сучасниками, а подекуди й учасниками подій, що віддзеркалені в поезії. Тому в поетичних рядках уже можна шукати сліди реальних подій, переданих у відповідності з талантом і здібностями скальдів. Але так само важливою є географічна (ономастична) складова їхніх творів.

Учений вказував: “У строфах скальдів часто відбивалися важливі воєнні чи політичні події, такі як спалення в 997 році Старої Ладogi (Альдейг’ї) ярлом Ейріком Гаконарсоном та його боротьба з данами за Естланд (у творі Ейольва Дадаскальда «Vandadråra»); дипломатична місія до Рьогнвальда Ульвссона у Західний Йотланд (у Сігвата Тордарсона, в його Austrfararvisur», 1015 р.); похід Ярослава проти поляків (Lcesir) 1047 року (у Тьйодольва Арорссона); перемога Магнуса над балтійськими слов’янами (вендами) 1047 року (у творі Арнора Тордарсона «Magnussdråra hrynhent»)»¹⁵.

Надаючи вичерпний опис наявних на сьогодні пам’яток едичної поезії (героїчного й мітологічного циклів), англосаксонських та загалом давньогерманських героїчних пісень, учений виокремлював у них східноєвропейський інформаційний пласт.

Така само майстерність в аналізі ісландських саг з метою виявлення там достовірної історичної інформації Пріцак продемонстрував у другому томі “Походження Русі”. Розглядаючи саги як суто літературні твори, прозові, але близькі до епічних поем, учений окреслював межі їхнього значення як джерела. Пріцак постійно підкреслював, що саги не були історичним описом певних подій періоду становлення Русі, ані додатками



Обкладинка другого тому “Походження Русі” Омеляна Прицака (К. 2003). Видано тільки українською мовою

¹⁵ О. ПРИЦАК, *Походження Русі*, т. 1, с. 342.

до руських літописів. Їхнє єдине завдання полягало в яскравому описі діянь та пригод скандинавських героїв. З усіма деталями викладалося все, що служило цій меті, а решта була не важливою. Тому, закликав академік, не слід шукати в сагах того, чого там не могло бути. Спершу треба зрозуміти структуру й особливості такого складного джерела. Тільки тоді воно може стати перспективним і навіть точним.

Пріцак докладно простежив шлях зародження й побутування саг як прозових творів (до того скандинавська літературна творчість була виключно поетичною), їх складові частини (родоводи, географічні дані, оповідки та короткі історії), роль церкви та священників, і на підставі цього сформулював значення саг як автентичного історичного джерела. Зокрема, аналізуючи т. зв. “королівські саги”, академік зазначив: “Дуже багатий джерельний матеріал по Східній Європі, який міститься в сагах про королів Норвегії, стосується епохи, що починається в 30-ті рр. IX ст. і триває до 60-х рр. XIII ст. Ці дані належать до династичної, політичної, військової, економічної, юридично-урядової та релігійної сфер”¹⁶.

Отже, маємо всі підстави вважати академіка О. Пріцака одним з найяскравіших джерелознавців XX – початку XXI ст. Уся його творча спадщина базується на міцному джерельному підмурку. Основою практично кожної його праці, незалежно від формату – від окремої статті до 1000-сторінкової монографії – були історичні джерела, наново прочитані, ретельно проаналізовані, скомпоновані, розглянуті в усій сукупності. Вчений, не вагаючись, брався за аналіз все нових і нових джерел, спираючись на свої мовні, лінгвістичні, історичні знання. Засадничим принципом його було досліджувати джерела в їх сукупності, мовою оригіналу, виходячи з історичного контексту, ідеологічної, культурної, побутової ситуації конкретної епохи. Він заповідав шукати в джерелах лише ту інформацію, що містилася і могла міститися там насправді, а не вимагати від них невластивих джерелу відомостей. У цій системі джерел, що вчений аналізував за власною методологією, поважне місце належить поетичним та прозовим епіко-мітологічним пам’яткам. Пріцак фахово вмів знаходити там сліди реальних історичних подій, на чому, власне, і була побудована його *Opus magnum* – ґрунтовна монографія “Походження Русі”.

¹⁶ О. Пріцак, *Походження Русі. Стародавні скандинавські саги і Стара Скандинавія* (К., Оберіг, НАН України. Інститут сходознавства ім. А. Кримського 2003), т. 2 145.

Надія Нікітенко

СОФІЯ КИЇВСЬКА У ХРОНІЦІ ТІТМАРА МЕРЗЕБУРЗЬКОГО

Латиномовна “Хроніка” саксонського єпископа Тітмара Мерзебурзького (далі – *Хроніка*), який під 1017–1018 рр. згадує чинний монастир Святої Софії у Києві, є одним із найцінніших джерел щодо спірної у науці проблеми датування Софії Київської. Як відомо, літописи називають дві дати заснування собору за часів княжіння Ярослава в Києві: 1017 р. (Новгородський перший літопис, далі – НПЛ) і 1037 р. (Повість временних літ, далі – ПВЛ), що спонукало до гострої 200-річної дискусії щодо часу побудови собору. Тим не менш, 1037 рік став, так би мовити, “хрестоматійним”. Хоча літописні датування, “розведені” двадцятьма роками, фактично перекреслюють одне одного, проте традиційним залишається переконання, що собор побудований за Ярослава Мудрого. Обидві літописні дати є штучно “прив’язаними” до головних віх княжіння Ярослава в Києві (зайняттям київського престолу в 1017 р. і апогеєм його правління в 1037 р.) й не фіксують історичного факту заснування або завершення будівництва Св. Софії в 1017 чи в 1037 р. Наявність двох записів про заснування Софії Київської під 1017 і 1037 рр., на нашу думку, зумовлена не хибами літописної роботи, а важливими для Ярослава як великого князя ідеологічними чинниками, адже стаття НПЛ під 1017 р. є для нього установчою, “інавгураційною”, а стаття ПВЛ під 1037 р. – підсумковою, ювілейною.

Дослідження останніх часів, передусім самої Софії, дозволили нам запропонувати нове датування собору: 1011 р. (заснування за Володимира) – 1018 р. (завершення за Ярослава). Вивчення мозаїк і фресок собору виявило широкую і послідовну глорифікацію його замовників – княжого подружжя Володимира Великого і Анни Порфирородної¹. Виявлені в різних місцях на стінах собору 11 дуже ранніх датованих графіті 1018/21, 1019, 1022 (три написи), 1023, 1028, 1033 (три написи) і 1036 рр. спростовують літописні дати закладин Софії Київської як у 1017, так і в 1037 р. і дозволяють датувати

¹ Н. Н. НИКИТЕНКО, *Русь и Византия в монументальном комплексе Софии Киевской: Историческая проблематика* (К. 1999).

собор другим десятиріччям XI ст. (мал. 1). Таке датування суголосне низці інших графіті, в яких дати відсутні, зате називаються відомі історичні особи, які діяли на київській політичній арені в 1019 р.² Оскільки це датування призвело до загострення дискусії, є сенс знову звернутися до *Хроніки* Тітмара, аби з'ясувати, наскільки об'єктивним є свідчення цього унікального джерела щодо виникнення Софії Київської вже у другому десятиріччі XI ст.

Тітмар Мерзебурзький (975–1018) як родич імператорів Саксонської династії (919–1024) був наближеним до німецького правлячого двору і добре обізнаним у європейських справах церковним діячем та політиком. Його *Хроніка*, що повністю зберігалася в оригіналі до пожежі Дрездена 1945 р., є давно визнаним у науці важливим історичним джерелом, особливо з історії німецько-слов'янських відносин. *Хроніка* містить унікальні свідчення з історії Русі, зокрема про міжусобицю синів Володимира 1015–1019 рр., що спалахнула після його смерті через боротьбу за великокняжий київський стіл. У числі цих свідчень міститься й те, де згадується Софійський монастир у Києві: **“Archiepiscopus civitatis illius cum reliquiis sanctorum et ceteris ornatibus diversis hos advenientes honoravit in sancte monasterio Sofhiaie, quod in priori anno miserabiliter casu accidente combustum est”**³.

Цей пасаж з VIII книги *Хроніки* вже давно звернув на себе увагу істориків, передусім – дослідників Київської Русі та Софійського собору. Ось як він перекладається у виданні, підготовленому Київською археографічною комісією в 1874 році, де систематизовані й згруповані в хронологічному порядку історичні відомості про топографію Києва: **“Архиепископ этого города с мощами святых и прочим церковным благолепием устроил Болеславу и Святополку почетную встречу в св. монастыре Софии, который, к сожалению, в предшествующем году случайно подвергся пожару”** (переклад професора-візантиніста П. Терновського)⁴.

Фактично аналогічний переклад запропонувала у середині 70-х рр. XX ст. відома дослідниця латинських текстів, філолог та історик-медієвіст О. Скрижинська: **“Архиепископ этого города [выйдя] с реликвиями святых и иными различными [церковными] украшениями, почтил приходящих в монастыре св. Софии, который в предыдущем году по несчастному случаю погорел”**. Цього перекладу дотримується дослідник Софійського собору С. Висоцький⁵.

² Н. Нікітенко, В. Корниєнко, *Древнейшие граффити Софии Киевской и время ее создания* (К. 2012).

³ ‘Thietmari chronicon’ in *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores* (Berlin 1935), Bd. 9 S. 488–489 (VIII, 32).

⁴ *Сборник материалов для исторической топографии Киева и его окрестностей*. Отдел П. *Известия очевидцев, современников и иностранных писателей* (К. 1874) 1.

⁵ ‘Thietmari chronicon’, S. 488–489 (VIII, 32). Пер. цитати див.: С. А. Висоцький, *Средневековые надписи Софии Киевской* (К. 1976) 248, прим. 145.

У наведеній цитаті мовиться про взяття Києва в ході згаданої усобиці нащадків Володимира військом польського князя Болеслава Хороброго і його зятя Святополка Володимировича 14 серпня 1018 р. Оскільки “Хроніка” Тітмара ніколи не переписувалася і не редагувалася, а дійшла до нас в оригіналі, це свідчення є автентичним і унікальним. До того ж, Тітмар, який помер у тому ж 1018 р., записав його зі слів своїх земляків – саксонських лицарів, які входили до війська Болеслава і були учасниками події, причому щойно по їх поверненню на батьківщину, скоро після чого помер. Отже, Тітмар надійно зафіксував факт існування в Києві в 1017/18 рр. Софійського монастиря, отже, і його однойменного головного храму (католикона), що був резиденцією Київського митрополита. Небезпідставно вважають, що цим митрополитом був Йоан I, який згадується на київській кафедрі у перші роки правління Ярослава руськими пам’ятками Борисоглібського циклу⁶. Зрозуміло, чому Тітмар називає його архієпископом: архієпископ (правлячий архієрей столиці) одночасно був Київським митрополитом (предстоятелем Руської Церкви), як, наприклад, архієпископ Константинополя був патріархом Візантії. Значить, у Тітмара фактично йдеться про катедральний Софійський монастир у Києві, який у 1017 р. потерпів від пожежі, але в 1018 р. у ньому зустрічали Болеслава і Святополка, тож його головний храм, поза сумнівами, уцілів. Пожежа 1017 р., під час якої погоріли храми Києва, згадується і в *Повісті временних літ*: “Ярославъ иде в Киевъ и погорѣ церкви”⁷. О. Назаренко висловив припущення, що в цій літописній статті йшлося про пожежу в церкві Святої Софії⁸.

Утім, у достовірності звістки Тітмара про пожежу у Софійському монастирі Києва в 1017 р. та зустріч тут у 1018 р. Болеслава і Святополка ніхто не сумнівається. Зате по-різному тлумачиться згадка про сам Софійський монастир. Дослідники, заангажовані літописними повідомленнями про закладини Софії Київської виключно за княжіння Ярослава, вважають, що у Тітмара йдеться або про закладений у 1017 р. собор, що погорів у наступному 1018 р., але був відремонтований і зберігся до наших днів, або взагалі про зовсім інший Софійський храм. До останніх належать ті історики, які дотримуються літописного датування закладин кам’яної Софії, що дійшла до нас, у 1037 р. Вони вважають, що Тітмар згадує якийсь дерев’яний Софійський храм у Києві, побудований ще Ольгою чи її онуком Володимиром. На переконання відомого польського історика А. Поппе, цей храм нібито згорів у

⁶ А. В. Поппэ, ‘Приложение 1. Митрополиты киевские и всея Руси (988–1305 гг.)’ в Я. Н. Щапов, *Государство и церковь Древней Руси X–XIII вв.* (Москва 1989) 192–93; А. В. Назаренко, ‘Западноевропейские источники’ в *Древняя Русь в свете зарубежных источников*, под ред. Е. А. Мельниковой (Москва 2001) 330.

⁷ *Полное собрание русских летописей (далі – ПСРЛ)*, т. 1: *Лаврентьевская летопись* (Москва 1997) 142.

1017 р., а на його місці Ярослав одразу побудував нову дерев'яну Софію, в якій у 1018 р. зустрічали Болеслава зі Святополком. А. Поппе гадає, що саме цю дерев'яну Софію в 1037 р. замінила кам'яна, яка збереглася до наших часів. Невідповідність свого тлумачення тексту оригіналу дослідник пояснює якимись вимогами “літературного” перекладу: мовляв, слово “monasterio” в даному контексті не може літературно перекладатися як “монастир”, але як “катедральна церква”, позаяк у середньовічній Німеччині катедральні церкви називали “Muenster”. Приклади такого слововживання А. Поппе знаходить у хроніці Тітмара, який застосовує слово “монастир” впереміж з терміном “головна церква” щодо Магдебурзького собору і будівель навколо його; в іншому місці “Хроніки” Тітмар згадує пожежу у Падерборнському соборі, який у джерелах IX–XI ст. зазвичай називається “монастирем”⁹.

Аргументи А. Поппе аж ніяк не спростовують наведений нами традиційний переклад вказаних слів Тітмара, оскільки, якщо слідувати тлумаченню польського дослідника, слово “monasterium” у даному випадку не може бути перекладене як “монастир”, а лише як “катедральний собор”, тоді як цей грецький термін означає саме “монастир”, у тому числі й латиною. Традиційному перекладу не суперечить і термінологія Тітмара, до якої апелює А. Поппе. Насправді термін “monasterium” у Тітмара зазвичай означає саме монастир, і лише в поодиноких випадках стосується соборних храмів. Ці ексклюзивні випадки, вказані А. Поппе, зовсім не підтверджують, а навпаки – спростовують позицію А. Поппе. Річ у тому, що Магдебурзький собор був головним храмом монастиря св. Маврикія, де розташовувалась резиденція архієпископа. Що стосується Падерборнського собору, то він входив у побудований єпископом Майнверком комплекс храмів, при якому існував бенедиктинський монастир. Зрештою, середньовічні автори називають монастирями церкви Константинополя не тому, що для них ці поняття були ідентичними, а тому, що ці храми або були монастирськими, що притаманне даному періоду, або поруч з ними знаходились монастирі, ченці яких входили до складу їх кліру. Тому названі А. Поппе храми цілком могли фігурувати в джерелах під обома термінами. Приклади такого слововживання в X–XI і пізніших століттях численні: монастир і собор Хосіос Лукас, Неа Моні, Дафні; у Києві – Софійський, Георгіївський, Ірининський, Михайлівський тощо¹⁰.

⁸ А. В. НАЗАРЕНКО, ‘Новый труд известного слависта: К выходу в свет немецкого перевода Повести временных лет Л. Мюллера’ (2002) 2 *Славяноведение* 132.

⁹ А. ПОППЕ, ‘The buildind of the church of St. Sophia in Kiev’ (1981) 8 *Journal of Medieval History* 17, 24–26, 52.

¹⁰ Ми вже давно зазначали всі ці очевидні моменти, але наші зауваги чомусь “не помітили”. Див.: Н. Н. НИКИТЕНКО, *Русь и Византия...*, с. 217–218.

Тож явно штучне пояснення А. Поппе не спирається на джерело і нічим не підтверджується, хоча воно й отримало визнання в науці. У здійсненому порівняно недавно повному російськомовному виданні “Хроніки” Тітмара фразу “у монастирі св. Софії” перекладач без жодних коментарів замінив на фразу “у храмі св. Софії”, грубо переінакшивши тим самим зміст історичного джерела. Майже аналогічно перекладає цей вираз О. Назаренко: “в соборі св. Софії”¹¹.

Обидва дослідники, услід за А. Поппе, довільно перекладають і термін “combustum est” – як “згорів”; насправді слід перекладати “погорів”, що є більш точним і коректним та дає змогу адекватно розуміти текст. На цю обставину цілком слушно звернув увагу київський дослідник Д. Гордієнко, який вказав, що присудок “combustum est” є перфектом і означає дію, яка закінчилася в минулому, але результат її триває у сьогоденні, себто йдеться про монастир, який погорів у 1017 р., але існує й зараз, у 1018 р. Д. Гордієнко так перекладає пасаж Тітмара: “Архієпископ того міста з шанобою зустрів прибулих, з мощами святих і різними іншими цінностями у монастирі Святої Софії, який у попередньому році, на жаль, погорів через прикрий випадок”¹².

Зазначений нами нюанс перекладу Тітмара (“згорів” чи “погорів”) тут багато що важить, адже згоріти може дерев’яний храм, а погоріти – кам’яний. А з цього деким робиться “убійний” висновок: мовляв, пишучи “згорів”, Тітмар однозначно згадує дерев’яний храм. Насправді про дерев’яний Софійський храм у Києві не говорить ані Тітмар, ані якесь інше давнє джерело. Нікому не відома дерев’яна Софія – вигадка істориків, які таким шляхом намагаються узгодити цілком надійне свідчення Тітмара з вельми спірними літописними датами закладин Софії. При цьому неприпустимо трансформується джерело, в якому кожне слово, що називається, на вагу золота: у “Хроніці” згадується пожежа не в соборі, а в *монастирі* Святої Софії (“in sancte monasterio Softhiae”), який не згорів, а *погорів* (“combustum est”). Це означає, що головний аргумент А. Поппе, висунутий ним півстоліття тому і некритично сприйнятий у науці, насправді “не працює”.

У одній зі своїх порівняно нещодавніх статей А. Поппе вже адекватно перекладаючи слова Тітмара як “у святому монастирі Софії”, тим не менш так само безпідставно відносить їх не до монастиря, а до собору і безапеляційно

¹¹ ТИТМАР МЕРЗЕБУРГСКИЙ, *Хроника*. В 8 кн., перевод с лат. И. В. Дьяконова (Москва 2005) 177. На жаль, у цьому виданні відсутній текст оригіналу; А. В. НАЗАРЕНКО, ‘Западноевропейские источники’, с. 328.

¹² Д. С. ГОРДИЄНКО, ‘Тітмар Мерзебурзький про Софію Київську: джерелознавчий аналіз’. Доповідь на VI Міжнародних Софійських читаннях “Християнські святині – скрижалі Вічності, Мудрості й Краси: нові грані пізнання” (Київ, 26–27 травня 2011 р.). Див.: Н. НИКИТЕНКО, В. КОРНИЄНКО, *Древнейшие граффити Софии Киевской и время ее создания*, с. 17.

заявляє: “Він (Тітмар – *Н. Н.*) не написав, що спалений храм був дерев’яним, але це випливає із самої можливості його відновлення менш ніж за рік”¹³. Але ж і сама ця *можливість* – цілковита вигадка історика, на якій він будує свій основоположний висновок про пресловуту дерев’яну Софію. Дивує хід думки вченого, що суперечить формальній логіці, адже тут одне невідоме визначається ним через друге невідоме, а висновку надається характер аксіоми. Щоби виправдати здійснену ним підміну поняття “монастир” поняттям “храм”, А. Поппе апелює до свідчення середини XVII ст. Павла Алепського: мовляв, останній, так само, як і Тітмар, називає Софійський собор монастирем. Але Павло Алепський однозначно говорить про те, що він і його супутники прибули “у монастир церкви Святої Софії”¹⁴, оскільки митрополит Петро Могила заснував при Софійському соборі чоловічий монастир, який існував і за часів Павла Алепського.

Одним із прикладів довільного нав’язування свідченню Тітмара своєї думки, а в результаті – фальсифікації джерела, є стаття А. Виноградова, який з повним переконанням про власну правоту розмірковує щодо часу зведення Св. Софії, без жодних застережень вставши на позицію А. Поппе: “В любом случае оно (здание Софии – *Н. Н.*) было построено после 1017 г., когда, согласно Титмару Мерзебургскому, сгорела первая Св. София в Киеве, а точнее, после 1018 г., так как упомянутая под этим годом у Титмара Св. София не может быть идентична сохранившейся постройке”¹⁵. Тож, якщо вірити автору, Тітмар начебто свідчить про те, що “сгорела первая Св. София в Киеве” (Тітмар про це не говорить!), а тому згадана хроністом Св. Софія (тобто храм, а не монастир!) “не может быть идентична сохранившейся постройке”. Тут ціле нагромодження нісенітниць! На цьому категоричному, але вельми хиткому висновку автор базує всю свою подальшу побудову про те, що Софія виникла не раніше другої чверті XI ст., тобто обстоює достовірність літописного запису про її заснування в 1037 р. Тож власна позиція стверджується шляхом нівелювання свідчення джерела.

Але всіх перевершив М. Жарких, який довів свій “аналіз” джерел до абсурду. Досить згадати, що у “рейтингу достовірності”, який він сам винайшов, М. Жарких дає таку оцінку джерелам: 1 місце – *ПВЛ* (5 балів); 2 місце – *Слово Іларіона* (4 бали); 3 місце – *НПЛ* (1 бал); 4 місце – *Хроніка Тітмара* (-2 бали). Мовляв, “кількісна оцінка корисніша, ніж суто гуманітарні розмови (сам він за професією хімік – *Н. Н.*) на тему: подобається / не по-

¹³ А. Поппэ, ‘Кто и когда строил каменную Софию в Киеве?’ (2013) 2 (52) *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*.

¹⁴ *Сборник материалов для исторической топографии Киева...*, с. 72.

¹⁵ А. Ю. Виноградов, ‘Св. София Киевская в контексте византийской архитектуры второй четверти XI в.’ в *Храм і люди. Збірка статей до 90-річчя з Дня народження Сергія Олександровича Висоцького* (К. 2013) 66.

добається якесь джерело”¹⁶. Слід зазначити, що хоча хроніка Тітмара дату заснування собору, на відміну від літописів, не називає, сама вона точно датована і, таким чином, датує Софію. Ставлячи Тітмару двійку з мінусом, М. Жарких не усвідомлює, що серед згаданих ним джерел ця хроніка найбільш давня, автентична і сучасна описуваним подіям, зрештою, позбавлена у цьому питанні тенденційності, отже, цілком об’єктивна.

Якщо ж відмовитися від такої наруги над джерелом і не “втискувати” датування Софійського собору в “канонічні” літописні рамки, а допустити той факт, що кам’яна Софія стояла вже до Ярослава, логічна відповідь прийде сама собою: у 1017 р. згоріли дерев’яні споруди Софійського монастиря, а його головний кам’яний храм (католікон) уцілів. Так, наприклад, сталося в 1697 р., коли сильна пожежа знищила всі дерев’яні будівлі Софійського монастиря XVII ст., а кам’яний собор XI ст. майже не постраждав.

Ясно й те, що Софійський катедральний собор – головний храм могутньої Русі в zenіті її розквіту, та ще через 30 років після хрещення держави, не міг бути дерев’яним, тим більше, що поряд стояла чудова “мраморяна” Десятинна церква. У чому взагалі був сенс будівництва в столичному Києві дерев’яного Софійського катедралу, що за своєю ідеєю і призначенням орієнтований на Велику церкву – Софію Константинопольську? Така абсурдна з точки зору своєї доцільності акція була б нищенням самої ідеї паладію Русі.

До побудови Софії Київської митрополича катедра, заснована у 996–997/98 рр., містилася у Десятинній церкві¹⁷. Але княжа палацова Десятинна церква могла виконувати функцію катедрального храму лише тимчасово, оскільки за візантійськими канонами митрополиту належало мати власну резиденцію, він мав жити в монастирі, а не в соборі чи при соборі без наявності поряд із ним келій. Тому історики вважають, що незабаром після створення Десятинної церкви виникла необхідність у створенні митрополичого Софійського монастиря з однойменним кам’яним катедралом¹⁸. Це тим більш логічно, оскільки з набуттям Києвом митрополичого статусу він, подібно до Константинополя часів Константина Великого – прототипу Володимира, мав забудовуватися за єдиним концептуальним задумом нової (у порівнянні з язичницькою) сакралізації простору¹⁹.

¹⁶ М. ЖАРКИХ, ‘Свідчення про початковий етап історії Софії Київської’ в *Українська художня культура: пам’яткоохоронні проблеми. Зб. наук. праць* (К. 2011) 210. Критику цієї публікації див.: Н. НІКІТЕНКО, ‘Нова концепція датування Софії Київської: обґрунтування, параметри дискусії’ в *ibid.*, с. 215–50.

¹⁷ Я. Н. ЩАПОВ, *Государство и церковь...*, с. 25–30.

¹⁸ Детальне обґрунтування цієї точки зору див.: М. НІКІТЕНКО, *Святі гори Київські: побудова сакрального простору ранньохристиянського Києва (кінець X – початок XII ст.)* (К. 2013) 108–26.

¹⁹ *Ibid.*, с. 439.

Услід за Д. Айналовим²⁰, К. Шероцьким²¹, М. Ільїним²², А. Кузьминим²³, С. Висоцьким²⁴ і багатьма іншими дослідниками, які приймають дату НПЛ – 1017 р., ми переконані, що у Тітмара йдеться саме про кам'яну, а не про якусь безвісну дерев'яну Софію²⁵. Інша справа, що названі дослідники, на відміну від нас, вважали кам'яну Софію лише тільки заснованою в 1017 р., позаяк не виводили її появу за рамки княжіння Ярослава. Та навряд чи резиденція митрополита – центр церковного і державного життя Русі – могла функціонувати в ледь розпочатому будівництвом храмі. Згадані Тітмаром мощі святих і церковні реліквії, з якими Київський митрополит зустрів Болеслава і Святополка, могли шануватися лише в діючому храмі. З контексту повідомлення Тітмара випливає, що резиденція митрополита в Софійському монастирі, яка сприймалася як грандіозний релікварій, тобто місце зберігання і всенародного шанування святих, до серпня 1018 р. уже була побудована і освячена, бо активно діяла.

Можливість існування в Києві у другому десятиріччі XI ст. Софійського монастиря іноді в історіографії підважується тим, що поява на Русі перших монастирів зазвичай датується часом правління в Києві Ярослава (1019–1054), оскільки в ПВЛ вказується, що при ньому “манастыреве починаху быти”²⁶.

Однак інші руські джерела XI ст. свідчать про існування монастирів і чернецтва в Києві вже за Володимира. За словами сучасника Володимира і Ярослава й очевидця побудови Софії Київського митрополита Іларіона, щойно по хрещенню Русі “манастыреве на горах стаха, черноризьци явишася”²⁷. Ще один київський книжник XI ст. Яків Мніх говорить, що Володимир “праздноваше светло праздники Господьскыя, три трапезы поставляше: первую – митрополиту с епископы, и с черноризьце, и с попы, вторую – нищим и убогим, третью – себе, и боярам своим, и всем мужем своим”²⁸. На думку

²⁰ Д. В. Айналов, ‘К вопросу о строительной деятельности св. Владимира’ в *Сборник в память святого и равноапостольного князя Владимира* (Петроград 1917) 37.

²¹ К. В. Шероцкий, *Киев: Путеводитель* (К. 1917) 35.

²² Н. Н. Ильин, *Летописная статья 6523 года и ее источник* (Москва 1957) 118.

²³ А. Г. Кузьмин, *Начальные этапы древнерусского летописания* (Москва 1977) 252.

²⁴ С. О. Висоцкий, ‘Графіті та час побудови Софійського собору в Києві’ в *Стародавній Київ* (К. 1975) 171–81; ІДЕМ., *Средневековые надписи Софии Киевской*, с. 241.

²⁵ П. Толочко неправомочно стверджує нібито “до Н. Н. Никитенко по этому поводу не было расхождений. Исследователи согласно полагали, что речь у Титмара идет о деревянной Софии” (П. П. Толочко, *Київ і Русь. Вибрані твори 1998–2008 рр.* (К. 2008) 141). По-перше, розходження, як бачимо, були й до нас, що цілком нормально для науки, а по-друге, “согласно полагать” не може бути критерієм достовірності того чи іншого факту або явища.

²⁶ *ПСРЛ*, т. 1, стлб. 151.

²⁷ А. М. Молдован, *Слово о законе и благодати Илариона* (К. 1984) 93.

²⁸ А. А. Зимин, ‘Память и похвала Иакова Мниха и житие князя Владимира по древнейшему списку’ (Москва 1963) 37 *Краткие сообщения Института славяноведения АН СССР* 68.

авторитетного історика Руської Церкви Є. Голубинського, у перші часи після хрещення Русі священниками в храмах були ченці, які прийшли з Візантії, що жили невеликими групами в хатинках-келіях на церковному погості, й такі чернечі общини складали монастирі при приходських церквах. Дослідник називає такі монастирі “невласними”, бо вони не були власне монастирями й утримувались за кошт князя, отримуючи від нього ругу, тобто грошове і продовольче постачання²⁹. Власне, йдеться про келіотські монастирі, які керувалися в своїй діяльності коротким раннім Єрусалимським уставом Сави Освяченого, в якому дисциплінарні правила превалювали над богослужбовою частиною³⁰.

Можна гадати, що Софійський собор від самого початку був задуманий як митрополича резиденція, але до появи поруч із ним у середині XI ст. чоловічої Георгіївської і жіночої Ірининської обителей він через функціональну необхідність залишався монастирським храмом. Коли ж згадані монастирі постали поруч із Софійським, насельники двох перших могли перебрати на себе функції з обслуговування діяльності “митрополії руської”, тож необхідність існування власного монастиря при ній відпала.

На користь висновку про початковий монастирський характер Києво-Софійського митрополичого храму свідчить наявність виявлених при розкопках залишків фундаментів потужної кріпосної стіни, що оточувала в давнину садибу Софійського собору площею 3,5 га, причому стіна була побудована одночасно з ним³¹. Сучасні археологічні дослідження біля садиби Софії дозволили виявити рештки потужного виробничого комплексу з виготовлення різноманітних будівельних матеріалів, виникнення якого завдяки керамічному матеріалу датується початком XI ст. і має відношення до будівництва Софійського собору³². Тобто цим часом можна датувати і побудову Софійського монастиря.

Існування при Софії монастиря підтверджується також наявністю в її стінопису великої кількості чернечих образів (преподобних) і, що важливо, – на вівтарних стовпах, образи святих на яких мають значення храмових настовпних ікон. Серед цих преподобних визначені завдяки графіті репрезентативні образи Отців чернецтва – свв. Йоанна Лествичника й Анастасія Синаїта (перед входом у жертovníк), Теодора Студита і Марка Подвижника

²⁹ Е. Е. Голубинский, *История Русской Церкви*, 2-е изд. (Москва 1904), т. 1, ч. 2, с. 651–657.

³⁰ Н. М. Нікітенко, ‘Києво-Софійський кафедральний монастир першої половини XI ст.’ в *Софійські читання. Матеріали VII міжнародної науково-практичної конференції “До 90-річчя від Дня народження відомого дослідника пам’яток Національного заповідника «Софія Київська», д. і. н. С. О. Висоцького”* (К. 2015) 337.

³¹ Див.: М. К. КАРГЕР, *Древний Киев* (Москва; Ленинград 1961), т. 2, с. 206–16.

³² М. Ієвлев, А. Козловський, ‘Забудова центральної частини «міста Ярослава» поблизу Софійського собору в XI ст.’ (2009) VIII *Ruthenica* 150.

(перед входом у дияконик)³³. Біля дияконика, в арці південної потрійної аркади, зображені свв. преподобні Отці Антоній Великий і Єфрем Сирин, біля яких збереглися давні написи-імена (*мал. 2, 3, 4, 5*).





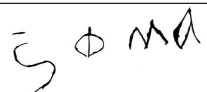



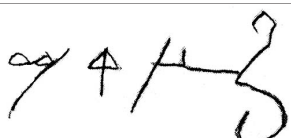
В. Сараб'янов, відзначаючи в розписі Софії Київської значну кількість чернечих образів, підкреслює їх програмне значення. Він зазначає, що "...само расположение преподобных отцов у входа в алтарь Софийского собора для своего времени оказывается редчайшим явлением" і вказує як аналогії "лишь единичные примеры сугубо монастырских памятников, таких как фрески «Большой голубятни» в Чавушине (964–965), где фигуры двух монахов фланкируют центральную апсиду"³⁴. Серед ликів преподобних особливо виділяється чудовий образ св. Сави Освяченого, автора Єрусалимського уставу, адаптованого для місцевих запитів (*мал. 6*). Св. Сава представлений у наосі храму, в "аристократичному" приділі свв. Йоакима й Анни, де в давнину стояла вища київська знать, і де фігурують святі, що були сакральними образами княжого подружжя хрестителів Русі Володимира й Анни³⁵.

Все це, як вважаємо, приводить до єдино можливого висновку: Титмар Мерзебурзький, згадуючи під 1017–1018 рр. катедральний Софійський монастир у Києві, об'єктивно і надійно підтверджує існування тут саме тієї Св. Софії, що стоїть донині й зберігає в собі відлуння тисячолітньої давнини.

³³ Н. Нікітенко, В. Корниенко, *Собор святых Софии Киевской* (К. 2014) 206–19.

³⁴ В. Д. Сараб'янов, 'Образ монашества в древнерусском искусстве XI – середины XII столетия' в *Древнерусское искусство: Идея и образ. Опыт изучения византийского и древнерусского искусства. Материалы Международной научной конференции 1–2 ноября 2005 года*, ред.-сост. А. Л. Баталов, Э. С. Смирнова (Москва 2009) 162, 165.

³⁵ Н. Нікітенко, В. Корниенко, *Собор святых Софии Киевской*, с. 216.

	<p>Дата складається з літер СФКZ, цифрове значення яких – 6000 (S), 500 (Φ), 20 (K) та 7 (Z). Відповідно, в написі зафіксований 6527 р. від створення світу, тобто, 1019 р. від Різдва Христового.</p>
	<p>Дата складається з літер СФК, цифрове значення яких – 6000 (S), 500 (Φ) та 20 (K). Четверта літера, яка позначала одиниці, була знищена вибоєм. Тому верхньою хронологічною межею появи графіті може бути 6529 рік від створення світу, тобто, 1021 р. від Різдва Христового.</p>
	<p>Дата складається з трьох літер СФΛ, цифрове значення яких – 6000 (S), 500 (Φ) та 30 (Λ). Відповідно, в написі зафіксований 6530 р. від створення світу, тобто, 1022 р. від Різдва Христового. В тексті мова йде про Кіріопасху (дата Пасхи та Благовіщення співпадають), яка дійсно сталася у 1022 р.</p>
	<p>Дата складається з чотирьох літер СФΛS, цифрове значення яких – 6000 (S), 500 (Φ), 30 (Λ) та 6 (S). Кожна цифра має закінчення – є (шеститисячне, п'ятисоте, тридцятье, шосте). Відповідно, в написі вказаний 6536 р. від створення світу, тобто, 1028 р. від Різдва Христового.</p>
	<p>У цих графіті дата складається з чотирьох літер СФМΛ, цифрове значення яких – 6000 (S), 500 (Φ), 40 (M) та 1 (Λ). Відповідно, в трьох написах зафіксований 6541 р. від створення світу, тобто, 1033 р. від Різдва Христового.</p>
	
	
	<p>Дата складається з чотирьох літер СФМΛ, цифрове значення яких – 6000 (S), 500 (Φ), 40 (M) та 4 (Λ). Відповідно, в написі вказаний 6544 р. від створення світу, тобто, 1036 р. від Різдва Христового.</p>
	<p>Дата складається з чотирьох літер СФМZ, цифрове значення яких – 6000 (S), 500 (Φ), 40 (M) та 7 (Z). Відповідно, в написі вказаний 6547 р. від створення світу, тобто, 1039 р. від Різдва Христового.</p>

Мал. 1. Найдавніші датовані графіті Софії Київської. Прориси В. Корнієнка



Мал. 2. Свв. Анастасій Синаїт та Йоан Лествичник.
Фрески Софії Київської. Близько 1018 р.



*Мал. 3. Свв. Теодор Студит і Марк Подвижник.
Фрески Софії Київської. Близько 1018 р.*



*Мал. 4. Св. Антоній Великий.
Фреска Софії Київської. Близько 1018 р.*



*Мал. 5. Св. Єфрем Сирин.
Фреска Софії Київської. Близько 1018 р.*



Мал. 6. Св. Сава Освячений.
Фреска Софії Київської. Близько 1018 р.

Тарас Чугуй

**ОСОБЛИВОСТІ ПОЛІТИЧНИХ ВІДНОСИН КНЯЗІВ
РОМАНА МСТИСЛАВОВИЧА І ВСЕВОЛОДА ЮРІЙОВИЧА
ВЕЛИКЕ ГНІЗДО НАПРИКІНЦІ XII – НА ПОЧАТКУ XIII СТ.**

Актуальність теми пов'язана з недостатнім висвітленням в історіографії питання особливостей політичних відносин двох впливових руських князів – Романа Мстиславовича і Всеволода Юрійовича наприкінці XII – на початку XIII ст. Метою автора статті є об'єктивний розгляд цього питання.

Зростання політичної ролі енергійного волинського князя Романа Мстиславовича привертало увагу багатьох тогочасних політичних діячів. На цьому фоні не доводиться дивуватися тому, що 1195 р. Роман Мстиславович був утягнутий в інтригу володимиро-суздальського князя Всеволода Юрійовича Велике Гніздо, який направив до великого князя київського Рюрика Ростиславовича послів зі скаргою: “А нині ти сів еси в Києві і мені частки не виділив еси в Руській землі, а роздав еси іншим, молодшим братам своїм”¹. Він хотів отримати крашу волость, яка була віддана перед цим князю Роману. Київський правитель направив послів у Володимир до свого зятя, які пояснили йому ситуацію і волинський князь пішов назустріч своєму тестеві, погодившись узяти натомість іншу волость у Руській землі або гроші. В такий спосіб було досягнуто угоди.

Але Всеволод Юрійович, отримавши бажану волость – Торчеськ, Треполь, Корсунь, Богуслав і Канів, передав Торчеськ своєму зятеві Ростиславові Рюриковичу. Такі суперечливі дії, на думку М. Грушевського² і С. Соловйова³, пояснюються намаганням володимиро-суздальського князя посварити Мономаховичів. Дійсно, Всеволод Велике Гніздо мав таку мету, оскільки їхній

¹ *Літопис руський: за Іпатським списком*, пер. з давньоруської Л. Є. Махновець; відп. ред. О. В. Мишанич (К., Дніпро 1989) 355.

² М. С. Грушевський, *Історія України-Руси*: у 11 т., 12 кн. (К., Наук. думка 1992) т. 2, 218.

³ С. М. Соловьев, *История России с древнейших времен*: в 15 кн. (Москва, Соцэкгиз 1959) кн. 1, т. 1–2, 571.

тісний союз зменшував його вплив на Русі, а отже, був йому невідгукним. Як вірно зауважила Н. Полонська-Василенко, саме завдяки складним інтригам “він тримав князів у покорі і нацьковував їх один проти одного”⁴.

Цього разу володимиро-суздальський князь досягнув своєї мети, адже Роман Мстиславович розгнівався на Рюрика Ростиславовича, думаючи, що це його авантюра та відмовився взяти у володіння іншу волость у Руській землі. “І став він радитися з мужами своїми, слав (послів) до Ольговича, до Ярослава, до Всеволодовича, в Чернігів, і цілував із ним хреста, підбиваючи його на Київ, на тестя свого”⁵. Отже, Роман уклав угоду з чернігівським князем, спрямовану проти Рюрика. Кінцевою її метою мала стати заміна великого князя київського на Ярослава Всеволодовича. Дізнавшись про це, великий князь київський звернувся по допомогу до володимиро-суздальського князя і направив послів до зятя, кинувши йому хресні грамоти. Саме тоді Всеволод Юрійович на певний час вийшов на перше місце з-поміж руських князів.

Ворожнеча між великим князем київським і Романом Мстиславовичем була настільки гострою, що останній навіть вирішив розлучитися з донькою Рюрика Ростиславовича. Спочатку князь Роман хотів постригти Предславу Рюриківну в черницю⁶, а згодом він відіслав її від себе, давши розлучення⁷. Вирішивши остаточно розірвати відносини з Рюриком, волинський князь поїхав у Польщу до своїх двоюрідних братів Казимировичів – малопольських князів Лешка і Конрада, малолітніх синів покійного Казимира II, щоб отримати від них військову допомогу для реалізації своїх планів на Русі.

Проте Казимировичі самі перебували у скрутному становищі, оскільки їм загрожував їхній дядько – великопольський князь Мешко III Старий. Тому Казимировичі запропонували Романові спочатку допомогти їм відвернути цю загрозу, а вже потім разом помститися за кривди, завдані Романові Мстиславовичу. Волинський князь погодився на цю пропозицію, зазначивши: “Якщо покору сих і Бог мені проти них pomoже, то тоді, зібравши всіх разом, я удовольню з ними честь свою і прагнення помислу свого здійснию”⁸. Слова Романа переконливо свідчать про те, що волинський князь мав великі плани і хотів стати могутнім володарем на Русі. На думку П. Толочка і О. Толочка, Роман Мстиславович прагнув стати співправителем великого князя київського

⁴ Н. Д. Полонська-Василенко, *Історія України*: у 2 т. (К., Либідь 1993) т. 1, 178.

⁵ *Літопис руський...*, с. 356.

⁶ *Полное собрание русских летописей*, 2-е изд. (Ленинград, АН СССР 1928), т. 1: *Лаврентьевская летопись*, вып. 3: *Продолжение Суздальской летописи по Академическому списку*, стб. 412–413.

⁷ “*Великая хроника*” о Польше, Руси и их соседях XI–XIII вв., сост. Л. М. Попова, Н. И. Щавелева; под ред. чл.-кор. АН СССР В. Л. Янина (Москва, Изд-во МГУ 1987) 132.

⁸ *Літопис руський...*, с. 357.

Рюрика Ростиславовича⁹. М. Брайчевський пішов іще далі, зробивши припущення про те, що князь Роман хотів утвердитися в Києві¹⁰.

Бій на р. Мозгава на північ від Кракова 13 вересня 1195 р. був запеклим. Об'єднані війська Казимировичів і Романа Мстиславовича зазнали великих втрат, щоправда не менші втрати були в противника – Мешко III, будучи пораненим, утратив половину війська. Старший син Мешка III – Болеслав, загинув у бою¹¹. Подальше просування великопольського князя вдалося зупинити. Князь Роман, отримавши тяжке поранення у бою, змінив свої найближчі плани.

Того ж року Роман Мстиславович, очевидно дізнавшись про істинну причину свого непорозуміння з великим князем київським, направив до Рюрика Ростиславовича послів для замирення. Здобути його допоміг митрополит Київський Никифор II. У такий спосіб була досягнута угода і князь Роман навіть отримав Полонний у Болохівській землі та половину Корсунської волості в Руській землі. Завдяки цьому вдалося подолати послаблення політичних позицій князів Південно-Західної Русі й обмежити вплив Всеволода Велике Гніздо. Крім того, смерть молодшого брата Романа – Всеволода 1195 р. й успадкування белзької волості сином останнього – Олександром мало своїм наслідком зміцнення політичних позицій володимирського князя, оскільки Олександр Всеволодович підтримував свого дядька.

Після створення об'єданого Галицько-Волинського князівства у *Суздальському літописі* під 1202 р. знаходимо повідомлення про порозуміння великого князя київського Рюрика Ростиславовича з чернігівськими Ольговичами. Разом вони вирішили йти військовим походом проти князя Романа, щоб відібрати в нього Галич і настановити там князя з родини Ольговичів. Довідавшись про це, Роман Мстиславович зібрав свої війська і вирушив походом на Київ. “Тоді Володимировичі покинули Рюрика й поїхали до Романа, а й чорні клобуки зібралися всі й поїхали до Романа”¹². Коли галицько-волинський володар підійшов до Києва, народне віче проголосило Романа своїм князем, далі мешканці міста самі відкрили йому Подільську браму на Копиревому кінці. Такі дії киян переконують у тому, що Роман “уже мав славу енергійного й талановитого володаря і від нього надіялися київські патріоти, що він поверне Києву блиск і могутність із часів Володимира Великого й Ярослава

⁹ О. П. Толочко, П. П. Толочко, *Київська Русь, Україна крізь віки*: у 15 т. (К., Альтернативи 1998) т. 4, 257.

¹⁰ М. Ю. Брайчевський, *Твори* (К., В-во ім. О. Теліги 2004) т. 1: *Суспільно-політичні рухи в Київській Русі. Історична думка в Київській Русі*, 511.

¹¹ Н. И. Щавелева, *Польские латиноязычные средневековые источники: тексты, перевод, комментарий*, АН СССР; Ин-т истории СССР; отв. ред. В. Л. Янин (Москва, Наука 1990) 109.

¹² Зі “*Суздальського літопису*”, *Галицько-Волинський літопис*, переклав і пояснив Т. Коструба (Л., Вид. І. Тиктор 1936) ч. 1, 94.

Мудрого”¹³. Аналогічної думки дотримуються П. Толочко і О. Толочко, заважаючи, що в “особі волинського князя багато хто бачив державного діяча, здатного відновити єдність країни”¹⁴.

Роман Мстиславович відрядив послів до Рюрика Ростиславовича й Ольговичів на Гору, де була укладена угода: Ольговичі мали повернутися на Чернігівщину, Рюрик зрікався Києва та їхав до Вручя (Овруча), отримавши свою стару волость у Руській землі. Сам князь Роман вирішив не залишатися у Києві, а повернувся до Галича. *Суздальський літопис* повідомляє, що Всеволод Юрійович і Роман Мстиславович посадили князем у Києві двоюрідного брата Романа – луцького князя Інгваря Ярославовича¹⁵. Останній у *Густинському літописі* іменується намісником Романа¹⁶. На думку О. Головка, Інгвар Ярославович дійсно виконував функцію князя-намісника Романа Мстиславовича в Києві¹⁷.

Зауважимо, що підкреслюючи велике значення володимиро-суздальського князя, автор *Суздальського літопису* дещо перебільшує його вплив на Русі. Беззаперечним є те, що Всеволод Велике Гніздо був могутнім правителем, сини якого князували у Переяславі (Ярослав) і Новгороді (Святослав). Але у київських справах Роман Мстиславович відіграв значно вагомішу роль, адже галицько-волинський правитель змусив Рюрика Ростиславовича підкоритися своїй волі.

В науковій літературі існує дискусія щодо датування описаного вище походу галицько-волинського князя на Київ. Так, М. Бережков уважав, що це відбулося 1200 р.¹⁸. С. Соловйов¹⁹, Л. Махновець²⁰ і Л. Войтович²¹ сходяться на думці, що похід був 1201 р., В. Пашуто²², Б. Рибаків²³, І. Крип’якевич²⁴, М. Котляр²⁵ – 1202 р. М. Грушевський уважав, що ці події відносилися до

¹³ М. Голубець, *Велика історія України*: у 2 т. (К., Глобус 1993) т. 1, 187.

¹⁴ О. П. Толочко, П. П. Толочко, *Київська Русь ...*, с. 257.

¹⁵ Зі “*Суздальського літопису*”..., ч. 1, с. 94.

¹⁶ *Полное собрание русских летописей* (Санкт-Петербург, Археограф. комис. 1843) т. 2: *Ипатьевская и Густинская летописи*, 328.

¹⁷ О. Б. Головка, *Князь Роман Мстиславович та його доба: нариси з історії політичного життя Південної Русі XII – початку XIII століття* (К., СтилоС 2001) 153.

¹⁸ Н. Г. Бережков, *Хронология русского летописания* (Москва, АН СССР 1963) 86.

¹⁹ С. М. Соловьев, *История России с древнейших времен*: в 15 кн. (Москва, Соцэкгиз 1959) кн. 1, т. 1–2, 559.

²⁰ *Літопис руський: за Іпатським списком* (К., Дніпро 1989) 368.

²¹ Л. В. Войтович, *Княжа доба на Русі: портрети еліти* (Біла Церква, Вид. Пшонківський О. В. 2006) 477.

²² В. Т. Пашуто, *Внешняя политика Древней Руси* (Москва, Наука 1968) 115.

²³ Б. А. Рыбаков, *Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв.* (Москва, Наука 1982) 495.

²⁴ І. П. Крип’якевич, *Галицько-Волинське князівство: 2-ге вид. зі змінами і доповненнями* (Л., Ін-т українознавства ім. І. Крип’якевича НАН України 1999) 111.

²⁵ М. Ф. Котляр, *Галицько-Волинська Русь, Україна крізь віки*: у 15 т. (К., Альтернативи 1998) т. 5, 157.

1200–1201 рр.²⁶ О. Головка пише, що похід відбувся в кінці 1200 – на початку 1201 рр.²⁷, що є найвірогіднішим.

Встановлення влади Романа Мстиславовича над Києвом викликало обурення в Рюрика Ростиславовича. Він на початку січня 1203 р. разом із чернігівськими Ольговичами і половцями зайняв, пограбував і попалив Київ. Крім того, половці вбили старих ченців і черниць, а молодих ченців, черниць і мешканців міста взяли у полон. Із церков забирали ікони, посуд, одяг і книги. Із купців-чужоземців узяли тільки контрибуцію. Літописець так охарактеризував те, що сталося: “...такого лиха не було над Києвом від хрещення”²⁸. Усе це зробив Рюрик, щоб відомстити киянам за їхній перехід на бік Романа, той Рюрик, який донедавна завзято боронив Київ від половців. Після такого страшного погрому міста, князь Рюрик не залишився у Києві, а відправився у Вручий, залишивши в столиці свою військову залого. На думку М. Грушевського, справжнім автором другого погрому Києва був володимиро-суздальський князь Всеволод Велике Гніздо, оскільки він, згідно з даними *Суздальського літопису*, дуже легко пробачив руйнування Руської землі, будучи “боголюбивим” і “милосердним”²⁹. Такої ж думки щодо справжнього ініціатора погрому Києва дотримується і Г. Вернадський³⁰.

Дізнавшись про трагічні події, Роман Мстиславович вирушив до Вруччя. 16 лютого 1203 р. було укладено угоду, згідно з якою Рюрик Ростиславович став правителем Києва, відмовившись при цьому від союзу з Ольговичами і половцями. Підтвердженням вищого статусу Романа, ніж Рюрика є те, що у Візантії визнавали Романа Мстиславовича великим князем (ігемон), а Рюрика – лише правителем (дієрон) Києва³¹. Цілком можливо, що київські справи не пройшли без втручання Всеволода Юрійовича. Проте, на наш погляд, є помилковою думка Дж. Феннела про те, що реальна влада на Русі, як і раніше, була в руках суздальського князя³². Натомість, як здається, слушною

²⁶ М. С. Грушевський, *Історія України-Руси*: у 11 т., 12 кн. (К., Наук. думка 1992) т. 2, 224.

²⁷ О. Б. Головка, *Корона Данила Галицького: Волинь і Галичина в державно-політичному розвитку Центрально-Східної Європи раннього та класичного середньовіччя* (К., СтилоС 2006) 230.

²⁸ Зі “*Суздальського літопису*”... ч. 1, с. 94.

²⁹ М. С. Грушевський, *Op. cit.*, с. 227.

³⁰ Г. В. Вернадский, *Киевская Русь*, пер. с англ. Е. П. Беренштейна, Б. Л. Губмана, О. В. Строгановой; под ред. Б. А. Николаева (Тверь, ЛЕАН; Москва, АГРАФ 1999) 244.

³¹ Н. Хониат, *Никиты Хониата история со времени царствования Иоанна Комнина, Византийские историки, переведенные с греческого при Санкт-Петербургской Духовной Академии*: в 2 т. (Санкт-Петербург, Тип. департамента уделов 1862) т. 2, перевод под ред. проф. Н. В. Чельцова, 245–246.

³² Дж. Феннел, *Кризис средневековой Руси. 1200–1304*, пер. с англ. В. В. Голубчикова (Москва, Прогресс 1989) 64.

є теза О. Головка³³, яку згодом підтримав М. Кучинко, згідно з якою князь Роман створив систему “колективного патронату” над столицею двох наймогутніших володарів на Русі³⁴. О. Майоров називає цю систему “колективним союзенітетом”³⁵.

Завдяки мудрості, витривалості й гнучкості князя Романа союз Рюрика Ростиславовича з Ольговичами і половцями було зруйновано, а вже в першій половині 1203 р. відбувся спільний військовий похід Романа Мстиславовича, Рюрика Ростиславовича з племінниками Мстиславовичами і сина Всеволода Велике Гніздо – Ярослава Переяславського на половців. На думку О. Головка, цим походом Роман здійснив свій намір – розколоти, посварити й ослабити своїх суперників³⁶.

Підпорядкувавши собі Київ, Роман Мстиславович пробув у ньому два тижні й відправився до Галича, залишивши правителем у Києві Інгваря Ярославовича. Синів Рюрика – Ростислава і Володимира забрав із собою як політичних заручників. Згодом, на прохання Всеволода Юрійовича, князь Роман настановив правителем у Києві зятя володимиро-суздальського князя – Ростислава Рюриковича³⁷, який мусив підкорятися волі галицько-волинського правителя, фактично ставши його васалом. Чернігівські ж Ольговичі визнали такий стан справ на Русі.

П. Толочко й О. Толочко вірно зауважили, що відновлення політичної єдності Південної Русі від Карпат і Дунаю до Дніпра “було видатною подією в її державному житті, хоча й не здавалося Романові кінцевою метою його державницьких амбіцій”³⁸. Про те, що князь Роман не просто прагнув мати велику владу, а й хотів максимально використати її для розв’язання нагальних проблем Русі, переконливо свідчить проект “доброго порядку”. Зміст цього проекту під 1203 р. першим переказав російський історик В. Татищев³⁹.

Роман Мстиславович у своїй політичній програмі “доброго порядку” планував для зміцнення Русі ввести нову систему взаємовідносин між князями: шість найсильніших (“старших”) князів (суздальський, чернігівський, галицький, смоленський, полоцький і рязанський) мали спільно обирати

³³ О. Б. Головка, ‘Південна Русь і половецький степ у політичній діяльності галицько-волинського князя Романа Мстиславовича’ в *Українська козацька держава: витоки та шляхи історичного розвитку* (Матеріали Других Всеукраїнських читань) (Черкаси 1992) 16.

³⁴ М. М. Кучинко, *Нариси стародавньої і середньовічної історії Волині (від палеоліту до середини XIV ст.)* (Луцьк, Надтир’я 1994) 173–174; М. М. Кучинко, *Волинська земля в X – першій половині XIV ст.*: дис. ... д. іст. н.: спец. 07.00.04 (Луцьк 1998) 344.

³⁵ О. В. Майоров, *Галицько-волинський князь Роман Мстиславович. Володар, воїн, дипломат*: у 2 т. (Біла Церква, Вид. Пшонківський О. В. 2011) т. 2, 713.

³⁶ О. Б. Головка, *Князь Роман Мстиславович та його доба...*, с. 162.

³⁷ Зі “Суздальського літопису”..., ч. 1, с. 96.

³⁸ О. П. Толочко, П. П. Толочко, *Київська Русь...*, с. 257.

³⁹ В. Н. Татищев, *История Российская*: в 7 т. (Москва; Ленинград, Наука 1964) т. 3, 169–170.



Битва новгородців із суздальцями. Ікона XV ст.

великого князя київського й присягати йому на вірність хресним цілуванням. Інші, незначні за впливом князі (“молодші”), повинні були прийняти рішення “старших”, виконувати їхні доручення.

Великий князь київський мав залишати свого старшого сина у своїй землі, молодшим синам надати уділи там же або в Руській землі. У своїх володіннях князі повинні були передавати владу після смерті старшому синові, інші ж сини мусили підкорятися старшому братові (запровадження майорату або примогенітури). Якщо ж у князя не було сина, влада мала перейти до старшого брата. Коли ж не було й брата, влада переходила до старшого в роді. У випадку виникнення князівських міжусобиць, великий князь київський мав право засудити нападника й помирити ворогів, у разі потреби, застосувати військову силу разом із місцевими князями для відновлення порядку. У ситуації, коли одному з князів загрожували б іноземні вороги і він сам не міг би дати збройну відсіч, великий князь київський, узгодивши з іншими “старшими” князями, направляє допомогу від усієї Русі. Всім шістьом “старшим” князям Роман надіслав грамоти для ознайомлення з проектом⁴⁰.

Таким чином, головна мета проекту “доброго порядку” – запровадження у шести основних руських князівствах майорату з метою забезпечення цілісності Русі, на чолі якої мав стояти могутній великий князь київський. Задум Романа Мстиславовича – це ідея, яка могла сконсолідувати князів, об’єднати руські землі в одне ціле, припинити князівські міжусобиці, процес послаблення ролі Русі в європейській політиці.

Незважаючи на те, що окремі дослідники, зокрема М. Грушевський⁴¹, М. Котляр⁴², О. Толочко⁴³, О. Купчинський⁴⁴, з недовірою віднесли до можливості існування проекту “доброго порядку”, більшість науковців, наприклад, В. Ключевський⁴⁵, Б. Рибаків⁴⁶, М. Брайчевський⁴⁷, Л. Войтович⁴⁸, П. Кралюк⁴⁹,

⁴⁰ В. Н. Татищев, *Op. cit.*, т. 3, с. 170.

⁴¹ М. С. Грушевський, *Очерк истории Киевской земли от смерти Ярослава до конца XIV столетия* (К., Тип. Имп. ун-та Св. Владимира 1891) 267.

⁴² М. Ф. Котляр, *Галицько-Волинська Русь...*, с. 158.

⁴³ А. П. Толочко, “История Российская” *Василия Татищева: источники и известия* (Москва, Новое литературное обозрение; К., Критика 2005) 288–328.

⁴⁴ О. Купчинський, *Акти та документи Галицько-Волинського князівства XIII – першої половини XIV століть. Дослідження. Тексти* (Л., НТШ 2004) 421–423.

⁴⁵ В. О. Ключевский, *Сочинения*: в 9 т. (Москва, Мысль 1987–1990) т. 1: *Курс русской истории*, ч. 1, 340–341.

⁴⁶ Б. А. Рыбаков, *Древняя Русь. Сказания, былины, летописи* (Москва, АН СССР 1963) 163.

⁴⁷ М. Ю. Брайчевський, *Твори...*, т. 1, 520.

⁴⁸ Л. В. Войтович, *Генеалогія династії Рюриковичів* (К., АН УРСР 1990) 114.

⁴⁹ П. М. Кралюк, ‘Идея политического объединения Руси “Слово о полку Игореве” и проект государственного устройства Романа Вольнского’ в “Слово о полку Игореве” и мировоззрение его эпохи, отв. ред. В. С. Горский (К., Наук. думка 1990) 117–122.

М. Кучинко⁵⁰, Ю. Терещенко⁵¹, О. Головка⁵², О. Майоров⁵³ допускають існування такого проєкту.

На думку Л. Войтовича, князь Роман при створенні проєкту “доброго порядку” запозичив ідеї німецького проєкту Вельфів⁵⁴. О. Майоров також сходиться на думці, що проєкт “доброго порядку” увібрав основні ідеї проєкту Вельфів 1198 р.⁵⁵. За словами дослідника, проєкт Вельфів “приваблював руського князя своїм політичним змістом незалежно від його особистих симпатій до Штауфенів”⁵⁶. Необхідно зауважити, що на початку XIII ст. у Священній Римській імперії число електорів на виборах імператора дорівнювало шести, стільки ж, як запропонував у своєму проєкті князь Роман.

Однак проєктові “доброго порядку” не судилося здійснитися. На пропозицію князя Романа зустрітися на з’їзді у Києві й обговорити це питання з метою створення чіткого статуту, князі не погодилися, вигадуючи при цьому різні відмовки, а Всеволод Юрійович прямо відмовив Романові Мстиславичу. Це переконливо свідчить про те, що князі остерігалися прагнень галицько-волинського правителя зменшити їхній



*Всеволод Юрійович Велике Гніздо.
Портрет із московського титулярника
1672 р.*

⁵⁰ М. М. Кучинко, *Нариси стародавньої і середньовічної історії Волині...*, с. 174.

⁵¹ Ю. І. Терещенко, *Україна і європейський світ. Нарис історії від утворення Старокиївської держави до кінця XVI ст.* (К., Перун 1996) 163.

⁵² О. Б. Головка, *Князь Роман Мстиславич та його доба...*, с. 171.

⁵³ О. В. Майоров, *Галицько-волинський князь Роман Мстиславич...*, т. 1, с. 42.

⁵⁴ Л. В. Войтович, *Княжа доба на Русі: портрети еліти...*, с. 479; Л. В. Войтович, *Галич у політичному житті Європи XI–XIV століть* (Л., Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України 2015) 115.

⁵⁵ О. В. Майоров, *Op. cit.*, с. 175.

⁵⁶ *Ibid.*, с. 175–176.

суверенітет. Навіть володимиро-суздальський князь не наважився приїхати на з'їзд, де міг підпасти під вплив Романа Мстиславовича. Незважаючи на ці обставини, галицько-волинський князь залишався повноправним господарем усієї Правобережної України-Русі. *Суздальський літопис* подає повідомлення, що мир на Русі настав після хресного цілування Ольговичами, Всеволодом Велике Гніздо і Романом Мстиславовичем⁵⁷. Відбулося це 1204 р.

Отже, відносини князів Романа Мстиславовича і Всеволода Юрійовича Велике Гніздо можна охарактеризувати як конкуренцію через боротьбу за вплив на Київ. Обидва правителі прагнули посісти старше місце серед руських князів. З цією метою було встановлено систему “колективного союзеренітету” над Києвом. Ідея ж реформування системи політичної влади на Русі за зразком Священної Римської імперії у вигляді “доброго порядку” галицько-волинського князя Романа не була реалізована на практиці через незрілість тогочасних політичних еліт, зокрема рішучий спротив Всеволода Велике Гніздо.

⁵⁷ Зі “Суздальського літопису”..., с. 95.

Oleksandr Kyrychok

THE ROLE OF THE KYIVAN RUS' WRITING IN STRENGTHENING GREEK AND BYZANTINE UNDERSTANDING OF THE POLITICAL

In this article we will try to reconstruct the Kyivan Rus' concept of the political and show the role of the written language in strengthening of the understanding. We will attempt to prove the assumption that Kyivan Rus' used Greek and Byzantine or, in other words, Christianized Platonic and Aristotelian understanding of the political¹, which involved interpretation of the main political goal as the *good* and represented in the written heritage a special type of the Christian sanctity that was the most appropriate to the goal. It also manifested itself in the notion of *architectonic* nature of the political as the art of creating the hierarchical disposition, which was subordinated to a principle of Christian *justice*. In our opinion, in these aspects, the written heritage of Kyivan Rus' played a key role. It is the very

¹ We distinguish between the terms *politics* and *the political*. *The political* is seen as an activity which has a stated goal, constitutes a principle of human coexistence and is aimed at creating more or less stable configurations of employment and profit distribution, in other words, as a construction of disposition of social and vocational practices, functions and rewards. However, *the political* is not *politics* in the strict sense of the word, at least in its Greek and Byzantine sense. The latter term meant public competition of different models of a polis order, personal involvement of citizens, which puts limitations on the political activity. Regarding the distinction between the concepts of *politics* and *the political* in the interpretations by C. Schmitt, M. Foucault, Ph. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, Ch. Mouffe, J. Rancière, A. Badiou, see: I. VIRIASOVA, 'Politics and the Political: Correlation and the Question of the Unpolitical' (2011) Vol. 1. No 1 *Peninsula. Politics and the political* can be interpreted not only as complementary to each other, but as a pair of opposites, which was noticed by C. Schmitt. *Politics* in its liberal form, as the world of debates, compromises and coordination of perspectives, destroys the *political* which is based on the conflict described in terms of *friendship-enmity* (C. SCHMITT, 'The Concept of the Political', trans. by GEORGE SCHWAB (Chicago 2007)). The fate of *the political* as an area of no debates is covered by K. Palonen: K. PALONEN, 'Politics or the Political? A Historical Perspective on a Contemporary Non-Debate (2007) 6 *European Political Science* 69–78. This fully pertains to Kyivan Rus', where as early as in the era of tribal alliances, there appeared a popular assembly *viče* – a kind of an institute of public discussion of political goals and decisions which remained till disunity of Kyivan Rus' and continued functioning in the Polish-Lithuanian Commonwealth for a long time.

written language that contributed to the introduction of concept of the political into the Kyivan Rus' intellectual and social practices and demonstrated its political existence.

Our task is complicated because Kyivan Rus' texts were written in the Old Slavonic language, where the semantic correlates of Greek terms *πολιτικά* or *πολιτεία* are absent. In Kyivan Rus' literary monuments, the term *πολιτεία* is often translated as *grady* (cities, czardom). In the written sources, the Greek hendiadys *βίος καὶ πολιτεία* is translated using only one word *zhytije* (life)². In Greek-Slavonic dictionary, which V. ISTRIN added to his edition of Old Slavonic translation of *The Chronicle* by Georhe Hamartolos, the word *πολιτεία* was translated as *grady* (cities), *žyzn'*, *žytije* (life), *czarstvije* (czardom)³. The author of the Greek original of *The Life of Eutychius the Patriarch of Constantinople* accurately distinguishes between concepts of *βίος* and *πολιτεία*, but the Slavonic translator does not. For example, the expression “*δύο γὰρ ὁδῶν καὶ πολιτειῶν ὁδῶν ἐν τῷ βίῳ*” was translated as “*Dva bo puti sushcha mezhu žyz'ny i žytija sego*” (“Two ways are between life and living”). In the Old Slavonic language the terms *žyzn'* and *žytije* were close synonyms. The written language of Kyivan Rus' loses the Greek and Byzantine terminology. However, it does not mean that Rus' loses Greek and Byzantine meaning of the political.

The expression *βίος καὶ πολιτεία* was put into circulation by Athanasius of Alexandria⁴. It established a distinction between an anchoretic, “celestial” (heavenly) life of a saint (*βίος*) and a profane, “mundane” (earthly) living of an ordinary man (*πολιτεία*) who had to follow the saint's example. This distinction was surely based not only on *The Epistle to the Philippians* of the Apostle Paul⁵, but it also mirrored one of the features of Greek and Byzantine, Platonic and Aristotelian understanding of the political, namely, a strong belief that politics purports to seek the *truth* as the *superlative good* (Aristot. Nic. Eth. 1094a). The aim of any activity in the state should be subordinated to it (Nic. Eth. 1094a). However, in a Christian interpretation *the good* is considered there as righteousness, “true life” for salvation.

Although, the expression *βίος καὶ πολιτεία* was lost in Kyivan Rus', ancient Slavonic texts showed a particular type of a Christian Saint known in Byzantium and Rus'. This Saint had an active political position in secular life and often participated in state affairs. In hagiographic texts of Kyivan Rus', especially in *The Kyiv-Pechersk Patericon*, such a type of the Saint was represented by the image of Theodosius the abbot of Kyiv-Pechersk monastery. He tended to intervene in

² See, for example: *Успенский сборник XII–XIII вв.* (Москва 1971) 38.

³ В. М. ИСТРИН, *Книги временные и образные Георгия Мниха: Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. Текст, исследование и словарь, Т. III: Греческо-славянский и славяно-греческий словари* (Ленинград 1930) 152.

⁴ “*Βίος καὶ πολιτεία τοῦ Ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν Ἀντωνίου*” (PG 26, Col. 836).

⁵ “*ἡμῶν γὰρ τὸ πολιτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει*” (Phil. 3: 20).

political activities of princes, for example, he conflicted with Prince Sviatoslav (1027–1076), because, in his opinion, the Prince had come to the throne illegally. Theodosius also refused to come to a throne meal and forbade to mention Sviatoslav in Litany⁶. Thus, *The Kyiv-Pechersk Patericon* created an image of βίος – an anachoretic “life in truth”⁷. Other texts, such as *Poučeniye* by Vladimir Monomakh put into practice the principles of πολιτεία – the life and work of “a devout layperson” who was actively involved in political life⁸. That is, the political had a purpose to organize the society order where the people would aspire to truth, salvation and strictly follow the righteous saints.

We can also see that in the Old Slavonic language sources the type of sanctity, which was considered as a sample of secular political life in Kyivan Rus', was based on obligatory mastering of the sacred skill of writing. The fact that *The Kyiv Pechersk patericon* frequently emphasizes this mastery in the image of the “political Saint” Theodosius⁹ can be explained exactly this way. Bookishness or even simple literacy itself were signs pertaining to sanctity at that time, and the man who was called *pysets*, *pysčyj* (scribe) or *knyžcnyk*, *knygčy*, *knygčyja* (scholar) had a special sacred and political status in Kyivan Rus'.

Greek and Byzantine understanding of the political included not only the aim, but the idea of the political order as a disposition of activities. Πόλις in Platonic-Aristotelian understanding of the political was conceived as a link between people (κοινωνία). It was the *architectonics* (ἀρχιτεκρονική), disposition of arts (ἡ τέχνη), sciences (ἡ μέθοδος), activities (ἡ πράξις) and intentions (ἡ πράιπσις) (Aristot. Nic. Eth. 1094a). Given this, politics (πολιτικά,) was a “connecting art” that “invariably rejects the bad, so far as possible, taking only the materials which are good and fitting, out of which, whether they be like or unlike, it gathers all elements together and produces one form of value” (Plat. Stat. 308 c). Politics seemed to be highest among the sciences, the one “that ordains which of the sciences are to exist in states, and what branches of knowledge the different classes of the citizens are to learn, and up to what point” (Aristot. Nic. Eth. 1094a – 1094b)¹⁰.

⁶ *Житіє преподобного отца нашего Феодосія игумена Печерського монастиря*, in: Д. І. АБРАМОВИЧ, *Києво-Печерський патерик. Репринтне видання* (К. 1991) 69.

⁷ “Blessed is who hated this world and this glory” – this way bishop Symon admonished Policarp (*Послание смиренного епископа Симона Владимирьского и Суждальского к Поликарпу, черноризицу Печерскому*, in: Д. І. АБРАМОВИЧ, *Op. cit.*, 99).

⁸ *Полное собрание русских летописей (ПСРЛ). Т. 1: Лаврентьевская летопись* (Москва 1997) 242.

⁹ *Житіє преподобного отца нашего Феодосія игумена Печерського монастиря* in: Д. І. АБРАМОВИЧ, *Op. cit.*, 23.

¹⁰ Quoted from the translation of Plato by Harold N. Fowler (*Plato in 12 Volumes*, Vol. 12, Cambridge 1921) and translation of Aristotle by H. Rackham (*Aristotle in 23 Volumes*, Vol. 19, Cambridge 1934).

In fact, this understanding of the political as the order or the disposition was preserved in Byzantium and Kyivan Rus', but in the Christian interpretation it was transformed into *hierarchy* (Ἱεραρχία) – a concept that came into the political use and literature of the Byzantine Empire. As the basis of the political, it implied a hierarchical distribution of wealth or status, just retribution of God and punishment for crimes according to a person's political status. The hierarchy was modelled as a reflection of "the heavenly order" where each person had their own political position (τάξις). *On the Celestial Hierarchy* by Pseudo-Dionisius the Areopagite was the main medieval work which investigated the hierarchy. Rus' got acquainted with the translation only in 1371, but the hierarchical conception of the state body had existed long before that and it had fully corresponded to Platonic-Aristotelian understanding of the political. It strangely combined a Byzantine model of political hierarchy with pre-Christian understanding of Rus' Land as the body where the prince was the head, land – the torso, inhabitants – legs, etc. It constituted the hierarchy by itself because it presented higher and lower strata in the state, less important and very important "parts of the body". A patrimonial principle, which was considered the foundation of the Kyivan Rus' political hierarchy by V. PASHUTO for a good reason, was an essential foundation of this disposition¹¹. The texts contain a lot of sentences and lexemes where the Prince is called "Father", his younger brothers are called "sons", members of the Prince's armed forces are "brothers" or Prince's "sons". It makes their translation difficult if we understand these terms word for word and do not adhere to the position of a "symbolic family"¹².

The idea of Christianly reinterpreted *justice* was a construction principle of this disposition in Kyivan Rus'. In political philosophy of Plato, it is commonly known to have been considered a backbone virtue uniting all the others (Plat. Rep. 4). Writing language, once again, played a key role here, because justice and hierarchy were introduced in Platonic-Aristotelian understanding of politics through speech and writing – signs which separate ζῶον πολιτικόν from the rest of the existing world. The famous phrase of the Aristotle's *Politics* "ἐπειδὴ πᾶσαν πόλιν ὁπῶμεν κοινωσίαν" ("Every state is as we see a sort of partnership" (Pol. 1.1252) included an ambiguous word κοινωσίαν which can be translated as *connection, tie, relation, community, partnership* as well as *communication*, which is not of less importance. It emphasized a linguistic aspect of polis and a close attachment of the existence to

¹¹ В. Т. ПАШУТО, *Внешняя политика Древней Руси* (Москва 1968) 474.

¹² See for example: ПСРЛ., Т. 2: *Ипатьевская летопись* (Москва 1998) 417. Numerous stereotype expressions where members of armed force are called "brothers" are found in "Слово о полку Игореве" (The Tale of Igor's Campaign) (Словарь-справочник "Слова о полку Игореве". Вып. 1 (Москва – Ленинград 1965) 15).

speech and writing¹³. As opposed to the inarticulate *voice*¹⁴ (φωνή) of animals that seems to show emotions of sorrow or joy, *logos* (λόγος) is the articulated speech of the human, which embodies thinking “designed to indicate the advantageous and the harmful, and therefore, also the right and the wrong” and thus to constitute the political dimension of human existence, transform a man into a “political animal” because it “makes a household and a city-state” (Aristot. Pol. 1.1253a).

Within the Greek teleological, architectonic and dialogic understanding of politics and the political which made justice a fundamental principle, only writing and speech can support the political. Writing fixed the fair architectonic disposition as laws of a *polis* engraved on the tables of commandments at the *agora*; owing to speech, the disposition is discussed at the same *agora*. Consequently, since antiquity, speech and writing have been not only complementary elements, where politics and the political are represented in different proportions, but they have also been competing practices.

J. Derrida’s argument about displacement of writing to the periphery of culture, which was based on Platonic-Aristotelian interpretation of writing, is partially true¹⁵. In medieval society, including Kyivan Rus’, the political actively opposed politics and the architectonic hierarchy was more important than its dialogical approval. So, writing restored its political rights and gained a much higher status. Only writing could replace the direct participatory power by representation that was necessary within large state formations similar to Byzantium or Kyivan Rus’. Only this could establish and secure the medieval hierarchy.

Surely, a gift of eloquence (often denoted in Kyivan Rus’ texts by the term *slovesnost*) was interpreted as charisma and an essential human feature in contrast to animals. However, the analysis of this word usage in some phrase patterns

¹³ In fact, Hobbes “natural” or “non-political” human condition does not exist for Aristotle as the one who exists outside the political is either morally worthless (φαῦλός ἐστιν) or a superman (κρείττων ἢ ἄνθρωπος), an animal (θηρίον), or a deity (θεός). The very gift of eloquence as an ability to express the advantageous (συμμέρον) and the harmful (βλαβερόν), the right (δίκαιον) and the wrong (ἄδικον) (Pol. 1.1253a) constitutes the political. A gift of eloquence is also necessary for making a social agreement. “It is interesting enough that the very possibility of such an agreement requires the use of language, which means that the natural state is not asocial”, I. VIRIASOVA admits (I. VIRIASOVA, *Op. cit.*). However, “Hobbes seems to suggest that the state of nature is both a-social and a-political” (*Ibid.*).

¹⁴ *The Voice* in the terminology of Aristotle’s *Politics* and Derrida’s “*Of Grammatology*” certainly has a different meaning. According to Aristotle, it is a natural property of animals to express the joy and the sorrow and “to indicate those sensations to one another” (Pol. 1.1253a). According to Derrida, *voice* is an orientation of Western culture on priority of articulated speech, not writing (J. DERRIDA, *Of Grammatology* (Baltimore and London 1997) 4).

¹⁵ We are bearing in mind the thesis by Socrates (in attribution of Plato) that writing “harms memory”. Writing is artificial and impersonal, but speech is natural and living (Plat. Phaedrus 274b – 278e). Aristotle interpreted writing as the “signs of signs” in relation to speech that is the “signs of soul” (Aristot. On Interpret. 16a).

such as “verbal herd” or “verbal sheep” (λογικὰ πρόβατα), reveals a paternalistic tincture of the political. *Slovesnost*’ means here rather spirituality as a feature of God-likeness and salvation than “speech” or “eloquence”¹⁶. The power of princes or bishops, who were called “shepherds of verbal sheep of Christ” in the *Sermon on Law and Grace*¹⁷ by Rus’ Metropolitan Ilarion, was based on other principles than a publicly discussed agreement. *Slovesnost*’ of the human “herd” does not mean here the right to a political vote. On the one hand, in mythical codes, the image of sheep was associated with language and interpretation¹⁸; on the other hand, it was a prototype of humility, obedience and *silent* sacrifice (Exod. 53: 7). It is the silence that was often a main virtue. Although speech is able to distinguish between the right and the wrong, actually, it is amorphous and fragile. Thus, the Byzantine and Kyivan Rus’ traditions seemed to presuppose that only writing was able to fix the political hierarchy and sanctify it in theory, ideology and law. Live and changing speech, which expresses freedom and can be distorted and reinterpreted, was replaced by an indestructible, rigid system of writing. Consequently, writing became the main condition of establishment, fixation, preservation and passing along the hierarchical disposition to future generations as well as a tool for selection of political artefacts for eternity. Undoubtedly, in Kyivan Rus’, the main texts for establishing the hierarchical order comprised legal documents, which included a corpus of translated texts (Greek *Nomocanons*, *Procheiron*, *Ecloga* by Leo III the Isaurian, *Novels* by Justinian etc.) and the original collection *Pravda Ruskaja* (*Russian Justice*). A certain set of unwritten laws is likely to have existed as an oral tradition in Rus’ in the 8th – 9th century. However, in the era of state development, namely in the 10th century, when oral speech could not ensure the stability of the political disposition, the laws were written. The code reflected the statuses of all political layers in the political hierarchy of Kyivan Rus’: princes, boyards, merchants, servants and even slaves. Consequently, to this day *Pravda Ruskaja* remains a main source for the study of stratification and a political structure of Kyivan Rus’ society. Besides, according to the articles of *Pravda Ruskaja*, princely and church ordinances, different fines were imposed for the same offense on people with different political status¹⁹.

In terms of chronicles, writing had to preserve political information for the posterity. It approached writing to an important political attribute – a claim to

¹⁶ Sometimes a gift of eloquence is expressed as the word *rečivost*’, but not *slovesnost*’. See, for example Old Slavonic translation of *Apostle* (A. КАЛУЖНИАК, *Actus epistolaeque apostolorum palaeoslovenice ad fidem codicis christinopolitani saeculo XII^o scripsi* (Vindobonae 1896) 44.

¹⁷ ИЛАРИОН. *Слово о законе и благодати* (Москва 1994) 78.

¹⁸ Hermes in Greek mythology not only interprets the signs that gods send to people, but also takes care of shepherds, and sometimes is depicted like Christ with the lamb in the arms (Hermes-Kriophoros).

¹⁹ See: *Руська Правда: Тексти на основі 7 списків та 5 редакцій* (К. 1935) 5–6.

eternity. By means of a narrative chronicle, princes tried to perpetuate the power and political order, to affirm the power inheritance and their own political rightness forever. In any case, elements of copying, changing and editing Kyivan Rus' written monuments were in no way an expression of freedom, they showed nothing but another attribute of writing – an ability to be perfected for political purposes. Rus' chronicler Nestor is considered to have rehashed the early Kyivan chronicle by Joan in order to remove its political acuteness, namely its criticism of the Russian princes and conflict between the Kyiv-Pechersk Monastery and Prince Sviatopolk II (1050–1113). When anti-prince mood appeared again, this time in Novgorod, chroniclers replaced Nestor's text in *Sophia Chronicle* by the anti-prince *Primary Chronicle*. In 1116, abbot Sylvester also edited final paragraphs of Nestor's chronicle to please Vladimir Monomakh and his political activity. M. Pryselkov argued that Sylvester expunged Nestor's stories about the relationship between the secular and ecclesiastical authority in consideration of the political situation²⁰.

The hierarchical disposition established the contour of a political practice. Basically, we can argue that a political practice was a chain of actions for strengthening the hierarchical disposition. Narrative writing often not only reflected the sequence of politicians' actions, but it also shared a common functional basis with political activities which F. Ankersmit named *political representation*²¹. A political representation had two levels. At the first level it implied the need for political activity and writing to select a real or fictitious event material. At the second one it had to explain one or another political action or describe facts. A political project or a politicians' success often depended on the representation of actions and not on the actions themselves. A political action was not only selected as the "optimum" of a great number of possible actions, but it usually had to be represented and transformed into an "event". It had to be interpreted in a standpoint remote enough from the real intent and consequences of the political action (politicians' defeats were often represented as their victories and losses as their achievements). For example, Monomakh, who felt that his tale about his campaign against Prince Yaroslavez Sviatopolkovich did not fit into either the composition of *Poučeniye* or proclaimed by him the idea of princes' brotherly love, had to explain that the campaign had been caused by Yaropolk's "malice"²². According to F. ANKERSMIT²³, in a representation, as an attempt to present reality somehow, politics and history meet and unite. Due to this meeting, politics often uses writing (first chronicles) for its representations. As D. Likhachev wrote, "They are the chronicles that the Russian government uses to claim with no hesitation the right to rule over the old

²⁰ М. Д. ПРИСЕЛКОВ, *История русского летописания, XI–XV вв.* (Санкт-Петербург 1996) 42.

²¹ F. R. ANKERSMIT, *Political Representation* (Stanford 2002) 2.

²² ПСРЛ, т. 1, 250.

²³ F. R. ANKERSMIT, *Op. cit.*

ancestral lands of Moscow princes – Kyiv, Smolensk, Polotsk, Chernihiv. Based on the chronicles Moscow pursues the policy of integration. Chronicles serve as historical evidence in Russian princes' disputes about the great principality to khans. Prince Yuri Dmitrovich argued his rights to the Moscow principality by «chroniclers and old lists...». During the advance on Novgorod in 1471, Ivan III had in his impedimenta chronicles and people who could «interpret» Rus' chronicles, i.e. those ones who knew the content perfectly²⁴. However, as it follows from all those examples, narrative writing (chronicle) was not a mirror image of the past, but only its representation. This representation was based on certain intellectual procedures or an author's preconception. A historical or political fact could become full-fledged one only if it was represented in some way. An event of the past gradually “was increasing” its historical significance from the moment when it happened to the moment when it was discovered, articulated in some of discourses and interpreted from different political positions. Similarly, a political action increases its “politicalness” in the process of its representation, interpretation and discussion. An act of representation is a bridge between words and reality. Due to the representation, history always tends to be politicized (transformed into “political history”) and politics actively implicates history.

Summarizing all the above, in Greek and Byzantine, Platonic-Aristotelian understanding of the political, which is seen in spiritual legacy of Kyivan Rus', writing played an important role. That is why to it, this understanding was introduced in Kyivan Rus' social practices and testified to its political existence. Clearly, these findings make no pretence as to completeness, it is merely an attempt to offer a new topic for discussion.

²⁴ Д. С. ЛИХАЧЕВ, *Русские летописи и их культурно-историческое значение* (Москва – Ленинград 1947) 9.

Олена Сирцова

ДЕЯКІ ОСОБЛИВОСТІ ЦИТУВАННЯ КНИГИ ПРИПОВІСТЕЙ І КНИГИ ПРЕМУДРОСТІ СОЛОМОНОВОЇ В ПОВІСТІ ПРО ХРЕЩЕННЯ КНЯГИНИ ОЛЬГИ

Текст Повісті про хрещення княгині Ольги читається у літописному зведенні початку XII ст. *Повісті минулих літ* під 6463 (955) та 6477 (969) роками¹. Стилiстична, сюжетна та духовно концептуальна єдність фрагментів, присвячених хрещенню княгині Ольги, її мудрості і християнським чеснотам, дозволяє розглядати їх як складові частини первісно цілісного твору. Характерною особливістю зазначеного тексту є своєрідне композиційне поєднання легендарно-історичного сюжету про хрещення київської княгині з філософською темою премудрості і поезією Книги Приповістей Соломонових та апокрифічної Книги Премудрості Соломона. У зв'язку з цим, відповідні статті *Повістей минулих літ* заслуговують на спеціальне дослідження не лише в контексті історії літописання, а й з погляду становлення християнського красномовства й християнських уявлень про мудрість у Київській Русі XI ст.

Істотною передумовою такого дослідження є не лише врахування, а й текстологічний перегляд проведеної у свій час О. Шахматовим реконструкції літописних зведень, які передували *Повістям минулих літ*. Під час цієї реконструкції вчений дійшов висновку, що у найдавнішому київському зведенні кінця 30-х років XI ст. ті статті, у яких йшлося про хрещення Ольги, її похвалу і пам'ять, містилися у значно коротшій редакції. На його думку, уривки давньої легенди про “добування Ольгою хрещення в Константинополі” були введені до статті 6463 (955) лише упорядником Початкового зведення (не раніше 1093 року) одночасно з оповіданням про помсту Ольги деревлянам². Крім того, О. Шахматов вважав, що у тексті найдавнішого зведення було відсутнє порівняння Ольги з “царицею ефіопською”³, як не дуже доречне після

¹ Полное собрание русских летописей (далі ПСРЛ), т. I: Лаврентьевская летопись (Москва 1997) ст. 60–64; 67–69.

² А. А. Шахматов, *Разыскания о древнейших русских летописных сводах* (Санкт-Петербург 1908) 113.

³ ПСРЛ, т. I, ст. 62.

повідомлення про повернення її до Києва⁴. Нарешті, як пізніші вставки визначив він і всю духовно концептуальну складову названих статей, пов'язану із запозиченнями з Паримійника: Прип. I. 20–22; II. 2; VIII. 17; Іс. I. 10; Прип. I. 24–25, 29–30; IX. 7–8; Прем. V. 15–16. Основна підстава була такою: “Оскільки стаття 6601(1093), якою закінчується Початкове зведення, ясно виявляє користування Паримійником, вважаю для себе правомірним й інші вставки з нього відносити на рахунок упорядника Початкового зведення”⁵.

Доводиться, однак, зауважити, що жоден з аргументів на користь відокремлення один від одного взаємопов'язаних фрагментів твору, який ліг в основу відповідних статей, а отже, і на користь трактування наведеного в них тексту, як каскаду сюжетних та ідейних вставок, не можна визнати безперечним.

По-перше. Незалежно від того, коли саме увійшло до зведення оповідання про помсту Ольги деревлянам, сам цей факт не може служити достатньою підставою для висновку, що легенда про “переклюкання” Ольгою ромейського царя не могла бути записана вже наприкінці 30-х років XI ст.

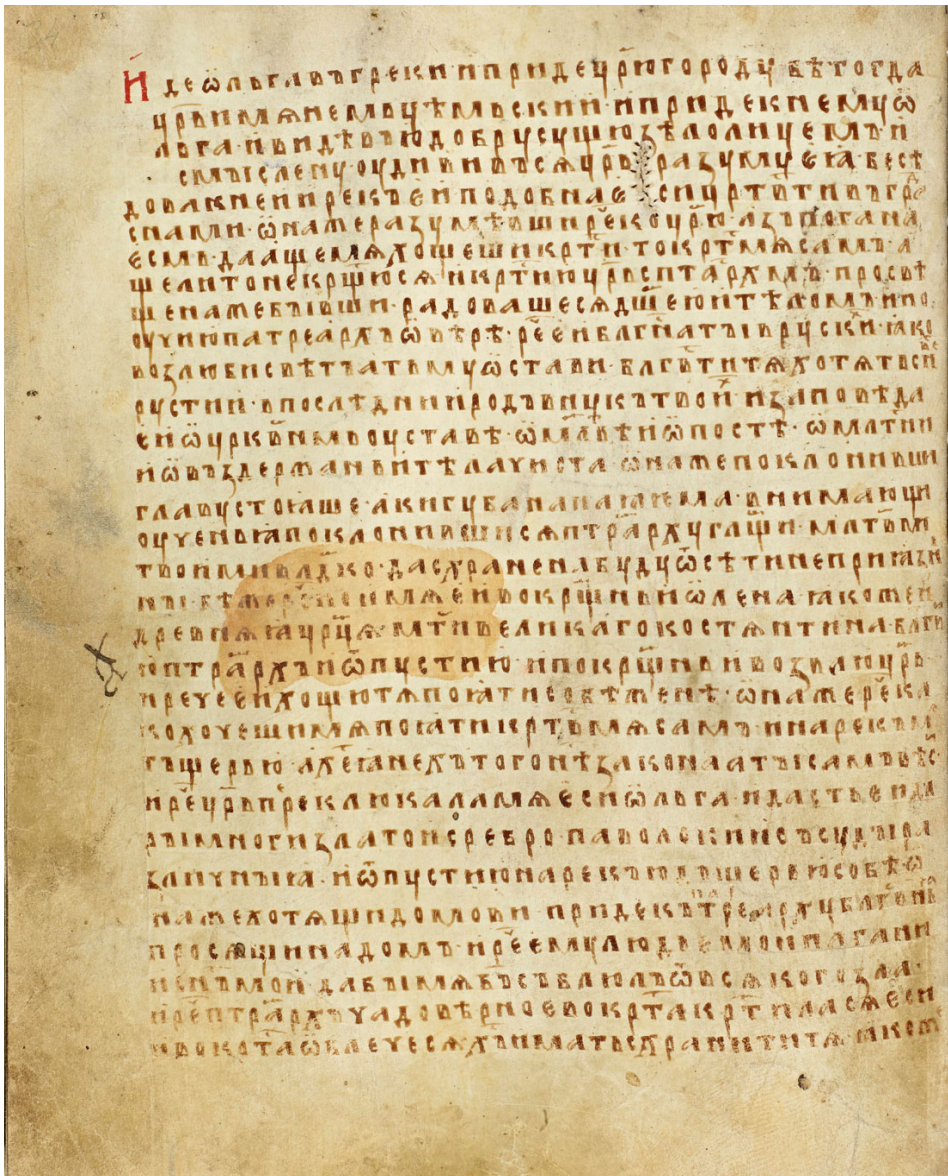
По-друге. Немає достатніх підстав виключати, що до цього ж часу можуть відноситися запозичення з Паремійника, адже Паремійник був однією з тих книг, які з-поміж перших були перекладені з грецької на слов'янську ще у кирило-мефодієвські часи і могли переписуватись у колі “ярославових книжників”. Що ж стосується редактора статті 6601 (1093), то він запозичує з Паримійника тексти з Книги Левіт та Книги Йова в основному на тему “кар Божих”, тоді як у статтях 6463 (955) та 6477 (969) зовсім в іншому контексті подаються тексти Книги Приповістей Соломонових та апокрифічної Книги Премудрості Соломона, пов'язані з темою шукання премудрості.

По-третє. Якщо діалог Ольги з Костянтином Багрянородним та запозичення з Паримійника не були пізнішими вставками, то порівняння Ольги з царицею Савською, яка приходила до Соломона шукати мудрості (III Царств, 10; II Параліпом., 9) зовсім не виглядає недоречним. Крім того, це ж порівняння могло бути запозичене і з Євангелія від Матвія (12: 42), де згадується південна цариця, яка “приходила від края землі послухати мудрості Соломонової”⁶.

⁴ А. А. Шахматов, *Разыскания о древнейших русских летописных сводах...*, с. 114.

⁵ *Ibid.*, с. 164.

⁶ Тут і далі авторка використовує наступне видання Біблії: Толковая Библия или комментарий на все книги Св. Писания Ветхаго и Новаго Завета / Под ред. А. П. Лопухина и его преемн. Петербургъ, 1904–1913. 2-е изд. Т. I–III (Стокгольм: Институт перевода Библии 1987); Див. також О. В. Творогов, ‘Нестор’ в *Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I. (X–первая половина XIV в.)* (Ленинград, Изд-во “Наука”. Ленинградское отделение 1987) 274–278; И. Н. Данилевский, *Повесть временных лет: герменевтические основы источниковедения летописных текстов* (Москва, Аспект-Пресс 2004) 159–160.



Сторінка Лаврентіївського літопису під 6463 (955) рік, де вміщено початок
Повісті про хрещення княгині Ольги
(РНБ F.n.IV.2 Ф. 550 (1377 р.) арк. 17 зв.

Загалом концепція, на яку спирався О. Шахматов у своїй реконструкції, полягала в тому, що текст найдавнішого зведення містив “винятково духовні елементи” сказання про хрещення Ольги і не міг включати елементи, пов’язані з її хитромудрістю. Однак, вірогідність поєднання духовних і світських елементів у Повісті про хрещення Ольги є принаймні однаковою, якщо не більшою, для автора кінця 30-х років порівняно із автором чи упорядником 70-х або 90-х років.

Порівняння тексту Повісті про хрещення княгині з проложним *Житієм св. Ольги*⁷ і Похвалою княгині Ользі у складі твору під назвою *Память и похвала князю рускому Володимиру, како крестися Володимир, и дети своя крести, и Олга преже Володимера. Списано Ияковом Мнихом*⁸ показує, що усім трьом текстам ймовірно передувало якесь давнє церковне сказання про хрещення і поховання Ольги, “відновити яке тепер неможливо”⁹. У зв’язку з цим звертає на себе увагу те, що у тексті, який увійшов до зведення, відсутні досить суттєві з погляду церковної традиції деталі цього давнього сказання, які, тим не менше, знайшли своє відображення у Житії Ольги і Похвалі Ользі. Йдеться, зокрема, про принесення Ольгою хреста на Русь, про відправлення золота патріарху і про гробницю Ольги у Десятинній церкві.

Так, у проложному Житії описується, як Ольга “примъши крсть и прозвутера, приде въ свою землю, в Русь Киеву, и ть крсть стоить в Святой Софии въ олтари на десной странѣ”¹⁰. У Похвалі Ользі, яка, можливо, лише у XIV ст. була включена у текст Пам’яті і Похвали князю рускому Володимиру¹¹, теж описується, як княгиня “приимши святое крещенье, възвратися в землю рускую, в домъ свои, к людемъ своимъ съ радостію великою, освѣщена духомъ и тѣломъ, несущи знамение честнаго креста”¹². Про значення факту

⁷ ‘Житие св. Ольги’ (Публикация А. И. Соболевского по списку Пролога XIV ст. (Типогр. Собр. №368, Л. 157 об) (1888) кн. 2. Отд. 2 *Чтения в Историческом обществе Нестора летописца* 2–8.

⁸ ‘Память и похвала князю рускому Володимиру, како крестися Володимир, и дети своя крести, и всю землю Рускую от конца и до конца, и како крестися баба Володимерова Олга преже Володимера. Списано Ияковом Мнихом’ в В. И. Срезневский, ‘Память и похвала князю Володимиру и его житие по списку 1494 г.’ (1897) *Записки Имп. АН* сер. 8., т. I, № 6, 67–68.

⁹ М. Д. Приселков, *Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв.* (Санкт-Петербург 1913) 9.

¹⁰ ‘Житие св. Ольги’..., с. 67.

¹¹ Е. А. Фет, ‘Память и Похвала князю Владимиру’ в *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. I (XI – первая половина XIV в.)..., 289–290.

¹² *Память и похвала князю рускому Володимиру*..., с. 67–68.

принесення Ольгою хреста на Русь та про його відгомін у гомілетичі 40-х років XI ст. свідчить *Слово про Закон і Благодать* Іларіона Київського, який у Похвалі князю Володимиріу писав: “Подобниче великааго Коньстантина... Онъ съ материю своею Еленою крсть от Іерслима принесъша,... ты же съ бабою твоею Ольгою принесъша крсть от Новааго Іерслма Коньстянтинаграда...” (арк. 190б – 191б)¹³.

Відсутність у Повісті про хрещення княгині Ольги такого суттєвого топосу, як принесення хреста на Русь, наводить на думку, що вона навряд чи могла бути написана церковним автором, для якого основне значення ходіння Ольги до Царгорода полягало в його церковно-культових наслідках й історичних підставах для прославлення рівноапостольної ролі княгині. Про відправлення золота патріархові розповідається лише у Житті Ольги: “и призвавши сына своего Святослава, заповѣда ему погрестися съ землею равно, а могылы не сути, ни тризны творити, ни бѣдына дѣяти, нѣ посла злато къ патріарху Царяграда и преставися мѣсяца июля въ 11 день”¹⁴. У відповідному тексті Повісті про Ольгу, згідно статті 6477 (969) зведення, згадка про посилку золота патріархові відсутня: “и плакаса по ней снѣ еѧ и внуци еѧ. и людѣе вси плачемъ великомъ. [и] несоша и погребоша и намѣстѣ. Ибо заповѣдала Ѡльга не творите трызны на собою. бѣ бо имущи презвутерь. сеи похорони блжнюю Ѡльгу”¹⁵. Натомість тема посилки дарів до Царгороду зринає у літописній Повісті зовсім в іншому контексті. З одного боку, тут описуються дари, одержані Ольгою від Костянтина Багрянородного у Царгороді: “и дасть еи дары многи злато и сребро паволоки и съсуды различныѧ. и ѡпусти ю нарекъ ю дъщерью собѣ”¹⁶. А з другого – розповідається про відмову Ольги відіслати своєму хрещеному батькові обіцяні йому дари: “Си же Ольга приде Киеву, и присла к ней цар гречьский, глаголя, яко «Много дарих тя. Ты бо глаголаше ко мнѣ, яко аще возъвращюся в Русь, многи дары прислю ти: челядь воскъ и скъру, и вои в помощь». ѡвѣщавши Ѡльга. и рѣ къ словмъ: «аще ꙗ рци такоже постоиши оу мене в Почаинѣ якоже азъ в Сюду то тогда ти дамъ». и ѡпусти слы съ рекъши”¹⁷. Інтонація й характер інтерпретації теми дарів у наведеному фрагменті, досить далека від хрис-

¹³ ‘Произведения Илариона по списку сер. XV в. ГИМ. СИН. № 591’, Публикация подготовлена Т. А. Сумниковой, перевод Т. А. Сумниковой. Фотокопия текстов. Комментарии Т. А. Сумниковой, В. В. Милькова А. И. Макарова, А. И. Абрамова в *Идейно-философское наследие Илариона Киевского*, ч. I (Москва, Институт философии АН СССР 1986); В. В. Мильков, ‘Иларион и древнерусская мысль’ в *Идейно философское наследие Илариона Киевского*, ч. II (Москва, Институт философии АН СССР 1986) 6–38.

¹⁴ Житие св. Ольги..., с. 68.

¹⁵ ПСРЛ, т. I, ст. 68.

¹⁶ *Ibid.*, ст. 61

¹⁷ *Ibid.*

тиянського смирення, резонує з попереднім діалогом Ольги і Костянтина з приводу сватання-хрещення (спочатку прохання княгині до Костянтина стати її хрещеним батьком, а після хрещення її відмова, посилаючись на цю підставу, стати його дружиною) та реплікою останнього: “Перѣклюкала ма еси *Вльга*”¹⁸.

Характер розвитку теми дарів у Повісті про хрещення княгині Ольги так само, як й ігнорування топосу принесення хреста свідчить на користь написання її автором-християнином, який керувався не стільки церковною традицією скільки почуттям гордості за хитромудру руську княгиню і не пропускав нагоди підкреслити її самовладність та рівний константинопольському царю династичний статус: “и приде к нему *Вльга*. и видѣвъ ю добру суццю зѣло лицемъ. и смыслену. Оудививьса црѣ разуму ея. бесѣдова к ней и рекъ еи «подобна еси цртѣти въ граѣ с нами»”; “бѣ же рѣно има еи во крѣпнѣи *Влена*. такоже и древнаа црѣца. мѣти Великаго Костантина”; “се же бѣ такоже при Соломанѣ. приде црѣца *Ефиопьскаа* к Соломану. слышати хоташи прмѣрти Соломани”¹⁹. Схоже, що своїм особливим наголосом на рівності візантійському цареві державного статусу київської династії Повість про хрещення княгині Ольги відображає ту досить певну ідейно світоглядну ситуацію, що склалася за часів Ярослава Мудрого, і була пов’язана з виразним прагненням Русі до церковної та культурної самовладності.

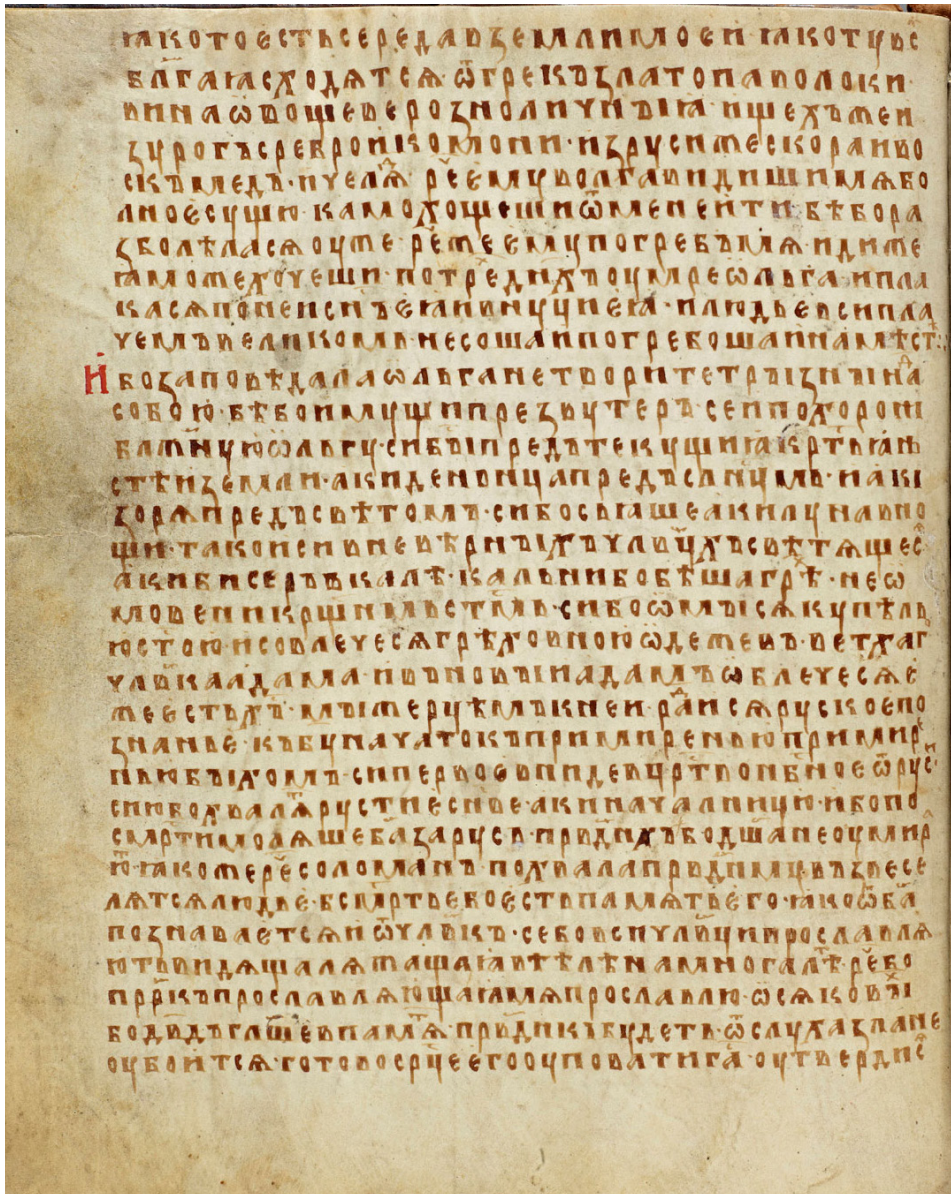
Тому виглядає цілком ймовірним, що написання Повісті про хрещення княгині Ольги співпало з часом будування храму, присвяченого Софії Премудрості, та ідейного обґрунтування задуманого і здійсненого князем Ярославом Володимировичем самочинного поставлення на Київську митрополію русина Іларіона, врешті, так і невизнаного Константинополем.

Крім того, цілком природно, що саме в час зведення і опорядження Софії Київської у колі київських книжників розвинувся великий інтерес до образу царя Соломона, вважаючи на його взірцеву для Ярослава роль у будівництві Єрусалимського храму (II Книга Царів, 6; II Книга Параліпом., 3), а також на пов’язану з його іменем біблійну тему Софії Премудрості. Про досить стійку асоціацію у свідомості сучасників образу Ярослава з образом царя Соломона й будівництвом Дому Премудрості Божої свідчить, зокрема, *Слово про Закон і Благодать* Іларіона. У риторичному зверненні до князя Володимира Іларіон так характеризує Ярослава, продовжувача володимирових починань: “Иже недоконьчанаа твоа наконьча, акы Соломонъ Давдва, иже Дом Бжии великийи Стыи его Прѣмудрости създа” (арк. 192а)²⁰.

¹⁸ ПСРЛ, т. I, ст. 61.

¹⁹ *Ibid.*, ст. 62.

²⁰ А. М. Молдован, *Слово о законе и благодати Илариона* (К., Наукова думка 1984); М. Д. Приселков, *Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв.* (Санкт-Петербург 1913).



Сторінка Лаврентіївського літопису під 6477 (969) рік, де вміщено частину
 Повісті про хрещення княгині Ольги
 (РНБ Ф.п.IV.2 Ф. 550 (1377 р.) арк. 20 зв.

Невипадковим, очевидно, є й те, що крім Повісті про хрещення княгині Ольги, тема Софії Премудрості й любові до неї, причому з аналогічними за-
позиченнями з Паримійника, в досить близькому контексті репрезентується
у вставці до статті 6545 (1037) літописного зведення, присвяченій звеличен-
ню мудрості і книжності князя Ярослава, його любові до читання і писання
книжок: “Велика бо бываеть полза от ученья книжного; книгам бо кажеми
и учими есмы пути покаянью, мудрость бо обрѣтаемь и въздержанье от
словес книжныхъ. Се бо суть рѣкы, напаяюще вселеную, се суть исходяща
мудрости; книгамъ бо есть неисчетная глубина: сими бо в печали утѣшаеми
есмы; си суть узда въздержанью. Мудрость бо велика есть, якоже и Соломонъ
хваляше ю, глаголаше: «Азь, Премудрость, вселих свѣтъ и разумъ и смыслъ
азъ призвах. Страхъ Господень... Мои свѣти, моя мудрость, мое утверженье,
моя крѣпость. Мною цесаревае царствуют, а силнии пишють правду. Мною
вельможа величаются и мучители держать землю. Азь любящая мя люблю,
ищющи мене обрящють благодать»” (Притч 8. 12–17).

Співставлення контекстів, характеру цитування і певних історичних від-
повідностей наводить на думку про можливість поставити запитання, чи не
був автором Повісті про хрещення княгині Ольги і філософсько-поетичного
гімну книгам як рікам премудрості сам Ярослав Мудрий? Адже малоімовірно,
що духовна спадщина князя Ярослава обмежувалась лише законотворенням
і, зокрема, укладанням спільно з Іларіоном церковного устава – судєбника²¹.

Про можливість і вірогідність прямого включення твору, написаного
Ярославом, у текст зведення свідчить відоме за Лаврентіївським списком
введення у текст літопису Повчання Володимира Мономаха. Якоюсь мірою
авторство Ярослава могло б пояснити і ту перевагу, яка була надана при
укладанні зведення саме Повісті про хрещення княгині Ольги, а не церков-
ному сказанню, у якому, окрім інших відсутніх у Повісті і зазначених вище
елементів, містилися ще й такі суттєві для літописання відомості, як день
смерті княгині та її земний вік.

Певні концептуальні підстави для датування Повісті про хрещення княги-
ні Ольги часами Ярослава дають спостереження над особливостями взаємодії
традиційних для християнської словесності топосів та риторичних зворотів
з різними контекстами IX ст. Одним із таких топосів є порівняння Ольги з
ранковою зорею: “си бѣ предѣтекущиа крѣтъаньстѣи земли. аки деньица
предѣ слнѣцьмь. и акі зора предѣ свѣтомь. си бо съаше аки луна в ноци.

²¹ Я. И. Щапов, ‘Устав князя Ярослава и вопрос об отношении к византийскому наследию на Руси в середине XI в.’ (1971) т. 31 *Византийский временник* 71–78.

такo и си в невѣрныхъ члвѣцѣхъ свѣтащѣ...²². Таке ж порівняння зустрічаємо і в *Житії Феодосія Печерського*, написаному Нестором у 80-х роках XI ст.²³: “якоже есть лѣпо отъ вѣстока дньница взидеть събираючи окръсть себе ины многы звѣзды ожидаючи солнца правдѣнааго Христа Бога”²⁴. Лише співставлення цих двох майже ідентичних виразів з відповідними ідейними контекстами дозволяє помітити, що вони були вжиті різними авторами. У Житії Феодосія Печерського контекст є таким: “Кто исповѣсть милосердіе Божие! Се бо не избѣра отъ премудрыхъ философъ, ни отъ властелинѣ градъ пастуха и учителя инокимъ, нѣ – да о сем прославится имя Господне – яко грубъ сы и невѣжа премудрѣй философъ явися. О утаенія тайно! Яко отнюдуже не бѣ начатися, отгудуже вѣсія намъ деньница пресвѣтла”²⁵. Подібна поетизація “премудрого невігластва”, досить характерна для монастирської агіографії, навряд чи була б доречною і можливою у колі Ярослава, де панував культ християнської освіченості і книголюбів. Більш прийнятним для цього кола книжників виглядає наявне у Повісті про хрещення княгині протиставлення мудрості “Божья”, якої шукала Ольга, та “человѣчески”, (якої шукала у Соломона цариця Савська)²⁶, а учителями премудрості Божої виступають високоосвічений цар-письменник Костянтин Багрянородний та тогочасний (вересень–жовтень 957 року, коли, згідно опису в “*De cerimoniis aulae Byzantinae*”, відбувся візит) Константинопольський патріарх Поліевкт, прозваний за красномовство другим Златоустом: “просвѣщена же бывши. радовашеса дѣше и тѣломъ. и поучи ю патреархъ ѡ вѣрѣ. [и] рѣ си блѣгна ты в [женѣ] Рускѣ. яко возлюби свѣтъ. а тѣму встави”²⁷.

Одним з ключових топосів, що визначають концептуальну основу розвитку софійної теми у Повісті про хрещення княгині Ольги, є образ Христа-Премудрості: “Си бо отъ вѣзраста блаженая Ольга искаше мудростью, что есть *луче всего* на свѣтѣ сем, налѣзѣ бисеръ многоцѣненъ, еже есть Христось. Рече бо Соломанъ: «Желанье благовѣрныхъ наслаждаетъ душу»; и «Приложиши сердце твое в разумъ»; “Азъ любящая мя люблю, ищущи мене обрящють мя”. Особливістю репрезентації цього образу є його подання у ряд з текстами

²² ПСРЛ, т. I, ст. 68.

²³ А. Рорре, ‘Chronologia utworów Nestora hagiografa’ (1965) Roczn. 14. № 3 *Slavia orientalis* 287–305; О. В. Творогов, ‘Нестор’ в *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, вып. I..., 274–278; И. Н. Данилевский, *Op. cit.*, с. 159–160.

²⁴ ‘Житие преподобнааго отъца нашего Феодосія игумена Печерскаго’, подготовка текста и перевод О. В. Творогова в *Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI – начало XII века* (Москва, Художественная литература 1978) 308.

²⁵ *Ibid.*, с. 306.

²⁶ ПСРЛ, т. I, ст. 62.

²⁷ *Ibid.*, с. 61.



*Зустріч княгині Ольги з імператором та хрещення княгині Ольги
(Мініатюра Радзивилівського літопису)*

Прип. I, 20–22; XII, 20; II, 2; VIII, 17. Причому референтність тексту Книги приповістей Соломонових не обмежується лише прямими цитатами, а й проявляється у явних лексично образних паралелях, як наприклад: “ліпша бо мудрість за перли” (Прип. VIII, 11). Помітна відповідність між трактуванням теми премудрості у Повісті про хрещення княгині Ольги і текстом VIII глави Приповістей має особливе значення для розуміння погляду руського автора на співвідношення образу Христа-Премудрості і вітхозаповітного образу Премудрості “з первовіку”. Певного христологічного напруження цьому співвідношенню надає відоме з контексту Приповістей Соломонових визначення одвічної Премудрості “Господь мене мав (букв. створив) на початку своєї дороги, перше чинів своїх, з первовіку; – від віку була я встановлена, від початку, від правіку землі...” (Прип. VIII, 22–30). Саме довкола цих слів у IV ст. постала Арієва інтерпретація Премудрості й природи сина Божого,

що з нею ототожнювався, як “тварної”²⁸. Отці ж церкви пов’язували одвічну й миротворчу Премудрість з догматом про єдиносущіє Отцю Сина Божого. Загалом у контексті відомостей у Київській Русі, і зокрема, у літописному зведенні про Нікейський собор, “иже проклаша Арья. [и] проповѣдаша вѣру непорочну и праву”²⁹, характер образної ідентифікації Христа і Премудрості у Повісті про хрещення княгині Ольги набирає суттєвого ідейно світоглядного й філософського значення.

Про актуальність і контекст наголошування тотожності Христа з одвічною Премудрістю для ярославових часів якоюсь мірою свідчать дві рукописні версії цитати фрагменту Прип. VIII, 17 у Повісті про хрещення княгині Ольги (“ищющи мене обрящють мя”) і у фрагменті “Велика бо бывает полза от ученья книжного” статті 6545 (1037) (“ищющи мене обрящють благодать”). Варіант “обрящють благодать” замість “обрящють мя” (як у Паримійнику) не міг бути ні опискою, ні уточненням перекладу. Навіть якщо така версія джерела з’явилася при цитуванні по пам’яті, її світоглядний, концептуальний характер не викликає сумніву і вказує, в якому саме контексті тема премудрості сприймалась автором фрагменту.

Відтворений концептуальний ряд Премудрість – Христос – Благодать дає певні підстави для порівняння характеру інтерпретації цього образно-концептуального ряду в Повісті про хрещення княгині Ольги і в *Слові про Закон і Благодать Іларіона*. Порівняння показує, що, тоді як христологія Повісті про хрещення княгині Ольги тяжіє до узгодження та виявлення ідейних відповідностей між старозаповітними й ново-заповітними контекстами, релігійно-філософська поетика *Слова про Закон і Благодать* будується переважно на основі низки образно наголошуваних протиставлень закону і благодаті, сухого озера і невичерпного джерела, нового вина і старих міхів³⁰. Крім того, на відміну від автора Повісті про хрещення княгині Ольги, Іларіон говорить про Премудрість не як про відкриту й звернену до кожного, хто любить її і шукає її, а лише, як про не явлену премудрим та розумним і до певного часу втаємничену від жадаючих її: “безвѣстная же и таинаа Прѣмудрости Божіи оутаена бяху аггль и члкь не яко неявима, нь оутаена и на конець вѣка хотяща явитися” (арк. 170б); “яко оутаил еси от прѣмудрихъ и разумныхъ и открыль еси младенцемъ” (арк. 175б)³¹. Отже, Іларіон, як і Нестор, автором Повісті про хрещення княгині Ольги бути не міг.

²⁸ Толковая Библия или комментарий..., с. 450.

²⁹ ПСРЛ, т. I, ст. 113.

³⁰ В. В. Мильков, ‘Иларион и древнерусская мысль’ в *Идейно философское наследие Илариона Киевского*, ч. II (Москва, Институт философии АН СССР 1986) 11.

³¹ А. М. Молдован, *Слово о законе и благодати Илариона...*

Загалом проведене дослідження засвідчує, що час першої в історії України-Руси загальнокультурної кульмінації інтересу до теми шукання Софії Премудрості не міг не співпасти з будівництвом Софійського собору і перетворенням його на центр духовного життя Київської християнської держави. Разом з тим, ця доба відзначається помітним прагненням київського князя Ярослава до церковної та культурної незалежності від Константинополя. Повість про хрещення княгині Ольги, яка увійшла пізніше до літописного зведення, відомого під назвою *Повістей минулих літ*, стала характерним для обізнаного з біблійними книгами світського автора XI ст., яким міг бути Ярослав Мудрий, поєднанням теми шукання київською княгинею Премудрості Божої з ідеєю державної і церковної самовладності Русі, яскравим уособленням якої була велика княгиня Ольга.

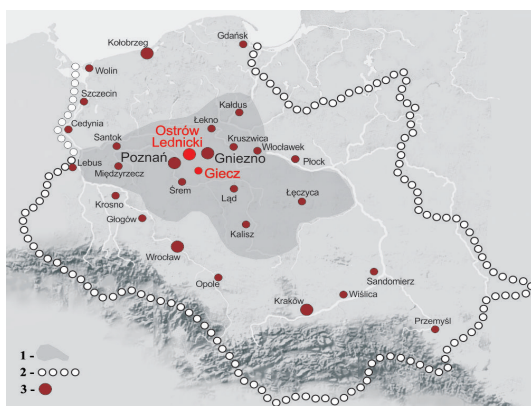
Данута Банашак, Ельжбета Індицька, Анджей Ковальчик,
Тереза Криштофяк, Магда Міцяк, Аркадіуш Табака

РАННЬОСЕРЕДНЬОВІЧНІ ПАМ'ЯТКИ РУСЬКОГО ПОХОДЖЕННЯ З ОСТРОВА ЛЕДНИЦЬКОГО І ГЕЧА

Геч і Острів Ледницький розташовані в центральній Великопольщі, це два особливих місця в історії Польщі (мал. 1). На щастя, до наших днів збереглися там видимі на терені релікти городищ з періоду формування держави перших П'ястів. Найбільший їх розквіт припадає на часи панування Мешка I і Болеслава Хороброго.

Зараз об'єктами управляє і проводить на них інтердисциплінарні дослідження Музей Перших П'ястів на Ледниці.

Геч з'являється уже в найдавніших писемних джерелах, що стосуються початків польської держави. Галл Анонім у своїй хроніці виокремив Геч, біля Познані, як один із чотирьох найбільших осередків, що надавали Болеславу Хороброму дружинників¹. Місто згадується також у Чеській хроніці Козьми Празького, коли після нападу князя Бржетіслава на Великопольщу його мешканців переселили до Чехії². Однак ключову роль у відображенні



Мал. 1. Розташування Острова Ледницького і Геча на мапі Польщі близько 1000 року. 1 – центральна частина п'ястівської держави (civitas Schinesghe), 2 – землі, присданні в 960–1000 рр., 3 – найважливіші міста (опрац. В. Куява, А. Ковальчик)

¹ ANONIM TZW. GALL, *Kronika polska*, przełożył R. GRODECKI, przekład opracował i przypisami opatrzył M. PLEZIA (Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk; Łódź 1989), ks. I, rozdz. 8.

² KOSMASA, *Kronika Czechów*, przekład, wstęp i komentarze MARIA WOJCIECHOWSKA (Warszawa 1968), ks. II, rozdz. II.

особливого значення цього осередку для династії П'ястів відіграють дані, що окреслюють початки закладення гецького городища на переддержавний період (2-а половина 60-х років IX ст.³), у той час, коли інші центральні міста (Острів Ледницький, Грибове, Познань, Гнезно) постали у 2-й чверті X ст. Археологічні дослідження і розвідки, що проводились у межах городища та в його околицях, дають підставу говорити про виняткову особливість цього місця і вказують на сильну, багатовікову тривалість зростання вагомості гецького осередку⁴.

Городище в Гечу повстало на півострові неіснуючого тепер озера (мал. 2). Закладене в переддержавному періоді племінне поселення, розбудоване в 20-х роках X ст. у вигляді двочленно-

го городища, в пізніших часах збільшувалось за площею у кілька разів. Особливий зв'язок династії П'ястів з цим місцем підтверджують відкриті в межах городища об'єкти мурованої архітектури – фундаменти палацу, згідно найновіших досліджень датовані кінцем X – межею X/XI ст., а також залишки церкви з унікальною криптою з реліквіями початку XI ст.⁵ У



Мал. 2. Ранньосередньовічне городище в Гечу з південно-східного боку (фото В. Стемпень)

часи відбудови держави в 2-й половині XI ст. городище в Гечу стало резиденцією каштеляна, а численні інвестиції зроблені там і в найближчому оточенні (серед найважливіших була модернізація міського костелу⁶ та будівництво кам'яного

³ М. KRAPIEC, T. KRYSZTOFIK, 'Potwierdzenie plemiennej metryki grodu w Gieczu' w *Wielkopolskie Sprawozdania Archeologiczne*, t. 6 (Poznań 2003) 48.

⁴ T. KRYSZTOFIK, 'Rozwój wczesnośredniowiecznego ośrodka w Gieczu w świetle źródeł archeologicznych' w *Architektoniczno-przestrzenne i przyrodnicze podstawy rekonstrukcji wczesnośredniowiecznych założeń Gieczu*, (red.) A. GRYGOROWICZ, M. MILECKA, K. TOBOLSKI (Poznań 2007); T. KRYSZTOFIK, 'Początki osady przygodowej w Gieczu (stan. 3) w świetle materiałów archeologicznych' w *Ad Oderam fluvium. Księga dedykowana pamięci Edwarda Dąbrowskiego*, (red.) B. GRUSZKA (Zielona Góra 2008) 261–262.

⁵ T. KRYSZTOFIK, 'Wczesnopiastowskie założenia architektoniczne na grodzie w Gieczu – palatium i kościół p.w. św. Jana Chrzciciela' w *Čechy jsou plně kostelů. Bohemia plena est ecclesiarum* (red.) M. STUDNÍČKOVÁ (Praha 2010) 130–151.

⁶ Археологічні дослідження біля міського костелу в Гечу проводились Терезою Криштофяк, продовжені, й окрім чергових фаз розбудови храму виявили існування поблизу, принаймні, двох інших кам'яних будинків.

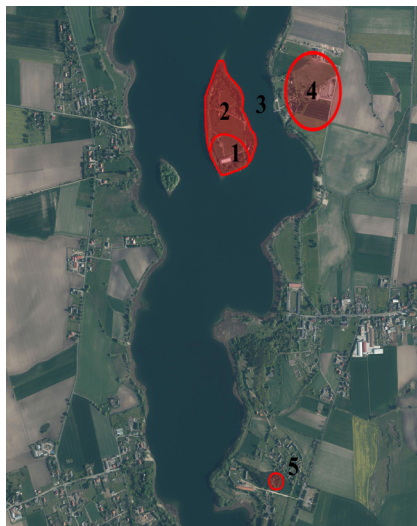
храму на поселенні з протилежного боку озера), функціонуючі поблизу кладовища (пам'ятки 4 і 10), а також інформація стосовно міського костелу в церковних документах вказують не лише на велике значення міста для П'ястів у зазначений період, а й на вагомий статус осередку в церковній адміністрації. Гецька каштелянія функціонувала ймовірно до XIII–XIV ст., а згодом її функції перейняли, міста, що виникли поблизу.

Натомість Острів Ледницький – це острів, площею близько 7,5 га, розташований на озері Ледниця, в центральній частині Ледницького ландшафтного парку (закладений у 1988 р.), в 1994 році визнаний пам'яткою історії (мал. 3). Первісно, на зламі IX і X ст., у південно-західній частині острова



Мал. 3. Острів Ледницький, вигляд з півдня (фото В. Рачковський)

розташовувалось невелике племінне городище. Після перебудови і сполучення Острова Ледницького з материком двома мостами в 60-х роках X ст. городище набуло статусу одного зі столичних міст (мал. 4). Ініціатором розбудови міста був Мешко I. З його фундації в середині фортифікації зведено палац, тобто кам'яну палацово-сакральну споруду, а також будівлю костелу. В сакральній частині палацу – припалацовій каплиці – відкрито два баптистерії, що вказують на можливість проведення обрядів прийняття нової віри на Острові Ледницькому самим Мешком I та підлеглими йому можновладцями. Другий сакральний об'єкт на Острові Ледницькому – це невеликий однонавний костел, в якому



Мал. 4. Ортофотокарта південної і центральної частини озера Ледниця. 1 – Рибітви-Острів Ледницький, пам'ятка 1 (дитинець), 2 – Рибітви-Острів Ледницький, пам'ятка 2 (окольне місто), 3 – Рибітви-Острів Ледницький, пам'ятка 3b (релікти східного мосту), 4 – Дзекановіце, пам'ятка 22 (поселення пшеворської культури періоду римських впливів, поселення і ранньосередньовічний могильник), 5 – Дзекановіце, пам'ятка 2 (ранньосередньовічний могильник; опрац. А. Ковальчик, фото В. Рачковський)

могла зберігатися ставротека⁷ – цінний релікваріум для збереження часток Древа Животворного Хреста. Під час археологічних досліджень відкрито там також дві кам'яні гробниці – ймовірно місце поховання представників третього покоління П'ястів. Період розквіту Острова Ледницького припадає на другу половину X – першу половину XI ст. У 1038 році місто на острові було знищене внаслідок нападу чеського князя Бржетислава. Після відбудови в середині XI ст. функціонувало ще близько 100 років, але вже виключно як локальний каштелянський осередок⁸.

Внаслідок археологічних досліджень, що проводилися від 50-х років ХХ століття на Острові Ледницькому, в озері Ледниця і найближчій околиці, отримано один із найцінніших на землі П'ястів комплексів предметів християнського культу, чисельних коштовних та мілітарних виробів. Серед них слід виокремити найдавніший зі знайдених у Польщі візантійський релікваріум (ставротека)⁹, скриньку для зберігання реліквії та пов'язаний з духовною особою гребінь зі слонов'ячої кістки¹⁰. Чисельними є групи оздоблень із кольорових металів, монет¹¹, а також озброєння, представлене найбільшим на західнослов'янських землях комплексом зброї в кількості понад 300 одиниць¹². Окрім перерахованих вище категорій пам'яток, виявлено багато інших ранньосередньовічних предметів, що мають скандинавське¹³, західно- або східноєвропейське походження, зокрема з Київської Русі.

У статті представляємо ранньосередньовічні пам'ятки, відкриті під час археологічних досліджень на Острові Ледницькому і в Гечу, технологічно-сти-

⁷ У літературі з цієї тематики трапляються погляди про східне походження релікваріума з Острова Ледницького. Найновіші дослідження доктора Януша Горецького вказують на те, що ставротека була виготовлена у майстернях візантійських або оттонівських, у візантійському стилі. Можливо на двір Мешка I або Болеслава Хороброго вона потрапила у вигляді дару від імператорів з оттонівської династії: J. GÓRECKI, 'Chronologia i pochodzenie stauroteki z Ostrowa Lednickiego' w *Stauroteka Lednicka. Materiały, studia i analizy* (red.) A.M. WYRWA (Lednica 2015) 29–33.

⁸ Z. KURNATOWSKA, A. M. WYRWA (red.), *Ostrów Lednicki Rezydencjonalno-stoleczny ośrodek pierwszych Piastów* (Warszawa 2016), тут наведена й інша література.

⁹ A. M. WYRWA (red.), *Stauroteka Lednicka* (Lednica 2015).

¹⁰ J. GÓRECKI, A. M. WYRWA (red.), *Liturgiczny grzebień z Ostrowa Lednickiego. Studium analityczne* (Dziekanowice; Lednica 2012).

¹¹ A. ТАБАКА, A. M. WYRWA (red.), *Monety i biżuteria z Ostrowa Lednickiego i okolicy* (Lednica 2013); поп.: J. WRZESIŃSKI (red.), *Nummus bonum fragile est. Groby z monetami wczesnośredniowiecznego cmentarzyska w Dziekanowicach* (Lednica 2016).

¹² A. M. WYRWA, P. SANKIEWICZ, P. PUDEŁO (red.), *Miecze średniowieczne z Ostrowa Lednickiego i Giecza* (Dziekanowice; Lednica 2011); P. SANKIEWICZ, A. M. WYRWA (red.), *Topory średniowieczne z Ostrowa Lednickiego i Giecza* (Lednica 2013); P. SANKIEWICZ, A. M. WYRWA (red.), *Broń drzewcowa i uzbrojenie ochronne z Ostrowa Lednickiego, Giecza i Grzybowa* (Lednica 2018).

¹³ W. DUCZKO, 'Złoty młot boga Thora? O fragmencie skandynawskiej ozdoby z Ostrowa Lednickiego' w *Ostrów Lednicki rezydencjonalno-stoleczny ośrodek Pierwszych Piastów* (red.) Z. KURNATOWSKA, A. M. WYRWA (Warszawa 2016) 299–302.

лістичні і функціональні риси яких, а також аналогії до предметів, відкритих у Східній Європі, насамперед у Київській Русі, дозволяють вказати на їх руське походження або, у випадку предметів місцевого виробництва, висловити припущення про їх виконання за східними зразками. Варто зауважити, що часто дуже проблематично і важко дати однозначну оцінку. На жаль, деякі застарілі в наукових колах погляди про руське походження окремих категорій пам'яток (наприклад, ліроподібних пряжок) не стали до цієї пори підкріплені належним аналізом джерел і спільними спеціалізованими дослідженнями польських і українських науковців¹⁴. Тому метою цієї статті є представити пам'ятки і викликати дискусію стосовно їх походження.

Представлені предмети становлять лише невелику частину збірки Музею Перших П'ястів на Ледниці. На особливу увагу заслуговують два з них, на яких уміщено зображення тризуба (знака Рюриковичів), що безпосередньо свідчить про їх східне походження (Київська Русь).

Перший із них являє собою невелике позолочене бронзове окуття, яке виявлено в Гечу, в 2008 році під час археологічних розвідок на південному краю пам'ятки № 4, що розташована на північ від городища, безпосередньо по сусідству (мал. 5: А). Ця територія була активно освоювана людиною, починаючи від т. зв. племінного (переддержавного) періоду, первісно як місце, що ймовірно мало культовий характер¹⁵, а від середини XI до зламу XII–XIII ст. – використовувалось як поховальний комплекс¹⁶.



Мал. 5. Городище в Гечу із сусіднім від півночі могильником (пам'ятка 4); А – місце знахідки окуття зі знаком Рюриковичів, В–D – місцезнаходження поховань (В – поховання 3/05, С – поховання 24/07, D – 3/08) (мал. і опрац. Т. Криштофяк)

¹⁴ M. DZIK, 'W sprawie pochodzenia wczesnośredniowiecznych grzechotek guzowatych' w *Od Bachorza do Światowida ze Zbrucza. Tworzenie się słowiańskiej Europy w ujęciu źródłoznawczym. Księga jubileuszowa Profesora Michała Parczewskiego*, (red.) B. CHUDZIŃSKA, M. WOJENKA, M. WOŁOŻYŃ (Kraków; Rzeszów 2016) 409.

¹⁵ T. KRYSZTOFIAK, 'Rozwój...' s. 23, 33.

¹⁶ E. INDYCKA, 'Cmentarz przy wczesnośredniowiecznym grodzie w Gieczu' w *Gród piastowski w Gieczu. Geneza – funkcja – kontekst*, (red.) M. KARA, T. KRYSZTOFIAK, A. M. WYRWA (Poznań 2016) 209–237.

Окуття має форму щита з прямокутною основою шириною 1,4 см; його висота складає 2,2 см (мал. 6). Злегка хвилясті боки щита на висоті бл. 2/3 різко заломлюються і з'єднуються під гострим кутом. Оздаба виготовлена в техніці лиття, зовнішній бік покритий позолотою.

Ця річ первісно була прикріплена до основи (шкіряний пояс?) трьома шипами, кінці яких не збереглися. Вони були випадково втрачені під час використання оздобленого нею предмета, або ж внаслідок перенесення окуття в інше місце з якоюсь метою. Про повторне кріплення окуття свідчить висвердлений у центральній частині круглий отвір діаметром близько 0,2 см, який дає можливість повторного кріплення за допомогою однієї заклепки. Всю зовнішню поверхню оздобу займає унікальне зображення, виконане в техніці заглибленого рельєфу. Воно має форму тризуба з прямокутною основою. В композиції домінує потовщений у верхній частині центральний зуб, він значно вищий від крайніх зубів, що торкаються гострими кінцями згадуваного потовщення. Це зображення нагадує стилізовану лілію, воно оточене обідком у вигляді лінії, що проходить вздовж обох боків щита. Малюнок цей можна ідентифікувати з

т. зв. знаком Рюрика – священною символікою русько-варязької династії, яку крім членів роду використовували також знатні воїни князівської дружини¹⁷.

Серед багатьох відомих варіантів символіки Рюриковичів не вдається віднайти точної аналогії до вміщеного на окутті з Геча зображення. З погляду на тип (тризуб) з певністю можна пов'язувати його з кимось із нащадків Володимира Великого, що посідали князівський престол у Києві. При спробі персоніфікації особи, яка мала привілей вживання цієї символіки, слід звернути увагу на дві істотні особливості. Першою є форма середнього зуба. Він є значно вищий від двох бічних, а в його верхній частині, одразу під гострим завершенням, проглядається овальне потовщення. Ця деталь зближує гецьке зображення зі знаком, який використовував другий син Володимира Великого Ярослав Мудрий, великий князь київський у 1015–1054 рр.¹⁸. Однак, на відміну від тризуба Ярослава, у якого середній зуб увінчаний кільцем, на гецькому окутті воно розташоване



Мал. 6. Геч, пам'ятка 4.
Позолочене окуття поясу (?)
з тамгою Рюриковичів
(фото М. Южвіковська)

¹⁷ W. DUCZKO, *Ruś wikingów. Historia obecności Skandynawów we wczesnośredniowiecznej Europie Wschodniej* (Warszawa 2006) 194.

¹⁸ С. БЕЛЕЦКИЙ, *Знаки Рюриковичей. Часть первая: X–XI вв.* (Санкт-Петербург 2000) 25, рис. 11:15, 16; W. DUCZKO, *Ruś wikingów.*, s. 195.

дещо нижче і це справляє враження, що малюнок нагадує стилізовану лілію. Другою важливою різницею є відсутність на зображенні з Геча т. зв. ніжки, тобто нижнього завершення тризуба, що відходить від його основи і буває різноманітної форми (у випадку Ярослава – трикутна). Знаки Рюриковичів без “ніжки”, як зазначає Сергій Білецький¹⁹, відомі, але трапляються надзвичайно рідко. Однак для цілісності композиції знака це дуже істотний елемент, оскільки саме форма “ніжки” змінювалася в наслідуваннях батьківського тризуба старшими синами, в той час як молодші сини не змінювали її зовсім. Згідно цього дослідника, тамгами без “ніжки” могли послуговуватися в дуже виняткових випадках княгині – дружини членів династії Рюриковичів. Вищезгадані зауваження схиляють до встановлення гіпотези, що знаком, який зображений на щитоподібному окутті з Геча, міг послуговуватися хтось із близького оточення київського князя Ярослава Мудрого (1015–1054). Про це свідчить подібність гецького зображення до знака цього володаря, хоча спонукає до міркування уже згадуваний, складний до пояснення, невеликий відступ від канонічного зображення Ярославового тризуба. Спираючись на представлені вище твердження С. Білецького, який приписує знаки Рюрика з відсутністю “ніжки” дружинам (жінкам) представників русько-варязької династії, особу, яка послуговувалася тим знаком, можна вбачати в групі тісно пов'язаних з дружиною (жінкою) когось із Рюриковичів.

Обговорювана нами оздоба є одним з багатьох предметів русько-варязького походження, віднайдених на сьогодні в Гечу (як на городищі, так і безпосередньо по сусідству). Значна концентрація в околицях гецького городища вище згадуваних знахідок, що тісно пов'язані між собою хронологічно і в культурному відношенні, підказує відповідь на цікаве питання: чи у цьому випадку варто брати до уваги лише “мандрівку” речей, чи вони також свідчать про перебування тут особи/осіб з окресленого культурного кола, віддаючи перевагу другій інтерпретації. Винятковий символічний зміст гецького окуття дозволяє припустити, що воно є слідом перебування в Гечу особи, близько пов'язаної з київською панівною династією, а на підставі стилістичної подібності гецького тризуба до тамги Ярослава Мудрого можна зробити висновок, що особа ця була пов'язана з оточенням самого князя. Обережна прив'язка цієї гіпотези до походу Болеслава Хороброго на Київ (1018), по завершенню якого польський князь вивіз із собою сестру Ярослава Мудрого Предславу²⁰, вказує на Геч як місце, де могла бути посаджена руська князівна зі своїм почетом. Городище в Гечу, з огляду на своє розташування (землі п'ястівського *patrimonium*) та характер приватної княжої резиденції (що вимальовується чимраз яскравіше завдяки вище згадуваним археологічним дослідженням), видається до виконання цієї функції цілком придатним.

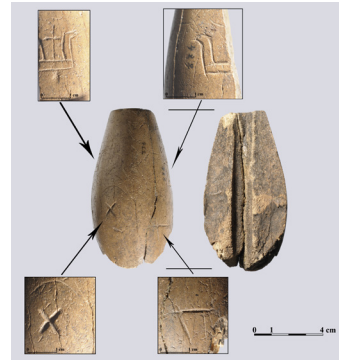
¹⁹ С. БЕЛЕЦКИЙ, *Знаки Рюриковичей...*, с. 107, 108.

²⁰ *Kronika Thietmara*, z tekstu łacińskiego przetłumaczył, wstęp poprzedził i komentarzem opatrzył M. Z. JEDLIICKI, Biblioteka Tekstów Historycznych, t. III (Poznań 1953) ks. VIII, 31–32.

Інший артефакт зі знаками Рюриковичів – це фрагмент кістена (мал. 7). Виготовлений із рогу (?) предмет виявлений на Острові Ледницькому в 1931–1935 рр. під час досліджень поховального комплексу другої половини XI–XIV ст., що розташований на майдані городища²¹. Знахідка кілька разів публікувалась²², вона має грушоподібну форму, збережено близько половини предмета. Має гладку поверхню, його висота становить близько 9,2 см, а найбільший діаметр – 5 см. Уздовж осі розміщений отвір діаметром 1,5 см, що слугує для кріплення ремня або мотузки.

На зовнішній поверхні проглядаються два фрагментарно збережені тризуби Рюриковичів та два інші знаки хреста або “X”. Знаки тризубів, з відігнутими назовні бічними зубами, виконані за допомогою гострого знаряддя, яким вирізувались заглиблення на поверхні. Один із частково збережених тризубів має середній зуб у вигляді хреста, а під ним сильно затерте, слабо читабельне нижнє закінчення знака. На жаль, стан збереження т.зв. “ніжки” не дозволяє розпізнати її форму. Варто підкреслити, що в літературі з цієї тематики розглядуваний тризуб до цього часу окреслювався як знак без нижнього закінчення (“ніжки”) і приписувався князівнам²³. Нерозв’язаним залишається питання, навіщо хтось робив спробу прибрати нижнє закінчення тризуба.

Як доводить С. Білецький, тризуб із центральним зубом у вигляді хреста використовувався полоцькими князями з роду Рюриковичів. Аналогічні знаки є на підвісних свинцевих печатях та пломбах з Дорогичина, Новгород, а також на клеймі цегли з Благовіщенської церкви у Вітебську. Як стверджує С. Білецький, враховуючи аналогії і датування цих артефактів (XI–XII ст.), уміщений на кістені із Острова Ледницького знак належить приписати Ізяславу Володимировичу або його синові Брячиславу Ізяславовичу²⁴.



Мал. 7. Рубітви-Острів Ледницький, пам'ятка 1. Фрагмент кістена зі знаками Рюриковичів (зі збірки Музею Початків Польської Держави в Гнезно; фото М. Южвіковська, опрац. А. Ковальчик)

²¹ A. WRZOSEK, ‘Zabytki wczesnośredniowieczne z Ostrowa Lednickiego, pow. Gniezno’ (Poznań 1961), t. 12 *Fontes Archaeologici Posnanienses* 254, tabl. I:12.

²² J. WRZESIŃSKI, ‘O bronii wczesnego średniowiecza rzadziej postrzeganej’ w *Z dziejów Kujaw i Pałuk Studia dedykowane pamięci dr. Czesława Sikorskiego*, (red.) J. KOZŁOWSKI, M. WOŹNIAK (Inowrocław 2005) 47–61; T. KRYSZTOFIĄK, ‘Okucie ze znakiem Ruryka znalezione w Gieczu’ (2013), t. LVIII, zeszyt 1–2 *Archeologia Polski* 119.

²³ J. WRZESIŃSKI, *Op. cit.*; T. KRYSZTOFIĄK, ‘Okucie ze znakiem Ruryka...’, s. 119; С. БЕЛЕЦКИЙ, ‘Древнейшая геральдика Руси’ в *Повесть временных лет* (Санкт-Петербург, Вита Нова 2012) 454–455.

²⁴ С. БЕЛЕЦКИЙ, ‘Древнейшая геральдика Руси’.

Ручна зброя ближнього бою цього типу виступає в одиничних екземплярах на терені польських земель і вважається імпортом. З території сучасної Польщі відомо близько 10 ранньосередньовічних екземплярів²⁵. На землях Русі від X ст. така зброя поширена досить масово²⁶. Тип зброї, як і знаки тризубів на кістени із Острова Ледницького однозначно свідчать про його руське походження.

Описані вище два предмети (позолочене окуття з Геча та кістень із Острова Ледницького) є унікальними пам'ятками. З польських земель, крім них, відомо лише три предмети із уміщеним на них зображенням тамги київської династії. Крім кістень з колекції панства Шимановських із Тарнова²⁷, знак Рюриковичів (тризуб) уміщений на скляній підвісці у вигляді зірки з могильника в Гручні (XII–XIII ст.)²⁸ та на бронзовому окутті пояса з могильника в Бодзі (перша половина XI ст.; тут як двозуб Святополка Окаянного)²⁹.

У ранньому середньовіччі рефлексійні луки на теренах держави перших П'ястів могли бути привезені з Русі, де вони були скрізь поширені³⁰. У збірці пам'яток, здобутих під час археологічних досліджень на Острові Ледницькому, знаходяться дві пластинки, виготовлені ймовірно з рогу, агрибутованих Пьотром Дмоховським і Яцеком Вжесінським як накладки рефлексійного лука³¹. Перша з них була виявлена на дитинці ледницького городища під час розкопок у 1949–1951 рр. Це видовжена пластина, завдовжки 12 см, максимальною шириною 2,7 см і товщиною до 0,65 см, виготовлена доволі майстерно (мал. 8: 1). На



Мал. 8. Рубітви-Острів Ледницький, пам'ятка 1. Накладки рефлексійного лука: 1 – зі збірки Музею Початків Польської держави в Гнезно, 2 – зі збірки Музею Перших П'ястів на Ледниці (фото М. Южвіковська, А. Ковальчик)

²⁵ P. N. KOTOWICZ, 'Uwagi o znaleziskach kiścieni wczesnośredniowiecznych na obszarze Polski' (Kraków; Santok 2006), t. II *Acta Militaria Mediaevalia* 53.

²⁶ B. ROKITOWSKA, M. WOŁOSZYN, 'Wczesnośredniowieczne zabytki pochodzenia wschodniego z wykopalisk w Pełnaticzach, pow. Przeworsk' w *Rocznik Przemyski*, t. 37, zeszyt 1, *Archeologia* (Przemysł 2001) 47–50.

²⁷ A. SZPUNAR, 'Zabytki archeologiczne z kolekcji Państwa Szymanowskich w Tarnowie' w *Rocznik Tarnowski* (Tarnowo 1992) 238, 241–242.

²⁸ R. BOGUWOLSKI, L. HYSS, *Biżuteria średniowieczna z cmentarzyska w Grucznie* (Grudziądz 2005) 35.

²⁹ W. DUCZKO, 'Status i magia. Ozdoby elit z Bodzi' w A. BUKO (red.), *Bodzia. Elitarny cmentarz z początków państwa polskiego* (Warszawa 2016) 147.

³⁰ Поп.: P. DMOCHOWSKI, J. WRZESIŃSKI, 'W poszukiwaniu łuku refleksyjnego – możliwości interpretacji na przykładzie znaleziska z Ostrowa Lednickiego' w *Wędrowki rzeczy i idei w średniowieczu*, (red.) S. MOŹDZIOCH, *Spotkania Bytomskie 5* (Wrocław 2005) 314.

³¹ *Ibid.*, s. 313–333; J. WRZESIŃSKI, *Op. cit.*, s. 50–51.

зворотній поверхні накладки знаходяться рівчаки, а лицевий бік прикрашений орнаментом у вигляді кіл з точкою в центрі (концентричні кола)³².

Друга пластинка була виявлена в 1965 році під час досліджень дитинця ледницького городища³³. Це видовжена накладка завдовжки 12,8 см, з максимальною шириною 2,4 см і товщиною 0,8 см (мал. 8: 2). Один із повздовжніх бічних країв є злегка вигнутим, а другий майже ідеально прямий. На акуратно заокруглених кінцях, як і вздовж одного з бічних країв проглядаються насічки у вигляді мотиву сітки. Як зазначає П. Дмоховський і Я. Вжесінський, на зворотній, увігнутій поверхні проглядаються чіткі V-подібні (у розрізі) подряпини. Вони виконані майстерно, а їх глибина сягає 0,15 см³⁴.

Риси пластинок – форма і подряпини – дозволяють однозначно атрибутувати їх, як накладки до рефлексійного лука. Пластинки з рогу або кістки, крім вище описаних, відомі з поховання воїна з Грудека Надбужного (літописний Волинь), Перемишля-Засяння, Вроцлава і з Блоня на Мазовші³⁵.

Серед пам'яток, пов'язаних із озброєнням, східне походження має також шишак, виявлений у середині ХІХ ст. на полях поблизу городища в Гечу (мал. 9). Цей предмет має форму сферичного конуса, заввишки 21 см і вагою 818 г. Зібраний з чотирьох трикутних залізних пластин, покритих позолоченою мідною бляхою і скріплених між собою заклепками. У верхній частині шишака знаходиться слід від втулки, що ймовірно слугувала для кріплення плюмажу, а в нижній – залізний обруч з кріпленнями для кольчуги. На передній частині шолома, одразу над обручем, збереглися фрагменти оздоблення у вигляді “трилисника”, у якому центральний листок є найвищим, завдяки чому оздоба має вигляд діадери. Додаткові оздоби – чотирьохпелюсткові розетки вирізані з мідної бляхи і покриті біля зовнішніх країв гранульованим орнаментом – закріплені до центральних частин бічних пластин шишака. Декоративний вигляд має також саме поєднання пластин – краї зовнішніх сегментів вирізані у вигляді неглибоких дуг і облямовані прокладками, оздобленими подвійним рядом гранул.



Мал. 9. Геч. Шишак (зі збірки
Археологічного музею в Познані,
фото М. Юрдечка)

³² J. WRZESIŃSKI, *Op. cit.*, s. 50.

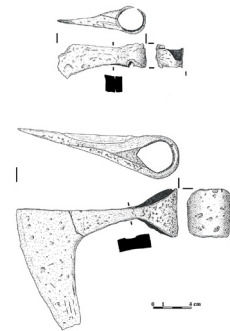
³³ P. DMOCHOWSKI, J. WRZESIŃSKI, *Op. cit.*, s. 315.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*, s. 314, 328.

Гецький шишак зберігається тепер в Археологічному музеї в Познані. Це один із чотирьох шоломів такого типу, віднайдених у Великопольщі (інші шишаки виявлені в Гнезно, Ольшувці і Гожухах). Хоч артефакт викликав зацікавлення вже від середини XIX ст., його хронологія, походження, а в певному сенсі також функція довий час залишалися суперечливими. З огляду на концентрацію знахідок у Великопольщі, частина дослідників навіть вважала, що вони виготовлялись на місці, в той час, коли інші стверджували їх північне походження. Теорії про східне походження шишаків з'явилися уже в передвоєнний період і підтвердилися завдяки черговим знахідкам. Докладний аналіз цього типу шоломів подав А. Кірпічніков, який зібрав усі відомі екземпляри і чітко вказав на Київську Русь як місце, де їх створювали і звідки вони поширювалися на інші території (Волинь, Самбія, Великопольща, Угорщина). На землі Великопольщі – центральної частини держави П'ястів – вперше шишаки могли дійти одночасно з напливом арабських диргемів бл. 960 року внаслідок торгівельних контактів з Київською Руссю, а враховуючи характер оздоблення, крім функції ужиткової, вони підкреслювали високий статус володаря. Руські шоломи на польських землях використовувались до кінця XI ст., коли їх почали замінювати шоломами, привезеними зі Скандинавії³⁶.

Посередньо про контакти п'ястівської монархії і Рюриковичів можуть свідчити ранньосередньовічні сокири руського походження. Таке походження має сокира, виявлена під час підводних археологічних досліджень східного мосту (що веде з Острова Ледницького на східний берег у напрямку Гнезна), датована кінцем X – першою половиною XI ст. (мал. 10: 2). Це примірник з широким, відтягнутим до низу лезом і заокругленим обухом, тильний бік якого має широкий мисоподібний виступ, що відходить до низу. Аналогічні зразки виступають виключно у Східній Європі і концентруються здебільшого на території Русі. З території сучасної Польщі, яка у ранньому середньовіччі входила до складу руських князівств, відомі два подібні екземпляри³⁷. Так само зі сходу може походити сокира,



Мал. 10. 1 – Дзекановіце, пам'ятка 2, 2 – Рибітви-Острів Ледницький, пам'ятка 3b. Залізні сокири (за: П. Санкевич, А. Вурва (ред.), *Topory... (Lednica 2013) 105, 217; мал. П. Котович; перемальовка А. Сабат*)

³⁶ Див.: М. POKLEWSKA-KOZIELL, M. SIKORA, 'Szyszak z Gieczza – szczegółowa inwentaryzacja i stan badań' w *Broń drzewcowa i uzbrojenie ochronne z Ostrowa Lednickiego i Gieczza*, (red.) P. SANKIEWICZ, A. M. WYRWA (Lednica 2018) 109–130, там подана й інша література.

³⁷ P. SANKIEWICZ, A. M. WYRWA (red.), *Topory średniowieczne...*, s. 52, 72, 82.

виявлена у похованні № 34 на цвинтарі у Дзекановіцах (пам'ятка 2), неподалік Острова Ледницького, датована другою половиною XI – межею XI і XII ст. (мал. 10: 1). Це примірник із симетричним лезом і заокругленим обухом. Аналогії до цієї сокири знаходимо у Литві і Русі, де вони вирізняються як тип VIII за класифікацією А. Кірпи́чнікова³⁸.

Без сумніву руське походження має також мініатюрна бронзова сокирка, виявлена на ранньосередньовічному могильнику в Дзекановіцах, пам'ятка 22 (мал. 11). Сокирка датується другою половиною XI–XII ст., її виявлено в похованні дитини (поховання 65/95), померлої у віці 3–5 років (*Infans I*). Предмет завдовжки 6,5 см зафіксовано на правій стегновій кістці дитини. Лезо сокирки завширшки 4,5, дещо відтягнуте донизу. В нижній частині леза розміщений невеликий напівкруглий виступ. У втульчастій частині діаметром 1,1 см зберігся фрагмент стержня, довжиною близько 22,8 мм, виготовлений із вільхового дерева.

Бічні поверхні предмета та його основа прикрашені орнаментом у вигляді ряду кілець з точкою в центрі між двома вирізьбленими лініями, що проходять уздовж краю сокирки³⁹.

З території сучасної Польщі на сьогодні відомо понад 20 мініатюрних сокирок, виготовлених з бронзи та мідних сплавів⁴⁰. У спеціалізованій літературі ці предмети пов'язують головним чином з культом Перуна, вбачаючи в них своєрідні знаки приналежності до військової дружини⁴¹. Можливо мініатюрна сокирка з могильника в Дзекановіцах, будучи імпортом з Русі, свідчить не лише про “мандрівку” речей і пов'язаних з ними людей, але (як вважає Марцін Волошин) також і про певний символізм – спосіб ідентифікації окремого



Мал. 11. Дзекановіце, пам'ятка 22.
Бронзова сокирка
(фото М. Южвіковська)

³⁸ А. Н. Кирпи́чников, *Древнерусское оружие*, вып. 2: *Копья, сулицы, боевые топоры, булавы, кистени XI–XIII вв.* (Москва 1966) XVI:12.

³⁹ А. WRZESIŃSKA, J. WRZESIŃSKI, ‘Grób z miniaturowym toporkiem z Dziekanowic gm. Łubowo, woj. poznańskie, stan. 22’ w *Wielkopolskie Sprawozdania Archeologiczne* (Poznań 1996), t. 4 197–204.; P. SANKIEWICZ, A. M. WYRWA (red.), *Topory średniowieczne...*, s. 36–37.

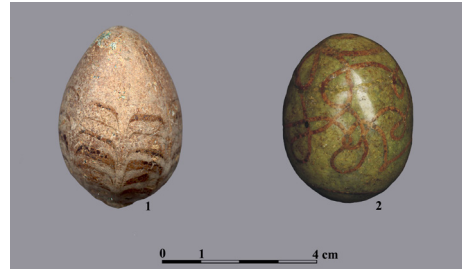
⁴⁰ Поп.: W. PANASIEWICZ, M. WOŁOŻYŃ, ‘Staroruskie miniaturowe toporki z Gródka, pow. Hrubieszów’ (2002), t. XLVII, zeszyt 1–2 *Archeologia Polski* 247; P. KUCYPERA, P. PRANKE, S. WADYL, *Wczesnośredniowieczne toporki miniaturowe* (Toruń 2011); A. KĘDZIERSKI, D. WYCZÓLKOWSKI, ‘Toporki miniaturowe z badań na starym mieście w Kaliszu’ w *Wielkopolskie Sprawozdania Archeologiczne* (Poznań 2014), t. 15 99–106.

⁴¹ W. PANASIEWICZ, M. WOŁOŻYŃ, *Op. cit.*, s. 261–271, там подана додаткова література.

суспільного стану⁴². Автори опрацювання цієї мініатюрної сокирки – Анна і Яцек Вжесінські – спираючись на фахову літературу, зазначають, що предмети цього типу належали особам вищого суспільного стану – дружинникам. Знахідка мініатюрної сокирки в похованні дитини може вказувати на символічне надання похованій там дитині статусу воїна⁴³.

На думку більшості дослідників, ранньосередньовічні писанки-брязкальця, які виявлені у Польщі на городищах, поселеннях і могильниках імпортувались із Київської Русі – на відміну від брязкалець з декором у вигляді кулястих виступів на поверхні (пол. – *grzechotki guzowate, brodawkowe*)⁴⁴. Однак не виключено, що частина писанок-брязкалець була виготовлена місцевими майстрами за взірцями предметів східного походження⁴⁵. На сьогодні із п'ястівських земель Польщі відомо близько 100 писанок-брязкалець⁴⁶. В останніх роках в Інституті Музикології Варшавського університету проводився аналіз звуків, утворених внаслідок трясіння брязкалець⁴⁷, що може виявитися істотним при окресленні функції цих предметів.

Одну із писанок-брязкалець виявлено у 1966 році під час археологічних досліджень на ранньосередньовічному могильнику (друга половина XI–XIII ст.) у Дзекановіцах, що розташовані на східному березі озера Ледниця, по сусідству з Островом Ледницьким. Глиняна писанка (мал. 12: 1), заввишки 4,7 см і діаметром 3,3 см, була



Мал. 12. 1. Дзекановіце, пам'ятка 22. Писанка глиняна (фото М. Южвіковська), 2 – Геч. Писанка глиняна (зі збірки Археологічного музею в Познані) (фото К. Зісонулу-Блея)

⁴² M. WOŁOSZYN, 'Zabytki pochodzenia wschodniego we wczesnośredniowiecznej Polsce – wędrowka ludzi, rzeczy, czy idei?', w *Wędrowki rzeczy i idei w średniowieczu* (red.) S. MOŹDZIUCH (Wrocław 2005) 5 *Spotkania Bytomskie* 252–253.

⁴³ Н. А. МАКАРОВ, 'Древнерусские амулеты-топорики' (1992) 2 *Российская археология* 41–58; А. WRZESIŃSKA, J. WRZESIŃSKI, 'Grób z miniaturowym toporkiem z Dziekanowic...', s. 202.

⁴⁴ M. DZIK, *Op. cit.*, s. 397–419.

⁴⁵ E. SIEMIANOWSKA, 'Wczesnośredniowieczne grzechotki i pisanki w strefie przebiegu szlaku lądowego z Rusi na Pomorze' w *Kultura materialna średniowiecza w Polsce. Materiały ze studenckiej konferencji naukowej, Toruń 24–25 kwietnia 2008 roku*, (red.) P. KUCYPERA, S. WADYL (Toruń 2008) 67–84.

⁴⁶ W. ŚLUSARSKI, 'Wczesnośredniowieczne pisanki i grzechotki gliniane z ziem polskich. Próba typologii' w *Hereditatem cognoscere. Studia i szkice ofiarowane Profesor Marii Miśkiewiczowej*, (red.) Z. KOBYLIŃSKI (Warszawa 2004) 79–110.

⁴⁷ S. SIEMIANOWSKA, A. GRUSZCZYŃSKA-ŻÓLKOWSKA, 'Dwugłos w sprawie grzechotek, Wczesnośredniowieczne pisanki – grzechotki ze Śląska z perspektywy archeologa: technika wykonania, stylistyka, funkcja i znaczenie', *Meakultura*, nr 258 (ISSN 2299-1255), dostęp <http://meakultura.pl/edukatornia/dwuglos-w-sprawie-grzechotek-1833> (na dzień 07.02.2019 r.).

виявлена в похованні дитини, померлої у віці *Infans II* (близько 7–8 років). Має форму курячого яйця. Зовні поверхня покрита непрозорою свинцевою поливою, світло-бронзового забарвлення, на якій уміщені наплавлені на корпус непрозорі скляні нитки темно-бронзового кольору, що утворюють мотив прямих “розчесаних і згладжених” ліній. Всередині писанки є порожня камера, у якій знаходиться камінець або глиняна кулька, що призводить до утворення звуку під час трясіння⁴⁸.

Писанку-брязкальце знайдено також під час розвідувальних робіт на терені городища в Гечу⁴⁹. Предмет виготовлено зі світлої глини, його висота становить 4,6 см, а діаметр – 3,3 см. Поверхню писанки-брязкальця покриває полива, найімовірніше свинцева, світло-зеленого забарвлення. Декорацію у вигляді хаотичних спіралей і петель виготовлено зі скляної нитки брунатно-червоного забарвлення, вплавленої у скло⁵⁰.

До руських виробів належать численні на теренах польських земель знахідки пряслиць, виготовлених із рожевого овруцького пірофіліту. Хоча в середовищі польських дослідників з’являються сумніви щодо руського походження усіх пряслиць з пірофіліту рожевого або фіолетового забарвлення, проведені на цей час археологічні, геологічні і палеографічні аналізи на групі вибраних пряслиць підтверджують волинське (овруцьке) походження цих артефактів⁵¹. Поряд з ліроподібними пряжками та гудзиками-бубонцями вони є доказом інтенсивності торгівельних польсько-руських контактів. На території Русі овруцький пірофіліт, від середини X ст., видобували масово, виготовляючи з нього численні предмети від саркофагів або архітектурних елементів, біжутерії до пряслиць⁵².

На Острові Ледницькому на сьогодні виявлено 48 екземплярів пряслиць. Більшість із них, 32 екземпляри, походять з городища (пам’ятка 1), а знайдено

⁴⁸ A. WRZESIŃSKA, J. WRZESIŃSKI, ‘Wczesnośredniowieczna gliniana pisanka-grzechotka z cmentarzyska w Dziekanowicach’ w *Archaeologia Historica Polona* (Toruń 2000), t. 8 107–113.

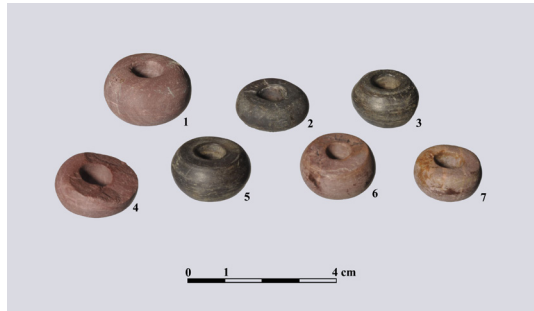
⁴⁹ Писанка знаходиться у збірці Археологічного музею у Познані: MAP nr inw. 1948:477.

⁵⁰ A. STĘPPIŃ, ‘Pisanka – grzechotka’ w *Via Regia. 800 lat na wspólnej drodze. Katalog III saksońskiej wystawy krajowej*, (red.) R. ENKE, B. PROBST (Drezno 2011) 51.

⁵¹ M. PASZKOWSKI, A. TOMASEVSKI, M. WOŁOZYŃ, ‘Pochodzenie przęślika z Pełnatycz w świetle analiz geologicznych’ w *Rocznik Przemyski*, t. XXXVII, zeszyt 1, *Archeologia* (Przemysł 2001) 61–64; M. WOŁOZYŃ, ‘Zabytki pochodzenia wschodniego...’, s. 250–251; M. WOŁOZYŃ, et al., ‘Między skryptorium a laboratorium. Przęślik z Czerwna (badania 1952 r.) w świetle analiz archeologicznych, geologicznych i paleograficznych’ w *Od Bachorza do Światowida ze Zbrucza. Tworzenie się słowińskiej Europy w ujęciu źródłoznawczym. Księga jubileuszowa Profesora Michała Parczewskiego*, (red.) B. CHUDZIŃSKA, M. WOJENKA, M. WOŁOZYŃ (Kraków; Rzeszów 2016) 597–612.

⁵² M. WOŁOZYŃ, ‘Europa środkowo-wschodnia a cywilizacja bizantyjsko-ruska w X–XIII w. Próba interpretacji źródeł archeologicznych’ w *Prace Komisji Środkowoeuropejskiej*, (red.) J. MACHNIK, I. STAWOWA-KAWKA, (Kraków 2006) t. XIV 37.

їх під час досліджень у різних його частинах протягом кількох десятків років. На посаді городища (пам'ятка 2) на сьогодні виявлено 16 екземплярів⁵³. Це є пряслиця різноманітних розмірів та форми (мал. 13). Серед них виділяються екземпляри заввишки від 1,08 до 1,57 см і діаметром від 2,11 до 2,74 см та вагою у межах 5,55–17,40 г. Серед наявних на сьогодні екземплярів, найчисельнішими є пласкі, не надто високі пряслиця з овальним, сплющеним поперечним перерізом (мал. 13: 2, 4, 7). Окрім цього, в меншій кількості, зафіксовано також пряслиця з бочкоподібним поперечним перерізом (мал. 13: 1, 5, 6) або двохстіжкові примірники з плавними (мал. 13: 3) і крутими заломами. Пряслиця, що виявлені як на городищі, так і на його посаді, походять з культурних шарів та об'єктів XI і XII ст. Це узгоджується з датуванням пряслиць з рожевого пірофіліту, напр. із поселенського комплексу в Чермно (літописний Червень), Калішу або могильника в Бодзі⁵⁴.



Мал. 13. Рибітви-Острів Ледницький, пам'ятки 1 і 2. Пряслиця з овруцького пірофіліту (фото М. Южвіковська)

Натомість з різних пам'яток гецького поселенського комплексу походить 31 пряслице з овруцького пірофіліту. Форми і розміри цих пряслиць подібні до екземплярів із Острова Ледницького. На жаль, майже всі походять з шару гумусу або перевідкладених стратиграфічних одиниць, що унеможливило їх датування.

⁵³ Посад городища досліджено лише на 5 % (мостові плацдарми, два фрагменти поселення), натомість городище – близько 70 %.

⁵⁴ A. ZBIERSKI, 'Wczesnośredniowieczne materiały archeologiczne z Czermną nad Huczwą' (1959) 4 *Archeologia Polski* 115; L. PAWLATA, 'Osada i cmentarzysko wczesnośredniowieczne na stanowisku 3 w miejscowości Czerмно Kolonia' w *Wczesnośredniowieczny zespół osadniczy w Czermnie w świetle wyników badań dawnych. Podstawy źródłowe*, t. 2 (red.) M. FLOREK, M. WOŁOŻYŃ (Kraków; Leipzig; Rzeszów; Warszawa 2016) 271; B. STAWREW, 'Materiały z wykopów NE 41C i NE 41D na grodzisku w Czermnie' w *Wczesnośredniowieczny zespół osadniczy w Czermnie w świetle wyników badań dawnych. Podstawy źródłowe*, t. 2 (red.) M. FLOREK, M. WOŁOŻYŃ (Kraków; Leipzig; Rzeszów; Warszawa 2016) 541; K. ZAMELSKA-MONCZAK, 'Wyroby z poroża i kamienia' w *Bodzia. Elitarny cmentarz z początków państwa polskiego*, (red.) A. BUKO (Warszawa 2016) 280–281; I. DĄBROWSKA, J. RAUHUTOWA, T. UZDOWSKA, 'Materiały wczesnośredniowieczne z Kalisz i Piwonie' (1960) 5 *Materiały wczesnośredniowieczne* 26, 31; A. ŻAKI, *Archeologia Małopolski wczesnośredniowiecznej* (Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk 1974) 237.

Чимало дослідників визнає ранньосередньовічні ліроподібні пряжки для застібання поясу за виробу східного походження. З території сучасної Польщі відомо близько 70 екземплярів⁵⁵. Під час поверхневих досліджень з використанням металодетекторів на східному боці озера Ледниця в 2018 р. знайдено дві ідентичні бронзові ліроподібні пряжки вагою 14,9 та 14,8 г⁵⁶ (мал. 14). На одній із них зберігся рухомий залізний язичок – він виготовлений із прямокутного в поперечному перерізі дроту, що звужується в напрямку щитка пряжки. Кільце пряжки в поперечному перерізі трапецієподібне, воно прикрашене рядом поперечних заглиблених смужок. У передній (щитковій) частині кільця є рівчак для язичка. На зовнішній поверхні пряжок виступає орнамент у вигляді одиночного, місцями подвійного повздовжнього рівчака, який на стику кільця із рамкою пряжки і закінченнях зовнішньої осі утворює стилізований геометрично-рослинний мотив. Багато профільована рамка пряжки, завдовжки 1,86 см, з максимальною шириною 2,63 см, має овальну в поперечному перерізі зовнішню вісь для кріплення поясу та внутрішню вісь, на якій насаджений язичок. Максимальна висота обох пряжок складає 0,5 см, а ширина від щитка кільця до зовнішньої осі рамки – 3,41 см. Описані артефакти можна зарахувати до III типу за класифікацією Софії Головінської. Цей тип пряжок датований другою половиною XI – початком XII ст.⁵⁷ Найбільше зразків II типу зафіксовано не землях Русі⁵⁸.

Представлені пряслиця і ліроподібні пряжки доводять, що контакти мешканців п'ястівської Польщі і Київської Русі мали регулярний характер і обіймали не лише пограниччя, але і важливі столичні п'ястівські міста.



Мал. 14. Дзекановіце. Ліроподібні пряжки (фото М. Южвіковська, А. Ковальчик)

⁵⁵ M. WOŁOŻYŃ, 'Archeologiczne zabytki sakralne pochodzenia wschodniego w Polsce od X do połowy XIII wieku (wybrane przykłady)' w *Cerkiew – wielka tajemnica. Sztuka cerkiewna od XI wieku do 1917 roku ze zbiorów polskich. Katalog wystawy* (Gniezno 2001) 39.

⁵⁶ A. KOWALCZYK, K. SOBKOWIAK, 'Archeolodzy i Pasjonaci. Nowatorski model współpracy z wykorzystaniem najnowszych zdobyczy techniki' (Wrocław 2018) 11 (238) *Odkrywca* 20–25.

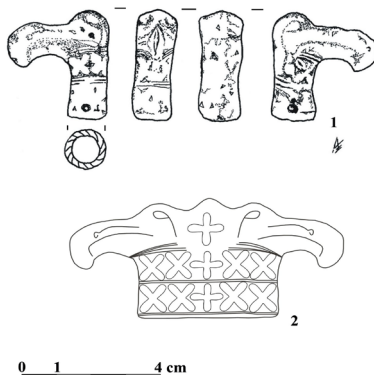
⁵⁷ Z. HOŁOWIŃSKA, 'Uwagi o typologii i chronologii wczesnośredniowiecznych sprzączek lirowatych na podstawie okazów znalezionych w Polsce' (1963), t. VIII, zeszyt 2 *Archeologia Polski* 388–391.

⁵⁸ *Ibid.*, s. 388–389.

Черговим предметом, якому можна приписати руське походження, є наверхня руків'я нагайки (мал. 15; мал. 16: 1–2), тобто шкіряного, плетеного батога⁵⁹. Окуття виготовлене з олов'янистої бронзи у вигляді голови орла з довгим загостреним дзьобом, увінчаним втульчатою насадкою, що імітує шию хижого птаха. На насадці з усіх боків проглядається пасмо стилізова-



Мал. 15. Рибітви-Острів Ледницький, пам'ятка 2. Завершення нагайки (фото М. Южвіковська)



Мал. 16. Рибітви-Острів Ледницький, пам'ятка 2. 1 – наверхня нагайки, 2 – реконструкція орнаменту (мал. А. Евртовська)

них розеток, обмежених трьома парами канавок. Повна висота описуваного предмета складає 3,37 см, а ширина (разом з дзьобом) 3,0 см, висота дзьоба в його середній частині близько 0,97 см, натомість його ширина у тому самому місці становить близько 0,81 см. Зовнішній діаметр втулки дорівнює 1,32 см, а внутрішній має від 0,8 до 0,9 см. Причиною цього є неоднакова товщина стінки: близько 0,17–0,18 см. Наверхня нагайки було, очевидно, насажене на дерев'яне руків'я (на глибину близько 2,5 см). У нижній частині втулки розміщені два невеликі отвори діаметром близько 0,21 см (з правого боку голови) і 0,24 см (з лівого боку) на поперечні заклепки. На лівому профілі, у верхній частині предмета, дуже добре видно невелике заглиблення діаметром близько 0,19 см. Найімовірніше там було заплановано виготовлення другого отвору, від чого, однак, відмовилися. На підставі відомих аналогій з території Східної Європи, знахідку з Острова Ледницького належить віднести до нагайок типу IV за класифікацією А. Кірпічнікова⁶⁰.

⁵⁹ А. ТАВАКА, 'Znalezisko ozdobnego zakończenia rękojeści wczesnośredniowiecznej nahajki z Ostrowa Lednickiego' (2013), t. LVIII, z. 1–2 *Archeologia Polski* 163–170.

⁶⁰ А. Н. Кирпичников, *Снаряжение всадника и верхового коня на Руси IX–XII вв.* (=Свод археологических источников Э1-36) (Ленинград 1973).

Співставлення знахідок нагайок у Польщі, їх хронологію і спробу нової класифікації представили у 2003 році Єва і Анджей Коковські⁶¹. На підставі археологічних та історичних досліджень, принаймні, частина знахідок пов'язується із монгольськими нападами в XIII ст., а інші з безпосередніми контактами з волзькими булгарами або татарами (які в 1240 році здійснили напад на Володимир (Волинський) і далі попрямували до Червеня). Дещо інший погляд на предмет хронології цих знахідок представив у тому самому році Марцін Волошин, датуючи одну із опольських знахідок XI ст., а наверхня руків'я з Грудека Надбужного (літописного Волиня) – X–XI ст.⁶²

Відкриття наверхня нагайки здійснено на Острові Ледницькому в гумусовому шарі, який неодноразово піддавався механічній оранці. Поблизу (в межах того самого шару) зафіксовано, між іншим, 10 денаріїв “хрестових”, датованих кінцем XI ст., та 18 гирьок різних типів, які з великою часткою ймовірності можна пов'язувати з функціонуючим на острові від зламу X–XI ст. по XIII ст., місцем обміну і торгівлі⁶³. Ледницька нагайка є єдиною знахідкою цього типу на Великопольщі і одночасно окреслює західну межу поширення цих пам'яток на землях Польщі.

На жаль, неможливо однозначно ствердити, коли і в якій спосіб нагайка потрапила на Острів Ледницький. Цю знахідку можна пов'язувати найвірогідніше з межею XI–XII ст. та візитом руського представництва на ледницькому городищі. Не виключено також, що вона була загублена польським воїном, який здобув цей символ влади раніше, в ході битви на східних межах краю.

Під час здійснення археологічних наглядів поблизу сучасної поромової переправи виявлено фрагмент невеликого бронзового предмета – інтерпретованого як деталь кінських вудил – псалій (мал. 17, 18) II типу за класифікацією Анджея Надольського або III типу за класифікацією А. Кірпічнікова⁶⁴. Цей предмет за формою наближується до трикутника, у якого два довші краї (верхній і нижній) злегка дугоподібно вигнуті догори, а коротший відламаний. Нижній край має вигляд овального в поперечному розрізі валика. Збережений

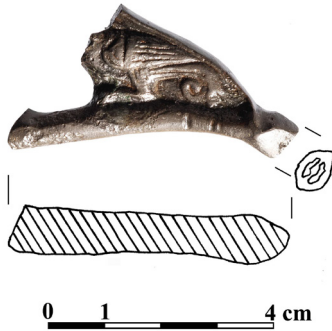
⁶¹ E. A. KOKOWSCY, ‘Nahajki z rękojeścią w kształcie ptasich głów Gródka nad Bugiem’ w *Słowianie i ich sąsiedzi we wczesnym średniowieczu*, (red.) M. DULINICZ (Lublin; Warszawa 2003) 355–364.

⁶² M. WOŁOZYŃ, *Archeologiczne zabytki pochodzenia bizantyńskiego i ruskiego z okresu od połowy X do połowy XIII w. z obszaru Polski południowej*, tomu I–VII, Kraków (неопублікована докторська дисертація з архіву Інституту археології Ягеллонського університету 2003).

⁶³ А. ТАБАКА, ‘Znalezisko ozdobnego zakończenia rękojeści wczesnośredniowiecznej nahajki...’, s. 166–167.

⁶⁴ A. NADOLSKI, *Studia nad uzbrojeniem polskim w X, XI i XII w.* (Łódź 1954) 87n.; А. Н. КИРПИЧНИКОВ, *Снаряжение всадника и верхового коня на Руси IX–XII вв.*, с. 16; D. BANASZAK, А. ТАБАКА, *Znalezisko brązowej poboczniczy wędzidla z Ostrowa Lednickiego* (2017), t. XVI *Studia Lednickie* 69–79; тут подана й додаткова література.

кінець у місці стику верхнього та нижнього країв є потовщеним та усіченим навскіс з обох боків (нагадуючи стилізовану голівку змії). Другий, відламанний кінець нижнього краю із внутрішнього боку злегка вигнутий догори –

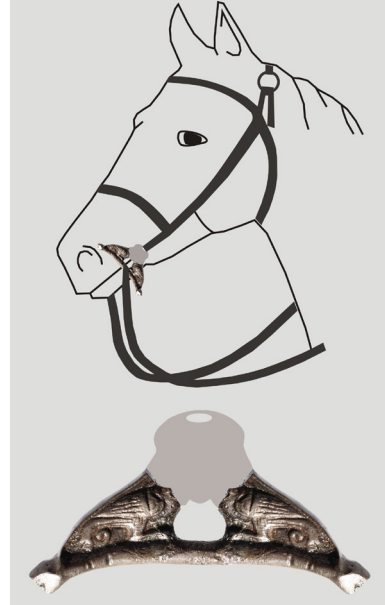


Мал. 17. Рибітви-Острів Ледницький, пам'ятка 2. Бічна частина вудила – псалій (фото М. Южвіковська, мал. Д. Ягловська)

ймовірно тут починалася друга частина, що була дзеркальним “відображенням” збереженої пластинки. На її зовнішній поверхні проглядається фрагмент рельєфу: частина тулуба, крило, хвіст і лапа сидячого дракона або василіска.

Він має згорнуте, прилягаюче до тулуба крило і довгий змієподібний хвіст із розділенням на три частини кінцем. Одна частина спіралью скручена під тильною частиною тулуба. Розміри фрагментарно збереженого предмета становлять: довжина 5,31 см, ширина 2,47 см, товщина 0,35 см, товщина з рельєфом 0,55 см.

Аналогічні псалії відомі у Східній Європі, від північно-причорноморських територій до Литви і земель, заселених прусами, і далі до Скандинавії. Цей тип поширений у X–XIII ст., однак у більшості випадків датується XI–XII ст. Можна припустити, що датований XI–XII ст., кінський псалій, який виявлений на Острові Ледницькому (подібно до описаного вище на вершні нагайки), міг належати до людини високого суспільного рангу. Про це свідчить матеріал, з якого його виготовлено, форма і якість виконання, а також багата символіка оздобленою нею зображення, що пов'язується з тріумфом і владою.



Мал. 18. Реконструкція бічної частини вудила (припущення, опрацьов. А. Табака)

Предмети, походження яких можна пов'язувати із землями Київської Русі, знайдено в похованнях на могильнику в Гечу (пам'ятка 4). Дотепер датування могильника опирається на хронології монет та нечисленних аналізах С14. Ці дані вказують на функціонування могильника в період з кінця Х до зламу XII і XIII ст.⁶⁵

Одне з поховань (№ 3/05) знаходилося у східній частині сегменту В (мал. 5: В). Це поховання було сильно знищене під час польових робіт – скелет був некомплектний, а решта кісток та складені в ньому предмети розкидані. Поховано в ньому особу невизначеної статі і віку⁶⁶, а її тіло покладене головою в південно-східному напрямку. При кістяку знаходилося багато цінних предметів. На кістках передпліччя знаходилося два браслети: срібний і бронзовий, покритий сріблом; на фаланзі пальця лівої руки знайдено перстень зі скляною вставкою. При переміщених кістках тазу знаходилися ніж і гребінь. Окрім того, серед розкиданих кісток скелету знайдено посріблене скроневе кільце (мал. 19: 1), намистини із сердоліку та гірського кришталю (мал. 19: 3, 4), а також дрібні уламки прямокутної капторги (підвіски-капсули для збереження реліквії або амулету) (мал. 19: 2). Дві



Мал. 19. Геч, пам'ятка 4. Інвентар поховання 3/05: 1 – скроневе кільце, 2 – фрагменти капторги, 3 – скроневе кільце, 4 – намистини із сердоліку, 5 – перстень, 6 – срібний браслет, 7 – бронзовий браслет, 8 – кістяний гребінь, 9 – залізний ніж (фото М. Южвіковська)

радіовуглецевих дати, взятих з проб людських кісток, вказують на те, що поховання цієї особи здійснено в кінці Х ст.⁶⁷

Один з браслетів (знаходився на кістці лівого передпліччя) виготовлений зі срібного, круглого в поперечному перерізі дроту, діаметром 0,8 см. Зовнішній діаметр браслета становить: 7,8–7,3 см. Обидва його кінці оздоблені головами звірів – ймовірно зміїними – повернутими одна до одної (мал. 19: б).

⁶⁵ Е. ІНДУСКА, *Op. cit.*

⁶⁶ Аналізи кісток скелету виконали Аманда М. Агнев і Хеді М. Юстус з університету Огайо (США).

⁶⁷ Дослідження виконано в Познанській радіовуглецевій лабораторії, під керівництвом проф. Томаша Госляра, номер праці 3719/09.

Відтиски, що імітують луску, виконані пуансоном з двома по-різному оформленими кінцями. Один мав округлу форму, але натиск на робочу частину знаряддя не був рівномірний, тому відтиснуті кільця не є замкнутими. Тими самими відтисками виділено “зуби”. Оздоблення, що виконані другим пуансоном, наближуються формою до квадрату. Відтиски на голові зроблено знаряддям з округлим кінцем. На подальшій частині виконаний орнамент у вигляді обручів, почергово з округлих та чотирикутних відтисків.

До цього часу не знаходимо на польських землях аналогії до браслетів з головами змії. З Грембоціна і Калдуша (Куявсько-Поморське воев.) походять браслети зі стилізованими головами змії, виготовлені із дроту з чотирикутним поперечним перерізом⁶⁸. Натомість із Сандомира (Малопольща) походить срібний браслет подібної форми, але з іншою декорацією біля зміїних голів. Орнамент тут належить до скандинавського мотиву “вісячих” трикутників⁶⁹. Ці браслети знайдено у похованні на ранньосередньовічному могильнику, який в XI ст. функціонував на Свентолякубському пагорбі⁷⁰. На увагу заслуговує факт, що браслети з кінцями у вигляді “голів драконів” виявлені на руському поселенні Шестовиця, що датується X – початком XI ст.⁷¹

Цей вид орнаментики у звіриному стилі відомий переважно зі Скандинавії, де багато предметів з металу чи дерева оздоблено майстерно виконаними мотивами звіриних голів⁷². Голови “драконів” знаходимо також на “вікінгських” браслетах, наприклад, на браслеті, знайденому Лейден у Голандії⁷³. Порівнюючи цей мотив, зауважимо, що візерунки голів змії на браслетах із Польщі і Шестовиці є спрощеними. Можна припустити, що вони є кінцевим ефектом трансформації оздоблювального мотиву: від розширеного і химерного до спрощеного і схематичного. Беручи також до уваги “мандрівку” цього мотиву в часі і просторі (від Скандинавії до Русі), можна попередньо припустити, що браслети, знайдені в Польщі і Шестовиці, походять із руських майстерень.

Наступне поховання (24/07), орієнтоване головою на захід, знаходилося на території сегменту С (мал. 5: С). У ньому поховано дитину, яка померла

⁶⁸ W. CHUDZIAK, ‘Wczesnośredniowieczne “importy” skandynawskie z Kałdusa pod Chełmem na Pomorzu Wschodnim’ w *Słowianie i ich sąsiedzi we wczesnym średniowieczu*, (red.) M. DULINICZ (Lublin, Warszawa 2003) 122, тут є й інша література.

⁶⁹ A. B. KOWALSKA, ‘Original or imitation? Comments on the presence of the Scandinavians at the estuary of the Oder River in the Early Middle Age’ in *Scandinavian Culture in Medieval Poland*, (red.) S. MOŹDZIOCH, B. STANISŁAWSKI, P. WISZEWSKI (Wrocław 2013) 252–253.

⁷⁰ А. ВУКО, *Розкопки Сандомієра* (Warszawa 1998) 72–74.

⁷¹ В. П. КОВАЛЕНКО, ‘Новые исследования в Шестовице’ в (2001) 124 *Археологический сборник* 183.

⁷² W. DUCZKO, *Ruś wikingów...*, rys. 72 d; 91-2.

⁷³ *Rijksmuseum van Oudheden* 1931/2.32: dostęp <https://www.rmo.nl/> (na dzień 5.02.2019)

у віці *Infans II* (6–9 років). Серед кісток грудної клітки знаходилися два типи намистин, але їх розміщення не дозволяє реконструювати оригінальне намисто. Можливо, що намисто було складено з двох шнурів з намистинами, не можна також виключити, що дрібні намистини були пришиті до одержі або головного убору. Один шнур намиста складався з великих намистин (мал. 20), які мали висоту від 0,9 до 1,3 см, діаметр корпусу бл. 0,7 см та діаметр отвору для протягування шнура бл. 0,7 см. Поверхня намистин оздоблена складеними скляними нитками, складеними у зигзаг.

Намистини були виготовлені методом намотування, після чого вони були ретельно покриті так, що сліди скляних ниток можна було побачити лише всередині каналів для протягування шнура⁷⁴. Оздоблення виконувалося зі скляних ниток на гарячому корпусі, тому нитки зливалися з ним, у результаті чого утворювалась гладка поверхня. Після нанесення нитки її пересували вниз, внаслідок чого виходили зигзаги. На поверхні декількох намистин проглядаються вертикальні рівчаки.

З польських земель походять одиничні екземпляри цього типу намистин, які знаходять здебільшого на могильниках, найчастіше як елементи намист, зібраних зі скляних намистин іншого типу. Намисто з Геча є поки що єдиним на терені нашого краю, що зібране цілком із таких намистин. Беручи до уваги завершальні технології виготовлення таких намистин (виконання орнаменту), можна припустити, що продакувалися вони у східних майстернях.

Більш різноманітними за розміром і формою є 24 дрібних, переважно зелених відтінків намистин, які утворювали другий шнур намиста. Їх виготовляли шляхом намотування скляної смужки на стержень, що мав конусоподібне завершення, і не піддавали подальшій обробці. Тому їх характерною рисою є конусоподібний, безформний вигляд та отвір, що розширюється



Мал. 20. Геча, пам'ятка 4. Намисто зі скляних намистин з поховання 24/07 (фото М. Южвіковська)

⁷⁴ Складаємо щиру подяку пані доктору Йоанні Савицькій з Інституту Археології та Етнології Польської Академії Наук у Познані за надання інформації щодо збірки намистин, що походять з поховання і за доступ до результатів аналізів.

біля основи та доволі значно звужується вгорі. Діаметр отвору біля основи більшості екземплярів становить від 0,3 до 0,5 см, а у верхній частині бл. 0,3 см. Висота намистин сягає 1,0 см. Такі прикраси є частими знахідками на польських землях.

Третє поховання (3/08) також знаходилося в сегменті С (мал. 5: D). У ньому поховано дитину, померлу у віці 1,5–2,5 роки, а тіло покладене головою на захід. Скелет дитини був нецілісний, а кістки переміщені. У цьому похованні знайдено 12 різноманітних намистин і залізну голку. Намистини знаходилися біля черепа і серед переміщених кісток грудної клітки, а деякі були дещо віддалені від кісток. З цієї причини неможливо реконструювати первісний уклад намиста. Не виключено також, що всі або декотрі із прикрас були нашиті на одягу або тасьму. Намистини є різноманітними за різновидом скла, величиною, технікою виконання. На жаль, аж шість із них є сильно знищеними, а в одному випадку неможливо окреслити різновид скла, з якого виріб був виготовлений.

Більшість намистин виготовлено шляхом техніки намотування (мал. 21: 1, 2, 3, 4, 7, 8, 9, 10, 11 12), а дві з них – шляхом техніки відтинання з трубочки (мал. 21: 5, 6).

Поверхню однієї намистини оздоблено одиничною смужкою скляної нитки. Оздоблення у вигляді злегка скошених рівчаків проглядається на корпусі намистини, виготовленої зі скляної трубочки (мал. 21: 5). Дві намистини (мал. 21: 5, 6) виготовлено зі свинцево-кремнієвого скла (PbO-SiO_2), а одна із калієво-свинцевого скла ($\text{K}_2\text{O-PbO-SiO}_2$)⁷⁵.



Мал. 21. Геч, пам'ятка 4. 1–12 – скляні намистини, 13 – залізна голка з поховання 3/08 (фото М. Южвіковська)

⁷⁵ Аналіз проведено методом рентгенівської флюоресценції. Дослідження здійснено на рентгенівському спектрометрі з цифровою системою AVALON 8000 фірми PGT. Аналіз проводила Ельжбета Павліцька, катедра прикладних наук ІАЕ ПАН у Варшаві.

Хімічні аналізи складу скла вказують на виготовлення намистин із різних видів свинцевого скла з додаванням різних складників для забарвлення, згідно рецептів, характерних для руського скловиробництва XI ст.⁷⁶ Не маючи аналізів усіх намистин, можемо лише припускати, що решта екземплярів виготовлені теж із цього виду скла. Можна також припустити, що вони походять із Київської Русі, хоча поточні дослідження свинцевого скла досі приносять нові дані, і багато питань, пов'язаних з цим типом скла, залишаються невирішеними⁷⁷.

Також можна додати, що проведені аналізи скла вказали на походження з цієї пам'ятки декількох інших намистин і перстнів, виготовлених зі свинцевого скла, яке датується першою половиною XI ст.

Вартісні предмети, що становили супровідний інвентар у розглянутих вище похованнях, були символічними ознаками багатства, престижу і високого суспільного статусу. Тому можна зробити висновок, що померлі, які були в них поховані, походили з вищих суспільних прошарків ранньосередньовічного Геча.

Підсумовуючи, одразу варто наголосити, що докладно окреслити обставини, за яких предмети руського походження надійшли до Острова Ледницького і до Геча, є дуже складно. З багатьох гіпотез важко однозначно вибрати одну⁷⁸. Слід підкреслити, що більшість руських артефактів на Острові Ледницькому і в Гечу виявлено у стратиграфічних одиницях, датованих другою половиною XI–XII ст. Писемні джерела з часів найбільшого розквіту цих міст, тобто X–XII ст., дають багато доводів щодо польсько-руських контактів. Описувані пам'ятки до Великопольщі могли привести воїни, які поверталися з походу на схід, з іншого ж боку, вони можуть також слугувати доказом перебування в городищах на Острові Ледницькому і в Гечу воїнів руських. Наявність руського імпорту також може бути пов'язана з дипломатичними контактами, династичними шлюбами, або ж політичними обставинами. Однак, не можна цілком виключити, що деякі з них (наприклад, пряслиця з овруцького пірофіліту) потрапили сюди в рамках звичайного торгівельного обміну⁷⁹.

⁷⁶ M. DEKÓWNA, [rec.] *Scientific research in early Chinese glass*, Robert H. Brill I i John H. Martin red., *Proceedings of the Archeometry of Glass Sessions of the 1984 International Symposium on Glass. Beijing September 7, 1984, with supplementary papers*, Corning, New York 1991, (1997), t. 42, zeszyt 1–2 *Archeologia Polski* 280.

⁷⁷ M. DEKÓWNA, T. PUROWSKI, 'Znaleziska związane ze szklarstwem oraz okazy z kwarcu ze stanowiska Janów Pomorski 1' w *Janów Pomorski, stan. 1. Wyniki ratowniczych badań archeologicznych w latach 2007–2008*, t. I:3, *Analizy* (red.) M. BOGUCKI, B. JURKIEWICZ (Elbląg 2012) 155–163.

⁷⁸ Поп.: М. ВОЛОШЫН, 'Зabyтки pochodzenia wschodniego...', s. 241.

⁷⁹ *Ibid.*, s. 243–245; поп.: К. КОЛЛИНГЕР, *Polityka wschodnia Bolesława Chrobrego (992–1025)* (Wrocław 2014) 260–267.



Острів Ледницький
фото із сайту "Музею перших П'ястів"
(<http://lednicamuzeum.pl/strona,ostrow-lednicki-3.html>)

Частина предметів руського походження могла надійти з військового походу Болеслава Хороброго у 1018 році. Як інформує так званий Галл Анонім, польський король “[...] заволодівши найбагатшим містом і потужним руським королівством... повертався з рештою скарбів до Польщі [...]”⁸⁰. Натомість Тітмар зазначає, що Болеслав частину незліченної кількості грошей “відіслав до вітчизни”⁸¹. Група дослідників стверджує, що Болеслав I після шлюбу у Києві з Предславою Володимирівною відпровадив її зі свитою до міста на Острові Ледницькому⁸². З певністю можна стверджувати, що важливим чинником у міжнародних відносинах Польщі і Київської Русі в XI ст. був шлюб Казимира I з Добронією з роду свт. Бориса. Приклади інших польсько-руських династичних шлюбів з цього періоду свідчать про активні матримоніальні зв’язки і співпрацю між Польщею та Київською Руссю в XI–XII ст., – що могло мати вплив на наявність руських імпортів на терені п’ястівської Польщі⁸³. На додаток варто згадати гіпотезу Олександра Григоровича, за якою, Болеслав Хоробрий разом із Предславою ніби то відпровадив з Києва Добронію Марію, яка на Ледницькому острові могла познайомитися зі своїм майбутнім чоловіком Казимиром⁸⁴.

Переклад з польської В. Савицького

⁸⁰ ANONIM TZW. GALL, *Op. cit.*, s. 24.

⁸¹ *Kronika Thietmara...*, s. 620–622.

⁸² G. LABUDA, ‘Wyjaśniające się tajemnice Ostrowa Lednickiego’ w *Mente et litteris. O kulturze i społeczeństwie wieków średnich*, (red.) H. CHŁOPOCKA et al. (Poznań 1984) 103–110; K. KOLLINGER, *Op. cit.*, s. 255–257, 262–267, 413.

⁸³ M. WOŁOSZYN, ‘Archeologiczne zabytki sakralne...’, s. 40; O. YASYNESKA, ‘Poland-Ukraine – thousand years of reciprocity: Kyivan Princess Dobroniega Maria, the wife of Kazimierz the Restorer – new hypothesis of her pedigree’ (2018), t. XVII *Studia Lednickie* 5–19.

⁸⁴ A. GRYGOROWICZ, ‘Gdzie Kazimierz Odnowiciel mógł poznać Marię-Dobroniegę?’ w *Polonia minor medii aevi. Studia ofiarowane Panu Profesorowi Andrzejowi Żakiemu w osiemdziesiątą rocznicę urodzin*, (red.) Z. WOŹNIAK, J. GANCARSKI (Kraków; Krosno 2003) 572.

Олена Ясинецька

ДО ПИТАННЯ ПРО РОДОВІД КНЯЗЯ БОРИСА ВОЛОДИМИРОВИЧА

Життєпису благовірного князя-страстотерпця – св. Бориса († бл. 1015/1017), сина великого князя київського Володимира Святославича, присвячені численні згадки у літописних та агіографічних джерелах¹, а також велика кількість наукової літератури². Проте, багато питань, зокрема щодо особливостей його родинного життя та походження, й досі лишаються нез'ясованими.

Вітчизняні джерела чітко не вказують імені та походження матері Бориса, називаючи її “болгаркою”³. Більшість дослідників погоджуються з її болгарським корінням, але її ім'я та достеменний родовід – невідомі.

Російська історіографія (як радянська, так і сучасна), як правило, вважає матір Бориса дочкою правителя Волзької Булгарії (Б. Греков, І. Добродомов, А. Халіков та ін.)⁴. Дотримується цієї думки й дослідник А. Членов, посилаючись на висновки

¹ ‘Ипатьевская летопись’, *Полное собрание русских летописей*, т. 2 (Санкт-Петербург 1908) 118–122; Д. И. Абрамович, *Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им* (Петроград, Отделение рус. яз. и словесности Акад. наук, 1916) [4], XXIII, 3, 204 с.; С. Богуславський, *Україно-руські пам'ятки XI–XVIII ст. про князів Бориса та Гліба* (К., ВУАН 1928) 206 с.

² Н. Н. Ильин, *Летописная статья 6523 года и ее источник: Опыт анализа* (Москва 1957) 214 с.; А. В. Поппе, ‘О времени зарождения культа Бориса и Глеба’ (München 1973) t. I *Russia Mediaevalis* 6–29; ‘Сказание о Борисе и Глебе. Сокращенный перевод с древнерус. по Успенскому сборнику XII–XIII вв. Л. А. Дмитриева’ (1988, 24 авг.) *Семья* 8–9; Л. Мюллер, ‘О времени канонизации святых Бориса и Глеба’ (München 1995) t. VIII, n. 1 *Russia Mediaevalis* 5–20; І. Жиленко, ‘Вшанування святих Бориса і Гліба та Києво-Печерська писемна традиція’ (2001) 7 *Лаврський альманах* 61–98; А. Н. Ужанков, ‘Святые страстотерпцы Борис и Глеб: к истории канонизации и написания житий’ (2001) 1(3) *Древняя Русь: вопросы медиевистики* 37–49.

³ *Літопис руський*, переклад і комент. Л. Махновець (К., Дніпро 1989) 48.

⁴ Б. Д. Греков, *Киевская Русь* (Москва 1953) прим. 1, с. 471; А. Х. Халиков, *Волжская Булгария и Русь* (Казань 1996) 75; И. А. Гагин, *Волжская Булгария: очерки истории средневековой дипломатии (X – первая треть XIII вв.)* (Рязань 2004) 47–50, 174–177; И. Г. Добродомов, ‘К вопросу о «серебряных булгарах»’ в *Древнейшие государства Восточной Европы. Материалы и исследования* (Москва 1995) 149–154.

німецького вченого Л. Мюллера⁵. Так вважають і деякі сучасні українські науковці, наприклад Л. Войтович, авторству якого належать ґрунтовні та об'ємні праці про персональний склад династії Рюриковичів та Гедиміновичів⁶.

Ми припускаємо, що матір'ю Бориса була царівна з Дунайської Болгарії та підтверджуємо свою гіпотезу даними ономастики (антропоніміки). Імена правителів Болгарії Дунайської IX–XI ст. дають підстави для таких припущень: Володимир, Симеон, Борис, Іван, Роман, Петро... Натомість, імена членів сімей ханів Волзької Булгарії X–XII ст. – Алмиш Ілгавар, Ахмад ібн Джафар, Таліб ібн Ахмад, Мумін ібн аль-Хассан, Абдар-Рахман ібн Мумін, Абу Ішак Ібрагім ібн Мохаммад, Назірад-Дін та інших, таких антропонімічних підстав позбавлені.

Уже з кін. XVIII ст. існують праці, в яких обґрунтовується “дунайське” походження матері Бориса Володимировича⁷. Так вважали і деякі вчені XIX ст., зокрема, Д. Прозоровський, припускаючи, що вона могла бути болгарського “царського роду”⁸.

Інші вчені називають матір'ю Бориса Анну Порфирородну⁹. Хоча ця гіпотеза хронологічно обґрунтована, проте ми сумніваємося, щоб факт такого високого походження Бориса не був зафіксований у найдавніших вітчизняних літописних джерелах, зокрема *Літописі Руському*. Деякі історики, вслід за С. Соловйовим, не виключають також, що візантійська царівна Анна мала якісь болгарські корені¹⁰. Отже, питання залишається відкритим.

На наш погляд, пролити світло на розв'язання цієї проблеми може аналіз династичних взаємин Візантії та Болгарії у X ст.¹¹. Вважаємо, що матір Бориса має болгарсько-візантійське походження, будучи одночасно і нащадком болгарських царів, і візантійських імператорів з роду Лакапенів. Ми обґрунтовуємо походження матері Бориса Володимировича з роду царя Бориса I – хрестителя Болгарії та його сина Симеона і онука Петара I. Саме син Петара I – Борис II, за нашою версією, і є батьком таємничої “болгарки” та дідом Бориса Володимировича. Реконструкція родоводу Бориса по лінії матері, за нашою версією, має такий вигляд:

⁵ А. М. Членов, ‘Из истории ранних русско-болгарских политических связей’ в *Из истории ранних болгар* (Казань 1981) 69.

⁶ Л. В. Войтович, *Княжа доба на Русі: портрети еліти* (Біла Церква, в-ць О. Пшонківський 2006) 274–275.

⁷ М. М. Щербатов, *История российская от древнейших времен* (Санкт-Петербург 1794), т. 1 251.

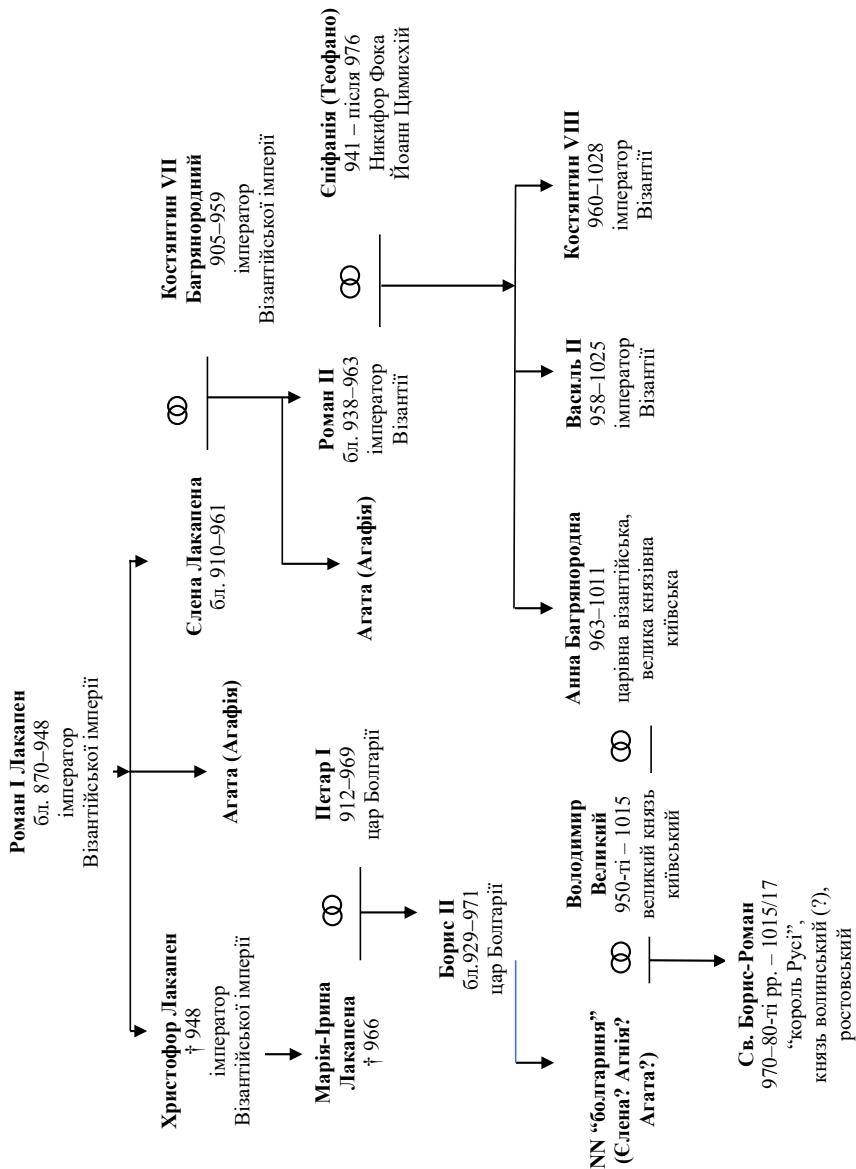
⁸ Д. И. Прозоровский, ‘О родстве святого Владимира по матери’ в *Записки Имп. Академии наук* (Москва 1864), т. 5 17–26.

⁹ А. Поппэ, ‘Феофана Новгородская’ (1997), вып. 6(16) *Новгородский исторический сборник* 102–120.

¹⁰ О. Головки, ‘Борис і Гліб’ в *Енциклопедія історії України* (К., Наукова думка 2003), т. 1 344.

¹¹ О. Ясинецька, ‘До питання про особливості родоводу давньоруської князівни Марії-Доброноси, дружини правителя Польщі (з 1038/1043–1058 рр.)’ (2016) 1/2 *Красзнавство* 175–193.

Вірогідні предки Бориса-Романа Володимировича по лінії матері (генеалогічна схема)



Окрім даних ономастики, до аргументів, що підтверджують наші висновки, ми відносимо свідчення грецького хроніста Г. Кедріна про те, що серед полонених великого князя київського Святослава Завойовника після одного з його походів проти Дунайської Болгарії (968–971) були діти царя Бориса II, народжені до 971 р.¹² Припускаємо, що ці “діти” (серед яких, вірогідно, була дочка) були ще малолітніми, а, підрісши при дворі київського князя, одна з дочок Бориса II стала дружиною Володимира Святославича. Така практика була звичною для тих часів.

Отже, болгарська царівна, дочка останнього царя незалежної Болгарії Бориса II і могла бути матір’ю Бориса Володимировича. На користь цієї версії говорить той факт, що імена двох синів Петара I (за нашою версією – дідуся “болгарки”), присутні в імені князя Бориса-Романа. Джерела називають матір Бориса то “грекинею”, то “болгаринею” (болгаркою) – обидва імені правомірні з огляду на її візантійсько-болгарське походження.

Вважаємо, що у шлюбі Володимира з Анною Порфирородною нащадків не було, в усякому разі, нащадків чоловічої статі. Отож можемо припустити, що високе візантійсько-болгарське походження Бориса в поєднанні з благим і добродійним характером князя могли сформувавши ставлення Володимира до Бориса як до “улюбленого сина” і спадкоємця великокняжого престолу.

Завдяки життєписам князя Бориса, зокрема “Читанню” Нестора Літописця про Бориса і Гліба, відомо, що з волі батька і “царського закону ради” Борис рано вступив у шлюб¹³. Але ні давні джерела, ні сучасні дослідники, як правило, не вказують, з ким був одружений Борис. Винятком є дослідження професора Н. Нікітенко, яка припускає, що Борис був одружений з печенізькою княжною¹⁴.

Ми вважаємо, що дружиною Бориса була представниця однієї з найвідоміших і найвпливовіших європейських правлячих династій, а саме – нащадок, член роду Оттона I Великого – імператора Священної Римської імперії¹⁵ та обґрунтовуємо свої висновки на даних Великопольської хроніки¹⁶, Вайнгар-

¹² GEORGIUS CEDRENIUS, IOANNIS SCYLITZAE, *Opus ab IMMANUELE BEKKERO, Supplementum et Emendatum*. Tomus Prior (Bonnae 1839) 27 (= CSNB, t. 1).

¹³ Прп. НЕСТОР ЛІТОПИСЕЦЬ, ‘Місяця липня 24. Читання про житіє і погублення блаженних страстотерців Бориса і Гліба. Вид. за рукоп. Моск. Синод. Друкарні № 1 (53), пергамент. Сильвестрівський збірник XIV ст. Адапт.’ в С. Богуславський, *Op. cit.*, с. 179–206, 179–206; Б. САМБОР, *Святі землі української* (К., Архангельський глас 2009) 372; *Борис и Глеб. Жизнь, подвиги, чудеса первых русских святых* (Д., АРТ-ПРЕСС 2005) 19.

¹⁴ Н. НІКІТЕНКО, ‘Історія Бориса і Гліба: Легенда і дійсність’ (1998) 8 *Людина і світ* 16–21.

¹⁵ О. ЯСИНЕЦЬКА, ‘До питання про особливості родоводу...’, с. 175–193.

¹⁶ *Великая хроника о Польше, Руси и их соседях XI–XIII вв.* (Москва, Изд-во Московского университета 1987) 70; *Genealogia Welforum*, ed. G. WAITZ (Hannover 1881) 733–734 (=MGH SS, t. XIII); ‘«Генеалогія Вельфов» і «Історія Вельфов» в *Древняя Русь в свете зарубежных источников: Хрестоматия*, под ред. Т. Н. ДЖАКСОН, И. Г. КОНОВАЛОВОЙ и А. В. ПОДОСИНОВА, том IV: *Западноевропейские источники, сост.*, пер. и коммент. А. В. НАЗАРЕНКО (Москва, Русский Фонд Содействия Образованию и Науке 2010) 188–191.

тенської історії Вельфів¹⁷, дослідженнях Д. Джекмана, А. Вольфа й інших учених¹⁸, пропонуючи авторську реконструкцію родоводу дружини Бориса Володимировича¹⁹.

Вірогідно, саме через спорідненість з родиною імператора Священної Римської імперії, князь Борис під іменем “Роман Руський” належить до шанованих святих Римо-католицької церкви²⁰. Можливо, саме через заборони-застереження проти укладання міжконфесійних шлюбів (між православними і католиками-латинянами) з часів середньовіччя і пізніше, матримоніальний союз Бориса Володимировича з “латинянкою” ретельно замовчувався.

За нашою версією, у шлюбі з представницею роду імператора Священної Римської імперії Борис мав, щонайменше, двох дочок – Добронігу-Марію та Агафію (Агату), котрих переважна більшість дослідників вважає дочками Володимира Великого²¹ або Ярослава Мудрого²².

Багато хто з учених датує загибель Бориса і Гліба 1015 р., але дехто, посилаючись на дані “Саги про Еймунда”, припускає, що ця подія трапилася пізніше – у 1017 р.²³, отже, діти Бориса також могли народитися близько 1017 р., а за новітніми даними – 1019 р.²⁴

¹⁷ *Латиноязычные источники по истории Древней Руси. Германия*, вып. I: *Середина IX – первая половина XII в.* (Москва, Институт истории АН СССР 1989) 199–200; *Historia Welforum Weingartensis*, ed. L. WEILAND (Hannover 1868) 454–471 (= MGH SS, t. XXI).

¹⁸ D. C. JACKMAN, ‘Criticism and Critique: Sidelights on the Konradiner’ in *Unit for Prosopographical Research* (Oxford 1997) 245 p.; D. C. JACKMAN, *The Konradiner. A Study in Genealogical Methodology* (Frankfurt am Main 1990) 34, 72; A. WOLF, ‘Wer war Kuno “von Öhningen”? Überlegungen zum Herzogtum Konrad von Schwaben († 997) und zur Königswahl im Jahr 1002’ (1980) 36 *Deutsches Archiv* 25–83.

¹⁹ О. ЯСИНЕЦЬКА, ‘Шлюб Казимира I Відновителя та Доброніги-Марії в контексті династичних взаємин Польщі та України XI–XII ст.’ (2018), вип. IV *Славістична збірка* 156.

²⁰ *Христианство: Энциклопедический словарь* (Москва 1995), т. 3 747.

²¹ Н. А. БАУМГАРТЕН, ‘Добронегла Владимировна, королева польская, дочь св. Владимира’ (Париж 1930) 2–3 *Благовест* 102–109; N. DE BAUMGARTEN, ‘Saint Vladimir et la conversion de la Russie’ in *Orientalia Christiana* (Roma 1932), v. LXXIX 121; N. DE BAUMGARTEN, ‘Le dernier mariage de Saint Vladimir’ in *Orientalia Christiana* (Roma 1930), v. XXVIII 8; В. Д. КОРОЛЮК, *Западные славяне и Киевская Русь в X–XI вв.* (Москва 1964) 227; Н. М. ДЭЙ, ‘В “поисках” Агаты: киевская княжна – королева Англии?’ в *Софійські читання. Матеріали V міжнародної науково-практичної конференції “Духовний потенціал та історичний контекст християнського мистецтва” (Київ, 28–29 травня 2009 р.)* (К. 2010) 247.

²² А. В. НАЗАРЕНКО, *Древняя Русь на международных путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XII вв.* (Москва, Языки русской культуры 2001) 579–580; РЕНЕ ДЖЕТТЕ, ‘Тайна истоков Агаты, жены Эдварда Изгнанника, наконец решена?’ (1996, октябрь), вып. 150 *Исторический и генеалогический регистр Новой Англии* 417–432.

²³ Н. Н. ИЛЬИН, *Op. cit.*, с. 168; А. Б. ГОЛОВКО, *Древняя Русь и Польша в политических взаимоотношениях X – первой трети XIII вв.* (К., Наукова думка 1988) 25; ‘Сага об Эймунде’ in Е. А. РЫДЗЕВСКАЯ, *Древняя Русь и Скандинавия* (Москва 1978) 99.

²⁴ R. EDBERG, *Viking Princess, Christian Saint*. (Transl. from the Swedish by T. TOMKINSON. Sigtuna Museers Skriftserie 12., Sigtuna 1997, 2nd ed. 2001) 7.

Бл. 1038–1041 рр. Доброніга була видана заміж за правителя Польщі Казимира I Відновителя, представника династії П'ястів²⁵.

У шлюбі Доброніги-Марії та Казимира I народилося п'ятеро дітей, щоправда двоє синів – Мешко (1045–1065) і Оттон (бл. 1046–1048) померли, не залишивши нащадків (останній ще дитиною). Двоє інших стали правителями Польщі, відомими під іменами: король Болеслав II “Щедрий” (“Сміливий”; бл. 1043–1081/2) і князь-правитель Владислав I Герман (“Благочестивий”; бл. 1044–1102), вони є предками наступних правителів польської держави.

Дочка Сватава (Святохна, Святослава) була першою королевою Чехії, дружиною Вратислава II²⁶ і матір'ю наступних правителів цієї держави – Боривоя II, Владислава I, Собеслава I та ін.

Нижче зазначено імена нащадків Бориса Володимировича по лінії Доброніги-Марії (датування подане за О. Бальцером)²⁷.

Діти Доброніги-Марії та Казимира I Відновителя – ОНУКИ Бориса Володимировича:

- 1) Болеслав II Щедрий (*п. 1039–1081), король Польщі (1076–1079), одружений з київської князівною Вишеславою;
- 2) Владислав I Герман (*п. 1040–1102), князь-правитель Польщі;
- 3) Святослава (*п. 1041/1048–1126), у шлюбі – перша королева Чехії;
- 4) Мешко (*1045–1065);
- 5) Оттон (*1046–1048).

Діти Болеслава II Щедрого – ПРАВНУКИ Бориса Володимировича:

- 1) Мешко (*1069–1089), одружений з князівною руською, вірогідно, з роду Ізяслава Ярославича).

Діти Владислава I Германа – ПРАВНУКИ Бориса Володимировича:

- 1) Збигнев († п. 1112), князь польський;
- 2) Болеслав III Кривоустий († п. 1138), князь-правитель Польщі, одружений з київською князівною Збиславою Святополківною;
- 3) NN донька († до 1112), у шлюбі – князівна володимирська і дорогобузька, дружина Ярослава Святополковича;
- 4) NN донька († п. 1089), черниця;
- 5) NN донька († до 1111).

Діти Болеслава III Кривоустого – ПРА-ПРАВНУКИ Бориса Володимировича:

- 1) Владислав II († 1159), князь краківський, сілезький;
- 2) NN син (*1107–1109);

²⁵ В. Д. Королюк, *Op. cit.*, с. 316; К. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów* (Poznań 2004) 134.

²⁶ О. Гваньїні, *Хроніка європейської Європи*, упор. та пер. Юрія Мицика (К. 2007) 87; О. BALZER, *Genealogia Piastów* (Kraków 1895) 107–108; А. GAŚSIOROWSKI, ‘Świętosława-Svatava’ w *Słownik starożytności słowiańskich* (Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk 1975), t. 5 589; М. GUMOWSKI, ‘Swatawa, królowa czeska’ w *Wiadomości Numizmatyczno-Archeologiczne* (Kraków 1935), t. 17 44–50.

²⁷ О. BALZER, *Op. cit.*, tabl. II–III.

- 3) NN донька (*до 1111 – п. 1124), у шлюбі – князівна муромська, дружина Всеволода Давидовича;
- 4) Адела (*1114–1132), у шлюбі – маркграфиня австрійська;
- 5) Лешко (*1115–1138);
- 6) Рикса (*1116–1155), у шлюбах – королева Швеції, княгиня мінська;
- 7) NN донька (*до 1119 – до 1132) у шлюбі – маркграфиня Пн. Марки;
- 8) Софія († 1136);
- 9) Казимир (* 1122–1131);
- 10) Гертруда (*1123/1124–1160), черниця в аб. Цвіфальтен;
- 11) Болеслав IV Кучерявий (*1125–1173), князь мазовецький, куявський, краківський, одружений з київською князівною Верхуславою Всеволодівною;
- 12) Мешко III Старий (*1126/1127–1202), князь великопольський і краківський, одружений з київською князівною Євдоксією Ізяславівною;
- 13) Генрик (*1127–1166), князь сандомирський, одружений (вірогідно) з галицькою князівною Євдокією Володимирівною;
- 14) Доброніга-Людгарда (* до 1129 – п. 1147) у шлюбі – маркграфиня нижньо-лужицька;
- 15) Юдіта (* п. 1130 – 1131) у шлюбі – маркграфиня брандербурзька;
- 16) Агнешка (* 1137 – п. 1181) у шлюбі – княгиня волинська і київська, дружина Мстислава Ізяславича;
- 17) Казимир II Справедливий (* 1138–1194), князь сандомирський, краківський, куявський і мазовецький, одружений з князівною київською Оленою Ростиславівною.

Лінію нащадків Доброніги-Марії можна прослідкувати і далі впродовж багатьох століть.

Вважаємо, що другою дочкою Бориса Володимировича є Агафія (Агата, † п. 1057). В кінці 1030-х рр. – на початку 1040-х рр. вона була видана заміж за нащадка англійського престолу, який жив як вигнанець при дворі великого князя київського Ярослава Мудрого. Існує багато версій її походження та зв'язку її родовету з імператорами Священної Римської імперії, про це свідчать європейські середньовічні хроніки та хроністи: Англо-саксонська хроніка Флоренса Вустерського²⁸, Елред Рівоський²⁹, Матвій Паризький³⁰ й ін.

Дані вказаних хронік підтверджують наші припущення – Агата є другою дочкою Бориса-Романа Володимировича, народженою в його шлюбі з представницею роду Оттона Великого. Про це свідчать і дані ономастики – в роду Романа I Лакапена (предків Бориса по лінії матері) не раз зустрічається ім'я “Агафія” (*Див. генеалогічну схему*). А серед онуків Агати був святий король

²⁸ REGINALD R. DARLINGTON, and P. MCGURK (eds.), P. MCGURK and JENNIFER BRAY (trs.), *The Chronicle of John of Worcester: The Annals* (London 1854) 133.

²⁹ ‘Ailred of Rievaulx. Lament for David, King of the Scots’ in *Ailred of Rievaulx. The historical works* (Kalamazoo 2005) 1–37.

³⁰ MATHEW OF PARIS, *English History* (London 1853; reprint: New York 1968) 107–172.

Шотландії на ім'я Давид (поширене у Візантії та Болгарії, а також хресне ім'я Гліба Володимировича – рідного брата Бориса-Романа) – тоді це ім'я вперше з'явилося на землях Англії та Шотландії.

Середньовічний хроніст Вільям Мальмсберійський (XII ст.) називає Агату “сестрою королеви Угорщини”³¹. Королевою Угорщини в сер. XI ст. була Анастасія Ярославна. За нашою версією, дійсно, сестра (двоюрідна) Агати і Доброніги. В історіографії існує кілька найбільш поширених гіпотез походження Агати: Германська, Угорська, Київська і Болгарська. Наша версія об'єднує їх, оскільки обґрунтовує причетність усіх згаданих династій до родоводу Агати.

Подружжя Агати і Едварда жило певний час у Києві. А згодом – в Угорщині, при дворі Андраша I та Анастасії, забезпечуючи йому підтримку. У вигнанні у них народилося троє дітей: син Едгар Етелінг († п. 1125)³², дочки – Христина († п. 1086/до 1100) і Маргарита († 1093)³³.

Після тривалого перебування у вигнанні, в 1054 р. родич (дядько) Едварда, король Англії Едуард Сповідник, не маючи синів, запросив небожа як свого спадкоємця до Англії. Але невдовзі після прибуття Едвард помирає при загадкових обставинах. Єдиний син Агати і Едварда – юний Едгар Етелінг, останній представник династії Вессексів, був проголошений королем Англії, однак ніколи не був коронований і визнаний у цій якості. Вільгельм Завойовник не допустив його до влади.

Одна з дочок Агати – Христина обрала чернечу долю і прийняла постриг в абатстві Ромсі, пізніше була його абатисою. Маргарита ж стала королевою Шотландії, дружиною короля Малкольма III. Нині вона шанується як свята покровителька цієї держави. Нашадки Маргарити утворили міцне генеалогічне дерево наступних королів і королев Шотландії та Англії, родовід яких можна простежити включно до сучасної королеви Великої Британії Єлизавети II та її новонароджених правнуків³⁴.

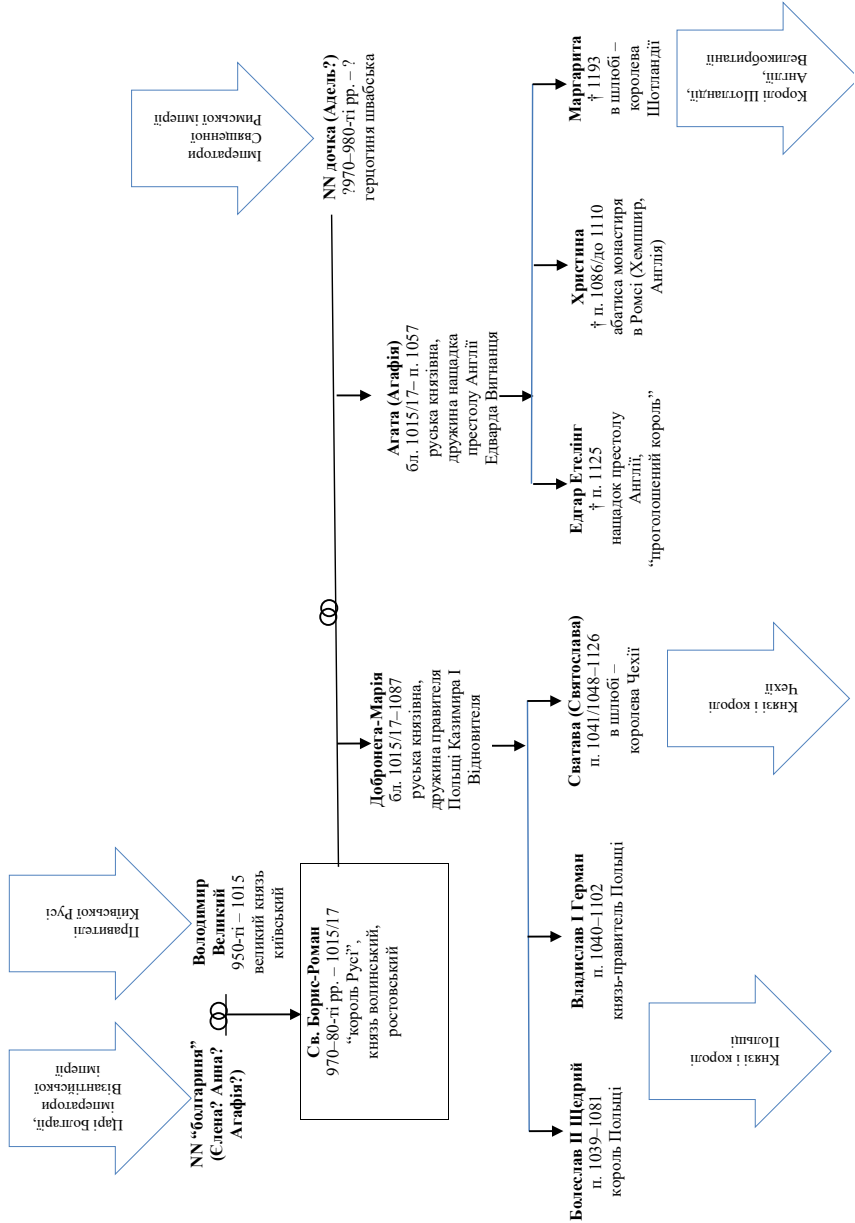
³¹ WILLIAM OF MALMESBURY'S, *Chronicle of the Kings of England: From the Earliest Period to the Reign of the King Stephen*, by J. A. GILES, D.C.L. (London, Bell and Daldy 1866) 196.

³² *Anglo-Saxon England*, vol. 14 (London, Cambridge Un. Press 1985) 211.

³³ C. RAFFENSPERGER, *Ties of Kinship: Genealogy and Dynastic Marriage in Kyivan Rus'* (Harvard, Ukrainian Research Institute 2016) 37; W. NORMAN, 'Has a Missing Daughter of Iaroslav Mudryi Been Found?' (1998) 25: 1 *Russian History* 234–235; C. RAFFENSPERGER, 'Russian Influence on European Onomastic Traditions' в *Именослов: историческая семантика имени* (Москва, Индик 2007) 116–134.

³⁴ *The Duchess of Sussex has been delivered of a son* [Електронний ресурс]. – Режим доступу: URL: <https://www.royal.uk>. – Дата звернення: 06.05.2019.; О. ЯСИНЕЦЬКА, 'Родина Анни Ярославни в історичних особах і пам'ятках культурної спадщини' в *Реймське Євангеліє. Видання факсимільного типу* в 2 т. Т. 2: Дослідження (Київ 2019) 139–142; *The Duchess of Sussex has been delivered of a son* [Електронний ресурс]. – Режим доступу: URL: <https://www.royal.uk>. – Дата звернення: 06.05.2019.

ПРЕДКИ І НАЩАДКИ БОРИСА-РОМАНА ВОЛОДИМИРОВИЧА (ГЕНЕАЛОГІЧНА СХЕМА)



Таким чином, у родоводі Бориса-Романа Володимировича постають великі князі київські, імператори Візантії, царі Болгарії, князі й королі Польщі та Чехії, імператори Священної Римської імперії, королі і королеви Шотландії, Англії та Великобританії. Це свідчить не лише про родинну спорідненість Київської держави з усім європейським світом, а й про визначну роль і значний міжнародний авторитет Русі-України у XI ст.

Наталя Солонська

АТРИБУЦІЯ ФОНДІВ ІСТОРИЧНИХ БІБЛІОТЕК (НА ПРИКЛАДІ БІБЛІОТЕКИ ХІ СТОЛІТТЯ КИЇВСЬКОГО СОФІЙСЬКОГО СОБОРУ)

Актуальність даного дослідження визначається тим, що вивчення історико-культурної спадщини Київської Русі, її цінної книжної культури, зокрема бібліотеки ХІ ст. Київського Софійського собору (Бібліотеки Ярослава Мудрого) має велике значення для сучасної національної культури та духовності України.

Мета статті й полягає в тому, щоб привернути увагу наукових кіл до активнішого вивчення багатой національної історико-культурної спадщини України, до якої належать її історичні бібліотеки й одна з найвідоміших у світі – бібліотека ХІ ст. Київського Софійського собору (бібліотека Ярослава Мудрого), та проаналізувати шляхи атрибуції фондів руських книгозбірень і запропонувати своє бачення розв'язання проблеми.

Проблеми фондів руських бібліотек, їх кількісного наповнення та змісту в контексті киево-руської книжності торкалися у своїх працях чимало дослідників, а саме: Д. Абрамович, В. Адріанова-Перетц, О. Архангельський, Ю. Бегунов, М. Бибииков, М. Брайчевський, І. Будовниць, Ф. Буслаєв, В. Васильченко, В. Верещагін, Л.-Р. Винар, М. Візир, М. Волков, Є. Голубинський, Т. Горбаченко, Е. Гранстрем, Л. Жуковська, Я. Запаско, В. Істрин, Ю. Ісиченко (архімандрит), І. Кефелі, М. Котляр, А. Кримський, Д. Лихачов, І. Львовичкін, В. Мавродін, М. Макаренко, М. Максимович, С. Маслов, Н. Нікітенко, Н. Нікольський, В. Німчук, І. Огієнко (митр. Іларіон), М. Пешак, О. Пипін, О. Повстенко, Н. Понирко, Н. Полонська-Василенко, О. Прицак, Л. Прицак, В. Пуцко, Б. Сапунов, О. Соболевський, Н. Солонська, І. Срезневський, Д. Степовик, М. Тихомиров, П. Толочко, І. Франко, Ф. Фортунатов, Д. Чижевський, С. Юшков та багато ін.

Та попри численні дослідження окремих книг із бібліотеки ХІ ст. Київського Софійського собору, заявлена в цій статті постановка проблеми щодо визначення атрибуції фонду бібліотеки ХІ ст. Київського Софійського собору

та нового ракурсу в контексті логічного переосмислення літописної згадки 1037 р. у “Повісті временних літ” щодо покладення Ярославом I “книгъ многы” здійснюється вперше в українській історичній науці.

Бібліотека XI століття Київського Софійського собору – одна з найвідоміших у світі історичних бібліотек, яка частіше фігурує в наукових працях як бібліотека Ярослава Мудрого.

На нашу думку, точнішою та історично більш обґрунтованою є назва: бібліотека XI ст. Київського Софійського собору, оскільки то була бібліотека православного храму, концепцію і діяльність якого підпорядковано постановам Вселенських соборів, Статуту православної церкви, порядку богослужбових дій, слідування текстів тощо, однакових для всіх об’єктів, що належать до єдиної православної церкви.

М. Грушевський наголошував на потребі теоретичної реконструкції бібліотеки Ярослава Мудрого ще до початку сталінських репресій¹. Однак форсоване розгортання радянськими функціонерами антиукраїнської кампанії унеможливило реалізацію намальованих ученим досліджень щодо Київської Русі, що були віднесені до буржуазних. Це стосувалося й книгозбірні Софійського собору.

Факт її існування найперше підтверджує літописна розповідь про хрещення Київської Русі (988 р.), оскільки від того часу на нашій території офіційно з’являються богослужбові книги, без яких не могло відбуватися богослужіння².

Першою згадкою про заснування бібліотеки при київському Софійському соборі в “Повісті временних літ” є історична оповідь під 1037 р. (згадка), коли закарбована й оповідь про час заснування Софійського собору. Збіг часу цих записів логічно обґрунтований і строго та грамотно дотриманий руським письменником, що розумівся на богослів’ї, канонах православної церкви і поважав їх як християнин.

Утім, факт існування бібліотеки XI століття Київського Софійського собору, наявність її фонду підтверджує не тільки літописна розповідь (модель події) про заснування Софійського собору (1037 р.) у “Повісті временних літ”, а й “Слово про закон і благодать” митрополита Іларіона, “Руська Правда”, “Остромирове євангеліє” (розкішний літургійний кодекс, найдавніша відома датована киево-руська рукописна книга, найстаріший датований східнослов’янський рукопис, що є свідченням високого рівня розвитку не тільки писемності, книжної справи, а й взагалі культури Київської Русі), “Ізборник” 1073 р., “Ізборник Святослава” 1076 р., перший літописний звід 1037–1039 років, Ярославові праці “Урок вірнику”, “Урок мостніку”; “Ска-

¹ М. С. Грушевський, “Три академії” в *ІР НБУВ*, ф. 10, спр. 14854, арк. 17.

² Н. Солонская, ‘Летописная статья о крещении Киевской Руси 988 г. как свидетельство о возникновении первых древнерусских библиотек’, *10-я Междунар. науч. конф. “Религия и общество – 10” 10–12 марта. 2016 г.: сб. науч. ст.* (Могилев 2016) 251–253.

зання про поширення християнства на Русі”, куди увійшли оповідання про хрещення Ольги, хрещення Русі, перших мучеників-варягів, Бориса і Гліба, які не могли бути створені без звернення до фонду книгозбірні; уривки з творів давніх авторів та отців церкви, сліди цих творів, згадки про них у працях авторів наступних століть; сама Софія Київська, що височить понад тисячу років і в якій відбувалося богослужіння згідно зі Статутом богослужіння православної церкви і в якій обов’язково, як і у всіх православних храмах, передбачалася книгозбірня; богослужбова пісенна книжність, розписи й мозаїки храмової споруди; христологічні сюжети, закарбовані на її стінах, що являють собою хронологічну розповідь про євангельські події (наприклад, три строго хронікальних розповідних (“повістувальних”) кола, підґрунтям яких є історична хронологія); відбиття подій від “Різдва Христового” до “П’ятидесятниці” та ін. Стіни Софії Київської пістрявили фразами з праць стародавніх отців та богослужбової літератури чи згадками про стародавні тексти. Написи на стінах храму (також й інших церков Київської Русі) відбивають писемну культуру княжої доби України, зацікавленість членів суспільства текстом книжок. Написи-графіті теж є проєкцією книжності, існування книги в Київській Русі, відповідно, й бібліотеки³.

Реальність киево-руської бібліотеки підтверджує і “потужний” скрипторій при Софійському соборі, де переписувалися книги, якими постачалися єпархії Київської Русі. Це – та структура, що не могла функціонувати, не маючи доступу до книгосховища. Церковна писемність, “яка торкалася виготовлення церковної й іншої літератури”, – теж частина книжної культури⁴. “Перекладацька комісія” Ярослава I перекладала чимало та досить великий обсяг творів <...>; серед перекладених Ярославовою комісією творів – чимало церковного вжитку⁵.

Переписування “**книг многихь**” потребувало й значної кількості виконавців цієї копіткої роботи. Так, Є. Голубинський приблизно підраховував, що в скрипторії Ярослава могло бути приблизно 20 переписувачів⁶. На переписування книги середнього обсягу витрачалося приблизно півроку. Виходячи з цього, вчений припускав, що в бібліотеці Ярослава Мудрого було приблизно 500 книг.

³ Н. Г. Солонська, ‘Київський Софійський собор як доказова база існування бібліотеки XI ст. при ньому та книжної культури княжої доби України’ в *Православ’я в Україні: зб. матеріалів VII Міжнар. наук. конф., присвяченої 25-літтю відновлення Київської православної богословської академії (1992–2017)* (К. 2017), ч. II, с. 151–160.

⁴ Л.-Р. Винар, ‘Християнізація України і розвиток писемності, культури й освіти в Києві в X і XI століттях (вибрані питання і гіпотези)’, *Наук. конгрес у 1000-ліття хрещення Руси-України* (Мюнхен 1988) 633, 640.

⁵ Д. І. Чижевський, *Історія української літератури* (Нью-Йорк, УВАН) 59–60.

⁶ Е. Е. Голубинский, *История русской церкви* (Москва, Унив. тип. 1880–1881), т. I: *Период первый Киевский или домонгольский*, 1-я половина тома (1880).

Як вважає П. Толочко⁷ та, зокрема, Я. Запаско, в княжій бібліотеці могло зосередитися понад 950 томів.

У Д. Чижевського йдеться про “багато писарів”, котрі “перекладали з грецької на слов’янську мову та переписували багато книжок”⁸. Б. Флоря підкреслює, що бібліотека мала велику для свого часу кількість книг⁹ (кількість не вказується).

В. Мавродін відбиває літописний запис так: “Ярослав «собра писце многы и прекладаше от Грек на словенское писмо»”¹⁰ і т. д. С. Єфремов трактує зазначену літописну згадку в ПВЛ, як те, що великий князь заснував “цілу бібліотеку, певне одну із перших, коли не найпершу в Україні”¹¹. Аналогічної думки дотримується С. Маслов¹².

Ярослав I віддав до Софійського собору, ктитором якого він був, “книгы многы” тоді, коли храм уже почав функціонувати й коли книги були потрібні для відправ. Це ще відзначила Т. Горбаченко у своїй докторській дисертації¹³. Тобто, особисту бібліотеку Ярослава Мудрого, вдаючися до сучасної термінології, було “влито” до соборного фонду, який уже мав потрібну для богослужіння літературу.

Бібліотека перебирає на себе роль головної бібліотеки Київської Русі, її першої державної (за правомочними визначеннями різних учених, зокрема М. Брайчевського) від часу дарування книг сюзереном, від моменту здійснених ним добродійних заходів.

Мабуть, нарешті настав час поставити крапку в тривалій століттями дискусії щодо існування бібліотеки XI століття Київського Софійського собору, між іншим, суперечці штучно створеній антиукраїнськи налаштованими науковцями та функціонерами.

Так, до нашого часу дійшли тільки поодинокі примірники рукописних книг із киево-руської бібліотеки. Але сьогоднішня спадщина (речова, тобто книги (сувої), які можна дійсно побачити, перегорнути сторінки) Алексан-

⁷ П. П. Толочко, *Володимир Святий. Ярослав Мудрий* (К., АртЕК 1996) 189.

⁸ Д. І. Чижевський, *Op. cit.*, с. 49.

⁹ Б. Н. Флоря, ‘О реконструкции состава древнерусских библиотек’ в *Древнерусское искусство: рукоп. кн.* (Москва 1972) 55–57.

¹⁰ В. В. Мавродін, *Образование Древнерусского государства* (Ленинград, Изд-во Ленинград. гос. ун-та 1945) 432 с.

¹¹ С. ЄФРЕМОВ, *Історія українського письменства* (К., Femina 1995) 75.

¹² С. И. Маслов, ‘История книги: лекции, чит. на трехмес. курсах по библиотековедению при Киев. нар. ун-те, окт.–нояб. 1920 г.’ в *IP НБУВ, ф. 33, спр. 1573, 1 зош.*; С. И. Маслов, ‘История библиотек: лекции, чит. на библиотеч. курсах при Губнаробразе. 27–28 июля. 21 г.’ в *IP НБУВ, ф. 33, спр. 1573, 32 арк.*

¹³ Т. Г. Горбаченко, *Вплив християнства на становлення писемної культури Русі-України: філософсько-релігійнознав. аспект*, автореф. дис. ... д. філос. н. (К. 2001) 38 с.

дрійської, Палермської та інших давніх бібліотек, теж не надвелика. Втім, їх фонди (най, не повністю), але атрибутуються.

За *Лаврентіївським літописом*: “Татарове же силою отвориша двери церковныя, и видеша овы огнем скончавшася, овы же оружиемъ до конца смерти предаша; святую Богородицю разграбиша, чюдную икону одраша, украшену златом с серебромъ и каменьемъ драгымъ и монастыри все и иконы одраша, а иные исекоша, а итны поимаша, и кресты честныя и ссуды священныя и книги одраша...” (переклад з Лаврентіївського літопису (1377) за А. Алферовим та А. Грузинським)¹⁴.

У виданні “*Полное собрание русских летописей*” (ПСРЛ), т. 21. Первая пол. (Санкт-Петербург 1908, с. 169) вміщено “Книгу степенную царского родословця” (1506 р.), а в ній – розділ “«О снискании святыхъ книгъ» при Ярославе”, де зазначено: “И многи книгописатели собра и прелагаше отъ греческихъ книгъ на руский языкъ и **многи книги** сниска, ими же поучахуся божественаго учения”.

Отже, атрибуція її фонду – окреме складне завдання. У його розв’язанні відправною точкою і безперечним доказом наявності знов-таки є те, що наша православна культура є культурою книжною.

“Православним церковним богослужінням називається служіння чи служба Богу, яка складається з читання і співання молитов, читання Слова Божого і священнодій (обрядів), здійснюваних за визначеним чином, тобто порядком, на чолі з священнослужителем (єпископом або священником)<...> Церковне православно-громадське богослужіння має на меті, для повчання віруючих, у читанні та піснеспівах викласти істинне вчення Христове і налаштувати їх на молитву та покаяння, а в образах і в діях зобразити найважливіші події із священної історії, які відбулися для нашого спасіння, як до Різдва Христового, так і після Різдва Христового. При цьому мається на увазі викликати у віруючих подяку Богу за всі одержані благодіяння, посилити молитву за наступні милості до нас від Нього й отримати спокій нашій душі¹⁵. Піснеспіви – із Часослова, Октоїха, Празничної та загальної Мінеї. Отже, читаючи

¹⁴ А. Алферов, А. Грузинский, *Допетровская литература и народная поэзия. Тексты, переводы, примечания и словарь*, 2-е изд., испр. и доп. (Москва, Сотрудник шк., Печатня А. И. Снегиревой 1907) 479 с.

¹⁵ *Про богослужіння Православної Церкви*. <https://parafia.org.ua/biblioteka/hrystyianstvo-virovchennya-ta-tradytsiji/zakon-bozhyj/chastyna-shosta-pro-bohosluzhinnya-pravoslavnoj-i-tserkvy>

¹⁶ Н. Г. Солонська, ‘Богослужбова співоча книга в бібліотеці XI ст. київського Софійського собору’ в *Православ’я в Україні: “Українська Церква в історії українського державотворення”. До 100-ліття Української революції, державного органу в справах релігій та боротьби за автокефалію (20 лист. 2018 р.): зб. наук. ст. за матеріалами VIII Міжнар. наук. конф.* (К. 2018).

молитву в Божому храмі, християнин дякує Богові за всі одержані людиною від нього благодіяння. А для читання треба мати книгу, яку потрібно взяти зі книгосховища, книгозбиральниці, тобто, бібліотеки.

Процес богослужіння пов'язаний також зі співом. Останній, у свою чергу, ґрунтується на богослужбовій співочій книжності. Нагадаємо, що піснеспіви канонів містять у собі здебільшого думки і висловлювання Св. Писання, а іноді й уривки з бесід Св. Отців Церкви¹⁶. Піснеспіви записувалися у вигляді тексту з нотацією.

Опис книг бібліотеки XI ст. в Києві не зберігся. Утім, їх фонд простежується (атрибутується), зокрема, за “Ізборником” 1073 р., як вважають М. Гудзій, Д. Лихачов, Л. Жуковська, М. Пещак, М. Розов й ін. відомі вчені.

Його автор чернець Йоан уже у заголовку твору узагальнює: “**Съборъ оть многъ оць.** (титла) тълковани о неразумньныхъ словесхъ. Въ еуагголии (титло) и въ аплѣ (титло)ю и въ инѣхъ книгахъ въкратцѣ съложена. На память и на готовь отъвѣтъ”¹⁷.

Повна назва пам'ятки: “Съборъ оть многъ отець. тълкования о неразумныхъ словесѣхъ. въ Еуангелии и въ Апостолѣ и въ инѣхъ книгахъ въкратцѣ съложена. на память и готовь отъвѣтъ”.

За А. Дінековим, в “Ізборнику” 1073 р. міститься 383 статті, 25 авторів¹⁸. За М. Пещак, в “Ізборнику” щодо наявності книг – приблизно 430 творів та 46 авторів¹⁹.

У Київську Русь потрапляли з Болгарії класичні пам'ятки ранньої християнсько-візантійської літератури (IV–VI ст.); тут маємо картину своєрідного книжкового обміну. Болгарський цар Симеон надіслав до Київської Русі книги болгарською мовою та болгаро-візантійські проповіді, на чому, зокрема, спинився у своїй доповіді “Славянские литературы” на IX Міжнародному з'їзді славістів О. Дьомін (Київ, вересень 1983 р.).

Судячи з твору Йоана Екзарха Болгарського “Богослів'я”, в Преславській бібліотеці царя Симеона були праці Платона, Аристотеля, Парменіда, Фалеса, Демокрита, Діогена, Василія Великого. Численні книжники перекладали староболгарською мовою з грецьких оригіналів. Ця перекладна література²⁰ “потім з'являлася на Русі, теж перекладалася, але вже руською мовою,

¹⁷ М. В. Биби́ков, ‘От ответов на вопросы Анастасия Синаита – к Изборнику Святослава 1073 г.’ в *Традиции и наследие Христианского Востока: материалы Междунар. конф.* (Москва 1996) 127–159.

¹⁸ А. А. Динеков, ‘Историческая мисия на старобългарска литература’ (1977), кн. 2 *Старобългарска лит.* 5–19.

¹⁹ М. М. Пещак, ‘Бібліотека Ярослава Мудрого й зародження в ній бібліографічного опису’ в *Наукові праці Нац. б-ки України ім. В. І. Вернадського* (К. 1999), вип. 2, с. 219–227.

²⁰ М. Н. Тихомиров, *Русская культура X–XVII веков* (Москва, Наука 1968) 98.

централізовано за часів Ярослава Мудрого, – при його князівському палаці; **ціла армія** переписувачів невтомно трудилася” <...> “над розмноженням готових рукописів”.

Уже в X–XI ст. слов’яни перекладали візантійські хроніки Георгія Амартола, Йоана Малали, Георгія Синкелла, Йоана Зонари, анонімні короткі хроніки, Хронографіка Никифора. “Ці хроніки були потім використані в руських літописних зводах, були покладені в основу власних компілятивних хронографів (таким був, наприклад, на Русі «Хронограф по великому викладенню», укладений в XI на основі Хроніки Георгія Амартола і меншою мірою Хроніки Йоана Малали”²¹.

Російського історика бібліографії М. Здобнова як науковця хвилювало не доведення факту існування бібліотеки Ярослава Мудрого, в цьому він не сумнівався, а тільки проблема, “чи був складений опис Бібліотеки Ярослава Мудрого при передачі її Софійському собору в Києві”²². Український філолог М. Пещак через 70 років по тому доходить висновку, що пам’ятка являє собою бібліографічний опис частини фонду Бібліотеки Ярослава Мудрого, і у пам’ятці міститься “немала бібліографія”²³. Паспортизація охоплює назви книжок, які зберігалися у бібліотеці. М. Пещак пропонує цю паспортизацію називати пристатейною бібліографією. Вчена вперше в українській історичній науці виділяє в “Ізборнику” 1073 р. і прикнижкову бібліографію, а “сукупність цих різновидів бібліографії” називає енциклопедичною²⁴.

На нашу думку, їх було понад 66, що впливає й зі змісту кодексу. Отже, твори авторів, зазначених Йоаном в “Ізборнику”, були у фонді бібліотеки. Статті “Ізборника” є, свого роду, описом каталогу бібліотеки, а “Ізборник” 1073 року це, в певному сенсі, відбиття моделі фонду²⁵.

Л. Жуковська, хоча й не назвала багатьох творів, які ввійшли до “Ізборника Святослава” 1073 р., зазначає, що його зміст є “непрямою вказівкою

²¹ Д. С. Лихачев, ‘Борьба Руси за свою культурную самобытность при Ярославе Мудром’ в Д. С. Лихачев, *Национальное самосознание Древней Руси: очерки из области рус. лит. XI–XVII вв.* (Москва; Ленинград 1945) 38.

²² М. В. Здобнов, *История русской библиографии до начала XX века*, АН СССР; Б-ка; отв. ред. К. В. Сивков (Москва, Изд-во АН СССР 1951) 23.

²³ М. М. Пещак, Н. Г. Солонська, ‘925 років визначній давньоруській пам’ятці – Збірнику Святослава 1076 року’ (2001) 6 *Бібліотечний вісник* 52–53.

²⁴ М. М. Пещак, ‘Перша східнослов’янська енциклопедія’ (1996) 2 *Бібліотечний вісник* 32–35.

²⁵ Н. Г. Солонська, ‘Збірник Святослава 1073 року як джерело для вивчення та реконструкції фонду бібліотеки Ярослава Мудрого: до 930-річчя від часу створення’ (2003) 7 *Вісник Книжкової палати* 37–40; № 8, с. 30–33; Н. Г. Солонська, ‘Бібліотека Ярослава Мудрого: бібліографічне моделювання як засіб наукової реконструкції бібліотек Київської Русі’ (2005), вип. 10 *Рукописна та книжкова спадщина* 443–448.

не тільки на коло відомої на той час літератури та її авторів, а й на склад бібліотеки Ярослава Мудрого, що існувала при Софійському соборі в Києві²⁶, хоча “навіть зміст «Ізборника Святослава» 1073 р. свідчить про безперечно більшу обізнаність руських читачів про ветхозавітні книги, ніж це дозволив зробити «Предварительный список славяно-русских рукописей XI–XIV вв.»²⁷.

У Київській Русі була відома інвентарна форма обліку рукописних книг. Як раз ця модель фонду бібліотеки XI ст. Київського Софійського собору, з нашого погляду, відбилась в *Ізборнику 1073 року*. Цей факт, підкреслимо ще раз, взагалі є вирішальним і визначальним у проблемі щодо її існування, оскільки про наявність бібліотечного фонду як організованого зібрання можна говорити тільки тоді, коли документи, які є у його складі, одержують інвентарні номери чи якісь інші відзначення, що дають право відносити ці документи до певної бібліотеки. Опис фонду (власне, каталог, його в бібліотеці XI ст. замінювала інвентарна книга) – теж є історичним джерелом. Інвентарна книга, найвірогідніше, була. Втім, мабуть, облік здійснювався, логічніше, у скрипторії, куди бралися книги з бібліотеки для переписування, перекладу, поширення по єпархіях і де треба було враховувати й оцінювати роботу переписувачів²⁸.

Продовжимо власні роздуми. Кожний із бібліографічних описів можна розглядати як модель документа киево-руської бібліотеки і як механізм атрибуції фонду історичної книгозбірні. Це – новий підхід до аналізу історичних джерел та їх атрибуції.

В атрибуції фонду киево-руської бібліотеки XI ст. відіграє свою роль й *Ізборник 1076 року*. Це – визначна пам’ятка руської та української культури, писемності, мови, історії, виготовлена на замовлення князя, що містить численні уривки з праць християнських мислителів, античних письменників і філософів. Одна з найдавніших датованих руських книжок для повсякденного читання, третя з відомих точно датованих рукописних книг Київської Русі, яка, окрім того, зберегла ще й ім’я редактора-упорядка – диякона Йоана. Твір складений із залученням “**многих книг княжих**” (*виділено нами. – Н. С.*), починається зі своєрідного “*Laus libro*”, що називається “Слово некоего

²⁶ Н. Г. Солонська, ‘Бібліотека Ярослава Мудрого: бібліографічне моделювання...’, с. 443–448.

²⁷ Л. П. Жуковская, ‘Загадки Записи Изборника Святослава 1073 года’ в *Древнерусский язык и его отношение к старославянскому: сб. ст.* (Москва 1987) 62–67.

²⁸ Н. Г. Солонська, ‘Бібліотека Ярослава Мудрого (спроба реконструкції)’ в *Зборник на резимеа*, т. 2. *Книжевност, култура, фолклор, историја на славистика: тематски блокови, 14 Меѓународен славистички конгрес, Охрид, 10–16 септември 2008* (Скопје, Македонски славистички комитет 2008) 222.

Калугера о чь(тении) книг”, де необхідність читати книги підтверджується біографіями, себто життями, Василя Великого²⁹, Йоана Златоуста³⁰, Кирила Філософа “и инех мьног святых”, які “измлада прилежааху святим книгам”.

Роль своєрідної інвентарно-каталожної книги архіву київо-руської бібліотеки XI ст., з нашої точки зору, відіграє “Повість временних літ”, яку Д. Лихачов назвав архівом Київської Русі. Втім, задовго до нього цього висновку дійшов і назвав ПВЛ “архівом, де зберігаються сліди втрачених для нас творів первісної літератури”, К. Бестужев, на що, свого часу, звернув увагу В. Іконников.

У ПВЛ (як ми вже зазначали в інших публікаціях) літописець указує імена святих, отців церкви та давніх авторів, книги яких були відомі в Київській Русі і зберігалися у фонді Бібліотеки Ярослава Мудрого, це: Євсей, Ізраїл, Єзекіїл, Аданаїл, Ісає; на с. 100: Єньмаїл, Михаїл, Яков; на с. 101: Давид, знову Ісає, Захарія, Гавриїл, Марія, Йосиф; на с. 115: Атанасій Александрійський. Мелетій із Антіохії, Кирил Єрусалимський, Григорій Богословець, Леонтій Римський, Анатолій із Царгорода, Ювеналій Єрусалимський, Аполінарій Александрійський, Домнін Антіохійський, Тофан Антіохійський, Теодорит Александрійський, Ілля Єрусалимський, ап. Петро.

У руських літописах є уривки з праць Йоана Златоуста, Єпіфанія Кіпрського, Св. Гіполита, зі “Скитського патерика”, “Ліствиці” Йоана Ліствичника; з книг Буття; “Псалмів”; праць пророків Ісайї, Єремії, Єзекіїла, Даниїла; книг Осії, Ісуса, сина Сірахова, “Виходу”, “Левіта”, “Царств”, “Притч” та “Премудрості” Соломона, з Екклезіаста, Йова; з книг Міхея та Амоса; з новозавітних книг – Євангелія від Матвія, Марка, Луки, Йоана; з послань Якова та Павла до римлян, коринтян, галатів; до Тимотея, Тита та ін. У ПВЛ використано переклади “Хроніки” Георгія Амартола, “Хроніки” Йоана Малали, “Життя” Василя Нового, “Одкровення” Методія, єпископа Патарського й ін.

Вставки з цих праць у текст джерел свідчать про знайомство києво-руських письменників із творчістю давніх авторів, книги яких зберігалися в якомусь одному великому зібранні, а ним була бібліотека XI ст. Київського Софійського собору.

На нашу думку, треба відмовлятися від визначення “ймовірний” щодо фонду соборної бібліотеки XI ст. Адже частина літератури, яка в ній була,

²⁹ Див.: *Беседы святого отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской на псалмы, с греческого на российский язык переведенные*, 1-е изд. (Москва, Синод. тип. 1855) 218 с., та ін.

³⁰ *В 29 день месяца августа слово Иоанна Златоустого на усекновение главы Иоанна Предтечи и о иронии и добрых женах и о злых (л. 76–83); В тот же день того же Иоанна слово на усекновение главы предтечи (л. 83–90): списано литогр. чернилами сквозь прозрачную бумагу Федором Елисеевым из пергаменного сб. XV-го в. (Санкт-Петербург, ОЛДП 1877) 19 л., та ін.*

відповідає процесу богослужіння і була, за сучасною бібліотечнознавчою термінологією, ядром фонду бібліотеки XI ст. Київського Софійського собору³¹. То є апіорі. “Корпус рукописних книг Київської Русі являє собою спеціалізовану церковну бібліотеку”. І якщо “з корпусу існуючих сьогодні рукописів Київської Русі викреслити все богословське, то в ньому нічого не залишиться”³².

Фонд киево-руської бібліотеки, ще раз підкреслимо, це – не тільки богослужбова, а й богослужбово-пісенна книжність. А що співалося в руських церквах і за творами яких піснетворців цілком достеменно простежується в багатьох працях істориків руської музики із різних країн³³.

Проте, впродовж століть не припиняються зусилля науковців щодо встановлення хоча б приблизної кількості книг у фонді бібліотеки Київського Софійського собору.

Павло Алепський, який відвідав Київ у 1653 р., не обійшов увагою велике книгосховище Печерського монастиря. Тут він побачив “**безліч дорогих книг**, у тому числі пергаментних грамот, яким не менше 500 років”, а у “**величезній** бібліотеці Печерського монастиря <...> зберігалися і **книжки бібліотеки Ярослава Мудрого**”³⁴.

На початку XV ст., за Є. Голубинським, було відомо 73 богословські книги (15 назв), написаних у домонгольський період. Серед них Євангелія апракос, 33 Мінеї, 5 Пісних тріодей, 8 Стихарів. Є. Голубинський припускав, що в першій державній бібліотеці було приблизно 500 книг. На переписування книг, виходячи з його підрахунків, потрібно було 12,5 років³⁵.

Є. Болховітінов підкреслював, що “Нестор лише коротко зазначив, що Ярослав прикрасив її і сріблом, і сосудами церковними, і поклав у ній перекладені з грецької мови **книги численні** (виділено нами. – Н. С.), ними ж повчаються віряни, і при ній облаштується монастир митрополичий”³⁶.

Чималим уважає фонд киево-руської бібліотеки XI ст. і автор “Історії Русів”, оцінюючи заснування в Києві “головної школи богослів’я та інших красних наук з **багатою** із Греції виписаною бібліотекою”³⁷.

³¹ Н. Г. Солонська, ‘Бібліографічна евристика складових ядра ймовірного фонду княжої бібліотеки XI століття Київського Софійського собору’ в *Православ’я в Україні: зб. матеріалів 2-ї Всеукр. наук. конф.* – Київ (К., Православ. Богослов. Акад. 2012) 483–492.

³² М. Ф. Мурьянов, *Гимнография Киевской Руси*, РАН, Ин-т философии (Москва, Наука 2004) 17, 23.

³³ Н. Г. Солонська, ‘Богослужбова співоча книга в бібліотеці XI ст. київського Софійського собору’.

³⁴ П. П. Толочко, *Op. cit.*, 216 с.

³⁵ Е. Е. Голубинский, *Op. cit.*, с. 523–530.

³⁶ Е. Болховитинов, митр., ‘О времени и случае основания и создания Киево-Софийского собора’ в Митрополит Євгеній Болховітінов, *Вибрані праці з історії Києва* (К. 1995) 46, 47.

³⁷ *Історія Русів* (К., Рад. письменник 1991) 36, 37, 40.

М. Волков указує на 12 назв та 88 одиниць літератури і припускає, що щороку на Русі писалося близько 50 книжок³⁸. Цю цифру повторює і М. Нікольський. Він стверджує, що кількість рукописних книг з XI по XVIII ст., що зберігалися в найбільших рукописних сховищах СРСР, становила від 80 до 100 тис., а “на кожную ж рукописну книгу, як підрахував Д. С. Лихачов, припадає в середньому від 15 до 20 рукописних статей <...>. Отже, кількість списків руських творів обраховується, за неповними даними картотеки М. Нікольського, від 1200 до 2 млн.”³⁹.

Б. Сапунов виходив із того, що можна підрахувати приблизну кількість писемних джерел, використуваних при складанні літописів, житій святих, послань та інших видів літературних творів давнини, що збереглися до наших днів, виходячи з кількості церков⁴⁰.

Це теж певний, хоча доволі неточний шлях щодо атрибуції кількості книг, що зберігалися у фонді києво-руської бібліотеки XI ст.

О. Пипін в “Истории русской литературы”, т. 1: Древняя письменность (Санкт-Петербург, 1898) на с. 97–107 подає спробу бібліографічного списку літератури фонду бібліотеки Ярослава Мудрого. Через три роки по тому бібліографічний огляд перекладної в домонгольський період літератури було опубліковано Є. Голубинським в “Истории русской церкви” (1901, кн. 3, с. 880–924).

Хоча “оригінальна давня література, – за В. Перетцом, – особливо київського періоду дійшла до нас у мізерних залишках”, загалом її було небагато. Навпаки, була значна кількість літератури перекладної. Крім Св. Писання та богослужбової літератури, дослідник вказує на праці “великих релігійних ораторів Йоана Златоуста, Василя Великого”, різноманітний житійний матеріал та “близький до нього легендарний та апокрифічний”⁴¹.

“У XI–XIII ст. на Русі в обігу перебувало приблизно 130–140 тис. рукописних книг кількох назв, а до нашого часу дійшло близько 80 книг цього періоду”⁴².

³⁸ Н. В. Волков, ‘Статистические сведения о сохранившихся древнерусских книгах XI–XIV веков и их указатель’ (Санкт-Петербург 1897), т. 123 *Известия Общества любителей древней письменности* 11–12.

³⁹ Д. С. Лихачев, *Текстология: на материале русской литературы X–XVII веков*, 2-е изд., перераб. (Ленинград, Наука, ЛО 1983) 97.

⁴⁰ Б. П. Сапунов, ‘Некоторые соображения о древнерусской книжности XI–XIII веков’ (1955), т. 11 *Труды Отдела древнерусской литературы* 315.

⁴¹ В. Н. Перетц, *О некоторых основных настроениях русской литературы в ее историческом развитии* (К., Тип. Импер. ун-та Св. Владимира 1903) 7.

⁴² И. Ф. Кефели, ‘Культурно-исторический контекст развития’ в *Культурология: основы теории и истории культуры* (Санкт-Петербург, Спецлит. 1996).

Мабуть, не тільки узагальнено. Найвірогідніше, Ярослав I дарував книги у бібліотеку не один раз, оскільки одержував дарунки теж не один раз, адже гості (і їх було багато) в Київську Русь приїздили для вирішення різних справ.

У фонді киево-руської бібліотеки XI ст. ми виділяємо богословські твори, праці античних авторів та отців церкви перших віків християнства; твори Василя Великого, Григорія Богослова, Йоана Златоуста, збірники: християнські, історичні, природничо-наукові, церковного законодавства; біблійські книги із тлумаченнями; життя святих (зокрема руських – Ольги, Бориса і Гліба), історичні повісті; твори болгарських письменників, філософсько-чернецькі праці тощо. У бібліотеці були твори, перекладені з грецької, староболгарської мов на словенську. За Я. Запаском, бібліотека Софійського собору була **великою**⁴³.

З нашої точки зору, про кількість книг у соборній бібліотеці геніально точно, толерантно, делікатно на всі часи написав вірний християнству, православ'ю руський письменник, автор "Повісті временних літ": "книги многы". Ще раз наголосимо: він, як особа грамотна і добре ознайомена з постановами Вселенських соборів та іншими керуючими матеріалами, які не підлягали критиці та обговоренню, не виокремлює сам факт заснування бібліотеки, оскільки православне богослужіння не могло вестися без книг, а вони мали бути сконцентровані в одному місці.

Усвідомлюючи відносність підрахунків кількості книг, що були в бібліотеці Ярослава Мудрого, російський історик С. Соловйов, розуміючи, що математичні методи в цьому випадку неприйнятні, підбив ризику під вирішенням "завдання" з багатьма невідомими: Ярослав купив **багато** книг⁴⁴.

"Ярослав же сей яко же рекохом, любим бі **книгам и многы написав, положи в святей Софьи**, юже созда сам"⁴⁵.

М. Мещерський доходить висновку, що повідомлення "Повісті временних літ" 1037 р. про те, як Ярослав "сѣбра **письце многы** ... и прекладаше книги от грѣк на словенское письмо" "треба розуміти узагальнено і в ширшому смислі, ніж вказівку тільки на один даний рік. Це, мабуть, пряме свідчення щодо наявності в Київській Русі своїх перекладів, незалежних від слов'янського півдня"⁴⁶.

⁴³ Я. П. ЗАПАСКО, *Ошатність української рукописної книги* (Л., Фенікс 1998) 135 с.

⁴⁴ С. М. СОЛОВЬЕВ, *История России с древнейших времен* (Санкт-Петербург 1851), кн. 1 211.

⁴⁵ *Повесть временных лет*, 2 изд., пер. и доп. (Санкт-Петербург, Наука 1999), ч. I–II, Д. С. ЛИХАЧЕВ (подгот. текста, перевод, ст. и коммент.); [В. П. АДРИАНОВА-ПЕРЕТЕЦ (ред.)]; РАН, с. 102.

⁴⁶ Н. А. МЕЩЕРСКИЙ, 'Искусство перевода Киевской Руси' (1958), т. 5 *Труды Отдела древнерусской литературы* 54.

Літописне повідомлення про заснування Софійського собору в ПВЛ А. Поппе вважає “збірною похвалою” будівельній і християнській діяльності Ярослава. На його думку, “сам факт віднесення похвали до 1037 р., зрозуміло, не випадковий, збережена однаке редакція запису не вказує, що саме закладка кам’яного храму Премудрості Божої стала причиною такого датування”⁴⁷.

На цю, цілком слушну думку польського вченого, що принципово відрізнялася від думок, висловлених іншими науковцями, наукова громадськість не звернула увагу.

Авторка цих рядків теж намагається звернути увагу наукового кола на те, що князь Ярослав “книги многы” не міг покласти в соборну бібліотеку одразу всі, що літописець, як і у випадку із датою закладення Софії, не пояснює, що спонукало його поставити саме таку дату. Адже книги потрібні для діючого храму. І для них потрібне місце збереження в храмі. А той тільки заклали. Для книг, потрібних для богослужіння, потрібна хоча б дияконія. Однак її не існувало на момент закладення собору. Не оминемо таку проблему. Слідуючи елементарній логіці: в які “клеті” міг київський зверхник покласти книги, якщо собор тільки заклали? (Обговорення дати заснування храму не входить у наше завдання). Богослужбова література соборної бібліотеки являла собою основу. Відповідав за це диякон, тому й місце збереження церковного начиння, одягу для проведення відправ, богослужбової літератури мало назву дияконника (дияконниці, ризниці – т. зв., захристіє) (грецькою мовою – “σκευοφύλαξ”).

Руський хроніст, закарбовуючи на віка інформацію про покладення Ярославом “**книг многихъ**” до бібліотеки, відбив цим повідомленням “збірну похвалу” добродійним діям князя. А установка “книги многы” – це лише “збірна похвала”, за вельми точним і професійним висновком А. Поппе, князю Ярославу за його надзвичайно широкий жест – подарунок книг із власного зібрання до соборного⁴⁸.

“Встановити у повному обсязі назви книг, які були в Київській Русі в XI ст. не є можливим”⁴⁹. Це унеможливлення має об’єктивні причини: Невідомо, яку кількість книг привозив у Київську Русь зі своїх походів князь Святослав. Книги потрапляли сюди також із Константинополя, оскільки це місто являло собою величезний ринок товарів, а книга теж була товаром, на неї існував великий попит⁵⁰.

⁴⁷ А. Поппе, ‘Русские митрополии Константинопольской патриархии в XI столетии’ (1968), т. 29 *Византийский временник* 91–92.

⁴⁸ *Ibid.*, с. 85–109.

⁴⁹ В. Е. Васильченко, *Очерк истории библиотечного дела в России. XI–XVIII века*, Моск. библиотечный институт им. В. М. Молотова (Москва, Изд. тип. Госкультпросветиздата 1948) 158 с.

⁵⁰ А. И. Соболевский, ‘Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии’ в *Сборник Отделения русского языка и словесности Импер. АН* (Санкт-Петербург 1910), т. 88, № 3, с. 136.

Одним із ключових питань передісторії формування писемної та бібліотечної культури Київської Русі є проблема міграції літератури, яка в XI ст. відбувалася торговими шляхами. Усі книги, що були у греків в обігу, і значна кількість творів візантійської духовної літератури після хрещення Русі перейшли до неї і лягли в основу руської літератури⁵¹, а пізніше – української літератури, проклавши собі шлях через Моравію, Болгарію, Сербію та інші країни Балканського півострова до Києва⁵¹, а також у Німеччину⁵².

Ще за доярославових часів книги везли із собою в Київ перші християни, княгиня Ольга, її священник, князь Володимир Великий, митрополит Михаїл (Сирін, † 992 р.); грек Леон (Леонтій, † 1008 р.) та ін.

Установити (атрибутувати) окремі одиниці фонду соборної бібліотеки, літургійну літературу, що переписувалася в київському скрипторії і поповнювала фонди монастирських і церковних бібліотек Київської Русі, – цілком вирішуване завдання.

Як орієнтовні розділи каталогу книжного фонду бібліотеки XI ст. київського Софійського собору умовно ми виокремлюємо такі:

I. Християнська література:

I.1. Питання християнського віровчення;

I.2. Ставлення християнина до церкви та до священників.

II. Література моралістичного спрямування.

III. Наукова література:

III.1. Історично-географічна;

III.2. Інформація історична;

III.3. Інформація географічна.

IV. Природничо-наукова.

V. Філософська.

VI. Література з питань повсякденного життя і побуту:

VI.1. З питань етики, моралі;

VI.2. З питань велеречивості;

VI.3. З проблем правильного харчування.

VII. Лікування. Здоров'я.

Для відправи в православному храмі богослужіння в ньому має бути не менше восьми книг: Євангеліє, Апракос, Апостол, Псалтир, Служебник, Требник, Тріюдь пісна, Тріюдь цвітна, Мінея загальна. Приходська та домова церкви для проведення служби мали бути забезпечені такою літературою, як: 1) Євангеліє апракос; 2) Апостол апракос; 3) Служебник; 4) Требник; 5) Псал-

⁵¹ Н. Н. Розов, *Книга древней Руси XI–XIV вв.*, Гос. публ. б-ка им. М. Е. Салтыкова-Щедрина (Москва, Книга 1977) 167 с.

⁵² А. В. Назаренко, 'Проблемы христианизации Руси и русско-германские отношения второй половины X в. (до Владимира)' в *Введение христианства у народов Центральной и Восточной Европы: крещение Руси: сб. тез.* (Москва 1987) 25–27.

тир; 6) Тріодь пісна; 7) Тріодь цвітна; 8) Мінея загальна. У разі відсутності Часовника дозволялося замінити його Псалтирою слідованою.

У церквах такого рівня, як Софійський собор, для відправлення служб було потрібно дещо більше книг. Крім вищеназваних: Недільний Октоїх; Шестоднев; Стихарій (Стихарар); Ірмологій (Ірмологіон) (збірник церковних співів); Паремійник; Трефологіон; Мінеї місячні (12 од.) (книги про життя святих, які читалися під час трапези; Типікони; Євхологіон (поєднання Требника із Службеником). Усього: десь 30 книг; ще “велика кількість церковно-учительних книг для “душеспасительного” читання. 19-е правило Шостого Вселенського собору, а також грецькі типікони вимагали, щоб у церквах читали повчальні твори отців церкви. Житійна література представлена у мінеях, прологах, патериках, у збірках і окремих списках. До християнської літератури відносять і житія.

М. Попович зазначає, що “професійна література в Київській Русі мала християнський характер. Переважна маса книг являла собою списки книг, виготовлених у Болгарії”. М. Попович пристає до думки Д. Лихачова, “що книжництво Давньої Русі лише приблизно допускає класифікацію творів за тематикою чи іншими подібними критеріями. Єдиний надійний спосіб класифікувати твори давньоруської літератури – це вказати їх функцію або контекст, в якому вони найчастіше вживаються”⁵³. “Книжна культура давньоруського суспільства, як сакральна, так і позасакральна, ґрунтувалась на занесених з балканського середовища зразках, але дуже рано породила і власну літературу”. До форми позасакральної книжної культури учений відносить культуру літописання.

Основа літописного зведення – “Сказання про поширення християнства на Русі”. Складається з шести основних частин: “Похвала Ользі” (розповідь про її поїздку до Царгороду і хрещення); “Сказання про смерть Ольги”, “Сказання про перших руських мучеників-варягів”, “Сказання про хрещення Русі”, “Сказання про Бориса і Гліба” та “Похвала Ярославу Мудрому”. Ці шість частин увійшли до ПВЛ під 955, 983, 986–988, 1015 та 1037 рр. Ці частини ми розглядаємо як самостійні одиниці збереження фонду бібліотеки XI ст. Київського Софійського собору.

Інформаційним підґрунтям для атрибуції фонду киево-руської бібліотеки є потужний масив богослужбової пісенної книжності; численні молитви; збірки церковної поезії, як: “Тріоді”, “Пісна” (співи на час посту) та “Цвітна” (співи на час по Великодні) та Октоїх (Восьмигласник); мозаїки, фрески та інші елементи інтер’єру Софійського собору⁵⁴.

⁵³ М. В. Попович, *Нарис історії культури України* (К., АртЕК 1999) 113.

⁵⁴ Н. Г. Солонська, “Богослужбова співоча книга в бібліотеці XI ст. київського Софійського собору”.

З тропарів, кондаків “складені були і так звані «Службові мінеї» (рукописи вже з XI ст.), де ці пісні розкладені за днями року”. “Службові мінеї” Д. Чижевський вважає “пам’ятками високої поетичної цінності”⁵⁵. І підкреслює, що “Святе письмо призначено було не лише для богослужіння, але й для читання, що «Житія» – це дуже старий гатунок християнської літератури. «Житія» були в перекладі в збірках та як окремі твори. Велику збірку «житій» (до якої додавано ще й «повчання-проповіді») «Четї-Мінеї» перекладено ще в Болгарії <...>. Короткі житія подає натомість – у цілому теж дуже великий на два томи – збірник «Пролог» (власне «Синаксар» або «Менологіон»): це – збірка менших житій на кожен день з додатками повчальних оповідань”⁵⁶. “Патерики це – збірки <...> оповідань про окремі приклади побожності, аскези” тощо. До найстарших творів такого типу науковець відносить “«Патерик синайський» (Паладія з 4 ст., «Лавсіак»). «Патерик скитський» (Мосха, з 7 ст.) <...>; «Лимонар» або «Духовна мука», «Патерик римський» (Папи Григорія з 7 ст.) <...>”⁵⁷.

Найважливішими життями вчений вважає такі, що їх перекладено за старої доби, а саме: Житіє Сави Освященного (аскета), Житіє Миколи Чудотворця, Житіє Андрія Юродивого, всю проповідницьку літературу Йоана Златоуста, чеські житія Святих Вацлава і Людмили тощо. У середині 50-х років XX ст. Д. Чижевський турбується, що “не до кінця досліджена проповідницька література. <...>. Проповіді – «слова», повчення, призначено для читання. Твори проповідницької літератури утворюють собою цілу систему богословія <...>. Найбільше перекладено проповідей таких авторів: Іоана Златоустого, Єфрема Сірина, Василя Великого, Григорія Богослова (один рукопис з 11 ст.), Федора (sic. – Н. С.) Студита, Кирила Олександрійського та інші”⁵⁸. Вказує Д. Чижевський і на твори аскетичного плану, а саме: «Лествиця» Йоана Ліствичника і «Богословіє» Йоана Дамаскіна, Вчительні Євангелія⁵⁹ тощо.

Надзвичайною цінною є викладена нижче наступна латентна інформація. Про характер описів бібліотеки Київського Софійського собору часів Ярослава Мудрого можна судити, наприклад, за пізнішими описами Новгородського Софійського собору (вони виконують роль похідної інформації), які віднайшов Д. Абрамович у рукописах Санкт-Петербурзької духовної академії (на це звернув увагу В. Перетц, рецензуючи його “Описание рукописей Санкт-Петербургской духовной академии”. Вилучення з опису собору дали підстави

⁵⁵ Д. І. Чижевський, *Op. cit.*, с. 62.

⁵⁶ *Ibid.*, с. 63.

⁵⁷ *Ibid.*, с. 64.

⁵⁸ *Ibid.*, с. 65.

⁵⁹ *Ibid.*, с. 68, 69.

ученому судити про каталог рукописних книг зі вказівками на статті, що в них містилися, а також на окремі твори⁶⁰.

За записами книг Новгородського Софійського собору, Д. Абрамович судить щодо збирацької діяльності деяких новгородських мастних людей XII–XVI ст. Дослідник, маючи в розпорядженні давні документи, міг зафіксувати назву рукопису, кількість аркушів, формат у квадратних сантиметрах, особливості почерку, матеріал (пергамент чи папір). На жаль, через брак подібних записів у Київському Софійському соборі XI ст., мабуть, назавжди втрачено такого роду унікальну інформацію.

“Розподіл збережених рукописів XI–XVI століть за часом їх написання не становив би жодного утруднення, коли б на кожний із них знаходився запис із певним роком чи вказівкою князя, єпископа чи обставин, на зразок, за якого писався рукопис; однак біда в тому, що величезна кількість рукописів не має на собі жодного запису. З 691 уцілілої книги XI–XIV століття тільки 95 можуть бути підведені під більш чи менш певний рік; решта ж 596 книг, тобто понад 85 %, що не містять у собі жодної вказівки на час і обставини їх написання, доводиться розподіляти на основі палеографічних та філологічних особливостей”⁶¹.

У сукупному фонді бібліотеки українські науковці виділяють архів (застосовуючи сучасну термінологію), який М. Брайчевський вважає нашим першим державним архівом⁶².

Джерелом для атрибуції фонду храмової бібліотеки, як уже зазначалося, є й Софія Київська. На стінах собору давні майстри зобразили Григорія Богослова, Св. Климента, Св. Василя Великого, Св. Йоана Златоуста, Св. Григорія Ниського, Св. Григорія Чудотворця. Відбито й дев’ять блаженств Євангельських, постаті царів Давида, Соломона, а також Єзекії, Осії, Ісхонії, Манасії, пророків Мойсея, Михея, Ісайі, Єзекіїля, Малахії, Амоса й ін. Під самою банею – євангеліст Марк, євангеліст Йоан, 12 апостолів.

Аналіз висновків та алгоритмів підрахунків науковців різних поколінь щодо кількості книг, що були у бібліотеці Ярослава Мудрого показує, що ці цифри доволі різномасштабні й коливаються від п’ятисот до десятків тисяч. Однак, не можливо вичерпно точно встановити спектр руської книжності, оскільки не можна сьогодні атрибутувати кількість книг, привезених до Київської Русі за час походів князя Святослава: переданих сюди болгарським

⁶⁰ *Софийская библиотека*, сост. доц. СПб. дух. акад. Д. И. АБРАМОВИЧ (Санкт-Петербург, Тип. Импер. АН 1905), вып. I, X, 141, LXXVI с.

⁶¹ Н. В. Волков, *Статистические сведения о сохранившихся древнерусских книгах XI–XIV веков и их указатель* (Москва, Тип. И. Н. Скороходова 1897) 21.

⁶² М. Ю. Брайчевський, ‘Київський великокнязівський архів X–XIII ст.’ в *Українська археографія: сучасний стан та перспективи розвитку: тези доп. Респ. наради, груд. 1988 р.* (К. 1988) 104–106.

царем Симеоном, тих, що надходили в країну з Болгарії, Сербії, Німеччини, Константинополя, Чехії; час від часу дарувалися великому князю Ярославу (навіть виходячи із кількості соборів, церков, потенційних потужностей головного скрипторію в Києві, майстерності переписувачів, спроб перших бібліографічних описів, перших каталогів, роль яких виконували соборники в богослужбових книгах (синаксарі чи місяцеслови, т. зв., покажчики читань, розташовані по днях усього року відповідно до церковних служб), проєкція інвентарної книги в *Ізборнику 1073 року*) й ін.

Мабуть, дослідження зв'язку між часом заснування бібліотеки, аргументація цього факту, апіорі її наявність (наша православна релігія – книжна) та закладенням собору (в ньому обов'язково мала бути книгозбиральниця), дослідження події фундації собору та устанавлення факту згадування про “книгы многы” в *Повісті временних літ* дало б новий вектор атрибуції часу фундації собору XI ст. в Київській Русі, відповідно, й бібліотеки. Тобто, йдеться про дослідження часу фундації собору через призму історії киево-руської книжності.

Вячеслав Корнієнко

ЕПІЗОД З ІСТОРІЇ ШЛЮБНИХ ВІДНОСИН У СЕРЕДНЬОВІЧНІЙ УКРАЇНІ: РОЗЛУЧЕННЯ В СВІТЛІ ЕПІГРАФІКИ СОФІЇ КИЇВСЬКОЇ

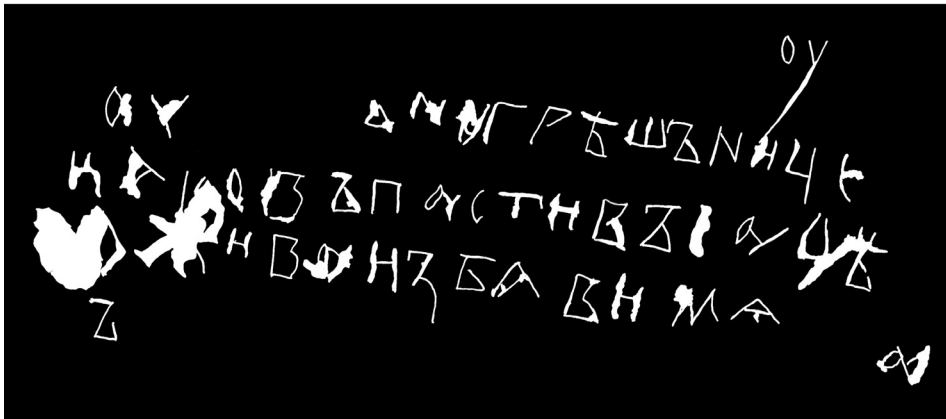
Для дослідження історії суспільно-правових відносин у часи середньовічної України вченими головна увага природно приділялася та приділяється студіюванню збірників візантійських та руських правових норм, на що спираються основні уявлення про тогочасні правовідносини. Не заперечуючи в цілому такому підходу та приймаючи результати цих студій, варто зауважити, що для вивчення безпосереднього втілення кодифікованих правових норм тогочасного законодавства у повсякденне життя середньовічної людини не менш важливим є залучення якомога ширшого кола відомостей, у яких прямо чи опосередковано відобразилось практичне застосування цих норм для вирішення тих чи інших суспільних питань. З-поміж таких джерел доволі інформативними є пам'ятки середньовічної епіграфіки, вивчення яких дозволило отримати додаткові відомості щодо особливостей укладання угод про купівлю-продаж землі¹, щодо рішень судових інстанцій при князівській адміністрації², а також щодо обставин розірвання шлюбу середньовічних мешканців Києва Якова та Анни, що відбилось у тексті графіті з Софії Київської, публікації якого присвячене це повідомлення.

Чотирирядкове графіті виявлене на південних хорах Софійського собору, у лівому куті фрескової композиції “Жертвоприношення Авраама”, на висоті приблизно 134 см від рівня плитчастої підлоги XI ст., тобто, воно було виконане невисокою людиною, що стояла на повний зріст. І хоча текст знаходиться у куті, між стіною та лопаткою, напис має відносно великі літери, тож він був добре помітний на фресці тим, хто перебував на хорах. Складові

¹ А. Л. Никитин, *Основания русской истории: Мифологеми и факты* (Москва, АГРАФ 2001) 389–404; див. також: В. В. Корнієнко, *Корпус графіті Софії Київської (XI – початок XVIII ст.)* (К. 2018), ч. VIII: Південні внутрішня та зовнішня галереї 414–416.

² В. В. Корнієнко, ‘Документи канцелярії галицького князя Мстислава Мстиславовича на стінах церкви Святого Пантелеймона’ (2017) 2 *Галич. Збірник наукових праць* 86–104.

графіті прорізані доволі незграбно, лінії часто нерівні, мали місце зриви різця, внаслідок чого букви отримали додаткові зайві штрихи; не завжди авторіві вдавалось правильно замкнути частини окремих літер, особливо петель зі щоглою. Тим не менше, спостерігається його прагнення використовувати стандартні для тогочасних епіграфічних пам'яток форми написання літер, таких як *v* із переломом з петлями, що не торкаються щогли, Δ -подібної *d*, прямолінійної *p* з петлею кутом вгору, злитих повних *o* та *y* в диграфі. Ці палеографічні ознаки спільно з іншими формами написання літер, що мають ширші хронологічні межі, дозволяють окреслити ймовірний час виконання графіті у межах другої чверті XII – початку XIII ст.



У кількох місцях фресковий тиньк у місці розташування графіті пошкоджений вибоями, що знищили три літери наприкінці третього рядка та одну наприкінці четвертого, окремі букви теж отримали пошкодження, проте

в цілому можуть бути ідентифіковані за контурами та збереженими складовими. Отже, наявний на стіні напис виглядає так:

АНОУГРЪШЪНИЦЕ
ИАКОВЪПОУСТИВЪСОУДЪ
ЛЖИВОИЗБАВИМА---ОУ
-Ъ

З розбивкою на слова та відновленням втрачених фрагментів текст може бути представлений таким чином:

Аноу, гръшнице Иаковъ, поусти въ соудъ лживо. Избави ма, [Г(оспод)и, м]оу[с]ъ.

Побудова тексту дозволяє встановити, що його виконано третьою особою, добре ознайомленою з особливостями процесу розірвання шлюбу між Анною та Яковом, що передано за допомогою дієслова поустити з уточненням лживо. Таким чином автор викрив підступність Якова, звернувшись саме до нього – гръшнице Иаковъ. Прикметна заміна в кличному відмінку слова гръшнице³ літери ч на ц дозволяє вбачати в авторові вихідця з північних князівств Руси-України з притаманним для їх мешканців “цоканням”⁴. Форма кличного відмінку – Иаковъ замість очікуваного Иакове, може бути пояснена узгодженням з формою аориста третьої особи однини дієслова – поусти. Зважаючи на вищенаведене, сучасною українською мовою напис варто перекладати таким чином:

*З Анною, грішнице Якове, ти розлучився у суді брехливо. Збав мене,
Господи, від мук.*

На жаль, автор не вказав, що саме стало причиною розлучення. Практика середньовічного руського права передбачала кілька можливих причин для розірвання шлюбу, від подружньої невірності жінки до її співучасті у пограбуванні чоловіка чи навіть у підготовці замаху на його життя⁵. В усіх цих випадках Яків міг брехливо звинуватити Анну, підкупивши або домовившись

³ Приклади подібного звертання див., напр., у графіті № 204 на фресці з образом св. Онуфрія у Софії Київській, що хронологічно близьке до напису на хорах: Андрониче (В. В. Корнієнко, *Корпус графіті Софії Київської*, с. 440).

⁴ А. А. Зализняк, *Древненовгородский диалект* (Москва, Языки русской культуры 1995) 34.

⁵ Див.: А. И. Загоровский, *О разводе по русскому праву* (Х., тип. М. Ф. Зильберберга 1884) 88–200; С. В. Юшков, *Общественно-политический строй и право Киевского государства* (Москва, Гос. изд-во юридической литературы 1949) 444–446; Я. Н. Щапов, ‘Брак и семья в древней Руси’ (1970) 10 *Вопросы истории* 218; В. І. Озель, ‘Правове регулювання припинення шлюбу в Київській Русі’ (2014) 15–2 *Право і суспільство* 100–104 та ін.

зі свідками, які й “підтвердили” її “злочин”. Про все це знав автор графіті, однак, мабуть, не мав змоги викрити в інший спосіб підступність Якова по відношенню до Анни та довести її невинуватість, аніж видряпати напис на фресці. Не виключено, що він був одним з тих самих “свідків”, тож акція виконання графіті мала у такому разі не тільки засвідчити факт неправомірності розірвання шлюбу, але й була для автора сподіванням позбутись докорів сумління (моукъ) через викриття нещирості Якова бодай у такий спосіб. За подібного тлумачення графіті логічним буде розглядати саме як напис-покаяння цього невідомого автора. Ми не можемо визначити, чи вплинуло якимось чином таке “оголошення” на стіні собору про безпідставність розірвання шлюбу між Яковом та Анною на їх подальшу долю, проте однозначно можна ствердити, що автор таки привернув увагу відвідувачів храму, а дії Якова викликали їхній осуд, адже над словами *грьшънице* та *Иаковъ* іншими авторами були прокреслені вигуки *о, ах*.

Таким чином, сучасні дослідження софійської епіграфіки додали ще один цікавий штрих до картини особливостей шлюбних відносин у середньовічній Україні.

Мар'яна Нікітенко

ФІЛОСОФІЯ ЧИСЛА ТА СИМВОЛІЧНІСТЬ ОБРАЗУ ПРП. МУЧЕНИКА У КИЄВО-ПЕЧЕРСЬКОМУ ПАТЕРИКУ

Як показують сучасні дослідження, твори давньоруської літератури буквально “наповнені” числовою символікою. Це і зрозуміло, адже зараз уже не потрібно доводити, що все Середньовіччя пройшло під знаком Числа. Символіка чисел була настільки важливою для Середньовіччя, що у візантійських школах навіть викладалися “таємниці чисел та числових співвідношень”, їх містичні та символічні значення¹. Саме нумерологічні уявлення ранньохристиянських апологетів, філософів, богословів багато в чому визначали специфіку середньовічного розуміння чисел – і на Заході, і на Сході. Звідси не є дивною причетність нумерології до християнської догматики, літургії, мистецтва, календарно-уставних форм церковного життя, морального богослов'я, космології, історіософії й ін. Те ж саме можна сказати і про християнську середньовічну літературу, яка, з одного боку, продовжувала біблійську традицію, а з другого – багато в чому засвоїла традиції античної словесності.

Вихідною передумовою безсумнівної віри у не випадковість та таємний (тобто справжній) зміст усіляких числових означень слугувала найдавніша (іонічна) абеткова система, яка з'явилася у Греції у V ст. до н.е. За її подобою були побудовані середньовічна вірменська, готська, грузинська та слов'янська системи. Функцію цифр виконували букви абетки: буквений спосіб визначення цифр дозволяв ототожнити будь-яке слово з його числовим еквівалентом.

За Середньовіччя, як і у більш ранні часи, застосовувався так званий метод гематрії (або ізопсефії): числа, що відповідали буквам слова, складалися між собою, а “отримане” в результаті такого додавання число символічно трактувалося. Слова, які мали рівні числові значення, навіть уподібнювалися одне до одного. Наприклад, слова “Бог” (Θεός 9+5+70+200=284),

¹ *Культура Візантії: IV – первая половина VII в.* (Москва 1984) 489.

“добрий” ($\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\varsigma$ $1+3+1+9+70+200=284$), “святий”, “непорочний” ($\acute{\alpha}\gamma\iota\acute{o}\varsigma$ $1+3+10+70+200=284$), як бачимо, у числовому сенсі відповідають одному і тому самому числу – “284”, і за Середньовіччя вважалося, що між цими словами існує містичний зв’язок².

Крім того, поширеним було так зване “теософське скорочення”, яке було засноване на впевненості у символічній еквівалентності, містичній тотожності будь-якого багатозначного числа з сумою числових знаків, що його складають. Тобто метод зведення більших чисел до менших. Особливо це стосувалося круглих чисел, коли знак нуля часто не враховувався. Наприклад, числа “10”, “100”, “1000” і т.д. у символічному плані сприймалися рівними числу “1”, числа “50”, “500”, “5000” і т.д. – рівними числу “5” і т.д. Це розумілося не в буквенному написанні чисел, а у їх кількісному значенні. Так, число рабів Авраама, та потім число отців Першого Вселенського собору, на якому було затверджено догмат Святої Трійці – “318” розумілося як $3+1+8$, і дорівнювало числу “12”. Своєю чергою, це число “12” розумілося як $1+2$, і дорівнювало числу Святої Трійці – “3”, яке розглядалося як рівнозначна, еквівалента заміна висхідного значення “318” і немов би розкривала його потаємний зміст³.

Текст, який ми наводимо, є цікавим з огляду на розуміння середньовічної нумерології, а також, з тієї точки зору, як кількісне значення чисел співвідносилось з їх буквеним написанням. “Ми вже згадували Авраама у зв’язку з геометрією, – пише св. Климент Александрійський, – він нам буде за приклад використання арифметики. Почувши, що Лота захоплено у полон, він порахував кількість слуг, що народилися в його домі, яких виявилось числом 318, та переміг величезну кількість ворогів. Річ у тім, що форма числа “300” є знаком числа Спасителя (Г – хрест), а сполучення букв “йота” та “ета” (Iη) означає його ім’я $\text{I}\eta\text{σο}\acute{\upsilon}\varsigma$. Значення цього таке, що домочадці Авраама були під знаком спасіння, а ті, що знайшли прихисток під Знаком та в Імені, є господарями тих самих загарбників, так само, як і невірних язичників, які за ними пішли. Далі, число “300” є три сотні. Десятка є досконале число, як вважають. Вісімка ж – це перший куб, оскільки вона дорівнює у всіх чотирьох вимірах ($8=2\times 2\times 2$)”⁴.

І гематрія, і теософське скорочення не лише були добре знайомі на Русі, а й дуже широко застосовувалися. Так, наприклад, до XII ст. відноситься найдавніший руський список “Слова про антихриста” св. Іполита Римсько-го, де використані дані прийоми⁵. Таке ставлення до числа було притаманне

² В. М. Кириллин, *Символика чисел в літературі Древньої Русі (XI–XVI віка)* (Санкт-Петербург 2000) 19–20.

³ *Ibid.*, с. 38–39.

⁴ Климент Александрійський, *Строматы. Книга 6. (84.1)* <https://azbyka.ru/otechnik/Kliment_Aleksandrijskij/stromaty/6> Дата звернення 30 Березень 2018.

⁵ В. М. Кириллин, *Op. cit.*, с. 40.

Русі протягом багатьох століть. Наприклад, знаходимо його у прп. Максима Грека (1470–1556) – відомого публіциста, автора та перекладача, що жив та творив у Московії⁶.

Сакральні числа за Середньовіччя символізували найбільш поширені християнські поняття. Наприклад, числа “12” та “100” втілювали ідею Небесного Єрусалима. Число “10” символізувало Ісуса Христа. Останнє уподібнення було “спільним місцем” середньовічних нумерологічних трактатів. Наприклад, св. Климент Александрійський у своїх “Строматах” трактує 10 заповідей Закону, як число “10”, котре позначається літерою “йота” (“I”), що є символом імені Ісуса⁷.

Про те, що число “10” означає ім’я Христа – Ісус, писав і Беда Високоповажний, який апелював до авторитету “греків”, або візантійців⁸. Таке бачення втілювалося у різножанрових пам’ятках християнської культури доби Середньовіччя⁹. На прикладі декорації Софії Київської це дуже добре продемонструвала Н. Нікітенко. Дослідниця, яка присвятила окремі праці символічній концепції архітектури та живопису Софії Київської, особливу увагу звернула на орнаменти цього храму. Цікавою є числова символіка, втілена в орнаментах. Так, на один з орнаментів “встановлений” царський поміст (пульпіт), на якому стоїть Оранта. Орнамент складається з 20 викладених з білої смальти медальйонів, кожен з яких по черзі вміщує у собі стилізовані хрести та криноподібні розетки, вписані у серцеподібні фігури. Все це – символи Христа та Богородиці. Як гадає дослідниця, застосоване тут число “20” (Κ) означає “Господь” (Κόριος). І справді, думка про Господа, як про твердиню – наскрізна для Священного Писання. До того ж, не можна не звернути увагу на те, що кількість медальйонів неоднакова по обидва боки помосту: ліворуч – 11, праворуч – 9. На думку Н. Нікітенко, число 11 (ΑΙ) можна трактувати як “Непорушне підґрунтя” (ασάλευτος ἴδρυσις), а 9 (“Θ”), як “Бог” (“Θεός”). Причому кількість хрестів та розеток у медальйонах однакова – їх по 10. Перебуваючи осердям композиції орнаменту, вони вміщують у собі ім’я Господа – Ісус, яке починається з літери “I”, що означає “10”¹⁰.

Києво-Печерський патерик також сповнений символічною числовою інформацією. На це свого часу звернув увагу відомий російський дослідник В. Кирилін. Він писав, що з допомогою символічних чисел “автори патерикових розповідей відзначали закономірність, божественну природу та

⁶ МАКСИМ ГРЕК (преподобный), *Сочинения*, т. 1, ч. III (Москва 2008) 385.

⁷ КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, *Op. cit.*

⁸ *Bede: On the Temple*, translated with notes by SEAN CONNOLLY with introduction by JENNIFER O'REILLY. Translated Texts for Historians. Volume 21 (Liverpool University Press 1996) 75.

⁹ М. М. НИКІТЕНКО, *Святі гори Київські: побудова сакрального простору ранньохристиянського Києва (кінець X – початок XII ст.)* (К. 2013) 302, 328–331.

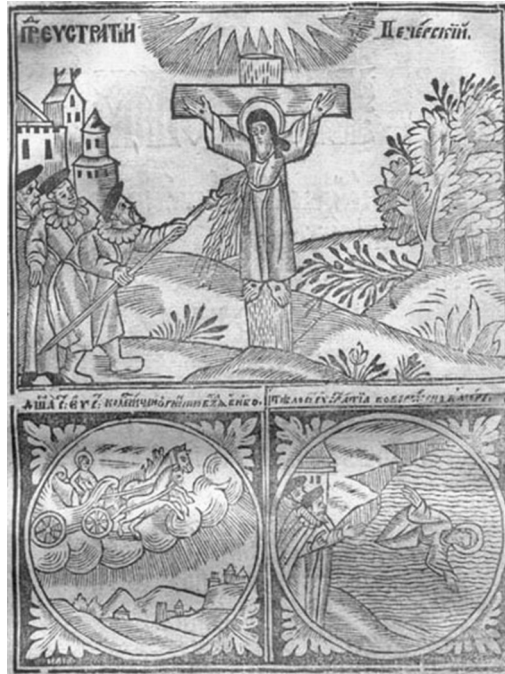
¹⁰ Н. Н. НИКІТЕНКО, *Святая София Киевская* (К. 2008) 246–247.

містичний сенс описуваних подій...”¹¹. У контексті середньовічної числової символіки В. Кирилін розглянув “Слово” Києво-Печерського патерика про прп. Євстратія Постника. Дослідник відзначив особливу роль чисел, завдяки яким у розповіді про прп. Євстратія відкривається “...дійсний, пронизаний світлом вищої істини сенс описуваної події, герой якої інтерпретований як мученик, що подвигом своїм уподібнився Сину Божому”¹².

У цілому поділяючи точку зору В. Кириліна, звернемо увагу і на деякі інші змістові аспекти “Слова” про прп. Євстратія. Спочатку коротко викладемо зміст “Слова”.

Герой цієї розповіді прославився силою своєї віри та стійкістю у стражданнях за неї. Розпочинається “Слово” з розповіді про те, що якийсь киянин прийшов до Києво-Печерського монастиря, роздавши перед цим своє майно жебракам. Він був пострижений у ченці під ім'ям Євстратій. З самого початку його вирізняли віддана праця на благо обителі, готовність прийти на допомогу, та надзвичайна здібність переносити важкість постів. Разом з іншими християнами Євстратій потрапляє в рабство до якогось юдея та закликає товаришів не відрікатися від хрещення, померти в ім'я Христа, аби через таку

смерть отримати життя вічне. Від голоду та спраги полонені починають помирати, причому, як підкреслює оповідач, деякі через 3 дні, інші – через 4, треті – через 7, а найбільш міцні – через 10 днів. Далі у розповіді вказується кількість мучеників: “...бѣ же их числом 50: от монастырских работников 30, от Киева 20”. Коли минуло 14 днів, залишився живим лише Євстратій, тому що



Преподобний Євстратій. Гравюра майстра Іллі до “Києво-Печерського патерика”, 1661 р.

¹¹ В. М. Кириллин, *Op. cit.*, с. 163.

¹² *Ibid.*, с. 153.

він “...бѣ бо постыникъ от младых ноготь”. Юдей, вважаючи Євстратія винним у загибелі своїх рабів, на яких він витратив чималі гроші, вирішує принести його у великодню жертву, а саме – у день Воскресіння Христового він розпинає Євстратія на хресті. Та Євстратій у своїх молитвах, дякуючи Богу, залишається живим ще 15 днів. Нарешті, праведник пророкує своєму катові та його єдиновірцям скору смерть, після чого юдей наносить йому смертельну рану – проти кає Євстратія списом. Незабаром у небі на вогняній колісниці люди побачили душу преподобного, та почули голос, котрий говорив грецькою: “Се добрый небеснаго града гражданинь нареченны и сего ради Протостратор зоветься в поминании вашем”. Після смерті Євстратія його тіло було кинуте в море, де здійснювало багато “чюдесь”. Закінчується розповідь повідомленням, що деякі з наляканих цим дивом юдеїв прийняли таїнство хрещення¹³.

У науці вважається, що “Слово” було складене у др. пол. XII ст. і є унікальною пам’яткою давньоруської літератури, де автор об’єднав та обробив дві писемні традиції: давньоруську та грецьку (херсонеську)¹⁴. До пам’яток XII ст. відносив “Слово” про прп. Євстратія і К. Калайдович¹⁵. Як джерело, що проливає світло на реалії русько-візантійських відносин наприкінці XI – на початку XII ст., розглядає “Слово” Н. Богданова¹⁶.

Глибоке символічне значення має прізвисько прп. Євстратія – “Протостратор” (“Прѣтострѣтор”), за яким, згідно “Слову”, до святого звертаються після його смерті. Є. Голубинський, котрий приділяв увагу цьому патериковому сказанню, писав, що слова “Прѣтострѣтор” у грецькій мові не існує, і, скоріше за все, ми маємо справу з неправильним прочитанням слова “Прѣтострѣтор” – “Основоположник”¹⁷.

С. Розанов, навпаки писав, що слово “Прѣтострѣтор” існувало у Візантії: воно означало придворний чин або титул, щось на кшталт “конюшого боярина” в Росії XVI ст. На думку дослідника, прізвище Євстратія відображало його долю на чужині, а також було пов’язано з вознесінням святого на колісниці¹⁸.

Такої ж думки дотримувався і Г. Літаврін, котрий писав: “Наприкінці XI – пер. половині XII ст., за Комнінів... цей титул (Протостратор. – *Авт.*)

¹³ Д. І. Абрамович, *Киево-Печерський патерик* (К. 1991) 106–108.

¹⁴ Г. Г. Літаврін, ‘Киево-Печерский патерик о работоторговцах-иудеях в Херсоне и о мученичестве Евстратия Постника’ в Г. Г. Літаврін, *Византия и славяне: (Сборник статей)* (Санкт-Петербург 2001) 478–495.

¹⁵ *Памятники Российской словесности XIII в.*, изданные К. Калайдовичем (Москва 1821) 249.

¹⁶ Н. Богданова, ‘Херсон X–XV вв. Проблемы истории византийского города’ в *Причерноморье в средние века* (Москва 1991) 61–62.

¹⁷ Е. Голубинский, *История русской церкви*, т. 1, ч. 1 (Москва 1901) 765–766.

¹⁸ С. П. Розанов, ‘К вопросу о житии преподобного Антония Печерского’ т.19., кн.3 (1914) *ИОРЯС* 39–40.

(що пережив, як і інші титули, довгу еволюцію) отримував носій однієї з вищих придворних посад. Чоловік Анни Комніної (дочки Олексія I) Никифор Вривенний писав саме в той час, що чин протостратора “завжди вважався у тих, хто царює, високою посадою і надавався найважливішим особам”.

Н. Ікономідіс, підводячи підсумок вивченню історії цього титула, відзначив, що протостратору були безпосередньо підпорядковані *ἀρμιοφύλακες*, тобто “стражі колісниць”..., а функції протостратора полягали в охороні особи імператора та транспортуванні зброї та продовольства для армії, тобто в обов’язках конюшого. Отже, розглядуваний пасаж отримує логічну ясність лише в тому випадку, якщо визнати, що терміну “протостратор” у тексті “Слова” надано саме цього значення – “начальник над стражами колісниць”, “головний із стражів”. Отже, Г. Литаврин робить висновок: “Євстратія прозвали Протостратором тому, що він вознісся на небо на (вогняній) колісниці”¹⁹.

Щоправда дослідник припускає також, що завдяки слову “Протостратор” автор (грек) обіграє ім’я Євстратія, котрого відтепер можна називати не просто “добрим воїном”, а “першим (головним) воїном”²⁰.

На нашу думку, саме ім’я Євстратія послужило головною причиною його прізвища – “Протостратор”. Зрозуміло, що руський полонений не міг обіймати посаду протостратора – одного з найвищих військових та придворних чинів. Скоріше за все, прізвище святого робить акцент на сутності його духовного подвигу. І справді, ім’я Євстратій (*Εὐστράτιος*) означає не просто “добрий воїн”, а дослівно “благий солдат”, що можна розуміти в контексті “солдат Божий”, “воїн Христов”. Те, що святий отримав таке ім’я “Євстратій” під час постригу, могло означати, що до свого вступу до монастиря він був військовим, можливо, дружинником. Слово ж “*Πρωτοστράτωρ*” походить від словосполучення “*Πρῶτος στρατιώτης*” (“Перший солдат”, або “Великий солдат”) себто той, хто очолює військо, – полководець.

Гадаємо, таке своєрідне обігравання імені Євстратія було зроблено автором “Слова” абсолютно свідомо з огляду на нумерологію. Ім’я святого *Εὐστράτιος* складається з 10 букв, що уподібнює мученика Христу, адже число “10” символізує Христа.

Прізвисько Євстратія “*Πρωτοστράτωρ*” складається з 12 букв, що в контексті сказання може означати духовну перемогу святого і досягнення ним Небесного Єрусалима, числом якого є “12”. Згадаймо, що Євстратія, згідно “Слову”, у Херсонесі називали “добрим небесного граду громадянином”, себто громадянином Небесного Єрусалима. Симптоматично, що гематрія слова “*Πρωτοστράτωρ*” дорівнює десятці (80+100+800+300+70+200+300+100

¹⁹ Г. Г. Литаврин, *Киево-Печерский патерик...*, с. 482.

²⁰ *Ibid.*, с. 494.

$++1+300+800+100=3151=3+1+5+1=10$), тобто числу, котре, так само, як і ім'я святого *Εὐστράτιος* уподібнює мученика Христу.

З огляду на те, що у Візантії Протостратор був полководцем, вознесення прп. Євстратія на колісницю може означати поширений у Римській імперії Тріумф (лат. *Triumphus*) – урочисте вшестя у столицю переможного полководця та його війська. Тріумф виробився поступово з простого вшестя у місто солдат, що поверталися з війни та зі звичаю воєначальників приносити благодаріння богам, котрі дарували їм перемогу. З часом Тріумф почав святкуватися лише за наявності цілої низки умов. Так, Тріумф вважався найвищою винагородою воєначальнику, який вів війну у якості головнокомандуючого та був непідвладним іншому полководцю. Тріумф надавався лише після закінчення війни і притому такої, яка супроводжувалася важкою поразкою ворогів. Тріумфатор заїздив у місто, стоячи на круглій позолоченій колісниці, запряженій четвіркою коней. Замість коней іноді запрягалися слони, олені та інші тварини. Тріумфальна колісниця була центром усього шестя, яке відкривалося сенаторами та магістрами. Звичай тріумфального шестя переможця у столицю зі здобиччю та полоненими зберігся у Візантії майже в усіх подробицях з часів Римської республіки. Так, Тріумф входив до актів придворного церемоніалу, його порядок описаний у “Книзі церемоній” імператора Константина Багрянородного (607–615).

Тріумф полководця – переможця знайшов відображення у вельми популярному за середньовіччя сюжеті вознесення Александра Македонського на небо на колісниці, запряженій грифонами. Для Середньовіччя Александр був великим полководцем та збирачем земель, творцем нового світу, космократом. Йому підкорюються не лише землі від заходу до передмість земного Рая, але й небо з морською пучиною. Згідно з “Александрією” Псевдо Калісфена, Александр Македонський спустився під воду та вознісся на небеса. Цей автор розповідає, що Александр звелів піймати двох птахів, настільки великих, що вони були подібні до коней. Полководець наказав не годувати їх два дні, а на третій день птахів прив'язали до кошика, в який увівся Александр. У руках він тримав списи з м'ясом, птахи тягнулися за м'ясом та злітали все вище та вище до тих пір, доки Александр не відчув холод і йому не зустрівся птах, що сказав людським голосом: “Не відаючи земного, як ти можеш осягнути небесне?”²¹

Роман про Александра був відомий ще в Київській Русі – зроблений у XII чи, навіть, у XI ст. (так звана “Александрія Хронографічна”) переклад з однієї з візантійських редакцій міститься у низці рукописів. При цьому у текст були введені деякі епізоди з Біблії та грецької літератури, які були відсутні

²¹ В. М. Истрин, *Александрия русских хронографов: Исследование и текст* (Москва 1893) 215.

у візантійських редакціях роману. У Середньовічній традиції птахи найчастіше замінюються грифонами. Зображення Александра Великого, якого на небо у колісниці возносять грифони, з'являються вже на монетах часів його правління. У християнстві грифони символізували подвійну природу Ісуса Христа і тому нерідко зображувалися в декорі вітварних огорож. Сам сюжет вознесення Александра Македонського співвідносився з Вознесенням Ісуса Христа. Наскільки популярним цей сюжет був на Русі, свідчить зображення сцени вознесення Александра Македонського на південному фасаді Дмитрієвського собору у Владимирі (XII ст.). Цей собор був побудований князем Всеволодом Велике Гніздо на честь свого покровителя Дмитрія Солунського. Головною темою зовнішнього декору церкви є тема Воскресіння та Вознесення Спасителя, Який виступає опорою князя як властителя і як смертної людини, душа якого “в руках Господа”²². Важливо, що за Середньовіччя Александр Македонський сприймався як ідеальний цар, що зближувало його образ з образом Царя царів – Христа. Як вважалося, Александр Македонський був народжений не від Філіпа II, а від єгипетського бога, і його народження супроводжувалося дивом. У більш пізній за “Александрію Хронографічну” “Александрії Сербській” (XV ст.) образ Александра Великого набуває християнського забарвлення²³.

Зіставлення Христа та Александра Македонського було “спільним місцем” середньовічних нумерологічних трактатів. Річ у тому, що ім'я Александра Великого (Ἀλέξανδρος) складається з 10 букв, а гематрія імені Ἀλέξανδρος дорівнює числу “8”. Таким чином, в імені Александра Великого з'єднані два числа – “10” та “8”. Ці числа, так само, як і їхня сума – число “18”, за Середньовіччя символізували ім'я Христа – Ісус. Про десятку вже було сказано вище. А ось про “8” та “18” знаходимо у св. Климента Александрійського у його “Строматах”²⁴. Як уже зазначалося вище, він говорить, що числа “10” та “8” відповідають першим двом літерам слова “Ἰησοῦς” – “йота” “I” и “ета” “η”²⁵. Про те, що число “18” символізувало у візантійців ім'я Христа, оскільки відповідало першим двом його буквам, свідчить і Беда Високоповажний. Так, у 18 главі своєї другої книги “Про храм” Беда тлумачить біблійний текст про влаштування у храмі Соломона двох бронзових стовпів. Цікаво, що згідно з

²² Т. В. Чумакова, *Сюжет “Вознесение Александра Македонского на небо” в древнерусской культуре* <<https://cyberleninka.ru/article/n/syuzhet-vozneshenie-aleksandra-makedonskogo-na-nebo-v-drevnerusskoy-kulture>> Дата звернення: 30 березня 2018.

²³ *Александрія. Роман об Александрі Македонском по русской рукописи XV века* <<https://books.google.com.ua/books?id=YfPNDAAAQBAJ&pg=PA99&dq=роман+александрия+читать&hl=ru&sa=X&ved=0ahUKewipw8vq-sDbAhXHXSwwKnbQSCdoQ6AEIJjAA#v=onepage&q=роман%20александрия%20читать&f=false>> Дата звернення: 30 березня 2018.

²⁴ Климент Александрійський, *Op. cit.*

²⁵ *Ibid.*

Книгою Параліпоменон, стовпи мали висоту 35 ліктів, а разом з маківками – 40 ліктів (2 Хр. 3: 15–16). Проте Беда говорить, що висота кожної колони сягала 18 ліктів. Далі середньовічний богослов розвиває свою думку: число “18”, згідно з греками, означає ім’я Ісуса, оскільки воно починається з літер “йота” “I” та “ета” “η”, причому перша буква означає “10”, а друга – “8”²⁶.

Вважаємо, що у “Слові” Києво-Печерського патерика про прп. Євстратія цей святий, ім’я якого складається з 10 букв, уподібнюється не лише Христу, а й великому воїну – Александру Македонському, образ якого за середньовіччя співвідносився з Христом – Триумфатором. Симптоматично, що гематрія прізвиська прп. Євстратія – “Протостратѡр”, також дорівнює десятиці.

Знаменно, що за Середньовіччя вважалося, що саме Александр Македонський поклав початок гематрії (ізопсефії). Так, в “Александрії Хронографічній” повідомлялося, що під час надання наказу про будівництво величного міста Александрії Македонському явився язичницький бог, який дав таке пророкування: “Місто Александрія, яке ти будуєш, буде бажаним для усього світу, і Я Сам буду оберігати його. Коли ти будеш помирати, ти будеш жити тут; життя у цьому місті стане твоєю могилою. Так тому й бути. Візьми дві сотні, додай одиницю, потім одну сотню і додай одиницю, потім два рази по сорок, десять, а потім візьми першу цифру та зроби її останньою. І ти дізнаєшся, як Я Бог”. Головоломка вирішувалася таким чином: $200(\Sigma)+1(\alpha)+\rho(100)+\alpha(1)+\pi(2X40)+\varsigma(200)=592$ чи $\Sigma\alpha\rho\alpha\pi\iota\varsigma$ (Сарапіс) – ім’я одного з богів елліністичного світу²⁷.

Тож, можливо, крізь нумерологічний метод зіставлення прп. Євстратія з Александром Македонським, у “Слові” Києво-Печерського патерика вказано шлях прочитання закодованої інформації, яку містить це патерикове сказання.

З іншого боку, інформація “Слова” про те, що прп. Євстратій був вознесений на небо у вогняній колісниці, запряженою вогняними кінями, явно співвідносить святого з пророком Іллею, який, згідно Священному Писанню, був взятий на небо у вогняній колісниці, запряженій вогняними кінями (2 Цар. 2: 11). Цікаво, що згідно апокрифам, праведний Єнох також вважався узятим на небо у вогняній колісниці. Подібне бачення знайшло відображення у давньоруській літературі. Наприклад, Кирил Туровський (XII ст.) у своєму “Слове о расслабленном”, присвяченому диву зцілення Христом хворого біля Овечої купелі в Єрусалимі, згадує ім’я праведного Єноха. Хворий жаліється Ісусу, що у світі не залишилося милосердя: “Еноха и Ильи нет на земле, взятывы они на огненной колеснице и пребывают там, где Богу ведомо”²⁸.

²⁶ Bede: *On the Temple...*, p. 75.

²⁷ С. М. Неаполитанский, С. А. Матвеев, *Сакральная геометрия* (Санкт-Петербург 2004) 409.

²⁸ “Слово о расслабленном” в *Библиотека литературы Древней Руси*, т. 4 (Санкт-Петербург 2000) 195.

Симптоматично, що автори легенд про Александра Македонського залишили нам багато різних версій, згідно яким Александр зустрівся з Іллею та з Єнохом, або тільки з Єнохом. У той же час великої популярності за середньовіччя набув апокриф “Книга Єноха”, у котрому йшлося про “ходіння” святого потойбічним світом, бачення ним семи небес, янголів, Раю та пекла. Єнох вважався прообразом воскресіння людства, у багатьох своїх рисах він схожий і на “боголюдину”, а значить і на Христа, оскільки, згідно апокрифу, є “начальником над слугами Божими”, себто янголами²⁹.

Тож приховане у “Слові” про прп. Євстратія зіставлення святого з Александром Великим, пророком Іллею та праведним Єнохом, на нашу думку, акцентує, тему вічного життя, тобто безсмертя мученика, а також ідею перебування прп. Євстратія на Небі – в Раю.

Підсумовуючи вищесказане, зазначимо, що прочитання патерикового “Слова” про прп. Євстратія в контексті середньовічної нумерології дозволяє розкрити головний ідейний зміст твору, котрий полягає у звеличенні духовного подвигу святого. Зроблені висновки говорять про те, що сакральні числа, які фігурують у патериковому “Слові” про прп. Євстратія, не тільки являють вищу духовну суть події або явища, описуваних у тексті: числа безмежно множують семантичні ряди, пов’язані з цими подіями та явищами, оскільки дозволяють розглядати їх у контексті найбільш містичних християнських істин. За допомогою нумерологічного методу виявляються приховані від сучасного читача ментальні парадигми, системи образів та ідей, котрі покладені в основу патерикового “Слова”.

²⁹ И. В. ДЕРГАЧЕВА, *Посмертная судьба и “иной мир” в древнерусской книжности* (Москва 2004) 56–62.

Павло Гайденко

ЧИ ІСНУВАЛА В РУСЬКІЙ ЦЕРКВІ МІСІЯ? (КІЛЬКА ЗАУВАЖЕНЬ ДО ПИТАННЯ ПРО РОЗУМІННЯ ХРИСТІЯНСЬКОЇ ПРОПОВІДІ НА РУСІ)

Порушене в запропонованому нарисі питання не нове, воно спирається на значну історіографію, проте не може бути віднесено до числа вирішених, передусім, через неоднозначність і нечіткість обрисів самого предмета дослідження – християнської місії на Русі. Істотно погіршує ситуацію ще одна обставина: порівняно невелике число джерел і ще менше число письмових свідчень про місіонерські проповіді. Тому складно винести хоч якийсь певне, а тим більше однозначне судження не лише про успіхи християнської місії на її початкових етапах, а й про її форми та учасників. Як наслідок, зазначені процеси потребують ретельного і обережного підходу. Що ж слід розуміти під місіонерством? У дослідницькій літературі, присвяченій Русі, термін “місіонерство” вживається апріорно, як щось зрозуміле і всім добре відоме. До того ж, тривалий період дослідники істотно перебільшували успіхи християнської проповіді серед поган¹, що ще більше заплутує справу, коли доводиться звертатись до “випадків”. Наприклад, при описі “успіхів” християнської місії практично не проводиться різниці між місією, як різновидом церковного інституту “професійних” проповідників, централізовані зусилля яких спрямовані на донесення євангельської істини про Христа поганам та іновірцям, і місіонерською проповіддю ентузіастів, що виходили з особистого глибокого переконання необхідності проповіді, як обов’язку, заповіданого самим Христом². Ототожнення таких зусиль історично і методологічно несправедливо, не виправдано і спотворює розуміння тих процесів, що тоді

¹ Прикладом цього може бути дослідження А. Єфімова (А. Б. Ефимов, *Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви* (Москва 2007) 48–61).

² Ця функція Церкви засновується на заповіді Христа, який звернувся до своїх учнів: “Ідіть по цілому світові, та всьому створінню Євангелію проповідуйте!” (Мр. 16: 15, тут і далі біблійні тексти цит. у перекладі І. Огієнка 1962 р.).

відбувались³. Більшість дослідників практично не розрізняє такі поняття, як “місіонерство”, “християнізація” і “євангелізація”. Як видається, найбільш детально і обґрунтовано питання про те, що слід розуміти під місією в умовах Х–ХІІІ століть, було розглянуто в працях С. Іванова⁴ і А. Кузнецової⁵. Обидва дослідники цілком обґрунтовано звертають увагу на акуратне використання термінології. Навіть мінімальне доторкання до проблеми приводить до усвідомлення потреби проведення хоча б умовної межі між тим, як доводиться звертатися до далеких від Спасителя поган і до людей, які, хоча й не засвоїли у повній мірі євангельські істини, але прийняли благодать святого хрещення. Правда, при цьому в зазначеному контексті абсолютно непрописаними і без відповіді залишаються проблеми і питання, пов’язані з тим, наскільки виправдано пов’язувати місію з боротьбою проти двовір’я (при розумінні всієї складності цього явища і прихованої за цим терміном неоднозначної історичної реальності⁶). У християнському середовищі середньовіччя продовжували жити поганські уявлення минулого, і викорінення таких реліктів залишалося одним з нагальних і важких до виконання завдань часу.

Тут важливо зауважити, що самі руські книжники-ченці далеко не завжди добре розбиралися в нюансах догматики. Про це можна судити по присутності в символі віри, нібито викладеному князю Володимирі, аріанської формули⁷. Поява цієї помилки більш ніж наочно свідчить про ступінь заглибленості руського чернецтва в глибини християнського богослов’я⁸. Однак, повертаючись

³ Прикладом такої ситуації може бути оцінка діяльності преп. Кукши та його учня, що проповідували серед в’ятських поган (‘Киево-Печерский Патерик’ в *Библиотека литературы Древней Руси*, т. 4: *XII век*, под ред. Д. С. Лихачёва, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко (Санкт-Петербург 2004) 373). Їхня діяльність – це результат цілеспрямованих зусиль церковної ерархії, чи це виплід особистого подвижництва? Прямої відповіді на це питання джерело не дає. Проте, найвірогідніше, проповідь Кукши – його власна ініціатива та подвижницький подвиг.

⁴ С.А. Иванов, ‘Византийская религиозная миссия VIII–XI вв. с точки зрения византийцев’ в *Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия*, отв. ред. Б. Н. Флоря (Москва, РАН. Ин-т славяноведения 2002) 9–34.

⁵ А. М. Кузнецова, ‘Миссии латинской церкви: Опыт христианского Запада и Центральная и Юго-Восточная Европа на рубеже второго тысячелетия’ в *Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия*, отв. ред. Б. Н. Флоря (Москва, РАН. Ин-т славяноведения 2002) 35–59.

⁶ В. Я. Петрухин, ‘Древнерусское двоеверие: понятие и феномен’ (1996) 1 *Славяноведение* 44–47; Н. Хамайко, ‘Древнерусское “двоеверие”’: происхождение, содержание и адекватность термина’ (2007) 6 *Ruthenica* 86–114, та ін.

⁷ *Полное собрание русских летописей (далі – ПСРЛ)*, т. 2: *Ипатьевская летопись* (Москва, Языки славянской культуры 2001), стб. 98.

⁸ Ця обставина вкрай показова. Було б великою помилкою і крайньою наївністю буквально розуміти описаний у *Повісті временних літ* сюжет і вважати, що князь Володимир прийняв християнство в аріанській формі. Ймовірно, мають рацію Д. Ліхачов та його

до проблем історіографії, доводиться визнати ще одну обставину. У літературі, присвяченій місії в Київській Русі, майже ніколи не оговорюється і навіть не береться до уваги проблема співвідношення місії з діяльністю руського єпископату. Руським архієреям нерідко засадничо приписуються дивовижні місіонерські здібності і подвиги. Однак, першосвященське служіння архієреїв не припускало активної місіонерської діяльності. Досить зауважити, що у Візантії апостольство найчастіше асоціювалося не з першосвятительським, а з імператорським служінням⁹. В описуваному контексті повідомлення пізнього Никонівського літопису про свого роду місіонерські поїздки легендарного першого митрополита Михайла¹⁰, а особливо те, як вони інтерпретуються в історичній та дидактичній літературі, тільки заплутують розуміння проблеми. Майже ніяк не осмислюється протиріччя, що виникає при оцінці активного храмового будівництва на Русі і досить скромних успіхів насадження основ християнської віри і моралі серед широких прошарків населення. Останнє продовжувало дотримуватися поганських вірувань навіть по кількох століттях після хрещення Русі. Остання обставина особливо примітна, якщо врахувати, що руські архієрейські катедри сприймалися і в Константинополі, і в політичних центрах Європи в якості місіонерських.

послідовники О. Творогов і Є. Верещагін, що вбачали у “аріанській формулі” або помилку, або ж особливості роботи перекладача. Однак, потрібно взяти до уваги ще одну обставину. Наявні списки Іпатіївського і Лаврентіївського літописів є списками пізнього походження і являють собою результат роботи кількох поколінь переписувачів, яких відокремлювали від часу складання запису століття. Отже, можна зробити висновок, що проблема наявності в тексті аріанської формули не може бути зведена до особливостей перекладу. В такому випадку прикра помилка могла бути виправлена пізнішими поколіннями переписувачів. Однак цього не сталося. Тому, допускаючи, що спочатку помилка виникла в силу особливостей перекладу, подальше збереження аріанської формули сталося з іншої причини: невисокої догматичної грамотності самих книжників (*‘Повесть временных лет’*, подг. текста, пер., комент. О. В. Творогова в *Библиотека литературы Древней Руси*, т. 1: *XI–XII века*; под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко (Санкт-Петербург, РАН. ИРЛИ 1997) 504; Е. М. Верещагин, ‘Был ли креститель Руси князь Владимир еретиком-арианином?’ (1989) 1 *Изв. Акад. наук СССР. Сер. лит. и яз.* 49–56; Е. М. Верещагин, ‘Варьирование как органическая черта терминоворчества: попытка апологии великого князя Владимира’ в Е. М. Верещагин, *История возникновения древнего общеславянского литературного языка. Переводческая деятельность Кирилла и Мефодия и их учеников* (Москва; Берлин 2014) 126–136; Е. М. Верещагин, “‘Вѣра хрѣстианьска” князя Владимира Великого: флуктуация отвлечённой лексики’ (2017), т. 159, кн. 5 *Ученые записки Казанского университета. Сер. Гуманитарные науки* 1097–1105).

⁹ С. А. Иванов, *Византийское миссионерство: Можно ли сделать из “варвара” христианина?* (Москва, РАН. Ин-т славяноведения 2003) 224; Ж. Дагрон, *Император и священник: Эюд о византийском “цезарепапизме”*, пер., науч. ред. А. Е. Мусин; общ. ред. И. П. Медведев (Санкт-Петербург 2010) 176–185.

¹⁰ *ПСРЛ*, т. 9, с. 63–64.

Дійсно, тривалий час і у Візантії, і в Німеччині території Русі розглядалися в якості областей особливого місіонерського служіння. Стараннями Оттона I і, судячи з усього, не без зусиль “королеви Ругів” Ольги, області Русі на кілька десятиліть виявилися включеними у сферу впливу Магдебурзької місійної архієпископії¹¹. Проте, залучення Київ в орбіту церковно-політичних амбіцій німецького імператора не принесло жодних вигод ні самому Оттонові, ні Риму, ні архієпископам Магдебурга, і не завершилося будь-якими реальними довгостроковими проектами. Від цього призначення на катедру Русі навряд чи отримав велику вигоду і сам єпископ Адальберт, спочатку запрошений до Києва, проте пізніше вигнаний за межі Руської держави і побитий на зворотному шляху поганами. Сумнівно, що прижиттєва слава страждальця за слово про Христа утішила першого руського єрарха з числа латинських єпископів¹².

Судячи з дошкульного, але вельми показового пасажу про те, що своє призначення єпископом на Русь Адальберт сприйняв як покарання¹³, можна уявити всю неоднозначність його становища. Прикметно, що через століття, вже візантійський митрополит на київській катедрі Йоан, книжник, дипломат і спадковий аристократ, оцінював своє перебування у володіннях Рюриковичів з таким же розпачем і безвихіддю¹⁴. Втім, якщо повернутися до питання про

¹¹ А. В. Назаренко, *Древняя Русь на международных путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XII вв.* (Москва 2001) 311–339; А. В. Назаренко, ‘Западноевропейские источники’ в *Древняя Русь в свете зарубежных источников*, под ред. Е. А. Мельниковой. Авторы М. В. Бибииков, Г. В. Глазырина, Т. Н. Джаксон, И. Г. Коновалова, Е. А. Мельникова, А. В. Назаренко, А. В. Подосинов (Москва 2013) 295–299; Прот. К. А. Костромин, *Князь Владимир и истоки русской церковной традиции: этюды об эпохе принятия Русью христианства* (Санкт-Петербург 2016) 15.

¹² Регинон Прюмский, “Хроника” с Продолжением (начало X в. и после 973 г.) в *Древняя Русь в свете зарубежных источников*, под ред. Т. Н. Джаксон, И. Г. Коноваловой и А. В. Подосинова, т. 4: *Западноевропейские источники*, сост., пер. и коммент. А. В. Назаренко (Москва, Русский Фонд Содействия Образованию и Науке 2010) 45–49; А. В. Назаренко, ‘Адальберт [лат. Adalbertus] († 20.06.981)’ в *Православная Энциклопедия*, под ред. патриарха Алексия II (Москва 2000), т. 1, с. 279–280.

¹³ “Адальберт (Adalbertus) з обителі святого Максиміана, який, хоча й очікував від архієпископа кращого і нічим ніколи перед ним не завинив, мав вирушити на чужину. З почестями призначивши його [єпископом] для народу ругів, найблагочестивіший король, за звичайним своїм милосердям, забезпечив його всім, чого той потребував” (Регинон Прюмский, “Хроника” с Продолжением (начало X в. и после 973 г.)’, с. 47–48).

¹⁴ Про це можна судити з листа, який зазвичай пов’язують із ім’ям митрополита Йоанна. У своєму посланні до брата в Константинополь руський Першосвятитель такими словами описує навколишню дійсність і свої переживання: “Моє серце привело мене у смуток і, подібно до Антігони, я волаю: «О якби мені полинати зі швидкоплинною хмарою, щоби побачитись зі своїм братом». Але я не пам’ятаю тепер точно вірша, бо й поезія залишила мене. Але, проте, милостивий Давид, який дарує мені свої пісні: Коли б я мав крила, немов та голубка, то я полетів би й спочив (Пс. 54: 7) у тебе, мого милостивого. Пропали, пропали ми! Не за те, що ми бачили Бога, а за те, що далеко від Бога покинені. Що мені зброя, що мені збирання данини? Ми ходимо по скитській землі. Нічого у нас немає мир-

магдебурзьку архієпископію, то відгомони місіонерських запитів щодо Русі з боку латинських християнських центрів, які виявили себе в епоху Ольги, відбивалися слабким відлунням у подіях наступних років. Наприклад, його можна почути у звістках про контакти Риму з Володимиром Святославичем¹⁵, в обставинах появи на Русі в оточенні Святополка Ярополчича-Володимировича єпископа Солі Колобжезької Рейнберна¹⁶ або ж у латинських місіях у печенізьких і половецьких степах. Не настільки проста ситуація й щодо Візантії.

У диптиху східно-християнських митрополій величезна по території, але вкрай погано заселена київська дієцезія значилася серед місіонерських округів¹⁷. Саме тому тривалий час титул місцевих першосвятителів залишався прив'язаним не до міста, а до “народу” чи “країни”¹⁸. Однак доводиться

ного і рівного. Я хожу посеред багатьох пасток. Ми пожинаємо горе від чужих нещасть. Один у нас прибуток – сльози. Якщо ж мені інколи і випадає сміятись, то я сміюсь над долею (пригадуючи), як вона нам відплатила; подібно тавроскитам вона нас пригостила. Ми зробились, за словами поеми, сусідами Абсентіїв (горя). Моє помешкання наповнене полинню. Ось чим вона родюча, а люди не смиренні і не доброзичливі, а істинно душі їхні віддають полинню. Наскільки гірка земля – настільки гіркі і всі плоди її, і квіти, і люди. Я би хотів досягнути пагорба Ригія, для того, щоби вітати священний Константинополь” (‘Письмо митрополита Иоанна Ф. Продрому’ в Архим. МАКАРИЙ (ВЕРЕТЕННИКОВ), *Митрополиты Древней Руси (X–XVI века)* (Москва 2016) 127–128).

¹⁵ ПСРЛ, т. 9, с. 64; К. А. Костромин, *Церковные связи Древней Руси с Западной Европой (до середины XII в.): Страницы истории межконфессиональных отношений* (Saarbrücken 2011) 96–99.

¹⁶ ТИТМАР МЕРЗЕБУРГСКИЙ, ‘Хроника’ в *Древняя Русь в свете зарубежных источников*, под ред. Т. Н. Джаксон, И. Г. Коноваловой и А. В. Подосинова, т. 4: *Западноевропейские источники*, сост., пер. и коммент. А. В. Назаренко (Москва 2010) 73–74; Прот. К. А. Костромин, ‘Конфессиональная поликультурность Киевской Руси нач. XI в.’ в *Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Альманах*, вып. 3: *Материалы научной конференции “Равноапостольный князь Владимир и формирование русской цивилизации”*, Санкт-Петербург, 23–24 сентября 2015 г., под ред. к. и. н., прот. К. А. Костромина (Санкт-Петербург 2015) 60–61; Прот. К. А. Костромин, *Князь Владимир и истоки русской церковной традиции: этюды об эпохе принятия Русью христианства...*, с. 104, 107.

¹⁷ Візантійські правники Зонара і Вальсамон віднесли Руську церкву до числа “єпископатів серед варварів”, себто до групи т. зв. місіонерських кафедр, що володіли, в очах візантійців, специфічними рисами, серед яких – надто мала кількість архієреїв порівняно з тими територіями, які передавались у відання святителів: Прот. И. Мейендорф, *Церковь в истории: статьи по истории Церкви*, пер. с англ., фр., сост. И. В. Мамаладзе; авт. предисл. и науч. ред. П. Б. Михайлов (Москва 2018) 331–332; С. А. Иванов, *Византийское миссионерство: Можно ли сделать из “варвара” христианина?*, с. 322.

¹⁸ Вельми показово, що ця ситуація продовжувала існувати і в XIII ст. Митрополит Кирило I на своїй буллі використовував такий напис: “Кирилл монах Божией милостью архиепископ митрополии Росии”: В. Л. Янин, *Актовые печати Древней Руси X–XV вв.* (Москва 1970), т. 1, с. 49, № 53. 1–2; В. Л. Янин, П. Г. Гайдуков, *Актовые печати Древней Руси X–XV вв.* (Москва 1998), т. 3. № 53. 3.

визнати, що діяльність київських першоєрархів, як і єпископату в цілому, не відзначена жодними особливими успіхами на ниві несення слова Божого серед поган. Яскравим свідченням цього є настанови Ярослава Мудрого до духовенства про потребу проповіді: “и ины ц[е]ркви ставяше по градомъ. и по местомъ. поставляя попы. и дая имения своего оурокуъ. и веля имъ оучити люди и приходити часто къ ц[е]рквамъ”¹⁹. Така вимога до пастирів з боку князя могла виникнути тільки за умови невтручання єпископату в цю сферу. Безсумнівно, описана в *Повісті временних літ* ситуація складніша і дозволяє винести досить неоднозначне судження про матеріальний стан перших священнослужителів²⁰, однак безсумнівним залишається те, що християнська проповідь місцевого священства на Русі безвідносно до того, чи була вона пов’язана з ідеями місії серед поган чи повчання вже хрещеного населення, не володіла ні системністю, ні цілеспрямованістю. Про це можна судити за змістом не тільки наративних, але й канонічно-правових джерел.

Показовим видається вже те, що раннє руське право не передбачало жодних санкцій щодо поган та їхніх жерців. Переслідування в XI ст. волхвів було викликано не їхньою проповіддю як такою, а їх виступом проти князівської влади²¹. Більш того, у певному сенсі правове становище поган у чомусь виявлялося навіть вигіднішим, ніж становище християн. На них не поширювалася суворість князівських церковних статутів і тягар турбот з утримання священної єрархії²². Не менш дивним видається і той спокій, з яким духовенство XI–XII ст. ставилось до двоєвірних практик, що були наявні в християнському середовищі²³. Такі звичаї серед населення не тільки

¹⁹ *ПСРЛ*, т. 2, стб. 141.

²⁰ Про матеріальний стан духовенства на Русі див.: П. И. Гайденко, *Священная иерархия Древней Руси: (XI–XIII вв.): Зарисовки власти и повседневности* (Москва 2014) 112.

²¹ Н. М. Гальковский, *Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси: В 2 т.* (X. 1916), т. 1 132–134.

²² Зазначений стан справ зафіксовано в першій статті Статуту, що закріплює права церковного суду виключно над християнами: “Се азъ, кн(я)зь великий Ярославъ, с(ы)нъ Володимеръ, по данию отца своег(о) сѣдал есмь с митрополитом с Ларионом, сложил есмь греч(е)скыи номоканоун, аже не подобает(ь) сих тяж(ь) соулити кн(я)зю и бояром, даль есмь митрополиту и еп(и)с(ко)пъмъ те суды, что писаны вправилах, в номоканоуне, по всем городом и по всеи области, где хр(и)стианственное” (“Устав князя Ярослава о церковных судах [Извод Кормчих]” в *Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв.*, сост. Я. Н. Щапов, отв. ред. Л. В. Черепнин (Москва 1976) 110).

²³ Про участь “попів” у поганських обрядах або, щонайменше, про пасивність духовенства щодо двоєвірних християн пише якийсь “христоробець”: “Причому, так чинять не лише невігласи, але й люди навчені, попи і книжники: чи не так чинять знаючі люди, коли п’ють і вживають жертовну їжу? А якщо і не п’ють, не їдять, але бачать такі злі справи, а якщо навіть і не бачать, але чують – і не хочуть їх научати?” (“Слово некоего христоробца и ревнителя по правой вере» о языческих божествах” в *Памятники общественной мысли Древней Руси*, т. 1: *Домонгольский период*, сост. авт. вступ. ст. и коммент. И. Н. Данилевский (Москва 2010) 239).

не викликали викриття з боку пастирів, але в деяких випадках, як видається, навіть сприймалися кліриками в якості свого роду норми, якій надавалося лише деяке християнське звучання²⁴. Прикметно, що стосовно досліджуваної епохи не відомо й про якісь заборони чи покарання з боку єпископату священників, що брали участь у поганських урочистостях. Н. Гальковский цілком слушно зазначив, що вперше канонічні переслідування поган стали можливі лише з кінця XIII ст., із запровадженням загальнооруської Кормчої. Однак офіційне закріплення кримінального та церковного покарання прихильників поганських вірувань відбулося лише в XVI ст., знайшовши свою опору в постановах Стоглавого собору²⁵. Відбите в XII ст. у Вопрощанії Кирика питання про подібні проблеми, немов би могло оживити настільки сумну картину. Однак поява цього фрагмента радше говорить не про принциповість єпископа Нифонта, а про те, що архієрея ця проблема хвилювала найменше²⁶.

Закріплені в канонічних пам'ятках і пов'язані з іменем преп. Кирика питання про правила прийому в православ'я латинян²⁷ також навряд чи можуть розглядатися в якості переконливого доказу того, що руська церковна єрархія робила активні зусилля з організації місії. В описаному випадку доводиться мати справу лише з фіксацією наявних у Новгороді практик взаємин місцевої церковної організації з місцевими латинянами і новгородцями, які продовжували зберігати свій зв'язок з поганськими віруваннями²⁸. Подібним чином виглядає справа і при аналізі більш пізньої пам'ятки, відповідей Константинопольського собору на питання сарайського єпископа Теогноста, який цікавився тим, як правильно хрестити монголів і приймати в православ'я

²⁴ Про це можна судити з докору, висловленого на адресу духовенства в «Слові святого Григорія про ідолів»: «Після святого Хрещення попи, поневолені чревом, домовились читати тропар Різдва Богородиці під час рожаничної трапези, роблячи відтермінування» («Слово святого Григорія» об идолах' в *Памятники общественной мысли Древней Руси*, т. 1: *Домонгольский период*, сост, авт. вступ. ст. и коммент. И. Н. Данилевский (Москва 2010) 244).

²⁵ Н. М. Гальковский, *Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси*, т. 1 101–109.

²⁶ «Аже се родоу и рожающе крають хлебы, и сыры, и медь? – Бороняше велми: негде, рече, молвить: «Горе пьющимь рожанице!»» («Вопросы Кирика, Саввы и Ильи, с ответами Нифонта, епископа Новгородского, и других иерархических лиц' в *Русская историческая библиотека*, т. 6: *Памятники канонического права*, ч. 1: *Памятники XI–XV в.* (Санкт-Петербург 1880), стб. 31 [Кирик 33]; В. В. Мильков, Р. А. Симонов, «Кирик Новгородец: учёный и мыслитель' в *Памятники древнерусской мысли: исследование и тексты*, вып. VII (Москва 2011) 441 [66, 67, 68]).

²⁷ «Вопросы Кирика, Саввы и Ильи, с ответами Нифонта, епископа Новгородского, и других иерархических лиц'», стб. 26 [Кирик 10]; В. В. Мильков, Р. А. Симонов, *Op. cit.*, с. 293–294.

²⁸ В. В. Мильков, Р. А. Симонов, *Op. cit.*, с. 178–182, 185–186, 293, 296–297.

несторіан²⁹. Тут, найімовірніше, доводиться мати справу з чимось іншим, наприклад, з результатами якоїсь внутрішньої церковної інтриги³⁰. Втім, задані єпископом Теогностом питання досить точно відображають реалії релігійного життя монгольської імперії, в якій значну роль, окрім місцевих поган-тенгріанців, відігравали й християни-несторіани³¹.

Нерухомість руських єпископів, які вкрай рідко залишали межі своїх катедральних міст³², тривала відсутність чітких інститутів єпископського управління на Русі у формі організації внутрішніх священничих округів³³ або ж соборного управління³⁴, сконцентрованість християнського життя переважно всередині міських стін або в найближчій до міських центрів окрузі, свідчать радше про протилежне: не просто про скромні результати місіонерської про-

²⁹ ‘1276 г. августа 12. Ответы Константинопольского патриаршего собора на вопросы Сарайского епископа Феогноста’ в *Русская историческая библиотека*, т. 6: *Памятники канонического права*, ч. 1: *Памятники XI–XV в.* (Санкт-Петербург 1880), стб. 136 [22, 23].

³⁰ Про стан місіонерства в Золотій Орді в перші десятиліття монгольського панування на Русі і про питання єп. Теогноста див.: Т. Р. Галимов, ‘Ещё раз к вопросу о христианской миссии сарайской епископии (XIII – начало XIV вв.)’ (2015) 4 *Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях* 138–158.

³¹ А. Б. Мальшев, *Христианство в истории Золотой Орды*: Дисс. к. и. н. (Саратов 2000) 33–66.

³² П. И. Гайденко, Л. А. Москалёва, Т. Ю. Фомина, *Церковь домонгольской Руси: иерархия, служение, нравы* (Москва 2013) 43–54.

³³ 48 стаття Основного ізводу Статута Ярослава про церковні суди дозволяє з більшою чи меншою впевненістю говорити про існування на Русі т. зв. “уездов”, свого роду округів, прив’язаних до храмів, прообразів майбутніх парафій: “Иже поп дети кр(е)стит в чужем оуезде иного попа, развеи мужа или про болезни, а что створит, кр(е)щ(е)ньское, не во своем оуезде, митрополиту в вине” (‘Устав князя Ярослава о церковных судах [Пространная редакция. Основной извод]’ в *Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв.*, сост. Я. Н. Щапов, отв. ред. Л. В. Черепнин (Москва 1976) 89). Однак в умовах панування ктиторських храмів така норма виглядає надмірною. Нечисленні сільські або приміські храми Київської Русі будувалися на землях титаря і вкрай сумнівно, щоб хтось із чужих пастирів посмів увійти на такі території без волі власника цих земель (П. С. Стефанович, ‘Некняжеское церковное строительство в домонгольской Руси: Юг и Север’ (2007) 1 *Церковно-исторический вестник* 117–133; П. С. Стефанович, *Приход и приходское духовенство в России в XVI–XVII веках*, отв. ред. Б. Н. Флоря (Москва 2002) 31–42). Тому, найвірогідніше, зафіксована в Статуті норма виникла і була зафіксована не в часи Ярослава, а в значно пізніший час – у XV–XVI ст., коли вже існувало безліч не тільки міських, але й сільських церков, які мали автономію стосовно світських власників земель, на яких такі храми розташовувалися. Саме в ці десятиліття зазначена норма могла набути свою гостроту і актуальність. Велика кількість духовенства, зростаюча між ними конкуренція, заснована на потребі матеріального виживання, і контроль єпископа над кліром всіляко обмежували роль ктиторів і благодійників у справі церковного управління.

³⁴ П. И. Гайденко, Л. А. Москалёва, Т. Ю. Фомина, *Церковь домонгольской Руси: иерархия, служение, нравы...*, с. 6–16.

повіді, а про відсутність цілеспрямованої місіонерської діяльності як такої. Цілком можна погодитися з невтішним судженням прот. Й. Мейендорфа, який наголошував, що упродовж всієї історії православ'я на Русі “руські єпископи ніколи не мали тісних контактів зі своїми єпархіями”³⁵. Таким чином, встановити зв'язок між християнською проповіддю серед поган і єпископськими катедрами навряд чи можливо.

Сучасні дослідження цілком наочно демонструють, що усталені концепції про активне поширення християнства і церковних інститутів на теренах Русі не узгоджуються з повідомленнями джерел. У цьому плані абсолютно праві ті, хто відкидає традиційну, нав'язану церковною історіографією схему, що пропонує розглядати процес насадження християнства в контексті гострої боротьби з поганством³⁶. Хоча літописання і агіографія повідомляє про кілька випадків виступів поган проти єпископату і чернецтва, зв'язок цих заворушень з місіонерською діяльністю якщо й присутній, то здебільшого зовнішній і лише в історіографії за умови широкого тлумачення відомих подій. Так, наприклад, повідомлення Печерського патерика про мучеництво Леонтія Ростовського, який постраждав від рук “невірних”³⁷, про смерть преп. Кукши³⁸, вбивство під час збору полюддя попа Янева або ж описана в новгородському літописанні спроба розправи новгородців над єп. Теодором³⁹ ніяк не свідчать про активну місіонерську діяльність перелічених осіб. Наприклад, про обставини смерті Леонтія Ростовського нічого не відомо. Тому не можна виключати, що цей єпископ, подібно до Адальберта, міг стати жертвою розбійників чи звичайного міського заворушення, викликаного невरोжками і роздратуванням

³⁵ Прот. И. Мейендорф, *Op. cit.*, с. 251.

³⁶ Наприклад, таку точку зору можна зустріти в працях Д. Гордієнка (Д. С. Гордієнко, ‘Поширення християнства в Україні-Русі у другій половині IX–X ст.’ в *Хрещення Русі-України. 988–2018: Альманах, присвячений 1030-літньому ювілею*, упоряд. О. Киричук, О. Омельчук, І. Орлевич (Л., Інститут релігієзнавства ЛМІР 2018) 12).

³⁷ “Тому ж то, брате, із Печерського монастиря Пречистої Богоматері багато єпископів поставлені були, як від Христа, Бога нашого, у всю вселенну послані були апостоли, і, як світила світлі, освітили вони всю Руську землю Святим Хрещенням. Перший із них – Леонтій, єпископ ростовський, великий святитель, якого Бог прославив нетлінням, він був першопрестольником; його, після багатьох страждань, убили невірні, – це третій громадянин руського світу з тими двома варягами увінчаний від Христа, заради якого постраждав” (‘Киево-Печерский Патерик’, с. 360).

³⁸ “Як добровільно можна змовчати про цього блаженного чорноризця того ж Печерського монастиря, священномученика Кукшу, про якого всім відомо, як він бісів прогнав, і в'ятичів хрестив, і дощ з неба звів, і озеро висушив, і багато інших чудес сотворив, і після багатьох страждань убитий був з учнем своїм” (‘Киево-Печерский Патерик’, с. 373).

³⁹ *ПСРЛ*, т. 4, с. 130–132.

щодо князівської влади і пов'язаного з нею духовенства⁴⁰. Вкрай сумнівно, щоб і вбитий у сутичці Яна Вишатича з білоозерськими поганами священник також міг досягти успіху в християнській проповіді. Однак, якщо все ж таки припустити, що “піп”, який перебував в обозі боярина, займався місіонерською проповіддю, то в її успіху можна засумніватися вже тільки тому, що навряд чи збір полюддя за участю пресвітера сприяв прийняттю поганами благого і спасительного ярма нової віри.

До того ж акцентування уваги укладача Патерика на поганстві винуватців смерті Леонтія, Кукши і попа Янева могло пояснюватися особливостями свідомості традиційних суспільств. Не можна скидати з рахунків і те, що в умовах середньовіччя протиставлення жителів за релігійним принципом явище абсолютно нормальне. Щодо цього питання, показовою є соціальна категорія смердів, якій присвячено кілька яскравих робіт⁴¹. Зазвичай смерди протиставлені холопам і боярсько-князівському оточенню. Цілком погоджуючись з тим, що смерди – це, переважно, сільські жителі⁴², важко не помітити давно зазначену в дослідницькій літературі спорідненість термінів “смерд”, “поганій” і “paganus”. Всі перераховані категорії пов'язані з селом, з особливостями сільської народної культури і поганством. Таким чином, смерд, на відміну від холопа, пов'язаного з князівським або боярським домом, – носій поганських традицій. Уже в силу цього для ченця-літописця будь-який чернець чи пастир, який загинув від рук поганина, незалежно від того, що стало причиною його вбивства – соціальний конфлікт чи особиста неприязнь, сприймався як мученик. Тому участь поган у смерті духовенства абсолютно не доводить того, що приводом для розправи над пастирями стала

⁴⁰ В. В. Мавродин, *Народные восстания в Древней Руси. XI–XIII вв.* (Москва 1961) 149; М. Н. Тихомиров, *Древняя Русь* (Москва 1975) 120–131; Б. А. Рыбаков, *Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. Происхождение Руси и становление ее государственности* (Москва 2013) 332; И. Я. Фроянов, *Мятежный Новгород. Очерки истории государственности, социальной и политической борьбы конца IX – начала XIII столетия* (Санкт-Петербург 1992) 172–179; Н. В. Халявин, ‘Явление волхва в Новгороде в 1071 г. в оценках отечественных историков’ (2016) 5 *Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях* 351–366; А. В. Карпов, ‘“Восстание волхвов” на северо-востоке Руси (1071 г.) в российской науке XVIII – начала XX вв.’ (2017) 8 *Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях* 29–55.

⁴¹ В. СЕРГЕЕВИЧ, *Древности русского права: В 4 т., т. 1: Территория и население* (Санкт-Петербург 1909) 213–214; А. Е. Пресняков, *Княжое право древней Руси. Лекции по русской истории. Киевская Русь* (Москва 1993) 234–246; М. Б. Свердлов, ‘Смерды в Древней Руси’ (1970) 5 *История СССР* 61–76; Г. М. Данилова, *Проблемы генезиса феодализма у славян и германцев (Сравнительный анализ франкских, древнерусских, хорватских, сербских и польских источников)* (Петрозаводск 1974) 36–88; И. Я. Фроянов, *Зависимые люди Древней Руси (челядь, холопы, данники, смерды)* (Санкт-Петербург 2010) 194–237.

⁴² А. А. Горский, ‘“Смерд и холоп”? Об одной загадке Русской Правды’ в *Средневековая Русь*, вып. 12, отв. ред. А. А. Горский (Москва 2016) 100–101.

християнська проповідь. Утім, все перераховане дозволяє зробити висновок, що залучення населення до кола християнського життя відбувалося не за допомогою церковної проповіді, а через окняження територій і суду, що приводили до включення населення в ритм боярського чи княжого господарства⁴³. Безсумнівно, що княжа влада і насильство відігравали не останню роль у розширенні процесу християнізації на Русі⁴⁴. Описаний процес цілком вписувався в місіонерські традиції середньовіччя.

Прикметно, що місіонерські хрещення, що приводили до включення новонавернених у сферу свого впливу, відбувалися не тільки представниками князівської влади, а й містами. Підтвердження цьому можна знайти у повідомленні про цілеспрямовані хрещення місцевого поморського населення псковичами. Хроніка Генріха Латвійського, пам'ятка XIII ст., у розповіді про посольство єпископа Алебранда в Унгавнію і про здійснене ним по дорозі хрещення леттів зберегла виразну згадку: “Повертаючись з таким малим успіхом, Алебранд по дорозі звернувся до летігаллів, що живуть біля Імери, переконуючи їх прийняти хрещення, тим більше, що вся Лівонія і багато хто з летігаллів уже прийняли слово Боже. Ті зраділи приходу священника, позаяк литовці часто розорювали їх, ліви завжди притісняли, а від тевтонів вони сподівались на допомогу і захист. Слово Боже вони прийняли з радістю, але спершу все ж таки кинули жереб, воліючи знати волю богів, чи прийняти їм хрещення від русів зі Пскова, як інші летігалли із Толови, чи від латинян. Справа в тому, що руси в цей час приходили хрестити своїх летігаллів у Толові, що завжди були їхніми данниками. Жереб випав на латинян, і новоохрещені були причислені з лівонською церквою до рижан”⁴⁵.

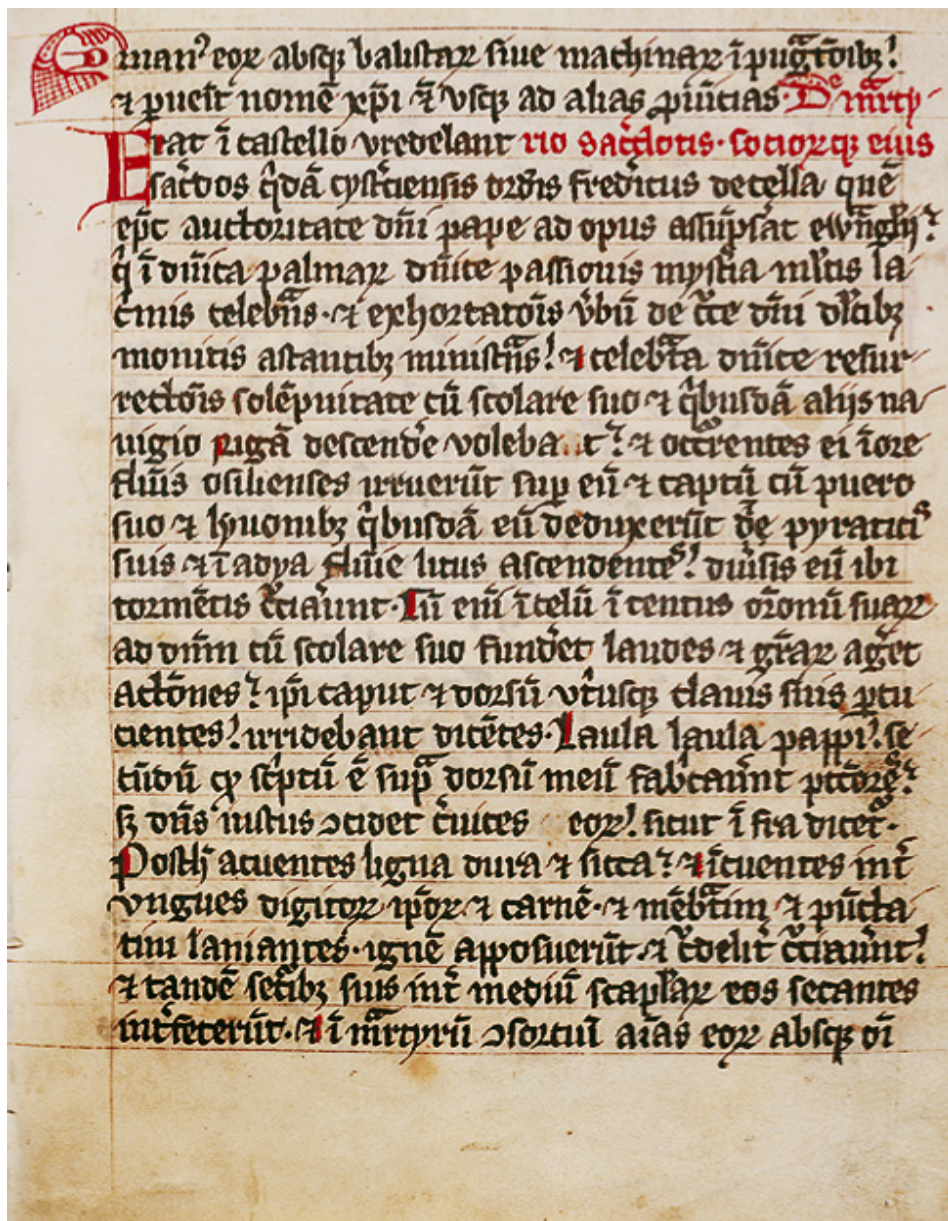
Що ж стосується участі князів у поширенні християнства, то в зазначеному контексті примітним видається епізод, відображений у пізньому Никонівському літописі. Під 991 р. літопис повідомляє про хрещення в Києві печенізького князя Кучюга, навернення якого в “Грецьку віру” привело того на службу Володиміру⁴⁶. По суті, хрещення – стало свого роду механізмом, якщо не підкорення Кучюга, то принаймні введення того в систему свого роду

⁴³ И. И. Смирнов, *Очерки социально-экономических отношений Руси XII–XIII вв.* (Москва 1963) 61–62.

⁴⁴ Див. детальніше: Г. Л. Курбатов, Э. Д. Фролов, И. Я. Фроянов, *Христианство: Античность. Византия. Древняя Русь*, науч. ред. А. Я. Дегтярев (Ленинград 1988) 241–252.

⁴⁵ Генрих Латвийский, *Хроника Ливонии. Известия иностранцев о народах СССР*, пер. С. А. Аннинского (Москва; Ленинград, АН СССР 1938) 114.

⁴⁶ “Того же лета прииде Печенежский князь Кучюгъ, иже нарицаются Измаилем, къ Володимеру, въ Киевъ, и приятъ веру Греческую, и крестися во Отца и Сына и Святага Духа, и служаше Володимеру чистымъ сердцем, и много на поганыхъ одоление показа; и любяше его Володимерь и почиташе зело, такоже и митрополить, и вси князи и бярє почитаху и любляху его” (*ПСРЛ*, т. 9, с. 64).



Сторінка з “Хроніки Лівонії” Генріха Латвійського за виданням 1740 р.

залежності від київського князя. Ставлення хрестителя Русі до печенізького князя багато в чому повторило церковно-політичну стратегію Візантії щодо Степу⁴⁷.

Тут важливо відзначити, що стратегії церковної місії у Візантії і в Європі були подібні. Спочатку місія була орієнтована і спрямована, передовсім, на лояльних та співчуваючих християнству правителів та їх оточення. Тільки після того як верхівка суспільства приймала хрещення, відбувалося введення нових законів і правил. Однак, була суттєва різниця у ставленні щодо третього стану. На відміну від Візантії, духовенство якої, як правило, залишалося байдужим до процесів християнізації місцевого населення, що не входило в коло привілейованих і вільних прошарків, латинська місія, навпаки, вважала вкрай важливим здійснювати свого роду нагляд за всіма жителями незалежно від їхнього соціально-правового статусу⁴⁸. Як видається, все перераховане добре простежується в проповідницьких і в пастирських практиках Русі. Судячи з усього, процеси християнізації населення в південно-руських землях і в Новгороді мали свої відмінні риси і далеко не в усьому співпадали.

Наприклад, повідомлення про хрещення Русі в південноруському літописанні, а також у повчальних текстах і канонічно-правових пам'ятках південноруського походження, дозволяють зробити висновок, що християнська проповідь, навіть за підтримки великих князів і через півстоліття після хрещення киян, не змогла істотно вийти за межі соціальних шарів, що формувалися навколо вільного населення міст, княжого роду та його оточення. Більш того, було б великим перебільшенням стверджувати, що і в колі знаті та їхніх слуг норми високої церковної культури стали невід'ємною частиною їхньої системи цінностей. Києво-Печерський патерик, повідомлення Іпатіївського літопису, Слово Данила Заточника⁴⁹ і зразки повчальної літератури не тільки

⁴⁷ Відносини Візантії і печенігів були непростими, і хрещення печенізьких князів було одним із способів збереження мирних зв'язків імперії зі Степом (С. А. Козлов, 'Были ли печенежские союзники византийцев "христолюбивым воинством"?' в *Электронный научно-образовательный журнал "История"*, 2015, т. 6, вып. 1 (34) [Електронний ресурс]. – Режим доступу для зареєстрованих користувачів: URL: <http://history.jes.su/s207987840000954-8-2> (дата звернення: 04.03.2016)).

⁴⁸ "Загальна стратегія Церкви була простою: для того, щоб місіонери могли працювати в безпечному середовищі, їм була потрібна підтримка прихильних правителів. Так, на початковій фазі священники та ченці намагалися навернути представників влади, королів та аристократів. Коли це досягалось, починали навертати все населення, запроваджуючи нові закони та правила, навчаючи та турбуючись про населення" (J. M. WALLACE-HADRILL, *The Frankish Church (Oxford History of the Christian Church)* (New York 1983) 24; S. DAGFINN, 'Missionary Activity in Early Medieval Norway. Strategy, Organization and the Course of Events' (1998) 23: 1 *Scandinavian Journal of History* 4).

⁴⁹ И. Н. Данилевский, 'Холопское счастье Даниила Заточника' (2002) 4 *Казус* [Електронний ресурс]. – Режим доступу вільний: <http://www.orbis-medievalis.ru/library/dan-dan.pdf>. – Перевірено 29.03.2017.

фіксують приклади зневажливого і жорстокого ставлення представників знаті та їх оточення до духовенства і чернецтва, а й демонструють зразки відвертої байдужості, а часом і зневаги містян до церковної ієрархії та богослужбового і церковного життя Києва і Русі в цілому⁵⁰.

Навіть, якщо не проводити розмежувальної лінії між місіонерством і євангелізацією, що в низці випадків все ж має принципове значення, ситуація не видається оптимістичною і життєствердною, якою вона постає в Похвалі князю Володимирі мніха Якова⁵¹ і в *Слові про Закон і Благодать* митрополита Іларіона⁵². Всі ці твори, як і запис *Повісті временних літ* під 1037 р. про здобутки Ярослава Мудрого⁵³, змальовують картину торжества християнства на землях Русі. Однак усі ці успіхи, що значною мірою існували лише у свідомості авторів текстів, не були наслідком діяльності духовенства, а результатом зусиль і праці князів, готових дати відповідь перед Богом⁵⁴. Подібна відсутність уваги до духовенства і його служіння виявляється в образах святої Русі в “Слові о погибелі землі Руської”, виразниками християнського духу якої виступають “князі грізні, бояри чесні, вельможи численні”⁵⁵. Втім,

⁵⁰ “но словомъ наречающеся кр(е)стьяни. а поганьски живуще. се бо не поганьски живемъ. аще въсрящемъ верующе. аще бо кто оусрящеть чернорисца. то възвращаеться. или единецъ. или свинью. то не поганьский ли есть се. се бо по дьяволу наоучению кобъ сию держать друзии же кыханию. веруетъ же бываеъ на здравье голове. но сими дьяволь лъститъ. и другыми нравы всякими лъстьми. превабляетъ ны от Б(о)га трубами скомрахи и гульми. и русальями. видимъ бо игрища оутолочена. и людии множество на нихъ. яко оупихати начнутъ другъ друга. позорыдеюще от беса замышленого дела. а ц(е)ркви стоятъ. егда же бываеъ годъ м(о)л(и)твы. мало ихъобретаеъ въ ц(е)ркви” (*ПСРЛ*, т. 2, стб. 157–158).

⁵¹ ‘Память и похвала Иакова мниха князю Владимиру Святославичу’ в *Памятники общественной мысли Древней Руси*, т. 1: *Домонгольский период*, сост, автор вступ. ст. и коммент. И. Н. Данилевский (Москва 2010) 282–288.

⁵² “Похвалимо ж і ми, – по силі нашій, [хоч і] малими похвалами, – того, хто великі і дивні діла сотворив, нашого вчителя і наставника, великого кагана землі нашої Володимира” <...>” (‘Слово о Законе и Благодати митрополита Иларіона’ в *Памятники общественной мысли Древней Руси*, т. 1: *Домонгольский период*, сост, авт. вступ. ст. и коммент. И. Н. Данилевский (Москва 2010) 174–190).

⁵³ *ПСРЛ*, т. 2, стб. 139–141.

⁵⁴ У цьому плані роль князів у християнізації Русі значною мірою визначалась есхатологічними смислами, найбільш яскравий вираз яких проявляється в цілях створення *Повісті временних літ* (И. Н. Данилевский, *Повесть временных лет: Герменевтические основы изучения летописных текстов* (Москва 2004) 233–268). Ймовірно, саме ця обставина передвизначила визначальне місце князів серед сонму руських святих (Г. П. Федотов, *Святые Древней Руси*, предисл. Д. С. Лихачёва и А. В. Меня (Москва 1990) 91–109).

⁵⁵ ‘Слово о погипе Русской Земли’ в *Памятники общественной мысли Древней Руси: В 3-х т.*, т. 2: *Период ордынского владычества*, [сост., автор вступ. ст. и коммент. И. Н. Данилевский] (Москва 2010) 27.

Слово виникло на півночі Русі⁵⁶. Однак відображені в ньому реалії, очевидно, мали загальноруський характер.

Істотно іншою постає ситуація в Новгороді. Про це можна судити з тих питань та проблем, які звучать і порушуються у запитаннях Кирика Новгородця, вихованого в традиціях ірландського чернецтва. Західноєвропейський або латинський вплив на Русі не дуже поступався Візантійському, незалежно від того, чи приходив він за посередництвом Кирило-Методіївської традиції, про яку висловилися А. Кузьмін, М. Мурьянов і В. Мільков⁵⁷, або ж здійснювався іншими, більш прямими шляхами, викликаними канонічною і літургійною поліфонічністю ранньої церкви Русі⁵⁸. Значна частина питань, пошук відповідей на які турбував новгородського доместика і Кирика, була пов'язана з різними побутовими сторонами життя новгородців та їх духовенства: проблеми правильності здійснення таїнств, причащення, дотримання ритуальної чистоти, регламентації сексуального життя, визначення меж відповідальності за подружні зради, дотримання постів, регламентація різноманітних повсякденних потреб⁵⁹. На відміну від південноруського духовенства, зануреного в турботи суто внутрішньоєрархічного церковного життя, Кирик і його наступники на посаді єпископського хартофілакса, пресвітери Сава та Ілля⁶⁰,

⁵⁶ Найпоследовніше ця думка обгрунтована М. Тихомировим (М. Н. Тихомиров, 'Где и когда было написано "Слово о погибели русской земли"' в *Труды Отдела древнерусской литературы*, ред. В. П. Адрианова-Перетц (Москва; Ленинград, АН СССР. ИРЛ (Пушкинский Дом) 1951), т. 8 235–244).

⁵⁷ А. Г. Кузьмин, *Крещение Руси* (Москва 2004) 21–77; М. Ф. Мурьянов, 'К культурным взаимосвязям Руси и Запада в XII в.' в М. Ф. Мурьянов, *История книжной культуры России. Очерки: В 2 ч.* (Санкт-Петербург 2007), ч. 1 163–176; В. В. Мильков, 'Первый ученый Руси: жизнь, творчество, идейное своеобразие воззрений. К 900-летию Кирика Новгородца' (2010) 6 *Россия XXI* 90–123; В. В. Мильков, Р. А. Симонов, *Op. cit.*, с. 30–79.

⁵⁸ Про латинський та ірландський вплив на Русі докладніше див.: Прот. К.А. Костромин, 'Конфессиональная поликультурность Киевской Руси нач. XI в.' в *Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Альманах*, вып. 3: *Материалы научной конференции "Равноапостольный князь Владимир и формирование русской цивилизации"*, Санкт-Петербург, 23–24 сентября 2015 г., под. ред. к. и. н., прот. К. А. Костромина (Санкт-Петербург 2015) 48–75; К. А. Костромин, *Церковные связи Древней Руси с Западной Европой (до середины XII в.)*, с. 196–210; А.А. Симонова, *Древнерусское религиозное мировоззрение и ирландская христианская традиция* (Москва 2017) 354 с. Не менший інтерес викликає думка А. Мусіна про літургичну поліфонію в Русі (А. Е. Мусин, 'О некоторых особенностях древнерусского богослужения XI–XIII вв. Церковь Преображения на Нередицком холме в литургическом контексте эпохи' в *Новгородский исторический сборник* 8(18), отв. ред. В. Л. Янин (Санкт-Петербург 2000) 215–240.

⁵⁹ В. В. Мильков, Р. А. Симонов, *Op. cit.*, с. 171–183, 267–269, 278, 283.

⁶⁰ П. И. Гайденко, Т. Ю. Фомина, 'О церковном статусе Кирика Новгородца и иных составителей "Вопрошания"' (2012) 16 (270) *Вестник Челябинского государственного университета. Серия: История* 83–92.

проявляли явну стурбованість щодо стану християнської моральності їхніх сучасників. Зусилля Кирика у справі виправлення поганських звичаїв суттєво різнилися з поведінкою його побратимів на Русі⁶¹ і видаються дуже близькими до тієї роботи, яку проробляло ірландське та західноєвропейське чернецтво у справі християнської проповіді. Саме чернецтво виступало основним інститутом латинської церкви в поширенні євангельських істин серед поган. Радикальний аскетизм західноєвропейського чернецтва якнайкраще підходив для цього. Сформувавшись на стику східно-християнських, кельтських і місцевих культур, воно якнайкраще підходило для християнської проповіді серед населення Західної Європи, Британії, Ірландії та Норвегії⁶².

Підводячи деякі підсумки, можна зробити кілька обережних висновків, які водночас потребують дальшого уточнення. По-перше, у руському церковному житті XI–XIII ст. не існувало організованого і спеціалізованого інституту місіонерства. Християнська місія ініціювалася і здійснювалася княжою владою, міським нобілітетом або ченцями-ентузіастами. По-друге, було б великим перебільшенням вважати, що цілі місії були обумовлені виключно євангельськими ідеалами. Не заперечуючи щирість намірів деяких проповідників, доводиться визнати, що місія виступала, передусім, інститутом окняження територій і соціальних груп. Якщо ж місія здійснювалася роками, то в цьому випадку хрещення поселень поган сприяло уведенню цих пунктів у систему тісних політико-економічних зв'язків з містами. По-четверте, прийняття хрещення приводило не до засвоєння неофітами євангельських істин, а до прийняття способу життя, яке ототожнювалося з християнством. Самі ж догматичні істини найчастіше залишалися недоступними для більшості населення. По-п'яте, неоднозначною є ефективність місії на Русі. Самовідособленість духовенства від процесів уведення охрещеного населення в коло повноцінного церковного життя сприяла закріпленню і укоріненню в руському побуті поганських практик і традицій. Щодо сіл, то в умовах відсутності мережі храмів і проповіді, вони на довгі десятиліття виявилися вирваними з процесів християнізації, навіть в умовах хрещення, зберігаючи у своєму житті традиції, практики і культурні цінності, успадковані від поганського минулого.

⁶¹ Все ж таки руське чернецтво тривалий період, принаймні до кінця XIV ст., майже зовсім не помічено у справі місіонерства. Зусилля преп. Кукши – виняток, вони не знаходять підтримки ні на Півдні, ні на Півночі руських земель.

⁶² S. DAGFINN, *Op. cit.*, p. 1–19.

Володимир Ганяк

ДОВЕДЕННЯ ГІПОТЕЗИ Д. ОЛЯНЧИНА ЩОДО БЛИЗЬКОЇ СПОРІДНЕНОСТІ ЄВСТАФІЯ ТА ІНОКЕНТІЯ ГІЗЕЛЯ

Гіпотеза українського історика Домета Олянчина (1891–1970) щодо близької спорідненості Євстафія та Інокентія Гізеля неодноразово ставала темою для тривалих дискусій довжиною майже в ціле століття. Кожне чергове обговорення про можливу спорідненість цих двох видатних діячів ранньомодерної доби привносило як нові досить переконливі факти, так і достатньо суперечливі відомості, щодо тих чи інших епізодів з їхнього життя. Враховуючи часову відстань окремих досліджень, а також інші існуючі обмеження, далеко не всі результати попередніх студій відразу потрапляють у поле зору сучасних дослідників. Тому особливої ваги набуває проблема обрання відповідного методу для критичної інтерпретації фактологічного матеріалу, а також визначення напрямку подальших пошуків.

Для біографічного дослідження група споріднених осіб утворює соціальний об'єкт, привабливий у багатьох відношеннях: розширення хронологічних рамок аналізу дозволяє більш повно виявити еволюцію феноменів та характеристик соціалізованої особи в історичній динаміці. Вітчизняна дослідниця Т. Чубіна, використовуючи просопографічний метод І. Юркіна¹, пропонує у дещо редукованому вигляді розглядати соціалізовану особу як результат сукупної дії трьох субстанціонально відмінних чинників:

- генетичного (природженого начала, зумовленого генетичними психофізіологічними характеристиками людини, які передаються із покоління в покоління);

- сімейно-кланового (сімейних традицій роду, тобто соціокультурної пам'яті, яка транслюється на рівні мікроосередків суспільства – сім'ї та певного кола позасімейних агентів соціалізації, завдяки яким формується і розвивається особа);

¹ И. Н. Юркин, *Демидовы – ученые, инженеры, организаторы науки и производства: Опыт науковедческой просопографии* (Москва 2001) 7.

- чинника часу (“духу епохи”, утвореного з ментальних стереотипів, які нав’язує індивідуумові історичний час, тобто *більш широкий (курсив мій, – В. Г.) культурний субстрат*)².

Як слушно зауважує Л. Довга³, відомості про першу половину життєвого шляху Інокентія Гізеля (бл. 1610–1683) – вкрай скупі: “поки залишається невідомим його світське ім’я до прийняття чернечого постригу, непідтвердженими є гіпотези про час і місце народження, також нічого не відомо про його батьків і родину. М. Сумцов, автор поки єдиної історико-біографічної монографії, спеціально присвяченої Гізелю⁴, не надаючи жодних джерел, вказує, що народився він у протестантській сім’ї в Пруссії, де, ймовірно отримав початкову освіту. Тоді як обставини появи сім’ї Гізелів на Волині та релігійної конверсії Інокентія з протестантизму в православ’я, на думку Сумцова, залишаються поки незрозумілими”. В той же час, нам важко погодитися із твердженням, яке робить дослідниця у монографії “Система цінностей...” (цілий підрозділ якої присвячено з’ясуванню окремих аспектів біографії Інокентія Гізеля), так і в передмові до видання праць Гізеля, що вся реконструкція гіпотетична і не має жодних підстав, аби ототожнювати між собою усіх відомих Гізелів, а тим більше Олександра з Інокентієм (власне, виходячи з відомої біографії Інокентія можливість такого ототожнення виглядає вельми сумнівною, на що вказують іще Ігор Лоський та Валерія Нічик)⁵.

Про Євстафія Гізеля (бл. 1600 – бл. 1655) біографічних відомостей залишилось значно більше, але головна проблема полягає в тому, що досить часто ці відомості мають взаємно суперечливий характер. Пояснити такий стан речей можна спробувати двома причинами: з одного боку, збереженням відносно малої кількості достовірних першоджерел, у тому числі, через звинувачення його в єретизмі, а з іншого – наявність етнічної та/або конфесійної заангажованості більшості тогочасних дослідників, що в кінцевому наслідку закономірно призводило до упередженості в оцінках та обмеженості таких робіт лише окремими аспектами цього питання. На цю особливість у формуванні так званого “польського сліду” (перетворення прізвища Гізель на Кисіль) свого часу звернув увагу видатний український історик М. Грушевський: “складно знайти пояснення, як в історії польської літератури ХІХ ст. загіздився Кисіль, який з часом також загіздився і в українській літературі”⁶.

² Т. Д. Чубина, ‘Рід Потоцьких в Україні (Тульчинська лінія): стан наукової розробки проблеми’ (2013) Вип. 8 *Чорноморський літопис* 143–144.

³ Л. Довга, ‘Постать Інокентія Гізеля в контексті української культури доби бароко’ (2012) Вип. XXXII *Актуальні проблеми історії, теорії та практики художньої культури* 3–4.

⁴ Н. Сумцов, *Инокентий Гизель* (К. 1884) 12.

⁵ Л. Довга, *Система цінностей в українській культурі ХVІІ століття (на прикладі теоретичної спадщини Інокентія Гізеля)* (К., Л., Свічадо 2012) 53–68.

⁶ М. С. Грушевський, *Історія української літератури*, т. 6 (К., Обереги 1995) 493.

Досліджуючи освітні мандрівки українських студентів європейськими країнами у XVI–XVII ст., Ігорь Лоський, на підставі детального аналізу метрик Ростоцького університету, висловив обережне припущення щодо тотожності вписаного у січні 1635 року “руського киянина Олександра Гізеля” (Alexander Gizeel Sijovia-Russus⁷) та Інокентія. Але в цій же статті відразу піддав сумніву таке припущення, посилаючись на твердження лаврського архімандрита Гавриїла Домецького (сер. XVII ст. – бл. 1710), згідно якого, І. Гізель поїхав на закордонне навчання вже ченцем⁸. Слід зауважити, що Г. Домецький не був безпосереднім свідком вищезазначеної події, тому міг чути лише розповіді від інших осіб, у тому числі, від самого І. Гізеля.

Наступний крок у вирішенні цього питання зробив відомий український історик в еміграції Дюмет Оляничин (1891–1970), коли в одній зі своїх чеськомовних (довоєнних) робіт⁹ висунув гіпотезу про близьку спорідненість Євстафія та Інокентія Гізеля. Але переконливих доказів ним не було надано, хоча неможливість спростування цієї гіпотези, залишала це питання відкритим. Доки німецький дослідник Гаральд Козак (1880–1960) у 1955 році випадково не натрапив в архівах на протокол розгляду радою цього університету “жахливого студентського конфлікту” (кінець січня 1636 р.), в якому безпосередню участь брав О. Гізель¹⁰. З уривчастих відомостей цього протоколу дізнаємося, що Олександр характеризує себе як вірянин “грецького віросповідання”, “*rolonus*”, який вже на той час “мав дворічний досвід сумісного проживання в стінах Краківської академії”. Також інформується про те, що цей конфлікт було залагоджено, внаслідок чого німецькі студенти отримали сувору догану. Можна лише обережно припустити, що причина цього конфлікту мала релігійне забарвлення (наприклад, питання дотримання православного посту). Радянський літературознавець П. Берков піддав гострій критиці нові факти на користь гіпотези Д. Оляничина¹¹. Більше того, навіть нові дані про наявність запису (заувага польського проф. Якубовського), що у 1631 р. Олександр Гізель записався на навчання до Краківського університету, інтерпретувалися цим дослідником досить однобоко, вибудовуючи свою аргументацію лише на підставі хибного сліду польської історіографії. Хоча в цьому записі прямо вказувалося, що Олександр є сином Теодора (Федора) та приїхав з Вільна. Спостерігаємо, що в наступні декілька десятиліть питання зникло з поля зору дослідників ранньомодерної доби.

⁷ *Die Matrikel der Universität Rostock Ost. 1611–Mich. 1694* von Dr. A. Hofmeister (Rostock 1895) 98.

⁸ І. Лоський, ‘Українські студенти Ростоку і Кілію’ (Жовква 1932) т. 4 *Записки Чину Василія Великого* 148.

⁹ Cit. by D. OLYANICHIN, ‘Aus dem Kultur- und Geistesleben der Ukraine’ (1937) Bd. 2 *Kyrios* 54.

¹⁰ H. COSACK, ‘Ein Rostocker Student des 17. Jahrhunderts aus Kijew’ (Rostock 1955/56) V *Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock* (Sonderheft) 73–74.

¹¹ P. N. BERKOV, ‘Ostslavische Studenten an deutschen Hochschulen in der vorpetrinischen Zeit’ (Leningrad 1962) Vol. 30, No 2 *Zeitschrift für Slavische Philologie* 351–374.

Ще один крок у вирішенні цього питання зробила українська дослідниця Л. Довга, надавши нові відомості (на підставі аналізу метрики навчального закладу) щодо вступу на навчання Євстафія Гізеля у Замойську академію в 1621 році: “Євстафій – міщанин, грецької віри, походить з Вільна, а ім’я його батька – Теодор (Федір)” (“Eustachius Theodori Gizel, Wilnensis, [Graecae confessionis], juratus”)¹². Також дослідниця вказує на корисну інформацію про продаж (датовано 1636 роком) Михайлом Гізелем будинку у Вільно, тобто є певне документальне підтвердження “віленського сліду” хоча б по відношенню до Євстафія Гізеля. На жаль, маловідомі результати джерелознавчих студій Г. Козака та П. Беркова залишилися поза увагою дослідниці. Слід зауважити, що існує певна ймовірність того, що до зібраного переліку біографічних даних осіб з прізвищем “Гізель” чи “Гізелевський”, крім вищезгаданих релігійних діячів, могли потрапити інші особи (в тому числі, іноземці), які не мають жодного відношення до цього питання.

На початку свого дослідження¹³ вищезазначеної проблеми автор статті у власних пошуках певний час йшов керуючись хибним “польським слідом”, поки ним не були отримані додаткові дані на користь “віленського сліду”. Тим не менш, ця перша недосконала в багатьох аспектах робота дозволила встановити вплив на Євстафія певного кола соціальних агентів – соцініанина Йонаша Шліхтинга (відношення “учень – майстер (вчитель)”, наявність спільних робіт протягом багатьох років, як мінімум, документально підтверджено, починаючи з 1627 р.), а також белзького воеводи – Рафаїла Лещинського (кальвініста), який виступає в якості мецената-благодійника.

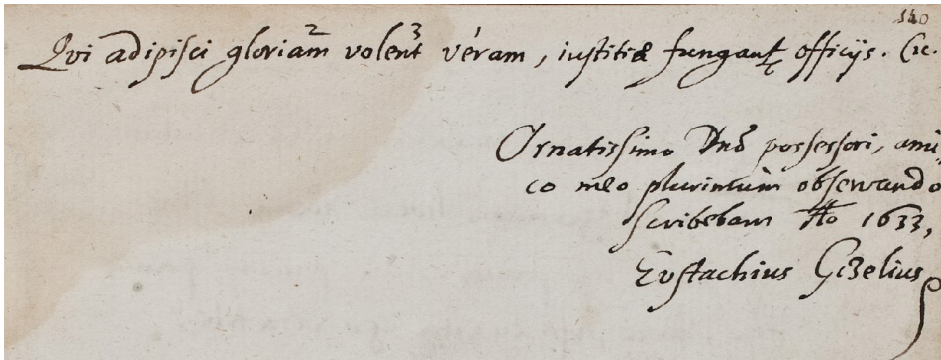


Згадка про спільну участь Й. Шліхтинга та Е. Гізеля у збірнику Й. Йонстоуна “Ephorus [...]”, 1628 р.

¹² Л. Довга, *Op. cit.*, 58.

¹³ В. Ганяк, ‘До питання реконструкції життєпису автора «Антапології» (1631/1632)’ (2013) 8 *Наукові записки [Національного університету “Острозька академія”]. Історичне релігієзнавство* 39–48.

Та визначити напрямок подальших пошуків. Також значну цінність мають записи різних осіб в альбомі друзів протестанта-ремонтранта Я. Наерануса¹⁴, що дозволяє більш детально аналізувати раківський мікроосередок, який без сумніву впливав на формування філософсько-релігійних та світоглядних вподобань Євстафія. Так, у власному автографі Є. Гізель цитує морально-етичний твір Цицерона “Про обов’язки”, який у значній мірі вплинув на формування етики соцініан.



Автограф Євстафія Гізеля у альбомі друзів Я. Наерануса, 1633р.

У своїй наступній статті¹⁵, завдяки отриманим відомостям від ієромонаха Антонія Ламбрехтса (наявність окремої подяки у вступі до грецького перекладу “Про наслідування Христа” (1627) та його звітування про успіхи в навчанні), автору вдалося документально підтвердити роль Р. Лещинського в якості патрона Євстафія, а також більш точно визначити період його навчання в гімназії Шонайхланум-Королатум (Schönaichianum) в Сілезькій Бетанії (тепер м. Битом, Польща): 1625–1628 рр. При цьому зауважимо, що Тридцятилітня війна (1618–1648) не дозволила Євстафію в той час завершити навчання – після захоплення цього міста військами Католицької ліги гімназію було зачинено на наполегливе прохання єзуїтів.

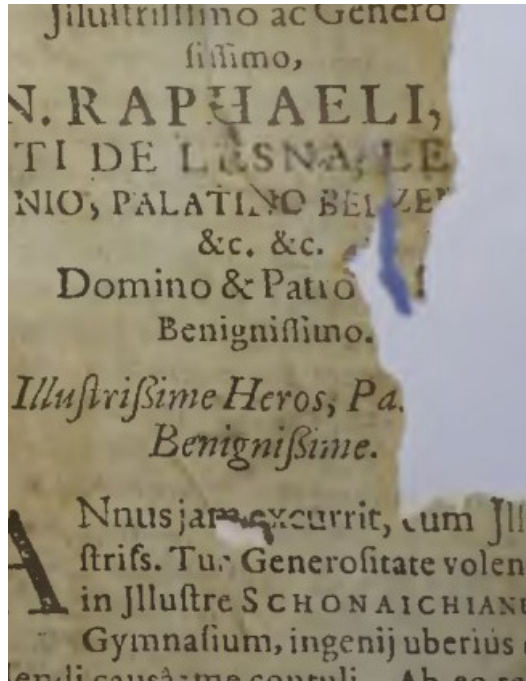
Також слід вказати, що в межах вищезазначеної роботи вдалося відшукати більш детальну інформацію про батька Євстафія: встановити його безпосередню участь (так, у 1614 році серед двох десятків віленських братчиків знаходимо “Федора Кгезеля”) у судових процесах щодо церковного майна

¹⁴ К. KOTONSKA, ‘Album przyjaciół Jana Naeranusy’ (Kraków 1989) t. 34 *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 169–206.

¹⁵ В. Ганяк, ‘Критичний аналіз окремих відомостей про життя і творчість автора «Антапології» (1631/1632)’ (К., Вид. відділ УПЦ 2015) Вип. 23 *Труди Київської Духовної Академії* 148–156.

православних братств¹⁶, а також отримати дані, що він був священником Святодухівської церкви у м. Вільно. Зауважимо, що в одній із протестацій (щодо позову про друк віленським братством еретичних книг) за цей рік до гродського уряду, православні братчики (в тому числі, “Федор Гизель”) скаржилися на величезні витрати, вказуючи, що змушені відстоювати власні права у віддаленому суді поза межами юрисдикції цього міста¹⁷. Цей факт певною мірою пояснює його довготривале перебування в м. Белз, яке розташовано в певній *географічній* близькості до Любліна, де зазвичай відбувалися засідання королівського суду. Без сумніву, виховання в цій священницькій родині певною мірою сприяло тому, що діти обирали у навчанні напрям богословської освіти.

Цікаві відомості, на наш погляд, надає метрика Краківського університету: знаходимо запис про зарахування у 1631 р. Олександра Гізеля (“Alexander Theodori Gizel, Viln, gr. 6”)¹⁸, а вже через два роки (1633) з’являється запис про зарахування Євстафія (“Eustachius Theodori Gizel, Viln., t. [totum, тобто кошти за навчання сплачені повністю, – В. Г.]”)¹⁹. Як бачимо, аналізуючи ці два записи, батьком обох прибулих з Вільна студентів є Федір Гизель. Із врахуванням результатів ростоцького протоколу, можна припустити, що Євстафій посів місце Олександра в університетській бурсі та вплинув на рішення брата прослухати курс протестантської (німецької) теології. Одночасно в ці роки Євстафій проходив педагогічну практику в Раківській



Перша сторінка (сильно пошкоджена) передмови грецького перекладу Є. Гізеля трактату Т. Кемпійського “Про наслідування Христа”, 1626 р.

¹⁶ *Акты Виленской археографической комиссии* (в 39 томах) (1875) т. 8, с. 98.

¹⁷ *Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси* (1874) т. 10, с. 233.

¹⁸ *Album studiosorum Universitatis Cracoviensis* (1950) Vol. 4 134.

¹⁹ *Ibid.*, p. 151.

школі (социніанський релігійно-освітній центр), де друкувалася його “Антапология” – відповідь на твір “Апология” М. Смотрицького (сам автор вказує, що вона була написана у березні 1631 р.). Скоріш за все, після коронаційного сейму (1633 р.) та обрання митрополитом Петра Могили, О. Гізель на певний час прибув до Києва. Не можна виключати того, що через деякий час певну групу здібної молоді було відправлено на закордонне навчання за рахунок коштів нового митрополита.

Раптова смерть у 1634 р. (саме цій рік слід вважати датою смерті цього церковного діяча, а не 1635 р., коли його поховали) полоцького єпископа Й. Бобрікевича (колишнього настоятеля Святодухівського братського монастиря), який, скоріш за все, був натхненником та замовником “Антапологии”, змусила Євстафія припинити навчання та прийняти запрошення социніан очолити Кисилинську школу (про що свідчить журнал синоду социніан за 1634 р.²⁰). Певне замішання відчувається також у діях братчиків, які не знали ще як краще поступити з вже надрукованим тиражем “Антапологии”. Але ще більш несподіваною для Є. Гізеля виявилась реакція м. Петра Могили, який у грудні 1634 року письмово просив волинського воєводу А. Сангушка конфіскувати весь тираж цього твору у Милецькому монастирі (в якому одним із патронів на той час був вищезгаданий Р. Лещинський²¹). А пізніше, у 1635 р. всі конфісковані 3000 екземплярів були публічно спалені в Луцьку, а на автора твору наклали анафему²². Скоріш за все, Євстафія від більш жорсткого покарання врятувала та обставина, що для підпису книги він використав псевдонім *Gelasio Diplitz*. Тим не менш, цей факт змусив його з часом прийняти рішення перейти у протестантизм. Якщо проаналізувати так званий “дух часу”, то можна помітити, що період навчання Євстафія та Олександра припав на роки, коли ще було можливе партнерство протестантів та православних у спільній боротьбі з католицькою експансією. Тоді, як вже після 1637 р. спостерігаємо поступове руйнування довготривалих домовленостей представників протестантської та православної шляхти щодо співпраці в обороні церков, які встановила Віленська конфедерація (1599). Також нагадаємо, що дід вищезгаданого белзького воєводи Р. Лещинського також поставив свій підпис під цим документом.

На нашу думку, ймовірно вищезазначені жахливі обставини щодо його брата вплинули на бажання Олександра Гізеля (після повернення до Києва у 40-х роках) прийняти чернече ім'я – Інокентій (лат. *Innocentius* – “невинний”). Перш за все, через наявність накладення анафема на таємничого автора

²⁰ S. SZCZOTKA, ‘Synody arian polskich’ (1935) t. VII *Reformacja w Polsce* 76.

²¹ *Архив Юго-Западной России* (К. 1883) ч. 1, т. 6 510.

²² E. SMURLO, *Le Saint-Siège et l’Orient orthodoxe russe, 1609–1654* (1928) Pt 2 110–112.

“Антапології”, але фактично цей церковний акт був спрямований проти його брата – викриття та оприлюднення цієї скандальної інформації могло досить сильно зашкодити його богословській кар’єрі в православному середовищі.

Також на користь “віленського сліду” в певній мірі свідчить наявність факту спільної наради І. Гізеля та представників Святодухівського монастиря у серпні 1646 р. під час спроби Петра Могили укласти проєкт універсальної унії, який включав би утворення окремого Київського патріархату. Так, С. Голубев вказує, посилаючись на зібрання рукописів Києво-Печерської лаври, що в одному зі своїх листів до митрополита П. Могили віленські братчики використали у зверненні до нього тільки титул “екзарха Константинопольського трону”, чим сильно образили останнього. Але вже у другому листі (від 4 вересня 1646 р.) вони пояснюють, що цей крок ними було зроблено лише після того, коли спільно порадилися із “його милістю ректором І. Гізелем”²³. Цей факт засвідчує беззаперечний авторитет Інокентія на цей час у братському середовищі та наявність у нього чіткої позиції щодо нового унійного проєкту, цілком характерної для представників православних братств. Поки важко сказати, що в більшій мірі сприяло формуванню його авторитету серед віленських братчиків: родинні зв’язки чи чисельні контакти із представниками Святодухівського монастиря.

Щодо року народження О. Гізеля, враховуючи перший запис у вищій навчальний заклад, можна припустити, що він був значно молодшим за Євстафія: різниця мала б складати близько десяти років. Раніше нами висловлювалося припущення²⁴, що прізвище “Гізель” являє собою змінену форму німецького слова *gesell* (“гезель”), тобто “підмайстер”, що цілком відповідало тогочасному статусу руських міщан у Вільні, де керівні посади в різних цехах нерідко займали етнічні німці.

Таким чином, застосування просопографічного методу дозволило більш комплексно проаналізувати наявний фактологічний матеріал біографій трьох віленських міщан: Федора – батька, Євстафія та Олександра Гізелів – братів, на підставі чого, дійти до висновку про їх близьку спорідненість. Як мінімум, протягом періоду 1625–1636 рр. родина Гізелів перебувала в м. Белз (тобто в межах Червоної Русі (Галичини), а не Волині), хоча формально і далі залишалася в юрисдикції м. Вільно. Всі вищевикладені факти в цій статті в певній мірі спростовують вигадану історію щодо німецького (протестантського) походження Інокентія Гізеля, тому тепер можна переконливо стверджувати: існує значно більше підстав ототожнювати Олександра та Інокентія, тобто що він походив саме із руської (православної) родини віленських міщан.

²³ С. ГОЛУБЕВ, “Западнорусская церковь при митрополите Петре Могиле (1633–1647)” (1893) т. LX–LXI № 3 *Киевская Старина* 328.

²⁴ В. ГАНЯК, *Op. cit.*, с. 156.

Ярослава Стратій

ІНТЕРПРЕТАЦІЯ АРИСТОТЕЛЕВОГО ВИЗНАЧЕННЯ ДУШІ У ТРАКТАТАХ “ПРО ДУШУ” КАСІЯНА САКОВИЧА Й ІНОКЕНТІЯ ГІЗЕЛЯ

Аналіз Аристотелевого визначення душі присутній у всіх моголянських курсах, у яких збереглися розділи, присвячені розгляду проблеми душі загалом і людської душі зокрема. Завдяки вивченню цих розділів або трактатів ми маємо змогу відслідковувати процес рецепції і апропріації українською думкою XVII–XVIII ст. антропологічних ідей західної схоластики у тій її версії, яка отримала назву “друга схоластика”. Остання, будучи витвором іспанської думки, прийшла в Україну через польське посередництво наприкінці XVI – на початку XVII ст. і разом з проникненням ідей Реформації і Контрреформації була однією з причин формування багатшаровості українського культурного коду, що виявився сприйнятним до зовнішніх впливів та їх апропріації і був визначений Джованною Броджі Беркоф як поліморфізм¹. Ця філософія також зробила свій вагомий внесок у “пошуки української тожсамості як “третього шляху” між католицизмом і православ’ям”² і подальше “органічне поєднання ‘Сходу’ і ‘Заходу’”³. У даній статті буде здійснено спробу проаналізувати інтерпретацію Аристотелевого визначення душі у “Трактаті про душу” (“Traktat o duszy”) Касіяна Саковича в перекладі В. Нічик, а також у присвячених проблемі душі розділах рукописного латиномовного філософського курсу професора Києво-Моголянської академії Інокентія Гізеля. Попри незаперечну спільність розуміння цими авторами аналізованого ними визначення душі, при розгляді останнього, увагу буде зацентровано також і на деяких нюансах, наявних у їх інтерпретації цієї проблеми.

¹ Див.: НАТАЛЯ ЯКОВЕНКО, *У пошуках нового неба. Життя і тексти Йоанікія Галятовського* (К., Лаурис, Критика 2017) 272.

² *Ibid.*, с. 500.

³ *Ibid.*

Насамперед зазначимо, що філософи-схоласти, безвідносно до того, яку течію другої схоластики вони представляли – томістичну чи скотистичну – дотримувалися Аристотелевого визначення душі як першого акту фізичного органічного тіла, що потенційно містить у собі життя, як першооснови життя, відчуття, переміщення у просторі й мислення, а людину розуміли як гармонійну єдність двох конститутивних елементів – душі й тіла.

Цю складену з душі й тіла єдність вони розглядали як субстанціально-акцидентальну структуру, з допомогою якої вони пояснювали своє бачення співвідношення між потенцією і життям. Специфіку їхнього бачення цієї субстанціально-акцидентальної структури на прикладі аналізу концепції душі відомого представника філософії другої схоластики Франсиско Суареса пояснює іспанський дослідник Сальвадор Кастейоте у своїй праці “Die Anthropologie des Suarez. Beiträge zur spanischen Anthropologie des XVI. und XVII. Jahrhunderts”. Якщо життя (*vita*), – каже Кастейоте, – розглядати в аспекті пасивної потенції, тобто з огляду на рецепцію форми, то воно має субстанціальне значення, оскільки воно перебуває в потенції до матеріальних диспозицій, налаштованостей, які підготовляють прийняття душі⁴. Якщо ж життя розглядати в аспекті активної потенції або у відношенні до дії (*operatio*), тоді воно має акцидентальне значення, бо воно перебуває у потенції до інструментальної структури⁵. Водночас обидві структури, а саме структура матеріальних диспозицій, які здійснюють підготовку до прийняття душі й так звана інструментальна структура, себто органи людського тіла, призначені для виконання тих чи інших функцій і розміщені в різних частинах органічного тіла, вважалися структурами акцидентальними. Ці ж акцидентальні диспозиції призначалися для здійснення різних завдань і відповідно визначалися як активні або пасивні. Активними вважалися органи людського тіла, що забезпечують вітальні функції, а пасивними ті, що готували матерію до прийняття душі. Знову ж таки саме органічне тіло розглядалося у двох аспектах: по-перше, з огляду на субстанціальну структуру, і тоді під ним розумілося складене (*compositum*) з матерії і субстанціальної форми, яка у різний спосіб оформлює різні частини матерії. Відповідно такою формою є винятково душа, а таким органічним тілом – сама конституйована душею жива істота. В результаті органічне тіло як складова частина субстанціальної структури суттєво відрізняється від органічного тіла як акцидентальної структури, адже останнє формально структурується акциденціями, а не душею. Отже, з огляду на матеріальну причину *corpus organicum* використовується для прийняття душі, тим часом як його конституювання відбувається вна-

⁴ CUBELLS CASTELLOTE, *Die Anthropologie des Suarez. Beiträge zur spanischen Anthropologie des XVI. und XVII. Jahrhunderts* (Freiburg [Breisgau], München, Karl Alber, 1982) 43.

⁵ *Ibid.*

слідок введення душі⁶. Роз'яснюючи дане Аристотелем визначення душі у тій частині, де грецький філософ говорить про здатне до життя органічне тіло (“*potentiā vitam habet*”) Суарес стверджує, що розуміння органічного тіла як лише акцидентально структурованого є ключем для пояснення сутності душі (*quidditas animae*), бо воно вказує на притаманний душі спосіб оформлення тіла, той спосіб, яким вона відрізняється від інших форм і з огляду на який вона потребує акцидентально структуровану матерію. Саме в цьому сенсі мова йде про тіло, що потенційно має життя, але життя акцидентальне, тобто таке, що перебуває у потенції до частин життя, а не субстанціальне (“*Si hoc modo sumatur «corpus organicum», dicitur de illo quod potentia vitam habet, non de substantiali vita, sed de accidentali, id est, in potentia ad partes vitae*”⁷). Отже, стверджує С. Кастейоте, така акцидентальна структура або акцидентально структурована матерія, яка складається з різних пасивних диспозицій, що підготовлюють прийняття душі, передує душі, хоча й з огляду лише на диспозитивну або налаштовувальну причину (“*in genere causae dispositivae*”). Водночас, якщо подивитися на всю акцидентальну структуру, у тому числі й на інструментальну структуру або систему органів людського тіла ще не запуснену у дію душею в аспекті цільової причини, то виходить, що інструментальна структура може розглядатися як певний план чи проект, який передує формі (*non est anima prius quam ordo*). І це означає, що душа підпорядкована цьому плану. Останній же відповідає сутнісній ентелехії природи і саме згідно з нею попередньо планується і формується інструментальна структура, яка має в подальшому слугувати досконалому стану живої істоти⁸. Таким чином Суарес переконаний у необхідності попереднього формування тіла як певного акцидентального утворення, аби душа-форма могла здійснити зняття потенціальності такого суб'єкта, тобто могла зняти субстанціальну потенціальність акцидентально існуючої матерії-тіла (“*...actuare est potentialitatem subiecti tollere... nam ille actus primus [id est anima] tollit substantialem potentialitatem materiae*”⁹). Проте залежність душі від тієї чи іншої акцидентальної структури, як уже зазначалося, пов'язана з сутнісною ентелехією природи. А це означає, що видова сутність людини (*quidditas*), актуалізуючи якість органічне тіло у вигляді акцидентального утворення, стягується до індивідуальної сутності, продукуючи індивідуальну людську субстанцію – носія усіх реальних сутнісних та індивідуальних властивостей конкретного людського суб'єкта. І таке розуміння сутності вказує на належність Суареса до есенціалістичної онтології з відповідним цій онтології

⁶ FRANCISCO SUAREZ, *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis “De anima” – Introduccion y edicion critica por Salvador Castellote* (Madrid 1991) D.1, Q.3–8; p. 18.

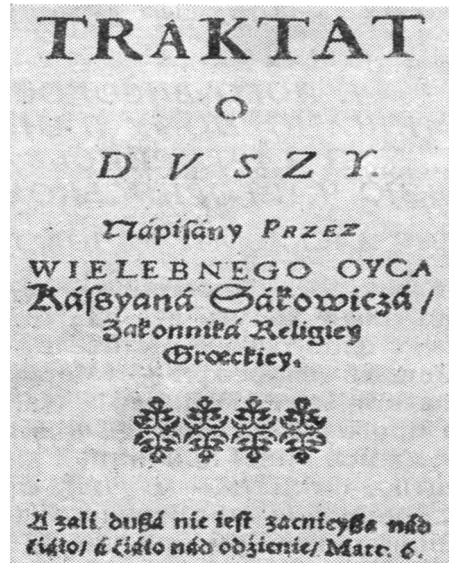
⁷ *Ibid.*

⁸ CUBELLS CASTELLOTE, *Op. cit.*, s. 44.

⁹ FRANCISCO SUAREZ, *Op. cit.*, D.1, Q.2: 5–2.

поняттям реальної сутності, чия досконалість є підставою і для її існування, і для похідних від неї дій, на відміну від томістичної концепції сутності, згідно з якою актуалізація сутності, забезпечення єдності субстанції і акциденцій, конституювання єдиного суцього і його життєдіяльність забезпечується винятково завдяки дії всередині суцього, наданого Богом акту існування¹⁰.

Аналіз інтерпретації українськими інтелектуалами XVII–XVIII ст. Аристотелевого визначення душі засвідчує її схоластичний характер і дуже незначні відмінності у їх поясненні цього визначення. Проте деякі відмінності все ж таки виявити можна. Перший на тепер відомий трактат українського автора, присвячений розгляду проблеми душі, належить Касіяну Саковичу. Цей трактат під назвою “Traktat o duszy” був написаний польською мовою у першій половині XVII ст., виданий у Кракові 1625 р. і, як стверджує В. Нічик, імовірно становив частину лекційного курсу, що його читав Сакович учням Київської братської школи¹¹. Однією з особливостей цього твору є те, що його автор, демонструючи вочевидь схоластичне бачення проблеми душі, у своїй аргументації чи не більшою мірою, ніж на схоластичних мислителів, посилається на представників патристики як західної, так і східної, зокрема, на Св. Йоана Златоуста, Бл. Теодорета, Бл. Августина, Амвросія Медіоланського, Бл. Єроніма, Григорія Ніського, Св. Діонісія Ареопігита, Св. Йоана Дамаскіна тощо. Така орієнтація на представників візантійської богословської і філософської думки, а також на авторитетних для східного християнства західних отців церкви свідчить про намагання Саковича підкреслити евристичність традиційної для тогочасної української ментальності східнохристиянської спадщини, утвердити здатність з оперттям на неї обґрунтувати привнесені схоластикою нові смисли й концепції, тобто маніфестувати свою “грецькість” і водночас мислити у спосіб латинський¹².



Титульна сторінка твору Касіяна Саковича “Traktat o duszy”

¹⁰ É. GILSON, *L'être et l'essence* (Paris, Vrin 1994) 153.

¹¹ Пам'ятки братських шкіл на Україні: кінець XVI – початок XVII ст. Тексти і дослідження (К. 1988) 505.

¹² Див.: НАТАЛЯ ЯКОВЕНКО, *Op. cit.*, с. 500.

Відповідно до того, як це було усталено в схоластиці, душу Касіян Сакович визначає як акт фізичного тіла, що потенційно має життя. Це Аристотелеве визначення він подає латинською мовою: “Anima est actus corporis physici potentiā vitam habentis”¹³. У його “Трактаті про душу” ми не знайдемо чітко сформульованої концепції субстанціальної і акцидентальної структури людського тіла, проте її можна реконструювати, виходячи з контексту його розмірковувань про сутність душі і спосіб її поєднання з тілом. На думку Саковича, душа певним чином походить від божественної сутності. Він посилається на третю гомілію Св. Йоана Златоуста, присвячену тлумаченню Першого послання Апостола Павла до Коринтян, де говориться про те, що душа є творінням Божим, а не людським (“anima opus Dei, non hominum”)¹⁴, а також на інші тексти Йоана Златоуста й Йоана Дамаскина (кн. II, розд. 12), в яких створення людини розуміється як вдихання у неї духа Божого¹⁵. Тут вочевидь Касіян Сакович має на увазі те місце з 12-го розділу другої книги Дамаскина “Точний виклад православної віри”, де стверджується, що Бог створив людину своїми руками з видимої і невидимої природи за своїм образом і подобою, так, що, зробивши з землі тіло, через своє вдихання надав їй здатну до розмірковування й наділену умом душу (“...ἐκ γῆς μὲν τὸ σῶμα διάλασας, ψυχὴν δὲ λογικὴν καὶ νοερὰν διὰ τοῦ οἰκείου ἐμφυσήματος δοῦς αὐτῷ ὅτιερ δὴ θεῖαν εἰκόνα φαμεν...”¹⁶). Сакович пояснює ці висловлювання відомих представників патристики як створення душі з нічого за велінням Божим, а сам факт вдихання душі порівнює з диханням однієї людини на іншу, при якому люди передають одне одному лише легкий подув, а не щось із своєї сутності. Тому й Бог, творячи людину за своїм образом і подобою, надає людській душі богоподібності, наділяє її Божою благодаттю і даром Божим, і саме в цьому сенсі слід розуміти причетність душі до божественної сутності, а не як похідної від Божого єства. Концепція душі Касіяна Саковича наче балансує між Августинівським баченням душі як самосущої субстанції та її Аристотелівським розумінням як оформлюючої форми. Про це, зокрема, свідчать його посилання на Бл. Єроніма й Августина. “Бл. Єронім, – каже він, – у своїх творах висловив про це вчення (*себто про вчення про душу – Я. С.*) таку думку: коли Господь Бог вливає кожну створену душу в нове тіло, вона вже

¹³ “Трактат про душу, написаний велебним отцем Касіяном Саковичем, ченцем грецької релігії” в *Пам’ятки братських шкіл на Україні...*, с. 448.

¹⁴ *Ibid.*, с. 460. Тут мова йде, імовірно, про 10-ту гомілію Йоана Златоуста на Перше послання Апостола Павла до Коринтян, у якому говориться: “Ти нічого не маєш свого: ні багатства, ні дара слова, ні самої душі – й вона від Господа” (οὐδὲν γὰς ἔχεις σὸν οὐ χρήματα, οὐ λόγον, οὐ ψυχὴν, αὐτὴν καὶ γὰρ αὐτὴ τοῦ Θεσπότη), S. JOANNES CHRYSOSTOMUS, In Epist. I ad Cor. Homil. X in PG LXI, p. 84.)

¹⁵ *Трактат про душу...*, с. 462.

¹⁶ S. JOANNES DAMASCENUS, “De fide orthodoxa”: Lib. II, с. XII “Περὶ ἀνθρώπου”. PG XCIV. Excudebatur et venit apud J.-P. MIGNE, editorem,... Intra moenia (Parisina, 1886), p. 920.

не походить родом від Адама. До цієї думки пристала й вся Божа церква, її знав і Бл. Августин – у кн.: “De origine animae”: “Quod anima creando inunditur, et infundendo creatur” (“Про походження душі”: “Душа в час творення вливається і, вливаючись, створюється”)¹⁷. Водночас, як щойно зазначалося, ці елементи Августинівського розуміння душі як самосущої субстанції співіснують у Саковича з Аристотелевою концепцією душі як оформлюючої форми. Вище вже наводилося наявне у його трактаті визначення душі цього видатного грецького філософа. Розвиваючи думку, спрямовану на обґрунтування перипатетично-схоластичного бачення душі, Сакович говорить про те, що, оскільки в земному світі душа дає дозвіл на людські добрі й злі вчинки і відповідно в потойбічному світі отримує за них винагороду або покарання, то створення душ раніше від тіл не мало б жодного сенсу, було б даремним. Окрім того, душа сама по собі не може здійснювати ніякого вчинку. Отож і створення душ раніше від тіл було б марною справою. Однак Бог і природа нічого не роблять даремно (“Deus autem et natura nihil frustra faciunt”). Саме тому душі не могли бути створеними до тіл. Бо душа є формою людського тіла, а форма не може існувати без матерії¹⁸. “Правдою є те, – провадить далі Сакович, – що тіло не належить до сутності душі, але, не поєднавшись з ним, душа не може являти жодних дій. А якщо не може, то і сутність відокремленої від тіла душі не може бути досконалою, окрім тих випадків, коли вона стає безсмертною після відокремлення від тіла”¹⁹. Коментуючи наявну у творі Діонісія Ареопагіта “Про божественні імена” тезу про те, що людські душі як духи нижчого рівня мають створюватися вищими духами або ангелами, Сакович заперечує можливість творення ангелами якоїсь речі, бо творення (creatio) – це виведення з нічого, здійснюване безвідносно до всілякої передіснуючої матерії як необхідної умови для продукуючої дії вторинних причин (causae secundae). Натомість людські душі, переконує автор трактату, створені самим Господом Богом з нічого, і тому Діонісій Ареопагіт, говорячи про виникнення нижчих сутностей завдяки вищим силам, якими є ангели, мав на увазі не створення людських душ, а вплив на них і владу над ними ангелів²⁰. Безперечно, каже Сакович, людські душі подібні до ангелів. Проте ангели – безтілесні, вони існують і чинять свої справи відповідно до своєї природи, яка не потребує тіла. На відміну від них душа здатна функціонувати лише через поєднання з тілом²¹.

¹⁷ *Трактат про душу...*, с. 462.

¹⁸ *Ibid.*, с. 465.

¹⁹ *Ibid.*, с. 467.

²⁰ *Ibid.*, с. 463.

²¹ *Ibid.*, с. 465.

Як уже зазначалося, “*Traktat o duszy*” Саковича не містить чітко сформульовану концепцію субстанціальної і акцидентальної структури людського тіла. Проте її можна відстежити в його загальному описі душі. Так він стверджує, що душа людини, на відміну від ангела, надає існування тілу дійсно й у спосіб субстанціальний (*substantialiter*), тобто здійснює сутнісне поєднання з тілом. Натомість ангели не здатні набути форми людського тіла. Вони, являючи себе в людських або інших взятих з повітря тілах, поєднуються з останніми не в субстанціальний спосіб, як душі людей, а лише зовнішньо, й рухаючи цими явленними тілами, а також імітуючи певні властиві живим тілам дії, вони не надають цим тілам існування і не оживляють їх, як це відбувається з душами – формами людських тіл²². Що стосується душі тварини, яка, на відміну від людської душі, є формою матеріальною і походить від тілесного чинника (*ab agente corporeo*), то й тут у цьому тілесному чиннику Сакович розрізняє субстанціальну структуру, пов’язану засадничо (*principaliter*) з душею тварини, яка ініціює народження та акцидентальну структуру, що репрезентує інструментальний чинник – сім’я²³. Це розрізнення тілесного чинника на дві складові частини автор трактату пояснює так: “Тілесний чинник є двояким: один здійснює свої відправи *principaliter*, тобто він передує у всій справі і йому приписується відправлення дій як головній причині. Другий чинник інструментальний, він – знаряддя, що використовується первісним, засадничим, чинником у здійсненні його дій. Наприклад, стільці, катедри, столи – щодо них столяр є первісним чинником або *agens principaliter*; пилка ж і сокира, долото є *agens instrumentale* (інструментальним чинником), які використовуються ремісником для здійснення задуманого, досягнення гаданого наслідку”²⁴. Виходячи з цього, Сакович, посилаючись на твір Аристотеля “Про виникнення тварин” (“*De generatione animalium*”), стверджує, що активна сила зосереджується у сімені самця, а матерією плоду є те, що дається самкою (“*Virtus activa est in semine maris, materia autem foetus est illud quod ministratur a femina*”), тобто самець має її як форму, а самка – як матерію, котру тварина, що народжує, використовує за допомогою сімені як певне знаряддя... Вони контролюються душею тварини, що народжує, і спричинюють ріст і пробудження народжуваного. Цей ріст і пробудження, пояснює Сакович, філософи називають *motio ipsius animae generantis* (рухом самої душі, яка народжує). Але цей рух не є ні душею, ні частиною душі тварини, яка народжується, він є лише здатністю, похідною від породжуючої душі (*ab anima generantis*), подібно до того, як у пилці чи сокирі немає форми стола. Вона якоюсь мірою присутня у рухові сокири, що може допомогти дереву

²² *Трактат про душу...*, с. 449.

²³ *Ibid.*, с. 450–451.

²⁴ *Ibid.*, с. 451.

набути цю форму. І тому немає потреби у тому, щоб готовий результат уже був уміщений у цій здатності або силі, бо він утворюється завдяки якомусь наявному в сімені пінявому духові – *spiritusum*. Цей дух є гарячим і належним до сил небесних, тих, що допомагають дольним тілам здійснювати свої рухи і справи і в якому сходяться здатності й сила тварини, яка народжує, з силами небесними²⁵. Отже, якщо проаналізувати поданий Касіяном Саковичем опис народження тварини, істоти наділеної чуттєвою душею, то можна виокремити у цьому процесі народження формування під впливом чуттєвої душі у лоні самки тіла народжуваної тварини як акцидентальної конструкції, що створює передумови для росту і пробудження в момент народження живої істоти. І ця мить пробудження свідчить про утворення вже субстанціальної структури, тобто складеного (*compositum*) з акцидентально впорядкованої матерії, що містить у собі інструментальну структуру або потенційно готові до запуску органи тіла тварини, і чуттєвої душі тварини. Остання є формою тварини, а народжене органічне тіло вже розуміється не як акцидентальна конструкція, а як конституційована душею жива істота.

При описах усіх цих процесів народження, що відбуваються у рослинному і тваринному світі, Сакович використовує термін *productio*, тобто утворення. З цим терміном він пов'язує таке народження, яке може бути тільки наслідком зміни тієї матерії, з якої постає нова річ, як це трапляється у разі перетворення зерна у борошно, борошна – у тісто, тіста – у хліб²⁶. Щодо душі людини, то тут має місце не *productio*, а *creatio* (творення), бо неможливо й навіть непристойно, переконаний Сакович, припустити стосовно створеної з нічого Богом душі людини її утворення з якоїсь матерії, здатної до різноманітних змін і альтерацій²⁷. Тому, стверджує він, людина не може народжуватися способом проникнення у лоно матері якоїсь наявної передіснуючої душі (*praexistens*) або такої, яка постає із сімені. Людська духовна й безсмертна душа поєднується з тілом у субстанціальний спосіб відповідно до Божої настанови і запровадженого Богом законом, що впорядковує природні процеси у створеному Ним світі²⁸. Отож людина, роз'яснює свою думку Сакович, для того, щоб народити подібну до себе людину, спочатку упорядковує матерію, формує у лоні матері тіло дитини і доводить останнє до такого рівня досконалості, за якого уможлиблюється прийняття душі-форми²⁹. Таким чином виникає акцидентально структурована матерія людського тіла, готова до прийняття чи то вливання у нього Богом створеної ним душі, яке, здійснюючись у субстанціальний спосіб, знімає субстанціальну потенційність цієї

²⁵ *Трактат про душу...*, с. 451.

²⁶ *Ibid.*, с. 463.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, с. 460.

²⁹ *Ibid.*, с. 458, 460.

акцидентально існуючої матерії-тіла дитини, актуалізує останню і перетворює в живу людську істоту. Як і в інших авторів, які репрезентували схоластичну філософію, Касіян Сакович пов'язував залежність душі від певної сформованої акцидентальної тілесної конструкції у лоні матері сутнісною ентелехією природи. І хоча у його “Трактаті про душу” немає розлогого викладу цієї теми, деякі тези аналізованого тексту дають змогу стверджувати про його орієнтацію на есенціалістичну онтологію з відповідним обстоюванням поняття реальної сутності, досконалість якої є достатньою підставою і для її існування, і для похідних від неї дій. Так Сакович переконаний, що Бог, “створюючи душі і вливаючи їх in individua (в окремі одиничні особи), тобто в Петра, Павла, Анну, Марію, не створює нову річ, оскільки вона вже була in specie horum individuum (у виді цих індивідуумів), тобто в людині, яка є species specialissima (єдиним у своєму роді видом). А що окремі речі можуть надаватися до множення і приєднуватися до спільноти, то в цьому немає суперечності”³⁰. Таким чином, з цього розмірковування Саковича випливає, що видова сутність людини, актуалізуючи підготовлене для субстанціального поєднання і вміщене у лоні матері тіло стягується або здійснює контракцію (contractio) до індивідуальної сутності (entitas) й утворює індивідуальну людську субстанцію, що є носієм усіх реальних сутнісних та індивідуальних властивостей конкретного людського суб'єкта. Це розмірковування автора твору “Traktat o duszy” є близьким до розуміння єдності універсального, в даному випадку видової сутності людини, Дунсом Скотом, який бачив цю єдність “як єдність певної групи, що ґрунтується водночас на спільності й на кожному з індивідів, які належать до цієї спільності”³¹, і був переконаний, що загальна природа, якщо її розглядати у своїй власній невизначеності, набуває індивідуального вираження завдяки різним індивідуальним формам – оцейностям (haecceitates). Останні забезпечують множинність індивідів і мають глибинний зв'язок з видовою формою³². З приводу обстоюваного Саковичем розуміння акцидентально структурованого тіла до його поєднання з душею-формою, то тут він, хоча й не висвітлює цю проблему, проте явно виступає як прихильник концепції множинності форм. Докладніше особливості бачення цієї концепції спробуємо розкрити на прикладі її викладу Інокентієм Гізелем.

Другим відомим на сьогодні трактатом, присвяченим розглядові проблеми душі, був “Tractatus de anima” Інокентія Гізеля, що був частиною його рукописного латиномовного філософського курсу під назвою “Opus totius philosophiae”, який він читав упродовж 1645–1647 років студентам Києво-Могилянського колегіуму. На відміну від Саковича, Гізель, за всієї авторитетності

³⁰ *Трактат про душу...*, с. 464–465.

³¹ Ет'єн Жильсон, *Філософія в середніє века* (Москва, Культурная революция, Республика 2010) 487.

³² *Ibid.*, с. 479.

для нього патристичної і насамперед візантійської спадщини, уже не був схильним надмірно використовувати останню для обґрунтування антропологічних ідей другої схоластики. У його аналізі Аристотелевого визначення душі концепція субстанціальної і акцидентальної структури органічного тіла є достатньою мірою артикульованою. Отже, на думку Гізеля, органічне тіло, якщо його розглядати в аспекті субстанціальної структури, є утворенням, складеним (*compositum*) з матерії і субстанціальної форми, що в різний спосіб оформлює частини цієї матерії. Сама ж душа-форма визначається як *перший акт* органічного тіла. У цьому зв'язку професор Києво-Могилянського колегіуму вважає за необхідне роз'яснити сам термін *акт*. Останній, стверджує він, можна розглядати під різним кутом зору. Насамперед як усе, що є суцим і у цьому сенсі про першу матерію можна сказати, що вона є суцисним актом (“...actum varie sumi. Primo pro eo omni, quod est ens, quo in sensu dicimus materiam primam esse actum entitativum”)³³. Таке розуміння першої матерії як певною мірою актуалізованої, неповної субстанції з властивим їй відповідним ступенем буття засвідчує орієнтацію Гізеля не лише на визначення цього терміна Аристотелем у “Фізиці”, а й на його витлумачення Роджером Беконом, Дунсом Скотом, Франсиско Суаресом. Останній, зокрема, стверджував, що перша матерія має своє власну, відмінну від форми сутність і своє власне існування (“...lehrt Suarez, die erste Materie habe ihr eigenes, vom Wesen der Form verschiedenes Wesen und ihr eigenes Dasein”)³⁴. По-друге, каже Гізель,



Інокентій Гізель (бл. 1605–1683) –
портрет невідомого художника XVIII(?) ст.

³³ ІНОКЕНТІЙ ГІЗЕЛЬ, *Вибрані твори у 3-х томах*. (К.; Л. 2011) т. 2, с. 222.

³⁴ JOSEF DE VRIES, *Grundbegriffe der Scholastik* (Darmstadt 1980) 65.

акт можна розуміти як будь-яку невід’ємно властиву, вкорінену форму, до прикладу білість, яка вважається актом білого тіла (“secundo, pro omni forma inhaerente”)³⁵. По-третє, акт розглядається також як дія, як от нагрівання є актом нагрівача, і по-четверте, як те, що безумовно надає буття складеному й оформлює саму матерію (“Tertio – pro operatione. Sic ipsa calefactio dicitur actus calefacientis. Quarto – pro eo, quod dat esse simpliciter composito ipsamque informat materiam”)³⁶. І далі, коментуючи четвертий аспект розгляду поняття *акт* могилянський професор наголошує на тому, що саме у такому сенсі душа вважається актом і того ж не будь-яким, а першим актом, тобто актом субстанціальним (“...et in hoc sensu anima dicitur actus – actus, inquam, non quilibet, sed actus primus, id est substantialis”)³⁷. Це означає, що душа як субстанціальна форма, актуалізуючи матерію-тіло, надає йому субстанціальної структури, утворює складене з матерії і форми, внаслідок чого з’являється органічне тіло вже нової якості, тобто конституїрована душею жива істота. Водночас, пояснює Гізель, першим актом душа називається тому, що дії, що є її особливими виявами і здійснюються завдяки її здатностям, слід розуміти як другі або вторинні акти (“...dicitur primus, quia, proprie loquendo, operationes dicuntur actus secundi”)³⁸. Останні ж, відповідно до схоластичного бачення проблеми душі, могилянський автор вважає приналежними до акцидентальної структури живої істоти. При цьому Гізель акцентує увагу на відмінності між актуалізованим душею-формою органічним тілом як складової частини субстанціальної структури конституїваної живої людини від органічного тіла як акцидентальної структури, покликаної створити умови для поєднання з ним душі. Таке органічне тіло є суб’єктом душі, що не містить її у собі, а душа, будучи актом органічного тіла й визначаючи його упорядковану сутнісну структуру, не має бути у нього включеною (“...probabilior est, tum quia corpus organicum, cum sit subiectum animae, non includit animam, tum quia anima, cum sit actus corporis organici et dicat essentialem ordinem ad corpus organicum, non debet includi in corpore organico”)³⁹.

Вище вже говорилося про певні скотистичні тенденції у розумінні Касіяном Саковичем способу поєднання душі людини з її тілом, як і у його інтерпретації концепції єдності й множинності форм. Ще більшою мірою ці тенденції відстежуються у викладі проблеми душі Інокентієм Гізелем. Розуміння способу поєднання душі як видової форми людини з тілом для утворення *compositum*-у або складеного з душі-форми і акцидентально структурованої матерії-тіла, інакше кажучи, конкретного реально існуючого

³⁵ ІНОКЕНТІЙ ГІЗЕЛЬ, *Op. cit.*, с. 222

³⁶ *Ibid.*, с. 222–224.

³⁷ *Ibid.*, с. 222.

³⁸ *Ibid.*

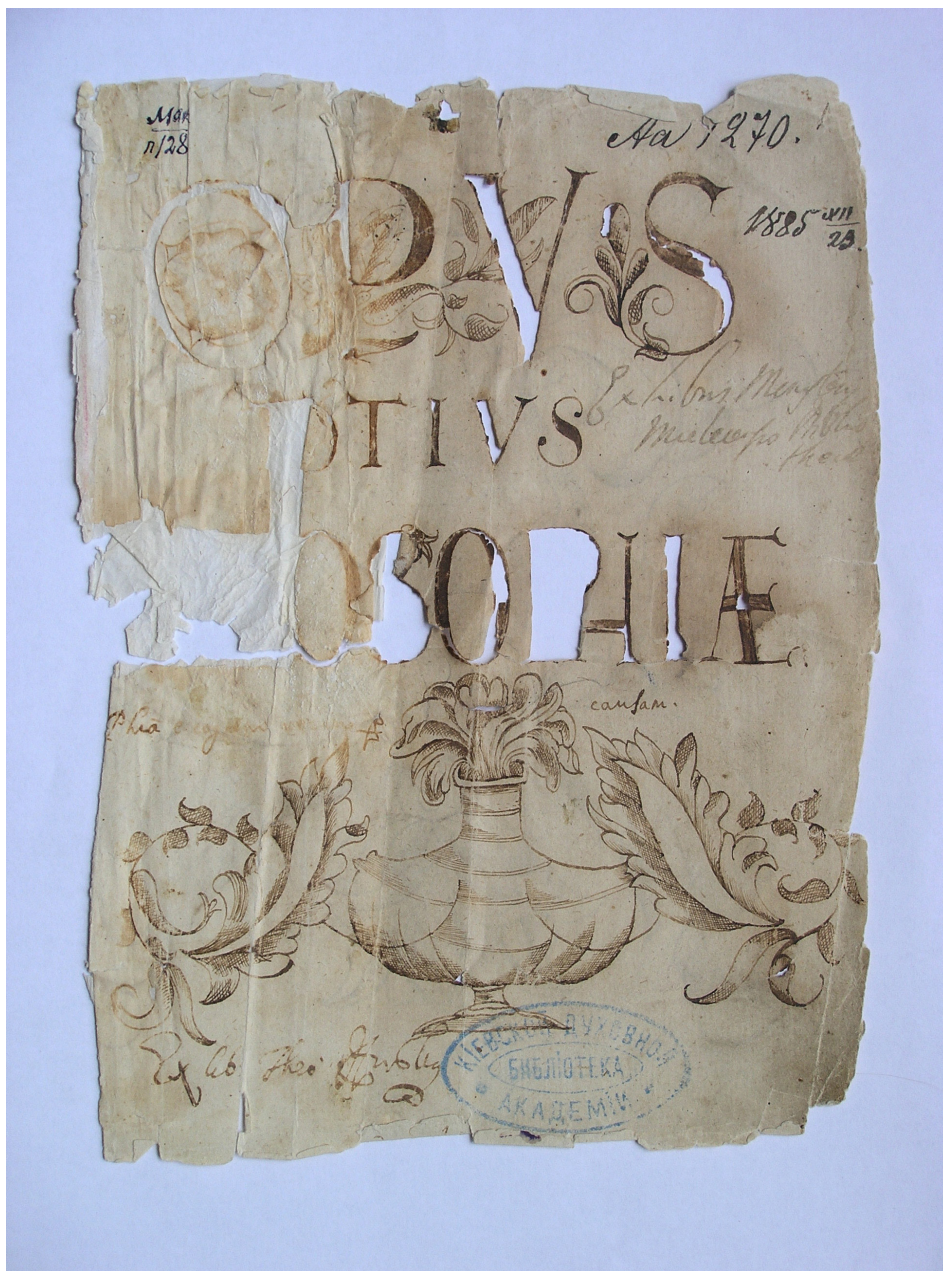
³⁹ *Ibid.*, с. 224–225.

індивіда, значно розрізняється у філософів, приналежних до томістичної і скотистичної шкіл. Тома Аквінський та його послідовники вважали, що види і форми, що їх визначають, розрізняються відповідно до притаманного їм рівня існування: підвищення або зниження цього рівня призводить до зміни виду. Тому вони були переконані, що інтелектуальна душа віртуально містить у собі душу чуттєву й рослинну або вегетативну і являє собою одну-єдину субстанціальну форму, достатню для утворення *compositum*-у при поєднанні з тілом людини і надання йому здатності життя, відчуття і мислення. Як приклад характерного для представників томістичної школи розуміння єдності субстанціальної форми можна навести тезу Йоана Св. Томи, де він стверджує: “У жодному субстанціальному складеному, яке є єдиним саме по собі, не може міститися багато субстанціальних форм: ні внаслідок різних предикатів або ступенів, ні з причини відмінності гетерогенних частин” (“*In nullo composito substantiali, quod est unum per se, posse dari plures formas substantiales, neque propter diversa praedicta, seu gradus, neque propter diversitatem partium heterogenearum*”⁴⁰). Конститування ж конкретної людської істоти шляхом поєднання душі з тілом відбувалося, на думку томістів, завдяки єдиному божественному акту існування.

Інакше розуміли акт поєднання душі з тілом та її специфіку самої людської душі скотисти. Останні визнавали за формами більшу реальність, ніж Тома Аквінський та його послідовники. Вираженням скотистського реалізму форм була обґрунтована ними концепція “формального розрізнення”, витоки якої сягають давнього вчення про множинність форм. Скотистська формальна дистинкція була чимсь середнім між розумовим і реальним розрізненням. Вона встановлювалася послідовниками Дунса Скота між виокремлюваними ними в межах певного реального буття різних формальних складових частин. Такі *formalitates* вони розуміли як реально відмінні у мисленні й водночас реально єдині в самій єдності суб’єкта⁴¹. Звідси випливає, що єдина розумна душа людини не віртуально, як у томістів, а формально містить у собі як певні цілісні суцності (*entitates*) з відповідним їм ступенем буття вегетативну й чуттєву душу, і вони становлять різні форми або формальності, виокремлені у спосіб формальної дистинкції. Щодо утворення окремих людських індивідів, то скотисти розуміли це утворення як стягування (*contractio*) загальної природи за допомоги індивідуалізуючої детермінації. Цю загальну природу вони у дусі авіценнівського реалізму *natura communis* вважали невизначеною ні стосовно загального, ні стосовно одиничного і такою природою була для них спільна для всіх індивідів видова форма людини, а індивідуалізуючим

⁴⁰ JOANNIS A S. THOMA, *Cursus philosophicus Thomisticus. Tomus tertius. Philosophia naturalis. Pars tertia seu tres libri de anima* (Parisiis, Ludovicus Vives, editor, 1883) P. III, Q. I, art. III, p. 194.

⁴¹ ЕТЬЕН ЖИЛЬСОН, *Op. cit.*, с. 454.



Титульна сторінка "Opus totius philosophiae" Інокентія Гізеля
 Київ, ІР НБУВ, ф. 303, од.зб. 128, арк. 1

чинником виступала так звана оцейність (*haecceitas*), форма, яка, хоча й не входила до складу виду через свою суто індивідуалізуючу функцію, проте мислилася ними як залежна й нерозривно пов'язана з видовою формою, як така, що була здатна надавати їй визначеності в процесі конституювання окремих індивідів⁴².

Реалістичні тенденції у витлумаченні поняття *natura communis* відповідно до того, як вони представлені у скотистичній течії другої схоластики, спостерігаються й у філософському курсі Інокентія Гізеля. Професор Києво-Могилянської академії переконаний, що *natura communis* у вигляді видової форми людини, яка має індивідуалізуватися і будучи індиферентною до одиничного, втрачає цю індиферентність, коли стає індивідуалізованою природою, тобто індивідуалізується шляхом стягування і долучення до неї невід'ємно пов'язаної з видовою одиничної “ось цієї” форми, що її Гізель відповідно до скотистичної традиції називає *haecceitas* і завдяки чому відбувається конституювання складеності цієї індивідуалізованої видової форми і матерії-тіла (“*Natura nam individuanda ex se est indifferens ad omnia individua eiusdem speciei; at natura individuata non est amplius indifferens; ergo differentia individuans aliquo saltem modo differt a natura individuanda, efficitque aliquam compositionem, cum illi additur... Individuum addit aliquid reale positivum supra naturam secundum se, ratione cuius constituitur natura singularis et fundatur negatio divisibilitatis in plura singularia*”)⁴³. У межах цієї конституїваної складеності Гізель виокремлює три формальні складові частини – *formalitates* або анімаційні ступені, які він, ідучи за скотистами, мислив розрізнюваними формами у єдиній субстанціальній формі кожного окремого людського індивіда. Пояснюючи структуру єдиної триступеневої людської душі, цей могилянський автор бачить між цими ступенями формальну відмінність. Розумна душа, переконаний Гізель, є формально рослинною і чуттєвою, адже бути формально рослинною і чуттєвою означає бути субстанціальною формою, завдяки якій конституїваний нею *compositum* може здійснювати життєзабезпечувальні й чуттєві дії. Але такі здатності властиві наявній у людині розумній душі. Таким чином, доходить висновку Гізель, оскільки душа тварин уважається формально чуттєвою або душа рослин – формально рослинною тому, що ці душі є формами, які уможливають для утворених за їх участю *compositum*-ів здійснення відповідних функцій, то й розумна душа, якій також притаманні зазначені функції, повинна вважатися формально рослинною і чуттєвою. Адже людина є такою, що в формальному сенсі живе життям рослинним і в цьому ж сенсі є твариною або чуттєвою живою істотою. Отже вона має фор-

⁴² ЭТЬЕН ЖИЛЬСОН, *Op cit.*, с. 479.

⁴³ GIZIELI INNOCENTII, *Opus totius philosophiae... anno Domini 1645–1647*, IP НБУВ, ф. 303, од. зб. Мел. м/п 128., р. 116.

му не інакше, як розумову, що водночас формально є рослинною і чуттєвою (“...animam rationalem esse formaliter vegetativam et sensitivam”); “Homo est formaliter vivens vita vegetativa et est formaliter animal seu vivens sensitivum. Ergo habet formam, quae est formaliter vegetativa et sensitiva, non aliam, quam rationalem”)⁴⁴. Однак незважаючи на вочевидь скотистську інтерпретацію структури людської душі, що суттєво відрізнялася від томістичного її бачення як єдиної форми, неподільної на формальності, що відповідали б її вегетативним і сенситивним властивостям і пояснювали б її життєдайні і чуттєві функції, Гізель не був послідовним скотистом і у своїх підходах до розгляду проблеми душі, зокрема в частині викладу її пізнавальних здатностей, часто-густо балансує між її скотистськими і томістичними інтерпретаціями.

Якщо ж проаналізувати, як розуміє Гізель органічне тіло до його поєднанням з душею, то виявиться, що для нього є переконливішим пояснення (explicatio probabilior) тих філософів, які вважають здатне до життя тіло, про яке мова йде в Аристотелевому визначенні душі, складеною з органів матерією, яка в очікуванні поєднання з душею набуває лише належної налаштованості для її прийняття, а отже, й такою, що не містить у собі душу (“Quid debeat intelligi per has particulas – *corporis organici*? Quidam volunt intelligi per corpus organicum materiam ipsam organisatam seu habentem convenientia organa et debite disposita ad receptionem animae, ita tamen, ut non consideretur tale corpus seu talis materia organisata, ut habens animam”)⁴⁵. Таким чином, доходить висновку Інокентій Гізель, органічне тіло, про яке йдеться в Аристотелевому визначенні, є живим не актуально, а тільки потенційно й відповідно душа є актом такого тіла, що лише має змогу стати живим, воно не є завершеним сущим або сущим у завершеному акті (“Corpus vero organicum, positum in definitione, non est adhuc vivens actu, sed tantum in potentia”, “...anima est corpus organicum potens facere vivens”)⁴⁶. У висліді ми маємо типovu для другої схоластики інтерпретацію органічного тіла як акцидентально структуровану матерію, пристосовану для входження у неї душі, і це її входження означає конституювання живої людини й індивідуалізацію видової форми останньої.

Загалом розуміння структури органічного тіла до його актуалізації душею відзначалося своїми особливостями у різних схоластичних школах та й в окремих авторів, які ці школи репрезентували. Ці ж такі особливості відображали їхню позицію з проблеми єдності й множинності форм. Так послідовники Томи Аквінського обстоювали концепцію єдності форми. Зокрема Йоан Св. Томи стверджує, “що душа вважається формою тіла подібно до того, як щось вважається формою відносно композитум-у або формального результату,

⁴⁴ GIZIELI INNOCENTII, *Opus totius philosophiae... anno Domini...*, p. 553.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 548 v. – 549.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 549.

як от білість є актом або формою білого, а світло – формою світлого. Так і душа є формою конституційованого нею тіла. Коли ж стверджується, що душа утворює структуру у поєднанні з тілом, коли ми говоримо про структуру фізичну й реальну, то під терміном *тіло* слід розуміти саму матерію, яка є другою частиною складеного утворення. Якщо ж під терміном *тіло* мається на увазі матерія, оформлена формою тілесності, тоді мова йде не про складене фізичне утворення душі з тілом, а про складене утворення нижчого рівня, тобто тварини, з вищим рівнем, тобто тілом” (“...anima dicitur forma corporis, sicut aliquid dicitur forma respectu compositi seu effectus formalis, sicut albedo est actus seu forma albi, et lux forma lucidi, sic anima forma corporis per ipsam constituti. Quando vero dicitur animam componere cum corpore, si loquamur de compositione physica, et reali, intelligi debet nomine *corporis* ipsa materia, quae est altera pars compositi: si vero intelligatur nomine *corporis* materia formata forma corporeitatis, sic non intelligitur compositio physica animae cum corpore, sed compositio gradus interioris, id est animalis, cum gradu superiori, id est corporis”)⁴⁷. Отже, Йоан Св. Томи розглядає тіло до народження людини, ембріон, як матерію, чия нетривка форма у вигляді попередньої налаштованості *per accidens* до поєднання з душею руйнується у мить проникнення у нього останньої, і такий розклад цієї диспозитивної акцидентальної конструкції матерії-ембріона запрограмований тим таки самим налаштуванням до введення нової форми (“Forma autem embrionis certum est, quod corrumpitur in adventu formae perfectioris, ut docet S. Thomas quaest. III de Potent. Articul. IX ad 9, sicut quaecunque dispositio praecedens corrumpitur adveniente forma, et per accidens disponit ad sui corruptionem, disponendo ad introductionem novae formae”)⁴⁸. Розмірковуючи про спосіб, у який здійснюється народження людини, Йоан Св. Томи, посилаючись також на думку з цього питання такого відомого схоласта кінця XV – початку XVI ст. як Томазо де Віо (Кастана) та представника Саламанкської школи Домінго Баньеса (1528–1604), каже, що людині вищою мірою є властивим народжувати іншу людину, а отже, й формувати останню, кінцеву, налаштованість до поєднання з душею. І ця налаштованість є необхідною і відповідною душі як такий, що поєднана, тобто у стані поєднання, а не в сенсі абсолютному, як сущому духовному самому по собі, і такі властивості, тобто диспозиції, можуть виходити від чинника, який є не продуктивним стосовно душі, а поєднувальним, тобто породжувальним, наявним поряд із Богом, який вливає у тіло душу (“...hominem propriissime generare alium, et producere ultimam dispositionem ad eius unionem, quae dispositio est proprietas consequens animam ut coniunctam, et in statu coniunctionis, non absolute ut ens spirituale est in se, et tales proprietates possunt procedure ab agente, quod non est

⁴⁷ JOANNIS A S. THOMA, *Op. cit.*, P. III, Q.1, art. III, p. 202.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 202.



Початок "Tractatus de anima" Інокентія Гізеля з його "Opus totius philosophiae"
 Київ, ІР НБУВ, ф. 303, од.зб. 128, арк. 548 зв.

productivum animae, sed coniunctivum, et hoc est generans, et non solum Deus infundens”⁴⁹. Усі ці розмірковування відомого представника томістичної школи другої схоластики Йоана Св. Томи про спосіб народження людини шляхом формування налаштованої до об’єднання з душею матерії-тіла вочевидь розвивали й поглиблювали концепцію Томи Аквінського про особливості Аристотелевого розуміння виведення форми з потенції матерії стосовно розумної душі. У своєму творі “De unitate intellectus contra Averroistas” Тома Аквінський роз’яснює, що “коли говориться, що будь-яка форма виводиться з потенції матерії, як видається, слід з’ясувати, що означає “виводити форму з потенції матерії”. Бо якщо це є нічим іншим, як “матерії передіснувати у потенції до форми”, то ніщо не заважає стверджувати, що “тілесна матерія передіснує в потенції до розумної душі”. Тому Аристотель у книзі “Про виникнення тварин” говорить, що “виглядає так, що всі [живі істоти] живуть таким, тобто рослинним життям дитини, а згодом слід відповідно говорити і про чуттєву, діючу й розумну душу: адже потрібно, щоб усе спочатку було наявним у потенції, і лише потому – в акті” (“Cum enim dicitur, quod omnis forma educitur de potentia materiae, considerandum videtur, quid sit formam de potentia materiae educi. Si enim hoc nihil aliud sit quam materiam praeexistere in potentia ad formam, nihil prohibet sic dicere materiam corporalem praeexistisse in potentia ad animam intellectivam; unde Aristoteles dicit in libro *De generatione animalium* “Primum quidem omnia visa sunt vivere talia (scilicet separata fetuum) plantae vita. Consequenter autem palam quia et de sensitiva dicendum anima et de activa et de intellectiva; omnes enim necessarium potentia prius habere quam actu”⁵⁰). Що стосується розумної душі, провадить далі Тома Аквінський, то, оскільки їй властиві непов’язані з матерією дії і буття не лише у зрощуванні з матерією, вона не може бути виведеною з матерії, радше вона походить від зовнішнього начала (“Anima autem intellectiva, cum habeat operationem sine corpore, non est esse suum solum in concrectione ad materiam; unde potest dici quod educatur de materia, sed magis quod est a principio extrinseco”)⁵¹. Тим самим Тома Аквінський стверджує, що розумна душа як така, що не належить до сутностей природного походження і не може бути виведеною з потенції матерії подібно до душ рослин або тварин, вводиться Богом у передіснююче у потенції до форми-душі матерію-тіло у мить завершення відповідного біологічного процесу, що у висліді призводить до виникнення нового індивіда людського виду.

⁴⁹ JOANNIS A S. THOMA, *Op. cit.*, p. 202.

⁵⁰ Фома Аквінський, *Сочинения. Thomas Aquinas. Opera*, составление, перевод с латинського, вводная статья и комментарии А. В. Апполонова (Москва 2004) 40–41.

⁵¹ *Ibid.*

Однак, на відміну від томістів, які обстоювали концепцію єдиної субстанціальної форми, існували й інші підходи до розв'язання проблеми єдності й множинності форм. Так Альберт Великий обстоював вчення про множинність форм, вважаючи, що людське тіло становить структуру, утворену частковими формами, і саме в такому вигляді воно здатне до прийняття останньої форми – людської душі⁵². Йоан Дунс Скот обґрунтовував вчення про множинність форм у змішаних тілах і в живих істотах, проте, на відміну від Альберта Великого, у живій істоті крім часткових форм він виокремлював ще одну форму, завдяки якій усе тіло конститується як тіло єдине, і називав цю форму *forma corporeitatis* – формою тілесності⁵³. Він був переконаний, що, “потрібно, щоб у живій істоті містилася така форма, завдяки якій тіло є тілом, форма, відмінна від тієї, за допомогою якої воно стає одушевленим, живим” (“ideo universaliter in quolibet animato necesse est ponere illam formam, qua corpus est corpus, aliam ab illa, qua est animatum”)⁵⁴. Проблему єдності й множинності форм заторкує у своєму трактаті “*De anima*” Франсиско Суарес. Людське тіло, що формується в утробі матері, цей мислитель розглядає як неживу структуровану матерію, що складається зі сформованих органів і частин, як акцидентальну конструкцію, систему налаштованостей, необхідну душі для того, аби вона могла себе здійснити як перший акт цього тіла (“...requirit anima in materia organisationem accidentalem”)⁵⁵. Проте, хоча Суарес якоюсь мірою визнає наявність часткових форм у вигляді акцидентій як необхідних налаштованостей для прийняття душі, він все ж таки схиляється до концепції єдиної форми. На користь цього свідчить його твердження про те, що, хоча душа попередньо потребує акцидентій як необхідних налаштованостей, вона, однак, одним і тим же актом формує матерію і конститує композитум, а ми розрізняємо це розумом (“...anima eodem actu informat materiam et constituit compositum... licet a nobis ratione distinguatur”)⁵⁶. Погляд на фізичне тіло до його поєднання з душею як на конструкцію з окремих форм, скріплених формою тілесності, обґрунтовували представники скотистичного напрямку другої схоластики. Цей погляд репрезентований, зокрема, у філософському курсі Бартоломео Матрі й Бонавентури Беллутто. Бувши переконаними в існуванні такого роду конструкції тіла до введенні у нього душі-форми, вони розглядали форму тілесності як певний різновид матерії, бо форма тілесності, на їхнє переконання, “поводиться не як акт, а радше як матерія, бо ця форма

⁵² JOSEF DE VRIES, *Op. cit.*, S. 43–44.

⁵³ *Ibid.*, S. 44.

⁵⁴ Див.: DR. WERNER K, *Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte* (Regensburg 1861) 113.

⁵⁵ FRANCISCO SUAREZ, *Op. cit.*, DA, 1, 3, 8.

⁵⁶ *Ibid.*, DA, 1, 3, 10.

не є простою, єдиною, а чимсь складеним з багатьох частин” (“...sic forma corporeitatis non se habet ut actus, sed potius ut materia, tum quia haec forma non est una simplex, sed quid aggregatum ex pluribus partibus”⁵⁷).

Яку ж позицію обстоює Інокентій Гізель у питанні структури людського тіла до його актуалізації душею-формою і відповідно до якого погляду він схиляється у своєму баченні проблеми єдності й множинності форм? Якщо проаналізувати тези, сформульовані ним у диспутації, присвяченій розгляду сутності душі і особливо у розділі про існування часткових форм, то стає очевидним, що фактично він позиціонує себе як прихильника концепції множинності форм. Навіть першу матерію Гізель, як уже вище зазначалося, вважає суцільним актом, тобто вважає її певною мірою оформленим суцільним. Він припускає імовірність існування в живій істоті багато різних субстанціальних форм (“Probabile esse dari plures formas substantiales partials in vivente”)⁵⁸. Частини тіла, розмірковує професор Києво-Могилянської академії, різняться між собою. Проте причиною цієї відмінності не може бути душа, бо вона є єдиною формою. А єдина форма не розрізняє частин матерії, яку вона оформлює. Тому, переконаний Гізель, крім душі, в людині повинні бути й часткові форми. Саме завдяки таким частковим формам виокремлюються і розрізняються між собою певні частини людського тіла. Адже неоднаковими є форми кістки, плоті, печінки, серця тощо (“Partes corporis distinguuntur inter se. Pes nam distinguitur a capite, ossa a carne. Omnis autem distinctio petitur a forma. Sed non distinguitur per animam, quia anima est unica forma. Unica autem forma non distinguit partes materiae, quam informat. Ergo praeter animam dandae erunt partiales formae, verbi gratia, in homine, per quas hominis partes distinguuntur inter se. Ideoque alia forma erit ossis, et alia – carnis, alia – cordis”)⁵⁹. Виходячи з цього, Гізель доходить висновку, що окремі частини тіла конститууються у своєму бутті не душею, а якимись іншими формами. Аргументом на користь цього для нього є поява душі в тілі аж тоді, коли частини тіла вже сформовані, бо ембріон має голову, ноги, серце, печінку тощо. І ці форми наявні до поєднання з душею, яка вочевидь надається Богом вже сформованому тілові (“Partes corporis non constituuntur in esse talium partium per animam. Ergo per aliquam aliam formam... Antequam anima sit in corpore, iam partes corporis sunt distinctae inter se, nam embrio habet caput, distinctum a pedibus, cor – ab hepate, quas formas per adventum animae discedere est impossibile”)⁶⁰.

⁵⁷ MASTRII B. DE MELDULA, et BELLUTI B. DE CATANA, *Tomus tertius: continens Disputationes ad mentem Scoti in Aristotelis Stagiritae libros: De anima; De generatione et corruptione; De coelo et metheoris* (Venetiis, apud Nicolaum Pezzana 1727) D.1, Q.1, p. 16.

⁵⁸ GIZIELI INNOCENTII, *Opus totius philosophiae... anno Domini...*, p. 554.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*, p. 554 v.

Отже, якщо порівняти щойно наведені тези Гізеля стосовно його інтерпретації проблеми єдності й множинності форм з відповідними висловлюваннями знакових постатей схоластики на цю ж тему, то стає очевидним, що могилянський автор, розуміючи під органічним фізичним тілом Аристотелевого визначення душі певну матеріальну структуру або систему ще неживих налаштованостей-форм, на відміну від томістів, які мислили таке тіло як передіснуючу до входження душі і підготовлену до її прийняття матерію, на відміну від Суареса, що розглядав його як структуровану матерію, складену з неживих акцидентальних налаштованостей-форм, схилився до розуміння тіла ембріону, обстоюваного Альбертом Великим і Дунсом Скотом, як утворенням, складеним з часткових субстанціальних форм, яке оживає у мить поєднання з душею-формою і конституювання індивіда людського виду (“*Dicendum ergo est, quod remaneant illae formae substantiales partiales, quae quidem sunt inanimatae de se, accipiunt vero vitam per adventum animae*”)⁶¹. Таким чином з дискусійного у схоластиці питання стосовно того, чи існує в людині єдина форма – розумна душа – яка охоплює собою усі нижчі форми, чи в ній слід визнати наявність багатьох форм, Інокентій Гізель дотримується концепції множинності форм. Ця ґрунтована на гіломорфічній теорії схоластична концепція до певної міри не втратила своєї евристичності й нині, адже “визнає актуальну єдність тіла і єдність субстанційної форми і у живому тілі, і у неживому (у якійсь хімічній сполуці або в атомах) і одночасно віртуальне існування інших форм, які б існували актуально, якби тіло не було чимось єдиним, вона раціонально пояснює природу матеріальних тіл, а разом з тим погоджується з усіма фактами, які невпинно надаються сучасними природничими науками. Приймаючи віртуальне існування всіх форм в одній субстанційній формі, яка виконує як достатня підстава єдності і буттєвості функцію всіх форм, які з огляду на атомарну систему мали б існувати в даному тілі, але не можуть існувати без знищення єдності матеріального буття, можна пояснити всі факти, що надаються сучасним природознавством”⁶².

У підсумку можна стверджувати, що у своєму поясненні Аристотелевого визначення душі Касіян Сакович та Інокентій Гізель орієнтувалися на розуміння цього визначення, сформульоване у філософії другої схоластики. При цьому у їхніх підходах до цієї проблеми більшою мірою відстежується схильність до її бачення, обстоюваного тими представниками другої схоластики, які належали до її скотистичного напрямку. Свідченням цього є, зокрема, їхня схильність до концепції множинності форм. Певні відмінності

⁶¹ GIZIELI INNOCENTII, *Opus totius philosophiae... anno Domini...*, p. 554 v.

⁶² МЕЧИСЛАВ АЛЬБЕРТ КРОМПІЄЦ ОР. *Метафізика. Нарис теорії буття*, переклад з польської доцента Кобякова О. М. (Суми, СумДУ 2011) 265.

спостерігаються і у способі викладу цими авторами своїх концепцій. Так, Саквич обґрунтовує привнесені схоластикою і прийняті ним нові для тогочасної України ідеї, переважно спираючись на твори авторитетних для українських інтелектуалів кінця XVI – початку XVII ст. візантійських і західних отців церкви, і робить він це з метою акцентуації евристичності традиційної на той час для української думки східнохристиянської спадщини, натомість Гізель уже відходить від такої залежності від патристики і орієнтується переважно на праці схоластичних мислителів.

Євген Мулярчук

ІДЕЯ ПОКЛИКАННЯ ЛЮДИНИ У СОЦІАЛЬНО-ОРІЄНТОВАНИХ РЕЛІГІЙНИХ РУХАХ: РЕФОРМАЦІЙНЕ ХРИСТИЯНСТВО ТА ХАСИДИЗМ В ЄВРОПІ ТА УКРАЇНІ¹

Ідея покликання людини має чітко простежене релігійне походження. Перші згадки про покликання з'являються в релігійних та світських текстах доби давньоєгипетської держави на межі II та I тисячоліть до н.е., де воно стосується ролі священників, державних чиновників і навіть праці пересічних людей. З досліджень М. Вебера ми знаємо, що це поняття закріпилося в юдейських текстах, тобто й у Старому заповіті Біблії, а згодом перейшло до вжитку в європейських мовах та стало важливою світоглядною ідеєю в європейській культурі спочатку як християнське, а потім і як секуляризоване уявлення про сенс існування та призначення людини у світі. Так, у дослідженні “Протестантська етика і дух капіталізму” Вебер доводив, що у європейській культурі повага до індивідуальної ініціативи, ідеали самореалізації людини у її праці спиралися на ідею покликання і були визначальними для формування західного суспільства, орієнтованого на особисту свободу та ринкову економіку.

Стосовно змісту самого досліджуваного поняття Вебер запропонував аналіз тих давньоюдейських слів, які у німецьких перекладах часів Реформації набули значення “покликання”. Зокрема, було відзначено, що сенс покликання мало слово מְלָאָךְ (мел’аха). Поза сумнівом смислове осердя цього слова було у позначенні релігійних обов’язків, перебування у сані священнослужителя або в інших важливих соціальних станах – це бути посланим, поставленим “згори”. Але корінне значення слова מְלָאָךְ (мел’аха) – לָאֵךְ (ла’ах), яке мало тлумачення “посилати, відправляти, отже, первісне його значення – «завдання»”,

¹ Статтю підготовлено за матеріалами доповіді автора на XII міжнародній конференції пам’яті Вілена Сергійовича Горського: “COLLOQUIUM MEDIAEVALE: інтелектуальна історія України та Європи середньовічної й ранномодерної доби”.

за твердженням Вебера, було повністю забуте вже в старозаповітну давнину і почало означати будь-яку роботу². Принаймні, Вебер всіляко підкреслює перенесення сенсу покликання на професійну діяльність людини. Він наводить показовий у цьому сенсі вислів Цицерона “non intelligit quid profiteatur”, який інтерпретує так: “він не розуміє, у чому його справжнє покликання”, додаючи, що таке тлумачення покликання “позбавлене усякого релігійного відтінку і вживається в цілком поцейбічному значенні”. Також із професійним покликанням пов’язується латинське слово “ars”, “яке в епоху імперії означало «ремесло»”³. В латинській мові, як писав Вебер, німецькому терміну “Beruf” (покликання), у значенні довгострокової професійної діяльності відповідали слова “opus”, “officium”, “munus” і, нарешті, “professio”, яке, як вважає Вебер, “ймовірно, було пов’язане з публічно-правовими обов’язками, насамперед, з деклараціями про прибутки бюргерів, пізніше воно стало вживатися для позначення «вільних професій» в сучасному значенні слова”⁴.

Такі висновки Вебера можна підтримати, посилаючись на словник давньоєврейської лексики М. Ястрова⁵. У цьому словнику подається переклад слова מלאכה (мел’аха) саме як “робота, торгівля, покликання; завдання”. Відповідно його корінь לאך (ла’х) означає “працювати, гарувати”. Тобто, ми не знаходимо у слові מלאכה (мел’аха) якогось священного, втаємниченого звучання. І лише похідне від לאך (ла’х) слово מלאך (мал’ах) означає “посланник” – той, хто виконав своє доручення, особливо стосовно ангелів (малахім). Ще одне давньоєврейське слово חוק (хок), яке Вебер вважає близьким до німецького “Beruf” і тлумачить у сенсі “доля”, “покладена на когось робота”⁶, у вказаному словнику перекладене як “закон, правило, звичай; призначена частка, знак”, тобто звучить ще ближче до змісту покликання. До того ж “хок” у літературі мідраша часто використовується в значенні “закон або заповідь, яка не підлягає раціональному поясненню” на противагу “мішпат” – “зрозуміла, раціональна заповідь”⁷. Таким чином, ми маємо можливість зрозуміти вказівку саме на покликання людини. Цей сенс виражає релігійна настанова “перебувати у своєму покликанні (законі)” – “Стій при завіті твердо, перебувай у ньому і виконуй його аж до постаріння” (Сирах, 11: 20)⁸. Отже, поняття покликання,

² М. ВЕБЕР, *Протестантська етика і дух капіталізму*, перекл. з німецької О. ПОГОРІЛОГО (К. Основи 1994) 99.

³ *Ibid.*, с. 100.

⁴ *Ibid.*

⁵ М. JASTROW, *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (2006).

⁶ М. ВЕБЕР, *Op. cit.*, с. 103.

⁷ Висловлюємо вдячність К. Малаховій за надані пояснення щодо можливостей інтерпретації аналізованих М. Вебером понять у давньоєврейській мові на основі матеріалів словника Маркуса Ястрова.

⁸ Тут і далі книги Святого Письма цитуються у перекладі І. Хоменка.

яким його сприйняла Європа часів Реформації, почало формуватися в давніх юдейських текстах і вже у вигляді слова מלאכה (мел'аха) мало не лише релігійний зміст та позначало функції священнослужителя, але стосувалося і фізичної роботи та професійної діяльності людини.

У німецькій мові поняття покликання (Beruf) з'являється в перекладах Біблії М. Лютера. Як вважав Вебер, воно відповідало “більше духові перекладу, а не духові оригіналу”, тобто Старого заповіту⁹. Слово “Beruf” було “сконструйоване” Лютером, не відразу і не без вагань потрапило до його текстів. Показово, що в тих місцях зі Старого Заповіту, де Лютер застосував поняття “покликання” (Beruf), в інших перекладах (грецькою, латиною, романськими, слов'янськими мовами і в німецьких долютерівських перекладах) йдеться про “закон”, “заповіт” або “справу” й “працю”. Як бачимо, і в сучасному українському перекладі Біблії пишеться “стій при завіті”, “тримайся праці твоєї” (Сирах, 11: 20, 21). Лютер утворив слово “Beruf” від слова “Ruf” (поклик), яке стосовно занять мирян вживав уже монах-домініканець Таулер у XIV ст. Критикуючи духовенство, він в одній із своїх проповідей виголошував, що селяни “чинять краще, слідуючи своєму покликанню (Ruf), аніж ті духовні особи, котрі цим нехтують”¹⁰. Таулер застосував слово “Ruf” в суто мирському значенні, натомість Лютер використовує “Beruf” передусім з теологічною метою, щоб передати у ньому “певний релігійний мотив; уявлення про поставлене Богом перед людиною завдання...”¹¹.

Тобто початково ідея покликання людини спиралася на уявлення про його зовнішнє джерело – релігійний авторитет. Проте в подальшому відбулася секуляризація цієї ідеї, яка відкривала можливість для уявлення про “внутрішній поклик” людини в її особистісному існуванні. У певному сенсі сам Лютер ввів ідею покликання у світське середовище. Він бажав надати покликанню універсальне релігійно-етичне значення на противагу тому, що в католицьких текстах його часу, і більш ранніх, це поняття стосувалося або виключно осіб духовного сану, або лише загальної настанови до досягнення вічного життя. У нього ж ішлося про духовне служіння кожної людини на своєму місці у світі, як такої, що покликана (Богом) у тому стані, в тій професії, у якій вона перебуває. Таким чином, поєдналися два сенси поняття покликання – релігійний до вічного життя і світський до мирської справи (професії).

Поступово виходячи поза релігійний контекст, ідея покликання змінила повсякденне існування людей у сенсі розуміння ними “виконання свого обов'язку у рамках світської професії як найвищої мети людського морального життя

⁹ М. ВЕБЕР, *Op. cit.*, с. 69.

¹⁰ *Ibid.*, с. 103.

¹¹ *Ibid.*, с. 69.

взагалі”¹². Відповідно, поняття покликання “вкоренилося і в позацерковній літературі”¹³. Проте сам Лютер не мав на меті секуляризацію ідеї покликання людини. Він стверджував святість існуючих порядків, але відкидав зневажливе ставлення сучасного йому католицизму до мирської моральності. Провісник Реформації посилює через ідею загального покликання моральні вимоги до всіх людей. Якщо “vocation” у Середньовіччі означало лише покликання до чернецтва або священства, то тепер це стосувалося кожного у його мирській, професійній діяльності. Не відкидаючи у покликанні сенс релігійного служіння та виконання Божого заповіду, Лютер застосовував це поняття і в “провіденційному” (від Божого передбачення), і в соціально-становому, і в професійному значенні.

Лютерівська інтерпретація біблійних настанов стала успішною антикатолицькою стратегією – зробити людей повсякденності виконавцями релігійної справи, носіями і суб’єктами покликання, позбавивши такого привілею вибраного кола посвячених. Соціальним результатом Реформації стало те, що кожна людина могла сподіватися, що її життя має свій особливий сенс і намагатися його втілити на практиці. Звичайна віруюча людина вже не відчувала себе далі від царства небесного, ніж священники і ченці у їхньому привілейованому становищі. Покликання поширилося на справи земного життя і повсякденну працю, звісно, коли вони натхненні вірою. В такий спосіб це поняття набуло особистісного значення, а згодом уже не обов’язково потребувало релігійного обґрунтування. Втім, поширення ідеї покликання на справи земного життя і повсякденну працю відбувалося, у першу чергу, через ті ж релігійні спільноти. У протестантизмі її провідниками були навіть більшою мірою, ніж лютерани, кальвіністи, пієтисти, методисти та інші послідовники Реформації.

Звісно, ще довгий час, у протестантських спільнотах передусім, розуміння покликання трималося на уявленні про релігійне значення людської праці, засноване на есхатологічній ідеї. Якщо ж кінець світу близький, важливо не те, ким стане людина у ньому, але яким християнином вона є. Тому в протестантській етиці покликання акцентовано момент трудової аскези – праця призначена людині для опанування нею своєї плоті. Сенс роботи не у задоволенні від неї чи від її результатів, але у можливості виявити любов до ближнього та догодити Богові. Відповідно, покликання не є справою пошуку людиною себе у світі та її вільного вибору. Людина приймає своє покликання “як Господнє веління, те, чому вона мусить «покоритися»”, адже, як виголошує Лютер в одній із проповідей: “Бог радий не вчинкові людини, а тому *послухові*, який при цьому виявлений”¹⁴. Покликання людини нелегке, вимагає її самообмеження.

¹² М. ВЕБЕР, *Op. cit.*, с. 70.

¹³ *Ibid.*, с. 105.

¹⁴ *Ibid.*, с. 113.

Мирська аскеза стає справді визначальним явищем релігійного життя людини в час Реформації. Кальвінізм додав цьому налаштуванню особливого ригоризму, сприйнявши сенс покликання як обрання людини до спасіння: ти або покликаний спастися, або приречений на вічну смерть. Кальвін наголошує, що обрання людини до спасіння випробовується через професію. Саме у конкретній справі, в тому, як вона людині вдасться, виявлене її покликання – те, чи має вона благодать бути спасенною для “царства Божого”. Проте жодним чином, ні в Лютера, ні в Кальвіна не йдеться про мету одержання прибутків – головним є “значення релігійної винагороди за мирську працю”¹⁵.

Згідно протестантських уявлень, зокрема, пуританського богослова та суспільного діяча XII ст. Р. Бакстера, людина може мати кілька мирських покликань, тобто змінювати професії, якщо це сприяє її власному або загальному благу, але “користь” така в першу чергу має бути моральною, потім суспільною і лише зрештою вимірюватися прибутками¹⁶. Однак, це не означає, що людина може розпорошувати свою енергію та час на різноманітні справи, адже суміщення робіт не завжди слугує користі людині, робить її несконцентрованою і навіть у певному сенсі лінивою: “Поза певною професією усяка інша діяльність людини – це не що інше, як випадковий заробіток, працюючи заради нього, людина більше часу ледарює, аніж трудиться”¹⁷. У протестантському розумінні марне витрачання часу вважалося гріхом, як “нехтування спасінням душі”. Цю пуританську думку формулює Вебер у таких словах: “Життя людське надто коротке і коштовне, і його слід використовувати для «підтвердження» свого покликання”¹⁸.

Сама можливість подальшого поширення ідеї мирського покликання поза протестантськими спільнотами свідчить про її відповідність загальним світоглядним змінам, зокрема у культурі народів Європи. Поняття покликання знаходило ґрунт у життєвому світі людей, який поступово раціоналізувався і набував дедалі більш секуляризованих значень. Ці процеси тою чи іншою мірою впливали на розвиток усіх християнських конфесій та релігій. В юдействі, у католицтві та православ’ї у різний час виявлялися можливості для переорієнтування людей на їх самовизначення та свідому участь, як вірян, у соціальному житті.

Прикладом того, як думка про мирське покликання людини могла з’явитися в інших віросповіданнях, є зокрема середньовічний хасидизм. Цей рух визнає повсякденне мирське життя як можливу сферу для досягнення релігійних і моральних ідеалів. Хасидизм серед юдейського населення у Європі XII–XIII ст. виник у Німеччині. Його ідеологію сформуливали вихідці

¹⁵ М. ВЕБЕР, *Op. cit.*, с.72.

¹⁶ *Ibid.*, с. 166.

¹⁷ *Ibid.*, с. 165.

¹⁸ *Ibid.*, с. 162.

з однієї родини переселенців з Італії до місцевості на Рейні. Це Шмуель Хасид зі Шпеєра, який жив у XII ст., його син Єгуда Хасид з Вормсу (помер у 1217 р.) та Елазар бен Єгуда з Вормсу (помер між 1223 та 1232 роками). Останній з них залишив по собі значу літературну спадщину. Ці діячі ввели єврейську мудрість у повсякденне життя. Книга “Сефер-Хасидим” (Книга благочесних) – це збірник праць усіх трьох мислителів, але переважно складається з текстів Єгуди Хасида, є цінним джерелом знання про повсякденне життя єврейської спільноти того часу. Г. Шолем відзначає, що Єгуду Хасида порівнюють із Франциском Ассізьким, кажучи або про існування взаємовпливу християнського чернецтва та хасидизму в Німеччині, або про те, що обидва рухи паралельно сприймали одні й ті ж самі спонування¹⁹.

Хасидизм у середньовічному єврействі став справді народним явищем. Саме слово “хасид” перекладається як “благочестивий”. Як пише Шолем, хасидизм “встановлює певний людський ідеал, зразок людини та поведінки, які гідні наслідування”²⁰. Послідовник такого релігійного руху мав відповідати цим моральним вимогам, але вони були доступні кожній людині, незалежно від її суспільного стану. Благочестивий єврей, зберігаючи свій молитовний настрій, розвиваючи особисті духовні якості, не мав вирізнятися серед людей у мирському житті. Хасидом міг стати не кожен, хоча покликаний до цього всі. “Для того, щоб стати істинним хасидом, як він зображується в «Сефер Хасидим», потрібно володіти, перш за все, трьома якостями: аскетичною відстороненістю від мирських справ, досконалою душевною рівновагою та альтруїзмом, виведеним у принцип і доведеним до крайності”²¹. Такий благочестивий єврейський “кінік” не мав засуджувати людей за всі їхні духовні немочі й слабкості, брати до уваги умови існування спільноти і був свідченням “істинної людяності”²². Він кається та молиться, намагаючись осягнути в собі і внутрішню, і зовні зриму славу Богу. Славу зовнішню творить сам Бог. А ось внутрішня – тотожна отриманню святого духа, вона не виявляється в жодній зримій формі, лише у голосі. Для хасида покликання є одкровенням і даром від Бога. Він розуміє, що “людина не може підтримувати безпосередній зв’язок з Богом, вона може лише «стати причетною до Слави»”²³. І хасид плекає цю “внутрішню славу”, “голос Божий”, не вдаючи із себе знавця містичних таємниць.

Що ж до порівняння середньовічного єврейського руху з більш пізнім хасидизмом в Україні, наведемо таку думку Г. Шолема: “Не багато об’єднує

¹⁹ Г. ШОЛЕМ, *Основные течения в еврейской мистике* (Иерусалим, Библиотека-Алия 1989) т. 1, с. 123–124.

²⁰ *Ibid.*, с. 133.

²¹ *Ibid.*, с. 134.

²² *Ibid.*, с. 142.

²³ *Ibid.*, с. 160, 161.

цей ранній хасидизм XII століття з однойменним рухом, який розвивався у Польщі та в Україні у XVIII столітті... Однойменність – не доказ реального спадкового зв'язку... Однак між ними є певна подібність. Обидва вони прагнули виховати великі національні колективи в душі містичного моралізму. Істинний благочестивий та цадик пізнього хасидизму – споріднені фігури. І перший, і другий – це ідеальні прототипи містичного способу життя, які тяжіли до соціальної активності навіть у тому випадку, коли їх носіїв представляють як хранителів всіх тасмниць Божества²⁴.

Важливо додати, що приклад хасидизму показує на загальну тенденцію у Європі до зміни уявлення про покликання людини – від колективного, національного до особистісного. Зокрема, В. Малахов пише в цьому сенсі про хасидів в Україні та східній Європі, що “сприймаючи ідею покликання в екзистенційній напрузі, хасиди водночас чітко розрізнили індивідуальний і загальнонародний аспекти спасіння... У зв'язку з цим покликання виявляється сумірним конкретній особистості, цілком досяжним у її реальному житті”²⁵. Що ж до протестантизму в Україні, то його ідеї отримали деякий розголос лише з поширенням реформатської релігійності у XIX ст., яку принесли переселенці передусім німецького походження. Але, як відзначає з цього приводу О. Погорілий, вони в той час не набули “національного характеру”²⁶.

Отже, до і після Реформації та поза охопленими ідейним впливом цього руху територіями у Європі відбувалися світоглядні зміни, які поступово готували ґрунт для сприйняття ідеї покликання людини у її повсякденному житті. Цей процес, очевидно, не йшов однаковими темпами і саме поняття покликання у середньовічній і новочасній католицькій, православної та юдейській релігійній думці, дійсно, не рівною мірою стосувалося повсякденного існування і мирських сфер людської активності. На авторитетну думку Вебера, “у народів, які схилиються у більшості до католицизму, так як і народів класичної античності, відсутнє поняття, яке було б аналогічне йому (в розумінні певного життєвого становища, чітко визначеної сфери діяльності), тоді як в усіх протестантських (переважно) народів воно існує”²⁷. Проте ідея покликання, як такого, що має здійснюватися людиною у її безпосередній діяльності та соціальному середовищі, все ж мала корені у спільній для багатьох народів юдео-християнській релігійній традиції і саме тому могла з часом поширитися у масовій свідомості поза спільнотами представників окремої гілки християнства.

²⁴ Г. ШОЛЕМ, *Op. cit.*, с. 168.

²⁵ В. А. МАЛАХОВ, ‘«Тягар мій легкий». Над сторінками Євангелія’ (1999) 5–6 *Часопис “Дух і Літера”* 311–320.

²⁶ О. ПОГОРІЛИЙ, ‘Макс Вебер і його класична праця’ в М. ВЕБЕР, *Op. cit.*, с. 17.

²⁷ М. ВЕБЕР, *Op. cit.*, с. 69.

Ідея покликання виявляється релевантною в контексті загальноєвропейської культури, якій притаманне спрямування до діяльного перетворення світу на раціональних та етичних засадах. Ця культура увібрала в себе попередній розвиток цивілізації давнього Середземномор'я, що стало “колискою” не лише юдейства та християнства, але й інших релігій. Зокрема, це й уявлення про покликання людини до перетворення світу. Як відзначав О. Погорлій, ще “давньопалестинські пророки обґрунтували і практично втілили в життя вимоги раціональної етики, котра вимагала не втечі від світу і не пристосування до його порядків, а вселяла надію на майбутню радикальну зміну цих порядків і вимагала активного сприяння прискоренню цієї події... Така раціонально-активістська установка властива також мусульманству, однак тут вона не набула повного розвитку”²⁸.

Сформована у ранньому та середньовічному юдействі і християнстві ідея покликання давала переконання, що кожна людина послана Богом у світ, щоб вдосконалити його, діючи раціонально у різних сферах соціального життя. Ця ідея зчинила вплив на розвиток європейського, а згодом і американського суспільства і поширилася поза початково релігійні рамки, стаючи мотивом до праці і соціальної відповідальності та продовжуючи існувати у сучасному світі і бути зрозумілою вихідцям з різних країн та континентів.

Коли сам Вебер аналізував господарську етику світових релігій, він підкреслював пасивно-споглядальне ставлення до світу індуїзму, конфуціанства та буддизму, яке спонукало або до пристосування існуючої системи соціальних взаємин (конфуціанство), або до втечі від світу (індуїзм та буддизм). Проте сучасні дослідження, зокрема, щодо емігрантів у США з країн Азії, показують, як, наприклад, адаптувалися в західні економічні відносини японські буддисти секти “Шиншу” (Shinshu), які переселилися у Північну Америку в XVII ст., а також як цілком вписалися у трудову етику капіталістичного зразка релігійні цінності конфуціанства, поширені у Китаї та в Південно-Східній Азії²⁹. Звісно, таке пристосування не свідчить неодмінно про сприйняття іншими народами ідеї покликання та про повне прийняття ними ідей та цінностей західної культури, що, власне, й не може бути предметом вимоги. Тому й існують ризики непорозуміння у сучасному глобалізованому світі щодо кінцевих цілей та мети діяльності людини, можливі конфлікти життєвих світів. Відповідно, світоглядно-релігійні орієнтири різних народів щодо суспільного життя та мотивів людської активності в багатонаціональних державах та в глобальному світовому просторі є і мають бути темою вивчення та обговорення в практичних аспектах.

²⁸ О. ПОГОРЛІЙ, *Op. cit.*, с. 13, 14.

²⁹ D. MILLER, T. EWEST, ‘Rethinking the impact of religion on business values: understanding its reemergence and measuring its manifestations’ in *Dimensions of Teaching Business Ethics in Asia* (New York, Springer 2013) 29–38. Retrieved from: https://www.researchgate.net/publication/288262367_Rethinking_the_Impact_of_Religion_on_Business_Values_Understanding_Its_Reemergence_and_Measuring_Its_Manifestations

Володимир Співак

АРИСТОТЕЛІВСЬКИЙ ВПЛИВ В УКРАЇНСЬКІЙ ПРОПОВІДІ ЕПОХИ БАРОКО (НА ПРИКЛАДІ ТЕКСТІВ АНТОНІЯ РАДИВИЛОВСЬКОГО)

Осмислення української духовної культури епохи бароко неможливе без звернення до джерел, що були покладені в основу її формування. Одним із них є твори античних авторів, що становлять фундамент усього європейського інтелектуального простору.

Інтерес, що виник у ранньомодерній Україні до античної філософії, риторики, поезії тощо, обумовлювався побутуванням на теренах Київської Митрополії практик гуманістичної освіти, що поширювалися, зокрема, через мережу єзуїтських колегіумів. Як відомо, її куррикулум передбачав освоєння студентами стародавніх текстів на рівні вміння їх інтерпретувати та використовувати для власних потреб.

Проблемі впливу античної філософії на світогляд українських церковних мислителів XVII ст. та на осмислення ними взаємин людини та світу присвячено чимало досліджень, зокрема вона аналізується в працях В. Горського¹, І. Захари², М. Кашуби³, М. Роговича, Д. Кирика⁴, Т. Лучука⁵, В. Нічик⁶, Я. Стратій⁷, Л. Чернік⁸ та ін.

¹ В. Горський, *Філософія в українській культурі (методологія та історія)*. Філософські нариси (К., Центр практичної філософії 2001).

² І. Захара, *Академічна філософія України XVII – I-ї пол. XVIII ст.* (Л., Вид-во ЛНУ імені Івана Франка 2000).

³ М. Кашуба, *Проблема людини в українській філософії XVI–XVIII ст.* (Л., Логос 1998).

⁴ Д. Рогович, Д. Кирик, 'Філософія Арістотеля на Україні: XIV – 1 п. XVIII ст.' (1978) 6 *Філософська думка* 91–102.

⁵ Т. Лучук, 'Томілетика й герменевтика: Аристотель у давній українській літературі' (2008) 44, ч. 1 *Вісник Львівського університету. Серія: філологічна* 41–53.

⁶ В. Нічик, 'Рецепції греческой духовной культуры на Украине в кон. XVI – нач. XVII в.' в *Отечественная философская мысль XI–XVII вв. и греческая культура: сб. науч. трудов* (К., Наукова думка 1991) 241–58.

⁷ Я. СТРАТІЙ, 'Філософія у Києво-Могилянській колегії' в В. Горський, Я. Стратій, А. Тихолаз, М. Ткачук, *Київ в історії філософії України* (К., КМ Academia 2000) 74–129.

⁸ Л. З. ЧЕРНИК, *Арістотелізм у Києво-Могилянській академії*, автореф. дис... канд. філос. наук: спец. 09.00.05 (Л. 2000).

Однак, спадщина українських проповідників XVII ст. у цьому ключі майже не вивчалася, а тексти Антонія Радивиловського взагалі залишилися поза увагою дослідників. Зважаючи на даний факт, саме його спадщина стала джерельною базою цього дослідження. Антоній Радивиловський є типовим церковним інтелектуалом своєї епохи, в спадщині якого відобразилась повнота філософської культури українського бароко. Однак, без розуміння принципів роботи українського проповідника із античними джерелами чи механізмів прилаштування “філософських” істин до християнського морального вчення, майже неможливо досягнути ні сенсу його праць, ані їх значення для розвитку ранньомодерної української культури. Тому саме цим питанням присвячено цю розвідку.

Антоній Радивиловський жваво послуговувався текстами античних мислителів при написанні своїх повчань. Він піддавав запозичені в них фрагменти творчій обробці чи інтерпретації, припасовуючи до теми чи мети проповіді. Зазвичай ці приклади слугували ілюстраціями до моралістичних напучувань та роздумів над смисложиттєвими проблемами існування людини.

Відомо, що генеральний вплив на філософські курси могилянських професорів мала схоластична традиція (Тома Аквінський, Франциско Суарес, Франциско Овієдо...), яка багато в чому ґрунтувалася на інтерпретації спадщини Аристотеля, який упродовж століть залишався найбільшим авторитетом серед античних філософів⁹. Природно, що з академічних аудиторій ці ідеї поширилися в інші сфери духовної культури українського бароко, творцями якої були вихованці київських професорів.

Одним з культурних феноменів, у якому відбивалися ідеї Стагірита, була церковна проповідь. Вона, як жанр, що мав за мету корекцію людської поведінки в бік християнських чеснот, містила значну антропологічну та морально-етичну складову. Ця складова розкривалася у роздумах церковних мислителів над проблемами людської природи, належної поведінки, сенсу життя, взаємин людини та світу тощо. Втім, моральні богослови доби Бароко, звертаючись до тлумачення євангельських істин, опирались не тільки на святоотцівську спадщину, але й на “християнізовану” версію етики Аристотеля, праці Платона, Сенеки, Епікура тощо¹⁰.

Ця інтелектуальна лінія повною мірою відбилася в спадщині Антонія Радивиловського. Проповідник досить активно використовує тексти Аристотеля у своїх повчаннях та називає його “найсубтелніший з Любомудрцев(ь)”¹¹.

⁹ М. Симчич, ‘Схоластичний аристотелізм у Києво-Могилянській академії (XVII–XVIII ст.)’ (2016) 5 *Філософська думка* 50–55.

¹⁰ Т. Пінкерс Серве, *Джерела християнської моралі: її метод, зміст та історія* (К., Дух і Літера, Інститут релігійних наук св. Томи Аквінського 2013) 238–53.

¹¹ Антоній Радивиловський, *Вінець Христов* (К., Друкарня Києво-Печерської Лаври 1688) арк. 487.

Відкритим залишається питання про тексти Аристотеля, якими користувався проповідник. Імовірно, вони могли бути в бібліотеці київської колегії, але не збереглися ні самі ці твори, ні їх перелік.

Відомо, що перше повне зібрання текстів Аристотеля латинською мовою з коментарями Авероеса вийшло у Венеції 1489 р. Грецьке видання з'явилося дещо пізніше, в 1495–1498 рр., також у Венеції. У 1531 р. в Базелі з'явилося нове видання, переглянуте Еразмом Роттердамським, а у 1584 р. вийшло франкфуртське видання Сільбурга. Тож, теоретично, Антоній Радивилівський міг мати у своєму розпорядженні як грецький, так і латинський тексти Аристотеля. Пролити світло на питання про мову текстів Стагірита, якими користувався проповідник, можуть посилення на маргіналіях його збірок проповідей. Зазвичай, Антоній Радивилівський перекладає латинські назви староукраїнською, а грецькі залишає без змін. Однак, в останньому випадку мову твору часто визначити неможливо адже латинські назви цих трактатів читаються майже так само, як і грецькі (наприклад: “Метеорологіка» чи “Політика”). Однак, в окремих випадках проповідник здійснює в посиланнях кириличну транслітерацію назв трактатів грецького філософа. Так, посилаючись на “Етику» проповідник наводить кириличне посилання, що передає латинізоване прочитання грецької назви: “*Ethicorum*” – «Аристот: Етикорум: Книг θ. гл. д”)¹². Та й саме написання проповідником імені мислителя носить здебільшого латинізований характер (“Аристотелесь”)¹³. Ці факти свідчать про використання Радивилівським саме латинського видання Аристотелівських текстів. Так само, латинським Аристотелем користувався інший видатний сучасник проповідника – Йоаникій Ґалятовський¹⁴.

Увесь масив використовуваних Радивилівським текстів Стагірита можна умовно поділити на три групи: природничо-наукові, антропологічні та морально-етичні.

Найбільшою групою є природничо-наукові трактати Аристотеля, що отримали в проповідях Радивилівського досить різноманітне використання. Коментуючи запозичені у Аристотеля фрагменти, які містять інформацію природничого характеру, проповідник намагається надавати їм моралістичного змісту. Так, не посилаючись на конкретне джерело, проповідник пише: “Учи(ть) Аристотеле(сь), ижъ зъ единого яйца, два пте(н)ца народитися могутъ, если плѣва жолтка на двоєся роздѣлит(ь). Что в(ь) яйцу жолток(ь), то в(ь) ч(о)л(овѣ)ку любовь. тая если будетъ замиряти на двоє, къ Б(о)гу й ближнимъ, з(ь) надѣи пришлои славы, окажутся яко два птенца, Прославленіе Д(у)ши й Тѣла”¹⁵.

¹² Антоній Радивилівський, *Огородок* (К., Друкарня Києво-Печерської Лаври 1676) 694.

¹³ *Ibid*, с. 12.

¹⁴ Т. Лучук, *Гомілетика й герменевтика...*, с. 41–53.

¹⁵ Антоній Радивилівський, *Огородок...*, с. 12.

Рукописний “Огородок” містить той самий фрагмент із незначними відмінностями, посилання на джерело в маргіналіях так само відсутнє¹⁶. Джерелом запозичення вищезгаданих природничо-наукових відомостей, вочевидь, є трактат “Про виникнення тварин” (*Περὶ ζῴων γενέσεως / De generatione animalium*).

Антоній Радивилівський використовує природничо-наукові знання, отримані з текстів Аристотеля, для пояснення норм людської поведінки, проводячи паралелі між життям людини і тварин. Так, у “Слові тридцять другому по сходженню Святого Духа”, де розбирається Євангельський сюжет про Закхея, проповідник пише: “Пише(ть) Аристотелєсь Філізозофъ... же орель птенцы свои на пазногтя(хъ) завѣси(в)ши, выставуєть ку променямъ С(о)лнечнымъ, й на С(о)лнце смотрѣти примушаєть; й если око якого птен(ъ)ца на С(о)лнце смотрѣти неможесть, мружи(т)ся, албо й заплачєть; такого птен(ъ)ца яко отро(д)ка, прєчь о(т)кидає(ть), // албо й забиваєть: если за(сь) якоє зъ них(ъ) просто на промень С(о)лнечный смотрить, такое яко подобное себѣ любитъ й кормить. чи бываєть же забвенное й тое орля, которое прєчь от себе орель о(т)кидаєть? нѣтъ: бо з(ъ) Б(о)зского провиденія прилѣтиваєть птица драпѣжная соколъ, который на(дъ) иныхъ птицъ маючи великую любовь до птенцовъ, приимуєть о(т)верженное орля, й корми(ть) такъ, якъ власного своего птенца”¹⁷.

Далі Антоній Радивилівський, у бароковій риторичній манері, ототожнює орла зі світом, який показує людям різні розкоші. Тих, хто дивиться на них жадібно, світ осипає милостями, а тих, хто не піддається спокусі, – відкидає від себе. Проте останні не залишаються без піклування, оскільки Божим провидінням передбачено, аби багаті люди виявляли до знедолених милосердя й піклувалися про них, “заробляючи” собі Царство Небесне¹⁸.

Тож у цьому випадку проповідник за допомогою текстів Стагірита намагається надати обґрунтування милосердю, як обов’язку багатих стосовно бідних. Посилання на конкретну працю Аристотеля в тексті відсутнє. Джерелом є трактат “Історія тварин” (*Περὶ τὰ ζῴα ἱστορίαι / Historia animalium*), де грецький філософ надає відомості про “морського орла” (скопу), якому приписуються вищезгадані особливості.

Природничо-наукова інформація з текстів Аристотеля використовується проповідником й для похвали окремим особам. Так, у вступній присвяті до “Огородка”, в якій Антоній Радивилівський дякує своєму патрону Інокентію Гізелю, вихваляючи його цноти, проповідник порівнює його милосердя з описаним Стагіритом – чарівним джерелом, яке воскрешає мертвих птахів:

¹⁶ Антоній Радивилівський, *Огородок*, рукопис Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського (ІРНБУВ), П. Ник. М. П. 560, т. 1, кн.1, арк. 15.

¹⁷ Антоній Радивилівський, *Вінець Христов...*, арк. 386–386 зв.

¹⁸ *Ibid.*, арк. 386 зв. – 387.

“Пишетъ Аристотелесь, же есть в(ъ) Сициліи Жродло накшталтъ виру, в(ъ) которомъ гды будетъ погружено Птаство умерлое, оживеть. (Маргіналія «О Чудесныхъ гл: кВ») й ктожь не признает(ъ), же естесь таким(ъ) жродлом(ъ) Превелебно(сть) Твоя? бо якъ в(ъ) ономъ жродлѣ Вода, Птаство умерлое уживляетъ: такъ Милосердіе Твоє, нендзных(ъ) й утрапленыхъ людей... власне оживляетъ”¹⁹.

Тут проповідник посилається на псевдоаристотелівський трактат “Про дивовижні чутки” (*Περὶ θαυμάσιων ἀκουσμάτων / De mirabilibus auscultationibus*). Як видно з наведеного тексту, похвала Гізелю з використанням посилання на Аристотеля, яке містить фантастичну інформацію природознавчого характеру, відповідно до задуму проповідника, набуває моралістичного та епідейктичного змісту.

Запозичення з “натуралістичних” текстів Аристотеля використовуються проповідником при похвалі святих. Тут вони набувають не тільки якостей риторичної прикраси, але й слугують заохочуванню слухачів до християнської побожності. У “Другому слові на перенесення мощів св. Феодосія Печерського” Радивилівський без посилання на джерело (вочевидь, це трактат “Про дивовижні чутки”) згадує: “Пише(ть) Аристотеле(сь) Филозофъ, же в(ъ) Фригіей на одной горѣ знайдуе(т)ся Каме(нь) якѣй, которы(й) гдыкто внеслъ до // Цибелесь Бо(ж)ниці, една(ль) себѣ дивную любовь у Родичо(въ), хотяй бы ихъ найбарзѣй уразиль... Абысмо теда слухачу могли Б(о)га ураженого грѣхами н(а)шими, поеднати, абысмо могли набыти ласки й м(и)л(осе)рдія его, за Каме(нь) той, который еднаеть любовь сыномъ у Родителей, внесѣмо до его Б(о)з(с)кого маестату сію дра(х)му золотую, Мощи мовлю Пр(е)п(одо)бнога о(т)ца нашего Феодосія Пече(р)ского”²⁰.

У рукописному “Огородку” в згаданому “Слові” цей фрагмент відсутній, проте ми знаходимо його в “Третьюму слові на перенесення мощів св. Феодосія Печерського”, тільки вже в іншій інтерпретації. Так, після наведення історії Стагірита, проповідник називає каменем вже не мощі Феодосія, а самого Ісуса Христа: “Чтожь маємо чинити братіє, ово маємо камѣнь Х(рист) а Сп(а)с(и)теля, яко мовить Апостоль С(вя)тый: Камень же бѣ Хр(исто)сь; внесѣмо его през(ъ) принятъ Пренас(вя)тѣйшихъ тайнъ яко до бо(ж)ниці Цибеллесь до с(е)рдца свого...”²¹.

При похвалі Богородиці (“Слово Друге на Різдро Богородиці”) Антоній Радивилівський використовує інший “природничий” трактат Аристотеля “Метеорологіка” (*Τα μετεωρολογικά / Meteorologica*), що в основному присвячений небесним явищам. Тут проповідник посилається на конкретний

¹⁹ Антоній Радивилівський, *Огородок...*, арк. 8 зв.

²⁰ *Ibid.*, с. 329–330.

²¹ *Ibid.*, кн. 2., арк. 291.

текст мислителя: “Оный славный Філіозофъ Аристотеле(сь) залицаючи з(ъ) фарбъ дугу Н(е)б(ес)ную мовить тое оней: Дуга н(е)б(ес)ная маеть фарбы которы(хъ) заледво малярѣ наслѣдовати могут(ъ) (Маргіналія: «Книга: г. Метеор. Глав.: в», *посилання вірне – В. С.*). Гдыся присмотримо фа(р)бом(ъ) дивному кшта(л)ту й пієнкности Пребл(агосло)венной Д(ѣ)вѣ М(а)рії теперь на Рож(д)енной, при(з)нати мусимо тое, же такіє мѣти буде(тъ) цноты й заслуги, же... Агглове в(ъ) оных(ъ) заледво ю наслѣдовати могутъ; й овшемъ в(ъ) нѣкоторыхъ немогутъ”²².

У рукописному варіанті це “слово” йде під номером сім та значно відрізняється від друкованого варіанту. Так, у ньому відсутній наведений вище фрагмент, хоча присутні запозичені з того ж трактату міркування Аристотеля про веселку (щоправда вже анонімні та без посилань на джерело, яким також є книга III глава 4 “Метеорологіки” (Аристотель, *Метеорологіка* I.4 373a 35 – 375b15): “Правять Філософове, же Дуга есть образомъ с(о)лнца, бо ударяючи променями // на облакъ темный, оную чинить попеклу себѣ подобную. Наша мысленная дуга Пребл(агосло)венная Д(ѣ)ва М(а)рія, что ест(ъ) если не образъ Б(о)га, который яко солнце от(ъ) маестату своего Б(о)зского, нѣбы в(ъ) темныхъ облакъ, в(ъ) насѣне Іоакима с(вя)того й Анны Бл(аго)дати своей Б(о)з(с)кой променя пустивши, оную ведлугъ кшталту своего уформоваль”²³.

В іншому місці для похвали Богородиці Антоній Радивилівський використовує “алхімічні” знання з посиланням на Аристотеля: “яко злато важнѣйшее есть над(ъ) сребро; такъ М(а)рія едина у Б(о)га, важнѣйшею мѣла быти на(дъ) всѣ с(вя)тыи... же злато важнѣ(й)шее есть на(дъ) сребро, Аристотель тую даеть причину: Злато правѣ, любо яко иншіи крушцы, иле до матерій, родится зъ сѣрки субтелной й червоной, й срѣбра живого субтелного й бѣлого; болшь еднак(ъ) до сложенія своего беретъ матерій з(ъ) твердости сѣрки. анѣжели з(ъ) субте(л)ности й бѣлости живого срѣбра (в рукописному варіанті – «анижели з во(з)душнаго воднистаго жива(го) сребра» (*рпутьі – В. С.*)²⁴) // же М(а)рія есть важнѣйшею над Аггл(елов)ъ й инныхъ с(вя)ты(хъ), причина тая, ижъ болшь до зложенія тѣла своего взяла ласки о(тъ) самого Г(оспо)да, анижели матерій о(тъ) родителей”²⁵.

У рукописному варіанті цей фрагмент дублюється з незначними відмінностями. В обох варіантах на маргіналії йде посилання: “Аристотел.: в остатней глав: метаф”²⁶, що, очевидно, має означати трактат “Метафізика” (*Μετὰ τὰ φυσικά / Metaphysica*). Проте, у “Метафізиці” такий фрагмент відсутній. Це наштовхує на думку про те, що Антоній Радивилівський міг скористатися якимось трактатом з алхімії (наприклад, популярними у ті часи

²² Антоній Радивилівський, *Огородок...*, с. 427.

²³ Антоній Радивилівський, *Огородок...*, кн. 2, арк. 423 зв.

²⁴ *Ibid.*, арк. 658 зв.

²⁵ Антоній Радивилівський, *Огородок...*, с. 730–731.

²⁶ *Ibid.*, с. 730; Див. також: *Огородок...*, кн. 2, арк. 658 зв.

працями Парацельса), де під розповіддю про способи “синтезу” золота із ртуті (“живе” срібло), сірки та солі знайшов посилання на вчення Аристотеля про чотири першоелементи (вода, земля, вогонь, повітря). На користь цього свідчить й доволі неточний спосіб формулювання самого посилання (хоча, насправді, проповідник доволі часто вказує лише автора чи назву книги, не деталізуючи посилання).

Радивилівський використовує приклади з природничо-наукових текстів Аристотеля не тільки для моралістичних повчань чи похвали святих, але й для підкріплення міркувань з приводу основ християнського віровчення. Так, викладаючи положення про непорочність Діви Марії у “Слові четвертому на Різдво Богородиці” він пише: “Прави(ть) філософъ в(ъ) Метеорах: если правѣ начиніе з(ъ) воску чистого учиненное, й отовсюль замкненное, в(ъ) глубину морскую впущено будетъ, водою наполненное сла(д)кою, далеко о(ть) себе воды// морской горкос(ть) й солоноость о(т)ганяетъ”²⁷.

Тут проповідник, не називаючи Аристотеля прямо, посилається на його трактат “Метеорологіка”, не вказуючи при цьому місце, звідки було взято фрагмент. Опис цього експерименту вміщено у кн. II, гл. 3 названого твору. Далі він пише, що Діва Марія, перебуваючи в “світі-морі”, не знала гріха й була наповнена божою ласкою.

Окрему увагу Радивилівський приділяє вже згадуваному вченню Аристотеля про чотири елементи, яке було важливою складовою тогочасної онтології. У творчості київського проповідника це вчення набуває різнопланового звучання: суголосно з християнськими уявленнями не тільки природничо-наукового, але й морального. Так, у “Слові на неділю дванадцяту по сходженню Святого Духа” Радивилівський змальовує картину, в якій уся світобудова хвалить Творця, тож усі чотири елементи свідчать про “благість” Господа, що відповідає християнським уявленням про призначення створеного Богом світу – прославлення Творця²⁸.

У “Слові першому на Успіння Богородиці” це вчення пов’язується проповідником з моральними категоріями, зокрема, зі справедливістю, що втілюється у світобудові та суспільному житті: “Справедливо(сть) правѣ естъ статечная, уставничная й вѣ(ч)ная воля, право свое ко(ж)дому дающая. Тое описа(н)е справе(д)ливости, если якої, яко справе(д)ливости Б(о)зкой належить, которого єдина воля, такъ ест(ъ) барзо статечная й не о(т)мѣ(н)ная в(ъ) его даянїи нагоро(дъ), же кожному, яко кто заслужил(ъ), так(ъ) й платить. й не дивь; если бо вѣмъ в(ъ) створеню речїй Б(о)гъ, кож(д)ому зособна створеню ведлугъ власныхъ кож(д)ого ест(ес)тва заслугъ, мѣсце способное й приналежитое, нижшее любь вышшее даль”²⁹.

²⁷ Антоній Радивилівський, *Огородок...*, кн. 2, арк. 633 зв. – 634.

²⁸ Антоній Радивилівський, *Вінець Христов...*, арк. 194–194 зв.

²⁹ Антоній Радивилівський, *Огородок...*, с. 343.

Далі Антоній Радивилівський описує розташування елементів у світобудові. Земля та вода, як недосконалі й важкі, знаходяться знизу, а повітря та вогонь, що більш легкі, Господь розмістив зверху. Найвище, на Емпірейському небі розташувалися досконалі Янголи. Так само Бог проявив справедливість в розподілі своїх дарів серед людей: "...которых пред(ъ)устави в(ъ) Ап(осто)лы, которых в(ъ) М(у)ч(е)ники, которых в(ъ) Д(е)в(с)твенники, которых в(ъ) Уч(и)т(е)ли, которы(хъ) в(ъ) Исповѣдники. еднакъ ведлугъ потребы кож(д)ого зособна стану й повинности ихъ, д(у)ховныи свои добра имъ роздалъ ... // Значная то слухачу, же чїи заслуги болшіе на земли, той болшую й заплаату прїйметъ в(ъ) ц(а)р(с)твіи Н(е)б(ес)номъ"³⁰.

Як видно, тут проповідник викладає не тільки вчення про чотири елементи, але й загальновідоме положення Стагірита про справедливість не як рівність, а як пропорційну відплату за заслуги. Також Антоній Радивилівський поєднує положення Аристотеля з богословським ученням про "предустановлення" та "заслугу".

Суспільна нерівність вважається проповідником природною та виправдовується ієрархічністю світобудови (ієрархією елементів), вираженням якої є суспільна ієрархія: "Правдаты, на семь свѣтѣ имъ кто вышшій родовитостью, богатствомъ, прем(уд)ростію, тымъ у людей зацнѣйшій, й шляхетнѣйшій... власне яко межи всѣма речами створеными, что есть вышша(го), то есть й шляхетнѣшое й зацнѣйшое. На приклад(ъ), Небо шляхетнѣшое й зацнѣйшое есть на(дъ) элементы, а й межи самыи элементами, имъ якій элементъ є(сть) вы(ш)шій, ты(мъ) на(дъ) другій есть й зацнѣйшій: огонь за(ц)нѣйшій есть на(дъ) Воздухъ, Воздухъ зацнѣйшій есть надъ воду, Вода на(дъ) землю..."³¹.

Так само Антоній Радивилівський використовує авторитет Аристотеля, коли звертається до міркувань на тему суспільних взаємин, зокрема між вищими та нижчими в суспільній ієрархії. Так, повторюючи популярну думку про те, що вищі мають бути прикладом для нижчих, він пише: "...прикладъ Царей, Гетманов(ъ), й кожного стану старши(хъ) барзо есть пожитечный менши(мъ), до выполнения цно(тъ); й для того мовит(ъ) Аристотелесь: гды правѣ власти суть недбалыи, не подобная речъ, абы слуги были печаловитыми"³². При цьому посилення на конкретний текст філософа відсутні.

Іноді вчення про елементи набуває екзегетичного змісту. Зокрема, у "Слові другому на неділю п'ятдесяту по сходженню Святого Духа", де Антоній Радивилівський використовує ідеї Аристотеля про душу для опису появи Святого Духа у вигляді полум'я та пояснення морального сенсу цієї події: "Чили тежъ єще для того Х(ристо)с(ъ) послалъ Д(у)ха с(вя)того в(ъ) огненныхъ языцехъ, абы по очищеніи зараженных(ъ) балвохвалскими

³⁰ Антоній Радивилівський, *Огородок...*, с. 343–344.

³¹ *Ibid.*, с. 89.

³² *Ibid.*, с. 59.

офѣрами трехъ уже элементовъ, з(ь) которыхъ ч(о)л(о)вѣкъ есть сотвореный, й четвертый элементъ огонь, так(ь)же зараженный, очистилъ; жебы зъ всѣхъ четырехъ элементовъ, ч(о)л(о)вѣкъ былъ чистым(ь)³³.

Проповідник пише, що землю Спаситель очистив, коли ходив по ній з проповіддю; воду – коли хрестився; повітря – під час хресних страждань та вознесіння; вогонь – коли послав на учнів Святого Духа у вигляді полум'я. Очищення першого елемента (землі) символізує очищення тіла, очищення води – душі, повітря – розуму, а вогню – волі. Це очищення відкриває віруючим шлях до нового небесного життя: “Гды теда слухачу Православный, за очищеніємъ четырехъ элементовъ, зъ которы(хъ) естесмо сотворены, уже zostалисмо на всемъ, чисты; тож слушная рѣч(ь), абы о(ть) сего часу житіе (у рукописному варіанті проповіді – «конверсація»³⁴ – В. С.) н(а)ше было на Н(е)б(е)си, а якъже учинити можемъ, жебы житіе наше было на Н(е)б(е)си? // такъ, гдыС(е)рдце н(а)ше й Д(у)шу чрезь добрые дѣла справовати будемъ до Н(е)ба, Розумъ до Б(о)гомыслности, й поученія; Волю, до закоханя в(ь) оныхъ вѣкуисты(хъ) добрахъ, которые намъ подаеть розумъ. Память, до припомненья добродѣйствъ Б(о)ж(е)ихъ”³⁵.

У першому томі рукописного “Огородку”, де цю оповідь уміщено під № 5, цей фрагмент за змістом фактично не відрізняється від друкованого варіанту³⁶. Проповідник не посилається на конкретне джерело (трактат “Про душу”), не згадує він також самого Аристотеля. Оригінальною є інтерпретація ідей Стагірита та адаптація їх до мети повчання – тут Радивилівський зумів у схоластичній манері поєднати онтологічні, антропологічні, психологічні ідеї Стагірита з християнською етикою та антропологією.

Досить широке відображення у творчості Антонія Радивилівського знаходить антропологічна концепція Аристотеля. Так, міркуючи про подібність Св. Духа людській душі, Антоній Радивилівський звертається до ідей Аристотеля розлого коментуючи їх та переносячи на іпостась Трійці: “Рекль Аристотелесь: Всѣ правѣ тѣла члонки, суть самой д(у)ши инструмента даныи о(ть) ест(ест)ва, до розныхъ й потребныхъ дѣлъ выполнения. Наприкла(дъ), хочеть ч(о)л(о)вѣкъ якій выставити будынок(ь), уживает(ь) рукъ, хочеть обачити й приглядѣтися якому видуку, уживаетъ очей. Хочеть где пойти, уживает(ь) ногъ. Хочеть кому порадити, уживаетъ главы, хочет(ь) з(ь) ки(мъ) мовити, уживаетъ языка. Так(ь) Д(у)хъ с(вя)тый тайнственны(хъ) члонковъ своих(ь), яко то Патріархов(ь), Пр(о)роковъ, Ап(осто)ловъ, Уч(и)т(е)лей яко инструментовъ, на // выполнен(ь)в розныхъ справъ своихъ духовныхъ

³³ Антоній Радивилівський, *Вінець Христов...*, арк. 85.

³⁴ Антоній Радивилівський, *Огородок...*, кн. 1, арк. 195.

³⁵ Антоній Радивилівський, *Вінець Христов...*, арк. 85–85 зв.

³⁶ Антоній Радивилівський, *Огородок...*, кн. 1, арк. 195.

³⁷ Антоній Радивилівський, *Огородок...*, с. 112–113.

уживаль”³⁷.

Отже, використання фрагментів з текстів Аристотеля в цьому випадку має богословський характер. Тут проповідник не посилається на конкретний твір Стагірита (в рукописі посилання також відсутнє³⁸), проте ми знаходимо наведений Радивилівським фрагмент у трактаті “Про душу” (*Περὶ ψυχῆς / De anima*), де йдеться, що всі природні тіла є інструментами душі, як у тварин, так і у рослин, й існують всі вони заради душі³⁹.

Учення Аристотеля про душу лишило слід також у “Слові на свято Святої й Живоначальної Трійці” друкованого “Вінця”. Тут використано філософські міркування для підсилення догматичного повчання пастви при коментуванні вчення про Трійцю. Ідеї Стагірита пристосовано для пояснення зв’язку між св. Трійцею та людиною: “Розмѣрен(ъ)е тѣла ч(о)л(о)вѣческаго, котороеся дѣлится на // долготу, широту, й глубину; д(у)ша котораяся дѣлится на ростучую, чуючую, й розумѣющую, маючи в себѣ три сили, Память, Розумъ, Волю; что значить, если не Тр(ои)цу с(вя)тую? яко д(у)ша едина естъ истотне, а три маеть в(ъ) себи сили, Память, Розумъ, й Волю; так(ъ) Б(о)г(ъ) истотне естъ единъ, а три маеть в(ъ) себѣ персоны...”⁴⁰.

У цьому фрагменті присутній елемент схоластичного трактування людської природи, що ґрунтувалося на християнізованому вченні Аристотеля.

У “Слові першому на святых Бориса і Гліба”, Антоній Радивилівський також перераховує всі сили душевні – розум, пам’ять і волю та коментує їх призначення відповідно до християнської доктрини. Тут віра порівнюється з духовним оком, яке просвічує всі душевні сили, так як зір служить для просвітлення відчуттів людини, а “око всѣ спозвѣрховныи смыслы человекскіи просвѣщаетъ; такъ Вѣра в(ъ) Х(рист)а С(ын)а Б(о)жїя всѣ сили д(у)шевныи. Просвѣщает(ъ) розумъ до позна(н)я Б(о)зкихъ Таемницъ, Волю до замилювання в(ъ) Б(о)зѣ, до възгарды свѣта, й до Любви ближнихъ; Память до приня(т)я страху Б(о)зкого, й до что деннаго припомненя добродѣйствъ его”⁴¹.

Про розумну душу, як елемент учення Аристотеля, Антоній Радивилівський згадує окремо у “Слові першому на Сходження Святого Духа”: “Збудовавши Б(о)гъ такъ сличную махину свѣта... Гды по средѣ него выставиль себѣ Ц(е)рковь [ч(о)л(о)вѣка мовлю]... абыся рушал на выполнен(ъ)е заповѣдей его Б(о)зкихъ, Вѣдхнул(ъ) в(ъ) него д(у)шу розумную”⁴².

Тобто призначенням розумної частини душі, на думку проповідника, є спрямування людини до благочестивого життя, що цілком відповідає ідеям

³⁸ Антоній Радивилівський, *Огородок...*, кн. 1, арк. 195.

³⁹ Див. про це: В. Асмус, ‘Трактат «О душе»’ в *Собрание сочинений Аристотеля: в 4-х томах* (Москва: Мысль 1976) т. 1, с. 56.

⁴⁰ Антоній Радивилівський, *Вінець Христов...*, арк. 88 зв. – 89.

⁴¹ Антоній Радивилівський, *Огородок...*, с. 263.

⁴² *Ibid.*, с. 111.

Аристотеля та раціоналістичним тенденціям в етиці Нового Часу. Цікавим фактом є те, що в згаданому фрагменті проповідник коректує текст Святого Письма, поєднуючи Біблійний фрагмент, у якому йдеться про “душу живу” (а не “розумну”) (Бут. 2: 7) з ідеєю Аристотеля.

У “Слові другому на Собор Архістрати́га Михайла” Антоній Радивилівський пише про вищість розуму над тілом та обіцяє спасіння тим, хто керується розумом у своїх діях, тобто: “тѣло свое по(д)бивають по(дѣ) розумъ такъ, же ничого нечиняють, хіба тоє, что розумъ до чиненія подає(тъ), й каже чинити... Розумъ, безъ которого волѣ й розказанія тѣло, ани ока повинно рушити до виденія, ани уха до слышанія, ани усть до мовенія, ани ноги до хоженія, ани рук(ъ) до осязанія...”⁴³

У “Слові першому на Воздвиження чесного Хреста Господня” проповідник згадує п’ять “смыслів”, які мають підпорядковуватись розуму, спрямовуючись до спасіння. У цьому контексті чуття розглядаються не тільки у фізіологічному, але й у морально-етичному сенсі, зокрема, як знаряддя до поповнення гріха чи, навпаки, дотримання чесноти, що цілком збігається з християнською антропологією. А заклик до загнуждання людських афектів тут пов’язано зі здатністю людини до раціонального осмислення власної природи та потреб фізичного тіла: “...слухачу православный, если хочете волный мѣт(и) пр(е)ходь до н(е)ба, треба пя(ть) смысловъ потоптати, распяти, й замкнути с(вя)тымы пре(д)ся взят(і)емъ, абы розуму слухали”⁴⁴.

У своїх повчаннях Антоній Радивилівський також послуговується вченням античної філософії про особливості людського сприймання світу, надаючи чуттям (“п’ять смыслів”) та основним афектам вагомого значення при розгляді проблем, пов’язаних з християнською мораллю та сотеріологією. Так, у “Слові першій «Воскресіння Христове»” він називає чуття “вікнами людської природи”: “Хочете знати слухачу, куда см(е)рть до на(сь) вкралася?... до есте(ст)ва нашого, якъ през(ъ) окна, през(ъ) Пять смысловъ телесныхъ”⁴⁵. Господь Ісус Христос також страждав, як людина, усіма чуттями: “на пяти смыслахъ часу страстей за ч(о)л(о)вѣка мѣлъ пострадати...”⁴⁶.

У “Слові Третім на Воскресіння Христове” Антоній Радивилівський перераховує всі види чуття: “Виденіє..., Слухъ..., Вкушеніє..., Обоняніє..., Осязаніє...”⁴⁷, згадуючи їх у контексті насолоди земними запахами, смаками тощо, та порівнюючи з небесними насолодами, при вживанні яких людині також знадобляться п’ять “смыслів”. Про небесні насолоди він пише в “Слові другому «Преображення Господне»”, до того ж тут проповідник розділяє

⁴³ Антоній Радивилівський, *Огородок...*, с. 572.

⁴⁴ *Ibid.*, с. 441.

⁴⁵ *Ibid.*, с. 4.

⁴⁶ *Ibid.*, с. 289.

⁴⁷ *Ibid.*, с. 21–22.

чуття на “розумний” та “телесний”, вочевидь, маючи на увазі духовне і матеріальне “бачення”, чи духовну і матеріальну красу, яка відкриється праведникам у Раю: “в(ъ) н(е)бѣ Пр(а)в(ед)ници на пяти смыслахъ будутъ мѣти свое особливое весел(ъ)е й роскошь. Очи не тылко розумныи, але тежъ й телесныи матеріалныи будутъ веселити й свою особливую розкошь мѣти”⁴⁸.

Традиційною є увага церковних мислителів не тільки до Аристотелівської етики, а й до його політичного вчення. Не оминув їх у своїх текстах й Антоній Радивилівський.

У міркуваннях про моральні норми людської поведінки він досить часто вдається до запозичень із праць Стагірита. Наприклад, вихваляючи шлюб у “Слові «о стане малженскомъ»”, проповідник посилається на відому думку Аристотеля, висловлену ним у “Політиці” (*Πολιτικά / Politica*), (кн. I, гл. 1, п. 9) та “Нікомаховій етиці” (*Ἠθικὰ Νικομάχεια / Ethica Nicomachea*), (кн. IX, гл. 9) про суспільну сутність людини (“людина – політична (суспільна) тварина”). Щоправда, у тексті проповіді відсутнє посилання на Аристотеля, а концепт приписано самому Господу: “албовѣ(мъ) Б(о)гъ обачи(лъ) же ч(о)л(о)вѣкъ зъ прироженя естъ звѣря товарискоє, же самъ жити неможесть, же самаго єдинаго живогъ естъ прикрый, естъ фрасовливый...”⁴⁹. Можливо, що даний фрагмент є також алюзією до II глави “Буття”: “І сказав Господь Бог: Не добре, щоб чоловік був сам; створім йому помічника такого, як він” (Бут. 2: 18).

Нижче Антоній Радивилівський уже відкрито згадує Аристотеля, проте без посилання на конкретну працю, використовуючи вислів філософа про дружбу та застосовуючи його до шлюбу, встановленого Богом ще в Раю (Бут. 2: 21–23): “...овожъ Адаме маєшь жену, ово маєш(ъ) помощницу, ово маєшь вѣрного пріателя, в(ъ) всемъ тебѣ повинующагося, [бо приятель, естъ то єдина воля. естъ то єдина д(у)ша, ведлугъ овыхъ словъ Аристотеля Филіозофа: Пріятє(лъ) ест(ъ) єдина д(у)ша в(ъ) дво(хъ) тѣлесе(хъ).]...”⁵⁰.

У рукописі ці фрагменти майже не відрізняються від друкованого варіанту, проте ім’я Аристотеля, поруч з цитатою “Пріятель естъ єдина душа в(ъ) двохъ тѣлесехъ”, узагалі не згадано⁵¹. Ця цитата, скоріш за все, запозичена Радивилівським з праці Діогена Лаертського “Про життя, вчення й вислови знаменитих філософів” (кн. V), де нібито на питання, чим є друг, філософ відповів, що друг – це одна душа в двох тілах (Діоген Лаертський, V.20), а в самих текстах Аристотеля подібні думки в іншій формі та більш ґрунтовно висловлюються в кн. VIII та XIX “Нікомаховій етиці” (Аристотель, *Нікомахова етика*, кн. VIII–XIX 1155a – 1172a)⁵².

⁴⁸ Антоній Радивилівський, *Огородок...*, с. 289.

⁴⁹ *Ibid.*, с. 1120.

⁵⁰ *Ibid.*, с. 1121.

⁵¹ Антоній Радивилівський, *Огородок...*, кн. 2, арк. 857 зв.

⁵² Тут і далі “Нікомахова етика” цитується за: АРИСТОТЕЛЬ, *Нікомахова Етика*, пер. В. Ставнюка (К., Аквілон-Плюс 2002) 327–417.

Антоній Радивилівський залюбки використовує етичні та антропологічні ідеї Аристотеля для підсилення моральних повчань та коментування Євангельських притч. Так, обмірковуючи сюжет про митаря та фарисея, Радивилівський у “Слові першому на неділю тридцять третю по сходженню св. Духа” пише: “Аристотеле(сь) такъ о томъ Аргументуєть: кто правѣ не естъ яко иншіи люде, албо нѣчто лѣпшаго є(сть) на(дѣ) всякаго ч(о)л(овѣ)ка, яко Б(о)гъ, албо что подлѣйшого на(дѣ) всякаго чоловѣка яко бестыя. Всѣ чоловѣцы суть звѣрята разумныи, ты гдыся вызувасшь з(ѣ) истности ч(о)л(о) в(ѣ)чой, то естєсь бестыя”⁵³. Щоправда, у друкований варіант його збіроч це “Слово” не увійшло.

Ці міркування Аристотель наводить у “Політиці” (кн. 1, гл. I, п. 9–12): “А хто в силу своєї природи, не внаслідок певних обставин, живе поза державою, – той в розумовому відношенні надлюдина, або нелюд... Хто не здатен до об’єднання або, вважаючи себе істотою самодостатньою, не відчуває потреби ні в чому, не становить собою частини держави, – той є або тварина, або божество” (Аристотель, *Політика*, кн. 1, I.9–12 1253a 5–25)⁵⁴.

У цьому випадку Антоній Радивилівський, творчо переосмислює текст Стагірита, додаючи міркування про людину як розумну тварину та про сутність людини (“истность”, що зустрічається в текстах проповідника як переклад лексеми “субстанція” та для позначення сутності), що полягає в розумності та суспільності. Відмежовуючись від власної природи, людина перетворює себе на звіра, пише проповідник, солідаризуючись з думкою Аристотеля.

Етичні ідеї Стагірита використовуються Радивилівським і для обґрунтування окремих богословських постулатів. Особливо це стосується ще не усталеного на той час, а тому дразливого, догмату про непорочне зачаття Богородиці. Зокрема, у “Слові першому на «Зачаття Пресвятої Богородиці»” Антоній Радивилівський звертається до концепції Аристотеля про “золоту середину” між крайнощами, обґрунтовуючи вчення про непорочне зачаття Богородиці: “Єсть сентенція албо здан(ъ)е у Филіозофо(въ) такое, же mezi двома крайними противностями (в рукописному варіанті – «концями»⁵⁵), конечно маєть быти сродокъ. аже mezi родячимися натура(л)нымъ рожен(ъ) емъ, зъ мужа й жены, найдуться нѣкаторыи зачатїи, ане рож(д)енїи в грѣху перворо(д)но(мъ)”⁵⁶.

У “Слові на неділю по Воздвиженню чесного Хреста Господня” проповідник зачіпає питання теодицеї, що належить до однієї з центральних проблем моральної теології. Міркуючи над коренем людських нещасть, Антоній

⁵³ Антоній Радивилівський, *Огородок...*, кн. 1, арк. 507 зв.

⁵⁴ Цит. за: Аристотель, *Політика*, пер. з давньогрецької Олександр Кислюк (К. 2000) 17–18.

⁵⁵ Антоній Радивилівський, *Огородок...*, кн. 2, арк. 622.

⁵⁶ Антоній Радивилівський, *Огородок...*, с. 724.

Радивилівський доходить висновку, що їх причиною є сама людина. Для підсилення цього висновку автор використовує ідеї Аристотеля, висловлені в *Нікомаховій етиці*: “злые суть на ч(о)л(о)вѣка розмаитыи турбаціи, албо замѣшаня, печалованя, фрасунки, й перешкоды розмаитыи насемь свѣтѣ... а ктожь й того зла бываееть причиною? самъ ч(о)л(о)в(ѣ)къ. такъ мовит(ѣ) Аристотелесъ: самъ ч(о)л(о)вѣкъ началом своихъ дѣяній” (маргіналія: “Книг: г. Етикор:”⁵⁷).

Антоній Радивилівський використовує посилання на *Етику* Аристотеля (кн. III, гл. 3) для підсилення міркувань про причини гріхів. Одну із них він вбачає у недостатньому розумінні природи речей: гріх виникає: “напередъ з(ѣ) невѣдомости розуму, которыйся незнаеть на рѣчахъ створеныхъ около которыхъ грѣшитъ. Другая з(ѣ) невѣдомости тогожь розуму около грѣха, гды невѣдаеть, що есть грѣхъ”⁵⁸.

Після цих слів Радивилівський розлого пояснює, що якби запитали грішників, які мучаться в пеклі, про причини їхньої гріховної поведінки, вони б відповіли, що не знали суті речей задля яких грішили, вважаючи їх благами. Відтак, гріховні вчинки людини зумовлюються або її хибним уявленням про благо, або незнанням самої суті гріха. Доводячи цю тезу, проповідник знову вдається до авторитету Аристотеля: “Вырази(ль) тоє Аристотелесъ, ре(к)ши: Всякъ грѣшачій, есть невѣдаючій (маргіналія «2 Етик Глав: 2.» – В. С.) чи не есть же то правда? бо гды бы ч(о)л(о)вѣкъ вѣдалъ, якая есть злост(ѣ) й тяжкость грѣха, нѣколибыся его недопустилъ”⁵⁹.

Загалом, ця установка, що властива для Сократичної філософії, має свої особливості у трактуванні Аристотеля, для якого знання захоче подвійний зміст: це і володіння належною інформацією (в цьому випадку про благо), і здатність чинити відповідно до правильного знання, що не є одним і тим самим, адже людина може знати благо й при цьому чинити зло. Як видно з контексту, в цьому випадку Антоній Радивилівський має на увазі знання, як формальну обізнаність у суті речей, а умовами правильного вчинку є відразу до гріха, після пізнання його суті.

Ще один сюжет, в якому проповідник звертається до текстів Аристотеля, – це похвала Богородиці та деяким святим. Так, пишучи про необхідність хвалити Богородицю, він намагається довести, що її вшанування є виявом любові до самого Христа. Тут Радивилівський обирає за аргумент цитату Стагірита про дружбу й, розвиваючи її, наводить приклад приятельських стосунків Олександра Македонського та Гефестіона. А позаяк приязнь між Христом й Богородицею є ще сильнішою, то шана, уділена Матері Божій переноситься на Спасителя: “...ведлу(гъ) Аристотеля філіозофа: Пріятє(ль) есть другій сам (маргіналія: «Аристот: Етикорум: Книг θ. гл: д») если теде

⁵⁷ Антоній Радивилівський, *Вінець Христов...*, арк. 541.

⁵⁸ *Ibid.*, арк. 305 зв.

⁵⁹ *Ibid.*, арк. 306 зв.

Александръ Великій, та(къ) велце себѣ поважа(ль) пріятелство Гефестионово... якожь далеко барзѣй Х(ристо)с Сп(а)сите(ль) немаєъ пріятелства поважати Матки своей! яко похвалы ей о(тъ) людей, ѿ Аггловъ Чинненой, немаєъ причитати себѣ за сполную..."⁶⁰.

Тут проповідник послуговується *Нікомаховою Етикою* Аристотеля (кн. IX, гл. 4). У цьому випадку посилання відповідає дійсності – “друг – це другий я сам” (Арістотель, *Нікомахова етика*, IX.4 1166a – 1166b), що опосередковано може свідчити про обізнаність Антонія Радивилівського з самим текстом трактату.

Підсумовуючи аналіз “присутності” ідей Аристотеля у творах Антонія Радивилівського, можна зробити такі висновки:

1. Український проповідник був обізнаний із латинськими перекладами праць Аристотеля та широко послуговувався ними при написанні власних текстів.

2. Окремі вирази, приписувані Аристотелю, проповідник запозичив з трактату Діогена Лаертського.

3. Серед масиву текстів Стагірита, використаних Радивилівським, найбільш часті посилання йдуть на ті, що містять природничо-наукову інформацію: зокрема, це трактати *Про походження тварин* (Περὶ ζῴων γενέσεως / De generatione animalium), *Історія тварин* (Περὶ τὰ ζῶα ἱστορίαι / Historia animalium), *Метеорологіка* (Τὰ μετεωρολογικά / Meteorologica) та псевдоаристотелівський трактат *Про дивовижні чутки* (Περὶ θαυμάσιων ἀκουσμάτων / De mirabilibus auscultationibus); у природничо-науковому контексті проповідник посилається на *Метафізику* (Μετὰ τὰ φυσικά / Metaphysica), наводячи відомості з царини онтології та алхімії, що в ті часи знаходилась у полі зору натурфілософії.

4. Вчення Аристотеля про людину та її духовний світ проповідник черпає з трактату *Про душу* (Περὶ ψυχῆς / De anima); що ж стосується міркувань про належну моральну поведінку індивіда, то їх Радивилівський підсилює авторитетом аристотелівських трактатів *Нікомахова етика* (Ἠθικὰ Νικομάχεια / Aethicorum Nicomachea) та *Політика* (Πολιτικά / Politica).

5. Аристотелівське вчення (в тому числі й природничо-наукове) набуває у творах Радивилівського моралістичного характеру: воно використовується для підкріплення міркувань про моральну поведінку християнина, належний порядок у суспільстві, соціальну справедливість тощо.

6. Також Антоній Радивилівський звертається до текстів Стагірита з епідейктичною метою (прославлення Христа, Богородиці, святих, значних осіб) або й у пошуках простих, зрозумілих пастві, способів глумачення Святого Письма.

⁶⁰ Антоній Радивилівський, *Огородок...*, с. 964.

7. Радивилівський використовує приклади з текстів Аристотеля і в богословському ключі при висвітленні різних питань віровчення (догмату про Трійцю, вшанування Богородиці, теодицеї, християнської онтології та сотеріології тощо). У цих випадках він досить творчо переосмислює тексти Аристотеля, корегує їх зміст відповідно до мети своїх повчань та розкриває їх у нових аспектах.

СЦЕНА ОПЛАКУВАННЯ ХРИСТА ЗІ СЕРЕДНЬОВІЧНОГО ЧАСОСЛОВА З КОЛЕКЦІЇ НБУВ

Часослов зі збірки Інституту рукопису Національної бібліотеки України імені В. Вернадського (фонд І. Літературні матеріали, № 1670, далі – ІР НБУВ та № 1670) залишається недослідженою пам’яткою західноєвропейської книжності в українських колекціях¹. Цей кодекс серед 234 пергаментних аркушів розміром приблизно 10 на 7 см містить дві мініатюри: на звороті аркуша 43 – сцена зі святим Христофором та на звороті аркуша 122 – покладення до гробу Христа (*мал. 1*). Аналіз іконографії не був проведений досі, що могло б допомогти встановити походження та ранню історію книги, датувати манускрипт. Наша мета: за допомогою порівняльного аналізу рукописів пізнього середньовіччя визначити хронологічні орієнтири та місце створення, показати перспективи дослідження мініатюри з оплакуванням Спасителя. Джерело надходження до сучасного місця зберігання за архівними даними невідоме. Запис до інвентарної книги цього рукопису був зроблений Миколою Гепенером у 1930 р., та відтоді не був введений у науковий обіг. Попереднє дослідження календарної частини і тексту дало змогу локалізувати регіон побутування – Труа у Франції, область Шампань (*Horae ad usum Trecentensem*).

¹ Висловлюю вдячність співробітникам Інституту рукопису Національної бібліотеки України імені В. Вернадського, які вказали на наявність цього Часослова в їхній колекції, – Світлані Булатовій та Тимуру Горбачу. Вперше до обговорення дослідження Часослова № 1670 було винесено мною на історико-філологічний семінар гуманітарного факультету Українського католицького університету (2018 р., УКУ, м. Львів), Міжнародний семінар “Текст і образ: особливості взаємодії між наративом та візуальністю” (2018 р., КНУ імені Тараса Шевченка, м. Київ) та Міжнародну конференцію “Актуальні питання медієвістичного джерелознавства” (2018 р., Інститут філософії імені Г. С. Сковороди та Інститут археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України, м. Київ). Дякую учасникам цих заходів за коментарі й поради. Особлива подяка першим читачам цього рукопису за їхні ремарки й допомогу – Марині Охріменко, Станіславу Волощенко та Людмилі Вашук.

Європейські часослови XIV–XV ст. залишаються найпоширенішими кодексами пізнього середньовіччя, що збережені в бібліотеках та приватних зібраннях. Так, колекція Національної бібліотеки Франції нараховує їх близько 300². Каталог Часословів цієї установи Віктора Лероке 1927 р. має 310 позицій, датованих до XVIII ст., серед яких для Труа було виготовлено лише чотири³. Так званому “Майстру Часословів з Труа” (*Maître des Heures de Troyes*) на початку XV ст. атрибутовано щонайменше шість кодексів (BnF, Lat 864 (1) (2); BnF, Lat 924; BnF, Lat 962; Morgan, M.331; Troyes, MS 3713; Toulouse, MS 512)⁴, на які ми звернемо увагу передусім. Вони є пізнішими за досліджуваний Часослов. Водночас це дає змогу побачити певні особливості в іконографії та регіональні традиції оформлення текстів. Тому є доцільним звернутися і до подібних книг XIV ст., що виготовлені в інших регіонах Франції. Як зауважує Крістофер де Хамель, залишилось мало свідчень про те, як ілюмінатори зберігали та копіювали свої шаблони. Він пропонує відійти від думки про “монополію” митця на свою розробку: від середньовічного майстра потрібно очікувати майстерність, щоб створити продукт відповідно до конкретної потреби. Замовник хотів мати певні сюжети, особливо в такій молитовній книзі. Наприклад, Майстер Фастольф, який у 1420 р. поїхав із Парижа до Ровени, а потім близько 1440 року був у Лондоні, перевозив із собою свої “заготовки” та купував чужі⁵. Відповідно, в нашому дослідженні використані кодекси XIV ст., створені в Парижі, Меці, Ам’єні тощо.

² CHRISTOPHER DE HAMEL, *A History of Illuminated Manuscripts* (Phaidon Press 2014) 168.

³ VICTOR LEROQUAIS, *Les Livres d'heures manuscrits de la Bibliothèque nationale* (Paris 1927), 2 vol. (LXXXV + 359; 463) + 1 dossier de planches (XII p., CXXX f. de pl.).

⁴ Тут і далі рукописи подаються в тексті статті за скороченою системою в дужках. Загальні скорочення: BnF = Paris, Bibliothèque nationale de France (Париж, Національна бібліотека Франції); колекції Lat = Latin, NAL = Nouvelle acquisition latine); BL = London, British Library (Лондон, Британська бібліотека; колекція Add. = Additional); MET = New York, The Metropolitan Museum of Art (Нью-Йорк, Музей мистецтва Метрополітен); Morgan = New York, The Morgan Library & Museum (Нью-Йорк, Бібліотека та музей Морган). Бібліотеки міст подаються тільки за назвою міста (e.g. Lyon = Lyon, Bibliothèque municipale etc.), катедральні бібліотеки скорочено до Cath. В інших випадках посилання на рукопис подано повністю. У такій системі скорочень *аркуш* подано латинізовано *folio* (f.), де v = *verso* (зворот). Через невизначеність в україномовній історіографії *usus* часослову передано українською за допомогою сполучника *для*, тобто *Nogae ad usum Parisiensem* = часослов *для* Парижа. Усі цитовані у статті рукописи опрацьовувалися за онлайн факсиміле, доступ до яких надають сайти Національної бібліотеки Франції (<gallica.bnf.fr>), Британської бібліотеки (<bl.uk>), Бібліотеки Мазаріні (<bibliotheque-mazarine.fr>), Віртуальної бібліотеки середньовічних рукописів (Bibliothèque virtuelle des manuscrits médiévaux, <bvmm.irht.cnrs.fr>), Медіатеки Труа (Médiathèque de Troyes Champagne Métropole, <troyes-champagne-mediathèque.fr>) тощо.

⁵ CHRISTOPHER DE HAMEL, *A History of Illuminated Manuscripts* (Phaidon Press 2014) 194–195.

Мініатюри Майстра Часословів із Труа: кодекс № 1670 із Труа чи для Труа

На розташування мініатюр у Часословах пізнього середньовіччя впливало два чинники: традиція та побажання замовника. Кожна з частин кодексу ілюструвалася по-своєму. Наприклад, до календаря домальовували сцени з життя відповідного часу року та знаки зодіаку. Нас цікавить частина, що зветься Книга Діви. Вона має дві традиції ілюстрацій: або це сцени з життя Марії (Благовіщення; Марія та Єлизавета; Різдво; поклоніння пастухів; вклоніння царів; Стрітєння; втеча до Єгипту; коронація Марії), або зі страстями Христовими (від Гетсиманського саду до покладення до гробу)⁶. Очевидно, що із Часословом з ІР НБУВ вирішальну роль відігравав замовник – лише дві мініатюри, що розташовані “не за каноном”. Мініатюра з Христофором – перед Книгою Діви (надзвичайна рідкість використання цього святого в Часословах спонукає нас до окремого дослідження), а покладення до гробу – наприкінці цього ж розділу кодексу скоріше “відкриває” розділ з пенітенціальними Псалмами.

У межах дослідження опрацьовано шість кодексів, що належать Майстру Часословів із Труа, датовані 1390–1415 роками (мал. 2–3). Два є Часословами, інші – літургійні книги та історична хроніка. Перший Часослов (BnF, Lat 924) створений для Мішеля та Катрін Берт'є (Michel et Catherine Berthier), ідентифікований за зображенням герба (f. 17) та чоловіка й жінки поруч зі святими Михайлом та Катериною (f. 13v та 37). Іншої інформації щодо цих осіб встановити не вдалося. Другий Часослов (Troyes, MS 3713) без встановленого власника. В обох кодексах мініатюра покладення Христа до гробу відсутня. Однак характерними є сцени народження та розп'яття Христа, а в першому наприкінці рукопису знаходимо святого Христофора (BnF, Lat 924, f. 309v). Понтифікаль Етьєна де Жіврі (Etienne de Givry) майстерні цього ж мініатюриста (BnF, Lat 962) оздоблені історизованими ініціалами, серед яких і зображення міста Труа з понтифіком (f. 264), однак – не житіє Христа. Місали – один, у двох частинах (BnF, Lat 864-1 et Lat 864-2), продукований для общини Ерві-ле-Шатель (Ervy-le-Châtel), що на сході Шампані, а другий (Morgan M. 331) – для Собору святого Стефана в Шалоні-сюр-Марн (Châlons-sur-Marne), на північ від Труа. В обох кодексах сцену оплакування Христа мініатюристи минули, однак зобразили воскресіння Христове, разом із воїнами, які сплять біля гробу, та розп'яття. Мініатюри Великих хронік Франції (Toulouse, MS 512) лише частково створені майстрами Труа. Тут нас цікавлять загальні тенденції оформлення аркуша та взаємодії зображення із текстом, зображення воїнів, похоронних процесій, емоцій людей, які проводжають покійного. Інші Часослови, створені для Труа, з Національної бібліотеки

⁶ RAYMOND CLEMENS, TIMOTHY GRAHAM, *Introduction to manuscript studies* (Cornell University Press 2007) 213.

Франції (BnF, Lat 13270; Lat 13271; Lat 18019), Бібліотеки святої Женев'єви (St. Geneviève, MS 1278), Бібліотеки Мазаріна (Bibliothèque Mazarine, MS 497; MS 511), Муніципальних бібліотек Ам'єну (Amien, Lescalopier 17), Труа (Troyes, MS 3890, MS 3896, MS 3897, MS 3901) не мають означеної мініатюри.

З виявлених рукописів лише Часослов з Марсельської муніципальної бібліотеки (Marseille, MS 112), що датований третьою чвертю XV ст., був виготовлений для Труа Жаном Коке (Jean Coquet) й містить мініатюри (тут – це історизовані ініціали) покладення Христа до гробу (f. 147) та Святого Христофора (f. 90v) (*мал. 3*). Виконаний він під впливом Майстра Бедфорда (Maître de Bedford), майстерня якого наприкінці XIV – першій чверті XV ст. створила щонайменше три Часослови, де є мініатюра з покладенням Христа до гробу, однак вони виготовлені для Парижа (Troyes, Cath. NA 2, f. 108; Paris, Bibliothèque de l'Institut de France, MS 547, f. 31, 36; BL, Add. 18850, f. 249v) (*мал. 4*). Майже всі виявлені необхідні для зіставлення мініатюри з Часословів виготовлені для Парижа або в Парижі, якщо для інших міст. Так, інша майстерня – Майстра Роана (Maître de Rohan) цього ж періоду в Парижі створила серед іншого два Часослови для Парижа, де є мініатюри потрібного сюжету: так званий Великий Часослов Роана, створений у 1430–1433 рр., має надзвичайно емоційне, динамічне зображення смерті Христа (BnF, Lat 9471, f. 135), а інший (Lyon, MS 5140) містить і покладення Христа до гробу (f. 113) та святого Христофора (f. 62) (*мал. 5–6*). Інші приклади рукописів XIV – початку XV ст., створених у Парижі для Парижа або інших міст, з відповідною до досліджуваної мініатюри іконографією, будуть розглянуті далі. Наразі констатуємо, що вивчені півсотні французьких Часословів з іконографією покладення Христа до гробу в межах цього дослідження переважно паризького походження.

Оплакування Христа, покладення до гробу та воїни, які сплять

Сцена оплакування Христа з Часослова IP НБУВ – це рукописна мініатюра розміром 49 на 46 мм. Умовно зображення можна розділити на три горизонтальні частини: по центру знаходиться мертве тіло Христа, у нижній частині – три воїни, що сплять, у верхній – шість фігур, які оплакують померлого. Ці шість осіб утворюють два блоки: біля голови – двоє (чоловік та жінка), та четверо від ніг до грудей (дві чоловічі та дві жіночі). Тло виконане синім кольором, без додаткового пейзажу чи зображення хреста.

Власне в традиційній іконографії в цій мініатюрі об'єднано відразу кілька сюжетів, що можуть бути знайдені окремо в рукописах XIII–XV ст., – оплакування Христа Марією (п'єта), покладення до гробу та Христос, який воскрес, понад воїнами, які заснули. На жаль, такого точного сюжетного поєднання, як на мініатюрі з Часослову IP НБУВ, встановити не вдалося. Щоправда, подібний сюжет трапляється в Псалтирях та ранніх Часословах кінця XIII – початку XIV ст. (*мал. 6*). Наприклад, Псалтир із бібліотеки Сент-

Джонс Коледжу (Cambridge, St. Jame's College, MS K.26 – 1270–1280 pp.) містить мініатюру у двох регістрах: верхня – покладення Христа до гробу, де два чоловіки по боках тримають плащаницю, а між ними – п'ятеро осіб, що оплакують тіло; нижня – з трьома воїнами, які поснули (f. 21). Часослов Мерзлі, різні частини якого створені в Англії, Франції та Нідерландах протягом 1260–1280-х pp. (National Library of Scotland, MS 21000, Murthly Psalter) містить англійську мініатюру (f. 21) з такими ж сюжетами, однак у верхньому полі – лише три чоловіки поруч Христа. Псалтир та Часослов для Л'єжу (VnF, Lat 1077 – XIII ст.) так само поділений на дві частини, однак верхня містить зняття Христа з розп'яття, а нижня – покладення до гробу, що досить подібне до переднього за розташуванням фігур (f. 12v).

Випадок із мініатюрами двох рукописів майстра Фовеля (Fauvel) *Життя святих*, що були створені в Парижі бл. 1327–1329 pp., свідчить про можливу взаємозаміну двох сюжетів: покладення Христа до гробу (без воїнів у нижній частині, хоча “склепіння” з місцем для їх зображення залишені) та воскресіння Христове, коли Христос – Переможець Смерті виходить із гробу, торжествуючи над трьома воїнами у нижній частині. Так, у варіанті, що зберігається в Брюсселі (Brussels, Bibliothèque royale de Belgique, MS 9225), на першому фоліо рукопису вісім мініатюр з життя Христа завершується воскресінням, а копії в Парижі (VnF, Fr. 183) – покладення до гробу⁷. Історизований ініціал L із версії *Життя святих* бл. 1312 року зображує таке ж покладення до гробу (Chantilly, Musée Condé, MS 73 (456), f. 8v) (мал. 7).

“Розходження” означених двох сюжетів свідчать французькі Часослови другої чверті XIV ст. Воїни, що показово, “переміщуються” на інші аркуші або в маргінальні зображення. Так, у Часослові Жанни д'Евро (MET 54.1.2), виконаному Жаном Пюселлем (Jean Pucelle) бл. 1324–1328 pp., покладення до гробу (f. 82v) “поєднано” із зображенням втечі до Єгипту (f. 83), де в нижньому маргінальному полі – військові, а також на f. 154v (мал. 8). Сполучення оплакування Христа із мініатюрою Марії та Йосипа, що прямують із малим Христом до єгипетських земель, маємо й у Часослові Йоланди Фландрійської (BL, Yates Thompson 27, f. 86v), виконаному в Парижі Жаном ле Нуаром (Jean le Noir) з дочкою Бурго (Bourgot) у період 1353–1363 років. Можливо порівняти сцену покладення Христа, виконану ними ж у 1330–1340-х pp. у Часослові Жанни Наварської (VnF, NAL 3145, f. 115) (мал. 8). Розрізнення двох сцен із Христом (покладення та воскресіння у поєднанні з воїнами унизу), що зображені поруч, можна побачити серед іншого в Місалі, створеному бл. 1333–1344 pp. в Авіньйоні чи Тулузі (Toulouse, MS 90, f. 204), та Часослові для Вердену, датованому 1370–1380 pp. (Morgan, M.302, f. 3), що на початку кодексу має біблійні сцени (мал. 9).

⁷ ANNE DAWSON HEDEMAN, ELIZABETH MORRISON, *Imagining the Past in France: History in Manuscript Paintings, 1250–1500* (Los Angeles, J. Paul Getty Museum s. a.) 141.

Загалом вважаємо, що мініатюрист або використав зображення із раннього кодексу (кінця XIII – початку XIV ст.), що не зберігся чи невідомий ще в науковому обігу, або скомпонував кілька зображень в одному (з кодексів першої половини XIV ст.).

Для багатих та знаменитих

Часослови в пізньому середньовіччі – своєрідні бестселери. Спеціально структурований текст досить легко використовувати для щоденних молитов. Така книга перебувала в особистому користуванні й залежала від потреб і можливостей замовника. У дослідженні ілюмінованих рукописів середніх віків Крістофер де Хамель назвав їх “книгами для всіх”, маючи на увазі радше те, що щоденна індивідуальна молитва, здійснена за таким кодексом, перейшла в повсякденну приватну практику пересічного жителя⁸, а не можливість “дешево” купити такий рукопис. Йоан I, герцог де Беррі 1360–1416 рр., мав, наприклад, у своїй колекції з 300 рукописів 15 щедро оздоблених Часословів⁹. Зафіксовано лише рідкісні випадки колофонів у самих Часословах чи збережені контракти на виготовлення таких книг, щоб мати повну картину “доступності” цих бестселерів. З іншого боку, слід зважати і на рівень пишмності періоду, хто б міг читати таку книгу.

Щодо рукопису № 1670, то за наявності лише двох мініатюр та дванадцяти великих ініціалів у 4–6 рядків тексту (чверть сторінки), обабіч якого оформлено бордюр із рослинними орнаментами, та більше двох сотень менших ініціалів з оздобленням синім, червоним, зеленим, рожевим й іншими кольорами, покриті золотом, такий Часослов не був дешевим чи “простим”. Очевидно, що ім’я першого власника було Христофор, – це пояснює, чому було обрано зображення саме цього святого. Власник був чоловіком, що підтверджується дослідженням тексту: молитва *Obsecro te* написано в чоловічому роді (f. 31v – 32).

У кодексі № 1670 центральний сюжет мініатюри – оплакування Христа – зображений “сценічно”. Читач сам “предстає” перед спочилим тілом Спасителя. Цьому сприяє “горизонтальне” розташування сюжету та “плоскість” простору мініатюри. Проаналізувавши зображення з інших Часословів XIV–XV ст., узагальнено відмітимо, що покладення Христа до гробу може бути розташовано або так, як у нашому випадку (назвемо це “горизонтально”), або ж “діагонально” – у перспективу зображення, що будуть домінувати з кінця XIV ст. Для порівняння використаємо два означені паризькі кодекси першої половини XIV ст. Жана Пюсселя та його учня Жана ле Нуара.

⁸ CHRISTOPHER DE HAMEL, *A History of Illuminated Manuscripts* (Phaidon Press 2014) 169–170.

⁹ *Ibid.*

Часослови Жана Пюсселя та Жана ле Нуара створені для французької королівської родини. Для Жанни д'Евро, королеви Франції 1325–1328 рр., дружини Карла IV Красивого, був виготовлений Часослов майстернею Жана Пюсселя (MET 54.1.2), очевидно, на замовлення короля. Для небоги Карла IV Красивого, дочки його брата Людовіка X Сварливого, – Жанни Наваррської, королеви Наварри 1428–1449 рр., зробив таку ж книгу Жан ле Нуар (BnF, NAL 3145). Цілком слушно Крістофер де Хамель, досліджуючи французькі королівські Часослови та Псалтирі XIV ст., помічас, що ними володіли переважно жінки, – аж до часів Карла V, французького короля 1364–1380 рр., та його молодшого брата Йоанна I, герцога Беррійського (1360–1416 рр.). Та й ті екземпляри, що були в колекції цих чоловіків, виготовлені для жінок¹⁰.

Сцени з покладенням Христа до гробу в обох випадках “багатолюдні” (з сімома та одинадцятьма людьми навколо Сина Божого), динамічні (кожен персонаж із жестами та емоціями скорботи) – Діва Марія нахилилася та цілує обличчя Спасителя, євангеліст Йоан тримає Спасителя за голову. На передній план обидва розташовують ще одну жінку, яка тримає Христа за руку, приклонившись до нього. Вважаємо, що так мініатюристи зобразили своїх замовниць, що було досить поширеним. Відмінність у двох мініатюрах композиційна: “старше покоління” Жана Пюсселя зобразило сцену “горизонтально”, а “молодше” Жана ле Нуара – “діагонально”.

У другій половині XIV ст. – початку XV ст. ми спостерігаємо ці два типи композицій водночас. Так, у згаданих вище роботах Майстра Бедфорда та Майстра Роана є зображення обох типів. Це спостереження допомагає зрозуміти, що мініатюристи могли користуватися і користувалися різними “шаблонами”, відповідно до вподобань та своєї майстерності. Тому слід враховувати й інші елементи, такі як зображення одягу, жестів та емоцій, а також загальний стиль оформлення аркуша, взаємодії тексту і мініатюри в одній площині. Користувачем часослову № 1670 був чоловік, що є характернішим для другої половини XIV ст., якщо брати до уваги заможність цього замовника та тенденції періоду за дослідженням “королівських” часословів. Очевидно, ім'я першого власника – Христофор з Труа.

Грізель на синьому

Мініатюра з покладенням до гроба Христа з Часослову з ІР НБУВ займає майже увесь простір сторінки. Вище зображення – місце для чотирьох рядків тексту, з яких писар використав три, залишивши, можливо, пропуск для коментаря (підпису). Сцена оплакування обрамлена подвійною рамкою: внутрішня зафарбована червоним, зовнішня була покрита золотом. На нижніх кутах, а також по центру із лівої сторони рамки – флористичний орнамент, покритий

¹⁰ CHRISTOPHER DE HAMEL, *Meetings with Remarkable Manuscripts* (Penguin Books 2016) 288.

золотом із двох листочків трикутної форми та цятки між ними. Літера D, що займає два рядки вище мініатюри по лівій стороні, оформлена як ініціал: від лівого боку літери зверху та знизу відходять рослинні прикраси, аналогічні до оформлення рамки, однак зафарбовані синім. Літера взята в золотий чотирикутник, середня частина – із закрученим подібним до інших на аркуші листочком, пофарбований червоним, тло тіла літери – рожеве з орнаментом по верху білим. Оформлених аналогічно початкових літер близько сотні по всьому кодексі. Разом із ініціалом літери D, що виконаний аналогічно, лише займає п'ять рядків тексту та має рослинні “відрости”, що простягаються на все вільне поле ліворуч до верху та низу, обрамлюючи текст, на наступній сторінці утворений розворот гармонійно демонструє всю стилістику кодексу.

Золоті флористичні орнаменти, якими наповнений кодекс № 1670 та які обрамлюють мініатюру, ми знаходимо і в інших французьких Часословах. Однак використання такого трикутного листочка з досліджених кодексів характерне для XIV ст. – початку XV ст. (*мал. 10*). Найбільш близькими є період першої третини XIV ст., зокрема з паризьких робіт Жана Пюсселя (як приклад, Chantilly, Musée Condé, MS 51 (1887)) та раннього оформлення книг Жана ле Нуара (зокрема, BnF, NAL 3145). Підкреслимо тут, що це не означає, що кодекс з ІР НБУВ належав до їхніх майстерень, це лише показує стилістичне “модне” оформлення періоду, є додатковим аргументом при датуванні чи визначенні регіонального походження.

Усі силуети мініатюри промальовані автором темним атраментом, однак одяг не був забарвлений. Лише рукавиці воїнів були зафарбовані тим же брунатним кольором чи позолочені, а над чотирьома особами верхньої частини – німби виконані позолоченням, як і зброя та шоломи охоронців у нижньому регістрі зображення. Рани Христа мають оранжеве забарвлення. Усі ці фігури покриті тонким шаром білої фарби з блідо-блакитним відтінком.

Така техніка виконання – світле зображення, незафарбоване в кольоровій гамі, а залишена “начерком”. Виконання грізеллю мініатюр Часословів зустрічається протягом усього XIV ст., а таким способом у XV ст. промальовується архітектура та скульптура на кольорових зображеннях, що надає їм “справжності”. Найяскравіші приклади такої техніки – роботи майстерні Жана Пюсселя для Жанни д'Евро (MET 54.1.2; Chantilly, Musée Condé, MS 51 (1887)) (*мал. 11*).

На мініатюрі з кодексу № 1670 гроб Господній промальовано як п'єдестал із різьбленням на його сторонах у вигляді готичних арок. Порівняно з іншими зображеннями усипальниці Спасителя на мініатюрах (*мал. 12*), де це просте підвищення, забарвлене одним кольором (BL, Add. 19416, f. 84v; BnF, Lat 919, f. 81; BnF, Lat 1161, f. 187; BnF, NAL 3244, f. 285), або які мають квадрати по боках (BL, Add. 18850, f. 249v; BnF, Lat 1052, f. 115v; BnF, Lat 10528, f. 20; BnF, Lat 18014, f. 155; MET 54.1.2, f. 82v; Chantilly, Musée Condé, MS

51 (1887), f. 100) чи стилізовані під мармур (BL, Add. 89309, f. 215v; BnF, Lat 1403, 69). Подібними до досліджуваної мініатюри – усипальниця з готичними арками – є кілька зображень серед досліджених: Часослов Жанни Наваррської (BnF, NAL 3145, f. 115 – бл. 1330–1340 pp.), Часослов для Турне (BnF, Lat 1364, f. 89v – друга чверть XIV ст.) та Часослов для Анже (BnF, NAL 3211, f. 334 – бл. 1350–1355 pp.).

Синє тло у сцені оплакування Христа (у мініатюрі зі святим Христофором – червоне) кодексу IP НБУВ надає контрасту зображеній сцені. При відсутності перспективи, пейзажу за основною сценою, що характерно для XV ст., синє забарвлення не є однорідним. Використавши кілька відтінків, майстер зобразив флористичний орнамент. Прикладами такого оформлення тла мініатюри є Часослов Бонни Люксембурзької (MET 68.86, f. 170 – бл. 1324–1328 pp.) та Псалтир де Беррі (BnF, Fr 13091, f. 89, 177 – бл. 1386 p.) паризьких майстерень учня Жана Пюселля – Жана ле Нуара.

Узагальнюючи аналіз додаткових елементів мініатюри (тип флористичних орнаментів, техніка виконання, зображення архітектурних елементів, тло), слід зазначити, що всі вони стосуються періоду XIV ст. та, очевидно, вказують на паризькі майстерні, зокрема близькі до Майстра Жана Пюселля, Майстра Жана ле Нуара. Зауважимо, що слід провести також палеографічний аналіз кодексів та оформлення ініціалів, щоб підтвердити запропоновану тут гіпотезу, а також дібрати додаткові аргументи.

Скорбота та гендер

Жести шести фігур, що оплакують Христа, у скорботі. Чоловіча фігура першого блоку підвела зжату в кулак руку до грудей, іншою тримає Христа за волосся та плече. Одяг цього чоловіка – проста туніка з довгими рукавами, однак довге кучеряве волосся голови довершує ярмулка (яку прийнято носити і під час трауру). Одяг чоловіка біля ніг Спасителя так само складається з однієї туніки з довгими рукавами з розрізами від ліктя. Приналежність до єврейства підкреслено не головним убором, а фізіологічно – характерною для середньовічної іконографії лінією носа. Обидві ці чоловічі фігури мають бороди V-подібної форми. Третя чоловіча фігура по центру мініатюри з німбом. Виокремленню її за статтю допомагає відмінність в одязі (проста туніка), проте ні подібної ярмулки, бороди чи лінії носа ми не бачимо. Його жест – піднята до гори рука – схожий на здивування, питання, ніж на скорботу, провину тощо. Три жіночі фігури відрізняються від чоловічих за одягом – поверх туніки промальовано накидку, яка покриває голову та огортає складками плечі. Перша з них, поруч із чоловіком у ярмулці біля голови покійного, приставила ліву руку до очей, що, очевидно, натякає на її сльози. Скорботний жест центральної жіночої фігури – це схилення до тіла Христового та цілування ран Його руки, взявши у свої руки. Жінка позад

неї притримує її за плечі. Тобто емоції у цій сцені підкреслені жестами рук, однак мініатюрист майже ніяк не передає їх емоційністю рис облич.

Центральний жест (*мал. 13*) – цілування руки спочилого Христа – знаходимо і в інших відповідних мініатюрах Часословів (BL, Add. 18850, f. 249v; BL, Add. 19416, f. 84v; BnF NAL 3145, f. 115r; BnF Lat 18014, f. 94v; BnF, NAL 3191, f. 81v; BnF NAL 3211, f. 334; BnF, NAL 3244, f. 285; BnF Rothschild 2435 (24a) 132v; MET 54.1.2, f. 82v), що стосуються усього XIV ст. та XV ст. В усіх означених випадках – цілує руку жінка, однак у рукописі з Ліону – це чоловік (Lyon, MS 5140, f. 113r – Майстер Роан, перша третина XV ст.). Очевидно, що основний персонаж сцени – Діва Марія, яка оплакує Сина. У декількох випадках жінка цілує Христа в губи (BnF, NAL 3145, f. 115; BnF Lat 18014, f. 94v, 155r; MET 54.1.2, f. 82v; BL, Yates Thompson 27, f. 86v).

Тримати людину в скорботі за плечі (*мал. 13*) – інший жест, що характерний і для інших мініатюр, однак не такий поширений. У зразках XIV ст. (BnF Lat 18014, f. 155; BL, Yates Thompson 27, f. 86v), очевидно, виявляє підтримку – це жінка, а XV ст. (Paris, Musee de Cluny, Cl 1246, f. 63v; BnF, Lat 9473, f. 100v) – чоловік.

Жест плачу (*мал. 14*) переданий піднятою рукою до очей, у виявлених шести випадках серед досліджених Часословів XIV–XV ст., показує чоловік (BnF, NAL 3145, f. 115; BL, Yates Thompson 27, f. 86v; BnF, NAL 3244, f. 285; BL, Add. 89309, f. 215v; Troyes, Cath. NA 2, f. 108; BL, Add. 18850, f. 249v), в одному – жінка (BnF, Lat 9473, f. 100).

Руки навпроти грудей, що складені в характерній позі молитви, долонями одна до одної або навхрест, та похилення голови в сторону – фактично два жести, які об'єднують чи не всі досліджені мініатюри з покладенням Христа до гробу кінця XIV–XV ст. (*мал. 14*). Однак такі жести не характерні для жодного персонажа кодексу № 1670. Піднята права рука вгору, що зупинилася навпроти обличчя, у чоловічої постаті мініатюри НБУВ подібна до жесту “розводити руками”, який ми бачимо в Малому Часослові де Беррі (BnF, Lat 18014, f. 94v, 155). У Часослові середини XV ст. подібний жест робить жінка (BnF, NAL 3211, f. 334). В інших виявлених випадках – емоційний жіночий жест піднятих двох рук над головою – виявлено в рукописах XIV ст. кола Жана Пюселля та Жана ле Нуара (BL, Yates Thompson 27, f. 86v; BnF, Lat 919, f. 77; BnF, Lat 18014, f. 94v; MET 54.1.2, f. 82v). Піднята рука, прикладена до грудей на знак туги, спочатку характерний жест як для жінок, так і чоловіків. У Псалтирі кінця XIII ст. ми знаходимо дві постаті – чоловічу та жіночу з таким рухом (Cambridge, St. Jame's College, MS K.26, f. 21). Однак у випадках з останньої чверті XIV – початку XV ст. ми виявили лише жіночі персонажі (BnF, Lat 1403, f. 69; BL, Add. 18850, f. 249v; BnF Lat 9473, f. 100v).

Порівнявши жести мініатюри кодексу № 1670 з іншими кодексами XIV–XV ст., бачимо найбільшу кількість подібностей з мініатюрами кола

Жана Пюселля та Жана ле Нуара. Такі жести, як цілування рук або губ померлого, підняття рук до грудей, очей чи над головою, виявлення підтримки через дотики до людини у скорботі, відкривають перспективи дослідження середньовічних емоцій. Навряд чи ці жести та емоції є строго гендерними. Водночас серед досліджених зображень плач – більш характерний для чоловіків, підняття рук над головою чи притискання їх до грудей – жіночі. Ці початкові узагальнення потребують подальшого дослідження та можуть бути частиною й інших порівняльних досліджень.

Анатомія Ісуса

Оголений Христос займає центральну частину зображення з кодексу № 1670, лежачи на шматку тканини над саркофагом із каменю з готичним різьбленням у формі арок у нижній частині. Приналежність до чоловічої статі підкреслено подвійною бородою. Мертвість тіла підкреслено жестами: правиця лежить біля тіла, ліву руку тримає жінку в передпліччі та кисті, один чоловік підтримує голову, інший – ноги, покладені у плащаницю.

Якщо “відійти” від сюжету, то по факту зображення тіла Христа – перед нами мертва людина. Дослідник з Університетського медичного центру Роттердама Йоган Макенбах пропонує подивитися на цю сцену як на відображення медичних поглядів на хворих та померлих. Він оглядає скульптуру XV–XVI ст. з Франції, Бельгії, Німеччини, Італії та Іспанії й доходить висновку, що емоційне відображення чи фізичні ознаки страждання у ній – рідкісні¹¹. Однак він не звертається до інших візуальних джерел, як мініатюри рукописів, його не цікавить тіло Христа як свідчення розвитку медичних знань, оскільки він стереотипно їх характеризує як надзвичайно низькі.

Йдучи за ідеєю Йоганна Макенбаха, ми поглянули на тіло Христа й медицину XIV ст. Підставу для цього нам дає маргінальна мініатюра з Часослова Жанни д'Евро (MET 54.1.2) із зображенням медика, який займається дослідженням урини в уржарії (f. 143). Зрозуміло, що майстри, які ілюстрували Часослови, Бreviарії, Псалтирі могли займатися оформленням і наукових праць.

Ілюстрований рукопис французького перекладу праці Ломбардського медика Роджера Фругарді *Хірургія* (BL MS Sloane 1977), що датований останньою чвертю XIII – першою чвертю XIV ст., зображує операції на восьми аркушах манускрипту (f. 2–9), komponуючи їх у вигляді комірок таблиці 3 на 3 на кожному (мал. 15). Верхній рядок – це життя Ісуса: від Благовіщення до Вознесіння й воскресіння мертвих. На f. 8 – покладення до гробу. Нижче у двох рядках кожного з означених аркушів показані хірургічні операції. Під досліджуваною сценою – операція на оголеному тілі, яке лежить на столі, з

¹¹ JOHAN P. MACKENBACH, ‘Dead body with mourners: Medical reflections on the Entombment of Christ’ (2003) 327 *British Medical Journal* 215–218.

двома медиками. Сцена покладення до гробу показана з точки зору медицини, а не оплакування Христа: ми бачимо чотири чоловічі постаті, які оглядають тіло. Жести вказують на певну “дискусію”: крайній правий персонаж підвів руку до грудей, медик, який тримає невелику ємність у центрі, торкається тіла померлого, крайній лівий – розводить руками.

Карл Вітгінгтон аналізує іконографію *Хірургії* Роджена Фругарда з Британської бібліотеки¹². За його дослідженнями, серед 65 відомих рукописів праці лише три містять ілюстрації. Спочатку текст, що був створений латинською мовою наприкінці XII ст., не супроводжувався мініатюрами і лише французькомовний переклад праці (BL MS Sloane 1977) має означену нами “паралель” життя Христа та хірургічних маніпуляцій¹³. Дослідник аргументує таке поєднання через збільшення ролі медика в суспільстві, визнання хірургії й операцій, зокрема через ідеологічне бачення Христа як медика, на що вказує і сам текст Роджена Фругарда¹⁴. Водночас Христос тут і пацієнт. Усі сцени виглядають як *imitatio Christi*. Автор вважає визначним одночасне зображення поховання Христа з операційним втручанням, однак знаходить у цих мініатюрах різні контексти, не уточнюючи їх¹⁵. Вбачаємо цілком зрозумілим: покладення тіла до гробу подібно до покладення тіла на хірургічний стіл – це зцілення через муки. Звернемо увагу на розвиток анатомічних знань через досить реалістичні зображення тіла в роботах Майстра Роана початку XV ст. (BnF, Lat 9471, f. 123, 135; Chantilly, Musée Condé, MS 67 (1371), f. 89; St. Geneviève 1278, f. 45, 153).

Можна розкрити й інші аспекти зображення смерті у Часословах, що лише частково стосується нашого дослідження. Це насамперед сцени “троє живих – троє мертвих”, якими, власне, і відомий інший Часослов Бонни Люксембурзької (MET 68.86, f. 331v – 332), й ілюструє популярну у Франції та Англії цього періоду історію про трьох знатних чоловіків, які, відправившись на полювання, зустріли трьох мерців із нагадуванням про їхню смертність (*мал. 16–17*). Можливо, у цьому варіанті Часослова ми не маємо сцени покладення Христа до гробу, адже “замінена” мініатюра-ілюстрація тогочасної оповідки має таке ж значення. Зазначимо, що такі ж сцени маємо в інших Часословах та Псалтирях (BL, Yates Thompson 13, 179v–180 – друга чверть XIV ст., Англія; BL, Arundel 83, f. 127v – бл. 1308–1340 рр., Англія), зокрема Малому Часослові де Беррі (BnF, Lat 10814, f. 282 – бл. 1375–1390 рр., Франція).

Загалом тут означена лише траєкторія для подальших досліджень і порівняльної іконографії між мертвим тілом Христа в середньовічних руко-

¹² KARL WHITTINGTON, ‘Picturing Christ as Surgeon and Patient in British Library MS Sloane 1977’ (2013) 35 *Mediaevalia* 83–115.

¹³ *Ibid.*, p. 85.

¹⁴ *Ibid.*, p. 88–96.

¹⁵ *Ibid.*, p. 99.

писах релігійного змісту, як Часослови, й наукового, як хірургічні трактати. Перспективним вважаємо прослідкувати ці “паралелі” із так званою “зодіакальною людиною” з медичних праць і зодіакальні зображення часословів у календарях, однак це виходить за межі дослідження рукопису № 1670, де календарна частина не ілюстрована.

“Мілітарна революція” та пулені

Нижня частина мініатюри з ІР НБУВ містить зображення воїнів, які поснули. У їхніх руках – три види зброї (спис, сокира та меч) та щити (малий круглий, або боклер, та трикутної форми, заокруглений по боках і видовжений). Вони заснули в різних позах – один сперся на спину, інший – на дві руки над щитом, третій підклав під голову ліву руку. Унизу видно взуття, характерне для часу створення мініатюри, з подовженими гострими носками.

Так звана “піхотна революція XIV ст.” – збільшення ролі піхоти в арміях цього періоду, особливо під час розгортання Столітньої війни між Англією та Францією, відобразилося і в досліджуваній мініатюрі з кодексу № 1670. Однак в усіх Часословах, що були досліджені для порівняння, три воїни є частиною Воскресіння Господнього. Це підкреслює й Джудіт Голден у своєму огляді для *Індексу середньовічного мистецтва*¹⁶. Мініатюри з Псалтирів, де сцени покладення до гроба та Воскресіння зображені разом, усе ж відмінні від нашого випадку: пози, у яких заснули солдати, – однакові (підклавши руку під голову), вони – в рицарських кольчужних обладунках, інколи зображені щити, рідко – зброя. Загалом, бажання замовника бачити у своєму Часослові воїнів, можливо, пов’язане з його власним професійним заняттям. Підкреслені золотом німби святих, а також озброєння й рукавиці свідчать про важливість цих елементів. Воля відобразити три роди піхоти – або від вражень і досвіду самого мініатюриста, або учасника бою. Три види озброєння маємо в Місалах Майстра Часословів із Труа бл. 1400 р. (VnF, Lat 864-1, f. 1; Morgan, M.331, f. 130), однак воїни в багатих рицарських обладунках (*мал. 18*). Натомість підкреслення золотом озброєння та німба знаходимо в Часослові, створеного бл. 1375 р. (Morgan, M.90, f. 93), двох вояків – з мечем і пікою – в Часослові Жанни д’Евро бл. 1324–1328 рр. (MET 54.1.2, f. 83).

Зображення озброєння та засобів захисту воїнів – меч з боклером, сокира та щит, піка – стилістично подібні до мініатюр із Часословів XIV ст. зі сценою поцілунку Юди, де навколо головного сюжету показана озброєна піхота: мініатюри Псалтиря-Часослова для Авіньйону (Avignon, MS 121, f. 49), створеного

¹⁶ JUDITH K. GOLDEN, ‘Observations About The Soldiers Guarding The Tomb Of Christ’ (2017) *The index of Medieval Art* <<https://ima.princeton.edu/2017/04/13/observations-about-the-soldiers-guarding-the-tomb-of-christ/>> дата звернення: 15 липня 2019.

бл. 1330–1340 рр. для родини Клермон-Несл (Clermont-Nesle), та Часослова для Меца Ізабелли Баварської, останньої чверті XIV ст. (BnF, Lat 1403, f. 27v).

Захист тіла – дублети, шкіряні рукавиці, різні шоломи, захист шиї – у мініатюрі № 1670 зображені досить схематично. Різні типи захисту голови та боклери, подібні мініатюрі з НБУВ, маємо в першій половині XIV ст. з Бrevi-арію Жанни д'Евро (Chantilly, Musée Condé, MS 51 (1887), f. 100), середини століття з Часослова Йоланди Фландрійської (BL, Yates Thompson 27, f. 96v), в останній чверті – Малою Часослова де Беррі (BnF, Lat 18014, f. 141).

Притаманна риса взуття з мініатюри НБУВ – видовжені носки, що отримали назву пулені. Вони були заборонені Карлом V у 1368 р. для виготовлення та носіння в Парижі, однак зберігали певну популярність до 1380-х у Франції¹⁷. Однак подібні зображення “польського взуття” ми знаходимо рідко в досліджених кодексах (*мал. 19*). Як приклади, у воїнів зі сцени Воскресіння з Часослова для Ам'єну (Amien, Lescalopier 16, f. 223v), виготовленому в другій чверті XIV ст. під впливом стилю Жана Пюселля, а вже трохи “укорочені” в останній чверті XIV ст. з Часослова для Меца Ізабелли Баварської (BnF, Lat 1403, f. 27v), з Малою Часослова де Беррі (BnF, Lat 18014, f. 141, однак довгі пулені в аристократів на мініатюрі “трое живих з трьома мертвими”, f. 282) та Великого Часослова де Беррі (BnF, Lat 919, f. 81). Екстраординарними виглядають пулені з Понтифікаля Етьєна де Жіврі початку XV ст. Майстра Труа, де єпископу їх одягає майстер у таких же черевиках (BnF, Lat 962, f. VIII), однак у всіх інших мініатюрах цього ж рукопису взуття “нормального” розміру. Іншими словами, пулені з воїнів з мініатюри Часослова НБУВ використані майстром радше для підкреслення їхнього знатного походження, ніж реального обладунку піхоти.

Іншу перспективу в цьому аспекті знаходимо через положення тіла, в якому сплять воїни (*мал. 19*). Як зазначалося, у Псалтирях XIII ст. у сценах покладення Христа до гробу воїни сплять, підклавши одну руку під голову. До XV ст. “антропологія сну” змінюється: значно “зручніше” стає спати на колінах перед собою, склавши дві руки, як Йосип біля Марії у Майстра Труа (BnF, Lat 924, f. 80; Morgan, M.331, f. 19). Серед воїнів з досліджених кодексів переважно вони сперті на спину (BnF, Lat 919, f. 81; BnF, Lat 1364, f. 89v; BnF, Lat 18014, f. 141; Chantilly, MS 51 (1887), f. 100; Morgan, M.90, f. 93) або на дві руки (BL, Yates Thompson 27, 96v), зіпершись на гріб Господній, або на щиті (BnF, Lat 1364, f. 89v; Chantilly, MS 51 (1887), f. 100; BL, Yates Thompson 27, 96v). Найбільш подібним у зображенні воїнів, які поснули, є Часослов Йоланди Фландрійської (BL, Yates Thompson 27, 96v), де вони зображені в трьох різних позах та стилістично подібні до рукопису № 1670.

¹⁷ Жак Ле Гофф, *Средневековье и деньги. Очерк исторической антропологии* (Санкт-Петербург 2010) 68, 159.

Припускаю, що автор хотів підкреслити старший вік одного з воїнів через бороду. Він оснащений мечем та баклером, як і інший бородань з Малого Часослова де Беррі (BnF, Lat 18014, f. 141r). Однак через розміри зображення, що не дозволяють чітко визначити чи то борода, чи просто певний захист для шиї воїна, та винятковість цієї риси в інших зображеннях, залишаємо це для подальших дискусій.

Інакшість у XIV ст.

Зміна парадигми щодо виключного “білого” європейського середньовіччя спонукає подивитися на опрацьовані матеріали часословів XIII – початку XV ст. із цього підходу та погляду зображення інших етносів. Так, євреї на мініатюрі з кодексу №1670 підкреслено рисами обличчя (форма носа, V-борода, довге хвилясте волосся), які ми знаходимо і в інших рукописах. Для XIV ст. виявили найбільш подібних шість зображень у сцені покладення Христа до гробу (BL, Add. 89309, f. 215v; BL, Yates Thompson 2, f. 86v; BnF, Lat 105528, f. 234v; BnF, Lat 18014, f. 94v, 155; Paris, Bibliothèque Mazarine, MS 382, f. 232; Lille, MS 71 (83), f. 33v) (*мал. 20*).

Інша справа – це зображення етнічної приналежності воїнів. У мініатюрі з рукопису НБУВ № 1670 навряд чи помітні будь-які ознаки “не європейськості” охоронців гробу Господнього. Інакша ситуація із солдатами деяких інших Часословів. Страсті Христові, як правило, подані з іншими мініатюрами, а не виключно покладенням до гробу, як у нашому випадку. Це зазвичай зображення розп’яття, зняття Христа, його оплакування (п’єта), що трапляється значно частіше в середньовічних Часословах, а також Христос перед Пілатом, трохи рідше – сцени побиття. І тут ми зустрічаємо воїнів із рисами негроїдної раси – темною шкірою, великими губами, широкими носами (*мал. 20*). До прикладу, сцена розп’яття Христа з Часослова Жанни Наварської, роботи майстерні Жанна Пюселля, його учня Жанна ле Нуара 1330–1340-х років (BnF, NAL 3145, f. 112, 113), Псалтиря-Часослова того ж часу з Авінйона (Avignon, MS 121, f. 52). Прикладами трохи пізнішого часу є Великий Часослов де Беррі (BnF, Lat 919, f. 81 – сцена воскресіння Христового із воїнами, початок XV ст.), Пречудовий Часослов Нотр-Даму (BnF, NAL 3093, f. 196 – сцена побиття Христа, остання чверть XIV ст.). Відзначимо, що африканці в зображеннях зустрічаються і в іншому контексті. Так, Бревіарій Людовіка Гієнського, роботи Майстра Бедфорда (Châteaugoux, MS 2 (B. 252) – бл. 1414 року), зображує історію про святого Матвія та дракона, а поруч – ефіопці (f. 337v). Сам цей Бревіарій надзвичайно близький до Паризького бревіарія Карла V (BnF, Lat 1052 – 1340–1380 pp.), що є важливим для нашого дослідження.

Оскільки це окремих напрям досліджень, що виходить за межі цієї статті, однак є перспективним, ми відзначили ті випадки, що наразі виявлені. Вони лише частково стосуються проблематики статті й потребують ретельного аналізу й іншого контексту.

Висновки

Дослідження іконографії мініатюри покладення Христа до гробу із середньовічного Часослова № 1670 з колекції ІР НБУВ дає змогу датувати виконання зображення близько 1340–1380 рр. у Парижі, у майстернях, близьких до Жанна Пюселля та Жанна ле Нуара. Кодекси, створені для Труа, переважно не містять такого зображення серед ілюстрацій. Поєднання на одній мініатюрі кількох традиційних сюжетів (покладення до гробу та воїнів, що сплять) вказує на першу половину XIV ст., так само, як загальна техніка виконання. Замовником та першим користувачем був чоловік із Труа, найімовірніше, на ім'я Христофор, який ніс військову службу, що дало змогу зробити таке замовлення та бажання зобразити святого свого імені й воїнів поруч зі спочилим Спасителем. Деталізація озброєння піхоти і їхнього взуття-пуленів вказує також на заможність замовника та період виконання в зазначений період.

Скорботні жести, якими насичена досліджувана мініатюра, дозволяють досліджувати середньовічні емоції. Запропоновано розділяти дії персонажів за гендерною ознакою, де жест плачу характерний для чоловіків, а динамічні жести (притискання до грудей чи підняття над головою) – жінок.

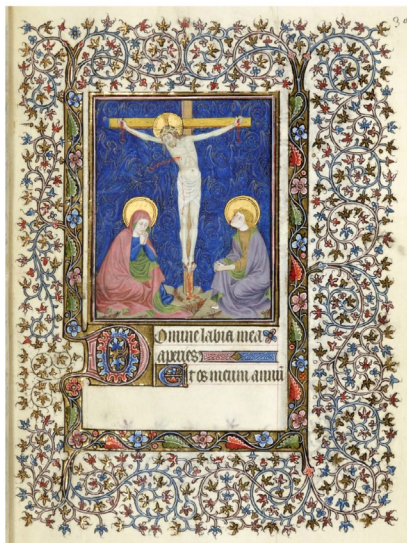
Перспективним залишається вивчення тілесності Христа як частини розвитку медичних знань і уявлень про тіло, смерть та лікування періоду пізнього середньовіччя на основі зображень із Часословів та інших рукописів. Актуальною є розробка іконографії життя Христа та зображень із Часословів як книг приватного користування з вивчення повсякдення, ментальності, а також міжетнічних відносин, ставлення до інакшості, життя в Європі чорношкірого населення середніх віків.



IP НБУВ, Ф. I, № 1670, f. 122v-123.

Мал. 1.

Майстер Часословів із Труа (бл. 1390-1415 рр.)



BnF, Lat 924, f. 30.



Troyes, MS 3713, f. 20.



BnF, Lat 962, f. VIII.



BnF, Lat 864-1, f. 99v.

Маг. 2.

Майстер Часословів із Труа (бл. 1390-1415 pp.)



Morgan, M.331, f. 186v.



Toulouse, MS 512, f. 267.

Жан Коке (третя чверть XV ст.)



Marseille, MS 112 f. 147.

Мал. 3.

Майстер Бедфорда (кінець XIV - перша чверть XV ст.)



Troyes, Cath., NA 2, f. 108.



Paris, Bibl. de l'Institut de France, MS 547, f. 31.



Paris, Bibl. de l'Institut de France, MS 547, f. 36.



BL, Add. 18850, f. 249v.

Мап. 4.

Майстер Роана (перша третина XV ст.)



BnF, Lat 9471, f. 123.



BnF, Lat 9471, f. 135.



Lyon, MS 5140, f. 113.



Paris, Bibl. Sainte-Geneviève, 1278, f. 153.

Мал. 5.

Майстер Роана (перша третина XV ст.)



Chantilly, Musée Condé, MS 67 (1371), f. 88v-89.

Покладення Христа до гробу з Псалтирів (друга половина XIII ст.)



BnF, Lat, 1077, f. 12v.



Cambridge, St. John's College, MS K.26., f. 21.



Murthly Hours, f. 21.

Мал. 6.

Покладення до гробу з «Життя святих» (початок XIV ст.)



BnF, Fr. 183, f. 1.



Chantilly, Musée Condé, MS 734 (0456), f. 8v.

Мал. 7.

Покладення до гробу з Часословів у взаємодії з іншими сюжетами
(перша половина XIV ст.)



MET 54.1.2, f. 82v-83.



BnF, NAL 3145, f. 115.



BL, Yates Thompson 27, f. 86v.

Мал. 8.

Покладення до гробу у взаємодії з іншими сюжетами (XIV ст.)



Morgan, M.302, f. 3.



Toulouse, MS 90, f. 204.

Мал. 9.

Флористичні орнаменти



№ 1670, f. 122v.



№ 1670, f. 122v.

Chantilly, Musée Condé,
MS 734 (0456) f. 8v.Chantilly, Musée Condé,
MS 51 (1887), f. 100.

MET 68.86, f. 322.

Перша
чверть
XIV ст.

Друга
чверть
XIV ст.

Середина
XIV ст.

Amiens, Lescalopier 16,
f. 228v.

Avignon, MS 121, f. 64.



BnF, Lat 1364, f. 87v.

Остання
чверть
XIV ст.



BnF, NAL 3145, f. 115.



BnF, Lat 10528, f. 20.



BnF, Lat 10528, f. 20.

BL, Yates Thompson
27, f. 86v.

BnF, Lat 1403, f. 69.

Paris, Bibl. Mazarine,
MS 382, f. 232.

BnF, Lat 1161, f. 187.



BnF, Lat 962, f. 264.

Мал. 10.

Тло мініатюри



MET 68.86, f. 170.

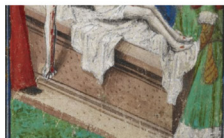
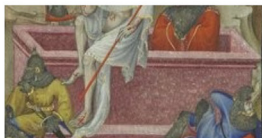
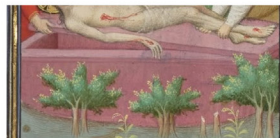
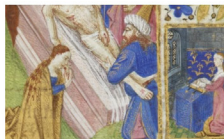
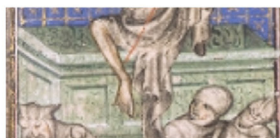
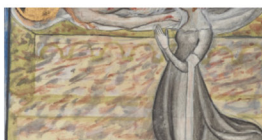
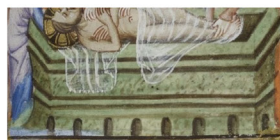
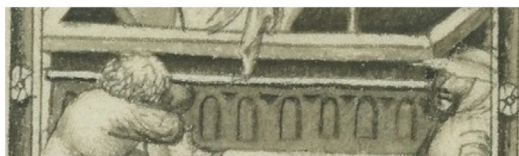


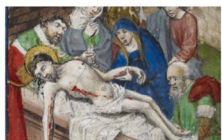
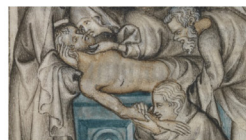
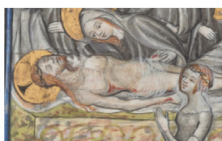
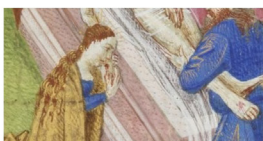
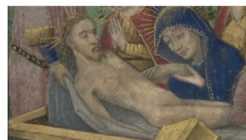
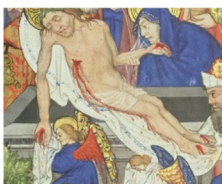
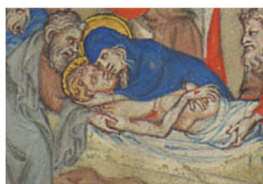
BnF, Fr 13091, f. 89.

BnF, Fr 13091, f. 177.

Мал. 11.

Зображення гробу Господнього

*BL, Add. 19416, f. 84v.**BnF, Lat 919, f. 81.**BnF, Lat 1161, f. 187.**BnF, NAL 3244, f. 285.**BL, Add. 18850, f. 249v.**BnF, Lat 1052, f. 115v.**BnF, Lat 10528, f. 20.**BnF, Lat 18014, f. 135.**Chantilly, Musée Condé, MS 51 (1887), f. 100.**MET 54.1.2, f. 82v.**BL, Add. 89309, f. 215v.**BnF, Lat 1403, f. 69.**BnF, Lat 1364, f. 89v.**BnF, NAL 3211, f. 334.**BnF, NAL 3145, f. 115.**Мал. 12.*

Жести: цілування рук та губ*BL, Add. 19416, f. 84v.**BL, Add. 18850, f. 249v.**MET 54.1.2, f. 82v.**BL, Add. 89309, f. 215v.**BnF, NAL 3244, f. 285.**BnF, NAL 3211, f. 334.**BnF, NAL 3145, f. 115.**BnF, Lat 18014, f. 155.**BnF, NAL 3191, f. 81v.**BnF, Rothschild 2435, f. 132v.**BL, Yates Thompson 27, f. 86v.**BnF, Lat 18014, f. 94v.***Жести: підтримка скорботної людини***BnF, Lat 18014, f. 155.**BL, Yates Thompson 27, f. 86v.**Paris, Musée de Cluny, Cl. 01246, f. 63v.**BnF, Lat 9473, f. 100v.**Мал. 13.*

Жести: плач



№ 1670, f. 122v.

BnF, NAL 3145,
f. 115.BL, Yates Thompson
27, f. 86v.BnF, NAL 3244,
f. 285.

BnF, Lat 9473, f. 100.



BL, Add. 89309, f. 215v.



Troyes, Cath. NA 2, f. 108.



BL, Add. 18850, f. 249v.

Жести: інші мануальні жести



№ 1670, f. 122v.



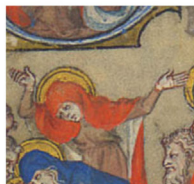
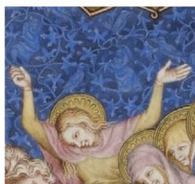
BnF, Lat 18014, f. 94v.



BnF, Lat 18014, f. 155.



BnF, NAL 3211, f. 334.

BL, Yates Thompson
27, f. 86v.

BnF, Lat 18014, f. 94v.



BnF, Lat 919, f. 77.



MET 54.1.2, f. 82v.



№ 1670, f. 122v.



BL, Add. 18850, f. 249v.



BnF, Lat 1403, f. 69.



BnF, Lat 9473, f. 100v.

Мал. 14.

Покладення Христа до гробу та медицина



BL, Sloane 1977, f. 8.

Мал. 15.

«Трос живих - трос мертвих»



MET 68.86, f. 331v-332.



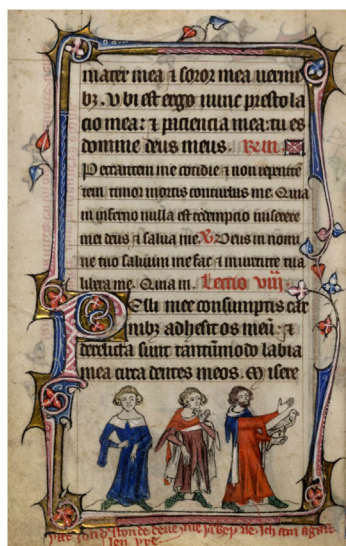
BnF, Lat 10814, f. 282.

Мал. 16.

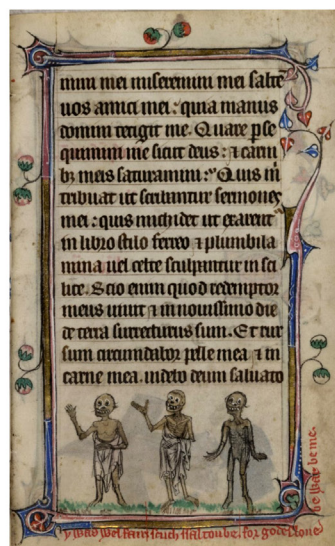
«Трос живих - трос мертвих»



BL, Arundel 83, f. 127v.



BL, Yates Thompson 13, f. 179v-180.



Мал. 17.

Воїни біля гробу Господнього



BnF, Lat 864-1, f. 1.



Morgan, M.331, f. 130.



Morgan, M.90, f. 93.



MET 54.1.2, f. 83.



BnF, Lat 1403, f. 2v.



Avignon, MS 121, f. 49.

Мал. 18.

Воїни біля гробу Господнього



Chantilly, Musée Condé,
MS 51 (1887), f. 100.



BL, Yates Thompson 27, f. 96v.



BnF, Lat 18014, f. 141.



Amien, Lescalopier 16, f. 223v.



BnF, Lat 919, f. 81.



BnF, Lat 1403, f. 2v.



BnF, Lat 924, f. 80.



Morgan, M.331, f. 19.

Мал. 19.

Інакшість в XIV ст.



Chantilly, Musée Condé, MS 51 (1887), f. 100.



BL, Yates Thompson 27, f. 86v.



BnF, Lat 105528, f. 234v.



Paris, Bibl. Mazarine, MS 382, f. 232.



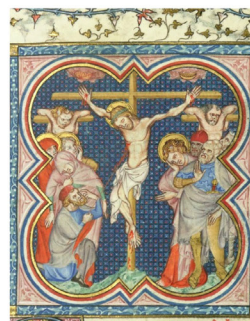
Lille, MS 71 (083), f. 33v.



BnF, Lat 18014, f. 94v.



BnF, NAL 3093, f. 196.

Châteauroux, MS 02
(B. 252), f. 337v.

BnF, Lat 3145, f. 113.

Мал. 20.

Борис Чибісов

ДИСКУСІЇ ПРО ІНФОРМАЦІЙНІ МОЖЛИВОСТІ ТОПОНІМІЇ В ДОСЛІДЖЕННЯХ НОВГОРОДСЬКОЇ ЗЕМЛІ

Період XV століття в історії Новгородської землі привертав увагу науковців передусім у соціально-економічному плані, оскільки кінцем XV ст. датується цінне джерело – новгородські писцеві книги. Хоча цінність писцевих книг з соціально-економічної точки зору не підлягає сумніву, топонімічний і антропонімічний матеріал, що міститься в них, з етноісторичної точки зору все ще недооцінений.

Надійність подібних досліджень, побудованих виключно на основі аналізу ономастикону новгородських писцевих книг, сприймається деякими вченими досить скептично з ряду причин¹. По-перше, фіксації у писцевих книгах підлягало далеко не все населення, а лише безпосередні платники податків, власники дворів та інших оподатковуваних об'єктів (сінокосів, промислових угідь). По-друге, основним засобом ідентифікації платника податків у писцевій книзі було зазначення його власного імені (особистого імені, по батькові, а в деяких випадках і прізвиська) і місця проживання, а не його етнічної приналежності. По-третє, у писцевих книгах практично відсутні жінки, що не дозволяє простежити тенденції у сфері міжетнічних шлюбів. Те, що етнічну приналежність людини можна визначити за іменем, по батькові чи прізвишком, зафіксованому в писцевій книзі, питання, дійсно, сумнівне. Однак, на сьогодні більшість фахівців все ж таки схиляються до того, що комплекс антропонімічних даних, особливо з урахуванням археологічних джерел, являє собою цінну інформацію для реконструкції етнічної картини регіону². Варто відзначити, що антропонімія – не єдиний елемент ономастики. Важливу роль у ній відіграє топоніміка – назви географічних

¹ Див., наприклад: В. В. Седов, 'Этнический состав населения северо-западных земель Великого Новгорода (IX–XIV вв.)' (1953) 18 *Советская археология* 204.

² Детальніше див.: Б. И. Чибисов, 'Дискуссии об информативных возможностях антропонимии для исследования этнической истории Древней Руси' в *Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Альманах* (Санкт-Петербург; Казань 2016), вып. 6, с. 453–462.

об'єктів. Питання етнолінгвістичного потенціалу топонімії новгородських писцевих книг обговорюється тривалий час, проте огляд думок не знаходив відображення в публікаціях.

Початок дискусії було покладено О. Востоковим у його замітці “Завдання любителям етимології”, де автор запропонував використовувати географічні назви з тією метою, щоб визначити, “які племена в Росії первісно проживали”. У ХІХ ст. було запропоновано кілька теорій, які пояснювали походження більшості неслов'янських топонімів Російської Півночі та Північного Заходу з угро-фінських мов.

Балтійсько-фінською топонімією зацікавилися фіно-угрознавці ХІХ ст. – академік А. Шьогрен і М. Кастрен. Вони намагалися вирішити питання етнічної приналежності найдавнішого населення Півночі та Північного Заходу Росії до появи там слов'ян. Шьогрен залучив близько 400 назв і прийшов до висновку, що до приходу слов'ян на Півночі та Північному Заході Росії проживали переважно карели і саами³. До подібного висновку прийшов мовознавець М. Кастрен⁴. У деяких випадках автори використовували етимології топонімів, а також враховували слов'янську адаптацію і подальшу зміну балтійсько-фінських географічних назв. Праці І. Смірнова⁵, С. Кузнецова⁶ та О. Погодіна⁷ різною мірою розвивали та коригували основні тези досліджень Шьогрена та Кастрена.

Принципово новаторським був підхід М. Фасмера. Він дав досить повний і глибокий огляд неслов'янської топонімії, де навів сотні назв та їх етимологій. Фасмер підкреслив, що дослідження окремих топонімів не дає належного результату: потрібно враховувати топоніми на широкій території⁸. М. Фасмер використовував у своїх працях деякі досягнення Й. Мікколи та Я. Каліми про російсько-фінські мовні контакти⁹. Загалом Фасмер прийшов

³ J. A. SJOGREN, ‘Die Syrjanen, ein historisch-statistisch-philologischer Versuch’ in J. A. SJOGREN, *Gesammelte Schriften*, Band I: *Historisch-ethnographische Abhandlungen über den finnisch-russischen Norden* (Saint-Petersburg 1861) VII 292–293.

⁴ M. A. CASTRÉN, ‘Bemerkungen über sawolotscheskaja Tschud’ in *Nordische Reisen und Forschungen. V. Kleinere Schriften* (Saint-Petersburg 1862) VII 98–105.

⁵ И. Н. СМЕРНОВ, *Восточные Финны. Историко-этнографический очерк* (Санкт-Петербург 1898).

⁶ С. К. КУЗНЕЦОВ, *Русская историческая география* (Москва 1910).

⁷ А. Л. ПОГОДИН, ‘К вопросу о древнем населении нашего Севера, лопарях и чуди’ (1912) 11 *Журнал Министерства народного просвещения* 94–111.

⁸ M. VASMER, ‘Die alten Bevölkerungsverhältnisse Russlands im Lichte der Sprach-forschung’ in *Preussische Akademie der Wissenschaften. Vorträge und Schriften* (Berlin 1941), Heft 5, S. 80–99.

⁹ Див.: J. KALIMA, ‘Die ostseefinnischen Lehnwörter im Russischen’ in *Mémoires de la Société finno-ougriennes* (Helsingfors 1919) XLIV 45–65; J. J. MIKKOLA, ‘Berührungen zwischen den westfinnischen und slavischen Sprachen. I. Slavische Lehnwörter in den west-finnischen Sprachen’ in *Mémoires de la Société finno-ougriennes* (Helsingfors 1894) VIII 87–105.

до висновку, що на півночі Росії у давнину проживали балтійсько-фінські етнічні групи: у районі Ладозького і Онезького озер проживали саами, а на узбережжі Фінської затоки – воть та іжора. Таким чином, перший етап вивчення неслов'янської топонімії Російської Півночі і Північного Заходу був пов'язаний насамперед з виявленням і накопиченням топонімічних даних.

Систематичне вивчення історії окремих етносів, що входили до складу населення Новгородської землі, активізувалося в 40-і рр. ХХ ст. Значною мірою це було пов'язано з комплексом зовнішньо- і внутрішньополітичних чинників. 13–15 квітня 1940 р. VI сесія Верховної Ради СРСР прийняла закон про перетворення Карельської АРСР у Карело-Фінську РСР, що підвищило її державний статус і додало територію з майже 200 тис. населення¹⁰. Доля карелів визначилася постановою ЦК ВКП (б) від 31 серпня 1944 р. “Про недоліки масово-політичної роботи серед населення районів КФ РСР, звільнених від фінської окупації”.

У рамках “масово-політичної роботи” з'явилися перші великі дослідження з історії карельського народу, що показують його тісний зв'язок з Новгородом і слов'янами. Одна з ранніх російських праць з історії Карелії належить С. Гадзяцькому. Він відмітив, що топоніми західного Приладожья, території між Ладозьким та Онезьким озерами, східного узбережжя останнього у XV ст. були переважно карельського походження. На думку С. Гадзяцького, це свідчить на користь автохтонності карелів на зазначених територіях¹¹. Крім того, автор вважав, що топонімічні дані підтверджують факт розселення вепсів у районі Свири та Південного Прионежья: географічні назви цих місцевостей “можна вважати чисто вепськими за походженням”¹². Щодо саамів він загально зауважив, що землі, які примикають до південно-західних берегів Білого моря, зберегли топоніми “лопарського”, себто саамського походження. При цьому автор не залучав антропонімічні дані і не зазначив про методику виявлення неслов'янських топонімів.

Безпосереднім продовженням книги С. Гадзяцького була праця Р. Мюллер, що охоплює історію Карелії кінця XV–XVII ст. Р. Мюллер робила особливий акцент на аналізі окремих топонімів Корельського повіту в північно-західному і західному Приладожжі, які, з її точки зору, були фінського походження. Неслов'янськими були переважно гідроніми. При цьому автор підкреслювала, що балтійсько-фінські назви урочищ, озер і річок необов'язково дають відомості про склад навколишнього населення; вони можуть свідчити лише про те, що в якийсь час у цій місцевості проживали карели¹³. Більше значення

¹⁰ *Этнический и религиозный факторы в формировании и эволюции Российского государства* (Москва 2012) 286.

¹¹ С. С. Гадзяцкий, *Карели и Карелия в новгородское время* (Петрозаводск 1941) 5.

¹² *Ibid.*

¹³ Р. Б. Мюллер, *Очерки по истории Карелии XVI–XVII вв.* (Петрозаводск 1947) 16.

мають ойконіми, себто назви поселень: Р. Мюллер припускала, що більшість сіл у XV ст. навряд чи могли бути дуже давнього походження. Велика кількість карельських назв сіл могла опосередковано вказувати на значну частку карельського населення у певній місцевості, проте “писцеві книги мало дають подібних назв”¹⁴. Проте, це велике дослідження торкнулося лише окремих топонімів без антропонімічних даних; крім того, залишається незрозумілим, на основі яких джерел автор приходив до висновків про співвідношення тих чи інших етнічних груп наприкінці XV ст.

Наступний етап вивчення неслов’янської топонімії Півночі і Північного Заходу Росії пов’язаний з працями О. Попова. Його цікавили насамперед перекладні топоніми (кальки) з балтійсько-фінських мов на російську, що фіксуються на історичній території Карелії – у Корельському повіті та Обонежжі. Використовуючи топонімічний матеріал літописів, актів, берестяних грамот і писцевих книг кінця XV–XVI ст., автор зазначає, що наявність перекладних топонімів свідчить про двомовність населення¹⁵.

До вивчення топонімії півночі Новгородської землі звертався М. Вітов. Топонімічні дані, витягнуті переважно з актів Обонежжя і новгородських писцевих книг кінця XV–XVI ст., дали можливість автору прийти до висновку, що в деяких випадках початкові балтійсько-фінські ойконіми змінювалися з плином часу на слов’янські (наприклад, місцевість *Верговичи* кінця XV ст. стала називатися *Юревичи* в середині XVI ст.)¹⁶.

Спостерігаючи видимі зміни ойконімів, автор стверджував, що на території новгородської Півночі в XV–XVI ст. відбувалася асиміляція балтійсько-фінського населення слов’янським. Варто відзначити, що Вітов був одним із перших дослідників, що поєднав дані топонімії та антропонімії: на підставі “явно не російських імен” Вітов зробив висновок, що, ймовірно, “неросійське населення” проживало на півночі Новгородської землі великими колективами, на відміну від прийшлого, слов’янського. Однак цей висновок, як писав автор, не дуже надійний: на підставі одних календарних імен ризиковано робити висновок про належність їх носіїв до слов’янського населення. М. Вітов сумнівався в інформативних можливостях не так балтійсько-фінських імен, як календарних¹⁷.

Значний внесок у вивчення неслов’янської топонімії внесла уральська топонімічна школа на чолі з О. Матвеевим. З появою його праць у 1960-х рр. почалася жвава дискусія щодо методів топонімічних досліджень і мовної при-

¹⁴ Р. Б. МЮЛЛЕР, *Op. cit.*, с. 17.

¹⁵ А. И. Попов, *Географические названия (введение в топонимику)* (Москва; Ленинград 1965); А. И. Попов, ‘Материалы по топонимике Карелии’ в *Советское финно-угроведение* (Петрозаводск 1949), вып. 5, с. 46–66.

¹⁶ М. В. Витов, ‘Гнездовой тип расселения на русском севере и его происхождение’ (1955) 2 *Советская этнография* 33.

¹⁷ *Ibid.*, с. 37.

належності топонімів Російської Півночі, до якого Матвеев відносив територію Архангельської і Вологодської областей. Особливу увагу він приділив етнотопонімам – назвам поселень, утвореним від різноманітних етнонімів. Матвеев вважає, що етнотопоніми прямо вказують на перебування тут неслов'янського населення¹⁸. Але при цьому не варто перебільшувати роль окремо взятих етнотопонімів. Значення матеріалу такого роду зростає в тому випадку, якщо він залучається системно на великій території, а також у комплексі з даними інших наук, зокрема – археології¹⁹. О. Матвеев піддав критиці твердження Попова про те, що етнотопоніми трапляються найчастіше в районі межових контактів різних етнічних груп. На думку Матвеева, поява таких топонімів у зоні проживання різних етносів не є обов'язковою. Етнотопоніми можуть вказувати зовсім не на етнічну групу, а на перебування окремих неслов'ян-мігрантів та їх сімей.

Середньовічну історію вепсів за даними новгородських писцевих книг вивчав В. Піменов. Аналіз топонімів у його книзі, відповідно до авторської характеристики, “найповерховіший”. При цьому, на думку В. Піменова, писцеві книги – це досить надійне джерело з етнічної історії: облік усіх неслов'янських імен, прізвищ та топонімів дозволяє точно визначити, який саме етнос новгородські писарі мали на увазі в тому чи тому місці²⁰. Стосовно до кінця XV ст. В. Піменов будував свої висновки не тільки на сучасній тому періоду писцевій книзі 1495 / 1496 року, але й на більш пізній книзі 1564 р. Така ретроспекція характерна для всіх наступних досліджень етнічної історії Обонежжя, оскільки писцева книга 1495 / 1496 року збереглася в окремих фрагментах.

Естонська дослідниця М. Йоалайд наголосила, що писцеві книги містять опосередковані дані про проживання вепсів. Свідченням неслов'янських витоків заселення є топонімія балтійсько-фінського походження, а також той факт, що значна територія, описувана писцевою книгою 1495 / 1496 р., входить у вепський ареал, вивчений етнографами. На думку М. Йоалайд, слов'янська антропонімія не завжди означає, що жителі були слов'янами; в той же час, топоніми балтійсько-фінського походження не завжди однозначні, позаяк ми можемо мати справу зі зросійщеним населенням²¹. У низці праць М. Йоалайд

¹⁸ А. К. МАТВЕЕВ, ‘Субстратная топонимика Русского Севера’ (1964) 2 *Вопросы языкознания* 64–83; А. К. МАТВЕЕВ, *Субстратная топонимия Русского Севера: в 2 ч.* (Екатеринбург 2001), ч. 1, с. 66.

¹⁹ А. К. МАТВЕЕВ, *Субстратная топонимия Русского Севера*, ч. 1, с. 70.

²⁰ В. В. ПИМЕНОВ, *Вепсы: Очерк этнической истории и генезиса культуры* (Москва; Ленинград 1965).

²¹ М. ЙОАЛАЙД, ‘Вепские погосты в XV–XVI вв.’ в *Традиционная культура финно-угров и соседних народов. Проблемы комплексного изучения: Тезисы докладов* (Петрозаводск 1997) 61–62; М. ЙОАЛАЙД, ‘Топонимия писцовых книг как источник этнической истории’ в *Массовые источники истории и культуры России XVI–XX вв.: Материалы конференции* (Архангельск 2002) 133–138.

представлені результати етимологічного дослідження вепських топонімів, зафіксованих писцевою книгою Обонезької п'ятини 1495 / 1496 р.²² Автор порівняла вепські назви сіл кінця XV ст. з поселеннями XX ст. і прийшла до висновку, що у більшості сіл, відомих у середньовіччі, вепси проживали як мінімум до середини XX ст.

Балтійсько-фінська топонімія стала об'єктом спеціальних досліджень І. Муллонен. На прикладі вепського топонімічного матеріалу І. Муллонен довела тезу, висунену ще Фасмером: методологічно неправильно аналізувати одну, окремо взятую назву – результат такого аналізу буде абсолютно ненадійний. Надійність ономастичного матеріалу для етністоричних досліджень забезпечується його системністю. При позірній розмаїтості ойконімів їх набір обмежений, причому, чим ширші територіальні межі залученого матеріалу, тим більше повторень. Топонімічний матеріал хронологічно неоднорідний: якщо гідронімія зберігається століттями, то ойконімія надто нестабільна, мінлива і недовговічна завдяки своїй соціальній обумовленості: зміни власників поселень, зміни етнічного складу відображалися у зміні назв поселень²³.

О. Карлова вказала на те, що ідентифікація балтійсько-фінських топонімів ґрунтується на виявленні формантів, серед яких *-l*-овий суфікс, поширений у балтійсько-фінській топонімії, що утворює топоніми на *-la* (*Kuikkala, Narhila, Kellola* тощо). Топонімія на *-la* являє собою одну з центральних карельських ойконімічних моделей. Етимологічний та формантний аналіз ойконімів дав можливість автору прийти до висновку, що в основі топонімів на *-la* лежали балтійсько-фінські календарні і некалендарні антропоніми та терміни спорідненості. Автором відмічено, що характерною рисою карельської ойконімії була наявність значного числа назв, утворених від антропонімів. В умовах малодворного села (переважно однодворні) головна роль у номінації поселень належала імені людини. Іншими словами, ойконім цілком міг вказувати на засновника села і / чи власника селянського двору. “Етнічний” характер ойконімів простежується не лише в їх витоках – балтійсько-фінських іменах, а й в ареалі поширення ойконімів. Так, найінтенсивніші скупчення ойконімів на *-la* розташовувалися в південній Фінляндії, на Карельському перешийку, в східному Приладожжі. Формант *-la* локалізується також за матеріалами новгородських писцевих книг на території Міжозер'я (між Ладозьким та Онезьким озером), особливо на річці Ояті та Капше²⁴.

²² M. JOALAIID, ‘Russian cadastral registers as a source of Vepsian Onomastics’ in *XX International Congress of Onomastic Sciences: Abstract* (Santiago di Compostela 1999) 101–102; M. JOALAIID, ‘Keelevahetus Novgorodimaa Äänise viiendikus’ in *Mitmekeelisis ja keelevaihtus õdagumeresoomõ maiõ pääl. Võro Instituudi toimõndusõdq* (Tartu 2006) 97–115.

²³ И. И. МУЛЛОНЕН, *Очерки вепской топонимии* (Санкт-Петербург 1994); И. И. МУЛЛОНЕН, *Топонимия Присвирья: Проблемы этноязыкового контактирования* (Петрозаводск 2002); И. И. МУЛЛОНЕН, *Топонимия Заонежья: Словарь с историко-культурными комментариями* (Петрозаводск 2008).

²⁴ О. Л. КАРЛОВА, *-L-овая модель в топонимии Карелии*: автореф. дисс.... к. филол. н. (Петрозаводск 2004).

А. Дмитрієв простежив еволюцію водських топонімів із часів середньовіччя до кінця XIX ст. Зокрема, вивчення комплексу руських джерел дозволило А. Дмитрієву зробити висновок, що водська топонімія сформувалася задовго до приходу слов'янського населення на північний захід Новгородської землі. До кінця XV ст. водська топонімія значно трансформувалася під впливом руської мови. Це призвело до змішування на території Водської п'ятини слов'янських і балтійсько-фінських топонімів. У місцях особливої присутності слов'янського населення формантна структура руської мови поглинала балтійсько-фінську в назвах поселень (-ово / -ево замість -la / -cula)²⁵. Проте, залишалися численні гнізда поселень із балтійсько-фінськими назвами, які у деяких випадках зберігалися до кінця XIX ст. у місцях історичного проживання водів.

В. Васильєв здійснив комплексне історико-етимологічне дослідження слов'янських топонімів Новгородської землі, де виявив, що тут були присутні, поруч зі слов'янськими за походженням, численні балтійсько-фінські, балтські та скандинавські топоніми. В. Васильєв виявив низку ойконімів, в основі яких були іменування “етнічного” характеру. З-поміж відзначених автором ойконімів – назви *Ляхове, Ляшкове, Варягове, Литвинове, Пруське*. Ці ойконіми самі по собі не є етнічним маркером, однак назви з продуктивним етнонімом, хоча б на перших порах існування поселення, могли функціонувати як позначення поселень вихідців із Польщі, Великого князівства Литовського та інших європейських держав. Прикметно, що саме ойконіми *Ляхове* і *Литвинове* зосереджені на території земель, що входили у XV ст. до складу Великого князівства Литовського²⁶. Вказівка на першопоселенця, – природний спосіб номінації поселення, на думку В. Васильєва. З цієї причини ойконім може умовно виступати як етнічний маркер поселення.

Взаємозв'язок руської і балтійсько-фінської топонімії простежив О. Приображенський. Етимологічний та формантний аналіз топонімів Обонежжя, що містяться у писцевих книгах, дозволив автору прийти до висновку, що балтійсько-фінські топоніми новгородських писцевих книг – це транслітеровані оригінальні балтійсько-фінські найменування, причому в джерелах трапляється безліч топонімів, записаних по-різному. У місцях контактування слов'ян і балто-фінів відбувалося засвоєння і адаптація слов'янами балтійсько-фінських назв. Це досягалось різними способами: прямою адаптацією (або фонетичним засвоєнням назви, наприклад *Толвуя* <talvi, “зима”),

²⁵ А. В. ДМИТРИЕВ, ‘Водская топонимика в историко-культурном аспекте’ (2007) 4 *Псковский региологический журнал* 115; А. В. ДМИТРИЕВ, ‘Проблемы водской топонимии в свете русских и зарубежных источников XI–XX вв.’ (2008) 4 (1) *Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 9: Филология. Востоковедение. Журналистика* 56.

²⁶ В. Л. ВАСИЛЬЕВ, *Архаическая топонимия Новгородской земли: Древнеславянские деантропонимные образования* (Великий Новгород 2005) 266.

суфіксацією (коли в основі назви є балтійсько-фінський антропонім з додатком слов'янського суфікса – *Лембітове*), перекладом і напівперекладом (коли в основі топоніма були слова *jarvi* “озеро”, *saari* “острів” тощо). Подібна адаптація топонімів – це проявлений у мові результат взаємодії балтійсько-фінських етнічних груп зі слов'янами. При цьому автор підкреслив, що найчастіше неслов'янські топоніми є такими лише за своїм походженням, позаяк згодом вони були адаптовані і засвоєні слов'янами в місцях їх проживання²⁷.

З усієї численності і фундаментальності топонімічних досліджень варто відзначити, що спершу дані писцевих книг залучалися до них ситуативно, з лінгвістичних позицій діахронії (себто для вивчення історичного розвитку певного топоніма як мовного явища) і синхронії (з метою аналізу топонімічної системи у певний момент часу). Етноісторичні питання якщо й порушувалися лінгвістами, то переважно щодо історії до XV ст. Щодо Півночі і Північного Заходу Росії, то це співвідносилось з дослов'янським періодом історії. Проте, у новітніх працях лінгвістів та істориків представлений величезний топонімічний матеріал, взятий як із середньовічних джерел (зокрема, новгородських писцевих книг), так і отриманий внаслідок польових досліджень. Таким чином, системність і комплексність топонімів, їх взаємозв'язок з антропонімією і даними інших наук можуть пролити світло на етнічну картину середньовічної Новгородської землі.

²⁷ А. В. Приображенский, *Русская топонимия Карельского Поморья и Обонежья в историческом аспекте* (Петрозаводск 2013) 12–13, 41, 126.

Юрій Пелешенко

“СЛОВО В СВЯТИЙ ВЕЛИКИЙ ЧЕТВЕР” ГРИГОРІЯ ЦАМБЛАКА

Григорій Цамблак (бл. 1364–1420 рр.), болгарин за походженням, церковний діяч, письменник, Київський митрополит, автор близько 50 творів, що належать до різних жанрів: агіографії, ораторсько-учительної прози, гімнографії.

За основу “Слова в святий Великий Четвер” покладено текст із Четвероєвангелія, у якому описуються події, що сталися в цей день Страсного тижня. Спочатку Григорій Цамблак подає власну інтерпретацію євангельської оповіді про зраду Ісуса Христа Юдою Іскаріотом, а потім уміло переходить до полеміки з догматом католицької церкви про опрісноки, зауважуючи, що ті, хто вживає їх під час причастя, подібні до христопродавців. Далі письменник повертається до розповіді про сріблολюбство Юди, пов’язуючи свій виклад із повчанням, твердячи, що сріблολюбці робляться схожими на Юду.

При створенні цієї проповіді Григорій Цамблак використав тематично подібні твори Йоанна Златоуста, зокрема, “Тлумачення святого євангеліста Маттея”¹ та бесіду “Про зраду Юди”². Хоча автор запозичив у візантійського письменника деякі думки³, в цілому проповідь не втратила самостійності як у порядку і розкритті теми, так і використанні художньо-стильових засобів. Не виключено, що Григорій використав слово на той самий день ще якогось візантійського проповідника або тлумачення Євангелія⁴. Так, у тексті “Слова

¹ Іоанн Золотоустий, ‘Тлумачення святого євангеліста Матфея. Бесіда 80’ в *Повне зібрання творів святителя Іоана Золотоустого: в 12 т.* (К., Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату 2009), т. 7, кн. 2, с. 378–81.

² Іоанн Золотоустий, ‘Про зраду Юди’ в *Повне зібрання творів святителя Іоана Золотоустого: в 12 т.* (К., Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату 2009), т. 2, кн. 1, с. 464–90.

³ Макарій (Булгаков), *История русской церкви* (Москва, Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря 1995), кн. 3, с. 488.

в святий Великий Четвер” міститься апокрифічна деталь, що нібито Христос, омиваючи учням ноги, спершу омив ноги зрадника. Причому, оповідаючи про це, Цамблак спирається на якихось “церковних богословів”.

“Слово у святий Великий Четвер” є типовим зразком емоційно-експресивного стилю – “плетенія слівес”. Текст твору помережаний окличними реченнями, риторичними запитаннями, фразовими та образними повторами, що надає викладові підвищеної емоційності та емпатичності. С. Шуміло та Я. Олексенко, досліджуючи на основі “Слова у святий Великий Четвер” індивідуальний стиль Григорія Цамблака, відзначають постійне використання письменником метафор-символів, що є органічною складовою стилю “плетенія слівес”, зауважуючи при цьому, що цим метафорам-символам “не завжди можна дати точне, однозначне тлумачення. Нерідко автор використовує символ, елементи якого є антонімічними поняттями. Такими є символи сріблостраждання, блудодіяння, цноти. Найбільш багатозначним та глибоким є символ чаші, тлумачення якого розкриває парадоксальне поєднання радості та смутку, гіркоти та солодкості спасительних страждань



*Митрополит Григорій Цамблак. Гравюра
Урліха фон Ріхенталя (Richental U. Concilium zu
Constanz. Augsburg, 1483. P. LXXI)*

⁴ А. И. Яцимирский, ‘К истории апокрифов и легенд в южнославянской письменности’ в *Известия Отделения русского языка и словесности имп. АН* (Санкт-Петербург 1909), т. 14, кн. 2, с. 274.

Христа – парадоксальні сполучення антонімічних понять, що притаманні світобаченню середньовіччя”⁵.

* * *

Текст подається за списком Інституту рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. Бібліотека Києво-Софійського собору № 168 (43). Торжественник. Рукопис XVI або початку XVII ст. Батуринського Крупицького монастиря, арк. 91зв.–105. Див.: Н. И. ПЕТРОВ, *Описание рукописных собраний, находящихся в городе Киеве* (Москва 1904), вып. 3, с. 43.

Текст пам’ятки відтворюється згідно з такими правилами:

1. Різні літери на позначення одного й того самого звука зводяться до одного знака:

– замість ѡ пишеться о;

– замість оу, Ѹ – у;

– замість Ѧ; ѧ – я;

– замість Ѫ – ю;

– замість ю – є;

2. Літера є метаграфується згідно з вимовою.

3. Титла розкриваються, надрядкові літери виносяться на відповідні місця.

4. Літери ђ, ы, и, і, ѵ, ѿ – зберігаються.

5. Літера ї передається через і.

6. Літера њ в кінці слів знімається (за винятком прийменників), але зберігається в середині слів.

7. Літера ь зберігається там, де й зараз є м’який приголосний.

8. Літерні кириличні позначення чисел передаються арабськими (сучасними) цифрами.

9. Велика буква і розділові знаки пишуться згідно із сучасними правилами.

⁵ С. ШУМЛО, Я. ОЛЕКСЕНКО, ‘Метафори-символи у творах митрополита Григорія Цамблака’ в С. ШУМЛО, *Поетика церковної прози. Збірник статей з літературознавства* (Чернігів, Вера и жизнь 2014) 92–93.

**ВЪ СВЯТЫЙ ВЕЛИКИЙ
ЧЕТВЕРТОК НА ЧАСЪХЪ
ГРИГОРІЯ МНИХА И
ПРЕЗВИТЕРА, ИГУМЕНА
ОБИТЕЛИ ПАНТОКРАТОРОВЫ,
НА ПРЕДАНІЕ ГОСПОДА БОГА И
СПАСА НАШЕГО ІСУСА ХРИСТА, І
О ЮДЪ, И НА ИЖЕ ОПРЪСНОКИ,
ПРИНОСЯЩИХ ТАИНЪСТВОМ, И
О СРЕБРОЛЮБІИ**

БЛАГОСЛОВИ ОТЧЕ.

\\(арк. 91зв.) Печаль обемлет ми душу и недоумѣніе съдержит ми помысл, въспомянувшу окаяннаго Іюду. От колики и каковы высоты в которую себе пропасть вверже! От колики славы апостолскаго чина в которое бесчестіе страстный достиже! От колики сладости учительвы отпад! Каковою сребролюбія горестію себе обложи! И сіе бо тому горкую ону удавленія исходатаи смерть, и збытся на нем пророческое слово: “Яко се удаляющейся от Тебе погибнут”. Таже и Владыцѣ, и дѣлы, и глаголы того отводящу от таковаго рова; дѣлы убо, егда того нозѣ омы, вечери сподоби, глаголы же егда глаголаше: “Аминь, глаголю вам, \\(арк. 92) един от вас предаст мя”, въобще творя еже о сем слово и не хотя того обличити пред всѣми, но совѣсть его обличая и в покаяніе приводя. Кого бо не умилила бы сія словеса: “Сын убо Человѣческой грядет, якоже есть писано о нем. Горе же человѣку оному, имже Сын Человѣческой предается?” Больше бы ему аще не родитися, хотяше человѣк той. Но он не внят. Такова бо жестокая душа. Не удоб приходит къ

**В СВЯТИЙ ВЕЛИКИЙ
ЧЕТВЕР НА ЧАСАХ
ГРИГОРІЯ, МНИХА І
ПРЕСВІТЕРА, ИГУМЕНА ОБИТЕЛІ
ПАНТОКРАТОВОЇ СЛОВО ПРО
ЗРАДУ ГОСПОДА БОГА І СПАСА
НАШЕГО ІСУСА ХРИСТА І ПРО
ЮДУ, І НА ЩО ОПРІСНОКИ,
ЯКІ ПРИНОСЯТЬ ТАЇНСТВА, І
ПРО СРІБЛОЛЮБСТВО**

БЛАГОСЛОВИ, ОТЧЕ!

Печаль огортає мою душу і подив стримує мою думку, коли я згадую окаяннаго Юду. З якої висоти в яку себе прірву вкинув! Від якої слави апостольського чину до якого безчестя, нещасний, дійшов! Від якої солодкості Учителя відпав! Якою гіркотою срібллюбства себе обклав! І це довело його до гіркої смерті від повішення, і збулося на ньому слово пророка: “*Загинуть ті, що віддаляються від Тебе*” (Пс. 72(73): 27). Таж Владика і справою, і словом відводив його від такої прірви; справою, – коли омив його ноги, удостоїв вечері, словом, – коли сказав: “*По правді кажу вам, що один із вас видасть Мене*” (Мт. 26: 21), говорячи взагалі про нього й не бажаючи його виявити перед усіма, пробуджуючи його сумління і викликаючи його каяття. Кого б не зворушили ці слова: “*Бо Син Людський іде, як призначено: але горе тому чоловікові, хто Його видає!*” (Лк. 22: 22)? “*Краще було б не родитись чоловікові тому*” (Мр. 14: 21), хотів сказати Той Чоловік. Але він не прислухався. Така бо є жорстока душа: їй важко йти до виправлення,

исправленію, но натщасмую погибел приносит. Зри и вижд, каково указаніе имѣя къ исправленію блудную ону жену, ниже тако на исправленіе възрѣ, но в самом времени, егда она спасается, тогда он погибаше. Єже и явля, яко євангелист рече: “Тогда шед \\ (арк. 92 зв.) Юда єдин от обою надесете, глаголемый Скариотим, къ архіереом, глаголя: “Что ми хочете дати, и аз вам предам Єго?” Тогда шед, рече: “Когда тогда?” Єгда блудница своя возненавидѣ грѣхи и къ покаянію притече, егда скверную сьвлече блуженія одежду, егда къ учителю притече, егда многоцѣнное миро принесе от преумноженія приносимаго, многое являюще любве, егда слезами омочи пречистыя нозѣ, егда главы своєю власы отры мокроту слезную, егда сьвершеное многим грѣхом приять оставленіе, егда рукописаніе раздра, егда діавола посрами; тогда он шед о цѣнѣ сьглашаше, страстію бо сребролюбія \\ (арк. 93) душевное око помрачив. Не чувствуяше то него же степеня отпадаше. О, чудесе! О преложенія бывшаго обоим внезапу! Ова бо убо раба бывше первіе врагу, свободу улучи припад къ избавителю; ов же учителя отбѣг, раб бываше сребру, и ова убо блудный студ на мирноносиц прелагаше чин! Ов же ученическое имя на предательства изменяше мерзости, и ова убо благохваленія въ всем мирѣ приимаше, Господу рекшу: “Аминь, глаголю вам, яко идѣже аще проповѣдано будет Євангеліе сіе всем мирѣ, речется и єже сьтворита в память єя”. Се же злославієм себе облагаше. О Юдина

вона весь час прагне до погибелі. Глянь і побач, який приклад для виправдання мав Юда у блудниці, але він не звернув увагу на її каяття, і в той час, як вона спасалася, він гинув. Оприлюднюючи це, євангеліст каже: *“Тоді один із Дванадцятьох, званий Юдою Іскаріотським, подався до первосвящеників, і сказав: «Що хочете дати мені, – і я вам Його видам?»”* (Мт. 26: 14–15). Потім ішов і спитав: “Коли тоді?” Коли блудниця зненавиділа свої гріхи і прийшла до каяття, коли скинула паскудне вбрання блуду, коли прийшла до Учителя, коли виявила багато любові, принісши коштовне миро, коли слізьми омочила Його пречисті ноги, коли своїм волоссям обтерла їх, коли одержала повне відпущення багатьох гріхів, коли роздерла їх борговий запис, коли осоромила діавола; а він у той час ішов домовлятися про ціну, затьмаривши духовне око пристрастю сріблоства. Він не відчував, з якої висоти падав. О чудо! Яка раптова зміна обох! Одна, отже, була раніше рабою діавола і одержала свободу, припавши до Визволителя, інший відійшов від Учителя і став рабом срібла; а та сором блуду на чин мирноносиць перетворила! Він же ім’я учня на мерзоту зради проміняв, а вона здобула добру похвалу в усьому світі, як казав Господь: *“По правді кажу вам: де тільки оце Євангеліє проповідуване буде в цілому світі – на пам’ятку їй буде сказане й те, що зробила вона!”* (Мт. 26: 13). Цей же себе покривав безчестям. О Юдине окаянство! *“Тому то, – казав*

окаянства! “Сего ради, – глаголаше Павел, – иже мнятся стояти, \ (арк. 93 зв.) да блюдет, да никако падется”. “Тогда шед, – рече, – єдин от обою надесете Юда Скариотскій”. Показа, яко не от иным бяхе ученик, ибо инїи седмьдесят бяху, но от обою надесете, от онѣм, иже учителю всегда съпребываху, иже сладкая она и небесная слышаше учения, и въ церкви, и в народе, и наєдинѣ. Им же открываше таинства, им же чудеса творити дарова, им же бѣсы изгонити, область дасть, им же крещати повелѣ, им же обѣтова сѣсти на дванадесятим престолѣ и судити обѣманадесятим колѣном Израилевом. “Єдин от обою на десете”, – рече, да покажет на каковѣ небесѣ стояше, и в какову пучину злюбѣ себе \ (арк. 94) ниизверже; приложише и отечества, і имя, рек “Юда Искариотскій”, понеже і ин Юда бяхе, нарицаємый Іаковль.

“Они же поставиша єму 30 сребреник”. И почто, о Юдо, чєсого ради продаєши учителя? Чєсого ради цѣниши бесцѣннаго? Почто спѣшиши от Сїона отяти камене красуголнаго? Кїй тя образ на преданїє подвиже? Єгда прочих апостолы нарече, тебе же остави? Єгда с ними бесѣдоваше, тебе же отгоняше? Єгда тѣм ковчежец вручи, от тебе же утаи? Єгда с ними ядяше, тебе же презираше? Єгда онѣм ногы омы, тебе же възгнушася? О слѣпоты! “Что ми хочете дати?” И что ино множає хочєши датися \ (арк. 94зв.) тобѣ от их же оставляєши? Оставляєши свѣт и бываєши тма, оставляєши, яже “око не видѣ, ни ухо не слыша, и на сердце чєловѣку не

Павло, хто думає, нїби стоїть він, нехай стережеться, щоб не впасти!” (1 Кор. 10: 12). “Тодї один із Дванадцятьох, званий Юдою Искариотським, подався...” (Мт. 26: 14), – цими словами євангелїст показав, що Юда був не з числа інших учнів, тобто сїмдесяти, а з дванадцяти, що завжди перебували з Учителем, слухаючи те солодке і небесне вчення й у церкві, і серед людей, і наодинці. Їм же Він відкрив таїнства, їм же дарував здатність творити чудеса, дав владу вигонити бісів, повелїв хрестити, їм же обіцяв, що вони сядуть на дванадцятьох престолів і судитимуть дванадцятьом колінам Ізраїлевим. “Один із Дванадцятьох” (Мт. 26: 14), – каже євангелїст, щоб показати на якому небі стояв, і в яку безодню злюби себе скинув; Він приклав до нього ім’я та по батькові, – сказав: “Юда Искариотський”, бо був інший Юда, якого називали “Яковів”.

“І вони йому виплатили тридцять срібняків” (Мт. 26: 15). І чому, о Юдо, заради чого продаєш Учителя? Заради чого оцінюєш безцінного? Чому поспішаєш відняти від Сїону наріжний камінь? Яка причина тебе штовхнула на зраду? Чи Він інших апостолів покликав, а тебе лишив? Чи з ними розмовляв, а тебе відгонив? Чи їм дав скриньку на гроші, а від тебе приховав? Чи омивав їм ноги, а тобою гребував? Чи слїпота! “Що хочете дати мені?” (Мт. 26: 14). І що ти хочєш одержати навзамін того, що лишаєш? Покидаєш світло і стаєш темрявою, полишаєш те, чого “око не бачило й вухо не чуло, і що на серце людині не впало, те Бог приготував тим, хто

взыдоша, яже уготова Бог, любящим Сго”, и приємлеше поношеніє вѣчно; оставляєши чашу, ю же обѣща другом Владыка пити нову въ Царствіи Отца Своего, испиваєши чашу удавы горкія, оставляєши судія быти вселеннѣй съ Петром и прочіими, и бываєши діяволу раб. О Юдина неразумія! “Что ми хочете дати?!” Сиче ли Учителево исполняєши ученіє? Он повелѣваше, глаголя: “Не стяжите сребро и злато, и не облачитесь въ двѣ ризѣ? Не мѣ- \ (арк. 95) -ди при поясѣх имѣти, ни влагалища”. Ты же сиче бестудне: “Что ми хочете, – рече, – дати”. О нечувствія послѣдняго! Не воспомяну блаженое оно еже съ Учителем пребываніє, частое ученіє и особное, присмля бо сих наединѣ многажды, яко от безмолвія мѣсту къ пріятію глаголемых тѣх сердца уготовати, учаше чудесем дѣйства будущих предисказанія, ковчега ввереніє, самыя тоя вечери таинство, егда глаголаше: “Желанієм вожделѣх сію Пасху с вами ясти”. И конец не устыдѣся вѣстающа съ вечеря Владыку и снемлюща ризы раба образом лентієм препоясуема, вливающа же въ умывальницу воду и умывающа нозѣ учеником, \ (арк. 95зв.) таже того предателныя ноги первые омывша, якоже церковнии богословци рѣша.

Что убо, о Юдо? І аще они омываху ноги чисти суще, якоже глаголаше Господь: “Вы чисты есте, но не вси”, тебе исправляя къ проповѣди, бо уготовляхуса и сѣянію Євангелія, правды добрії дѣлательіє, не по мнозѣ посылатися хотяху Утѣшителю тѣм крестившу и сѣвершившу. Ты же къ чесому

любить Його!” (1 Кор. 2: 9), і приймаєш вічну ганьбу; полишаєш нову чашу, з неї ж обіцяв Владика дати пити друзям у Царствіи Своего Вітця, і випиваєш гірку чашу удавлення, відмовляєшся від права бути суддею Всесвіту разом із Петром та іншими учнями і робишся рабом диявола. О Юдине безумство! “*Що хочете дати мені?*” (Мт. 26: 14). То так ти виконуєш науку Вчителя? Він велів, кажучи: “*Не беріть ані срібла, ані золота, ані мідяків до своїх поясів, ані торби в дорогу, ані двох одеж*” (Мт. 10: 9–10). А ти безсоромно кажеш: “*Що хочете дати мені?*” (Мт. 26: 14). О крайня бездушність! Не згадав того блаженного перебування з Учителем, його часті й окремі бесіди, бо приймав Він учнів наодинці багато разів, навчаючи їх у тихому місці готувати сердца до прийняття сказаних ним слів, не згадав здійснених Ним чудес, провіщення майбутнього, довіру скриньки для грошей, саме таїнство тієї вечері, коли Він сказав: “*Я дуже бажав спожити цю пасху із вами*” (Лк. 22: 15). Нарешті не посоромився Владики, який устав із вечері та зняв ризи, підперезався рушником подібно до раба, влив воду в умивальницю й омив ноги учням, спочатку омивши ноги зрадника, – як свідчать церковні богослови.

Що ж ти, о Юдо? Якщо вони омивали ноги, будучи чистими, як казав Господь: “*І ви чисті, – та не всі*” (Ін. 13: 10), тебе виправляючи, то вони, добрі проповідники правди, готувалися до проповіді та сіяння Євангелія й незабаром мали йти в світ, одержавши від Утїшителя хрещення

готовяся, простираєши кь умывенію ноги безстудно? Яко да кь преданію скоро течеш, яко да сребреники вь своих руку узриши? О неразумія предателева! Таже аще они тайници сущи и князи вселенныя \\\ (арк. 96) (“Поставиши бо их, рече Давид, князя по всей земли”) таинства пріємляху, ими же вселеную обновляти хотяху; ты же, предател сый, почто руку кь хлѣбу простираєши дерзостнѣ? Яко да лукавому предаси себе на скорѣ, яко да исполниши псаломское: “Ядый хлѣбы моя, возвеличил естъ на мя (пята?)” Сія не услыши, ни помысли несмысленый ученик, но не исправлен пребысть. Душа бо єдиною обесрамовшася, ниже жестокими уцѣломудривается, ниже смиренными умиляется, но бываєт прочее якоже град он, єгоже, рыдая, пророк глаголаше: “Лице блудничеє устроиє тебе обестудствовася ко всѣм”.

Сіє пострада окаянный Юда! \\\ (арк. 96 зв.) Єму же подобная стражут і иже опрѣсноки жертвѣ приносящей прелщающа и прелщаємы, и не стыдящися глаголюще, яко Господь вь вечер таинства опрѣснок дасть, рек: “Се естъ тѣло мое”. Не слышаша учителя языком, Павла, вопіючи и глаголюща: “Аз пріях от Господа, єже и предах вам, яко Господь Исус в нощи, в ней же предашася, взял хлѣб и, благодарив, преломи и рече: “Пріймѣте і ядите, се естъ тѣло мое, єже за вы ломимое. Се творите вь мое вьспоминаніє”. Такожде и чашу по вечери, глаголя: “Сія чаша – Новый Завѣт естъ моя крові, сія творите, слижды аще пиете,

та зрілість. А ти до чого готувався, безсоромно простягаючи ноги до омовіння? До того, аби йти на зраду й побачити срібняки в своїх руках? О нерозум зрадника! Та якщо вони – тайновидці та князі всього світу (“По всій землі ти зробиш їх князями” (Пс. 44(45): 17), – каже Давид) приймали таїнства, прагнучи обновити Всесвіт; ти ж, зраднику, чому зухвало простягаєш руку до хліба? Щоб незабаром віддатися лукавому, щоб збулося псаломське: “*Хто їсть мій хліб, той п’яту свою підніс на мене*” (Ін. 13: 18) (?). Цього не почув, не подумав нерозумний учень, а лишився невинним. Душа, що одного разу втратила сором, від жорстоких слів не робиться добродієсною, а від смиренних не стає милосердною, а згодом буває, немов те місто, про яке пророк ридаючи, сказав: “*Мала ти чоло блудниці, і стратила сором...*” (Єр. 3: 3).

Так постраждає окаянный Юда! Подібно до нього страждають і ті, хто приносить у жертву опрісноки, які спокушують та спокушуються і, не соромлячись, кажуть, наче Господь у вечір таїнства, даючи опріснок, мовив: “*Це – тіло Моє*” (Мт. 26: 26). Не чують Павла, учителя народів, що голосно провіщав: “*Бо прийняв я від Господа, що й вам передав, що Господь Исус ночі тієї, як виданий був, узяв хліб, подяку віддав і переломив, і сказав: «Прійміть, споживайте, це тіло Моє, що за вас ламається. Це робіть на спомин про Мене!» Так само і чашу взяв Він по вечері й сказав: «Це чаша – Новий Завіт у Моїй крові. Це робіть, коли тільки будете пити, на*

въ мое въспоминаніе, слижды бо аще ясте хлѣб \ (арк. 97) сей, и чашу сію піете, смерть Господню возвѣщаете, доидеже прїидет”. Апостол рече: “Аз прїях от Господа”, они же не стыдятся безквасная предлагающе. К ним же рещи достоин: “Вы ли истиннѣйши будете своезаконни или Павел – учитель вселенныя, Павел, до небес досягающія она душа, даже до третіега небесе въсхитивыйся человекъ, толикій, и таковий. Єгоже, гонителя первѣе суща, посла Бог въ языки того проповѣдати Євангеліе таинство, рек: “Яко сосуд избран ми єсть”. Таже не рече “опрѣснок”, можаше бо сіє рещи, аще быти хотяше тогда, но “хлѣб” рече, хлѣб бо безквасное не наречет никогдаже, яко несвершено суще. Како бо кромѣ кваса бра- \ (арк. 97зв.) -шно с водою хлѣб наричется, мертвоти носяще образ. Хлѣб же квасное наричется и єсть, имущу квасу жизни образ ради восходительнаго, еже въ образ душа прїємлется умныя и словесныя. Сего ради всяк опрѣсночная привождяй жертвѣ Аполинарїеваа недугует, и Євагриєвая, смѣвших рещи Господню плоть бездушну и безумну. Но євангелисты рѣша: “Въ первый, – рече, – опрѣсноком приступиша къ Ісусу ученици глаголюще: “Господѣ, хощещи уготовлем тебѣ ясти пасху?” И понеже первый опрѣсноком бяхе, рече, явѣ яко и ключимая закону ясть, яже опрѣсноци бяху, и предаст. Нѣсть сего, нѣсть! Ниже бо, рече, что \ (арк. 98) євангелист о снѣди

спомин про Мене!» Бо кожного разу, як будете їсти цей хліб та чашу цю пити, – смерть Господню звіщаєте, аж доки Він прийде” (1 Кор. 11: 23–26). Апостол сказав: “*Бо прийняв я від Господа”* (1 Кор. 11: 23), а вони не соромляться, пропонуючи безквасний. Їм слід сказати: “*Чи ви зі своїм законом будете істинніші, ніж Павло – учитель Всесвіту, Павло, чия душа досягає небес, чоловік, що вознісся до третього неба. Його ж, спочатку гонителя, послав Бог проповідувати таїнство Євангелія серед народів, сказавши: “Для Мене – посудина вибрана він”* (Дії. 9: 15). Павло ж не каже “опрїснок”, хоча й міг це сказати, якби тоді хотів, але сказав “хліб”, бо хліб безквасним не називається ніколи, як щось недосконале. І як можна назвати хлібом борошно з водою без квасу, коли воно має образ мертвотності. Хлібом же називається і є тільки квасне, оскільки у квасі міститься основа образу життя, що сприймається як образ розумної та словесної душі. Тому кожний, хто жертвує опрїсноки, хворіє на Аполінарїєву та Євагриєву ересі, які наважувалися називати Господню плоть бездушною і нерозумною. А євангелісти кажуть: “*Першого дня Опрїсноків учні підійшли до Ісуса й сказали Йому: «Де хочеш, щоб ми приготували пасху спожити Тобі»*” (Мт. 26: 17)¹. І тому, що це був перший день Опрїсноків, то ясно, що [згідно із законом] Господь їв опрїсноки й заповідав так чинити учням? Не було цього, ні! Нічого не сказав євангеліст про

¹ Див. також: Мр. 14: 12; Лк. 22: 7–9.

опрѣсночної, но ядушим рече: “Взем Ісус хлѣб и, благословив, преломи, дааше учеником и рече: “Пріймѣте и ядите, се єсть тѣло мое”. Таже како хотяше Господь нареци тѣло своє бездушную вещь, иже умну и одушевлену пріймый плоть? Какоже и опрѣснок дати хотяше, и єще неначейшимся опрѣсноком, ниже квасному хлѣбу отяту бывшу от среды, ибо въ 14 месяца овчя заклашеса къ вечеру, єгда и Владыка наша жертва законную уставляя на крестѣ пожрєся. В той день от шестаго часа труба назнаменоваша кваснаго хлѣба отложеніє и безвѣстіє, и в нощи той до заутра ядыху пасху, якоже повелеваше закон, \ (арк. 98 зв.) стояще и жєзлы подпирायощєся, опоясани и обувени, и ничтоже варєна водою, но вся печєна огнем, и кто несѣкрушающе, и оставшєє огнем сѣжигающе. Освитающе же пятнадцатому иже субота бѣше, тогда начинаху опрѣсноки ядуше сѣ горчицами осм днѣй. И сїє бѣше праздник опрѣсночный, єже нарацашєся Пасха. Первый же опресноком, рече євангєлист, не самый той день опрѣсночный и мѣсяця пятнадцатый, но иже прежде того третій и тринадцатый сушій мѣсяцу яко прежде оного бывшій, и сїце убо Матѣей, Марко же: “И въ первый день опрѣсночный, єгда Пасху жряху, – рече, – глаголют єму ученици єго: “Где \ (арк. 99) хочєши и да шєдше уготоваим да яси пасху”. Но и премудрый Лука: “Прїйде же день опрѣсночный, воиже достояше жрѣти Пасху. И посла Іакова і Иоанна, рек:

споживаннє опрїсноків, але мовив: “Як вони ж споживали, Ісус узєв хлїб, і поблагословив, поламав, і давав Своїм учням і сказав: «Прїйміть, споживайте, це – тіло Моє»” (Мт. 26: 26). Тож як міг Господь назвати своє тіло бездушною річчю, коли він мав розумну і живу плоть? Як же Він міг дати опрїсноки, якщо день Опрїсноків ще не починався, а квасний хлїб у середу ще не був полишений? Бо в чотирнадцятий день місяця ягня зарїзалося до вечера, коли й наш Владика був принесений у жертву на хресті, встановлюючи законну жертву. У той день о шостій годині сурма сповїщала відмову від квасного хлїба та відкладєння часу його споживаннє. Тїєї ночі до ранку їли пасху, як велїв закон, навстоячки, оперєзані та взуті, спираючись на палиці, й нічого не вживали варєного на воді, а все печєне вогнем, без ламаннє кісток, а рєшткы спалювали на вогні. На свїтанку п’ятнадцатого дня, в суботу, починали їсти опрїсноки з гїркими травами і так їх споживали протягом восьми днїв. Це було свято опрїсноків, що називаєтьєся Пасхою. Першим днем Опрїсноків євангєлист назвав не сам день опрїсночний, п’ятнадцятий місяця, а третій перед тим – тринадцятий того місяця, як той, що був раніше. Так Матвій і Марко кажуть: “А першого дня Опрїсноків, коли пасху приношено в жертву, сказали Йому учні: «Куди хочєш, щоб пішли й приготували ми Тобі пасху спожити?»” (Мк. 14: 12). Та й премудрий Лука: “І настав день Опрїсноків, коли пасху приноситьє в жертву належало. І послав Він Якова²

“Шедше уготовайте нам Пасху да ямы, прииде, рече, день опрѣсночный”. Опрѣч уже при дверех бяше, уже настояше, якоже глаголом исходяше от зимы, якоже прійде весна. Не понеже в ню внидохом, но понеже близ есть, ибо и о другох и обычных нѣких слышаще, яко на пути суть к нам идущи, къ обрѣтшимся глаголом съ обрадованіем: “Прійде он сиця”, уже тому многих растоаніем далече еше сушу. И о жатвѣ, тож есть вѣдѣти приближающася, глаголют бо земледѣльци: \ (арк. 99 зв.) “Прійде жатва”, и еже зеленым суще класом, яко да слышаніем прихода серпове изостряются, жатели уготовятся, гумно очистится, житница упрятаются. Сице и здѣ: “Прійде, – рече, – понеже близ бѣ”.

“Шедша же ученика и обрѣтоша”, якоже рекл бѣ Господь, “горницю послану велію, и уготоваша Пасху”. Таже ничто же и новѣ спомянув: “И егда бѣсть, рече, время, възлеже и дванадесятіе апостола с ним. И рече к ним: “Желаніем възделѣх сію Пасху снѣсти съ вами, прежде даже не пострадати мнѣ”. Вечерю ону наречет Пасху, “желаніем”, – рече, да покажет, яко зѣло потщателно тому бяше, еже о преданіи таинство и время, и крестная смерть. “И взем \ (арк. 100) хлѣб, благодарив, преломи и даяше им, глаголя: “Се есть тѣло мое, еже за вы даемо. Се творите в мое въспоминаніе”. Такоже и чашу по

та Йоанна, говорячи: *«лідїть і приготуйте нам пасху, щоб її спожили ми»* (Лк. 22: 7–8), бо, – каже, – *«прийшов день Опрісноків»*. Тобто, вже при дверях був, наближався, як кажемо наприкінці зими, що прийшла весна. Не тому, що в неї входимо, а тому, що вона близько, подібно до того, як про друзів та якихось знайомих чуємо, що вони йдуть до нас, ми з радістю кажемо тим, хто з нами: “Прийшов він сюди”. Хоча він ще далеко від нас. Також і про жнива, знаючи їхнє наближення, землероби кажуть: “Прийшли жнива”, коли ще зеленіє колосся, щоб при звістці про їхній прихід гострилися серпи, готувалися женці, очищався тік, прибиралися стодоли. Так і тут сказано: “Прийшов”, оскільки вже близько.

“І вони відійшли, і знайшли” (Лк. 22: 13), як казав їм Господь, *“велику горницю вистелену”* (Лк. 22: 12), і приготували пасху. І далі, нічого нового не згадавши, євангеліст продовжує: *“А коли настав час, сів до столу, і дванадцять апостолів з Ним. І промовив до них: «Я дуже бажав спожити цю пасху із вами, перш ніж муки прийму»”* (Лк. 22: 14–15). Вечерю цю Господь назвав пасхою. “Бажав”, – мовив, щоб показати, як близько був час таїнства Його зради й смерті на хресті. *“Узявши ж хліб і вчинивши подяку, поламав і дав їм, проказуючи: «Це тіло Моє, що за вас віддається. Це чинить на спомин про мене!» По*

¹ У Євангелії – Петро.

вечери: “Сія чаша – Новый Завѣт есть в Моей крови, яже за вы и за многи изливаемая”. Зриши ли, яко Пасхы убо законное уготовление уготоваше ученици и уже чаяшесе и законный по обычаю день. Владыка же, вечерю тайную творя, Пасху ту въжделѣнну нарече, на най же и таинство предаст другом. Таже и не стояху, якоже истезаше Закон, жезлѣствующе и печеная ядуше, но возлежаще, и вареная имуще. Сол бо бяше, в нем же Владыка хлѣб омочив, лукавому даст ученику. “Взем хлѣб и \ (арк. 100 зв.) благодарив, преломив, даст” им, священнодѣйству тѣх уча и къ благодаренію тѣх разумы подвиже, яко тако великим сподобишесе даром. “Се есть тѣло мое, даемое за вы”. За вы, послѣдовавших ми и скорбем причащшихся моим, и гоненію, и за вселенную всю, юж крещати хочете, яко овца посредѣ волков входяще, и онѣх звѣрство на овчюю кротость прелагающе. “Се творите въ мое въспоминаніе”. Понеже бо, рече, приискрено причастихся вам плоти и крови, и все смотренія таинство уже гряди исполнити и не к тому тако с вами въдворятися, якоже прежде. “Сіе в мое творити въспоминаніе”, – предаю вам. Да не печаль ва- \ (арк. 101) -ша обемлет сердца, яко оставих вас, ихже единою избрах, но да ядуща хлѣб сѣй и плоть Мою, и піюще чашу сію, кровь Мою, въ Мнѣ пребудете, і Аз в вас”.

Но и окаянный Іюда пусть сих всѣх явися. Пріет от руки Господня хлѣб сребролюбною рукою, и по хлѣбѣ тогда вниде в него сатана,

вечері так само ж і чашу, говорячи: «Оця чаша – Новий Завіт у Моїй крові, що за вас проливається»” (Лк. 22: 19–20). Чи ж бачиш, як учні здійснювали законне приготування до пасхи і сподівалися на звичайний законний день? А Владика творив Тайну вечерю, назвавши її жаданою Пасхою, на ній же таїнство передав друзям. Тому вони не стояли, як вимагає закон, опершись на палиці і споживаючи печене, а сиділи за столом та їли варене. Там була сіль. У яку Владика, омочивши хліб, дав лукавому учневі: “*Узяв хліб, і поблагословив, поламав і давав*” (Мт. 26: 26) їм, навчаючи відправляти службу Божу і спонукаючи їх до причастя святих таїн, щоб так вони удостоїлися великого дару. “*Це тіло Моє, що за вас віддається*” (Лк. 22: 19) – за вас, що пішли за Мною, та прилучилися до Моїх страждань і гоніння, за весь світ, який ви хочете охрестити, ходячи, наче вівці серед вовків, і перетворюючи їхнє звірство на овечу лагідність. “*Це чинить на спомин про Мене!*” (Лк. 22: 19). Оскільки Я, – каже, – щиро причастився з вами плоті та крові, і вже йду виконати всі промисли таїнства, й не житиму з вами, як раніше. “*Це чинить на спомин про Мене!*” (Лк. 22: 19), – заповідає вам. Нехай сум не огорне ваші серця від того, що Я залишаю вас, яких одного разу обрав: споживаючи хліб цей – тіло Моє і п’ючи цю чашу – кров Мою, ви перебуваєте “*в Мені, і Я в вас*” (Ін. 14: 20).

Але окаянный Іюда залишився осторонь цього. Він узяв з руки Господньої хліб срібллюбивою рукою. “*За тим же куском тоді в нього ввій-*

якоже Іоанн рече възлюблений. Ибо дотолѣ искушааше его сатана, порѣвая на преданіє. От толеже понеже всяческій оставлен бысть ради непреложнаго стремленія, съвершену область пріять на предателную ону душу, толико бо нечувствіє того сѣдержаше, яко и в солило бестудно простерти руку. Тѣм же и Господь по еже тако тому дерзнути омочив хлѣб \ (арк. 101 зв.) в солило, тому даст, сим образом являя покровенно въспросившему ученику, яко той єсть предай, и посем глаголет к нему: “Єже твориши, твори наскорѣ”. Ово убо от ученик дѣемое крыя. Ибо аще увѣдѣно бысть, теплый вѣрою Петр, иже рабу архієреову пред многими воины отрѣза ухо, что не хотяше тогда сѣтворити, свободу толику имѣя? Всяко убил бы Іуду оwoже и яко, и яже, и креста ради привлачя смерть сладцѣ. “Сіє же ни єдин увидѣ, рече, от возлежащих кѣ чесому рече сіє. Нѣцїи же мнѣша, понеже ковчег имяше Іуда, яко глаголет тому Ісус: “Купи, их же требует на праздник, или что дай нищим”.

Слышите, \ (арк. 102) иже нищих презирающеи, иже сребро събирающеи, како Владика крайняго ради милосердія, обнищав даже до рабія образа, не имыя где главы подклонити, милостыня даст? Ты же трюскровный и четверокровный имѣя храмы, и не поне вѣ двор оставляєши нищаго. Он ни от которых приход дневную и убогую пищу не Себѣ, токмо и толику ученик лику, но и нищим предлагаше. Ты же, села имѣя, и стяжанія, и приходы, убо-

шов сатана” (Ін. 13: 27), як сказав улюблений Йоанн. Бо доти його сатана спокушував, штовхаючи до зради. А тепер, коли Іуда був опанований своїм непереборним прагненням, сатана цілком заволодів його зрадливою душею, бо така бездушність ним оволоділа, що й у солило безсоромно простяг руку. Тому й Господь внаслідок такої зухвалості, омочивши хліб у солило, дав йому, таким чином виявляючи потаємно учневі, який спитав, хто зрадить, а самому Юді сказав: “*Що ти робиши – роби швидше*” (Ін. 13: 27). Отож, його намір Він приховував від учнів. Бо якби це стало відомо, то гарячий вірою Петро, який відрізав вухо архієреєвому рабу перед багатьма воїнами, що не схотів би вчинити, маючи таку свободу? Неодмінно вбив би Юду, щоб замість хреста привернути солодшу смерть. “*Але жоден із тих, хто був при столі, того не зрозумів, до чого сказав Він йому. А тому, що тримав Юда скриньку на гроші, то деякі думали, ніби каже до нього Ісус: «Купи, що потрібно на свято для нас», або щоб убогим подав що*” (Ін. 13: 28–29).

Чи чуєте ви, що зневажаєте жебраків і збираєте срібло, як Владика через безмежне милосердя, зубожівши навіть до стану раба, не маючи, де прихилити голови, дає милостиню? Ти ж, маючи триповерхові та чотириповерхові будинки, не пускаєш жебрака навіть у двір. Він, не маючи прибутку, пропонував щоденні убогі харчі не Собі тільки, а й такому зібранню учнів і давав жебракам. Ти ж маєш села, маєтки і доходи, а не згадуєш про убогих. Яку ж ти хочеш мати відповідь, якщо

гия не поминаєши. Который имѣти хочещи отвѣт, презирая владычнее ученіє, еже и дѣлы, и словеса научи внегда милостиня давати и внегда глаголати: “Будите милостивы, яко и Отец ваш Небесный милостив есть”, \ (арк. 102 зв.) и пророком убо глаголет: “Расточи и даст убогим: правда Єго пребывает въ вѣкы вѣка”. Ты же, съпротивное творя, събираєши и елико множайшая съвокупиши, толико множайшая тщишися приложити. Таково бо есть лютый сребролюбия мучитель, елико поядает, толико насыть бывает дондеже в послѣдній смѣх приведет окаяннаго рачителя сребру, яко събытиса на нем пророческому словеси, и онѣм въсмѣются и рекут: “Се человек, иже не положи Бога помощника себѣ, но упова на множество богатства своего, и возможно суетою своею”. И земля убо сребро Владычным повелѣніем издаст всяко на потребу, иже добрѣ пріє- \ (арк. 103) -млющим. Ты же, съпротивное творя, крыєши то в земною боку, воспалая сим претящую немилостивым геєну, и земля нечувственнейши бывая страстію насытства, вторая окаянному недугуя Іудѣ. Что бо аще не предаст Господа, ниже бы он предал бы, аще не сребролюбия мрежами обяти хотяше свою душу? Тожде, преданія аз судя величество, еже в того братію немилосердіє възвѣщу убо имя твоє братіи Моей: “И не к тому вас, – рече, – нареку рабы, но братію”. И паки: “Понеже сътвористе единому от сих менших моих братій, мнѣ сътвористе”. Зриши ли, яко Тогова братія суть и въ

зневажаєш учення Владики, яке Він прищеплював справами й словами, коли подавав милостиню і коли казав: “*Будьте ж милосердні, як і Отець ваш (Небесний) є милосердний*” (Лк. 6: 36)? І через пророків мовив: “*Розсипав та вбогим роздав, – Його справедливість триває навіки!*” (2 Кор. 9: 9). Ти ж робиш супротивне Йому, збираєш скарби, й чим більше збереш, тим більше намагася примножити зібране. Таким є лютий мучитель срібллюбства: чим більше поїдає, тим більше буває неситий, аж поки не доведе до останнього осміяння окаянного шанувальника срібла, коли збудуться на ньому слова пророка, і з яким засміються й скажуть: “*Ось чоловік, що не мав Бога за свою твердиню, що поклався на своє багатство превелике, своїми лиходійствами був сильний*” (Пс. 51(52): 9). Отож земля повелінням Владики дає срібло на потребу неодмінно тим, хто його приймає на користь. Ти ж робиш навпаки: ховаєш срібло в земних надрах, розпалюєш геєну, що загрожує немилостивим, і стаєш бездушнішим за землю, через пристрасть зажерливості, хворіючи нею подібно до окаянного Юди. Що, зрадив би він Господа, й чи був би Господь зраджений, якщо б Юда не схотів огорнути мережами срібллюбства свою душу? То ж, міркуючи про величину зради, я порівнюю його немилосердя із милосердям братії Христової, бо Господь сказав: “*Я вже більше не буду рабами вас звати... А друзями*” (Ін. 15: 15). І ще: “*Що тільки вчинили ви одному з найменших братів Моїх цих, – те Мені ви вчинили*” (Мт. 25: 40).

всем тѣх Промышленіе творит, \ (арк. 103 зв.) ибо и Сам немощи наша понесе, угаждая естеству не токмо Смотреніем, но и дѣлы самыми, и Пастыр бо бяше добрый, Ему же своя бяху овца, и радяше не крѣпкая подемля, и промышленію сподобляя без промысленія, и дѣлом, и справляя, еже рече: “Яко и душу мою полагаю за овца”. Таже не доволен бысть Пастыр сытость пріяти, юже о овцах любве душу о сих положив; но зри: “Преумноженіе и ины овца имам, – рече, – яже несут от двора сего, и тѣх ми подобает привести, и будет единое стадо и един Пастыр!” Не въ дворѣ бо закона, ниже въ оградѣ писаній и пророк бяху языци, но в горах и в пу- \ (арк. 104) -стынях заблужающа и мысленаго звѣря на кійждо день пища суще. Сих свободи, предав себе, Пастыр, и створи единое стадо, тѣло своє трапезу тѣм предложив и своя крове чаша таже и Петру предав и рек: “Аще любиши мя, паси овца моя”, – и не единою, но и трищи. “Аще любиши мя”, от него въпрошаст, не сам увѣдѣти требует, како бо създавый един сердца, и разумѣя вся дѣла их, но да навькнеши, колико тому еже о овцах раденіе. Понеже не сребром или златом, но своею сих искупи кровію, да блюдет иже вся, да не како овця нарицающа Христова стада къ волком и ратником благочестія течет еретиком и яже онѣх с ни- \ (арк. 104зв.) -ми пріемлет именем убо Христов, дѣлом же обрѣтаяся диявол. Ибо Юда тако творяше съ апостолы: въдворяшесе и съ фарисеи съглашашесе, хлѣб пріймаше от пречистых

Чи ти бачиши, яка Його братія, і про кого Він піклується, бо й сам поніс немощі наші, лікуючи єство не лише через Промисел, а й через справи, і Він був “Пастир Добрий” (Ін. 10: 14), і пас Він вівці Свої. Він піклувався про них, зцілюючи недужих, турбуючись про покинутих, здійснюючи своїми справами те, про що сказав: “Життя Я за вівці кладу” (Ін. 10: 15). Але не задоволений був Пастир, не наситилася любов Його до овець, коли Він за них поклав Свою душу; але дивись: “Також маю Я інших овець, які не з цієї кошари, – Я повинен і їх припровадити – ... і буде отара одна й Один Пастир!” (Ін. 10: 16). Бо не в дворі Закону, не в огорожі пророцьких писань були народи, а блукали в горах та пустелях, щодня роблячись поживою мисленого звіра. Їх звільнив, віддавши Себе, Пастир, і створив єдину отару, запропонувавши їм Тіло Своє в харч і чашу Своєї Крові, потім передаючи їх Петрові, сказав: “Якщо любиши Мене, ... паси вівці Мої” (Ін. 21: 16), і не раз, а тричі спитав: “Любиши Мене?” Це Він зробив не для того, щоб про це дізнатися, бо Він – єдиний, що створив їхні серця і розуміє всі їхні справи, а щоб знали, як Він піклується про овець, бо не сріблом чи золотом, а Своєю Кров’ю Він спокутував їхні гріхи. Тож нехай шанується кожний, щоб називатися вівцею Христової отари, щоб не відійти до вовків та ворогів благочестя – еретиків, що приймають ім’я Христове, а на ділі є синами диявола. Так само поведився і Юда: жив з апостолами, а погоджувався з фарисеями, хліб пріймав з пречистих

рук и сребреники от беззаконных рук, съ Учителем вечеряше, и сердцем посредѣ безумных старец сѣдѣше.

Да некто хриstopродатель сребролюбієм, молюся вашей любви. Аще бо сим не обѣята бы окаяннаго оного душа, не бы на преданіе дерзнул, якоже и предварив грѣх. Како бо и причастишися тѣлу и крови Владычнѣй не осуждено, предателев недуг обноша? Ни, молюся. Но сего изменившесе горкого недуга, егоже идолослуженіе нарече \ (арк. 105) Павел, и корень злым всѣм, приступим к вечери тайной въ оставленіе грѣхов и надежду будущих благ, ихже буди всѣм нам получитьи благодатію и челоуѣколюбієм Господа нашего Ісуса Христа. С Ним же безначальному Єго Отцю и Пресвятому и Животворящему Духу слава, и держава, и поклоняніе, и нынѣ, и присно, и въ вѣки вѣком. Аминь.

рук, а срібняки брав із беззаконних рук, вечеряв з Учителем, а сердцем перебував між безумних старійшин.

Молюся до вашої любові, щоб ніхто з вас не став хриstopродавцем через жадібність до грошей. Якби нею не була охоплена душа окаяннаго Юди, він би не наважився на зраду, відвернув би гріх. Бо як ти причастишися Тіла і Крові Владики, маючи на собі недугу зрадника? Ні, молю вас... Але позбавившись цієї гіркої хвороби, яку Павло назвав ідолослужінням та коренем усього злого, розпочнемо Тайну вечерю із залишенням гріхів та з надією на майбутні блага, які сподіваємось одержати завдяки благодаті й чоловіколюбству Господа нашого Ісуса Христа. З Ним же безначальному Його Вітцю і Пресвятому Животворчому Духові слава і держава, і поклоніння, і нині, і повсякчас, і на віки вічні. Аминь.

Переклад Юрія Пелешенка

Олександр Джанов

**ФРАГМЕНТ БУХГАЛТЕРСЬКОЇ КНИГИ КАЗНАЧЕЙСТВА КАФИ
1472–1473 pp. з кодексу ASG, San Giorgio, Sala 34, 590, № 1228**

Найціннішим джерелом з історії Північного Причорномор'я другої половини XIV – третьої чверті XV ст. є бухгалтерські книги казначейства генуезької Кафи (книги¹ масарії² Кафи). Дані бухгалтерських книг використовували дослідники генуезької “колонізації”, починаючи з Мікеле Джузепе Канале, який склав перший короткий огляд зібрання, що збереглися у фонді банку св. Георгія в Генуї³. Деякі витяги з них ще в кінці XIX ст. були опубліковані Ніколае Йорга⁴. Протягом понад ста років це видання служило найважливішим джерелом для реконструкції взаємин генуезької Кафи з сусідніми державами: Золотою Ордою, Кримським ханатом, князівством Теодоро, Молдовою, Трапезундською й Османською імперіями. Однак, обсяг відомостей, що містяться в книгах масарії Кафи, в десятки тисяч разів більший, ніж той, що представлений у публікаціях Йорги. Проте, поки ніхто з дослідників не брався за повноцінну публікацію цих документів. Необхідно зазначити, що вони широко використовуються дослідниками, але переважно, для розгляду

¹ У канцелярському середовищі таку книгу називали хартулярієм (*cartularium*).

² Термін масарія походить від класичного латинського *mansus* – земельна ділянка, маєток. Від нього походить середньовічний термін *mansarius* – управитель. Пізніше в обігу з'являється термін *massaria* – фінансове управління та *massarius* – керівник фінансового управління. На Сицилії у XIII в. так називали великі ділянки сільськогосподарської території, які надавали в оренду.

³ M. G. CANALE, *Della Crimea del suo commercio e dei suoi dominatori dalle origini fino di nostri*, vol. II (Genova 1855) 347–349.

⁴ Витяги зі збережених книг масарії Кафи за 1374–1447 pp.: ‘Notes et extraits pour servir à l’histoire des Croisades au XVe siècle’, ed: N. IORGA (Paris 1896), t. IV *Revue de l’Orient latin* 25–118; Перевидання в: *Notes et extraits pour servir à l’histoire des Croisades au XVe siècle*, ed.: N. IORGA, t. I (Paris 1899) 1–94. Витяги з книг масарії Кафи за наступний період приведені в: *Acte și fragmente cu privire la istoria românilor*, ed.: N. IORGA, vol. III (București 1897).

аспектів економічного життя генуезьких факторій у басейні Чорного моря⁵. Як показав час і досвід, джерелознавчий потенціал бухгалтерських книг як джерела для соціально-політичної історії регіону дуже великий. На підставі отриманих з них відомостей, за останні менш ніж десять років дослідниками були з'ясовані цікаві перипетії взаємин генуезької Кафи із Золотою Ордою в 1381–87⁶, боротьби за ханський престол у Криму 1421–1427⁷, 1441–1442, 1456⁸ та 1466 рр.⁹ Однак, розробка цього джерела далека від завершення.

Історія формування зібрання бухгалтерських книг генуезької Кафи остаточно не відома. Безсумнівно, деякі записи ділового характеру адміністрація міста вела з моменту виникнення факторії (близько 1275 р.), але чи потрапляли вони до Генуї, не відомо. До того ж, не зовсім відома форма управління містом на ранньому етапі існування. Після 1316 р. генуезька факторія на офіційному рівні перейшла під контроль генуезької влади через особливу офіцію Газарії, але чи входила з самого початку до обов'язків адміністрації Кафи передача своїх бухгалтерських записів до метрополії, знову ж таки, невідомо. За все XIV ст. в Генуезьких архівах збереглося лише три бухгалтерські книги Кафи за 1374–75, 1381–82, 1386–87 рр. Треба відзначити, що бухгалтерських книг, власне, комуни Генуї за цей період також збереглося лічені одиниці. Краше склалася доля бухгалтерської документації казначейства Кафи за XV ст. За цей період є книги за 1410–11, 1420–26 рр. (з річною перервою в 1421–22 рр.), 1441–42, дві за 1446–1447, 1454–1473 рр. (з річною перервою з грудня 1460 до грудня 1461 р.), а також деякі окремі бухгалтерські відомості іншого характеру.

Точно відповісти, коли саме було затверджено правило про обов'язкове відсилання бухгалтерської документації, ми не можемо. Але фактом за-

⁵ M. BALARD, *La Romanie Génoise (XIIe – début du XVe siècle)*, t. I–II (*Atti della Società Ligure di Storia Patria. (Nuova Serie)*, vol. XVIII (XCII) – Fasc. I, II) – *Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome*. Fasc. 235; (Genova; Rome 1978) 1008 p. (Нумерація сторінок наскрізна); С. П. КАРПОВ, 'Работорговля в Южном Причерноморье в первой половине XV в. (преимущественно по данным массарий Каффы)' (1986) 46 *Византийский временник* 139–145, A. STELLO, *Grenzerfahrung. Interaktion und Kooperation im spätmittelalterlichen Schwarzmeerraum* (2012) та ін.

⁶ А. Л. ПОНОМАРЕВ, "'Солхатская война" и "император" Бек Булат' (2011) 2 *Золотоордынское наследие* 18–21; А. В. ДЖАНОВ, 'Каффа и Крым во второй половине XIV в. (преимущественно по данным книг массарии Каффы)' в *Сугдейський збірник*, вип. 1 (VII) (К. 2018) 44–303.

⁷ А. Л. ПОНОМАРЕВ, 'Первые ханы Крыма: хронология смуты 1420-х годов в счетах генуезского казначейства Каффы' (2013) 2 *Золотоордынское обозрение* 158–190.

⁸ А. В. ДЖАНОВ, А. В. ЯКУШЕЧКИН, 'Новые данные к биографии Хаджи-Гирея' в *Тюркологический сборник 2015–2016: Тюркский мир Евразии* (Москва, Восточная литература 2018) 57–100.

⁹ А. Л. ПОНОМАРЕВ, 'Крымское ханство и консулат Каффы в 1466 г. (870/871 г. х.): Власть и деньги' в *Причерноморье в средние века* (Санкт-Петербург; Москва, Алетейя 2015), вып. 9, с. 64–72.

лишається те, що найбільш документованим у результаті виявився період, коли кримські “колонії” Генуї перебували в управлінні банку св. Георгія (з осені 1453 р. й до початку літа 1475 р.). Книги за останній рік з надлишком (1473–75 рр.) фізично не змогли потрапити на стіл протекторам банку, у зв’язку з блокадою Босфорської протоки османським флотом і артилерією.

Книга масарії Кафи є зведеним бухгалтерським документом, призначеним для оперативного аналізу доходів і витрат казначейства у межах фінансового року. Книга велася за принципом подвійної бухгалтерії, відповідно до чого одна фінансова операція в дебеті рахунку агента дублюється в кредиті рахунку контрагента операції, і навпаки. Кожен окремих рахунок був розділений на два стовпчики: дебетовий та кредитовий, які знаходилися на одній сторінці. Наприкінці фінансового року сума записів в обох стовпчиках мала співпасти. Найбільш раннім збереженим зразком застосування цієї системи є книга масарії Генуї 1340 р.¹⁰ З принципом ведення подібної документації слід ознайомитися трохи докладніше. На початку фінансового року, коли до своїх обов’язків бралася надіслана з Генуї нова адміністрація, до складу якої входили два масарії (скарбники)¹¹, вони розпочинали вести нову бухгалтерську книгу. На початку книги вписувався рахунок, в який вписувалися борги різних осіб (і не лише фізичних) на користь масарії, а також борги самої масарії різним особам. Всі вони копіювались з книги попередньої масарії. Наступна частина книги була організована в алфавітному порядку та спочатку містила особисті рахунки лише старих кредиторів і дебіторів масарії. Згодом до них додавалися персональні рахунки нових кредиторів і дебіторів. Як суб’єкти фінансових операцій могли бути вписані найменування особливих витрат (наприклад, *Витрати на кампанію*) або назви окремих податків (наприклад, *Податок на сарацинських рабів*). Принципів подвійної бухгалтерії це не порушувало. Зрештою, законні витрати й доходи (ті, які не суперечили статутам або окремим постановам) зводилися (списувалися) у власному рахунку генуезької комуни Кафи (*Comune Ianue in Caffa*). Наступну, більшу частину книги, займали рахунки осіб, які отримували за рахунок комуни платню, починаючи від консула й двох масаріїв Кафи й закінчуючи дрібними службовцями комуни Чембало. Тут принцип внесення записів не був підпорядкований алфавітному порядку, а тільки ієрархічному (спочатку консули, вищі чиновники, потім солдати та інші службовці Кафи, потім

¹⁰ М. И. КУТЕР, М. М. Гурская, О. А. Сидиропуло, ‘Бухгалтерская книга Генуэзской коммуны за 1340 г.: начальный этап исследования’ (2011) 44 *Международный бухгалтерский учет* 60–66; № 45, с. 54–59; М. И. КУТЕР, М. М. Гурская, О. А. Сидиропуло, ‘Бухгалтерская книга Генуэзской коммуны за 1340 г.: новые результаты исследования’ (2012) 34 *Международный бухгалтерский учет* 54–64; № 37, с. 61–68.

¹¹ З 1 червня 1472 до 8 квітня 1473 рр. посаду масарія займав лише один чиновник – Батіста Джустиніані.

Солдай, Чембало й ін.). У прикінцевій частині могли розташовуватися рахунки всіляких публічних позик, які комуна вимагала у населення в періоди гострого дефіциту готівки. Як правило, в цій частині книги розміщувався і фінальний баланс масарії, який згодом копіювався в нову книгу із заміною місцями дебетового і кредитового стовпчика.

Книгу масарії, невеличкий фрагмент, з якої ми оприлюднюємо в цій публікації, почали вести 11 листопада 1472 р.¹² Останні записи в ній були зроблені 30 червня 1473 р., коли на чолі генуезької Кафи постала вже нова адміністрація. А в цей проміжок часу посаду консула Кафи обіймав Джофредо Леркарі (*Ioffredus Lercarius*)¹³. Масарієм при ньому був Батіста Джустініані (*Baptista Iustinianus*)¹⁴. 8 квітня 1473 р. до нього приєднався другий масарій Антоніото де Кабела (*Antoniotus de Cabella*). Сам хартулярій вів скриба (писар) Терамо де Кастелацио (*Teramus de Castellacio*). Треба віддати належне скрибі – почерк його дуже розбірливий. Він використовував обмежену кількість загальноприйнятих письмових скорочень, тому транскрипція тексту не викликала особливих труднощів, окрім декількох рядків, де папір у нижній частині аркушів було відірвано.

Оригінальний кодекс книги масарії Кафи 1472–73 рр., що свого часу була надіслана до архіву банку св. Георгія в Геную, було пошкоджено, вочевидь, як і інші кодекси, під час пожежі та евакуації архіву, що трапилися в палаццо Сан-Джорджо під час бомбардування Генуї французьким флотом у травні 1684 р. Доля рукописів з палаццо Сан-Джорджо багато в чому схожа з долею документів архіву колегії нотаріїв Генуї, – пожежа, яка яскраво описана сучасниками. Як відомо, рукописи з палаючої будівлі викидали через вікна, через що багато з них виявилися розірваними¹⁵. Крім того, палаючий папір гасили морською водою. Манускрипти, які більш-менш збереглися, потім були заново переплетені. Вирвані ж зошити й окремі аркуші з різночасових кодексів були зібрані в окремі збірники без особливого порядку. Подібна доля спіткала і рукопис книги масарії 1472–73 рр.¹⁶ Два аркуші з неї, які ми оприлюднюємо у цій роботі, містяться у кодексі з фонду банку св. Георгія в Державному архіві Генуї (Archivio di Stato di Genova (ASG, San Giorgio, Sala 34,

¹² Опис манускрипту див.: <http://www.lacasadisangiorgio.eu/main.php?do=scheda&ricerca=0&idscheda=3957&page=2>

¹³ Гофредо Леркарі з 1 травня 1471 р. до 31 травня 1472 р. обіймав посаду масарія Кафи у компанії з Батістою Джустініані. З 1 червня 1472 р. він посів вже посаду консула Кафи.

¹⁴ Батіста Джустініані обіймав посаду масарія з 1 травня 1471 р.

¹⁵ F. CASONI, *Storia del bombardamento di Genova, nell'anno MDCLXXXIV* (Genova 1877); C. CAROSI, 'Le bombe di Luigi XIV e i tarli dell'Archivio Notarile' (2014), LXVIII, fasc. 6 *Rivista del Notariato*.

¹⁶ Із цього рукопису у чотирьох різних кодексах збереглися аркуші: 27 (ASG, San Giorgio, Sala 34, 590, № 1257); 29–44, 74–95, 241–288 (ASG, San Giorgio, Sala 34, 590, № 1260); 98–240 (ASG, San Giorgio, Sala 34, 590, № 1261); 60–61 (ASG, San Giorgio, Sala 34, 590, № 1228).

590, № 1228). Він знаходиться серед фрагментів рукописів з інших книг масарії, які датуються з 1420 по 1473 рр., а деякі з фрагментів навіть не мають жодного відношення до Кафи. Саме цей фрагмент має визначну історичну цінність, адже він походить з абеткової частини книги, де містилися рахунки, титули яких починалися на літеру Е. Традиційно для книг масарії Кафи саме в цих розділах можна було б знайти рахунки під заголовками: *Різноманітні витрати (Expense diverse)*, *Витрати на кампанію (Expense campanie¹⁷)*, *Підношення або подарунки (Exenium)*. Саме в цих рахунках була зосереджена найбільш важлива та цікава історична інформація, що стосується як внутрішнього життя комуни Кафи, так і взаємовідносин генуезької адміністрації із сусідніми правителями (переважно –

¹⁷ Ця категорія витрат уперше з'являється в книзі 1441 року й далі наявна у всіх збережених книгах масарії. До неї були включені всі (майже всі, за рідкісним винятком) витрати, пов'язані із взаємовідносинами адміністрації Кафи з сусіднім *імператором татар* (татарським, а згодом кримським ханом). Слово *кампанія* (*campania* > *campagna*), як зазначено у словниках італійської мови, означає: відкриту сільськогосподарську місцевість поза містом; територію, на якій ведуться воєнні дії; час, коли ведуться бойові дії; самі воєнні дії. Походить від латинського *campus* – поле або степ. Саме так генуезці називали Крим за межами стін своїх кримських фортець. Вочевидь, це була скорочена калька з тюркського хороніма Дешт-і-Кипчак (кипчакський степ) або – Дешт (теж дуже широко поширеного). Перший варіант хороніма на перебігу історії входив до складу титулу золотоординських, а потім і кримських ханів, а другий широко застосовувався в історичних оповіданнях східного походження. В історіографії, дуже давно, затвердилася помилкова думка, що терміном *campania* генуезці Кафи позначали найближчі околиці міста, і навіть тільки сільськогосподарську округу міста (якої, по суті справи, навіть і не було). Джерелом цих помилок був пасаж з “Анналів” генуезького хроніста Агостіно Джустініані (1537 р.) про останні роки існування Кафи, де згадувався курйозний випадок переобрання й затвердження на посаді ханом Менглі-Гіреєм *капітана* або *губернатора кампанії*. Ці події відбулися саме в Кафі. У вибори нового *капітана кампанії* втрутилися генуезці, що, на думку хроніста, стало причиною падіння Кафи (*capitano e presidente Tartaro, che governava la campagna di tartaria in Caffa convicina* чи просто *capitano e governatore della campagna*). І навіть не стільки Джустініані, який лише ретельно записав розповідь 80-тирічного Христофоро Мортара – колишнього жителя Кафи, дав привід для такої етимології. Генуезький історик Оберто Фольєта навів у своїй “Історії генуезців” (1585 р.) переклад цього сюжету Джустініані на латинську мову, в якому вираз *капітан кампанії* він переклав як *praefectus campestris*, що в буквальному сенсі означало ‘сільський префект’. Широка популярність обох варіантів цієї історії наклала надалі свій відбиток на розуміння терміна. Дослідники XIX ст. провели паралель між загадковим *губернатором* чи *капітаном кампанії*, не менш загадковим *титаном канлюків*, відомим із низки генуезьких документів, і тюркським терміном *тудун*. У результаті змішування цих понять, які мають різний історичний і хронологічний контекст, затвердилася думка, що *капітан кампанії* є ханським намісником сільськогосподарської округи Кафи, яку населяли татари. Однак, насправді, як з'ясовується з паралельних джерел генуезького походження, в сюжеті, який вперше було зафіксовано Агостіно Джустініані, йшлося про обрання ханом глави верховного кримського роду Ширін, який за звичаєм автоматично займав пост верховного карача-бея, тобто нечінгізидського управителя країни, якого генуезці іменували *капітаном кампанії*. Див.: *Codice diplomatico delle colonie tauro-liguri durante*

найближчим сусідом – кримським ханом). З червня 1468 р. ханський престол займав Менглі-Гірей, якому вдалося змістити з трону свого брата Нур-Девлет-Гірея, а потім і Кельдиша¹⁸. Саме в рахунках *Expense campanie* фіксувалися витрати на прийом татарських послів і відправку у зворотному напрямку посольств до татар. Також у цих рахунках можна знайти інформацію про різноманітні виплати, до яких татарські хани змушували генуезців. Не можна сказати, що вони були непомірними, але вони були значною статтею витрат комуни. Два аркуші з книги масарії Кафи 1472–73 рр. насправді є щасливою знахідкою для істориків, адже інших аркушів з рахунками на літеру **E** з цієї книги, якщо вони й збереглися в інших кодексах, але, думаємо, не повинно бути дуже багато. Після ретельного аналізу архівного опису зібрання книг масарії Кафи виявилось, що перед нашим фрагментом не збереглося 15 аркушів (арк. 45–59), а після нього – 12 (арк. 62–73).

la signoria dell'Ufficio di San Giorgio (1453–1475), t. II, parte II, ed. et comm.: A. VIGNA; *Atti della società ligure di storia patria*, t. VII, parte II, p. 195, doc. MCXVII: *Quo expulso ipse dominus imperator Caffam cum dicto Seitech se transtulit. ubi ipsum cum et de consilio nostro elegit ad dominium campanie et sirinorum loco predicti Eminech*. Відомо, що глава роду Ширін, окрім посади верховного карача-бея, одночасно обіймав у Кримському ханаті ще й посаду верховного даруги. Про останню посаду є свідчення у ярликах Менглі-Гірея. Див.: M. IVANICS, 'Die Şirin. Abstammung und Aufstieg einer Sippe in der Steppe' in *The Crimean Khanate between East and West*, ed. D. KLEIN (Weisbaden 2012) 25–45. Про систему чотирьох карача-беїв у Золотій Орді та пост-ординських державах див.: U. SCHAMILOGLU, 'The Qaraçi Beys of the Later Golden Horde: Notes on the Organization of the Mongol World Empire' (1984) 4 *Archivum Eurasiae Medii Aevi* 283–297; U. SCHAMILOGLU, *Tribal Politics and Social Organization in the Golden Horde* (Columbia University 1986). Однак, традиційні, але хибні уявлення продовжують панувати в дослідницькій літературі. Див.: G. PISTARINO, 'La caduta di Caffa: diaspora in Oriente' in G. PISTARINO, *Genovesi d'Oriente* (Genova 1990, *Civico istituto colombiano. Studii e testi. Serie storica* 14) 492–493. Навіть було вгадано штучний термін 'кампанія Кафи'. Див.: С. Г. БОЧАРОВ, 'Заметки по исторической топографии генуэзской Газарии XIV–XV веков (кампанья Каффы)' в *Диалог городской и степной культур на евразийском пространстве* (Казань 2011) 137–144. У результаті такого помилкового підходу свого часу при перекладі з латини на російську мову *Статуту Кафи 1449 р.* В. Юргевичем були хибно розставлені акценти. Через хибне тлумачення лише одного цього слова, виявився хибно інтерпретований великий розділ *Статуту*, присвячений джерелам фінансування витрат на кампанію у розділі, присвяченому обов'язкам офіції монети (згодом її було перейменовано в офіцію кампанії). Див.: В. ЮРГЕВИЧ, 'Устав для генуэзских колоний на Черном море, изданный в Генуе в 1449 году' в *Записки Одесского Общества Истории и Древностей* (О. 1863), т. 5, с. 670–673, § 11–12; *Codice diplomatico...*, t. VII, parte II, p. 595–597, § 72–76. Контексти ж письмових джерел, пов'язаних з Кримом, де зустрічається слово *кампанья* (не плутати з *compania*>*compagna*) дали змогу нам виявити реальне тлумачення цього терміна.

¹⁸ M. MAŁOWIST, 'Kaffa – Kolonia genueńska na Krymie i problem wschodni w latach 1453–1475' w *Prace Instytutu Historycznego Uniwersytetu Warszawskiego*, II (Warszawa 1947) 278–280 (у примітках посилання на неопубліковану книгу масарії Кафи за 1468 р.); В. П. ГУЛЕВИЧ, *От ордынского Улуса к ханству Гиреев: Крым в 1399–1502 гг.* (Казань 2018) 249–252.

* * *

Публікація потребує певних коментарів, оскільки бухгалтерська інформація вирвана з історичного контексту. Фрагмент розпочинається рахунком, де містяться витрати на катедральну грецьку церкву Кафи¹⁹, який було перенесено з grosбуху казначейства попереднього складу. Грецька община Кафи майже з перших часів існування міста мала дуже серйозний вплив на економічне й політичне життя Кафи. Під час відновлення Кафи після нетривалого періоду, коли генуезці були змушені покинути місто під натиском війська хана Токти²⁰, влада Генуї забороняла відчужувати ділянки міської території, на яких раніше розташовувалися грецькі й вірменські храми²¹. Греки Кафи традиційно були підпорядковані єпископові Сугдеї (Солдайї, Судака), ранг якого, починаючи з архієпископа Теодора (1275–1282), підвищився до митрополитичого²². Один із митрополитів Сугдейських – Лука, за обставин гонінь на греків Сугдеї з боку золотоординської влади Криму, був вимушений переїхати до Кафи, де і помер у 1339 р.²³ Коли Кафа стала окремим грецьким церковним округом, достеменно не відомо. За деякими опосередкованими відомостями, це трапилося, мабуть, не пізніше кінця третьої чверті XV ст. Мабуть, це сталося через втілення генуезцями церковної унії на підконтрольній їм території за результатами рішень Флорентійського собору (1439–45 рр.) і падіння Константинополя у 1453 р. Абсолютно точно можна казати, що в 1472 р. Миколая – єпископа для греків Кафи й Солдайї на свій розсуд обрав папський престол²⁴. Це явно свідчить на користь того, що унія між греками та католицькою церквою була реально втілена, принаймні, у Південно-Східному Криму. Хоча, можна сказати, що і до того греки мали велику вагу в соціальному житті комуни Кафи й Солдайї. У всіх відомих книгах масарії Кафи фігурують імена греків, які займалися розподіленням свічок по католицьких, грецьких та вірменських церквах на свята, які зазначені в офіційному генуезькому календарі. Статут Кафи 1449 р. передбачає участь у святкуванні Великих свят грецьких дияконів і співаків. З

¹⁹ MS 1472 (2) f 60r. Тут і надалі скорочення MS означає *книга масарії Кафи*, після цього відповідний рік, коли почали вести книгу, та номер аркуша в ній незалежно від присутності його зараз у тому чи іншому кодексі. Якщо в один рік було розпочато декілька книг після позначки року дається позначка черговості.

²⁰ V. PROMIS, 'Continuazione della Cronaca di Iacopo da Varagine dal 1297 al 1332' (1874) X *Atti della Societa Ligure di Storia Patria* 500–501; В. Г. ТИЗЕНГАУЗЕН, *Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды*, т. 1: *Извлечения из сочинений арабских (История Казахстана в арабских источниках, т. I)* (Алматы, Дайк-Пресс 2005) 131–132.

²¹ 'Imposicio Officii Gazariae', ed. L. SAULI in *Monumenta Historiae Patriae: Leges Municipales*, vol. II (Torino 1838), col. 407.

²² Μ. ΝΥΣΤΑΖΟΠΟΥΛΟΥ, 'Η εν τη Ταυρικῇ χερσονήσῳ πόλις Σουγδαία από του ΙΓ' μέχρι του ΙΕ' αιώνος' (Αθήνα 1965) 7 *Δημοσιεύματα του Αρχαιολογικού Δελτίου* 87.

²³ *Ibid.*, σ. 93–95.

²⁴ *Codice diplomatico delle colonie tauro-liguri durante la signoria dell'Ufficio di San Giorgio (1453–1475)*, t. II, parte I, ed. et comm. A. VIGNA; *Atti della società ligure di storia patria*, t. VII, parte I, 880, doc. MXXXV.

огляду на вищенаведене, витрати казначейства Кафи на грецьку катедральну церкву не вбачаються дивовижними.

Наступний рахунок у нашому фрагменті титулований як *Витрати, що трапилися їй були зроблені, на малу фусту*²⁵, *призначену до відправлення у Тану*²⁶. Після захоплення турками Константинополя в 1453 р., мандрівки генуезьких суден до Чорного моря стали дуже небезпечними. Кораблі могли бути обстріляні турецькими батареями в Босфорській протоці. Окрім того, в Чорному морі знаходилася значна кількість озброєних турецьких суден, які часто, на розсуд капітана (патрона), здійснювали напади на судна чужинців. Крим і Кафа, зокрема, неодноразово ставали жертвою нападів турецьких піратів з 20-х рр. XV ст.²⁷ За цих обставин, адміністрація Кафи докладала зусиль для забезпечення Кафи суднами, виготовленими й відремонтованими на місці. У цьому разі йдеться про підготовку невеликого судна для відправки, мабуть, у комерційних справах, чи для закупки продуктів, у Тану – вже невеличку, на той час, генуезьку “колонію” в гирлі Дону.

Фуста була відремонтована в одному з арсеналів Кафи²⁸, зокрема, вона була проконопачена. Для неї була придбана необхідна амуніція. Цікавим є той факт, що для навігації генуезці в цей час вже широко використовували магнітний компас. Для придбання компаса аж до Воспоро (сучасна Керч) було відправлено вірменина Саркіса. Як і належало, згідно з морськими статутами того часу, задля мандрівки на фусту було завантажено значну кількість галет і дешевого вина для

²⁵ Швидкохідне вітрильно-веслове судно розмірами близько 27×4 м на 18–22 веслярів з кожного борту з одним косим вітрилом. Через малу осадку такий тип суден був дуже поширений у Криму, де біля берегів трапляються малі глибини, а особливо в мілководному Азовському морі, яке в XV ст. все ще нагадувало річковий лиман (Меотійське озеро).

²⁶ МС 1472 (2) f 60r.

²⁷ Найперша звістка про напад флоту на Готію в “Історії” Лаоніка Халкоконділа, датується часом правління османського султана Мурада II (1421–1444). Раніше цей фрагмент відносили до 1446–47 рр. На сьогодні С. Карпов схиляється, під впливом опосередкованих відомостей, датувати цей рейд 1427–28 рр. Див.: А. VASILIEV, *The Goths in the Crimea* (The Mediaeval Academy of America, Cambridge, Mass. 1936) 224; С. П. КАРПОВ, *История Трапезундской империи* (Санкт-Петербург, Алетейя 2007) 398; CHALKOKONDYLES LAONIKOS, *The Histories* t. I (ed. and trans. ANTHONY KALDELLIS, Dumbarton Oaks medieval library, Cambridge; London, Harvard University Press 2014), p. 433 (book 5, 56), p. 532–533 (note 102).

²⁸ Мається на увазі морський арсенал – верф, де будувалися й ремонтувалися судна. Один з арсеналів Кафи розташовувався біля північно-східного кута цитаделі на березі моря. На плані Кафи 1784 р. (*РДВІА (РГВИА)*, ф. 846, оп. 16, д. 22008) він помилково був названий автором *Жилищем Кафских консулов* (прорис цього плану вперше додано до статті: М. Погодин ‘Феодосия и Судак’, (1872) 8 *Записки Одесского общества истории и древностей* 301–307, таб. IV). З легкої руки О. Х. Халпахчана цю споруду в західній історіографії почали називати “Замком”, хоча для цього немає жодних підстав. Див.: О. Халпахчян, ‘Этапы планировки и застройки Феодосии (с древнейших времен до конца XVIII века)’ (1976) 25 *Архитектурное наследие* 35–49. Завдяки малій глибині Феодосійської бухти великі кораблі не могли приставати до берега. Перевантаження товарів на берег та з берега здійснювалося малими суднами. Кафійський арсенал спускав на воду, вочевидь, тільки малотоннажні судна. Великі судна виготовлялися, мабуть, у Чембало та Каламиті.

забезпечення команди під час подорожі²⁹. Вочевидь, для отримання дозволу на прохід Керченською протокою, до хана (*imperator tartarorum*) було надіслано два “хлібці” цукру. Два капітани (*patroni*) Симон де Кармадіно і Якоб де Казанова, призначені на фусту, отримали за виконання своїх обов’язків значну винагороду по 1 500 аспрів кожному. Окрім того, на судно було призначено перекладача з татарської мови Роланда де Гвізарді, якому було призначено платню 150 аспрів. Також винагороду 103 аспри отримав цирульник Христофор де Варагіне, який також був відправлений у подорож до Тани. Він підготував для цього якісь ліки. Останні дві стипендії свідчать, мабуть, за те, що подорож була не дуже тривалою, або в іншій частині книги був другий рахунок під цією ж назвою.

У наступний рахунок *Expense diverse*³⁰ були включені різноманітні витрати, зроблені масарією з початку дії нової адміністрації з 11 листопада 1472 р. до 8 січня 1473 р. Частина цих витрат регламентована особливим розділом Статуту Кафи в редакції 1449 р., зокрема, до цієї категорії можна віднести оплату свічок на церковні свята, та платню розсильним за те, що вони били у дзвін на свято Богоявлення (*vigilia Epiphanie*)³¹. Дуже цікаві подробиці повсякденного життя кафської канцелярії є в рядках рахунка, де зазначені витрати на папір і різноманітні матеріали для виготовлення й реставрації хартуляріїв і мануалів (книг та журналів), та зокрема на реставрацію палітурки самого хартулярія масарії 1472 р., який *погризли миші*. Ще одна цікава побутова подробиця – виготовлення білих і чорних шарів для голосування (балотування). Якомусь Вікентію де Домініко за це було виплачено 15 аспрів. До цього рахунку потрапили деякі витрати, зроблені на ремонт укріплень Чембало й Солдайї, де є свідчення про ремонт машикулей зовнішньої фортеці Солдайї (*in castro inferiori Soldaie mantelletos*), а також ремонт вогнепальної зброї (*spingardas*) для тієї ж фортеці. Також масарією було сплачено за ремонт захисних обладунків, які зберігалися в палаці масарії, а також на ремонт вікон палацу.

Особливий інтерес являють витрати на деякі дії зовнішньополітичного характеру. Так, 140 аспрів були асигновані двом оргузіям, які супроводжували поважного заручника Камбелота – сина пана Біберді (*ad asociandum ad Cambellotum recenam filium domini Bibeldi*)³². Можлива ідентифікація остан-

²⁹ *Imposicio officii Gazarie...*, col. 327–328; M. BALARD, ‘Navigazione, arsenali e cibo dei marinai genovesi in Oriente nel Trecento’ in *Gênes et la mer: Genova e il mare (Quaderni della Società Ligure di Storia Patria. 3)* (Genova 2017) 115–122; M. BALARD, ‘Biscotto, vino e... topi. Dalla vita di bordo nel Mediterraneo medievale’ in *Gênes et la mer: Genova e il mare (Quaderni della Società Ligure di Storia Patria. 3)* (Genova 2017) 123–134.

³⁰ MC 1472 (2) f 60v.

³¹ В. ЮРГЕВИЧ, *Op. cit.*, с. 704–711; *Codice diplomatico...*, t. VII, parte II, p. 645–619, § 187–283.

³² Менш імовірний варіант: під останнім ім’ям може фігурувати пан Лусти – Біберді (*Biberdi*) або Дербіберді (*Derbiberdi*), який потрапив на цю посаду, вочевидь, ще 1460 р. Надалі його ім’я з’являється в документах генуезького архіву, що мають відношення до розгляду справи братів де Гуаско, які нанесли у 1474 р. Біберді матеріальних збитків, коли сплюндрували одне з його сіл. Див.: А. ASSINI, ‘Una “filza” ritrovata. La riscoperta di importanti documenti genovesi su Costantinopoli e il Mar Nero’ (Roma 1999) 12 *România Orientale* 12; *Codice diplomatico...*, t. VII, parte II, p. 415, doc. IV.

нього персонажа – це черкеський (зіхійський) пан Зіхії – теж Біберді, відомий з генуезьких документів 1460 і 1471 рр.³³ Цей варіант ідентифікації вбачаємо дуже привабливим, адже в цьому ж рахунку містяться витрати (мабуть, на матеріальне утримання) на якогось грека – Савака (*Savaca grecus*), що потрапив за ґрати з волі пана Копи³⁴ – Берзебока (*Berzeboch*)³⁵. Корнеліо Дезімоні в листі до Ф. Бруна писав, що в книзі масарії 1471 р. згадується Камбелот, син Берзебока³⁶. Можливо генуезький архівіст припустився тут помилки. Роз'яснити цю ситуацію, а також з'ясувати обставини, за яких Камбелот потрапив у за-ручники, стане можливо лише при роботі з оригіналом книги масарії 1471 р., або інших найближчих років.

Ще 390 аспрів за цим рахунком було витрачено на придбання істівних припасів для сина князя Ісака (*filio domini Saich*). Цей Ісак фігурує в книгах масарії Кафи та інших документах, принаймні, з 1465 р. як князь Теодоро (*Saich dominus Teodori*)³⁷. До його загибелі десь у середині 1475 р. генуезці підтримували з ним дуже тісні стосунки. Наступний запис цього рахунку згадує ще одного відомого історичного персонажа, пов'язаного з Теодоро-Мангупом. Це Кокос юдей, який 2 грудня 1472 р. виплатив 650 аспрів невідомому за ім'ям послові Узун-Хасана (*pro scoto oratoris domini Suncasan*). Цей Кокос або Кокос-Ходжа (Ходжа-Кокос) з Кафи в наступні роки брав активну участь у переговорах московського великого князя Івана III (1462–1505) із правителем Теодоро – Ісаком з метою засватати дочку Ісака за свого сина Івана (роки життя 1458–1490)³⁸. Окрім того, його ім'я фігурує у документах генуезького архіву, що мають стосунок до розгляду справи братів де Гуаско, які нанесли у 1474 р. матеріальних збитків пану Лусти, коли сплюндрували одне з його сіл³⁹. У цей час країни Східної та Південної Європи (передусім Венеція) сподівалися залучити правителя держави Ак-Куюнлу, а згодом шахіншаха Персії, Іраку й Східної Анатолії – Узун-Хасана (1457–1478) до союзу

³³ А. ASSINI, *Op. cit.*, p. 12; *Codice diplomatico...*, t. VII, parte I, p. 784, doc. DCCCCLXXXI; *Codice diplomatico...*, t. VII, parte II, p. 212, doc. MCXXI.

³⁴ Містечко на східному узбережжі Азовського моря поблизу о. Тамань. Див.: *Codice diplomatico...*, t. VII, parte I, p. 627, 653, 730, 784, 812, 883.

³⁵ *Codice diplomatico...*, t. VII, parte I, p. 784, doc. DCCCCLXXXI (тут *Belzeboch*).

³⁶ Ф. К. БРУН, *Черноморье. Сборник материалов по исторической географии Южной России* (Одесса 1880), ч. II 234.

³⁷ MC 1465–66 f 71v: *pro panibus dobus zuchari datis Nicolao de Turrilia misso ad dominum Saicum dominum Tedori*. Цит. за: N. BANESCU, 'Contributions à l'histoire de la seigneurie de Théodoro-Mangoupe en Crimée' (1935) 35 *Byzantinische Zeitschrift* 35, note 1.

³⁸ *Памятники дипломатических отношений Московского государства с Крымскою и Нагайскою ордами и Турцией*, т. I, под ред. Г. О. КАРПОВА (*Сборник Императорского Русского Исторического Общества*, т. 41 (1474–1505 гг.) (Санкт-Петербург 1884), № 6–9, 12–13, 40, 50.

³⁹ *Codice diplomatico...*, t. VII, parte II, p. 418.

з метою спільної боротьби з Османською імперією⁴⁰. Діяв у цьому напрямку й польський король Казимир (1447–1492)⁴¹. Отже, наявність посла Узун-Хасана у Кафі не було чимось незвичайним для того часу, а участь у його супроводі Ходжи-Кокоса ілюструє ще один напрямок зовнішньополітичної діяльності цієї особистості⁴².

Наступний рахунок означений як *Expense campanie*⁴³, як і очікувалося, частково є зайнятий записами про виплати різноманітним посланцям *імператора татар*. Слід особливо відзначити два рядки рахунка від 27 січня 1473 р. Цього дня було відправлено Вікентія Домініко до хана (*імператора*), князя Теодоро Ісака (*пана Саука*) й пана Мамака. Мамак-бей, син Тегине-бея, був найвищим сановником Кримського ханату – верховним даругою, верховним карач-беєм і главою роду Ширін. Раніше дослідники вважали, що Мамак помер ще в другій половині 1472 р.⁴⁴ Та наш документ свідчить, що він був ще живий, щонайменш 30 березня 1473 р. Ця місія до столиці Кримського ханату – Керк-Сру (*Chercheras*)⁴⁵, до якої приєдналися послы Симон Кармадіно з товаришем, окрім переговорів, мала на меті відвезти ханові новену⁴⁶. По-

⁴⁰ G. BERCHET, *La Repubblica di Venezia e la Persia* (Torino 1865); J. E. WOODS, *The Aqqoyunlu Clan, Confederation, Empire* (Salt Lake City, University of Utah Press 1999) 114–117; огляд західноєвропейських джерел стосовно цього питання на р. 231–232.

⁴¹ M. DĄBROWSKA, 'Uzun Hasan's Project of Alliance with the Polish King (1474)' in *The Hidden Secrets: Late Byzantium in the Western and Polish Context* (Lodz 2017) 211–232.

⁴² На нашу думку, Ходжа-Кокос був торгівцем. Дуже часто успішні комерсанти, завдяки зв'язкам та володінню іноземними мовами виконували дипломатичні доручення. Наведемо приклад із другої половини XIV ст. – Некоманта Сурожаніна. Див.: А. ОСИПЯН, 'Был ли предателем Некомат Сурожанин: сюжет из истории отношений московского князя Дмитрия Ивановича и ордынского эмира Мамая' в *Мамай. Опыт историографической антологии (История и культура Золотой Орды*, вып. 13) (Казань 2010) 239–247; А. OSIPIAN, 'Who was Nekomat Surozhanin? An Armenian Merchant in Big Politics in Eastern Europe in 1375–1383' in *Armenier im östlichen Europa. Eine Anthologie. Armenians in East Central Europe. (Anthology)*, ed.: TAMARA GANJALYAN, BÁLINT KOVÁCS, STEFAN TROEBST (Köln, Böhlau 2018) 220–230.

⁴³ МС 1472 (2) f 61r.

⁴⁴ M. MAŁOWIST, *Op. cit.*, p. 312.

⁴⁵ На східній околиці сучасного Бахчисарая.

⁴⁶ Новена (у російських та литовських документах – *девятинна* або *девятные поминки*) походить від числівника дев'ять (*novem*). Спочатку це був символічний дар ханові або члену його сім'ї чи поважній особі з дев'яти предметів (переважно тканин чи одяжі). Традиційно для Криму він платився один раз у випадку зайняття ханом престолу або якоюсь поважною особою – новою посади. Див.: МС 1421 f 66r: + *MCCCCXXII die XVI decembris exenium factum et presentatum domino de Surchati nuper misso per dominum imperatorem ut moris est semper fieri dominis quando venerunt de novo videlicet de una novena...* Цит. за: А. Л. ПОНОМАРЕВ, *Первые ханы...*, с. 174. Але з часом такі подарунки у вигляді новени хани стали вимагати щорічно. Йософат Барбаро згадував, що такий подарунок слід платити кожного разу, коли хан відвідує якесь місце. Див.: *Барбаро и Контарини о России*, пер. и примеч. Е. Ч. СКРЖИНСКОЙ (Москва 1971) 141–142.

сли встигали вручити подарунки Менглі-Гірею до початку місяця рамадана, який припадав на 30 січня 1473 р. Протягом кінця 1472 – першої половини 1473 рр. генуезці Кафи неодноразово посилали панові Мамаку в подарунок “хлібці” цукру. Це свідчить про те, що матеріальне становище генуезької колонії в цей час значно погіршилося, адже в книгах масарії зазначено, що за попередні роки в подарунок поважним особам із найближчого оточення хана відсилалися переважно дорогі тканини.

19-им й 27-им лютого 1473 р. датовані рядки рахунка, за яким надавалася винагорода посланцеві хана, який приніс до Кафи звістку про те, що в Менглі-Гірею народився син⁴⁷. Особливу увагу привертає звістка, яку 3 березня приніс до Кафи посланець Мамак-бея – Борумчак. Мамак сповіщав, що з полону з Альбокастро (Мокастро, Аккерман, Білгород) втекли рідний брат Мамака – Емінек і якийсь султан⁴⁸. До полону вони потрапили, мабуть, ще 1471 р. під час, як з’ясовується саме з нашого джерела, невдалого розбійницького татарського походу на Поділля й Молдову, коли молдовський князь Стефан Великий (1457–1504) був зайнятий війною з волооським князем Раду Красивим (1462–1474)⁴⁹. Загарбники взяли в полон 1 000 чоловіків і жінок, а також захопили тварин, але отримали відсіч. До самого кордону ханату їх переслідували волохи й русини. Наш фрагмент свідчить, що в нападі разом з Емінеком брав участь один з братів Менглі-Гірея. Ним міг бути: султан Айдар, або Мулкоман, адже інших братів (Нур-Девлета, Кельдиша та ще трьох) з 1471 р. генуезці тримали у полоні у фортеці Солдайї. Румунський історик Нагі Пиенару переконливо довів, що підштовхнути до цього першого нападу військ Кримського ханату на Молдову могли генуезці Кафи, які зазнали значних матеріальних втрат у Альбокастро й Кілії та вимагали від князя Стефана відшкодувати їхні збитки⁵⁰. Тому стає зрозумілим, чому 7 листопада 1472 р. саме генуезці сповіщають хана, що султан перебуває у Альбокастро⁵¹.

28 березня за якоїсь потреби до Кафи прибула дочка Менглі-Гірея. В день прибуття її частували фруктами. Влада Кафи санкціонувала виплату їй алафи (поденного забезпечення) протягом восьми днів, що склало разом 192 аспри (по 24 аспри на день). Доньці хана було також подаровано коня.

⁴⁷ Якщо це не дві окремі звістки про народження двох синів від різних дружин.

⁴⁸ Ця звістка з однією, але фатальною помилкою в транскрипції була вже оприлюднена свого часу Н. Йоргою в: *Acte și fragmente...*, vol. III, p. 50–51.

⁴⁹ Битва між князями відбулась 7 березня. Звістка 18 травня 1471 р. Див.: *Codice diplomatico...*, t. VII, parte I, p. 779, 783, doc. CMLXXXI; *Славяно-молдавские летописи XV–XVI вв.*, сост. Ф. А. Грекул (Москва, Наука 1979) 27, 38–39, 64, 70, 107–108.

⁵⁰ *Codice diplomatico...*, t. VII, parte I, p. 724–725, doc. DCCCCXXXI, p. 729–734, doc. DCCCCXXXV; N. PIENARU, ‘Relațiile lui Ștefan cel Mare cu hanatul din Crimeea. O controversă: prima incursiune tătară în Moldova’ in *Ștefan Cel Mare și Sfânt. Atlet Al Credinței Creștine. Sfânta Mănăstire Putna* (2004) 301–303.

⁵¹ Ця звістка походить з попередньої книги масарії Кафи, яку завершили вести 10 листопада 1472 р. Див.: *Acte și fragmente...*, vol. III, p. 50.

І наприкінці слід відзначити відправлення на вимогу хана майстрів-будівельників до Керк-Сра, яким була виплачена значна сума 360 аспрів на двох. Ймовірно, вони мали провести якісь роботи в ханському палаці⁵².

Ми вже згадували колишнього хана Нур-Девлета (1466–1468). Ханського титулу він був позбавлений не пізніше як 13 липня 1368 р. Після тривалої боротьби з другим братом – Кельдишем його змінив на батьківському престолі молодший брат Менглі-Гірей, який виставив генуезцям умову відправити екс-хана зі своїми прихильниками до Зихії (Черкесії)⁵³. Але вона так і не була виконана, адже того ж 1468 р. Менглі-Гіреєм було перехоплено листа генуезця Якоба Гримальді до Нур-Девлета з пропозицією захопити Матрику (Тамань)⁵⁴, де розташовувався замок генуезця Захарії де Гвізольфи, що водночас був ленником черкеських князів і Генуї. До 1469 р. Нур-Девлет перебував, ймовірно, в князівстві Теодоро, звідки через Лусту лише 20 серпня 1469 р. опинився в Кафі⁵⁵. З ним до Кафи приїхали: його мати⁵⁶, одна з дружин⁵⁷ і брат Келдиш

⁵² Де конкретно був розташований цей палац не відомо. На самому плато Чуфут-Кале в 1920-х рр. були ідентифіковані руїни якогось монументального жилого комплексу у межах фортечних мурів. Ці руїни Осман Акчокракли пропонував вважати палацом правителя. Див.: А. Г. Герцен, Ю. М. Могаричев, *Крепость драгоценностей. Кырк-ор. Чуфут-кале* (Симферополь, Таврия 1993) 73; *Исторический атлас Республики Крым. Крепость драгоценностей. Кырк-ор. Чуфут-Кале*, под ред. С. Г. Бочарова (Казань, Фолиант 2015) 137–141). Однак, перебування хана зі своїм двором у щільно забудованій фортеці було не зовсім характерно для чингизидської та загалом степної традиції. Більш імовірно, що основна резиденція хана могла знаходитися в передмісті Кирк-Ера – Салачику (палац Девлет-Сарай?) або в балці Ашлама-Дере (палац Ашлама-Сарай) на північ від плато Чуфут-Кале. Див.: *Свод памятников истории, архитектуры и культуры крымских татар*, т. 1 (Бахчисарай; Симферополь, ФОРМА 2016) 17–19, 22; О. Гайворонський, *Країна Крим. Нариси про пам'ятки історії Кримського ханату* (К., Майстер книг 2017) 79–83, 214–218. Про ставку кримських ханів на межі XV–XVI ст. див. огляд у: В. Е. Сыроечковский, 'Мухаммед-Гирей и его вассалы' 1940 (т. 2: 61) *Учёные записки Московского государственного университета* 4–5.

⁵³ *Scribitur ab aliis ipsum Iacobum presumpsisse litteras scribere Nordolar olim imperatori exhortantes ipsum ut Matrecam accedat... et de compositione quod Nordolar vetus imperator cum suis in Zichiam transportari deberet*. Див.: *Codice diplomatico...*, t. VII, parte I, p. 562, doc. DCCCXXI.

⁵⁴ *Codice diplomatico...*, t. VII, parte I, p. 561, 562, doc. DCCCXXI.

⁵⁵ MC 1469 f 82r: +*Die XXIII augusti 1469... Item ea et fuit XX presentis pro diversis missis ea die ad dominum Nordolatium olim imperatorem qua die hic aplicuit versus Tedorum ut apparet de partita in partita in racione data per Babilanum Adurnum revisa et infilata pro capsia ipsius Babilani de LIII asperos DCCCXIII*.

⁵⁶ MC 1469 f 82v: +*Die XXXI augusti Expense domini Nordolat pro diversis expensis factis per Nicolaum de Monelia in reparacione domus in qua nunc habitat mater ipsius ut apanet per eius racionem de partita in partita data revisa et infilata et dictus pro Francisco de Montaldo et dictus pro Gaspare Iudice... de LXXXVIII asperos CCXVIII*.

⁵⁷ MC 1469 f 82v: *Item die X novembris pro Edoardo de Alegro et sunt pro pensione domus ipsius in qua nunc habitat una ex uxoris dicti domini Nordolat pro anno uno incepto die XXV augusti proxima elapsi et dictus pro emptoribus comerihii unius procentario... de LIII asperos DC*.

(*Cherdisi*)⁵⁸. У Солдайї зупинився син⁵⁹ якогось “червоного” або “роського” султана (*soltan Rubeus*)⁶⁰, який вже до того перебував у Кафі⁶¹. Згідно з даними книги масарії Кафи 1469 р., Нур-Девлет перебував у Кафі до кінця року. Протягом цього часу йому сплачували “ханську” алафу у розмірі 150 аспрів на день⁶². Найімовірніше, що і в подальшому Нур-Девлет перебував у Кафі, адже не пізніше 28 серпня 1470 р. влада Кафи скаржиться в Геную на великі збитки, які завдає їм утримання особисто його та братів⁶³. Між 4-им і 26-им липня 1471 р. в Кафі, нібито за волею Менглі-Гірея, було здійснено спробу позбавити життя Нур-Девлета, його чотирьох братів і одного із небожів. Побоюючись заворушень у місті, влада Кафи перевозить усіх полонених до

⁵⁸ MC 1469 f 82v: *Item die XVIII decembris pro Ludovico Honesto et sunt pro eius mercede pensionis domus in qua mansit Cherdisi soltano circa menses duos cum dimidio ac pro dampnis per ipsum factis in dicta domo pro dicto Lodixio de CCLI asperos CCL. Quam partitam scripsi de mandato magnifici domini consulis massariorum et officie monete.*

⁵⁹ MC 1469 f 82r: *Item die primo septembris... Item pro expensis factis per Nicolaum de Camulio misso cum uno lembo ad inveniendum gripaream Iohanis Navoni ceperata de hic Salinas in qua erat soltanus unius filius soltani Rubei qui recesserat sine licentia de Caffa videlicet pro expensis vite tantem pro capsia Babilani Adurni de LIII asperos C.*

⁶⁰ Це саме той султан Росії (*soltanus Rossie*), якого згадують в іншому генуезькому документі паралельно з Нур-Девлетом та Кельдишем (*et nobis videretur ponere finem domino Nordolar, soltano Rossie et Cheldis et solum custodire eorum fratrem minorem qui non erat cum ipsis quando fuit comissum omicidium et filios duos dicti soltani Rossie*). Див.: *Codice diplomatico...*, t. VII, parte I, p. 801, doc. DCCCCLXXXIX. При прочитанні цього фрагменту (без знаків пунктуації, яких в оригіналі не було) може скластися враження, що мовиться про пана Нур-Девлета, який був султаном Росії, але дані книги масарії 1469 р. примусили нас поставити між іменем Нур-Девлета та словом султан кому, адже тепер зрозуміло, що це дві окремі особи. Див. наступну примітку.

⁶¹ MC 1469 f 82r: *Item die ultimo augusti et fuit ante pro Silvestro de Dominico et sunt pro pane vino mellis et carne datis soltano Rubeo die qua hic aplicuit dominus Nordolat et dictus pro capsia Babilani Adurni de LIII asperos XXI.*

⁶² MC 1469 f 82v: *Item die III novembris pro alapha dacto dicto domino Nordolat videlicet dierum septuaginta duorum inceptorum die XXI augusti proxima elapsi inclusive et finitorum die XXXI octobris inclusive ad rationem asperorum CL in die comprehensis asperos LXXVIII datis de alapha filio soltani Rubei et qui ad presentis est in castro Soldaia in summa pro capsia Babilani Adurni de LVI asperos X DCCCLXXVIII.* 150 аспрів на день вимагав у генуезців батько Нур-Девлета – Хаджи-Гірей після нападу турецького флоту у червні 1454 р. Див.: *Codice diplomatico...*, t. VII, parte I, p. 105, doc XXXIII.

⁶³ *Codice diplomatico...*, t. VII, parte I, p. 730, doc. DCCCCXXXV: *respondemus expensam per vos factam in adventu domini imperatoris et eam quam facitis pro retinendo isthic dominum Nordolar et fratres a nobis approbari.* Ці скарги повторюються в листі від 16 травня 1471 р. Див.: *Codice diplomatico...*, t. VII, parte I, p. 778, doc. DCCCCXXXI: *nos eis responsuri fuimus nequaquam possunt supere quia expense estraordinarie multe et impensate quibus est opus providere sicut est espensa domini Nordular et fratrum que non pauca est.*

Солдайї, де вони були ув'язнені⁶⁴ та де їм було призначено алафу у розмірі 7 безантів (42 аспра) щоденно⁶⁵.

Останнім у нашому фрагменті масарії 1472–1473 рр. саме і є рахунок під заголовком *Expense domini Nordolat*⁶⁶. Згідно з цим рахунком, 28 листопада 1472 р. Нур-Девлету та його братам було сплачено 8 998 аспрів, за розрахунком 42 аспри (=7 безантів) за кожен з 214 днів, починаючи з 7 грудня 1471 та закінчуючи 17 липня 1472 р. Як ми бачимо, об'єм грошового утримання екс-хана в Солдайї значно відрізнявся від того, що він отримував, коли перебував у Кафі. Окрім того, наприкінці лютого 1473 р. й рамадану 877 г.х. Нур-Девлету та його трьом братам було надано три одиниці верхнього одягу (*trium subi*). У кімнаті, в якій проживали султани, були відремонтовані вікна.

Особистому слузі Нур-Девлета за 6 місяців з 1 лютого 1472 р. до 31 липня 1472 р. було сплачено 270 аспрів за розрахунком 45 аспрів за кожен місяць. За наступні 11 місяців з 1 серпня 1472 р. до 30 червня 1473 р., що склало 334 дні, заплатили ще 501 аспр, за розрахунком один з половиною аспра за кожен день.

Також алафу належало платити й матері Нур-Девлета, яка, вочевидь, теж перебувала в Солдайї. За період з 16 листопада 1472 до 30 квітня 1473 р. їй було сплачено 6 810 аспрів за розрахунком 30 аспрів на кожен день.

Начальник охорони – пан Бернард де л'Орто, який наглядав за полоненими в Солдайї, отримав за свою службу непогану платню, за розрахунком 400 аспрів на місяць. З 12 липня 1471 до 30 квітня 1473 р. вона склала 24 070 аспрів.

Незважаючи на невеликий обсяг оприлюдненого документа, за його допомогою, сподіваємось, буде можливо розв'язати низку питань історії Криму другої половини XV ст.

⁶⁴ Достеменно не відомо, де саме у Солдайї утримували полонених султанів. Твердження Л. Коллі про те, що місцем ув'язнення їх була башта Св. Іллі не має підтвердження у джерелах. За нашим джерелом, це була якась одна кімната чи споруда. В інших документах зазначалося, що для султанів була збудована якась споруда з дубової деревини з міцними замками. Див.: *Codice diplomatico...*, t. VII, parte I, p. 799, doc. DCCCCLXXXIX: *et ordinatum fuit facere in quolibet castro cameram unam de travetis de rove grossis duos tertios parmi et continuo laborantur et includentur in qualibet dictarum camerarum tres ex predictis et cum bonis clavaturis custodientur quousque videbitur aliud facere*; Л. Коллі, 'Падение Каффы. Последние годы генуэзских поселений в Крыму. Менгли-Гирей-Хан. (1466–1475)' (1918) 54 *Известия Таврической Ученой Комиссии* 146.

⁶⁵ *Codice diplomatico...*, t. VII, parte I, p. 799, doc. DCCCCLXXXIX: *et deliberatum fuit dare bizantios septem omni die pro suo alafa*.

⁶⁶ MC (2) 1472 f 61v.

Cartularium massarie Caffè 1472–1473.
ASG, San Giorgio, Sala 34, 590, № 1228,
ff 60, 61.

Книга масарії Кафі 1472–1473 pp.
ASG, San Giorgio, Sala 34, 590, № 1228,
арк. 60, 61.

f 60r

арк. 60 лиц.

+Die XXX iunii

+Дня 30 червня [1473 року]

Eclesia catredalis grecorum debet pro
cartulario subsequenti pro illo de 85 et pro
isto de *asperos* II DCCLXXII

Катедральна грецька церква винна
[нам¹] за хартулярієм наступної² [*масарії*,
за рахунком у ньому на аркуші] 85, а в цьому
му [*хартулярії на аркуші*]... – 2 772 аспри.

Summa

Recepimus MCCCCXXII die XI
novembris in cartulario precedenti in illo
in 88 et in isto CII *asperos* II DCCLXXII

Отримали 1472 [року] дня 11 листопа-
да за хартулярієм попередньої [*масарії*, за
рахунком у ньому на аркуші] 88, а в цьому
[*хартулярії на аркуші*] 102 – 2 772 аспри...

Summa...

+Die XXVI marcii

+Дня 26 березня [1473 року]

Expense facte et fatiende occaxione
fuste parve mittende in Tanam: debe(n)t
pro Asomatos greco pro mitriis LXVIII vini
positi in dicta fusta ad *asperos* VI³ pro
mitrio et dictus pro *capsia domini* Nicolai
de Turrilia de XXXXI *asperos* CCCCXIII

Витрати, що трапились та були зро-
блені, на малу фусту, призначену до від-
правлення у Тану, винні нам за Асомата
грека, за 69 мітрій вина, завантажених на
вказану фусту, по 6 аспрів за мітрію, та
згаданий⁴, за рахунком пана Миколая де
Турильє на [*аркуші*] 41 – 414 аспрів;

Item II aprilis pro Iohanne Corso custode
darsinariii pro iornatis octo cum dimidia
calafactorum et *magistris* assie et *camallis*
asperos LXXXV et pro *batimanis* III stupe
asperos XXX et pro collatione *magistorum*
asperos XI⁵ et pro mercede cuiusdam qui ivit
foras ad *vocandum magistris asperos* VI et

також 2 квітня за Йоанна Корсо охорон-
ця арсеналу, за 8 з половиною поденщин
майстрам-теслям та вантажникам – 85
аспрів, за 4 батімана клоччя – 300 аспрів, за
обід майстрам – 11 аспрів та за платню тому,
хто скликав на вулицях майстрів, – 6 аспрів,

¹ Тобто казначейству Кафі.

² Вочевидь, тут наявна помилка – тексти дебету та кредиту банально переплутано місцями. Вірогідно, сума в 2 772 аспри, витрачена на катедральну грецьку церкву ще за попередньої адміністрації, не була списана ані попередньою, ані діючою масарією, та цей борг було, у свою чергу, перенесено до хартулярія наступної. Усе це можливо було б перевірити за хартуляріями 1472 та 1473–74 pp. Останній у Державному архіві Генуї не зберігається, адже він туди ніколи не потрапляв.

³ В оригіналі: *LXVIII*. У рахунку помилково замість реальної ціни на вино поставлено цифру, яка означала кількість мітрій. 414 : 69 = 6. Для порівняння у 1441–42 pp. ціна мітрії медовухи становила 12 аспрів, ракії – 51–52 аспра.

⁴ Ця стандартна канцелярська формула повторюється майже в усіх рахунках. Конкретно вона вказує на те, що треба шукати рядок рахунка (в кредитовому стовпці, оскільки цей є дебетовим) з ім'ям згаданого вище грека Асомата в рахунку пана Миколая де Турильє на вказаному після цього аркуші.

⁵ Над цифрою помилково проставлено знак тисяч.

dictus pro capsia domini Nicolai de Turrilia de XXXXII asperos CXXXII

Item V aprillis pro Galeoto de Uncio pro panibus duobus succari pondo tochetis III ad asperos XXVIII pro tochetto missis domino imperatori per Simonem de Carmadino et socium et dictus pro dicta de XXXXII asperos CXII

Item ea pro Sarchis orguxio misso ad Vosporum ad deferendum acum unam pro navigando dicte fuste pro eius mercede et dictus pro dicta de XXXXII asperos LXX

Item VI aprillis pro Christoforo de Campofregoso pro municionibus per eum emptis et positis in ipsa fusta et aliis expensis per ipsum factis contentis in racione sua per ipsum deposita et acceptata per magnificum dominum consulem etc. ac infilata de XXXXIII asperos I CVIII

Item ea pro Lantialoto de Bargalio pro precio unius acus pro navigando posito in dicta fusta et dictus pro capsia domini Nicolai de Turrilia de XXXXIII asperos XXXV

Item XXI maii pro Alegrino Gatto pro cantariis XVII rotulis XXVI biscoti ad asperos XXXX pro cantario et dictus pro capsia domini Nicolai de Turrilia de XXXXV asperos DCLXXXX

Item XXXI maii pro Simone de Carmadino et Iacobo de Casanova ellectis patronis dicte fuste pro expensis per ipsos factis et destincte annotatis in racione per dictum [S]imonem [... asperos DCCCIII]

Item die ea pro Simone de Carmadino uno ex patronis dicte fuste et sunt pro mercede sua dicte viagii de XXXXIII asperos I D

Item die ea pro Iacobo de Casanova altero patrono dicte fuste et sunt pro mercede ut supra de 87 asperos I D

та згаданий за рахунком пана Миколая де Турилья на [аркуші] 42 – 132 аспри;

також 5 квітня за Галеото де Унціо за 2 “хлібці” цукру вагою 3 точета, по 28 аспрів за точет, які були відправлені панові імператору з Симоном де Кармадіно з товаришем, та згаданий за згаданим [рахунком] на [аркуші] 42 – 112 аспрів;

також того ж [дня] за Саркіса оргузія, якого було відправлено до Воспоро, за для доставки голки для навігації⁶, за винагороду йому, та згаданий за згаданим [рахунком] на [аркуші] 42 – 70 аспрів;

також 6 квітня за Христофора де Кампофрегосо, за амуніцію, придбану ним та завантажену на згадану фусту, а також за інші зроблені ним витрати, включені ним особисто до його рахунку та перевірені могутнім паном консулом і т. д. та вкладений [до хартулярія, за рахунком] на [аркуші] 43 – 1 108 аспрів;

також Ланчалото де Баргальо за вартість голки для навігації, яка призначена для цієї фусти, та згаданий за рахунком пана Миколая де Турилья на аркуші 43 – 35 аспрів;

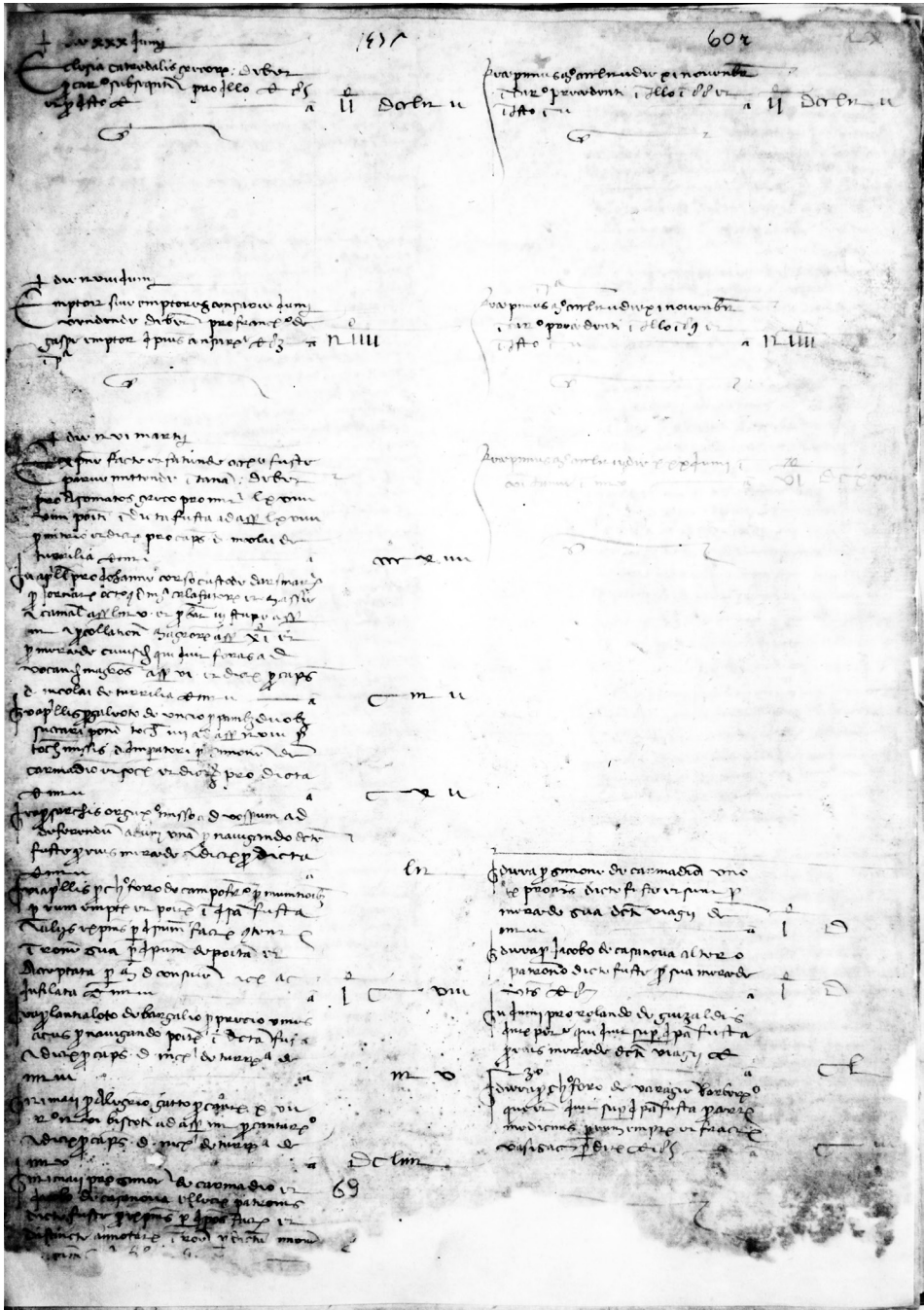
також 21 травня за Алегріно Гато, за 17 кантарів та 26 ротулей галет, по 40 аспрів за кантар, та згаданий за рахунком пана Миколи де Турилья на [аркуші] 45 – 690 аспрів;

також 31 травня за Симона де Кармадіно та Якоба де Казанова, обраних патронами цієї фусти, за зроблені ними витрати, що докладно були внесені до рахунку згаданим Симоном [... – 804 аспри];

також того ж дня за Симона де Кармадіно – одного з патронів згаданої фусти, за його винагороду в згаданому поході, [за рахунком] на [аркуші] 43 – 1 500 аспрів;

також того ж дня за Якоба де Казанова – іншого патрона згаданої фусти, а саме, за його винагороду, як у попередньому [рахунку, за рахунком] на [аркуші] 87 – 1 500 аспрів;

⁶ Тобто магнітного компаса. Див.: А. CORNAGLIOTTI, ‘Lessico marinresco in documenti liguri dei secoli XV e XVI’ (2016) 4/2 Carte Romanze 350.



Cartularium massarie Caffè 1472–1473. ASG, San Giorgio, Sala 34, 590, № 1228, f 60r

Item II iunii pro Rolando de Guizaldis interprete qui ivit super ipsa fusta pro eius mercede dicti viagii de 230 *asperos* CL

Item die ea pro Christoforo de Varagine barberio que etiam ivit super ipsa fusta pro certis medicinis per eum emptis et fractis vasis ac per dictum de 85 *asperos* CIII
[**Summa** asperorum VI DCXVIII]

також 2 червня за Роланда де Гвізарді перекладача, який також відправився на згаданій фусті в згаданий похід, [за рахунком] на [аркуші] 230 – 150 аспрів;

також того ж дня за Христофора де Варагіне цирульника, який також відправився на згаданій фусті, за деякі ліки, які ним були придбані та розділені також згаданим [Христофором] по посудинах, за [рахунком] на [аркуші] 85 – 103 аспра.

Сума аспрів 6 618

Recepimus MCCCCLXXIII die XXX iunii in comuni Ianue in XXXXV *asperos* VI DCXVIII

Отримали 1473 [року] дня 30 червня в рахунку комуни Генуї [в Кафі] на [аркуші] 45 – 6 618 аспрів

Сума

f 60v

+MCCCCLXXII die XI novembris

Expense diverse debent pro Thadeo Mangiavacha pro manualo uno de ligatiis septem pro cartulario presenti et dictus pro capsia domini Cepriani de Vivaldis de XXXVIII *asperos* LXX

Item XIII novembris pro Iuliano de Flischo pro precio tabullarum CXXXIII ad rationem asperorum duorum et quartarum III pro singulo pecio et dictus pro Dominico Marrufo vigore litterarum ipsius datarum Cimbali die XXX octobris infilarum et dictus pro capsia domini Cepriani de Vivaldis de XXXVIII *asperos* CCCVI

Item XIII novembris pro magistro Iohanne Corso pro expensis per eum factis in darsinali destinte annotatis in eius (*manuale? racione?*) aprobata infilata et dictus pro dicta capsia de XXXVIII *asperos* CXV

Item XVI novembris pro Carolo Lercario pro pari uno forsicum pro scanno⁷ massarie de 37 *asperos* XXX

арк. 60 зв.

+1472 дня 11 листопада

Різноманітні витрати винні [нам] за Тадея Мангіавака, за один журнал з 10 зошитів для цього хартулярія, [за рахунком] на [аркуші] 38 – 70 аспрів;

також 14 листопада за Юліана де Флиско, за ціну 133 дощок, по 2 аспри та 3 кварта за одну штуку, а згаданий за Домініка Маруфо, згідно з його листами, написаними з Чембало дня 30 жовтня, вкладених [у цей хартулярій] та згаданий за рахунком Чепріана де Вивальді на [аркуші] 38 – 306 аспрів;

також 14 листопада за майстра Йоанна Корсо, за витрати, зроблені ним в арсеналі, які докладно були особисто ним вписані до його [хартулярія], перевірені та вкладені [до цього хартулярія], та згаданий за згаданим рахунком на [аркуші] 38 – 115 аспрів;

також 16 листопада за Кароло Леркаріо, за пару ножиць для офісу масарії, [за рахунком] на [аркуші] 37 – 30 аспрів;

⁷ Aprosio Lat.: *scannus* sm. “uffi⁶⁹ Aprosio Lat.: *scannus* sm. “ufficio, banco” (тут та дали позначка Aprosio Lat. є посиланням на словник S. APROSIO, *Vocabolario Ligure storico – bibliografico sec. X–XX. Parte prima – Latino. Vol. I (A–L) (Savona 2001) та vol. II (M–X) (Savona 2002).*

Item eo pro magistro Christoforo de Flandria pro moderatoribus duobus asperos X et pro filsa una pro foliaco asperos III et pro faciendo ad aptare ramairolum⁸ asperum I in summa pro capsia predicta domini Cepriani de 38 et asperos 24 datos cuidam qui donavit equum asperos XXXVIII

Item XVI novembris pro Iacobo iudeo pro quartinis septem papiri ab eo empti pro confitendo⁹ cartularium presentis ad asperos XII pro singulo quartino asperos 84 et pro Thadeo Mangiavacha pro cartulario uno de ligatiis XII videlicet pro coperta et sua mercede asperos CXXXVIII et pro uno risuto de ligatiis III pro obligacionibus videlicet pro sua mercede asperos X et pro pandeta una pro dicto cartulario asperos VI in summa pro capsia predicta de 38 asperos CCXXXVIII

Item XVII novembris pro orguxiis duobus missis ad asociandum Cambellotum recenam filium domini Bibeldi et dicti pro dicta capsia de 38 asperos CXXXX

Item XXI novembris pro¹⁰ Thadeo Mangiavacha pro stachetis tricentis asperos X pro corio asperos III pro acutis asperos III et pro eius mercede asperos VIII et sunt pro barchonis palacii et dictus pro dicta capsia de XXXVIII asperos XXV

Item XXI novembris pro Edilbei sargavac¹¹ pro pichis septem canabaci asperi III ¼ pro picho pro barchonis palacii et dictus pro dicta capsia de 38 asperos XXX

Item XXIII novembris pro Vicentio de Dominico pro diversis rebus mangiatinis donatis filio domini Saich communiter in racione dicti Vincentio infilata in 155 asperos CCCLXXX

також того ж [дня] за майстра Христофора з Фландрії, за дві мірні лінійки – 10 аспрів, за шпагат для палітурки – 3 аспра, за підготовку до ремонту кропильниці – 1 аспр, загалом, за рахунком згаданого пана Чепріана на [аркуші] 38, також 24 аспри, які були надані тому, хто подарував коня, – 38 аспрів;

також 16 листопада за Якоба юдея, за 7 чвертей паперу, які були в нього придбані для продовження наявного хартулярія по 12 аспрів за одну чверть – 84 аспри, та за Тадея Мангіавака за один хартулярій з 12 зошитів, а саме за виготовлення обкладинки та його винагороду – 10 аспрів, та за різуту в 14 зошитів задля [запису] постанов, а саме за його винагороду – 10 аспрів, та за алфавіт (?) для цього хартулярія – 6 аспрів, загалом, за згаданим рахунком на [аркуші] 38 – 244 аспри;

також 17 листопада за двох оргузіїв, яких було відправлено для супроводу заручника Камбелота Речена, сина пана Біберді, та згадані за згаданим [рахунком] на [аркуші] 38 – 140 аспрів;

також 21 листопада за Тадея Мангіавака, за 300 гвіздків – 10 аспрів, за шкіру – 3 аспра, за цвяхи – 3 аспра, та за його винагороду – 9 аспрів, а саме за вікна (або балкони) палацу, та згаданий за згаданим [рахунком] на [аркуші] 38 – 25 аспрів;

також 21 листопада за Едільбея дякона, за 7 пиків конопляної тканини – 4 з ¼ аспра за пик, задля балконів (або вікна) палацу, та згаданий за згаданим [рахунком] на [аркуші] 38 – 30 аспрів;

також 23 листопада за Віцентіо де Домініко, за різноманітні істівні припаси¹², які було подаровано сину пана Саїка, що були внесені до рахунка згаданого Вінцентіо, та вкладені [до цього хартулярія], за [рахунком] на [аркуші] 155 – 390 аспрів;

⁸ В ор. помилково: *ratairolu-* (= *ratairolum*).

⁹ В ор. помилково: *confitendo*.

¹⁰ Після цього повторно вставлено аббревіатуру прийменника *pro*.

¹¹ В оригіналі виписано *sargavat* замість *sargavac*, тобто шրղվազ, що в перекладі з вірменської означає 'дякон' (саркавар).

¹² В оригіналі: *pro diversis rebus mangiatinis*. У класичній латині останнє слово відсутнє. Проте, в середні віки стало використовуватися дієслово *mangiare*, яке походило від латинського *manducare* 'їсти ротом', 'пожирати ротом'.

Item XXIII novembris pro dicto Vicentio pro mercede unius orguxio qui venit ex Cimbalo cum litteris Pere de 155 *asperos* LXX

Item XXVIII novembris pro Dionisio Risoto pro batimano I¹³ ferri *asperos* 24 de quo fieri fecit duos ferros pro stivare¹⁴ spingardas magnas et taxillos¹⁵ XVII pro trando intra ipsas spingardas et pro manufactura predictarum rerum *asperos* VIII pro iornatis sex magistris Antelani qui fecerit in castro inferiori Soldaie mantelletos *asperos* XXXXII et pro consteo unius trabis¹⁶ pro fatiando cavaletum¹⁷ unius spingarde *asperos* III et pro consteo vini et panis missi domino Baptiste Iustinianis quando era[t] in Soldaia cum sociis occaxione fustar... in summa de LIII *asperos*...

[Item]... isso...

Item II decembris et fuit ante pro Chochos iudeo et sunt pro scoto unius oratoris domini Suncasan qui huc venit et stetit vigore deliberacionis etc. et dictus pro Lodisio de Flischo bancherio de 100 *asperos* DCL

Item III decembris pro bathimano uno candellarum *asperos* XXVI et pro canabacio pro sachetis *asperos* VI et pro uno tanono¹⁸ *asperos* II in summa pro Sipino (?) de Auria et dictus pro capsia domini Cepriani de Vivaldis de 38 *asperos* XXXIII

Item VIII decembris pro Vicentio de Dominico pro consteo ballotolarum ducentarum albarum et nigrarum de 155 *asperos* XV

також 24 листопада за згаданого Вічентіо за винагороду одному оргузію, який прибув з Чембало з листами з Пери за [рахунком] на [аркуші] 155 – 70 аспрів;

також 28 листопада за Діонісія Різото, за 1 батіман заліза – 24 аспри, з якого були зроблені дві залізяки задля трамбування [пороху] у великій спінгарді та 17 залізних таксіл задля вставки в спінгарду, за виготовлення згаданих речей – 9 аспрів, за 7 поденщин майстра Ансельяна, який у зовнішній фортеці Солдайї робив машикулі – 40 аспрів, за вартість однієї колоди задля виготовлення лафету під спінгарду – 4 аспри, та вартість вина та хліба, які були відправлені паном Батістою Юстиніані, коли прибув до Солдайї з товаришами задля покарання... загалом, за [рахунком] на [аркуші] 54 (– ... аспрів);

також...

також 2 грудня, але сталося раніш, за Кокоса юдея, а саме на утримання одного посла пана Зунхасана, який сюди прибув та знаходився, згідно з постановою і т. д., та згаданий за Лодізіо де Фліско банкіра, за [рахунком] на [аркуші] 100 – 650 аспрів;

також 3 грудня за 1 батіман свічок – 26 аспрів, та за конопляну тканину для мішків – 6 аспрів, та за 1 жаровню – 2 аспри, загалом, за Сіпіно (?) де Аурія, та згаданий, за рахунком пана Чепріана де Вивальді на [аркуші] 38 – 34 аспри;

також 8 грудня за Вічентіо де Домініко за вартість 200 шарів для голосування білих та чорних, за [рахунком] на [аркуші] 155 – 15 аспрів;

¹³ Закреслено: uno.

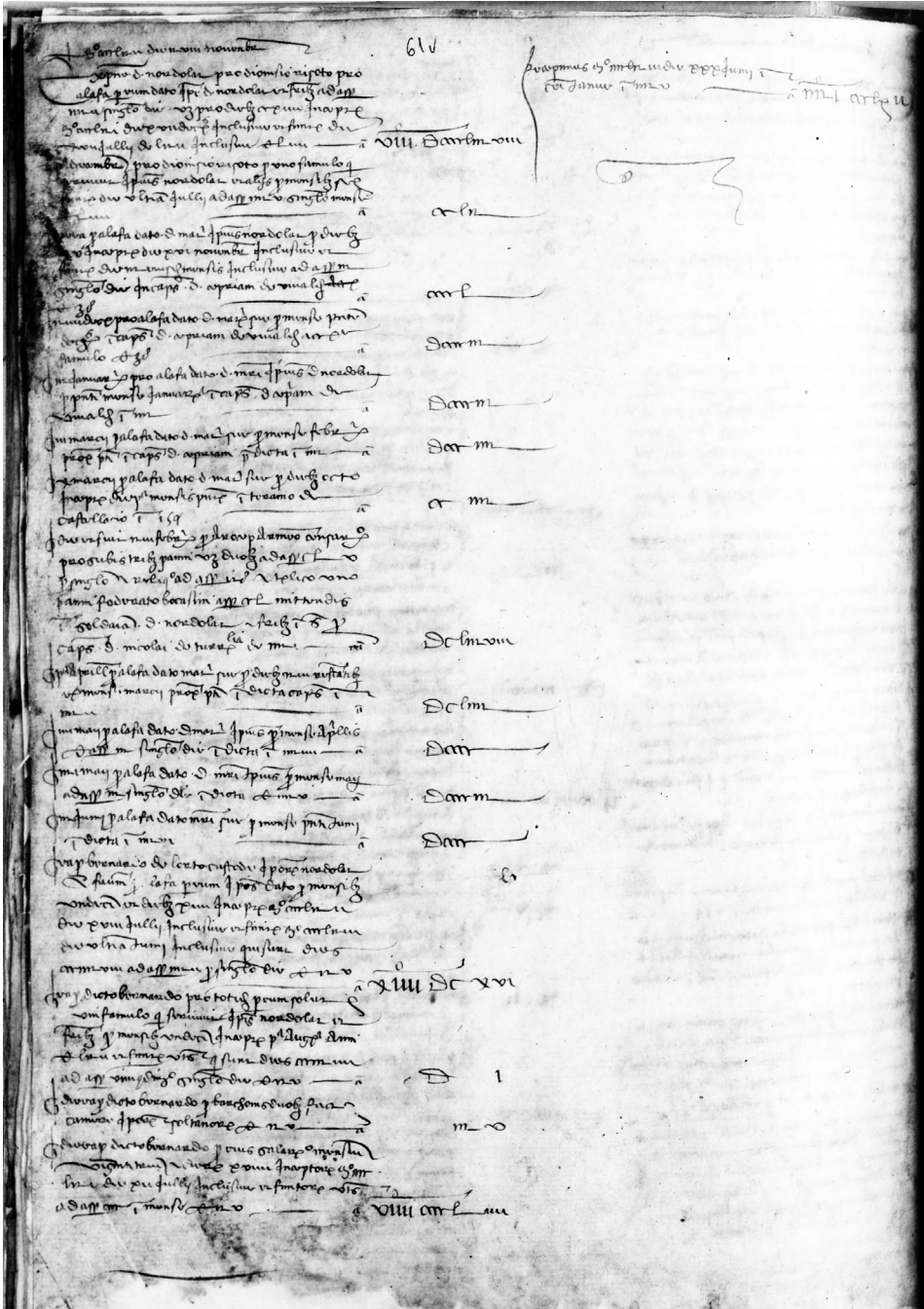
¹⁴ Aprosio Lat.: *stivare* vb. “stipare, premere” TL.3 1002 a. 1474 pestoni ferri pro stivando (per premere la polvere nelle armi da fuoco). ‘Стискувати’, ‘трамбувати’, ‘забивати до дула гармати’.

¹⁵ Aprosio Lat.: *talus* – ‘гральна кістка’.

¹⁶ Aprosio Lat.: *trabia* sf. “succhiello, trapano” – ‘свердло’,

¹⁷ Див.: іт. *cavaletto* – ‘станина’, ‘підставка’.

¹⁸ Aprosio Lat.: *tanonus* sm. – ‘жаровня’.



Cartularium massarie Caffè 1472–1473. ASG, San Giorgio, Sala 34, 590, № 1228, f 60v

Item VIII decembris pro coiramine pro aptando coiraciis asperos X et picho uno tele blave pro massaria asperos V in *summa* pro capsia domini Cepriani de Vivaldis de 38 asperos XV

Item XVI decembris pro Salamone Deinti (?) pro pecia una canabacii et dictus pro Lodixio de Flischo *bancherio* de 100 asperos CCLX

Item XVII decembris pro facoris seu ceriotis duobus pro altare palacii tochetis II ad asperos VIII pro tochetto pro capsia domini Cepriani de Vivaldis de 38 asperos XVIII

Item XXII decembris pro Manuele Pessa cartulario pro risutis duobus papiri de ligatiis XIII copertis corio pro criminali ad asperos VII pro ligatia et dictus pro capsia domini Cepriani de Vivaldis de 38 asperos LXXXI

Item XXIII decembris pro Paulo de Puteo pro canabacio pro coperiendis coiraciis positis in camera *spectabilis* domini Baptiste et dictus pro dicta de 38 asperos LVIII

Item XXIII decembris pro Ianicio de Auria pro totidem per eum expensis pro quodam Savaca greco qui erat in carceribus per dominum Berzeboch et dictus pro Theramo de Castellacio experto de 153 asperos XIII

Item XXIII decembris pro Tadeo Mangiavacha pro cartulariis duobus de ligatiis viginti pro singulo pro exemplandis cartulariis duobus Gregorii de Pineto massarie ad asperos CCCLXX pro singulo de 152 asperos DCCXXXX

Item V ianuarii pro facoris sive carriotis duobus pro altare palacii pondo tochetis II ad asperos VIII pro tochetto in capsia domini Cepriani de Vivaldis in 40 asperos XVIII

також 9 грудня за шкіру задля ремонту обладунків – 10 аспрів, та 1 пик блакитного полотна для масарії – 5 аспрів, загалом, за рахунком пана Чепріана де Вивальді на [аркуші] 38 – 15 аспрів;

також 16 грудня за Саламона Деінті за “штуку” конопляної тканини та згаданий за Лодізіо де Фліско банкіра, за [рахунком] на [аркуші] 100 – 260 аспрів;

також 17 грудня за 2 факели, тобто воскові світильники на палацовий вівтар, [вагою] 2 точети, по 9 аспрів за точет, за рахунком пана Чепріана де Вивальді на [аркуші] 38 – 18 аспрів;

також 22 грудня за хартулярій Мануеля Песса, за 2 різуги паперу з 13 зошитів, покритих шкірою, для [запису] кримінальних вироків, по 7 аспрів за зошит, та згаданий за рахунком пана Чепріана де Вивальді на [аркуші] 38 – 91 аспр;

також 24 грудня за Павла де Пучео за конопляну тканину для покриття обладунків, що знаходяться в приміщенні ясновельможного пана Батісти [Джустиніані масарія Кафи]¹⁹, та згаданий за згаданим [рахунком] на [аркуші] 38 – 58 аспрів;

також 23 грудня за Яника де Аурія, за все, що ним було витрачено на якогось Савака грека, який опинився у в'язниці через пана Берзебоха, та згаданий за Терамо де Кастелацио експерта, [за рахунком] на [аркуші] 38 – 58 аспрів;

також 24 грудня за Тадея Мангіавака, за 2 хартулярії з 20 зошитів кожний, за копіювання 2 хартуляріїв масарії Грегорієм де Пінето, по 370 аспрів за кожен²⁰, [за рахунком] на [аркуші] 152 – 740 аспрів;

також 5 січня за 2 факели тобто воскові світильники на палацовий вівтар, вагою 2 точети, по 9 аспрів за точет, за рахунком пана Чепріана де Вивальді на [аркуші] 40 – 18 аспрів;

¹⁹ Масарій Кафи з 1 травня 1471 р. до 30 червня 1473 р. У 1474 р. – консул Кафи.

²⁰ У цьому випадку йдеться конкретно про плату за копіювання, оскільки ціна самого хартулярія значно менша.

Item VII ianuarii pro dato placiis qui pulsaverunt campanam in vigilia Epiphanie in Teramo de Castellacio experte in 153 asperos VI

Item VIII ianuarii pro Tadeo Mangiava-cha pro coperta una corei facta manuali presentis cartularii qua mures aliam rodere et pro ligatiis et eius mercede et dictus pro dicto Teramo de 153 asperos XXIII

Summa asperorum III DCLXXX

Recepimus MCCCCLXXII die XVIII novembris in precio unius equi in Laurentio de Gibelletto in 101 asperos DC

Item XVIII decembris in orguxiis duobus missis etc. in partita per conscripta in taxaturis Coparii in 151 asperos CXXXX

Item XIII ianuarii in alia sua in LXIII asperos II DCCCCXXXX

Summa

f 61r

+MCCCCLXXII die XXIII novembris

Expense campanie (debent nobis) pro Vicentio de Dominico solutos pro alafa nuncio imperatoris qui portavit novum de eius cavarcata de 155 asperos LX

Item II decembris pro Gregorio de Pinu pro consteo panum²² duorum succari habitorum usque anno de LXXI per Christoforem Narexe tunc unum ex officialibus monete pro mittendo exenium domini Mamach de LXXVII asperos CXX

також 7 січня за те, що було дано плачере-ріям, які били в дзвони на свято Богоявлен-ня, за [рахунком] Терамо де Кастелацио на [аркуші] 153 – 6 аспрів;

також 8 січня за Тадея Мангіавака, за шкіряну обкладинку, зроблену для цього хартулярію, який погризли миші, за зошити та його винагороду, та згаданий за [рахунком] згаданого Терамо на [аркуші] 153 – 24 аспри.

Сума аспрів 3 680.

Отримали 1472 [року] дня 18 листопада за вартість одного коня, за [рахунком] Лаврентія де Джебелето на [аркуші] 101 – 600 аспрів;

також 18 грудня за 2 оргузів, яких було відправлено та т. і. в частині помилково вписаній у розкладці Копарію, [за рахунком] на [аркуші] 151 – 140 аспрів;

також 13 січня [перенесено] до іншого тако-го ж [рахунку] на [аркуші] 64 – 2 940 аспрів.

Сума.

арк. 61 лиц.

+1472 день 23 жовтня

Витрати на Кампанью [винні нам] за Віцентіо Домініко, за алафу²¹ посланцю імператора, який приніс звістку про його кінний похід [за рахунком] на [аркуші] 155 – 60 аспрів;

також 2 грудня за Грегорію де Піну, якому сплачено вартість двох “хлібців” цукру, які були в нього взяті ще до 71 року Христофором Нарексе, – тоді одному з офіціалів Офіції Монети для відсилки в якості ексенія панові Мамаку, [за рахунком] на [аркуші] 67 – 120 аспрів;

²¹ Алафа – забезпечення “на прожиття”. У нашому випадку грошове та добове. Походить від арабсько-тюркського ‘alaf > ‘ulūfe. Перше означало – ‘корм військової худоби’, а друге – ‘платня’, ‘солдатський пайок’. Див.: R. MURPHEE, ‘‘Ulūfe’ in *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, vol. X (Leiden, Brill 2000) 811–812; M. P. ФАСМЕР, *Этимологический словарь русского языка*, т. I (Москва, Прогресс 1986) 69 та інші. Іноді цей термін переходив у найменування податків, які забезпечували ці виплати, як у державі Ак-Куюнлу в XV ст. де: *Податок алафа збирався для годування службових коней урядових чиновників... улуфа – це продовольчий податок, що збирався з населення для чиновників і армії*. М. Н. Сейидов, ‘Особенности Законодательства Узун Хасана аккоюнлу в Азербайджане в XV веке’ (2011) 3 *Среднерусский вестник общественных наук* 181.

²² В оригіналі помилково: *раишии* (=rapium).

Item VIII decembris pro alafa dato Achimberdi nuncio imperatoris die *prima decembris* et dictus pro Vicentio de *Dominico* de 155 *asperos* XVIII

Item die ea et fuit X *novembris* pro alafa dato *cuidam* nuncio imperatoris et dictum pro dicto Vicentio de 155 *asperos* XVIII

Item XXXI decembris pro Vincentio de *Dominico* misso ad *dominum* Mamach cum duobus orguxiis *occaxione* residue monete exigende et pro aliis causis videlicet pro mercede dictorum *orguxiorum* *asperos* LX et pro pane uno succari *asperos* LXXXVI et pro expensis victus ipsorum et equorum suorum *asperos* XXXXI et pro mercede dicti Vicentii *asperos* LX in *summa* pro *capsia domini* Cepriani de Vivaldis de XXXX *asperos* CCXXXVII

Item XIII ianuarii pro alafa dato Oroz nuncio imperatoris et dictus pro Terano de Castellacio de 153 *asperos* XXX

Item XXVII ianuarii pro Vicentio de *Dominico* misso ad *dominum* Mamach (*et*) *dominum* imperatorem et *dominum* Saichum cum tribus orguxiis pro expensis per ipsum (*factis*) in dicto viagio *facis* et distinte annotatis in *racione* ipsius Vicentii infilata de 155 *asperos* DCXXXVIII

Item die ea pro Simone Carmadino et socio legatis missis ad *serenissimum dominum* imperatorem in Chercheras cum novenis etc. pro expensis per ipsos *factis* in dicta legatione distinctis annotatis in *racione* per ipsos depositis infilata de CXXXV *asperos* II CCCLXXXIII

Item XXVIII ianuarii pro alafa dato Agopsa molinario orguxio qui venit ex Surcato in Teramo de Castellacio in 152 *asperos* XVIII

Item XI februarii pro alafa dato *cuisdam* nuncio imperatoris in Teramo de Castellacio in 154 *asperos* XVIII

також 8 грудня за алафу, що 1 грудня надали Акім-Берді посланцю імператора, та згаданий [за рахунком] Вінцентіо Домініко на [аркуші] 155 – 18 аспрів;

також того ж дня, але трапилось 10 листопада, за алафу, надану одному посланцеві імператора, та згаданий за [рахунком] згаданого Вінцентіо на [аркуші] 155 – 18 аспрів;

також 31 грудня за Віцентіо Домініко, якого було відправлено до пана Мамака з двома оргузійми щодо сплати²³ грошей, що залишилися, та щодо інших справ, а саме [витрачено]: на винагороду згаданим оргузійм – 60 аспрів, на “хлібець” цукру – 86 аспрів та на прожиток собі та їхнім коням – 41 аспр та на винагороду згаданому Віцентіо – 60 аспрів, загалом за рахунком пана Чепрано де Вівальді на [аркуші] 40 – 247 аспрів;

також 13 січня за алафу, надану Орозу посланцеві імператора за Терано де Кастелацио [за рахунком] на [аркуші] 153 – 30 аспрів;

також 27 січня за Віцентіо Домініко, якого було відправлено до пана Мамака, імператора та пана Саїка з трьома оргузійми, за витрати, зроблені ним під час цієї подорожі, які докладно були записані в особовому рахунку Віцентіо, що внесено [до цього хартулярія] на [аркуші] 155 – 648 аспрів;

також того ж дня за Сімоне Кармадіно з товаришем – легатів, яких було відправлено до найяснішого пана імператора в ~~Кхеркхер~~ з новенами й т. д., за витрати, зроблені ними під час цієї місії, що докладно були особисто ним уписані до рахунку, який вкладено [до цілого хартулярія, за рахунком] на [аркуші] 145 – 2 393 аспра;

також 28 січня за алафу, надану Агопсі мельнику оргузійо, котрий прибув із Соркату, за [рахунком] Терамо де Кастелацио на [аркуші] 154 – 18 аспрів;

також 11 лютого за алафу, надану деякому посланцю імператора, за [рахунком] Терамо де Кастелацио на [аркуші] 154 – 18 аспрів;

²³ Або стягнення, але останнє маловірогідно.

Item XVIII februarii pro alafa dato cuisdam nuncio imperatoris qui attulit novum quod dictus imperator habuit unum filium in Teramo predicto in 152 asperos XII

Item XXVII februarii pro pichis XII Z panni largiti cuisdam nuncio imperatoris qui attulit novum quod ipse dominus imperator habuit filium unum in racione pannorum racionem page Cimbali ad asperos XXVI pro picho de 132 asperos CLXXXV

Item III marcii pro Vicentio de Dominico pro beverage per eum dato Borumihac nuncio domini Mamach qui attulit novum quod Eminech et soltanus fugerunt ex Albocastro asperos LX et pro beverage dato nuncio imperatoris pro dicta causa in summa pro Teramo de Castellacio de 154 asperos CLXVIII

Item VIII marcii pro Galeoto de Uncio pro pane uno succari tochetis II quartis III largito per dominum Iulianum de Flischo legatum ad (?) Mamach de [.....] II

Item XV marcii pro Tartarihic bazarioto pro precio unius carratelli ab eo empti usque anno proxima preterito et misso domino imperatori pleno olei et dictus pro capsia domini Nicolai de Turrilia de XXXXI asperos XV

Item XVII marcii pro Gaspare de Axeto pro partita per conscriptam de qua bis errori factum fuit debitor in cartulario de LXXII carta CCLXVI pro precio unius equi de 187 asperos CCXXII

Item XX marcii pro Lodisio de Gaspe pro pecia I camocati virigati largita domino imperatori et sibi missa per Iulianum de Flischo ambassiatorem de 101 asperos DLXXXX

Item XXIII marcii pro totidem datis tribus orguxiis missis ad dominum Mamach in capsia domini Nicolai de Turrilia de XXXXII asperos LIII

Item XXVIII martii pro Nicogos Ihimilet olim orguxio misso ad dominum imperatorem pro eius mercede de 117 asperos CXX

також 19 лютого за алафу, надану деякому посланцю імператора, який приніс звістку, що в згаданого імператора народився син, за [рахунком] згаданого Терамо на [аркуші] 154 – 12 аспрів;

також 27 лютого за 12 з половиною піків тканини, подарованої деякому посланцеві імператора, який приніс звістку, що в пана імператора народився син, [за розрахунком] 26 аспрів за один пік, за рахунком тканин у розрахунку платні в Чембало на [аркуші] 132 – 195 аспрів;

також 3 березня за Вінченціо де Домініко за напої, що він надав Борумчаку, посланцеві пана Мамака, який приніс звістку, що Емінек та султан втекли з Альбокастро, – 60 аспрів та за напої посланцю імператора, [що прибув] з того ж приводу, загалом за [рахунком] Терамо де Кастелацио на [аркуші] 154 – 168 аспрів;

також 9 березня за Галеото де Унцио за “хлібець” цукру, [вагою] 2 точета та 3 кварта, подарований паном легатом Юліаном де Фліско Мамаку...;

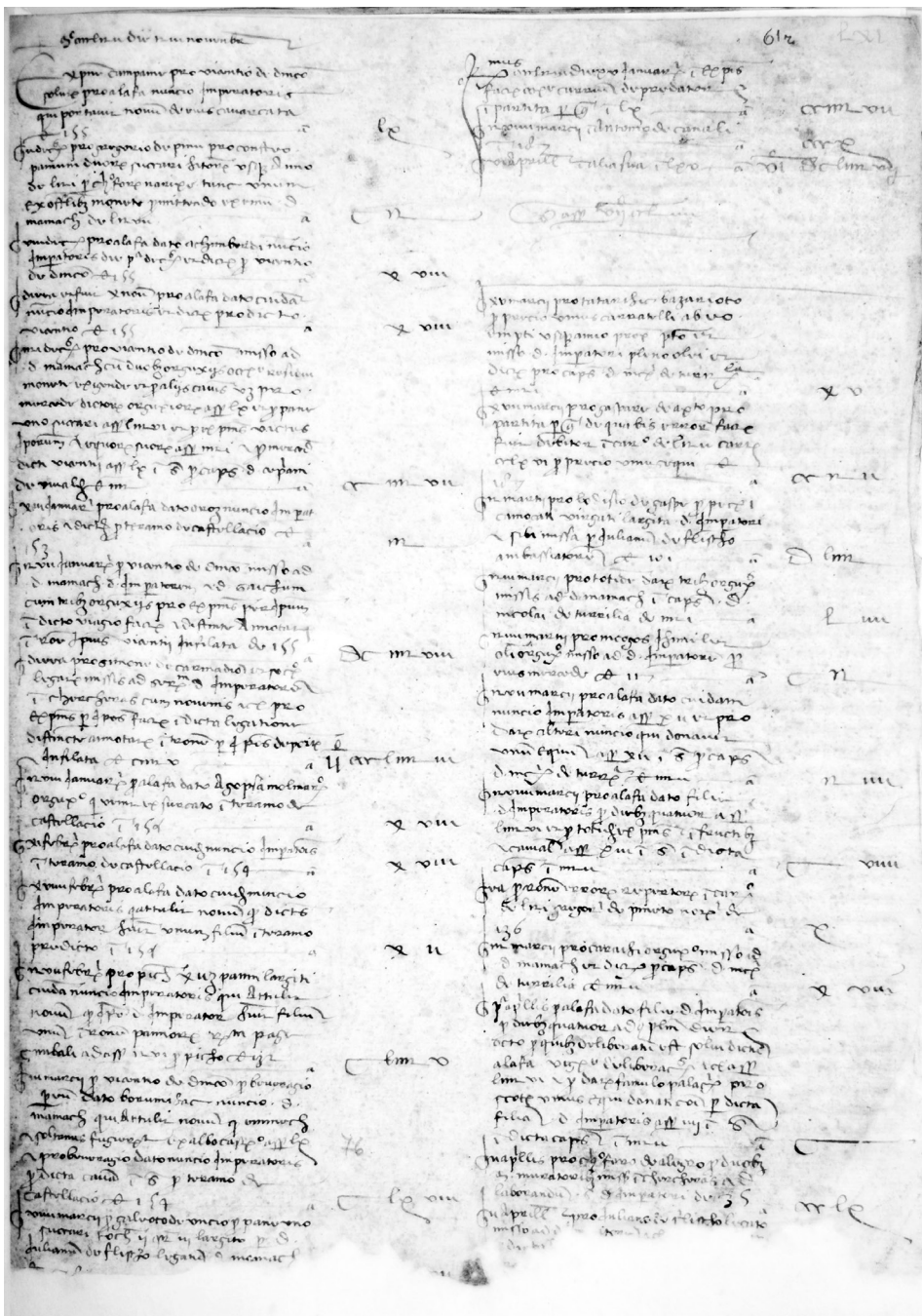
також 15 березня за Таргарчика базаріота, [якому сплатили] ціну однієї бочки, що була придбана в нього до щойно минулого року та надіслана, наповнена олією, пану імператору, за рахунком Ніколао де Турілья на [аркуші] 41 – 15 аспрів;

також 17 березня за Гаспара де Аксето за вартість коня, що була помилково вдруге вписана до картулярія [казначейства Кафу] за рік 72 на аркуші 266 [за рахунком у цьому картулярії] на [аркуші] – 222 аспра;

також 20 березня за Лодізіо де Гаспе за 1 пік смугастої камки, що була призначена в дарунок панові імператору та передана йому послом Юліаном де Фліско, [за рахунком] на [аркуші] 101 – 590 аспрів;

також 23 березня за все, що було надано трьом оргузій, яких було відправлено до пана Мамака, за рахунком Ніколао де Турілья на [аркуші] 42 – 54 аспри;

також 24 березня за Нікогоса Чімілета раніш оргузія, якого було відправлено до пана імператора, на його винагороду [за рахунком] на [аркуші] 117 – 120 аспрів;



Cartularium massarie Caffè 1472–1473. ASG, San Giorgio, Sala 34, 590, № 1228, f 61r

Item XXVII marcii pro alafa dato cuidam nuncio imperatoris asperos XII et pro datis altera nuncio qui donavit unum equum asperos XII in *summa* pro capsia domini Nicolai de Turrilia de XXXXII asperos XXIII

Item XXVIII marcii pro alafa dato filie domini imperatoris pro diebus quatuor asperos LXXXVI et pro totidem expensis in fructibus et camalis asperos XIII in *summa* in dicta capsia in XXXXII asperos CVIII

Item ea pro racione erroro repertoro in cartulario de LXXI Gregorii de Pineto notarii de 136 asperos X

Item XXX marcii pro Caraihi orguxio misso ad dominum Mamach et dictus pro capsia domini Nicolai de Turrilia de XXXXII asperos XVIII

Item prima aprilis pro alafa dato filie domini imperatoris pro diebus quatuor ad complementum dierum octo pro quibus deliberatus est solvi dictum alafa vigore deliberacionis etc. asperos LXXXVI et pro datis famulo palacii pro scoto unius equi donati comuni per dictam filiam domini imperatoris asperis III in *summa* in dicta capsia in XXXXII asperos C

Item II aprilis pro Christoforo de Alegro pro duobus magistris muratoribus missis in Chercheheras ad laborandum serenissimo domino imperatori de 35 asperos CCCLX

Item II aprilis pro Iuliano de Flischo legato misso ad dominum [impera] torem....

o **Recepimus** CCCCLXXIII die XV ianuarii in expensis factis occasione curtum predpatorum in partita per contra scripta in LX asperos CCXXXVII

також 27 березня за алафу, яка була надана якомусь посланцеві імператора – 12 аспрів та за [ту алафу, яка] була надана іншому посланцеві, який привів коня у подарунок, – 12 аспрів, загалом за рахунком Ніколао де Турілья на [аркуші] 42 – 24 аспрів;

також 28 березня за алафу, надану дочці пана імператора за чотири дні, – 86 аспрів та за всі витрати на фрукти та носіїв – 13 аспрів, загалом за згаданим рахунком на [аркуші] 41 – 109;

також того ж [дня] за помилку в рахунку в картулярії 71 року, за [рахунком] Грегоріо де Пінето нотарія [в цьому хартулярії] на [аркуші] 136 – 10 аспрів;

також 30 березня за Караджи оргузія, якого було відправлено до пана Мамака, та цей за рахунком пана Ніколао де Турілья на [аркуші] 42 – 18 аспрів;

також 1 квітня за алафу, що була надана дочці пана імператора за чотири з восьми днів, за які була санкціонована виплата алафи, згідно з розпорядженням та т. і. – 96 аспрів, та за надане палацовому слугі на корм коневі, якого було подаровано згаданою дочкою пана імператора, – 4 аспра, загалом за згаданим рахунком на [аркуші] 42 – 100 аспрів;

також 2 квітня за Хрістофоро де Алегро за двох майстрів-будівельників, яких було відправлено до Кхеркхера на роботи до найяснішого пана імператора, [за рахунком] на [аркуші] 35 – 360 аспрів;

також 2 квітня за Юліана де Фліско легата, якого було відправлено до пана імператора...

(анульовано)²⁴ **Отримали** 1473 [року] дня 15 січня у [рахунку під титулом] Витрати комуни [за] пограбовані вози²⁵, в помилковому запису [у рахунку] на [аркуші] 60²⁶ – 247 аспрів;

²⁴ Знак анулювання цього рядка рахунку у вигляді літери **O** стоїть перед рядком. У загальній сумі ці гроші враховані, тому не зрозуміло, навіщо взагалі була поставлена ця позначка?

²⁵ Можливо, йдеться про пограбований караван, про який згадується у відповіді протекторів Банку св. Георгія на листи з Кафи, датовані до 18 червня 1473 р. Див.: *Codice diplomatico delle colonie tauro-liguri durante la signoria dell'Ufficio di San Giorgio (1453–1475)*, t. II, parte II, p. 56–57, doc. MLXXII (1072).

²⁶ За посиланням до аркуша 60 ми не знаходимо ані цього рахунку, ані вказаної суми в 247 аспрів. Натомість, ця сума наявна в дебеті цього ж рахунку. Вочевидь, тут зустрічаємо помилку, або недбалість скриби масарії.

Item XXVIII marcii in Antonio de Cavali in 187 asperos CCCX

Item VI aprillis in alia sua in LXV asperos VI DCLXXXVII

Summa asperorum VII CCLIII

також 29 березня [за рахунком] Антоніо Кавалі [на аркуші] 187 – 310 аспрів;

також 6 квітня [перенесено] до іншого такого ж [рахунку] на [аркуші] 65 – 6 697 аспрів;

Сума аспрів 7 254

f 61 v

+MCCCCLXXII die XXVIII novenbris

Expense domini Nordolat pro Dionisio Risoto pro alafa per eum dato ipse *domino* Nordolat et *fratribus* ad asperos XXXXII singulo die videlicet pro diebus CCXIII inceptis MCCCCLXXI die VII *decembris* inclusive et finitis die XVII iullii de LXXII inclusive de LIII asperos VIII DCCCCLXXXVIII

Item prima decembris pro Dionisio Risoto pro uno famulo qui servivit ipsius Nordolat et aliis pro mensibus sex finitis die ultra iullii ad asperos XXXXV singulo mense de LIII asperos CCLXX

Item die ea pro alafa dato matri ipsius Nordolat pro diebus XV inceptis die XVI novenbris inclusive et finitis die XXX eiusd(*em*) mensis inclusive ad asperos XXX singulo die in capsia *domini* Cepriani de Vivaldis²⁷ de 38 asperos CCCCL

Item XXIII decembris pro alafa dato *domine* matri sue pro mense *presente decembris* in capsia *domini* Cepriani de Vivaldis *accipiente* famulo de 38 asperos DCCCCXXX

Item XXX ianuarii pro alafa dato *domine* matri ipsius *domini* Nordolat pro *presente* mense ianuarii in capsia *domini* Cepriani de Vivaldis in XXXX asperos DCCCCXXX

Item III marcii pro alafa dato *domine* matri sue pro mense *februarii proxima preteriti* in capsia *domini* Cepriani *predicta* in XXXX asperos DCCCCXXX

арк. 61 зв.

+1473 [року] дня 28 листопада

Витрати на пана Нордолата за Діонісіо Різото за алафу, котру він особисто надав пану Нурдолату та [його] братам, по 42 аспра за кожний день, а саме за 214 днів, починаючи з 7 грудня 1471 року та закінчуючи днем 17 липня 72 [року] включно, [за рахунком] на [аркуші] 54 – 8 988 аспрів;

також 1 грудня за Діонісіо Різото, за одного слугу, який прислужував самому Нордолату та іншим, за 6 місяців, закінчуючи днем останнім липня [1472 року], по 45 аспрів за кожен місяць, [за рахунком] на [аркуші] 54 – 270 аспрів;

також того ж дня за алафу, надану пані матері Нордолата, за 15 днів, починаючи з дня 16 листопада включно та закінчуючи днем 30 того ж місяця включно, по 30 аспрів за кожний день, за рахунком пана Чепріана де Вивальді на [аркуші] 38 – 450 аспрів;

також 24 грудня за алафу, надану його пані матері за цей місяць грудень, [гроши були] видані слугі за рахунком пана Чепріана де Вивальді на [аркуші] 38 – 930 аспрів;

також 30 січня за алафу, надану пані матері Нурдолата, за цей місяць січень, за рахунком пана Чепріана де Вивальді на [аркуші] 40 – 940 аспрів;

також 3 березня за алафу, надану його пані матері за місяць лютий, який щойно закінчився, за згаданим рахунком пана Чепріана на [аркуші] 40 – 940 аспрів;

²⁷ Закреслено: *dict-* (=dictus).

Item X marcii pro alafa dato domine matri sue pro diebus octo inceptis die prima mensis presentis in Teramo de Castellacio in 154 *asperos* CCXXXX

Item die et fuit XXIII februarii pro Arocep armeno censario pro subis tribus panni videlicet duobus ad *asperos* CLV pro singulo et reliquo ad *asperos* 128 et terlico uno panni foderato bocassini *asperis* CCL mittendis in Soldaiam domino Nordolat et fratribus in summa pro capsia domini Nicolai de Turrilia de XXXXI – *asperos* DCLXXXVIII

Item prima aprilis pro alafa dato matri sue pro diebus XXIII restantibus ex mensii marcii proxima preteriti in dicta capsia in XXXXII *asperos* DCLXXXX

Item IIII maii pro alafa dato domine matri ipsius pro mense aprilis de *asperis* XXX singulo die in dicta in XXXXIII *asperos* DCCCC

Item XXXI maii pro alafa dato domine matri ipsius pro mense maii ad *asperos* XXX singulo die in dicta de XXXXV *asperos* DCCCCXXX

також 10 березня за алафу, надану його пані матері, за 8 днів, починаючи з першого дня цього місяця, за [рахунком] Терамо де Кастеллочо на [аркуші] 154 – 240 аспрів;

також того ж [дня], але сталося 23 лютого, за Арочепа вірменина маклера, за 3 суби²⁸ полотняні, а саме, дві по 155 аспрів, та одна за 128 аспрів також за терліку²⁹ полотняну підбиту бокасином³⁰ – 250 аспрів, відправлені до Солдайї пану Нордолату та братам, загалом, за рахунком пана Ніколао де Турілья на [аркуші] 41 – 688 аспрів;

також 1 квітня за алафу, надану його пані матері за 24 дні, що залишилися [не оплачені], місяця березня, який щойно закінчився, за згаданим рахунком на [аркуші] 42 – 690 аспрів;

також 4 травня за алафу, надану його пані матері за місяць квітень, по 30 аспрів за один день, за згаданим [рахунком] на [аркуші] 44 – 900 аспрів;

також 31 травня за алафу, надану його пані матері за місяць травень, по 30 аспрів за один день, за згаданим [рахунком] на [аркуші] 45 – 930 аспрів;

²⁸ Словники, окрім того, що цей термін (*subum*) означає різновид якогось чоловічого та жіночого верхнього одягу, переважно з дорогих тканин і з коштовними прикрасами, не дають інших відомостей.

²⁹ В оригіналі: abl. sing. *t-lico* (=terlico). Цей термін зустрічається в книзі масарії Кафи 1381 р. [f 45r] (abl. sing. *ce-lico* (=terlico)). Йому відповідає класичний латинський термін *trilix* (*tres* + *licium*; abl. sing. *trilixe* – ‘щось з потрійної нитки’), від нього походить італійське *terlicio* – ‘тканина з потрійної нитки’. У цьому випадку можливо йдеться про покривало. Закономірний перехід *tres* + *licium* > *terlicium* > *terlicio* демонструє словник лігурійської мови Серджіо Апрозіо: *terlicium* sn. “(tela grossa a tre licci) > *saccone da leto*” – ‘тюфяк для ліжка’. Див.: Aprosio Lat. P. 392. Словник середньовічної латини з англійських та ірландських джерел окрім класичного значення для терміна *trilix* додає ще декілька: ‘кольчуга’, ‘тришарова кольчуга’, ‘хауберк’, ‘нагрудник’ (1 of triple thread. 2 (of chain-mail, armour, or sim.) of three-ply mesh or triple-layered. 2 (as sb.) hauberk, breastplate). Див.: *Revised Medieval Latin Word-List from British and Irish Sources*, ed. by R. E. ЛАТНАМ (London, Oxford University Press 1983) XXIV + 535 р. Але в нашому випадку ми маємо *terlicum* або *terlicus*, тоді як класичне написання *terlicium*.

³⁰ Бокасин (іт. *bocassino*) – щільна апретована перська тканина з бавовни. Згодом на Балканах та в Італії цим терміном стали позначати також повсякденний одяг із бавовни.

Item XXX iunii pro alafa dato matri sue pro mense presenti iunii in dicta in XXXXVI *asperos* DCCCC

Item ea pro Bernardo de Lorto custode ipsorum Nordolat et fratrum pro alafa per eum ipsos dato pro mensibus undecim et diebus XIII inceptis MCCCCLXXII die XVIII iullii inclusive et finitis MCCCCLXXIII die ultra iunii inclusive qui sunt dies CCCXXXVIII ad *asperos* XXXXII pro singulo die de XXV – *asperos* XIII DCXVI

Item pro dicto Bernardo pro totidem per eum solutos uni famulo qui servivit ipsis Nordolat et fratribus pro mensibus undecim inceptis prima augusti anni de LXXII et finitis ut *supra* qui sunt dies CCCXXXVIII ad *asperum* unum cum dimidio singulo die de XXV – *asperos* DI

Item die ea pro dicto Bernardo pro barchonis duobus factis camere ipsorum soltanorum de XXV *asperos* XXXV

Item die ea pro dicto Bernardo pro eius salario mensium viginti trium et dierum XVIII inceptorum MCCCCLXXI die XII iullii inclusive et finitorum ut *supra* ad *asperos* CCCC in mense de XXV – *asperos* VIII CCCCLIII

Summa

Recepimus MCCCCLXXIII die XXX iunii in comune Ianue in XXXXV *asperos* XXXXI CCCLXII

Summa

також 30 червня за алафу, надану його пані матері за цей місяць, за згаданим [рахунком] на [аркуші] 46 – 900 аспрів;

також того ж [дня] за Бернарда де л'Орто особистого охоронця Нордолата та братів, за алафу, яку він їм віддав, за 11 місяців та 14 днів, починаючи з [року] 1472 дня 18 липня включно та закінчуючи [року] 1473 днем останнім червня включно, що складає 348 днів по 42 аспра за один день, [за рахунком] на [аркуші] 25 – 14 616 аспрів;

також того ж [дня] за того ж Бернарда, за все, що ним особисто сплачене слугі, що прислужував особисто Нордолату та братам 11 місяців, починаючи з 1 серпня 72 [року] та закінчуючи так, як вище зазначено, що складає 344 дні, по 9 з половиною аспрів за один день, [за рахунком] на [аркуші] 25 – 501 аспр;

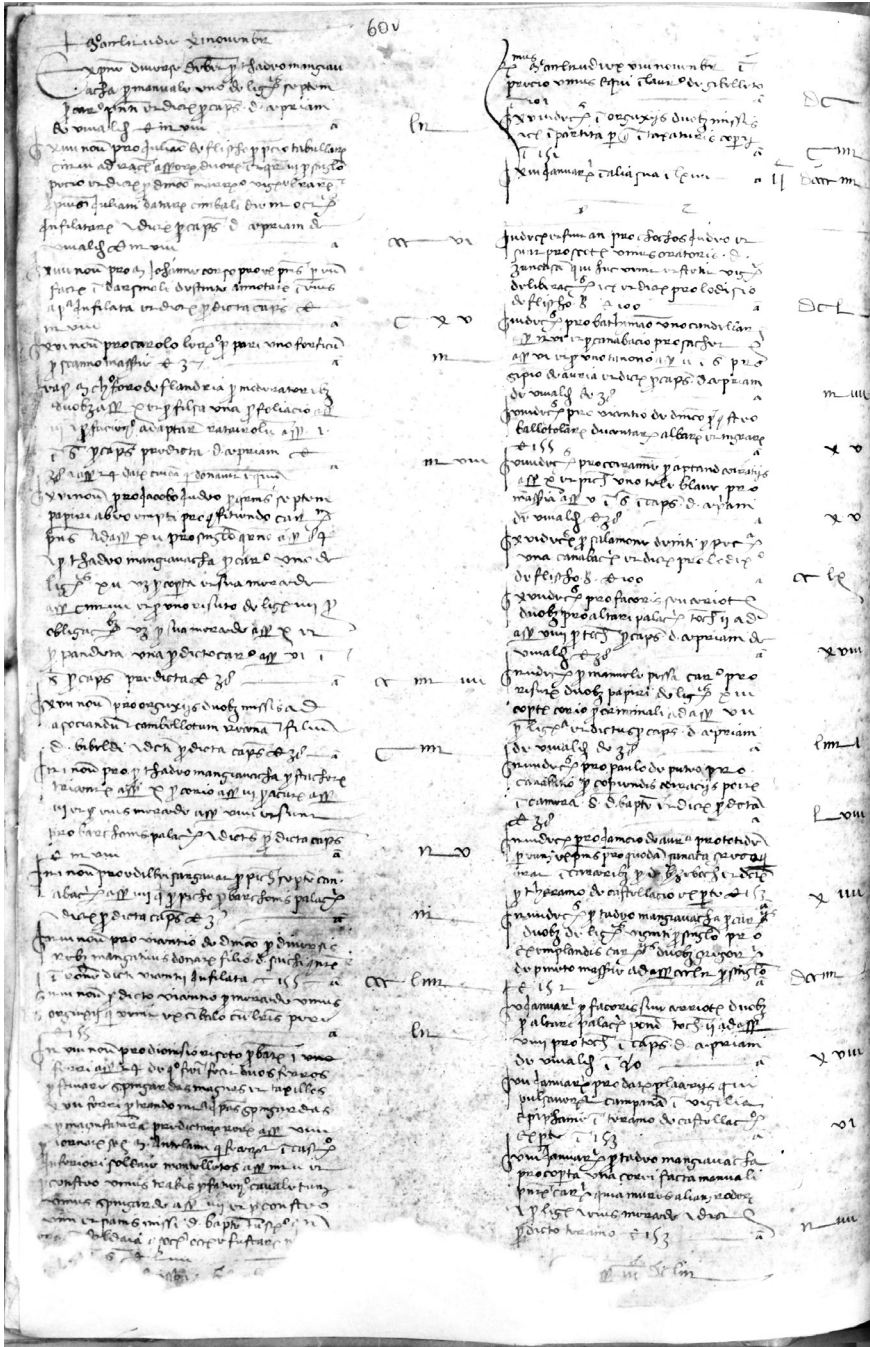
також того ж [дня] за того ж Бернарда за два вікна (або балкони), зроблених в особистому приміщені султанів, [за рахунком] на [аркуші] 25 – 35 аспрів;

також того ж [дня] за того ж Бернарда, за його заробіток за 23 місяці та 19 днів, починаючи 1471 [року] дня 12 червня включно та закінчуючи так як вище зазначено, по 400 аспрів щомісячно, [за рахунком] на [аркуші] 25 – 9 454 аспри.

Сума

Отримали 1473 [року] дня 30 червня в [рахунку] комуни Генуї [в Кафі] на [аркуші] 45 – 41 362 аспри.

Сума



Cartularium massarie Caffè 1472–1473. ASG, San Giorgio, Sala 34, 590, № 1228, f 61v

Рецензії

Марина Філіпович, *Полоцька земля в літописних та актових джерелах XI–XVI століть*, відп. ред. Л. А. Дубровіна (К. 2014) 204 с.

Монографія Марини Філіпович з історії Середньовічної Білорусі вийшла друком 2014 р., однак все ще не привернула увагу медієвістичної спільноти, як і загалом дослідження Середньовічної Білорусі потребує більшої актуалізації, зокрема в українській історіографії. Відтак є потреба обговорити монографію в нашому часописі.

Своїм дослідженням М. Філіпович продовжує кращі традиції Київської історичної школи Володимира Антоновича з поземельного вивчення історії Східної Європи, зокрема досліджень з історії Середньовічної Білорусі М. Довнар-Запольського та В. Данилевича – автора ґрунтовної монографії “Очерк истории Полоцкой земли до конца XIV ст.” (К. 1896). Хронологічно дослідниця взяла ширше і верхню межу продовжила до кінця пізнього Середньовіччя в Східній Європі, а тематично – підійшла вужче, зосередившись на джерелознавчому аналізі повідомлень наративних та актових джерел. Важливість такого підходу зумовлюється відсутністю для раннього періоду історії, власне, полоцького літописання, попри те, що Полоцьк, поруч з Києвом, Черніговом, Галичем та Новгородом, належав до числа головних політичних та культурних центрів Східної Європи XI–XIII ст. Таким чином, літописний матеріал є зовнішнім щодо Полоцька, а, отже, дає можливість подивитись на історію міста й землі ззовні, натомість актовий матеріал – уможливорює реконструкцію авторефлексії полочан.

В основу монографії покладена кандидатська дисертація М. Філіпович “Полоцька земля у наративних та актових джерелах (друга половина XIII – перша половина XVI ст.)” (К., 2011). Структурно монографія побудована за тематично-хронологічним принципом, при цьому перші три розділи присвячено наративним джерелам, а останній четвертий – актовим.

Перший розділ розкриває відображення Полоцької землі в літописній традиції XI–XIII ст. Тут дослідження проводиться за тематичним принципом, причому половину розділу присвячено аналізу найдавнішої частини Першого “білорусько-литовського” зводу, в якому звістки про Полоцьк є вторинними, почерпнутими з інших руських літописів. Дослідниця ретельно аналізує історіографічну традицію й приходить до висновку, що проблема джерел Першого білорусько-литовського зводу залишається не вирішеною, зокрема акцентує увагу на питанні, “чи використав літописець ВКЛ під час створення рукопису один або два протографи, які походять з однієї текстологічної гілки” (с. 16).

Певним чином вирішити ці питання й допомагає аналіз полоцьких повідомлень раних літописних зводів.

У літописах XI–XII ст. їх порівняно мало, що М. Філіпович цілком логічно пояснює політичною відокремленістю Полоцька від решти земель-володінь династії Володимировичів: як відомо, ще Володимир Великий виділив Полоцьк як окремих уділ сина Ізяслава.

У своєму дослідженні М. Філіпович виходить із позицій О. Шахматова, згідно яких, в основу літописних повідомлень про Полоцьк перших двох століть покладено дані Новгородського зводу XI ст. Відтак дослідниця показує, що в новгородському літописанні маємо есхатологічний образ полоцького князя Всеслава, що виник під впливом пограбування ним Новгорода та зокрема Софії Новгородської, а також був нав'язаний тим фактором, що Полоцьк був “традиційним” суперником/ворогом Новгорода. Натомість в образі київського книжника XI ст. Всеслав постає мучеником, а також “для київського літописця є характерним... намагання прослідкувати родинний зв'язок між полоцькими князями та київськими, пов'язати далеку Полоцьку землю з Києвом” (с. 29). Водночас з-під пера видубицького літописця, прихильного до Володимира Мономаха, постає негативний образ полоцького князя, суголосний новгородському автору.

Щодо літописних повідомлень XII ст. М. Філіпович відмічає лише “ментальну” відособленість Полоцька від інших руських земель, хоча, очевидно, ми маємо підстави впевнено говорити про Полоцьке князівство як про відокремлене політичне ціле, власне, одну з держав Середньовічної Білорусі. Головним сюжетом літописних повідомлень XII ст. є похід київського князя Мстислава 1130 р. проти Полоцька, арешт та заслання у Візантію полоцьких князів. Як наголошує дослідниця, незалежно від літописних джерел, де описана зазначена подія, літописець свідомо розділяє полоцьку та київську



династії “на онуків Рогволода та нащадків Ярослава Мудрого” (с. 44), що за династичного принципу чітко демонструє усвідомлення літописцем політичної окремішності обох земель. Дослідниця відмічає й таку особливість літописних повідомлень про Полоцьку землю, як відсутність у них згадок про полоцькі храми, навіть Софію Полоцьку, яка згадується вперше аж під 1381 р., що також свідчить про політичну відособленість Полоцької землі від решти земель династії Володимира.

Таким чином, аналізом даних київського та новгородського літописання М. Філіпович підводить читача до дослідження повідомлень Першого білорусько-литовського літопису, чому присвячено наступний, другий розділ монографії. У ньому аналізується “загальноруська” частина літопису, в якій повідомлення про Полоцьку землю “вирізняються певною послідовністю і відносною повнотою” (с. 64). Полоцьк більше не сприймається як “чужа” земля, що дослідниця пов’язує зі входженням князівства до складу Великого князівства Литовського і зміною династії Рогволодовичів/Ізяславичів на Гедиміновичів. Можна додати, що для автора Першого білорусько-литовського літопису Полоцька земля була складовою рідної держави, власного політичного та культурного простору, на відміну від київського чи новгородського авторів XI–XIII ст., які дивились на Полоцьк часто з антагоністичних позицій.

Проте, якщо “загальноруська” частина Першого білорусько-литовського літопису є суто компілятивною, оригінальну частину літопису складає “Літописець великих князів литовських”, центральною постаттю якого є князь Вітовт. Дослідниця відмічає цікавий факт, що попри ліквідацію Вітовтом самостійності Полоцького князівства у 1392 р., “будь-які натяки на це в літописі відсутні, тоді як літописець детально розписав, як це відбувалося з іншими руськими удільними князівствами (Київським та Подільським)” (с. 71). Такий підхід до Полоцька литовського літописця М. Філіпович справедливо пояснює тим фактом, що на кінець XIV ст. Полоцьк сприймався як “своє” місто, він був повністю інкорпорований до складу Великого князівства Литовського, став однією з невід’ємних частин руських земель держави. Однак і в полоцьких актах полочани найчастіше покликаються на великого князя Вітовта, який став своєрідним “гарантом” привілеїв та прав міста у відносинах із зовнішнім світом. Тоді ж виробився й своєрідний “емоційний” зв’язок Полоцька з великим князем литовським, потребу якого для міста М. Філіпович пояснює відсутністю в Полоцькій землі власної аристократії, на відміну від Київщини чи Волині.

Наступний, третій розділ присвячено полоцьким сюжетам Другого та Третього білорусько-литовських літописних зводів. Авторка відмічає белетризацію історичного матеріалу й припускає зумовленість “незначних змін” у полоцьких повідомленнях актуалізацією “полоцького питання” у московсько-литовському протистоянні. Після анексії Москвою Новгород та Пскова в другій половині XV ст. Полоцька земля стала порубіжною з Московським князівством, що й зумовило зростання інтересу до Полоцька. Відтак кількість реальних звісток про місто збільшується, тому зростає й інформаційний потенціал літописних джерел.

Окрему увагу дослідниця приділяє “Повісті про Полоцьк” у легендарній частині білорусько-литовського літописання. “Повість” оповідає про захоплення міста князем Мингайлом та утвердження ним тут своєї династії. Поява цієї “Повісті” зумовлена потребою обґрунтувати права Литви на володіння руськими землями. З іншого боку Москва, як показує М. Філіпович, виводила генеалогію своєї династії від полоцьких князів, що мало служити “свого роду ідеологічним обґрунтуванням та виправданням територіальних претензій Московської держави на землі Давньої Русі, що увійшли до складу ВКЛ” (с. 91). Серед джерел появи легендарних князів авторка припускає усну традицію про реальних полоцьких князів, а також перенесення на вимислених персонажів деяких рис святих Бориса та Гліба, попри те, що автором “Повісті” міг бути католик за віросповіданням і “литвин” за походженням. Проте не зрозуміло, чи дослідниця розуміє під “литвином” литовця, чи білоруса, самоназвою яких і було “литвин”?

Врешті, останній розділ присвячено дослідженню відображення образу Полоцька в актових джерелах другої половини XIII – початку XVI ст. Спираючись на аналіз формули інтитуляції, дослідниця показує, що в найдавніших актах кінця XIV ст. мешканці Полоцька означали себе “полочанами”, “мужами полочанами”, однак уже з 30-х років XV ст. в інтитуляціях перелічуються окремі соціальні групи полоцького населення, як і вживається “все поспільство”. Як виняток, три грамоти 1481 р. вживають означення “земля Полоцька”. Така міська самоідентичність є характерною для давніх та середньовічних спільнот. Політичну ідентичність полочан М. Філіпович розкриває насамперед через аналіз застосовуваних полочанами титулів до носіїв влади. Так, великого князя литовського, а також ризького архієпископа, полочани називали “наш осподарь”. Щодо полоцького намісника та полоцьких владик вживається термін “господин”, яким на російських землях позначали великих князів тверських, московських та литовських. З початку XVI ст. до полоцьких намісників починає вживатися титул “пан”, а вже від 30-х років того ж століття цей титул є “обов’язковий елемент інтитуляції грамот полоцьких намісників” (с. 124). За відсутності власної спадкової аристократії, значну роль у політичному житті Полоцька відігравали “старші” бояри та “старші” міщани. Привертає увагу декларація полочан у грамоті 1464 р., у якій йдеться, що Полоцьк дорівнює в честі Вільні, Мальборку та Гданську. Таким чином дослідниця зазначає відмінність статусу Полоцької землі у складі Великого князівства Литовського порівняно з іншими землями держави, хоча така ситуація виглядає типовою в державі, яку Зенонас Норкус окреслив як квазіімперію.

М. Філіпович звертає увагу й на таку характерну особливість полоцької актові мови, як найменування Софії Полоцької в чоловічому роді “Святим Софеєм”. Дослідниця цілком справедливо спростовує впливи полонізмів чи білорусизмів на утворення чоловічого роду в традиційній жіночій формі. Авторка припускає, що полочани могли сплутати поняття “Святої Софії” зі святим чоловіком або ж перенести чоловічий рід собору на Софію: собор –

Софей. Проте, ймовірноше тут вбачати розуміння влади (владичого собору) в атрибутах чоловічого роду. З іншого боку, Софійський собор є Господнім, адже Свята Софія є іпостассю Ісуса Христа та Духа Святого, що й могло вплинути на вживання чоловічого роду.

Паралельно головній темі М. Філіпович розкриває цілу низку дотичних сюжетів, наприклад, питання появи написів на шести “Борисових каменях” та “Роговолодовому камені” чи створення першої полоцької “конституції/ряду” між князем та полочанами. Оригінально авторка висвітлює різноманітні аспекти полоцько/литовсько-новгородських чи литовсько-московських відносин, “змови князів” 1481 р. тощо. На жаль, подані мапи (с. 38, 128) є вторинними і передрукованими з білоруських видань зі збереженням написів білоруською мовою, що, мабуть, зумовлено тотальним безгрошів’ям української науки, а отже, відсутністю можливості замовлень фахових картографічних робіт.

Монографія спонукає й до певних загальних роздумів щодо медієвістики Східної Європи. З точки зору сучасного рівня розвитку історіографії дискусійним видається вживання термінів “давня” Русь чи похідного прикметника “давньоруський” (наприклад, літопис), позаяк не існує поняття “нова/новітня” Русь. Відповідно не існувало й “Давньоруської держави”. Таким чином коректніше буде вживати або ж просто “Русь”, “руський”, або ж, у контексті дослідження, “середньовічний”. Подібно, дискусійним є віднесення Полоцької землі до теренів Центрально-Східної Європи. Для доби Середньовіччя це була абсолютна східна Європа, адже “зсування” меж Європи до Уралу відбулося лише в XVIII ст., та й то спочатку не було загально визнаним, тому терени Білорусі, України та Новгородської землі періоду Середньовіччя потрібно означати субрегіоном “Східна Європа”. Релігійним і культурним, а на перших порах і політичним центром руських князівств у Східній Європі був Київ. Від нього як центру варто проводити й географічну сітку координат, таким чином “смоленське літописання” має буде “північно-східним”, а не “західноруським”, як то прийнято в москвоцентричній схемі – панівній у російській та советській історіографії. Аморфним, відповідно, стає й термін “центральноруське літописання” (с. 12).

Також розмитою видається нижня хронологічна межа: з одного боку, зазначається IX ст., що зумовлено згадкою Полоцька під 862 р. у “Повісті временних літ”, з другого – XI ст. – часом створення самої “Повісті временних літ”. Для джерелознавчого дослідження важливою є поява самого джерела, а не його внутрішня хронологія, тому варто було б чітко зосередитись на кінці XI ст.

Однак ці роздуми радше є темою для дискусії, аніж недоліками, безумовно, ґрунтовного дослідження М. Філіпович. Книга написана доброю мовою, легким для сприйняття стилем, науковий апарат і багато дискусійних моментів винесено в примітки, що полегшує читачу сприйняття тексту, а фахівцям дає увесь потрібний додатковий матеріал. Книга добре відредагована і добре

оформлена. До монографії додані бібліографія, а також іменний і географічний покажчики, що полегшують користування книгою.

Таким чином можна впевнено стверджувати, що медієвістика збагатилась вагомим дослідженням, результати якого відкривають нові перспективи у вивченні Полоцької землі, східноєвропейського літописання та медієвістичного джерелознавства загалом, а методичні підходи – дають зразок для досліджень джерельної бази щодо інших політичних центрів та земель Східної Європи. Перспективним є вивчення образу Полоцької землі в латиномовних пам'ятках, насамперед польських, тевтонських, лівонських на ганзейських, що в порівнянні з дослідженням М. Філіпович може дати цікаві результати. Потребують більш глибокого аналізу й іконографічні джерела, наприклад мініатюри Радзивілівського літопису, використані в монографії як ілюстративний матеріал.

Дмитро Гордієнко

ІГОР ЛІХТЕЙ, “...Лихі літа”: криза чеської державності у 1278–1283 роках (У., Поліграфцентр “Ліра” 2015) 104 с.

XIII ст. в історії Чехії є особливим. За правління Пршемисла Отакара II (1253–1278) Чеське королівство досягло своєї найвищої могутності, однак з його смертю впало в тривалу кризу, втратило свої провідні позиції в Центральній Європі і перейшло до рангу другорядних держав у системі Священної Римської імперії. Дослідженню п’ятиріччя кризи Чеського королівства (1278–1283 рр.) й присвячена монографія Ігора Ліхтея, чи не єдиного в Україні історика, що ґрунтовно досліджує Середньовічну Чехію.

Як зазначає сам автор, назву монографії взято з анонімної празької хроніки, автор якої назвав досліджуване п’ятиріччя “лихими літами”. Безумовно, різкий контраст доби величі королівства за Пршемисла Отакара II і добою, що настала одразу по його загибелі, вразив сучасників і зокрема автора хроніки. На цей час припадає господарська розруха краю та голод 1281–1282 рр. – “один з найстрашніших за всю епоху Середньовіччя” (с. 72). Драматичні події того часу привертають увагу й українського читача, рідна історія якого також знає багато випадків злетів і падінь.

26 серпня 1278 р. у битві з військами Рудольфа I Габсбурга загинув чеський король Пршемисл Отакар II, залишивши спадкоємцем престолу малолітнього сина, майбутнього чеського короля Вацлава II. Матір’ю Вацлава II була королева Кунігунда (бл. 1245–1285) – онука, по батькові, чернігівського князя Михайла Всеволодовича (1179–1246), що робить дослідження І. Ліхтея цікавим зокрема для історії Середньовічної України.

Загибель могутнього чеського короля спричинила боротьбу за владу, офіційно – за регенство над малолітнім королем Вацлавом. Одним з основних гравців виступив переможець чеського короля Рудольф I Габсбург, який здійснив блюзнірство над тілом свого ворога, заборонивши ховати Пршемисла Отакара II. Його тіло було забальзовано, доставлено до Відня й виставлено на загальне споглядання, що “мало переконати всіх у загибелі могутнього чеського володаря” (с. 21). Лише згодом Рудольф I Габсбург дозволив похристиянськи поховати свого колишнього ворога.

Поруч із зовнішніми загрозами, одразу проявилися й внутрішні, спричинені зрадою частини аристократії. Королева Кунігунда звернулась до небожа покійного чоловіка – бранденбурзького маркграфа Оттона V Довгого, якому,

нібито, повністю довіряв Пршемисл Отакар II. Прибувши у Прагу для захисту прав двоюрідного брата Вацлава II, Оттон V Довгий “поводився як зажерливий суверен і аж ніяк не міг бути запорукою надійного захисту королівства” (с. 25). Кунігунда спробувала звернутися до захисту іншого родича – вроцлавського князя Генриха IV Пробуса, однак рішуча підтримка німецьким патриціатом Праги Оттона V Довгого змусила Генриха IV Пробуса відступити. Після превентивної дестабілізації, у внутрішні справи Чеського королівства втрутився Рудольф I Габсбург, до якого, як до дійсного володаря ситуації на цей раз і звернулась Кунігунда. Між двома династіями було укладено подвійний матримоніальний союз, що *de facto* означав підписання мирного договору. З новою розстановкою сил не погодився Оттон V Довгий, для поладження справ з яким Рудольф I Габсбург також вдався до шлюбної дипломатії, що в майбутньому стане традиційною для династії Габсбургів у поладженні зовнішніх справ. Однак компроміс з іншими учасниками подій призвів до територіального розподілу Чеського королівства, а королева “стала заручницею Вацлавського опікуна Оттона V Довгого” (с. 32). Позаяк жоден з можновладців не мав однозначної переваги в Центральній Європі, така полізалежність дала можливість зберегти чеську державність, а Пршемисловичам – трон.

Іншим фактором збереження Чеської державності, як показує І. Ліхтей, було нерозуміння Оттоном V Довгим внутрішньо-чеських суперечностей, він не зміг успішно грати на протистоянні чеських аристократичних кланів, налаштував супроти себе королеву Кунігунду та чеське духовенство, особливо вчинивши наругу над могилою св. Вацлава – небесного покровителя королівства. Як наслідок, королева та спадкоємець трону Вацлав II потрапили під варту в замок Бездез. Незабаром Кунігунда опинилася в Опавському краї



як пожиттєва володарка, де знайшла підтримку в Завішеві з Фалкенштейна, засудженому Пршемислом Отакаром II до страти за заколот проти короля і з яким королева уклала “протиправний шлюб”, у той час як чеські королеви-вдови не вступали в повторний шлюб, відтак “Кунігунда стала першою чеською королевою, яка порушила цю традицію і вирішила знову одружитися” (с. 57). Таку поведінку королеви І. Ліхтей пояснює тим фактом, що на цей час вона вбачала у Завіші з Фалкенштейна потенційного союзника у протистоянні з Оттоном V Довгим. Останній, щоб запобігти будь-яким активним діям опозиції, перевіз Вацлава II до Бранденбурга. На думку дослідника, це не було ув’язненням Вацлава II, поневіряння якого полягали у виснажливих переселеннях, постійній зміні оточення та тугою за матір’ю. Автор цілком справедливо зазначає, що лише цілком неушкоджений Вацлав мав значення для Оттона V Довгого, “був його козирем”. Однак дослідник відмічає й те, що в дитинстві Вацлавові II бракувало вітаміну D, що й може свідчити про тривале його перебування в дитячому віці в закритому приміщенні, поза дією сонячної радіації. Очевидно, саме тоді майбутній король і захворів на сухоти, що й стало причиною передчасної смерті Вацлава II у 1305 р.

Шлюб Кунігунди з Завішем з Фалкенштейна не влаштовував ні Рудольфа I Габсбурга, ні Оттона V Довгого. Відтак, як припускає І. Ліхтей, саме завдяки втручанням Рудольфа I Габсбурга позашлюбний син Пршемисла Отакара II Микулаш – офіційний володар Опавського краю, був звільнений з Угорського полону і повернувся в свої володіння, що змусило королеву з новим чоловіком покинути край. Очевидно, це втручання Габсбурга й зберегло чеський трон для Вацлава II, убезпечило від посягань на нього енергійного й амбітного Завіша з Фалкенштейна, адже, як показує І. Ліхтей, рід Вітковців залишився осторонь боротьби чеської знаті з опікуном Оттоном V Довгим за повернення Вацлава II в Чехію.

Поглиблення кризи в Чеському королівстві зумовило спроби її залагодження перемовинами між Оттоном V Довгим та чехами. Останні наполегливо домагалися повернення в Чехію і посадження на трон законного спадкоємця Вацлава II. Переломним моментом у перемовинах став сейм, що відбувся в Празі 20–21 травня 1281 р., на якому шляхта “уперше виступила як державотворчий корпоративний чинник, як репрезентант країни, стала на захист інтересів Чеського королівства, взявши на себе відповідальність за його подальший розвиток” (с. 71, 89).

Політична криза посилювалась економічною розрухою, що призвела до масового голоду 1281–1282 рр., численного мору населення, посиленого лютими морозами взимку, що загально забрав близько 600 тисяч населення Чеського королівства. Прикметно, що причину цієї “однієї з перших екологічних катастроф” дослідники вбачають “у паводках, зумовлених вирубуванням лісів і переорюванням значних площ у гірських регіонах” (с. 74). Попри таку

господарську та гуманітарну катастрофу, бранденбурзький маркграф вимагав від чехів за повернення Вацлава II на чеський трон значну матеріальну винагороду, на думку І. Ліхтея, загально 35 тисяч марок сріблом. Частину суми, 20 тисяч марок, чехи сплатили передачею Оттонові V Довгому в тимчасове тримання територій північної Чехії. Відтак, у травні 1283 р. Вацлав II повернувся в Чехію на престол свого батька, а “бранденбурзьке панування обійшлося знесиленому чеському народу надто дорого” (с. 78). Згодом, за допомогою Рудольфа I Габсбурга, чехам вдалося повернути до складу королівства й північночеські території, без жодної грошової компенсації Оттонові V Довгому. Таким чином було відновлено панування Пршемисловичів над усією державою: Чехією та Моравією. За своє коротке життя Вацлаву II вдалося відродити й економічне становище Чеського королівства, близько 1300 р. розпочати карбувати празький грош – одну з “найконвертованіших” валют Середньовіччя, поширену зокрема в Україні. Чехія вийшла на провідні позиції в Центрально-Східній Європі.

Підсумовуючи, варто зазначити, що досліднику вдалося розплутати гордіїв вузол “лихих літ” Чеського королівства і вибудувати чітку, логічну реконструкцію драматичних подій. Попри те, що дослідження охоплює лише п’ять років історії Чехії, воно насичено подіями, явищами та ґрунтовним аналізом джерел. Для української медієвістики монографія І. Ліхтея дає зразок категорійного апарату для вивчення центральноєвропейського Середньовіччя, транслітерації латинських та чеських особових назв. Книга написана доброю мовою і легко читається, хіба що можна зауважити разове вживання терміна “Прибалтика” (с. 20), замість більш коректного “Балтика”.

Дмитро Гордієнко

Марія Костик, *Ярослав Осмомисл* (Ів.-Фр., Лілея-НВ 2013) 112 с.

Ярослав Осмомисл, – оспіваний літописцями та автором “Слова о полку Ігоревім”, володар могутнього Галицького князівства (1153–1187), – належить до числа найвизначніших постатей Середньовічної України. До постаті князя неодноразово звертались дослідники, серед них і Марія Костик. Образ галицького князя розкривається на широкому тлі політичної та культурної історії Галицької землі. Дослідження має науково-популярний характер і розраховане на широкого читача, що й зумовило нарративний виклад матеріалу.

Вже з перших років правління Ярослав Осмомисл зображується як мудрий, талановитий князь, що дбає про добробут Галицької землі. Однак на самих початках свого правління князь зіткнувся з протидією “зубожілої” партії черні, очоленої Іваном Берладником, лише загадкова смерть якого у Візантії 1161 р. на деякий час укріпила Ярослава при владі. У цій боротьбі за владу, як зазначає дослідниця, “Ярослав Осмомисл проявив себе виваженим, мудрим, хитрим і підступним політиком” (с. 22).

Фатумом політичної кар’єри Ярослава Осмомисла стали жінки, що вирізняє його образ з-поміж інших князів Середньовічної України. Тому цілком слушно цим сюжетам М. Костик приділяє окрему увагу. Князь Ярослав одружився 1150 р. з донькою суздальського князя Юрія Довгорукого Ольгою. Це був суто політичний шлюб, зумовлений київською політикою суздальського князя. До Ольги Ярослав швидко збайдужів і жив зі своєю коханою Настею Чагр, про що пише авторка і що суперечить її ж тезі про Ярослава як “розсудливого і виваженого сім’янина”. Така “розсудливість” князя, як відомо, привела на вогнище його кохану Настаську, а її рід зазнав репресій від галицького боярства. Прикметно, як показує М. Костик, спираючись на дослідження О. Майорова, що галицьким боярам вдалося перемогти князя лише спираючись на простий народ, фактично, розігравши ту саму “зубожілу” карту Івана Берладника. Послаблення влади князя згодом призвело до фактичного утвердження в Галичі олігархічної форми правління, відтак – послаблення князівства, угорської окупації, врешті, повного вигасання династії Ростиславичів і об’єднання Галича з Волинню в 1199 р.

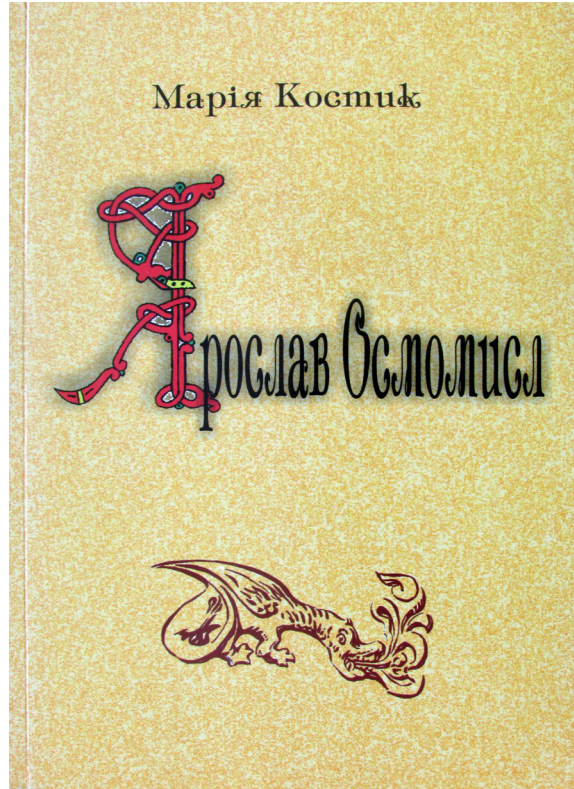
Географічне розташування Галицького князівства робило його важливим фактором міжнародної політики в регіоні Центрально-Східної та Східної Європи. Відтак вже на перших сторінках книги авторка слушно окреслює значення

князівства в європейському просторі: “Галицька земля розташовувалася на перехресті численних водних і сухопутних доріг і відіграла важливу роль у європейській торгівлі”, а “Галич дедалі більше набував значення європейського міста” (с. 6). Як показує М. Костик, Ярослав Осмомисл як дипломат був на висоті поставлених завдань. На жаль, окрім зазначення ролі Галицького князівства в міжнародній торгівлі, ширшого розкриття цього напрямку зовнішньої політики Ярослава Осмомисла дослідниця не подає. Проте, спроба показати роль князівства в загальноєвропейському просторі є перспективною, зокрема й для інших князівств Середньовічної України.

Позаяк М. Костик є науковим співробітником (завідувачка відділу) Національного заповідника “Давній Галич”, половину книги відведено галицьким пам’яткам, пов’язаним з іменем Ярослава Осмомисла. Насамперед – це Успенський собор, спорудження якого пов’язується з заснуванням у Галичі єпископської катедри. Дослідниця пристає до думки, що собор заклав князь Володимирко близько 1152 р., а завершив Ярослав Осмомисл 1157 р., хоча така хронологія є досить дискусійною. Відмічає авторка традиційний прийом

покриття склепінь собору листами свинцю, які називає “олов’яними”, так само “олов’яними” називає й свинцеві печатки-молівдовули, що є, на жаль, поширеною помилкою в історіографії.

Розміри храму, – третій по величині на теренах Київської митрополії, свідчать про політичні амбіції галицьких князів середини XII ст. У соборі Ярослав влаштував свою усипальню, в якій і був похований 1187 р. Поховання князя було виявлено під притвором храму під час археологічних досліджень 1937 р. Неподалік від нього згодом виявили поховання молодої жінки, на думку дослідників, зокрема М. Костик, невідомої доньки Ярослава Осмомисла. На сьогодні, вже після публікації рецензованої книги, проведено



ДНК-аналіз останків князя. На жаль, мені не відомо, чи проводився ДНК-аналіз останків молодої жінки, а його варто було б зробити, адже порівняння результатів обох аналізів могло б пролити світло на питання спорідненості обох похованих осіб.

Закінчується друга частина загальним оглядом культури Галича часів Ярослава Осмомисла. Дослідниця підтримує концепцію про формування своєрідної “галицької архітектурної школи”, що увібрала в себе західні, візантійські та руські впливи, зокрема прослідковується вплив чернігівської школи. Пристає авторка й до концепції Л. Махновця та С. Пушика, що автором “Слова о полку Ігоревім” був галичанин, ймовірно, син Ярослава Осмомисла Володимир. Поруч із Києвом Галич був одним із найбільших центрів з виробництва хрестів-енколпіїнів у Східній Європі. Однак думка про християнізацію галицьких земель задовго до Володимирового хрещення виглядає сумнівною, про що свідчить й запровадження у місті єпископської катедри аж через півтора століття по Володимировому хрещенню. На жаль, у цій частині є деякі повтори з першою, наприклад, про шлюб Ярослава з донькою Юрія Довгорукого. Очевидно, тексти першої (політичної) і другої (пам’яткознавчої) частин писались паралельно.

Уживаний термін “Київська Русь” на означення наддержавного утворення, своєрідного культурно-політичного простору є цілком прийнятним, однак єдиної “давньоруської держави” (с. 12) на той час не існувало, навіть советська історіографія розглядала час із середини XII ст. як період “феодалного роздроблення”. Відтак і матримоніальний союз з чернігівськими Ольговичами, укладений через дітей Ярослава Осмомисла, зумовлювався не періодичним посіданням Ольговичами Київського (як столичного) столу, а протистоянням Ольговичів Києву, з володіннями якого межувала Галицька земля. Відтак, щоб стримати експансію Києва на захід, на галицькі землі, й укладався матримоніальний союз Галича з Черніговом. Таким чином, хоча галицький князь й утримався від активної офензиви, не без його пасивної допомоги війська Андрія Суздальського змогли взяти Київ штурмом і вчинити у місті тотальний погром 1169 р. Очевидно, що галицький князь не розраховував на такий результат, тому вже з наступного року помірковано почав підтримувати Київ супроти старшої гілки Мономаховичів.

Підсумовуючи, варто зазначити, що М. Костик у низці нарисів, об’єднаних постаттю Ярослава Осмомисла, подала яскраву й панорамну картину історії Галича середини – другої половини XII ст. Книга написана легкою, зрозумілою мовою, що разом з доданою бібліографією має сприяти поширенню інтересу до історії Середньовічної України та Галицького князівства і його володарів зокрема.

Дмитро Гордієнко

ЄВГЕН ЛУНЯК, *Вольтер і Україна* (К., Видавець Олег Філюк 2020), 122 с.

Тему “Україна і Європа” завжди актуалізують українські визвольні змагання. Як було сто чи триста років тому, так є і сьогодні. Симон Петлюра та Петро Порошенко стали наступниками чину гетьмана Івана Мазепи, який в історії козацької України дав останній бій російській агресії. Саме життя й діяльність гетьмана Мазепи, його виступ проти Москви в союзі зі шведським королем Карлом XII знайшли широкий відгук у західноєвропейській літературі XVIII ст., що досить добре висвітлено у працях Д. Наливайка, Т. Мацьківа, В. Луціва. Свого часу дослідженню французької рецепції української історії XVIII ст. присвятив свої праці активний діяч Української революції 1914–1923 років Ілько Борщак. Зрештою, маємо честь представити увазі читачів найновіше дослідження на цю тему ветерана російсько-української війни (2014–) професора Євгена Луняка. Позаяк особливий вплив на популярність України у західноєвропейській літературі справила творчість Вольтера, його постаті та доробку й присвячена рецензована монографія.

Інтерес до України у Вольтера зумовлювався подіями Північної війни (1700–1721 рр.). Полтавська катастрофа 1709 р. вразила Європу і зокрема французького мислителя, адже у протистоянні Москві європейці сприймали Карла XII “як захисника європейських цінностей від зазіхань з боку далеких від високої культури й цивілізації московитів” (с. 8). Проте вже на кінець XVIII ст., зі втратою Україною залишків державності, у Франції згасає й інтерес до України, а “французьке суспільство доволі пасивно спостерігало за знищенням української автономії Катериною II” (с. 15).

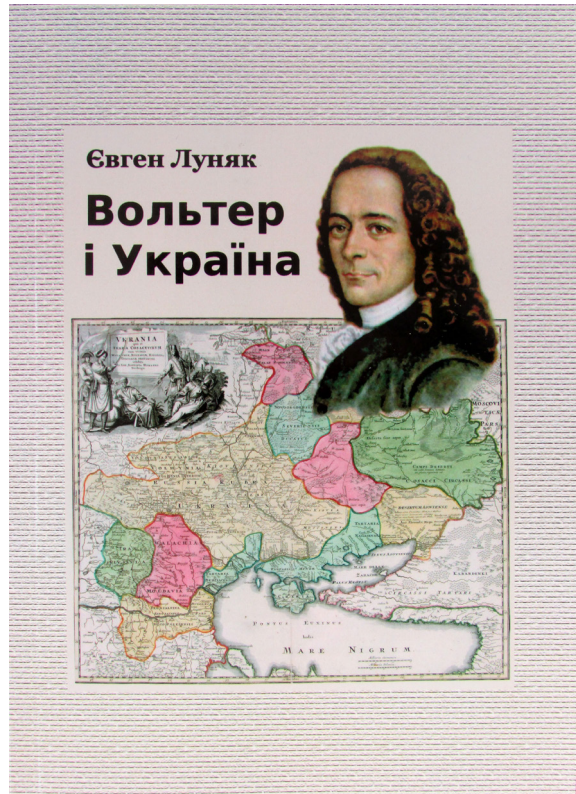
Образ України у творчості Вольтера найповніше виразився в “Історії Карла XII” (1731 р.) та “Історії Російської імперії за Петра Великого” (1759 р.), на аналізі яких переважно й зосереджена увага Є. Луняка. При цьому дослідник наголошує, що “саме Вольтер став одним з піонерів і популяризаторів терміну «українці (*Ukrainiens*)» на Заході, адже раніше тамтешні автори неодноразово підкреслювали, що Україну населяють козаки, козацька нація а, отже, назва країни не співпадає з назвою її населення”. Саме “після Вольтера слово «українці» все частіше починає вживатися на Заході” (с. 8–9). Заслугує на увагу категорійний апарат дослідження. Автор подає як українські назви, інколи реконструйовані, так і їх французький аналог, що відтворює “етимологічну сітку” сприйняття України французами. Однак, як наголошує дослідник, для непідготовленого читача XVIII ст. вживання хороніма ‘Russie’ могло вносити плутанину, що залишається актуальним і досі.

Цікавим є припущення автора, що популярні у Франції XVIII ст. “Мемуари про Петра Великого” Жана Руссе де Міссі були створені на замовлення царського уряду, чому свідченням є обрання автора “Мемуарів” почесним членом Петербурзької Академії Наук (1737 р.). Відтак, маємо справу з формою ‘Russia Today’ XVIII ст. Прикметно, що “Історія Російської імперії за Петра Великого” Вольтера служила тій самій меті – поширенню вигідного для Петербургу образу Росії в Європі, хоча автор і намагався писати так, “як вважав за потрібне” (с. 82), що й викликало певне незадоволення результатом праці при царському дворі.

“Історія Карла XII” Вольтера “мала стати своєрідним нагадуванням про ті лиха й страждання, до яких може призвести безмежна влада монарха” (с. 47). Для Вольтера, як і загалом просвітників, була властивою ідея десакралізації монарха, що суперечило середньовічним уявленням про легітимність влади. Яскравий приклад такого ставлення до володаря французькому мислителю давав козацький устрій України з його пережитками первісної демократії, коли козаки з легкістю могли убивати обраних ними ж правителів за найменші провини, хоча до

виявів такої жорстокості французький мислитель ставиться негативно. Як наголошує Є. Луняк, “просвітник дає цим фактом попередження й іншим монархам про те, що їхня влада минуча, а повсталий народ, доведений до крайності, є великою та безпощадною силою” (с. 62), що, зрештою, й продемонструвала Велика Французька революція.

“Історію Карла XII” Вольтер доопрацьовував упродовж усього життя і вважав її кращим своїм історичним твором. Є. Луняк не лише зазначає популярність праці через її періодичне тиражування, а й вказує на критичні зауваження та використання в працях інших авторів XVIII ст. (Жана-Батіста-Блеза де Рош де Партене, Елеазара де Мовійона, Йорана-Андерсона Нордберга та інших), зокрема щодо подій в Україні.



Щодо образу Мазепи у творах Вольтера, Є. Луняк відмічає їхню значну анекдотичність, часто нерозуміння французьким мислителем українських реалій та дій українського гетьмана. Та “найбільш сумнівним внеском у розвиток наукової мазепіани Вольтера є популяризація ним тези про польське походження гетьмана та амурної легенди про його прибуття до України” (с. 65–66). І саме завдяки “королю філософів” цей “амурний” сюжет здобув неабияку популярність у західноєвропейській літературі та образотворчому мистецтві. Та попри все, Вольтер чітко відмічав, що Мазепа “був хоробрий і винахідливий чоловік, що відзначався надзвичайною невтомністю в роботі, незважаючи на дуже похилий вік” (с. 100). Також Вольтер був одним із перших політичних мислителів, хто підмітив екзистенційну залежність Росії від особи володаря. Аналізуючи можливість поразки й загибелі Петра I під Полтавою, французький мислитель стверджує, що разом із ним загинула б і його держава.

Торкався Вольтер України і в інших своїх працях. Так, у “Досвіді про звичаї та дух націй” (1756 р.) він згадує Володимира Великого, проте називає його “князем московським”, а Анну Київську – донькою “якогось Ярослава, невідомого князя з незнанної тоді Русі”, що є явним перенесенням реалій XVIII ст. на початок XI ст. Слідом за Бопланом, заснування Києва як візантійської колонії Вольтер приписував грекам.

Загалом дослідження Є. Луняка побудовано на широкому тлі історії та культури Франції XVIII ст. Автор майже винятково зосереджується на аналізі джерельного матеріалу, не залучаючи сучасну історіографію. Проте такий підхід робить книгу привабливішою та більш стрункою у викладі матеріалу. До книги додані переклади українських уривків з творів Вольтера, що дає можливість читачу безпосередньо заглибитись в українські сюжети та смисли французького філософа.

Хоча праця має незначний обсяг, для біо-, бібліо- та історіографічних досліджень дуже бажаним є іменний покажчик, наявність якого б полегшила користування книгою. Можна зауважити автору й цитування деяких російських авторів мовою оригіналу (наприклад, с. 84), в той час як французькі тексти цитуються у перекладі. На жаль, на с. 106 є технічний ганж – втрата частини тексту.

Підсумовуючи, варто наголосити, що своєю монографією Євген Луняк суттєво збагатив українську історіографію цінним дослідженням, що актуалізує європейський текст України та привносить у сучасну українську культуру європейські сюжети, попри те, що Вольтер відносив Україну “за межі” європейської цивілізації. Наразі ж постає завдання повних перекладів творів французьких просвітників українською мовою, як і поширення інформації про Україну та її культуру на Заході.

Дмитро Гордієнко

ІНФОРМАЦІЯ ПРО АВТОРІВ

Анджей Ковальчик – доктор, науковий співробітник Музею перших П'ястів на Ледниці (м. Дзекановіце, Польща).

Аркадіуш Табака – магістр, науковий співробітник Музею перших П'ястів на Ледниці (м. Дзекановіце, Польща).

Борис Чибісов – кандидат історичних наук, доцент кафедри теології Тверського державного університету (м. Тверь, РФ).

Володимир Волковський – кандидат філософських наук, науковий співробітник Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України (м. Київ, Україна).

Володимир Ганяк – незалежний дослідник доби українського Модерну (м. Київ, Україна).

Володимир Співак – доктор філософських наук, доцент, доцент кафедри педагогіки та гуманітарних дисциплін Академії Державної пенітенціарної служби (м. Чернігів, Україна).

Вячеслав Корнієнко – доктор історичних наук, заступник генерального директора з наукової роботи Національного заповідника “Софія Київська” (м. Київ, Україна).

Георгій Папакін – доктор історичних наук, директор Інституту української археології та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України (м. Київ, Україна).

Гінтарас Кобелка – доктор філософських наук, дослідник відділу історії філософії Литви Інституту досліджень культури Литви (м. Вільнюс, Литва).

Далюс Вілюнас – доктор філософських наук, старший дослідник, завідувач відділу історії філософії Литви Інституту досліджень культури Литви (м. Вільнюс, Литва).

Данута Банашак – магістр, науковий співробітник Музею перших П’ястів на Ледниці (м. Дзекановіце, Польща).

Дмитро Гордієнко – кандидат історичних наук, старший науковий співробітник Інституту української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України, провідний науковий співробітник Національного заповідника “Софія Київська” (м. Київ, Україна).

Ельжбета Індицька – магістр, науковий співробітник Музею перших П’ястів на Ледниці (м. Гродзішко, Польща).

Євген Мулярчук – кандидат філософських наук, науковий співробітник Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України (м. Київ, Україна).

Магда Міцяк – магістр, науковий співробітник Музею перших П’ястів на Ледниці (м. Гродзішко, Польща).

Мар’яна Нікітенко – кандидат історичних наук, провідний науковий співробітник Національного Києво-Печерського історико-культурного заповідника (м. Київ, Україна).

Надія Нікітенко – доктор історичних наук, професор, завідувачка науково-дослідного відділу “Інстит «Свята Софія»” Національного заповідника “Софія Київська” (м. Київ, Україна).

Наталя Солонська – кандидат історичних наук, старший науковий співробітник відділу зарубіжної україніки Інституту книгознавства Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського (м. Київ, Україна).

Олександр Джанов – старший науковий співробітник Національного заповідника “Софія Київська” (м. Київ, Україна).

Олександр Киричок – доктор філософських наук, доцент, старший науковий співробітник Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України (м. Київ, Україна).

Олександр Охріменко – кандидат історичних наук, асистент кафедри історії стародавнього світу та середніх віків історичного факультету КНУ імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Олена Сирцова – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України (м. Київ, Україна).

Олена Ясинецька – кандидат історичних наук, завідувач сектору міжнародного співробітництва Національного заповідника “Софія Київська” (м. Київ, Україна).

Павло Гайденко – доктор історичних наук, професор, старший науковий співробітник Інституту української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України, головний редактор наукового альманаху “Палеоросія” (м. Київ, Україна).

Тарас Чугуй – кандидат історичних наук, директор Центру українських студій імені Д. І. Багалія Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (м. Харків, Україна).

Тереза Криштофяк – магістр, науковий співробітник Музею перших П’ястів на Ледниці (м. Гродзішко, Польща).

Юрій Пелешенко – доктор філологічних наук, провідний науковий співробітник відділу давньої української літератури Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України (м. Київ, Україна).

Ярослава Стратій – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України (м. Київ, Україна).

CONTENTS

History and Methodology of Medieval Studies	4
<i>Gintaras Kabelka, Dalius Viliūnas</i> (Vilnius, Lithuania), Were there any Philosophy Schools in Lithuania during Soviet Period?	4
<i>Volodymyr Volkovskiy</i> (Kyiv, Ukraine), Valeria Nychyk: from Biography to the History of Thought	19
<i>Heorgii Papakin</i> (Kyiv, Ukraine), Myth and Poetry as a Source of the History of Early Middle Ages: Creative Laboratory of <i>The Origin of Rus'</i> by Omeljan Pritsak	29
Anniversary: 1000 Years after the Death of Thietmar of Merseburg	37
<i>Nadiya Nikitenko</i> (Kyiv, Ukraine), “Sophia in Kyiv” in the <i>Chronicle</i> by Thietmar of Merseburg	37
Researches	53
<i>Taras Chuguy</i> (Kharkiv, Ukraine), Peculiarities of Political Relations between Princes Roman Mstyslavovych and Vsevolod Yuriyovych (“Great Nest”) at the End of the 12 th – the Beginning of the 13 th Centuries	53
<i>Oleksandr Kyrychok</i> (Kyiv, Ukraine), The Role of the Kyivan Rus’ Writing in Strengthening Greek and Byzantine Understanding of the Political	63
<i>Olena Syrtsova</i> (Kyiv, Ukraine), The Particular Aspects of the Quotation of the Biblical Book of the Parables of Solomon and Solomon’s Book of Wisdom in the Tale about the Conversion of Princesse Olga into Christianity	71
<i>Danuta Banaszak, Elżbieta Indycka, Andrzej Kowalczyk, Teresa Krysztofiak, Magda Miciak, Arkadiusz Tabaka</i> (Island Lednytsky, Poland), Early Medieval Monuments of Rus’ Origin from the Island Lednytsky and Gech / Trans from Polish by <i>V. Savytskyi</i>	83
<i>Olena Yasynetska</i> (Kyiv, Ukraine), On the Issue of the Pedigree of Prince Borys Volodymyrovych	109
<i>Natalia Solonska</i> (Kyiv, Ukraine), Attribution of Book Funds of Historical Libraries (on the Example of the Library of the Kyiv Sophia Cathedral in 11 th Century)	119
<i>Viacheslav Korniienko</i> (Kyiv, Ukraine), The Episode on the History of Marriage Relations in Medieval Ukraine: Divorce in the Light of Epigraphy of St. Sophia in Kyiv	137

<i>Mariiana Nikitenko</i> (Kyiv, Ukraine), Philosophy of Number and Symbolism of Image of Reverend Martyr in Kyiv-Pechersk Paterik	141
<i>Pavlo Haidenko</i> (Kyiv, Ukraine), Was there a Mission in the Rus' Church? (Some Remarks on the Question of Understanding Christian Preaching in Rus')	151
<i>Volodymyr Ganyak</i> (Kyiv, Ukraine), Proof of D. Oljanchin's Hypothesis Regarding the Close Kinship of Eustace and Innozent Giesel	167
<i>Yaroslava Stratiy</i> (Kyiv, Ukraine), Interpretation of Aristotle's Definition of the Soul in the Treatises <i>On the soul</i> by Kasiyan Sakovyech and Innozent Giesel	175
<i>Yevhen Muliarchuk</i> (Kyiv, Ukraine), The Idea of Calling of a Person in Social Oriented Religious Movements: Reformation Christianity and Hassidism in Europe and Ukraine	197
<i>Volodymyr Spivak</i> (Chernihiv, Ukraine), Aristotelian Influence in the Ukrainian Sermon in the Baroque Era (on the Example of Anthony Radivilovsky's Texts)	205
Source Studies	221
<i>Oleksandr Okhrimenko</i> (Kyiv, Ukraine), The Depiction of the Entombment of Christ in the Medieval Book of Hours from the Collection of the VNLU	221
<i>Boris Chibisov</i> (Tver, RF), Discussions about the Informativeness of Toponymy for the Study of Ethnic History of Novgorod Land	257
Sources Publication	265
<i>Yuriy Peleshenko</i> (Kyiv, Ukraine), "A Word on Great and Holy Thursday" by Gregory Tsamblak	265
<i>Oleksandr Dzhanov</i> (Kyiv, Ukraine), A Fragment of the Accounting Book of the Kafa Treasury of 1472–1473 from the Code ASG, San Giorgio, Sala 34, 590, № 1228	281
Reviews	313
MARYNA FILIPOVYCH, Polotsk Land in Chronicle and Act Sources 11 th –16 th Centuries / Ed. by L.A. Dubrovina (Kyiv 2014) 204 p. (<i>Dmytro Hordiienko</i>)	313
IHOR LIKHTEI, "...Bad Times": the Crisis of the Czech State in 1278–1283 (Uzhgorod 2015) 104 p. (<i>Dmytro Hordiienko</i>)	319
MARIIA KOSTIUK, Yaroslav Osmomysl (Ivano-Frankivsk 2013) 112 p. (<i>Dmytro Hordiienko</i>)	323
YEVHEN LUNIAK, Voltaire and Ukraine (Kyiv 2020) 122 p. (<i>Dmytro Hordiienko</i>)	326
Information about the Authors	329

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

Ucrainica Mediaevalia

Vol. 2/3, 2019/20

Літературний редактор – Наталія Киричок
Оригінал-макет і верстка – Наталія Киричок
Технічний редактор – Дмитро Гордієнко
Дизайн обкладинки – Андрій Кальченко

Інститут української археографії та джерелознавства
ім. М. С. Грушевського НАН України, вул. Трьохсвятительська, 4,
м. Київ, Україна, 01001, тел. / факс: (044) 279-08-63,
e-mail: dmytro.gordiyenko@gmail.com

Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України,
вул. Трьохсвятительська, 4, м. Київ, Україна, 01001,
тел.: (044) 278-06-05, факс: (044) 278-63-66,
e-mail: kyrychok73@gmail.com

Інтернет-адреса видання: **um.inf.ua**

Підписано до друку 03.08.2020.
Формат 70x100/16. Папір офсетний.
Гарнітура – Times New Roman. Друк – офсетний.
Ум. друк. арк. 26,97. Обл. вид. арк. 19,13.
Наклад 300 прим.