

TOM V

• КРИТИКА •

ДРОГО ЖИВТОС
ТВОРАЩЕ ДАМИ
ДЕСАТЕ ВЪРАШЕ
НАКОНЧИЛО МЯ
УПРАВЛЕНИЕ
СЛОВО: КЪ.
БЛАЖЕНСТВОЮ
ВНЕША НАМЕРИ
ГЛАГОЛУЮЩИ
УНІ ДРОГО ЖИВТО
НЫ НАЛЕЖИТИ
ВЕЩЬ СЕ ГЛАГО
СЛОВО: КЪ.

ОБЕРЗА
 И НИКТОЖЕ
 ЗАТОВАНИ
 АПОК.
 ВМТА БТ
 НИЗКАЮТА
 БТ АН.

NOVA 19 TALL
HIG. 1475.
M. 19: 54

ПАВЛОНЪ СОВЕЩАЕ
 ПОДЪЕЗДАЮЩЕ СЪ
 ТИТИНЪ СЪМЪХЪ
 ВЪТЪ МЕДИИ
 ПРОЛА БУДО СЪМЪ
 АНТОНЪ ВЪТЪ
 ПРИБАУ. МЕДИИ
 НАНЪ ОНЪ ПЕРВЪ
 БУДИ(ХЪ) СЪ
 ИСТОЧНОЖИ НА Н
 НЕСЪ ПОСЛАЕШЪ
 МЕДИИ СЪ
 ВЪТЪ 34:11

ТОВАРИСТВО ДОСЛІДНИКІВ
ЦЕНТРАЛЬНО-СХІДНОЇ ЄВРОПИ

**MEDIAEVALIA
UCRAINICA:
МЕНТАЛЬНІСТЬ
ТА ІСТОРІЯ
ІДЕЙ**

ТОМ V

• КРИТИКА •
КИЇВ
1998

Medii aevi, а отже і коло інтересів нашого видання мають свій обмежений історіографічною традицією строк. Однак специфіка української історії, в якій ми бачимо певний феномен хвилі, що уповільнювалася на околицях європейського світу, не вкладається в загальновизнаний стереотип Середньовіччя. Категорії повсякденної культури та елітарні теорії, візантійсько-православне та європейсько-латинське коріння української думки, тобто сфера зацікавлень нашого журналу, надто виразно демонструють нахил до *довгого тривання*, а помітніші зміни у типові світосприйняття і мислення в Україні фіксуються лише на схилі XVIII століття. Тим-то редактори вважають за можливе, цілком усвідомлюючи суб'єктивну умовність своєї точки зору, винести на сторінки свого журналу гасло **довгого середньовіччя**, що в умовах України охоплювало ледь не все XVIII століття.

Редактори:

Олексій Толочко, Наталя Яковенко, Леся Довга

Редакційна рада:

Кирило Вислобоков (Київ), Ярослав Пеленський (Філадельфія)

Технічний редактор

Майя Притикіна

Оригінал-макет

Іван Яковенко

Видання побачило світ завдяки фінансовій підтримці

Фонду Катедр Українознавства (ФКУ)

при Українському Науковому Інституті

Гарвардського Університету.

Програма українознавчих досліджень,

фундатором якої є ФКУ, фінансується за рахунок

благодійних пожертв українських громад США та Канади.

На обкладинці використано

фрагмент ілюстрації видання:

Апостол. – Київ: друк. Лаври, 1695

ЗМІСТ

Александр Хорошев (Москва) <i>Новгородская Святая София и псковская Святая Троица по летописным данным (из истории местных патрональных культов)</i>	5
Ігор Мицько (Львів) <i>До проблеми становлення популярних християнських культів в Україні</i>	26
Agnieszka Wróblewska (Lublin) <i>Wiara Rusinów zamieszkujących Ruś Halicko-Włodzimierską w opinii polskiej historiografii okresu średniowiecza i renesansu</i>	44
Piotr Borek (Kraków) <i>Ruś w KRONICE Macieja Strykowskiego</i>	57
Наталя Старченко (Київ) <i>Публічність як домінанта культурної традиції (Волинь другої половини XVI століття)</i>	68
Валерій Зема (Київ) <i>Середньовічна традиція слова, мови та книги в творах Іоана Вишенського</i>	82
Олександр Галенко (Київ) <i>Лук та рушниця в лицарській символіці українського козацтва: парадокси козацької ідеології і проблема східного впливу</i>	93
Анатолій Момрик (Київ) <i>Біблійна генеалогія в етногенетичних концепціях польських та українських літописців і хроністів (до постановки проблеми)</i>	111
Summary	119

АЛЕКСАНДР ХОРОШЕВ

(Москва)

НОВГОРОДСКАЯ СВЯТАЯ СОФИЯ И ПСКОВСКАЯ СВЯТАЯ ТРОИЦА ПО ЛЕТОПИСНЫМ ДАННЫМ

(из истории местных патрональных культов)

Значение патроната Святой Софии для Новгорода известно и общепризнано. Оно зафиксировано не только в исторической и художественной литературе, но и закреплено на бытовом уровне. Это привело к тому, что тема культа Софии фактически выпала из проблематики исследователей Новгорода. Вероятно, произошло это от подсознательной убежденности, что доказывать патронат Софии – значило бы ломиться в открытую дверь. Высказанный упрек автор в полной мере относит и к себе, так как дважды – при изучении роли церкви в социально-политической системе Новгорода и при обращении к истории канонизации в русской церкви¹ – данный сюжет должен был стать предметом специального исследования. Однако автор, подобно большинству исследователей, констатировал существование культа как историческую аксиому.

В редких случаях, главным образом при обращении к иконографическим сюжетам в иконописи, фресковой живописи, сфрагистике, нумизматике,² исследователи демонстрировали приближение к проблеме, но это сводилось либо к выборочному цитированию летописи, либо, чаще, к попыткам богословско-философского осмысления культа Софии. Последнее связано в первую очередь с необходимостью выяснить соотношение идеи Богоматери “Знамение” и Софии, Премудрости Бо-

¹ Хорошев А. С. *Церковь в социально-политической системе Новгородской феодальной республики*. – М., 1980; Его же, *Политическая история русской канонизации (XI – XVI вв.)*. – М., 1986.

² Болховитинов Е. А. *Описание Киевского Софийского собора и киевской иерархии*. – К., 1825; Лебединцев П. Г. *София Премудрость Божия в иконографии Севера и Юга России* // Киевская старина, декабрь 1884; Кондаков Н. П. *Иконография Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа*. – Лицевой иконописный подлинник. – Т. 1. – СПб., 1905; Никольский А. И. *Софья Премудрость Божия (новгородская редакция и служба Св. Софии)* // Вестник археологии и истории. – Вып. XVII. – СПб., 1906; Уваров А. С. *Сборник мелких трудов*. – Т. 1. – М., 1910; Гусев П. Л. *Символы власти в Великом Новгороде* // Вестник археологии и истории. – Вып. XXI. – СПб., 1911; Арциховский А. В. *Изображения на новгородских*

жией. Специфичность задачи привела в результате к формированию разных подходов и трактовки сюжета, правомерно отмеченных В. А. Буровым: 1) Христос-Эммануил, представленный в композиции Богоматери “Знамение” – София, Премудрость Божия; 2) Христос – Премудрость, Логос, Слово Божье, а Богоматерь “Знамение” – вместилище Премудрости; 3) Богоматерь – София Премудрость Божия.³ Буров справедливо отметил слабую разработанность софийской тематики и необходимость ее источниковедческой проработки. К сожалению, автор не пошел дальше декларации, перейдя в ходе предпринятого исследования на путь богословско-философского осмысления культа Софии Премудрости Божией, что привело в результате к появлению еще одной трактовки: “Богоматерь “Знамение” на актовых печатях Новгорода – изображение телесного Храма Софии – Премудрости = Христа = Логоса = Слова Божьего”,⁴ которая в целом соответствует патристике, но не является результатом источниковедческой проработки проблемы. Представляется безусловно необходимым для раскрытия внутреннего содержания софийского культа в Новгороде обращение к источнику – Новгородской Первой летописи, где многочисленные софийские реплики средневекового хрониста, по нашему убеждению, в полной мере отражают всю полноту образа Святой Софии в представлении средневекового новгородца, сознание которого было наполнено христианской символикой.

Обращение к источнику, не ограничиваемое выборочной апелляцией к летописи, должно, на наш взгляд, привести к максимально полному выявлению культа, сложившегося в сознании средневекового новгородца. При этом автор осознанно избегал попыток богословско-философской трактовки проявлений патроната, считая, что подобные ведут к субъективизму при работе с источником, выхолащивая историзм событий.

Внедрение культа Софии в Новгороде по времени совпадает с крещением горожан и возведением тринадцатиглавой соборной церкви Святой Софии, предшествующей ныне существующему кафедральному собору, возведение которого в 1045-1050 гг. – свидетельство дальнейшего закрепления культа в новгородской среде. Сохранность собора, его обустройство являлись не только обязанностью новгородского

монетах // Изв. АН СССР, сер. ист. и философ. – Т. 6., № 1. – М., 1948; Янин В. Л. Актовые печати Древней Руси X – XV вв. – Т. 2. – М., 1970; Сидорова Т. А. Волотовская фреска “Премудрость созда себе дом” // Труды отдела древнерусской литературы. – Т. XXVI. – Л., 1971; Брюсова В. Г. Толкование к IX притчу Соломона в Изборнике 1073 г. // Изборник Святослава 1073 г. Сб. стат. – М., 1977; Львов М. А. Еще раз к вопросу об изображении на новгородских монетах // Прошлое нашей Родины в памятниках нумизматики. – М., 1977; Смирнова Э. С. О местной традиции в новгородской живописи XV в. Иконы с избранными святыми и Богоматерью “Знамение” // Средневековое искусство. Русь. Грузия. – М., 1978; Лифшиц Л. И. Монументальная живопись Новгорода XIV-XV веков. – М., 1987; Буров В. А. Очерки истории и археологии средневекового Новгорода. – М., 1994.

³ Буров В. А. Очерки... – С. 169.

⁴ Буров В. А. Очерки... – С. 173.

владыки, но и проявлением заботы всего города. Свидетельства тому неоднократно зафиксированы летописцем (с. 19, 27, 29, 203, 213, 215, 216, 311, 345, 347, 353, 354, 388, 400, 420) и общеизвестны исследователям. Немаловажным для наших итоговых построений является тот факт, что Софийский собор практически с момента своего сооружения был главным некрополем Новгорода.⁵

Столь древнее внедрение культа Софии, казалось бы, должно было привести к достаточно раннему свидетельству патроната Софии по отношению к городу и его жителям. Однако этого нет ни при изложении бытовых событий, таких как смерч 1125 г. (с. 21, 205), мор 1157 г. (с. 30, 217), голод 1127/1128 гг. (с. 21-22, 206), 1143 г. (с. 26-27, 212), 1145 г. (с. 27, 213), 1170 г. (с. 33, 221), 1187/1188 гг. (с. 39, 229), при том, что позже подобные описания обязательно сопровождались соответствующей сентенцией летописца, ни при повествовании о политических схватках в городе в 1132 г. (с. 22-23, 207), 1136 г. (с. 23, 210), 1157 г. (с. 30, 217), 1167 г. (с. 32, 220), 1207 г. (с. 50, 247), 1214 г. (с. 53, 251) – позднее аналогичные события почти всегда сопровождались пространными нравоучениями, ни при рассказах о победах новгородцев над чудью в 1116 г. (с. 20, 204), в 1134 г. (с. 23, 207), в 1191 г. (с. 40, 231), 1212 г. (с. 52, 250), над шведами в 1164 г. (с. 31, 218-219), над Литвой в 1220 г. (с. 45, 239), на Ждане горе в 1135 г. (с. 23, 208), над суздальцами в 1170 г. (с. 33, 221), под Переяславлем в 1180 г. (с. 36, 226) – событиях, достаточно значительных и, казалось бы, дававших повод летописцу отметить патронат Софии, уберегшей новгородцев от больших потерь. Тем более выразительно, что в ряде случаев перечисленные выше события отмечены христианскими сентенциями летописца (1128 г., 1187/1188 гг.) либо его указаниями на небесный патронат (1164 г., 1170 г., 1180 г.). Особенно примечательно отсутствие софийского патроната при рассказе о фантастической победе новгородцев над объединенными силами русских князей под стенами города, победы эпохальной как в политическом, так и в идеологическом плане, достигнутой, по летописи, *силою крестною, Богородицею и молитвами благоверного владыки Илии* (с. 33, 221).

Продолжительный период “патронального безмолвия” в Комиссионном списке новгородской летописи разорван рассказом о югорских событиях 1194 г. и примечательными предсмертными словами Якова Прокшинича, обращенными к переветнику Савице:

Брате, судит ти Бог и Святая Софья, аще еси подумал на кровь братьи своеи; и станеши с нами пред Богом и отвечаеши за кровь нашу (с. 233).

Данный факт дает формальное основание для регистрации первого обращения летописца к культу Софии, однако есть определенные сомнения в правомерности подобной акции. Они объясняются не только отсутствием фиксированных обращений к культу между 1194 и 1216 гг.,

⁵ Янин В. Л. Некрополь Новгородского Софийского собора. – М., 1988.

но, главным образом, отсутствием рассказа о югорских событиях в Синодальном списке. Сохранившийся в Комиссионном варианте рассказ мог попасть в летопись из какого-то неизвестного нам источника, более морализованного по характеру, чем Синодальная рукопись. Высказанное здесь не имеет под собой авторских сомнений в реальности югорских событий или в обличительном пафосе предсмертного слова Якова Прокшинича, а только неубежденность в упоминании софийского культа в вымаранном Синодальном тексте. Тем самым автор остается на традиционной историографической дате первой фиксации патроната Софии – 1216 год.

События этого года многократно комментировались в исторической литературе, поэтому ограничимся цитированием источника:

Князь же Мьстислав створи вѣце на Ярославли дворе, “и поидем, рече, поищем муж своих, вашей братьи, и волости своей, да не будет Новыи Тѣрг Новгородом, ни Новгород Тѣржком, нѣ кѣде Святая София, ту Новгород; а и в мнозе Бог, и в мале Бог и правда” (с. 55, 254).

Лозунг князя был реализован в кровопролитной сече на Липице, где *сѣступися пѣлк новгородьскыи съ Ярославим пѣлком. И тако, Божию силою и помощю Святыхъ София одоле Мьстислав* (с. 56, 256).

Кажется парадоксальным, что формула *кѣде Святая София, ту Новгород*, ставшая лозунгом антикняжеской борьбы новгородцев времени вечевского государства, была изложена князем. Однако обращение к событиям, непосредственно предшествовавшим битве на Липице и после нее, на наш взгляд, проясняют позицию Мстислава. Зимой 1208/1209 гг., когда князь Святослав организовал блокаду Новгорода,

приде князь Мьстислав Мьстиславиць на Тѣржък и изма дворяне Святослави, и посадника оковаша, а товары их кого рука доидеть; а в Новгород присла: “кланялся Святеи Софии и гробуютця моего и всемновгородьцем; пришьль есмь к вам”, после чего прииде Мьстислав в Новгород, и посадиша и на столе отне и ради быша новгородци (с. 21, 249).

Летописный контекст дает нам право считать, что для Мстислава Святая София – *отни стол*. В правомерности подобной интерпретации слов Мстислава нас убеждают изложение летописцем событий января 1200 г., когда *прииде князь Святослав в Новгород... и посадиша и на столе в Святеи Софеи, и обрадовася вѣсь Новѣгород* (с. 45, 238-239). Аналогичен по содержанию и рассказ о возвращении Мстислава в Новгород в 1216 г.:

Того же лета поиде князь Ярослав на Тѣржък... И зая вѣрьш на Тѣржъку..., а Новегороде зло бысть вельми... и... послаша Мануилу Ягольевичя с последнюю речью: “Поиди в свою отчину к святеи Софеи; не идеши ли, а повежь ны” (с. 54, 253).

Таким образом, не только для Мстислава, но и для самих новгородцев Святая София – княжеский стол. Не потому ли хронист подчеркивает, что победа на Липице – знак небесного благоволения именно князю: *Божию силою и помощю Святыхъ София одоле Мьстислав?*

Впрочем, слово было сказано, формулировка нашла отклик в новгородской среде и, преобразовавшись в лозунг *изомрем за Святую Софию*, превратилась в политический символ антикняжеской борьбы вечевой республики. В 1225 г., в ответ на попытку князя сместить посадника, новгородцы продемонстрировали решимость *умереть за Святую Софию о посаднице о Иванце о Дмитровце* (с. 64, 268). В 1259 г., когда при поддержке князя Александра Ярославича была предпринята попытка сбора ордынской дани, *чернь не хотеша дати числа, но реша: "Умрем честно за Святую Софию и за дома ангельския"* (с. 82, 310). В 1270 г., когда Ярослав двинулся на Новгород *со всею силою своею*, новгородцы поклялись: *"...изъмрем честно за Святую Софию"* (с. 89, 320-321). В 1316 г., на требование Михаила Тверского выдать ему князя Афанасия и Федора Ржевского, *рекоша новгородци: "Не выдаем Афанасья, но измрем вси честно за Святую Софию"* (с. 95, 336). В 1398 г., собираясь в поход на Двину в ответ на насилие... *от своего князя Василия Дмитриевича*, новгородцы целуют крест в решимости *положить свои головы за Святую Софию и за своего господина за великий Новгород* (с. 391). Для средневекового новгородца умереть за Святую Софию – это принять смерть за правду, за истину, то есть высший жизненный подвиг христианина, реальный путь в царствие небесное. Поэтому летописец считает уместной молитву за

мужей... главами своими покаяюще за Святую Софию: "Буди Господи Боже милостиво человеколюбче, в оном вѣце стати со всеми угодившими ти от века, иже кровь свою прольяха за Святую Софию" (с. 87, 317-318); *"А покои, Господи, в царствии своем душа тех, иже головою своею положиша за Святую Софию"* (с. 91, 331).

Для христианского миропонимания средневекового новгородца истинная духовность – это процесс взаимобратный, конкретно подтверждаемый: решимость положить свою голову за Святую Софию, пролить кровь за Божье дело реализуется небесным покровительством, осеняющим жизнь новгородцев и в быту, и в лихую военную годину. Патронат Софии оберегает мятежных новгородцев от кровопролития, когда *всташа брат на брата*. В 1218 г.

бысть... голку и мятеж в городе... И бысть сеча у городнех врат... О, братие, сие чудо свади окаянныи диавол; когда бяше брани быти на поганья, и тогда пакы начаша битися междю собою... Нъ Богом диавол погран бысть и Святою Софиею, Крест возвеличян бысть, и сѣидошася братья въкупе, однодушно, и Крест целоваша (с. 59, 259-260).

В следующем, 1220 г.,

не хотяше диавол добра роду человеческому и злии человеци, и вложи князю [Всеволоду] гнев до Твердислава без вины... Богом и Святою Софиею Крест възвеличян бысть, а дьявол погран; а братья вся въкупе быша (с. 60, 262).

В 1384 г., когда Новгород разделился надвое

и стаху славяне по князи [Патрикии], и поставиша вѣце на Ярославле дворе, а другое вѣце у Святии Софеи... нъ ублюде Бог и Святая Софея от усобные рати (с. 379).

Святая София не оставляет новгородцев своим попечением и во время эпидемий. В 1300 г. *Божьею милостью и Святыя Софеи, стоянием и владычним благословением... переста мор* (с. 384).

Очень выразителен патронат Софии на ратном поле. В 1234 г., когда в Новгород пришла весть о нападении литовцев,

князь же [Ярослав] с новгородьци, въседавъше в насады, а инии на коних, поидоша по них [литовцев] по Ловати... И постиже я на Дубровне, на Селищи..., и ту ся би с безбожными окаяньною литвою; и ту пособи Бог и Крест Честный и Святая София Премудрость Божия, над погаными князю Ярославу с новгородци (с. 73, 283-284).

В марте 1226 г.

приидоша Литва, и повоева около Торжку беици, не догониша Торжку за три версты... Князь ж Ярослав и Володимир с сыном и с новоторжце, князь двор, а новгородцов бе мало, торопцяне с князем своим Давыдом поидоша по них... сугнав на Въсте и наворопи на нь, и тако Божиею помощю и Святыи Софья, отгьмав весь полон, а самих избиша 2000, а прочии разбегошася... (с. 64, 269).

В 1240 г.

прииде бо весть в Новгород, яко свеи идуць к Ладозе. Князь же Олександр не умедли ни мало с новгородци и с ладожаны приде на ня и победи я силою Святыи Софья и молитвами владичица наша Богородица и Приснодевица Мария... и ту бысть велика сеча сеем... Князь же Олександр с новгородци и с ладожаны придоша вси здрави в своя си, сохранени Богом и Святою Софьею и молитвами всех святых (с. 77, 294).

Спустя два года, в 1242 г.,

князь же [Александр] въспятися на озеро, немцы же и чюдь поидоша по них. Узрев же князь Олександр и новгородци, поставиша полк на Чудском озере... и наехаша на полк немцы и чюдь и прошибошася свиньею сквозь полк, и бысть сеча ту велика немцем и чуди. Бог же и Святая Софья и святою мученику Бориса и Глеба, еюже ради новгородцы кровь свою прольяха, тех святых великими молитвами пособи Бог князю Александру (с. 78, 296).

В 1256 г.

поиде Александр на Емь... и бысть зол путь... а новгородцев Бог соблюде. И пришед на землю Емьскую, овых избиша, а других изима силою Честнаго Креста и Святыя Софья (с. 309).

В 1262 г.

идоша новгородци с князем Дмитрием Александровичем великим полкомъ под Юрьев... И быше град тверд Юрьев, в 3 стены, и множество людий в немъ всяких, и баху пристроили собе брань на граде крепку; но Честнаго Креста сила и Святой Софии всегда низлагаетъ неправду имеющих: тако и сии град, ни во чтоже твердость та бысть, но помощю Божиею однимъ приступлениемъ взятъ бысть (с. 83, 312).

В записи о Раковорской битве 18 февраля 1268 г. летописец, изложив мартиролог новгородских потерь, заключает:

Бывшую бо великому тому снятию и добрым мужем главами своими покаяюще за Святую Софью, милосердый Господь посла милость свою въскоре, не хотя смерти грешнику до конца, кажа нас и паки милуя, отврати ярость свою от нас, и призре милосердным си оком: силою Креста Честнаго и помощю Святых Софья, молитвами Святых владычица наша Богородица Приснодевица Мария и всех святых, пособи Бог князю Дмитрию и новгородцем... и гониша их [немцев], бьюче, и до города, в 3 пути, на семи верст, якоже не мочи ни коневы ступити трупием (с. 87, 317-318).

В 1301 г.

приде князь великий Андреи с полкы низовьскими, и иде с новгородци к городу тому [Венцу]... и потягнуша крепко; силою Святых Софья и помощю Бориса и Глеба твердость та ни во что же бысть..., град взят бысть (с. 91, 331).

В 1348 г.

слышавши же новгородци се, что король [Магнус] отпустил рать на Ижеру, послаша противу их Онцифора Лукиница, Якова Хотова, Михаилу Фефилатова, с малою дружиною, молитвами же Святых Богородица, и Святых Софеа пособием, и святою мученику Бориса и Глеба помощю, Бог пособи Онцифору: избиша немцев (с. 360).

В следующем году

сташа новгородци под Ореховым... и приступиша к городу с приметом... милостью Божьею и Святеи Софеи заступлениемъ, и молитвами Пресвятая владычица Богородица наша, силою Креста Честнаго, на нъже уповаша, и святою мученику Христову Бориса и Глеба помощю... взяша город (с. 361).

Примечательны в этом выразительном перечне новгородских побед три обстоятельства. Во-первых, летописец везде подчеркивает, что новгородцы выступают радетелями православия в борьбе с “погаными” и “безбожными” иноплеменниками. Ни разу небесный патронат не осе-нил “христианского кровопролития”. Естественно, что для христиан выступление против единоверцев – братоубийство, несовместимое с идеалами православия. Второе: впечатляет многовариантность формулировок небесного патроната. Казалось бы, в одноплановых ситуациях вполне допустим трафарет, и мы отмечали использование подобного – лозунг *изомрем за Святую Софию*. Убеждены, что летописец каждый раз осознанно подходил к компоновке небесных персонажей: для средневекового новгородца христианская символика была наполнена глубинным смыслом. Не потому ли составитель Комиссионного варианта не изменил в угоду политической конъюнктуре персоналии патроната в знаменательной для новгородцев победе над суздальской ратью в 1170 г.? Вероятно, для правоверного христианина подобная операция была кощунством (хотя, в принципе, проблема компоновки патроната может стать предметом специального источниково-

ведческого анализа). Наконец, третье: ассоциативность для летописца понятий *Святая София* и *Новгород*, восходящая к Мстиславовой формуле *где София, здесь Новгород*, с расширительным пониманием Новгорода как символа Новгородской земли в целом.

Синонимичность понятий Новгород = Новгородская земля = Святая София проявляется в летописных сообщениях постоянно. Именно так, по нашему мнению, следует понимать слова хрониста при описании бедствий 1327 г., когда

прииде рать татарская множество много, и взяша Тферь и Кашин и Новотожьскую волость, и просто реиши всю землю Русскую положиша пусту, толко Новгород ублюде Бог и Святая Софья (с. 98, 341).

В 1259 г.

бысть мразь велик по волости, но Господь не хотя места сего Святые Софеи оставити пуста, отвори ярость свою от нас и призре милосердия своего (с. 83, 311).

Та же идентичность понятий подтверждается летописцем при описании событий зимы 1229 г., когда новгородцы следующим образом оценили бегство Федора Даниловича с тиуном Якимом и двумя княжичами – Федором и Александром: *даждь зло съдумав на Святую Софию, а побегл* (с. 67, 273-274). Столь же очевидна конкретика летописного текста при обращении к истории псковского князя Довмонта, которому в 1265 г. *вложи Бог в сердце благодать свою поборнику быти по Святеи Софеи и по Святой Троице, отмстити кровь христьянскую, и поиде со пльсковичи на поганую Литву* (с. 85, 314). Оплакивая смерть князя в 1299 г., летописец подчеркивает, что Довмонт *много пострадал за Святую Софью и за Святую Троицу* (с. 90, 330), идентифицируя здесь два тезиса: Новгород = Святая София, Псков = Святая Троица.

Для новгородского летописца очевидна не только географическая масштабность культа Святой Софии, но и объемность его проявлений: Святая София выступает как высший судья, “оправляющий” правых и карающий “высокоумие”. В 1220 г. летописец сообщает о возвращении ранее изгнанного архиепископа Митрофана, который *оправивься Богом и Святою Софиею* (с. 60, 261). Аналогично в 1234 г. *прииде князь [Ярослав], выправи Божьею помощью и Святых Софю* (с. 72, 282). В 1193 г. приговоренный к смерти югорским князем Яков Прокшинич предупреждает *переветника* Савицу: *брате, судит ти Бог и Святая Софю, аще еси подумал на кровь братья свои* (с. 233). Когда в 1331 г. псковичи хотели поставить на владычество в Пскове Арсения *не потворивше Новаграда ни во чтоже, възнесошася высокоумьем своим*, то сделали они это, по мысли летописца, забыв, что *Бог и Святая Софеа низлагает всегда ж высокия мысли* (с. 343).

Радение Святой Софии о церковном обустройстве Новгородской епархии акцентированно проявляется в сообщениях о выборах новгородского владыки. Сам факт выбора владыки светскими лицами с точки зрения церковного права не вполне легитимен. Требовалось

идеологическое подкрепление политического акта. Оно, по мнению летописца, определялось божественным *знаменанием* выборов на кафедру. Однако достаточно долго новгородский хронист не регистрирует патронат Святой Софии при владычном избрании. Начиная с 1156 г., когда новгородцы впервые отказались принимать на кафедру киевского ставленника, и вплоть до 1307 г. формуляр легитимности был достаточно трафаретен и не отмечен культом Святой Софии: в 1156 г. *поставити мужа Богом избрана Аркадия* (с. 29, 216); в 1193 г. *изволиши Богом избрана Мартуртурия* (с. 40, 232); в 1199 г. Митрофана, *мужа Богом избрана* (с. 44, 238); в 1212 г. *волею Божию възлюби Добрыню Ядрейковича* (архиепископа Антония) (с. 52, 250); в 1229 г. *изволи Бог служителя себе и пастуха словесных овъчъ Новугороду и всеи области его* Спиридона (с. 68, 275); в 1273 г. *възлюбиши вси Богом назнаменана Климента* (с. 323); в 1299 г. *възлюбиши вси Богом назнаменана мужа добра и смирена Феоктиста* (с. 90, 330). В 1307 г. формула изменяется: *възлюбиши Богом избрана и Святою Софею... Давыда* (с. 332), впервые фиксируя патронат Софии при выборах архиепископа.

Однако формула с культом Софии не стала традиционной. В 1325 г. летописец возвращается к прежней формулировке: *възлюбиши вси Богом назнаменана Моисея* (с. 97, 340); так же и при избрании в 1331 г. следующего владыки Василия, *Богом назнаменана* (с. 342-343). Только с 1359 г. формула со Святой Софией становится постоянной. При жеребьевке 16 сентября 1359 г.

много же гадавшие посадник и тысячкоу и весь Новъград, игумени и попове, и изволиши себе от Бога прияти извещение и уповати на милость Его, кого Бог възсхоцетъ и Святая Софея, того знаменаетъ; ...и положиши три жребии на престоле в святей Софеи, утвердивши себе слово: его же възсхоцетъ Бог и Святая Софея, Премудрость Божия, своему престолу служебника имети, того жребии да оставит на престоле своемъ. И избра Бог, Святая Софея святителя имети... Олексия (с. 365).

Так же в 1388 г. новгородцы

положиши три жребии на престоле в святей Софеи, утвердивши тако: егоже възсхоцетъ Бог и Святая Софея своему престолу служебника, того жребии остави на престоле своемъ..., и избра Бог и Святая Софея и престол Божи... Иоанна (с. 381-381).

Итак, масштабность географическая (Святая София = Новгород = Новгородская земля), функциональная и идеологическая (Святая София = Поборница веры, Судья, Охранительница, Пособница, Сила, Заступница, Блюстительница престола Божьего) достаточно выразительно представлены в материалах Новгородской Первой летописи и, безусловно, отражают христианскую трактовку культа Софии в средневековой среде.

Автор данной статьи не продемонстрировал в принципе ничего существенно нового, суммировав весь объем летописных свидетельств и

скомпоновав их по определенным позициям. Однако цель предпринятого нами исследования – выявить исходный христианский постулат, определявший феноменальность культа в изложении средневекового летописца. Не приблизит нас к пониманию природы культа и констатация того положения, что храм Софии в Новгороде воспринимался как земное воплощение Святой Софии. Историографически это общеизвестно, соотносится с летописными свидетельствами и закреплено появлением в летописи, начиная с 1375 г. понятия *Дом Святой Софии*, применяемого по отношению к Софийскому собору (с. 373, 374).

Считаем также необходимым обратить здесь внимание на традиционность порядка перечисления новгородским летописцем небесных патронов: Бог, Святая София, Богородица, святые. Канонически это неправомерно, что дало повод некоторым исследователям высказать мнение о противопоставлении в Новгороде Святой Софии и Богородицы.⁶ Подобная декларация сомнительна, так как предполагает осознанное нарушение летописцем-христианином важного церковного догмата. Более правомерно объяснить масштабность культа Святой Софии, исходя из сущности одного из основных христианских догматов: Христос = Логос = София, Премудрость Божья. Но в этом случае затруднено понимание целого ряда летописных свидетельств небесного патроната:

оправивъся Богом и Святою Софиею (с. 60, 261); *Богом и Святою Софиею Крест възвещяи бысть* (с. 60, 262); *ублюде Бог и Святая Софья* (с. 98, 341); *ублюде Бог и Святая Софья* (с. 379); *възлюбиха Богом избрана и Святою Софею* (с. 332); *нь Бог и Святая Софья низлагаетъ всегда ж высокыя мысли* (с. 343); *милостию Божьею и Святеи Софеи заступлением* (с. 361); *кого Бог восхощетъ и Святыя Софья* (с. 384); *судит ти Бог и Святая Софья* (с. 233); *заступи Бог и Святая Софья* (с. 379).

Безоговорочно необходимо исключить возможность тавтологии летописца в такой деликатной сфере, как христианская символика. Объяснение, что в данных случаях летописцем подразумевалось земное воплощение Святой Софии – Софийский храм, неудовлетворительно и в смысловом, и в литературном отношении. Представляется, что летописец руководствовался иным христианским догматом сущности культа Святой Софии. Потенциально ключом к пониманию природы культа, на наш взгляд, является список небесных патронов, избавивших Новгород от батыевой орды в 1238 г.:

Новъгород же заступи Бог, и Святая Великая Зборная Апостольская Церкви Святая Софья, и святыи Кюрил, святых благоверных архиепископ молитва и благоверных князии и преподобных черноризецъ иереиского сбора (с. 76, 289).

6 Арциховский А. В. *Изображения...* – С. 104; Сидорова Т. А. *Волотовская фреска...* – С. 217; Буров В. А. *Очерки...* – С. 171.

Из приведенного летописного текста очевидно, что под *Церковью Святой Софии* составитель подразумевал не храм Святой Софии и не человеческое сообщество как организацию духовенства и верующих. Здесь, по нашему мнению, выражено основное понимание Церкви, характерное для православия и декларирующее ее как сверхъестественную субстанцию, обладающую такими божественными свойствами, как вечность, неразрушимость, нетление, святость. Церковь в христианском понимании – мистическое “тело” Иисуса Христа, посредник между Богом и человеком.

Предлагаемый вариант понимания природы культа Святой Софии в новгородском летописании объясняет мотивацию его масштабности и ликвидирует некоторые “изъяны” составителя: снимается “тавтологическая” несуразность фразеологии, устанавливается каноническая закономерность перечня небесных патронов (Бог, Церковь = Святая София, Богородица, святые).

Любопытным в таком случае представляется возможное прочтение летописной фразы из погодной записи 1270 г. Когда новгородцы получили известие о подготовке князем Ярославом похода на город, то отправленный к князю посол заявил:

Княже, сдумал еси на святую Софью [здесь: на Новгород – А. Х.]; поеди, ать изъмрем честно за святую Софию [здесь: за Новгород – А. Х.]; у нас князя нетуть, но Бог и правда [здесь: Правда Русская? – А. Х.] и Святая Софья [здесь: Церковь Христова – А. Х.], а тебе не хотим (с. 89, 320-321).

Буквальный смысл фразы: с нами Бог, Закон и Церковь. Это вполне согласуется с политическими декларациями вечового государства, идеологи которого неразрывно связали Новгород со Святой Софией.

Закономерен вопрос: выявленный летописный формуляр небесного патроната – Бог и Церковь – является индивидуализированным, то есть присущим только Новгороду, или характерен для средневекового летописания вообще и проявляется в других местных летописных сводах?

Наиболее перспективным в свете поставленной задачи представляется обращение к псковскому летописанию. Выбор определяется рядом факторов, немаловажных с нашей точки зрения. Во-первых, степенью сохранности псковского летописного наследия. Во-вторых, спецификой псковского культа Троицы, в какой-то степени сопоставимого с софийским, но отличавшегося большей догматической жесткостью. Если культ Святой Софии при всей определенности патристической формулировки София Премудрость Божия = Логос = Христос, допускает вариантность исследовательских трактовок, то догмат Святой Живоначальной Троицы (сути неслиянных и неразделенных лиц Бога – Отца, Сына и Святого Духа) полностью исключает возможность вариантных прочтений культа. Наконец, третий фактор заключается в своеобразии отношений Новгорода и Пскова. Здесь мы имеем в виду не уровень государственных отношений, а принадлежность Пскова к епар-

химальному управлению новгородского владыки. Епархиальное единство определяет распространение патроната Святой Софии на всю территорию новгородской кафедры, что продемонстрировано летописными свидетельствами. Тем самым предоставляется возможность оценки уровня соотношения общепатриархального культа Святой Софии и местного культа Святой Троицы.

Обращение к псковскому летописанию демонстрирует целый ряд аналогий в истории становления, уровне и степени проявления патрональных культов Новгорода и Пскова.

Создание псковского городского храма во имя Святой Живоначальной Троицы, согласно летописной традиции, связано с княжеской инициативой. Его строителем назван изгнанник Всеволод-Гавриил Мстиславич: *ея же бе сам создал* (ПЛ, вып 1, с. 10).

Подобно новгородской Софии, псковский храм сразу же перешел на попечение городских магистратов, ревностно заботившихся о надлежащем состоянии культового центра (ПЛ, вып 1, с. 17, 23, 26, 34, 35, 71, 72). Для псковского хрониста Троица – *отний стол* псковских князей. Летопись неоднократно описывает церемонию посажения князей в культовом храме (ПЛ, вып 1, с. 19, 46, 54, 59, 81, 91, 92). Троицкий некрополь был преимущественно княжеским по своему характеру (ПЛ, вып 1, с. 10, 14, 20, 32-33, 80).

Даже в фиксации первого проявления патроната Святой Троицы имеется определенная “туманность” подобно “югорским разночтениям” в новгородском летописании. Впервые небесный патронат Троицы был введен в летописный рассказ под 1230 г., когда

сташа псковичи воополчившись противу немецъ боеви, помолвившеся Святии Троицы и взяша прощение межу собою и рекоша: братие, не посраим отецъ своих и дедов... А билися на том бою месяца июля в 1 день, в самыи Троицын день. Молитвою же блаженного князя Всеволода и князя Тимофея Бог поможе мужем псковичем (ПЛ, вып 1, с. 11).

При всей, казалось бы, бесспорности летописного свидетельства есть определенные мотивы для сомнений в правомерности употребления троцкого патроната с 1230 г. Они вызваны следующими обстоятельствами. Сражение происходило *в самыи Троицын день*, что дает возможность трактовать молитву псковичей не как обращение за покровительством, а как христианский долг в церковный календарный день. Тем более, что помощь “календарных” святых в летописании фиксируется неоднократно. Вспомним, что отход Батыевой орды от Новгородской земли произошел в день святого Кирилла. Еще большие сомнения вызывает заключительная фраза цитированного псковского текста, согласно которой Бог помог благодаря покровительству князя Всеволода и князя Тимофея. Раннее оформление местного княжеского культа Всеволода-Гавриила делает вполне допустимым его патронат в данном летописном контексте, но фиксация культа князя Тимофея-Довмонта противоречит хронологии: к 1230 г. культ Тимофея-Довмон-

та не только не был оформлен в местном церковном календаре (строительство храма во имя Тимофея было совершено в 1373 г. (ПЛ, вып 1, с. 29), но князь еще вообще не занимал псковский стол (посажен в 1256 г. и умер в 1299 г. (ПЛ, вып 1, с. 14).

Следующая летописная фиксация троицкого патроната приходится на знаменательный 1242 г., когда город был освобожден от немецкой оккупации ратью Александра Ярославича *помощью Святыя Троица*, как и последовавшая победа князя на Чудском озере (ПЛ, вып 1, с. 13, 118).^{*} Впрочем закрепление троицкого культа еще не произошло. Характерно отсутствие какого-либо патроната при изложении кровопролитного Раковорского сражения 1268 г., победа в котором в немалой степени была достигнута участием псковичей под предводительством князя Довмонта (ПЛ, вып 1, с. 13). После нового обращения к культу в рассказе 1299 г., когда князь Довмонт *с мужи псковичи* выехал из осажденного Пскова *и помощью Святыя Троица воополчившеся и оудариша на безбожных немец, и победиша я* (ПЛ, вып 1, с. 14), в тексте летописи существует “культовая лакуна” вплоть до 1320 г., с которого летописный патронат становится постоянным. Привлекательно было бы связать это обстоятельство с государственным обособлением Пскова от Новгорода, однако убедительными свидетельства мы не располагаем.

Столь же выразительна, как и в новгородском летописании, географическая и функциональная масштабность проявлений псковского культа Святой Троицы. По убеждению летописца, Святая Троица осуществляет патронат не только храма (*сублюде Святая Троица своего места* (ПЛ, вып 1, с. 52, 56), но и города (*стояша оу города Пскова 8 дни и побегоша ноцию прочь посрамлени Святыя Троица* (ПЛ, вып 1, с. 25), и Псковской земли в целом (в 1341 г. Изборск был избавлен от немцев *помощью Святыя Троица* (ПЛ, вып 1, с. 19). Это давало право хронисту считать Псков “Домом Святой Троицы” (*Приеха пресвященный архиепископ Великого Новгорода и Пскова владыка Еоуфимии в Дом Святыя Троица, во град Псков* (ПЛ, вып 1, с. 49), а Псковскую землю – “Землей Святой Троицы” (ПЛ, вып 1, с. 55, 56, 57). Естественно, что под патронат Троицы попадали псковичи и жители области: *живущим окрест... Святеи Троицы... и добра хотящим Пскову, тем пеша много лета* (ПЛ, вып 1, с. 50, 51). Святая Троица осуществляла патронат в отношении псковичей и за пределами своего культового региона в том случае, когда “мужи псковские” сражались за веру: *вси сохранени быша помощью Святыя Троица* (ПЛ, вып 1, с. 29, 30, 65); *сублюде Святая Троица, ни един человек не оубит* (ПЛ, вып 1, с. 57); *вернулись сами вси добри и здорови, заступлением и помощью Святыя Троица* (ПЛ, вып 1, с. 67); *все здорови стоянием Святыя Троицы* (ПЛ, вып 1, с. 75).

Как и в новгородском летописании, небесный патронат наиболее ярко и выразительно оформлялся псковским хронистом в многочисленных победных реляциях о битвах псковичей за веру.

^{*} О разночтениях небесных патронатов новгородской и псковской летописей ниже.

Зимой 1299 г.

изгониша немцы ратию посад оу Пьскова... И на оутрии же день приступиша ко граду, хотяще град Псков пленити, а князя Довмонта руками няти. Довмонт же князь выехав со Иваном Дорогомиловичем и с мужи псковичи, и с помощью Святыя Троицы воополчившися и оудариша на безбожных немец, и победиша я (ПЛ, вып 1, с. 14).

В 1323 г.

приидоша немцы к Пскову, загордевшися, в силе тяжце, без бога, хотяще полонити Дом Святыя Троица... По том же Божиим поспешением приспе князь Давыд из Литвы с людьми своими. И помощью Святыя Троица и молитвою князя Всеволода и князя Тимофея, с мужи псковичи вополчившися, погна их (ПЛ, вып 1, с. 15-16; вып. 2, с. 22-23).

В 1341 г. немцы осадили Изборск (“Дом Святого Николы”), но

помощью Святыя Троица и молитвою Святого отца Николы отгидоша прочь, пожегшие пороки и грады, и весь запас свои, не ведающе, что во Изборску воды нет. Нь Бог храняще град и люди, суция в нем, а поганым страх вложи в сердце их и обрети я на бег (ПЛ, вып 1, с. 19).

В 1343 г. при новом вторжении немцев

сташа псковичи ополчившися и помолившися Святеи Троицы и прощение вземши друг с другом, съступишася с немци... и помощью Святыя Троицы одолеша немцов (ПЛ, вып. 2, с. 26).

В 1407 г. во время очередного “приступа” немцев, псковичи

оустрегоша немецкую рать; и обиехаша псковичи немец, и оубиша немец 20 мужь, а 7 живых руками яша, помощью Святыя Троица... И идоша в землю Немецкую за Новыи городок, и сretoша немецкая рать псковичь за 15 версть от Кирыпице; и псковичи помолившися Святеи Троицы, молитвою благоверного князя Всеволода и Тимофея, и оударишася на них... и вси [псковичи] сохранени быша помощью Святыя Троица (ПЛ, вып 1, с. 29). Летом того же года князь великий Костянтин ... со псковичи... идоша за Нарову воевати... и приидоша псковичи со князем великим Костянтином во свою землю, вси здрави, сохранени быша помощью Святыя Троица (ПЛ, вып 1, с. 30). В 1460 г. князь псковский Александр Васильевич с посадники новгородскими и со псковичи ехавшие в землю Немецкую... и много живота плениша..., а пскович всех Бог оублюде [и] Святая Троица, ни един человек не оубит (ПЛ, вып 1, с. 57). В 1463 г. посадники псковский и псковичи оударишася на немцы на Колпиной реце, месяца марта в 31 день, помощью Святыя Троица и архистратига Божия Михаила и молитвами благоверных князей, лежащих в Дому Святеи Троицы, Гаврила и Тимофея, победиша немец..., а пскович Бог оублюде [и] Святая Троица (ПЛ, вып 1, с. 64-65). В 1480 г. немцы отгидоша прочь от Пскова, а не оучинив ничего же стоянием Святыя Троица и молитвами благоверных князей, лежащих оу Святеи Троицы, князя Тимофея и князя Гаврила (ПЛ, вып 1, с. 78). В 1481 г., после успешного похода на немец... приехаша во Псков вси добры и здоровы, и привезоша с собою много добра, стоянием Святыя Троица и великого князя здравием (ПЛ, вып 1, с. 79). В 1503 г. прииде местер... подо Псков... и почаше погании поушками

бити на Дом Святыя Троица, и псковичи помолившеся Святеи Троицы вышли протиову их... пскович Бог оублюде и Святая Троица (ПЛ, вып. 1, с. 87).

Обратим внимание на состав персонажей небесного патроната, излагаемый псковским летописцем. Здесь чаще проявляется единичный патронат Троицы, что вполне допустимо обосновать догматом Святой Живоначальной Троицы: Бог Отец, Бог Сын, Бог Святой Дух. Тогда возникают определенные сомнения в использовании в псковском летописании формулы патроната Бог и Церковь, предложенной нами по материалам летописания Новгорода. Однако в псковском летописании выявляется целый ряд формулировок, практически совпадающих с новгородскими. В уже цитированных летописных выдержках к таковым можно отнести: *Божиим поспешением и помощью Святыя Троица* (ПЛ, вып. 1, с. 15-16; вып. 2, с. 22-23); *пскович всех Бог оублюде и Святая Троица* (ПЛ, вып. 1, с. 57; вып. 2, с. 87). Подобные формулы неоднократно использованы летописцем и при ссылках на небесную защиту во время разрушительных пожаров города: *только сущи Бог [и] Святая Троица детинца оублюде* (ПЛ, вып. 1, с. 24); *а Креому Бог оублюде и Святая Троица своего места* (ПЛ, вып. 1, с. 52); *дотоле Бог оублюде [и] Святая Троица* (ПЛ, вып. 1, с. 73).

Дополнительно приведем примеры обращения псковичей за небесной поддержкой в тяжелые годы *размирья* с Новгородом и необходимостью в одиночку вести борьбу за веру. Так, в 1341 г.

новгородцы много стомишася со князем Ольгердом, крестити его хотяше и на княжении посадити во Пскове; он же отречеся крестити и княжения псковьского; и окрестит сына своего Андрея во Святеи Троицы в соборной церкви и посадиша его на княжении псковичи, надеюшися помощи от Олгерда. А князь Ольгерд и брат его Кестутии прочь поехаши с своими людьми, а помощи никакая же оучинивше, только хлеб и сено около Пскова потравиша. И видевше псковичи, что помощи им нет ни от коея же страны, и положиша упование на Бога, [и] на Святую Троицу и Всеволожу молитву и на Тимофееву (ПЛ, вып. 1, с. 19).

В 1407 г., во время обострения новгородско-псковских отношений, *псковичи положиша оупование на Бога, [и] на Святую Троицу и на князя великого Василия Дмитриевича (ПЛ, вып. 1, с. 30). В 1426 г. неверным святыя христианьския веры отметник князь Витовт... псковьскова челобития не приять. И псковичи положиша оупование на Бога [и] на Святую Троицу за молитву иже благоверных князей наших Гавриила и Тимофея, лежащих во святеи Троицы (ПЛ, вып. 1, с. 36, 37). В 1463 г. воевода князя великого рек псковичем на вечи: "Мужи псковичи, отчина князя великого, добровольнии люди, Бог жаловал [и] Святая Живоначальная Троица, князя великого здравием с немцы оуправу взяли" (ПЛ, вып. 1, с. 68).*

Аналогично выступал на вечевом собрании в 1464 г. воевода Федор Юрьевич:

Мужи псковичи, вотчина великого князя добровольных людей, Бог жаловал и Святая Троица и великого князя здравием с немцы есте оуправилися по своей воли (ПЛ, вып. 1, с. 70).

К этим формулам примыкают две записи летописца о событиях 1456 и 1501 гг. Первая рассказывает о действиях, предпринятых псковичами в ответ на обращение к ним новгородцев, потерпевших поражение от московской рати под Русой (*не быша им [новгородцам] боžia пособия*):

Псковичи же, взирая на Бога, на Святую Троицу и древних времен не поминая... послаша воевод своих... с силою псковскою в помощь Великому Новгороду (ПЛ, вып. 1, с. 53).

В 1501 г., в ответ на просьбу Пскова к великому князю *отчину свою боронити от немец*, из Москвы поступило распоряжение:

воевати Немецкую землю со князем псковским и с посадники и со псковичи, а делали бы дело с пословицы, как вам Бог поможет на сердца, и Святая Живоначальная Троица, Отец и Сын и Святыи Дух и Пречистая Богомати (ПЛ, вып. 1, с. 85).

Идентичность формулы псковского летописца – Бог и Святая Троица – и новгородского хрониста – Бог и Святая София – не оставляет сомнений в едином их происхождении, восходящем к тезису: Бог и Церковь.

Именно равновеличием и единым смысловым значением летописного культа новгородской Святой Софии и псковской Святой Троицы можно объяснить “культовые перелицовки” псковским летописцем рассказов о Невской битве и Ледовом побоище, где патронат Софии, правомерный с исторической точки зрения (Александр Ярославич был новгородским князем) и в подобном варианте представленный новгородским хронистом, был изменен его псковским коллегой на покровительство Троицы (ПЛ, вып. 1, с. 13, 118; вып. 2, с. 12).

В том случае, когда оба летописца в значение городских культов вкладывают понятие Церкви, подобная “перелицовка”, предпринятая псковским хронистом, вполне закономерна с точки зрения адресата летописи: для средневекового псковича Церковь отождествлялась со Святой Троицей, и для того, чтобы донести читателю смысл патроната Церкви, необходимо было изменить новгородский формуляр. Примечателен текст псковского варианта жития Александра Ярославича, согласно которому князь, узнав о вторжении шведов, молится в храме Святой Софии и получает благословение от новгородского владыки, но отправляется на битву *оуповая на Святую Троицу* (ПЛ, вып. 2, с. 12).

Отметим здесь же и то обстоятельство, что формула Святая Троица = Церковь в псковских сообщениях, подобно формуле Святая София = Церковь в новгородских, содействует победам исключительно над *погаными* и *безбожными* немцами, шведами, литовцами, чудью. Единственный случай, когда псковский патронат Троицы продемонстрировал свою силу по отношению к соплеменникам, хронист облек в достаточно “нейтральную” формулировку:

в 1394 г. приидоша новгородцы ко Пъскову ратию в силе велице, и стояша оу Пскова 8 дни, и побегоша ноцию прочь посрамлени милостию Святыя Торица (ПЛ, вып. 1, с. 25).

Своеобразием псковского расширенного формуляра небесного патроната является включение местночтимых князей Всеволода-Гавриила и Довмонта-Тимофея. В определенной степени это объясняется тем, что они были погребены в Святой Троице и, следовательно, включались в единое тело Церкви. Возможную роль в пропаганде культа князей играли политические мотивы: свое стремление к государственной и церковной самостоятельности псковичи должны были обосновывать наличием местной культовой (идеологической) основы.⁷

Отметим, что новгородские летописцы ни разу не фиксируют патронат князей, погребенных в храме Святой Софии. Единственное упоминание, подтверждающее наличие местного почитания “благоверных князей”, обезличено (с. 76, 289). В этом, вероятно, также немаловажную роль играли политические мотивы. Активная антикняжеская борьба боярского Новгорода препятствовала включению местночтимых князей в патрональный формуляр новгородского летописца.

Наконец, наблюдения над псковским патрональным формуляром выявляют еще одну немаловажную тенденцию: в поздних формулярах ощутима политическая зависимость Пскова от великокняжеской власти. В уже цитированных нами ранее сообщениях “великокняжеские мотивы” очевидны: в 1407 г. *псковичи положиша оупование на Бога, [и] на Святую Троицу и на князя великого Василия Дмитриевича* (ПЛ, вып. 1, с. 30); в 1463 и 1464 гг. победы над немцами достигнуты не только тем, что жаловали Бог и Святая Троица, но и *великого князя здравие* (ПЛ, вып. 1, с. 68, 70). Подобным образом псковские участники похода Ивана III на Новгород в 1478 г. вернулись домой *все здоровы, и стоянием Святыя Троица и великого князя здравием* (ПЛ, вып. 1, с. 75). В 1481 г., после успешного похода на немец... *приехаша во Псков вси добры здоровы, и привезоша с собою много добра, стоянием Святыя Троица и великого князя здравием* (ПЛ, вып. 1, с. 79).

Выявленная тенденция, безусловно, является отражением определенной политической зависимости Пскова, который не мог практически в одиночку *боронить* западные рубежи Руси от усиливающегося давления Ордена и Литвы и вынужден был поступиться некоторыми вечевыми свободами взамен на поддержку Москвы. Псков признал себя *отчиною государей великих князей*, хотя Москва до 1510 г. признавала, что *мужи псковичи – люди добровольные* (ПЛ, вып. 1, с. 61, 68, 70, 85, 86-87). Эта политическая тенденция изменения псковского патронального формуляра логично привела к долговременному исчезновению после 1510 г. употребления городского патронального культа со страниц летописей.

Выразительны в этом отношении позднейшие записи. Так, в 1535 г. *псковичи плениша землю Литовскую..., а сами вси приидоша великого князя Ивана Васильевича Богом сохранены и Пречистою Богородицею и*

⁷ Хорошев А. С. Политическая история... – С. 152-155.

новыми чудотворцы (ПЛ, вып. 1, с. 106). Отсутствуют ссылки летописца на троицкий патронат в сообщениях 1558 г., когда поход рати из Пскова привел к захвату 23 немецких городов, и двумя годами спустя, когда был взят Вельян (ПЛ, вып. 2, с. 212).

Символично, что возврат псковского летописца к троицкому культу в московское время продемонстрирован в критической обстановке 1581 и 1610 гг. Оборона 1581 г., когда в течении 30 недель город был осажден армией Стефана Батория, неоднократно предпринимавшего штурмовые действия, отбитые псковичами, проходила в условиях ослабления централизованной власти. Недаром летописец свидетельствует, что Иван IV потерял связь с оборонявшимися (*не бысть ему слуха о Пскове*), поверил известиям о падении Пскова (*оманиша его Литва*) и пошел на переговоры с Баторием (*послал о мире к королю*). Отражением сложившейся обстановки явился возврат псковского летописца к архаичному патрональному формуляру, не употреблявшемуся с 1510 г.:

и милостию Божиею [и] Святыя Живоначальная Троица и Пречистая Богородица и молитвами благоверных князей Гавриила и Тимофея сохранен [Псков – А. Х.] бысть (ПЛ, вып. 2, с. 263).

Децентрализация Российского государства в “смутное время” вновь стимулировала псковского хрониста ввести патрональный формуляр вечевого эпохи в рассказ о событиях 1610 г., когда, согласно летописи, *милостию Святыя Троицы и благоверных князей Гавриила и Тимофея, дал Бог бес крови разшедшися* (ПЛ, вып. 2, с. 275).

Появление великокняжеских тенденций в летописных патрональных формулярах второй половины XV в., исчезновение троицкого культа при одновременном усилении промосковских патронатов после 1510 г., новые фиксации архаичного вечевого формуляра в 1581 и 1610 гг. При всем желании невозможно объяснить чем-либо иным, кроме политических мотивов. Вероятно, теми же причинами – освобождение вечевого Пскова от зависимости боярского Новгорода – объясняется появление и закрепление троицкого культа в летописном патрональном формуляре вечевого Пскова.

В этой связи считаем необходимым обратить внимание на четко засвидетельствованную в псковском летописании адресность патрональных культов. Казалось бы, определенная зависимость Пскова в церковной жизни от новгородского иерарха должна реализоваться в главенстве софийского культа, однако летопись этого не фиксирует. Обратимся к сообщениям о владычных подъездах новгородского иерарха в Псков в 1449 и 1453 гг., когда архиепископ

оучиниша собор во святеи Троицы и сенадик чтоша: и злыи прокли- наша, которые зла хотят Дому святеи Софии и Дому святеи Троицы, и Великому Новгороду и Пскову..., а живущим окрест Святою София в Великом Новегороде, и окрест Святеи Троицы в Великом Пъскове, и добра хотящем Новугороду и Пскову, тем пеша многа лета (ПЛ, вып. 1, с. 49-50, 50-51).

Во-первых, отметим, что здесь дополнительно фиксируется равновеличие культа Святой Троицы и культа Святой Софии, причем подтверждаемое иерархом. Последнее закономерно, так как софийский владыка был архиепископом Новгорода и Пскова. То обстоятельство, что городские культы Новгорода и Пскова были равнозначны, равновелики и узаконены владычным благословением, привело к тому, что идея Церкви в Пскове сфокусировалась в культе Святой Троицы. Это, по нашему убеждению, в значительной степени объясняет отсутствие в псковских патрональных формулярах культа Святой Софии как общепатриархального символа Церкви. Одновременное употребление обоих культов в одних и тех же формулярах приводило бы к “тавтологическим огрехам”, так как в подобной фразе дважды применялось бы понятие Церкви: Церковь = Святая София и Церковь = Святая Троица.

Во-вторых, псковские фиксации владычных подъездов выявляют географическую (*окрест Святой Софии и окрест Святой Троицы*) и социумную адресность культов (*благочестивым князем, лежащим в Дому Святеи Софии и в Дому Святея Троицы, инем добрым людем, котории положиша свои главы и кровь прольяхи за Домы Божия и за православное христианство, и живущим... и добра хотящим Новугороду и Пскову*). Данное положение может быть подтверждено дополнительным материалом.

Именно социумная адресность псковского культа выводит за рамки троицкого патроната тверского князя Александра Михайловича, укравшегося в Пскове. В числе небесных покровителей князя отсутствует упоминание Святой Троицы:

Силою же и благословением Всемилоостивого Спаса и молитвою Святыя Госпожи Богородица и честнаго Ея Оупения и молитвами святых новоявленных мученик Бориса и Глеба Царю земли Русския и созва князь тверичи, и поиде на Шевкала (ПЛ, вып. 1, с. 16).

Только в том случае, когда не-пскович служит идеалам Святой Церкви и вечевого Пскова демонстрируется патронат Святой Троицы. Так была отмечена псковским летописцем смерть князя Александра Оболенского, погибшего за *Святоую Живонаначальноую Троицу, и за Святыя церкви, и за отчину государей великих князей, и за псковскую обиду* (ПЛ, вып. 1, с. 86-87).

Адресность культов фиксируется при изложении псковским летописцем событий новгородской истории. Так, в пожаре 1433 г. в Новгороде владычный двор *сублюде Бог и Святыи Софии* (ПЛ, вып. 1, с. 40). В 1434 г., когда псковичи

биша челом владыце Еоуфимию и посаднику и тысящнику и всему Великому Новугороду. И пожаловал Бог, [и] Святыи Софии, и владычне благословение... и взяша мир по старине (ПЛ, вып. 1, с. 43). В 1448 г. князь Александр Васильевич с мужи новгородцы *поиде противу короля шведского Карла., и пособи Бог, [и] Святыи Софии Премудрость Божия мужеи новгородцем и князю Александру, и победиша поганых немец* (ПЛ, вып. 1, с. 48).

Равновеличие культов Новгорода и Пскова, на наш взгляд, определяется тем, что София и Троица были не только церковными, но и государственными символами. В Пскове это реализовалось в сфрагистике. В Новгороде, правда, печать “Всего Новгорода” не сопровождалась софийской иконографией. Вероятно, это связано с неустойчившейся традицией изографии Святой Софии.

Адресность присуща не только христианским символам Новгорода и Пскова, она фиксируется и в отношении других городских патронатов. Вспомним, что поход тверского князя Александра Михайловича на татар осуществлялся под патронатом Святого Спаса – христианского символа Твери. Полоцк находился под патронатом Святой Софии. Псковское летописание дает дополнительный материал по выявлению патронатов псковских пригородов. Так, Изборск находился под покровительством святого Николы:

оступиша [немцы] град, хотяше пленить Дом Святого Николы (ПЛ, вып. 1, с. 18); и стояша немцы под Изборьском десять дни, и воду отъяша от изборян; и помощью Святыя Троица и молитвою Святого отца Николы отъидоша прочь... Бог храняще град и людии суици в нем (ПЛ, вып. 1, с. 19); городка [Изборска] Бог оублюде и Святыи Николае (ПЛ, вып. 1, с. 77); приидоша местер с немцы и со всею землею ко Изборску городкоу ратью., хупучися безбожнии немцы на Дом Святаго отца Николы (ПЛ, вып. 1, с. 78).

Велье находился под патронатом архангела Михаила:

совокупишеся вся сила литовска и немецкая из власти, и оступиша город Велие, хотяше пленити Дом архангела Михаила. И Бог град соблюде и людии суица в нем (ПЛ, вып. 1, с. 31).

Тот же патронат зафиксирован для Кобыльского городка:

оутаившиися немцы да почаше посады жечи и Островцы сожгоша, и приидоша к городкоу Кобылеи, и почаша, пушиками бити, и взяша городок и Дом Святого архистратига Михаила пленили (ПЛ, вып. 1, с. 77).

В этой связи возникают определенные сомнения в правомерности попыток некоторых исследователей вывести единую для Древней Руси формулу небесного патроната: Русь = земля Богородицы или Русь = земля Святой Софии.⁸ Попытки введения централизованного культа в истории Древней Руси известны. Именно этим можно объяснить пропаганду Ярославом Мудрым культа Святой Софии, закреплённую созданием софийских храмов в Киеве, Новгороде и Полоцке. Общеизвестна деятельность Андрея Боголюбского по введению официального культа Богородицы во Владимиро-Суздальской Руси, унаследованного позднее Москвой.⁹ Однако проведение подобных идеологических реформ в эпоху феодальной раздробленности сталкивалось с традиционностью местных патрональных культов, что торпедировало реформы и в итоге при-

⁸ Буров В. А. *Очерки...* – С. 173.

⁹ Воронин Н. Н. *Зодчество Северо-Восточной Руси XII-XV вв.* – М., 1961. – Т. 1. – С. 118-124.

водило к усилению местных патронатов.¹⁰ Это были не просто сепаратистские тенденции. Для средневековья местный культ выступал символом государственности, а признание верховенства другого патроната равнялось признанию утраты собственной государственности. Только в условиях создания единого централизованного Российского государства стало возможным проведение широкомасштабной идеологической реформы, осуществленной Макарием, в результате которой было унифицировано многообразное культовое наследие Древней Руси и создана общероссийская система патроната.

¹⁰ Хорошев А. С. *Политическая история...* – С. 133-163.

ІГОР МИЦЬКО

(Львів)

ДО ПРОБЛЕМИ СТАНОВЛЕННЯ ПОПУЛЯРНИХ ХРИСТИЯНСЬКИХ КУЛЬТІВ В УКРАЇНІ*

Про рівень розповсюдженості культу тих чи інших святих опосередковано свідчить зафіксована в джерелах популярність їхніх житій, спеціальні служби та храми на їх честь, вшанування реліквій тощо. Коли спробувати встановити певну “ієрархію поклоніння”, то серед найбільш шанованих у середньовічній Русі-Україні культів, які детальніше будуть простежені далі, слід назвати: Богородичний, св. Миколая, св. Юрія, св. Онуфрія, св. Параскевії, св. Варвари, певний час – також св. Катерини Олександрійської. Варто застерегти, що в цій статті автор умісне поминає увагою рідкісні за іменами патронів храми, які будувалися переважно за приватною ініціативою окремих осіб чи вузьких соціальних груп, а відповідний культ так і не набував розповсюдження, обмежуючись одиничними випадками (пор. церкву св. Климентія у Белзі,¹ св. Прокопа у Володимирі, св. Пантелеймона у Галичі,² св. Апостолів у Києві та Володимирі, св. Афанасія Олександрійського у Володимирі та Луцьку, св. Якова в Луцьку).³

* В основу статті покладено доповідь на Других Ставропігійських читаннях (Львів, 20 грудня 1995 р.); фрагменти з неї опубліковані у кн.: *Львів: Історичні нариси*. – Львів, 1995. – С. 90–102.

¹ На цьому місці виявлено археологічний матеріал XI ст. (*Коструба Т. Белз і Белзька земля*. – Нью-Йорк-Торонто. – 1989. – С. 131).

² На території Київської держави давній храм на честь цього святого (XII ст.) зафіксований також у Новгороді (*Раппопорт М. А. Русская архитектура X-XII в.: Каталог памятников*. – Л., 1982. – С. 72). До речі, в обох цих містах були ще й інші давні храми, присвячені таким “рідкісним” святым, як Кирило Олександрійський та Ілля. Щодо храмів на честь Пантелеймона, то їх спорудження, очевидно, якимось пов’язане з однойменним афонським монастирем. У волинському місті Дубні – резиденції князів Острозьких – здавна відомий острів “Пантелеймон і Климент” (Центральний державний історичний архів України у Львові [далі ЦДАЛ]. – Ф. 199, оп. 1, спр. 13, арк. 185 зв., 186, 202; 1598 р.), де, можливо, стояла церква на честь цих святих. До речі, з-поміж княжих родів XIV – початку XVI ст. лише серед Острозьких був якийсь Пантелеймон (*Девятисотлетие православия на Волыни*. – Почаев, 1892. – С. 588).

³ Можливо, це якимось пов’язувалося з Ягайлом, чиє друге ім’я було Яків, або з колонією вірмен, котрі особливо шанували цього святого.

Богородичний культ

Культ Богородиці від старокіївських часів, коли судити з пам'яток писемності, фольклору, архітектурної та іконописної спадщини, був домінуючим.⁴ Як відомо, першою церквою, зведеною після прийняття християнства, стала київська “Свята Богородиця” (Десятинна), яку спорудив князь Володимир Святославич. Він же, згідно з традицією, у 996 р. запровадив празник на честь Успіння Богородиці:

*Възвращається Киеву на Оупение и ту пакы празникъ свѣтель съзываше беициленное множество народа, видяше же люди крестяне не суца, радовашеся душею и тѣлом, и тако по вся лѣта творяше.*⁵

Невдовзі в Києві та його окрузі з'явилося ще п'ять Святоуспенських храмів: поблизу Десятинної, на Подолі (Пирогоща) та на майбутньому Печерську – собор, надпечерна церквиця, церква Гнилицького монастиря. Навіть у Софійському соборі празник теж був богородичним – Різдва Богородиці, що пов'язане з утвердженням за Ярослава Мудрого культу Богородиці як покровительки Київської держави. Принаймні, саме так тлумачать дослідники наступний фрагмент зі *Слова про закон і благодать* Іларіона: *Славный градъ [...] Киевъ величествомъ яко вѣнцемъ обложи, предал люди твоя и градъ святѣи всеславнѣи скорѣи на помощь хрстианомъ святѣи Богородици*⁶. Київ уважався “містом Богородиці”,⁷ а Києво-Печерський монастир – *домъ святая Богородица*.⁸

Храмів Богородичного культу зафіксовано значно більше, ніж навіть посвячених Ісусу Христу, і вони найчастіше зводились як міські соборні (досить нагадати Успенські собори Володимира, Галича, Києво-Печерського монастиря, Львова). Щодо львівського храму, то його споруджено в найімпозантнішому місці – на східній, найвищій частині середмістя – не пізніше середини XIV ст.⁹ Можна припускати, що власне

⁴ *Księga pamiątkowa Maryańska*. – Т. 1-2. – Lwów, 1902-1905; *Wojnarowskyj N. Über den Kult der Heiligen Jungfrau Maria im ukrainische Volke*. – München, 1947; *Лужницький Г. Словник чудотворних Богородичних ікон України // Interpido Pastori: Наук. збірник на честь Блаженнішого Патріарха Йосифа в 40-ліття вступлення на Галицький престіл 1.IX.1944*. – Рим, 1984. – С. 153-188; *Senyk S. Marian Cult in the Kievan Metropolitanate XVII-XVIII centuries // Ibid.* – Р. 261-275; *Александрович В. Старокіївський культ Богородиці-заступниці і становлення іконографії Покрову Богородиці // Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей*. – К., 1994. – Т. 3. – С. 47-67.

⁵ ПСРЛ. Т. 1, ч. 2: *Ипатьевская летопись*. – СПб., 1908. – Стб. 110.

⁶ *Памятники древнерусской церковно-учительной литературы*. – СПб., 1894. – Вып. 1. – С. 79.

⁷ Князь Іван Калита згодом проголосив Москву третім – після Києва та Володимира – *престолом Богородиці* (*Борисов К. С. Русская церковъ в политической борьбе XIV-XV веков*. – М., 1986. – С. 54-56, 119-121).

⁸ *Абрамович Д. Києво-Печерський Патерик: Вступ, текст, примітки*. – К., 1931. – С. 71.

⁹ Це опосередковано підтверджується фактом спорудження у 1360 р. центрального католицького храму в нижчій, менш престижній ділянці середмістя. Ще в 1620-х роках львів'яни пам'ятали, що поряд з Успенським храмом була свого часу церква, яку забрали домініканці: *У Успенія Пречистыа Богородицы церков митрополи взявши, вчинили Божім Тілом* (Львівська наукова бібліотека Національної Академії наук України ім. В. Стефаника [далі ЛНБ]. – Відділ рукописів. – М. В. 772, арк 40 зв.).

з його появою пов'язаний той факт, що храми, споруджені тоді ж у Львові німецькими колоністами (1360) та вірменами (1363), були освячені як Святоуспенські.

Варто принагідно зазначити, що серед давніх церков на честь Христа переважали Преображенські. Цікавим явищем є зведення таких храмів на підвищеннях та горах, у що вкладався певний символічний зміст. Адже Преображення Господнє було явлене на горі Фавор, у присутності апостола Петра, чие ім'я у перекладі з грецької, як відомо, означає "скеля". Теологічним же обґрунтуванням, без сумніву, служили слова Христа: *І кажу Я тобі, що ти скеля, і на скелі оцій побудую Я Церкву Свою, – і сили адові не переможуть її* (Мт. 16. 19). Преображенські святині й монастирі поблизу великих каменів та скель (біля деяких давніше функціонували поганські капища) відомі на Підгір'ї у с. Спас (XIII ст.), у Підкамені (XII-XIII ст.),¹⁰ Уневі (перед 1557 р.)¹¹ та с. Спас (біля Долини) і Спас Івано-Франківської області. Принагідно варто згадати цікавий звичай, зафіксований на російських землях: мешканці Переяслава у день св. Петра і Павла молились великому каменю,¹² а в Угорщині, над озером Балатон, руські монахи в середині XI ст. заснували скит св. Миколая, відомий як "Петра" чи "Руський Камінь".¹³

Культ св. Миколая

Після Богородиці винятково шанованим святим в Україні рано став св. Миколай, охоронець від стихійних лих, заступник від нападів кочовиків, покровитель рибалок та мореплавців.¹⁴ В XI ст. говорили: *нѣсть города нѣ села, иѣдѣжа не бѣша чудеса многа ... святого Николѣ*.¹⁵ З виникненням у XVI ст. українського іконостасу образ чудотворця перетворюється на обов'язковий елемент намісного ряду. В більшості міст бачимо храми на його честь, серед яких найдавнішою спорудою дехто з до-

¹⁰ Археологічна розвідка, проведена весною 1997 р. на місці відомого з XVII ст. Преображенського храму, виявила керамічні плити з церковної підлоги XII-XIII ст. Принагідно висловлюю подяку п. М. Рожкові за надану інформацію.

¹¹ **Свенціцкий І.** *Нариси з історії української мови*. – Львів, 1920. – С. 71. Храм стояв на Чернечій горі поблизу Успенського монастиря, заснованого не пізніше часів князя Лева (†1301).

¹² Не пояснюючи символіки цього акту, про нього згадує **М. Котляр**, *Русь язичеська*. – К., 1995. – С. 237.

¹³ **Szekely G.** *Węgierskie symbole państwowe w dobie średniowiecza, ich związki z Bizancjum oraz wartości ideowe* // *Kwartalnik Historyczny*. – 1989. – R. 95. – S. 28.

¹⁴ **Лужницький Г.** *Культ св. Миколая в Україні* // Ікона. – Філадельфія, 1985. – Ч. 1. – С. 48-49; **Щурат В.** *Дві староруські повісті про св. Миколая* // Християнський календар Місіонаря – Жовква, 1910. – С. 108-115; **Woźniak A.** *Święty Mikołaj w folklorze rosyjskim i polskim (legenda, pieśń, obrządek)* // *Działo chrześcijanizacji Rusi Kijowskiej i jego konsekwencje w kulturze Europy*. – Lublin, 1988. – S. 127-158.

¹⁵ **арх. Леонид.** *Житие и чудеса св. Николая Мирликийского и похвала ему* // Памятники древней письменности и искусства. – СПб., 1881. – Вып. 34. – С. 90. Про відбиття культу в усній народній творчості див.: **Грушевський М.** *Історія української літератури*. – К., 1994. – Т. 4, кн. 2. – С. 189-197.

слідників вважає ротонду в Перемишлі, датуючи її початком XI ст.¹⁶ У Києві в другій половині XI ст. поставили храм св. Миколая на місці могили Аскольда.¹⁷ Ревним шанувальником святого був Переяславський єпископ Єфрем II (1090-1093).¹⁸ З його ініціативи по всій Київській митрополії поряд з днем 6 грудня запроваджується новий, невідомий Візантійській церкві празник 9 травня, на день перенесення мощів святого з м. Мир у Малій Азії до італійського міста Барі (1087). Той таки ієрарх переклав житіє та опис чуд св. Миколая з грецької на церковнослов'янську, а також записав чуда, явлені у Києві.

Давнім осередком культу св. Миколая був Жидичинський монастир біля Луцька, куди ще Данило Галицький їздив *кланяться и молитися стмоу Ньколъ*.¹⁹ Саме йому та Йоану Богослову (покровителю кафедрального храму) завдячували лучани звільненням від татар у 1257 р.²⁰ Упродовж століть Жидичин залишався важливим культурно-релігійним центром,²¹ навіть незважаючи на те, що в 1496 р. татари *церков і монастир святого Николи в Жидичине съжегоша*.²² Тут щороку відбувалися відомі миколаївські празники, котрі гостро засуджував Йоан Вишенський:

*Праздничные ярмарки, што вы зовете съборами, очистѣте, як в Жидичине и в Горах Святого Спаса, зане же ест мръзко Богу, иж диявол вмѣсто его чести и хвалы под титулом Божиим собѣ чинит вшитеченствы и пиянствы и торгами купецтва.*²³

Важливим релігійним центром Закарпаття був Миколаївський монастир у Мукачеві. Важається, що він виник у XV ст., хоча більш вірогідно, що його засновано раніше. В *Угорській історії* так званого “Писаря короля Бели” назва Мукачева в дусі народної етимології виводилась від угорського слова *мунка* – праця, робота.²⁴ Правдоподібнішим є походження назви поселення від імені Мукач;²⁵ доку-

¹⁶ о. Борис І. Балик. *До історії найдавніших церков у Перемишлі (X–XII ст.)* // Богословія. – Рим, 1983. – Т. 47. – С. 86. Польські дослідники датують її часом від другої половини XII до другої половини XIII ст. (Koperski A. *Źródła archeologiczne do początków chrześcijaństwa w Przemyślu* // Polska – Ukraina: 1000 lat sąsiedztwa. – Przemyśl, 1990. – Т. 1. – S. 101).

¹⁷ *Ипатьевская летопись*. – Стб. 18.

¹⁸ *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. I: IX – первая половина XIV в. – Л., 1987. – С. 48.

¹⁹ *Ипатьевская летопись*. – Стб. 751.

²⁰ Там само. – Стб. 842.

²¹ Турилов А. К изучению “Сказания” о явлении и чудесах Николы Чудотворца в Лукомле // Наш Радавод. – Гродна, 1992. – С. 148–150. Никольский Н. К. *Материалы для истории древнерусской духовной письменности* // Сборник Отделения русского языка и словесности [далі: Сборник ОРЯС]. – СПб., 1907. – Т. 82, № 4. – С. 145–146. На мій погляд, *Сказаніє* написане під безпосереднім впливом іншої, ранішої пам’ятки (Пор.: Лихачев Д. С. *Повесть о Николѣ Заразском* // *Словарь книжников...* – С. 332–337).

²² *Краткая Волынская летопись* // ПСРЛ. – М., 1980. – Т. 48. – С. 123.

²³ Иван Выпенский. *Сочинения*. – М.-Л., 1955. – С. 43–44.

²⁴ Anonymi Belae Regis Notarii. *Historia Hungarica*. – Cassoviae 1747. – P. 29.

²⁵ Худаш М. *Українські карпатські і прикарпатські назви населених пунктів*. – К., 1995. – С. 149–150.

ментально воно фіксується уперше під 1263 р. у зв'язку з сусіднім Чанадієвим, маєтністю [монастиря] св. Миколая: *villa sancti Nicolai... supra Munkach*.²⁶

Церква св. Миколая у Львові на підставі археологічних досліджень датується XIII ст. і є єдиним збереженим з тих часів храмом міста,²⁷ а в документах вона фігурує з 1445 р.²⁸

Культ св. Юрія (Георгія)

Поруч зі св. Миколаєм важливе місце в культовій ієрархії Русі-України посідав св. Юрій (Георгій), в постаті якого трансформувалися риси місцевих поганських божеств, на думку одних дослідників – Ярила, других – Перуна і Даждьбога, третіх – Світовида або сонячного, “ко-нячого” бога Хорса.²⁹ В Юрієві бачили бога родючості (його перший празник припадав на весну, на 23 квітня); його вважали також захисником худоби та звірів, покровителем мисливців, охоронцем подорожніх від злодіїв та розбійників, а нареченому він правив за оракула, подавця.³⁰ Уже згаданий Йоан Вишенський обурено писав:

*На Георгия мученика празник диавольский на поле изшедших сатанѣ офѣру танцами и скоками чинити – разорѣте; гнѣвает бо ся на землю вашу Георгий мученик, што нѣмаеш христианина православного, который бы руганье тое диавольское очистити и изгнати могл.*³¹

Під впливом візантійської традиції св. Георгій виступав як патрон воїнів, отже – покровитель княжих родів. Для увічнення перемоги над печенігами в 1037 р. Ярослав Мудрий заснував у Києві монастир на честь святого, свого небесного патрона. Ним же введено новий празник, не знаний Візантійській церкві – 26 листопада, коли прославляється *чудо Георгія, како избави дщерь цареву от змія* (Георгія Побідоносця, Юрія Змієборця).³²

Нова хвиля популярності св. Юрія пов'язана з Галицько-Волинським князівством. До цього спричинилась, вочевидь, не тільки візантійська церковна традиція, але й значне поширення культу святого в католицькій Європі, насамперед серед сусідів – в Угорщині³³ та Чехії.

²⁶ *Monumenta Hungariae historica diplomataria*. – Т 6. – Р. 68.

²⁷ Малевская М., Кос А., Рожко М., Шолохова Е. Архитектурно-археологические исследования во Львове и Львовской области // Археологические открытия 1978 года. – М., 1979. – С. 361.

²⁸ Крип'якевич І. Львівська Русь в першій половині XVI ст.: дослідження і матеріали. – Львів, 1994. – С. 99.

²⁹ Пор.: Лазарев В. Н. Новый памятник станковой живописи XII века и образ Георгия-воина в византийском и древнерусском искусстве // Його ж. Русская средневековая живопись: Статьи и материалы. – М., 1970. – С. 80.

³⁰ Фомицын А. С. Божества древних славян. – СПб., 1884. – С. 304-331; Веселовский А. И. Разыскания в области русских духовных стихов: св. Георгий в легенде, песне и обряде // Сборник ОРЯС. – СПб., 1881. – Т. 21, № 2. – С. 1-228.

³¹ Иван Вишенский. Сочинения. – С. 44.

³² Лазарев В. Н. Новый памятник... – С. 87-90.

³³ Szekely G. Wegierskie symbole państwowe ... – S. 24.

Зокрема, особливо шанував св. Юрія волинський князь Володимирко Василькович († 1289), який збудував і винятково щедро забезпечив храм на його честь у своїй резиденції Любомлі.³⁴ Ймовірно, саме завдяки йому зображення Юрія Змієборця стало гербом Володимира,³⁵ а вершник-воїн – гербом Володимирського князівства. З останнього виводяться герби кількох пізніших княжих родів (так звана *Руська Погоня*).

Вперше серед відомих членів династії Романовичів ім'я святого було надане синові Лева Даниловича. А останній з володарів князівства – Болеслав Тройденович, вступаючи на престол у своєму столичному місті Володимирі, перейшов у православ'я під іменем Георгія.

Під 1254/1255 р. Галицький літопис коротко згадує про хрещення онука короля Данила: Войшелк, покинувши поганство, пішов до Галича к Данилоу князоу и Василкови, хотя прияти мнискый чинь, тогда же и Воишелкь хрсти Юрья Лвовича.³⁶ На причину вибору імені для княжича вказує певне українське джерело, використане Яном Длугошом:

*Князь Русі Георгій помер 21 квітня. Той народився у день св. Георгія, який і встановив його хрестильне ім'я. І так само у свій день князь відійшов від людських справ. Був він мужем мудрим, ласкавим і для духовенства щедрим; за його правління Руська земля втішалась спокоєм і славилася своїм багатством.*³⁷

Ймовірним джерелом для такого твердження міг бути або фрагмент якогось літопису, або напис на надгробку, або частина церковної писемної пам'ятки на звеличення Юрія Львовича чи св. Юрія. В останньому випадку вона могла бути пізнішою за подію – смерть володаря, відображаючи не реальні факти, а традицію, легенду. Принаймні, не можуть не впасти в око дві обставини. Перша – це смерть також у квітні іншого галицько-волинського князя (і також Юрія [Тройденовича]), засвідчена безсумнівним джерелом.³⁸ Друга – це чудо, яке сталося у Пафлагонії, у сім'ї грека Леонтія, великого шанувальника св. Юрія. Коли у нього народився син-одинак, йому надали ім'я святого, за що патрон згодом віддячив, визволивши юнака з болгарського полону.³⁹ Ця широко відома легенда могла спонукати князя Лева назвати свого сина Юрієм.

Найдавніший відомий Святоюріївський храм Галичини фіксується у Львові, на місці, де протягом 1744-1764 рр. виріс донині існуючий

³⁴ *Ипатьевская летопись*. – Стб. 926-927.

³⁵ Грушевський М. Лист володимирської громади з 1324 р. // Записки НТШ. – Т. 72. – С. 8. Ярослав Дашкевич, не звернувши увагу на особливий пієтет Володимирка Васильковича до св. Юрія, пов'язує печатку 1324 р., що містить зображення святого, не з містом, а з князем Юрієм Тройденовичем: Дашкевич Я. Володимир-Волинська печатка 1324 р.: міська чи князівська? // Знак. – Львів, 1997. – Ч. 13. – С. 8-9.

³⁶ *Ипатьевская летопись*. – Стб. 859.

³⁷ Цит. за: Грушевський М. Історія України-Руси. – Т. 3. – С. 114, 522.

³⁸ Помер 7 квітня: Там само. – С. 530.

³⁹ Димитрій [Туптало]. Книга житий с[вя]тых... на март, апрель, майи. – Київ, 1700. – Арк. 391-392 зв.

собор св. Юра. Найстаріша храмова будівля була спалена під час взяття Львова у 1340 р. польським королем Казимиром III; відновлена у 1363 р.⁴⁰ За княжих часів львівська Святоюріївська обитель була одним з найкраще забезпечених монастирів, бо володіла двома селами.⁴¹ Не виключено, що первісний храм збудував уже Лев Данилович у “своєму” місті на честь сина Юрія. Найдавніша легендарна традиція прямо пов’язує заснування монастиря св. Юра з особою цього князя. Старі львів’яни наприкінці XVI ст. розповідали таке:

Свою назву місто має від гори, під якою воно лежить... Князь цього краю убив лева, що жив у ясині на горі, яку й тепер називають горою Льва. На знак цієї перемоги князь прийняв ім’я Лева... Якраз тоді, коли Лев готував для замку місце недалеко від гори Льва, його слуги помітили ще одну високу гору. Коли вони з нею знайомилися, натрапили на страшного дракона. Як тільки князь про нього довідався, знищив цього жадливого змія. Наказав також негайно на горі, де змій мав лігво, вимурувати церкву на честь св. Юрія (оскільки той також вбив подібного змія). Недалеко від церкви показують у скелі печеру згаданого дракона, яку називають тепер Змієвою ямою. Церква Юра була першою будовою міста після замку.⁴²

Дещо іншу легенду переповів львівський хроніст XVII ст. Бартоломей Зиморович, пов’язуючи заснування монастиря з *Василиском, стрийком Льва*, що нібито був

князем жорстокого духа... єщої на старість постригся в ченці і замешкував печеру... За його порадою Лев побудував на верху того горбка букову церкву, обвів її монашими келіями, присвятив під опіку святого Юрія, старишини війська святих, вождя для себе проти поляків і співтовариша для стрія, що боровся з примарами пекла.⁴³

Як бачимо, у Зиморовича князь-чернець зовнішністю нагадує св. Онуфрія, а біографічними деталями – литовського князя Войшелка, хресного батька Юрія Львовича.

В обох легендах переплелися реальні факти й особи з казковими біблійними істотами (пор. згадку про левіафанів або пояснення іконографії св. Юрія псалмом “*На аспіда и Василиска наступиши, а поперши леа и зміи*”),⁴⁴ а також, як можна припускати – з відтопоні-

⁴⁰ Бандрівський М., Лукомський Ю., Сулик Р. *Нові матеріали до історії катедр св. Юра у Львові* // Богословія. – Рим, 1992. – № 56. – № 160; Головацький Я. *Львовская епархія перед стома літи* // Зоря Галицкая яко альбум. – Львів, 1860. – С. 256. Факт розорення храму у 1340 р. опосередковано підтверджують такі факти, як виготовлення наступного року дзвону, на якому було викарбуване ім’я Дмитра-Любарта, та мурування нової церкви.

⁴¹ Крип’якевич І. *Львівська Русь...* – С. 56, 100-101, 104.

⁴² Груневеґ М. *Опис Львова* // Жовтень. – 1980. – № 10. – С. 110, 111.

⁴³ Крип’якевич І. *Середньовічні монастирі в Галичині: Спроба каталогу* // Записки Чина св. Василя Великого. – Жовква, 1926. – Т. 2. – С. 80.

⁴⁴ Цей рядок псалому, наприклад, супроводжує зображення св. Юрія у гербі Святополків-Четвертинських: *Іоана Златоустаго... бесѣди на Дї посланій с[вя]того апостола Павла.* – Київ, 1623. – Зв. тит.

мічною легендою Львова⁴⁵ та відлунням чеських, угорських і польських легенд. Так, левіафани присутні і в легенді Праги, поблизу якої розташоване давнє місто Левові Градец (до речі, Прага заснована над р.Влтавою, чия назва споріднена з львівською Полтвою, і в чеській столиці культ св. Іржі [Георгія] мав теж глибоке коріння: храм на його честь тут споруджено у XII ст.). Заслуговує також на увагу схожий до львівського мотив дракона-змія в угорських міфах, як і польська легенда про будівництво у *грецькому стилі* на Лисій Горі монастиря Святого Хреста – на місці руїн оселі *гігантів чи циклопів*.⁴⁶

Окрім Львова, у зв'язку з Юріївським культом на Галичині варто згадати урочище Юріївське під Галичем, ще не досліджене археологами, а також церкву св. Юрія у Перемишлі, на передмісті Псарі, документально згадану під 1476 роком.⁴⁷ Слід гадати, не випадково саме на галицьких теренах збереглося найбільше ікон із зображенням Юрія Змієборця, зокрема – одна з найдавніших і найкращих, з села Станілі поблизу Дрогобича. Пояснюючи популярність культу св. Юрія у після-князівські часи, не можна обминути увагою влучного спостереження, зробленого ще Зиморовичем, який писав, що з втратою незалежності Галицько-Волинського князівства Георгій-Побідоносець став вважатися *оборонцем руського люду*,⁴⁸ тобто “спустився” від культу рицарсько-княжого до культу масового.

Культ св. Онуфрія

Саме з Галичиною цілком доказово пов'язується розповсюдження серед східних слов'ян культу св. Онуфрія – аскета, легендарного перського царевича, покровителя породіль, дуже популярного на Сході (зокрема, серед коптів). Згідно з описом Константинополя, складеним у 1200 р. новгородським архієпископом Антонієм, тут у храмі св. Акиндіна зберегалася серед святих реліквій і *голова* [череп?] св. Онуфрія;⁴⁹ щодо мощів святого, то, згідно з авторитетним виданням болландистів, вони зберігалися в храмі св. Софії в Константинополі.⁵⁰ Перша згадка про

⁴⁵ Пор. її запис у XIX ст. Вагилевичем: *На Русі, особливо на Покутті до цього часу існує традиція, що велетні жили на узгір'ях. Тих велетів називають “леві”, признають їм, що мали своє власне місто – Левігород (біля сучасного Львова):* ЛНБ. – Оссол. III 2413, арк. 28 зв. Про те, як розуміли походження назви міста самі його мешканці, Вагилевич зафіксував таке: *Данило Романович назвав його або від імені сина Льва, або також від впольованого лева (як на початку нашого століття розповідали львівське міщанство):* **Wagilewicz I.** *Początki Lwowa // Kółko Rodzinne.* – Lwów, 1860. – S. 111.

⁴⁶ Пор.: **Веселовский А. И.** *Разыскания...* – С. 149; **Pełenski J.** *Halicz w dziejach sztuki średniowiecznej.* – Kraków 1914. – S. 135-136.

⁴⁷ **Fenczak A. S.** *Sytuacja wyznaniowa w Przemyślu za Władysława Jagiełły (Wybrane problemy) // Polska-Ukraina: 1000 lat sąsiedztwa.* – S. 133.

⁴⁸ **Zimorowicz J. A.** *Opera.* – Leopoli, 1889. – P. 55, 69, 85-86.

⁴⁹ *Православный Палестинский сборник.* – СПб., 1899. – Вып. 51. – С. 32, 61, 90.

⁵⁰ *Acta Sanctorum: Junii.* – Antverpiae 1698. – Т. 2. – P. 519.

їх появу в Лаврівському монастирі біля Самбора міститься у *Списку руських городів дальних і близьких* (перед 1395 р.): *Тернов, ту лежить святая Пятница [...], Самбор, ту лежить Ануфрий*.⁵¹

Можна припускати, що реліквія потрапила в монастир із Брауншвейга: саксонський і баварський герцог Генріх Лев під час подорожі по Сходу в 1172 р. дістав реліквію та зображення св. Онуфрія і передав їх до храму св. Власія саме в цьому місті,⁵² сприяючи поширенню культу свого небесного патрона в Німеччині. Передача в Україну частки мощей могла відбутись як за князя Романа († 1205 р.; відомі його близькі контакти з бенедиктинським монастирем у саксонському місті Ерфурті),⁵³ так і за Данила Галицького або його сина Лева. Принаймні, в Європі мощі святого зафіксовані лише в Брауншвейзі та Лаврові. І ледве чи випадковим збігом обставин можна пояснити тотожність імен власників безцінної реліквії, ідентичність гербів Брауншвейга та Львова,⁵⁴ а також імовірне поховання князя Лева саме в Лаврівському монастирі, яке на підставі археологічних матеріалів датується XIII століттям.⁵⁵ Подарувати реліквію міг Альберт Великий Лев (1236-1279), князь Брауншвейгу і Люнебургу, політика якого, насамперед боротьба з Оттокарором Чеським, перехресчувались з інтересами Романа та Лева Даниловичів.⁵⁶ Лаврівська реліквія святого Онуфрія була викрадена чи знищена або в 1498 р., під час походу волооського господаря Стефана на Підгір'я, коли околиці Перемишля зазнали особливо великих спустошень, або на початку XVI ст., в нищівних наїздах Менглі Гірея.

Більшість давніх монастирів і церков на честь Онуфрія знаходилась на території Галицько-Волинського князівства: у Перемишльській землі – в селах Розгірче (XIII ст.),⁵⁷ Посада Риботицька (згадка 1367 р.),⁵⁸ Бірча (згадка 1422 р.),⁵⁹ Канафости (згадка 1469 р.),⁶⁰ в Га-

⁵¹ Тихомиров М. *Список русских городов дальних и близких* // Исторические Записки. – М., 1952. – Т. 40. – С. 223, 224.

⁵² *Allgemeine Deutsche Biografie*. – Leipzig, 1880. – A. 11. – S. 595; *Encyklopedia Kościelna*. – Warszawa, 1891. – T. 17. – S. 314-315.

⁵³ Крип'якевич І. П. *Галицько-Волинське князівство*. – К., 1984. – С. 86.

⁵⁴ Пор.: Suhle A. *Deutsche Münz und Geldgeschichte von den Anfängen bis zum 15. Jahrhundert*. – Berlin, 1968. – S. 83, 91, 92; Маркевич О. *Документальні матеріали ЦДІА УРСР у Львові як джерело для вивчення сфрагістики* // Історичні джерела та їх використання. – К., 1964. – Вип. 1. – С. 236.

⁵⁵ Пор.: Pruszczyk P. *Forteca monarchów*. – Kraków, 1662. – S. 121; Stebelski J. *Dwa wieki światła ...* – Lwów, 1783. – T. 3. – S. 47-59; Рожко М. *Карпатські шляхи та їх оборона* // УІЖ. – 1990, №10. – С. 96. Поховання королевича Лева символічно пов'язується з могилою, виритою для царевича Онуфрія двома левами.

⁵⁶ Крип'якевич І. *Галицько-Волинське князівство*. – С. 86.

⁵⁷ Сулик Р. *Монастирі на Стрийщині від найдавніших часів* // В своїй хаті своя правда: Сторінки історії Стрия. – Стрий, 1992. – С. 22. Тут зберігся скельний монастирок з церквою невідомого титулу, археологічно датований XIII століттям. У XVIII ст. жіночий монастир, а далі парафіяльна церква мали за патрона св. Онуфрія.

⁵⁸ Wyrostek L. *Ród Dragów-Sasów na Węgrzech i Rusi Halickiej*. – Kraków, 1932. – S. 31.

⁵⁹ *Zbiór dokumentów małopolskich*. – Wrocław, 1969. – Cz. 3. – S. 85; Голубев С. *Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники*. – К., 1883. – Т. 1. – С. 300.

⁶⁰ Крип'якевич І. *Середньовічні монастирі...* – С. 95.

лицькій землі – у Перегінську біля Коломиї (згадка 1400 р.); у Львові (згадка 1448 р.);⁶¹ в Холмській землі – у Яблочині (згадка 1488 р.);⁶² на Волині – в Острозі (згадка перед 1511 р.);⁶³ у Володимирі: *монастырь в гаш святого Онуфрія у острове на реце Лузу* (1577 р.).⁶⁴ Печерний храм св. Онуфрія існував у Києво-Печерському монастирі, в *обители стго Алимпія*.⁶⁵ Досить пізно, у 1613 р., виникла обитель у підгірському Добромилі, заснована власником міста Яном Шасним Гербуртом та його дружиною, княгинею Єлизаветою Заславською, на прохання групи ченців, які через міжконфесійні конфлікти змушені були покинути Лаврів.⁶⁶ Тоді ж, на противагу лаврівському, тут був уведений празник, який швидко набув виразно антиуніатського характеру.⁶⁷

До Білорусі культ св. Онуфрія заніс князь Семен Лугвеній. Ознайомлення його з реліквією св. Онуфрія могло відбутись під час відвідин брата – Федора Ольгердовича, правителя частини Галичини (останній близько 1400 р. заснував у Перегінську монастир на честь св. Онуфрія).⁶⁸ Це могло статись також у 1405 р., коли князь Лугвеній супроводжував прибулого з Москви Київського митрополита Кипріяна і разом з ним та Федором Любартовичем засвідчив належність Лаврівського монастиря до Перемишльської єпископії.⁶⁹ Врешті, саме Лугвеній зробив Онуфріївську обитель центральним монастирем у своєму Мстиславському князівстві, випосадивши в ній архімандрита: *поставил церковь во имя святого Онофрѣя на рѣцѣ Непотѣ и монастырь устроил общежительный, и подавалъ люди к тому*.⁷⁰ Тож є підстави стверджувати, що саме він згадується в пом'янику князя Юрія Слуцького як *князь Симеон, в иноцех Онуфрей*.⁷¹ Запропонована тут ідентифікація дозволяє приписати Лугвенію загадкову полоцьку грамоту, видану *великим князем Онуфрієм*.⁷² Шанувальником св. Онуфрія став і син князя Юрій Семенович, який розширив надання Мстиславському монастиреві; відома ікона із зображенням святого-аскета та Юрія Семеновича.⁷³

⁶¹ Історія Львова в документах і матеріалах. Зб. док. і мат.-лів. – К., 1986. – С. 24. Можливо, його було збудовано ще за часів князя Лева.

⁶² Григорьев А. Устав 1488 г. Яблочинского Свято-Онуфриевского монастыря Холмской губернии // Русский Филологический Вестник. – 1913. – Т. 70, № 4. – С. 441-445.

⁶³ Архив Юго-Западной России. – Ч. 1, т. 1. – С. 320.

⁶⁴ Там само. – С. 373. [Рункевич С.] Описание документов Архива западнорусских униатских митрополитов. – СПб., 1895. – Т. 1. – С. 35.

⁶⁵ Анфологiон. – Київ, 1619. – С. 927.

⁶⁶ ЦДІАЛ. – Ф. 13, оп. 1, спр. 73, С. 279-280; Площанский В. Добромил: Монастир св. Василія Великого. – Львів, 1867. – С. 5. На початку XVIII ст. була вимурована Онуфріївська церква “на зразок лаврівської”.

⁶⁷ Orus spiritualis. – Cracoviae 1617. – F. A 3 v.

⁶⁸ Коссак Е. Шематизм провинції... Чина св. Василія Великого в Галиції. – Львів, 1867. – С. 160-161.

⁶⁹ Akta grodzkie i ziemskie. – Lwów, 1878. – Т. 7. – S. 50.

⁷⁰ Акты Западной Руси. – СПб., 1846. – Т. 1. – С. 57.

⁷¹ Десятотомлетие православия на Волини. – С. 589 (записаний поряд з Ольгердом і його синами Володимиром, Олександром, Іваном та Костянтином).

⁷² Грамоти XIV ст./ Упор. М. М. Пешак. – К., 1974. – С. 139; Хорошкевич А. Полоцкие грамоты XIII – начала XVI века. – М., 1980. – С. 135-136.

⁷³ Краснянский В. Г. Мстиславль // Записки Северо-Западного отделения Русского Географического общества. – Вильна, 1912. – Кн. 3. – С. 120-121. Ікона датується XV століттям, хоч елементи одягу вказують на XVII ст. Могла бути копією оригінальної фрески.

Один з найбагатших у Московському князівстві однойменний монастир в *Русском уезде... на Тростенском озере*,⁷⁴ очевидно, був заснований Київським митрополитом Кипріяном (коли судити з приписуваного йому *Списку городів...* – шанувальником святого), або Лугвенієм чи його сином Юрієм: обидва підтримували тісні контакти з Москвою: дві дружини Лугвенія були московськими князнями, а Юрій Семенович у 1441-1442 рр. перебував при тамтешньому дворі.

Серед рєвних шанувальників святого бачимо також господаря Молдови Стефана Петричайку, який певний час перебував (з 1672 р.) у Лаврівському монастирі.⁷⁵ Вже наступного, 1673 року, Стефан збудував у м. Серет церкву св. Онуфрія, зробив щедрий вклад на Добромильський монастир і, врешті, заповів поховати себе й дружину в Лаврові.⁷⁶

Українська іконографія схимника є досить представницькою. Це й мініатюра у Київській Псалтирі 1397 р.,⁷⁷ і низка ікон XV ст. з монастирських деісусних чинів,⁷⁸ і зображення в настінному розписі Люблінської замкової каплиці (1415).⁷⁹ У XVII-XVIII ст. в Галичині тлом для ікон св. Онуфрія часто виступав храм Лаврівського монастиря: збереглися такі ікони з храмів сіл Боберка та Верхня Яблонька на Львівщині.

Культ св. Параскевії-П'ятниці

Зі старокиївських часів бере початок вельми шанований в Україні культ Параскевії-П'ятниці, в якому фактично злились житія двох святих. Перша, великомучениця, походила з родини, котра на честь дня Страстей Христових – п'ятниці – надала доньці відповідне ім'я (грецьк. *παρασκευή*). Подвижниця загинула за імператора Діоклетіана (284-305), навіть під тортурами не зрікшись християнства. Інша свята – Петка Тирновська – жила в XI ст. Походила вона з Єпівата на узбережжі Мармурового моря; провівши на самоті багато років у Йорданській пустелі, незадовго до смерті повернулася на батьківщину. Її мощі болгарський цар Іван Асен переніс до своєї столиці Тирнова, звідки наприкінці 1394 – на початку 1395 р. вони були переміщені до Відина, згодом – до Белграда, далі до Константинополя; 1641 р. господар Молдови Василь Лупу перевіз реліквію до Ясс.

Серед східних слов'ян Параскевія-Пятниця, як відомо, увібрала функції язичницького божества Мокош, богині врожаю, подательки благ, богині сприятливої долі, зокрема – жіночої. Святій Параскевії

⁷⁴ Зверинский В. *Материалы для историко-топографического исследования о православных монастырях.* – СПб., 1897. – Т. 3. – С. 202.

⁷⁵ Голубець М. *Лаврів: Історично-археологічна студія* // Записки ЧСВВ. – Жовква, 1926. – Т. 2, вип. 1/2. – С. 56-57.

⁷⁶ Kozak E. *Die Inschriften aus der Bukowina.* – Wien, 1903. – S. 129-130; Голубець М. *Лаврів...* – С. 57.

⁷⁷ Вздорнов Г. *Исследования о Киевской Псалтыри.* – М., 1978. – С. 130.

⁷⁸ Свенціцький І. *Іконопись Галицької України.* – Львів, 1928. – С. 35-37.

⁷⁹ Różycka-Bryzek A. *Bizantino-ruskie malowidła w kaplicy zamku lubelskiego.* – Warszawa, 1983. – S. 107.

посвячували “її” день тижня – п’ятницю, коли не можна було шити, колоти, крутити веретено, бо саме в п’ятницю розпинали й кололи тіло Христа. Як писав у 1642 р. Касіян Сакович,

*невідомо, від турків чи поганців деякі дурні українці, головно жінки, перейняли звичай шанувати п’ятниці більше за неділі, а найбільше – десяту п’ятницю після Великодня. На честь останньої уставлено навіть у деяких місцях відпустити, яких особливо багато бачимо на Поліссі, Волині, Литві.*⁸⁰

З цим звичаєм зжилися навіть священики, дружини яких теж не працювали по п’ятницях, хоча православні ієрархи час від часу пробували викоринити “поганство”. Зокрема, під час відвідин України 1589 р. Константинопольський патріарх Єремія відлучив від церкви тих, хто, святкуючи в п’ятницю, працює у неділю.⁸¹ Ухвала Київського собору від 20 червня 1590 р. рекомендувала *п’яток постити і дѣлати весь день, а неделю празнуючи святити.*⁸² Перебуваючи в Києві у 1620 р., Єрусалимський патріарх Теофан оголошував: *обычай в праздновании некоего праздника десятой пятницы изметаєм и праздновати его не повелѣваем.*⁸³

Однак традиція виявилася сильнішою, про що свідчить вірш *О женах пятницу празднуючих* Климентія Зиновієва (кінець XVII ст.):

*В Литвѣ и мужчизны також ім послѣдуют,
Бо в пятницу от вшелякихъ работ воздержаются,
а зъ жонами и дѣтми в корчмах упиваются.
А въ неделю, что хотят, все робятъ домовое,
також и в полю дѣло всякое полевое.*⁸⁴

Боротися з “поганським” звичаєм довелося і Греко-католицькій церкві: згідно з декретом Замойського собору 1720 р., на десяту п’ятницю після Великодня призначалось запозичене у римо-католиків свято Страсті Марії (Состраданія Пресвятої Богородиці).⁸⁵ Характерно, що власне на день десятої післявеликодньої п’ятниці призначалися також великі ярмарки, як, наприклад, у Стародубі (згадка 1648 р.).⁸⁶

Давність культу Параскевії-П’ятниці на українській території засвідчують храми на її честь у Звенигороді (галицькому) XII ст., Чергініві початку XIII ст., Львові кінця XIII – першої половини XIV ст.⁸⁷ (у Нов-

⁸⁰ Цит. за: **Возняк М.** *Історія української літератури*. – Львів, 1992. – Кн. 1: – С. 542.

⁸¹ *Diplomata statutaria Confraternitatis Stauropigiariae concessa*. – Leopoli 1895. – P. 71-72, 102-103.

⁸² *Monumenta Confraternitatis Stauropigiariae*. – Leopoli 1895. – P. 246.

⁸³ *Архив Юго-Западной России*. – Ч. 1, т. 5. – С. 8.

⁸⁴ **Зиновієв Климентій.** *Вірші. Приповісті посполиті*. – К., 1971. – С. 104.

⁸⁵ *Synodus provincialis Ruthenorum habitus in civitate Zamosciane anno 1720*. – Romae 1838. – P. 150.

⁸⁶ *Акты Западной России*. – Т. 3. – С. 210.

⁸⁷ **Йонисян О., Могитыч И., Свешников И.** *Церковь Параскевы- Пятницы в Звенигороде на Белке – памятник зодчества домонгольской Руси* // Памятники культуры: новые открытия. – Л., 1983. – С. 494-507; **Раппопорт М. А.** *Русская архитектура X-XII в...* – С. 69; **Шуляк В. В.** *П’ятницька церква в Чернігові* // Археологія. – 1975, № 16. – С. 118-121; **Малевская М., Кос А., Рожко М., Шолохова Е.** *Архитектурно-археологические исследования во Львове и Львовской области* // Археологические открытия 1978. – М., 1979. – С. 361.

городі храм Параскевії фіксується в середині XII ст.).⁸⁸ Прикметно, що найстарішим православним храмом Вільна – столиці Великого князівства Литовського – також була церква Параскеви, згадана під 1345 р.⁸⁹ На користь особливої популярності святої саме в Україні свідчить найбільше (порівняно з Білоруссю та Росією) число її давніх збережених ікон,⁹⁰ а також сіл з відповідною назвою (П'ятничани, П'ятниці, П'ятка) та присвячених їй монастирів. Усі вони фіксуються на Поділлі й Підгір'ї, що може, до речі, служити доказом тісних культурно-релігійних зв'язків цих теренів з Болгарією.

Найдавніший точно датований монастир на честь Параскевії-П'ятниці фіксується під 1375 р. у Галичині, поблизу с. Креховець (сучасний Крехів).⁹¹ На території більшості поселень, назва яких утворена від імені святої, у давнину теж існували однойменні монастирі. Так, на північний схід від Стрия, побіч сіл П'ятничани та Лисятичі, обитель згадується під 1399 р.⁹² Село П'ятничани коло Бібрки відоме з 1418 р.; у Франциськанській метриці (1819-1820) поблизу нього була *niwa za czerniczków za mogiłami*,⁹³ а назва сусіднього села Калогори вочевидь утворена від церковнослов'янського *калоугер* – чернець. Не виключено, кимось із давніх власників цієї обителі був заснований інший монастир поблизу м. Скали на Поділлі, на тому місці, де пізніше з'явилося село П'ятничани.⁹⁴ Село Черче, згадане під 1437 р.,⁹⁵ розташоване поруч з горою св. П'ятниці. Аналогічні співставлення дозволяють припускати існування однойменних монастирів: у згаданому 1578 р. селі П'ятничанах під Яворовом,⁹⁶ у П'ятковій біля Дубецька (згадка 1515 р.),⁹⁷ у П'ятниці біля Добромиля (згадка 1472 р.).⁹⁸ Очевидно, і при міських храмах св. Параскевії спочатку були обителі. Так, у Дрогобичі під 1469 р. згадується священник з храму *Sextinae alias monasterii Pyatniczki*.⁹⁹ Парафіальною церквою став колишній монастирський храм в Острозі

⁸⁸ Раппопорт М. А. Русская архитектура X-XII в..... – С. 53.

⁸⁹ Щербицкий О. Виленский Святотроицкий монастырь. – Вильна, 1886. – С. 95; Литва в отношении к России и Польше // Вестник Юго-Западной России. – 1861, сентябрь. – С. 131.

⁹⁰ Пор.: Рогов А. И. Петка Тырновская в восточнославянской письменности и искусстве // Русско-балканские культурные связи в эпоху Средневековья. – София, 1982. – С. 170-181.

⁹¹ Wyrostek L. Ród Dragów-Sasów... – S. 78; Крип'якевич І. Середньовічні монастирі... – С. 76.

⁹² При потоці Вовня або Черниця (Крип'якевич І. Середньовічні монастирі... – С. 102; Жерела до історії України-Руси. – Т. 1. – С. 190-191).

⁹³ Zbiór dokumentów małopolskich. – Cz. 7. – S. 11; ЦДАЛ. – Ф. 20, оп. 16, спр. 267, арк. 88.

⁹⁴ Монастир згаданий у 1724 р. (Коссак Е. Шематизм... – С. 163; Słownik geograficzny Królestwa Polskiego. – Т. 8. – S. 113: тут помилково ідентифікується з селом поблизу Бібрики). Правдоподібно, обидві обителі засновані ще в XIV ст. одним власником: у 1469 р. Бібрикою і обома П'ятничанами, розташованими на відстані 150 км одне від одного, володіли шляхтичі Внучеки (Źródła dziejowe. – Warszawa, 1902. – Т. 18. – S. 64).

⁹⁵ Akta grodzkie i ziemskie. – Т. 12. – S. 19; Т. 19. – S. 212.

⁹⁶ Źródła dziejowe. – Т. 18. – S. 68.

⁹⁷ Ibid. – S. 149

⁹⁸ Ibid. – S. 165.; Akta grodzkie i ziemskie. – Т. 17. – S. 68.

⁹⁹ Matricularum Regni Poloniae summaria. – Varsoviae 1915. – Pars 4, vol. 3. – P. 21.

(згадка 1542); у Тереховлі в XVII ст. монастирська церква св. П'ятниці стояла на місці давнішої храмової будівлі, за археологічним датуванням – XI-XII століть.¹⁰⁰

Нова хвиля популярності культу припадає на середину XVII ст., що можна вважати прямим наслідком акції молдовського господаря Василя Лупу, який фінансував перебудову церкви своєї патронки у Львові, зробив для неї багату фундацію і розіслав по Галичині низку ікон св. Петки.¹⁰¹

Культ св. Катерини Олександрійської

Цікаві наслідки може дати дослідження культу Катерини Олександрійської (Синайської), вченої доньки володаря Кіпру. Хоча її ім'я і фіксується в давніх східнослов'янських місяцесловах, однак жодної церкви на її честь в околицях Києва, схоже, не було,¹⁰² хоча на Заході її широко вшановували вже з XI ст. як втілення вченості.

Поява найдавніших катерининських каплиць пов'язана зі Львовом, Галичем, Белзом і Луцьком.¹⁰³ Зокрема, у белзькій каплиці *правлено богослуження від давніх часів за латинським і грецьким обрядом*,¹⁰⁴ і саме тут нібито зберігалась до вивезення у Польщу ікона славнозвісної Ченстоховської Богородиці. Таким чином, найдавніші храми св. Катерини зводилися в Галичині й на Волині. Розташовані вони були в замках, тобто на території княжої юрисдикції: у Львові – на Нижньому замку (згадка 1377 р.), у Галичі (згадка 1532 р., замок вимуруваний перед 1367 р.), Белзі (згадка 1456 р.), в Луцьку (тут на її місці у середині XVI ст. вже стояв дім шляхтича). Ініціаторами спорудження катерининських храмів виступали представники правлячих династій (Рюриковичі, П'ясти, Гедиміновичі), яких зі святою поєднувало кровне породження – через дружину угорського короля Бели IV Марію, доньку імператора Нікеї Теодора Ласкариса.¹⁰⁵ Так, Лев Данилович був одружений з донькою Марії Констанцією, а рідна сестра тої – Йолента – доводилась бабою польському королю Казимирові III. Мазовецький князь Земовит II мав за дружину доньку Лева Анастасію; Дмитро Любарт

¹⁰⁰ ЛНБ. – Ф. Радзівінських, № 181/BI/4, ч. 5, арк. 3 зв.; *Архив Юго-Западной России*. – Ч. 1, т. 1. – С. 34; *Kardaszewicz S. Dzieje dawniejsze miasta Ostroga*. – Warszawa, 1913. – S. 155; *Пастернак Я. Археологія України*. – Торонто, 1961. – С. 651.

¹⁰¹ Вони зберігаються: у церкві Святих П'ятниць у Львові, Львівській картинній галереї, Музеї народної архітектури та побуту у Львові (*Шамардіна Н. Українська ікона XV-XVII століть*. – Львів, 1994. – Іл. 26).

¹⁰² У Чернігові на зламі XVII–XVIII ст. зведено церкву св. Катерини на місці, де археологічно фіксується храм XII ст. (*Раппопорт М. А. Русская архитектура...* – С. 44). Однак доказів, що він також був присвячений цій святій, немає.

¹⁰³ Пор.: *Piravski T. Relatio status almae archidiocesis Leopoliensis*. – Leopoli 1893. – Р. 73-74, 105; *Matricularum Regniae Poloniae Summaria*. – Р. 402; *Описание кафедральной соборной и прочих церквей города Луцка с указанием пустых погостов бывших церквей ... 30 августа 1607 г.* // Сборник статей и материалов по истории Юго-Западной России. – К., 1916. – Вып. 2. – С. 46.

¹⁰⁴ *Чачковський Л. Княжий Белз*. – Львів, 1936. – С. 9.

¹⁰⁵ *Monumenta Poloniae Historica*. – Leopoli 1884. – Т.4. – Р. 684.

був одружений на доньці Юрія Львовича; князь Владислав Опольський побрався з донькою Земовита III (його старша донька не випадково була названа Катериною).¹⁰⁶

Найдавнішим з-поміж згаданих храмів був, очевидно, львівський, збудований, як можна припускати, Левом Даниловичем для дружини. Констанцію поховали у Львові, найправдоподібніше – саме у замковій каплиці, зведеній на честь її родички св. Катерини.¹⁰⁷ Опис храму походить аж з кінця XVI ст.:

*На дворі замку стоїть храм св. Катерини. Він був раніше русинським, як ще й сьогодні свідчить вся його будова. Всередині, починаючи з підлоги, прикрашений мальовидлами євангельських історій і святих, весь на руський лад. Вимурований дуже старанно, з особливо міцної цегли.*¹⁰⁸

З пієтетом до святої ставився польський король Казимир III. Зокрема, у 1363 р. він розпочав будувати костюл на її честь у Казімежі під Краковом; завершений після його смерті храм мав в інтер'єрі “грецьке малювання”.¹⁰⁹ Можливо, саме з ініціативи Казимира III деякі замкові каплиці на українських землях передавалися під опіку св. Катерини, званої як серед православних, так і серед католиків. Можна припустити наявність таких каплиць у замках, перебудованих королем – у Сяноку, Коросні, Теребовлі, Тустані.

У 1597-1605 рр. на території львівського Онуфріївського монастиря – філії Успенського братства – існував монастирок св. Катерини (правдоподібно, створений за ініціативою Івана та Юрія Рогатинців), де жило двоє черниць з родини Рогатинців – Анастасія та Домнікія; тут таки планувалося звести храм на честь св. Катерини.¹¹⁰ Вибір відомими братчиками за покровительку саме цієї святої пов'язаний, поза сумнівом, з культивуванням у їхній родині особливої пошани до вченості. Зокрема, обидві черниці були освіченими жінками і навіть забирали голос у богослівських спорах, що для тогочасної України є річчю унікальною. Досить нагадати, що власне до Домнікії у 1605 р. адресував свій лист Йоан Вишенський, полемізуючи в ньому з Юрієм Рогатинцем.

¹⁰⁶ Breiter E. Władysław, książę Opolski. – Lwów, 1899. – S. 11.

¹⁰⁷ Monumenta Poloniae Historica. – P. 684, 716. Деякі дослідники вважають, що її поховано у львівському костюлі Йоана Хрестителя. Однак цей храм був збудований вірменами-католиками у 1360-х роках.

¹⁰⁸ Груневел М. Опис... – С. 112. Стіни були розібрані на початку XIX ст.; нині рештки храму містяться під будинком на проспекті Свободи 22/24. Фрески могли бути виконані у часи Лева Даниловича або близько 1427 р. (Александрович В. Українське малярство XII–XV ст. – Львів, 1995. – С. 116).

¹⁰⁹ Encyklopedia kościelna. – T. 11. – S. 346; Luszczkiewicz W. Kościół św. Katarzyny z klasztorem oo. Augustyanów w Krakowie. – Kraków, 1898. – S. 5-24; Kościółów krakowskich opisanie... – Kraków, 1860. – S. 35-36.

¹¹⁰ Характерно, що братчики наважилися вигнати черниць тільки після смерті Рогатинців під приводом якихось виступів. Див.: Monumenta Confraternitatis Stauropigianaе... – P. 504, 505, 768, 820-821; ЦДАЛ. – Ф. 9, оп. 1, спр. 360, С. 1344-1347, 1380-1387; Капраль М. Актіві матеріали до біографії Івана Красовського за 1574-1619 рр. // Україна в минулому. – Львів, 1993. – Вип. 4. – С. 112-114.

Що ж до парафіяльних та монастирських костьолів, що будувалися в Галичині з XV ст. для німецьких та польських колоністів, то вони присвячувались Катерині Сієнській (1347-1380). Відродження ж культу Катерини Олександрійської спостерігається аж у XVIII ст., і то лише на території Гетьманської України, що пояснювалось політичними мотивами: у 1725-1727 та 1762-1796 рр. російський престол займали по чергово імператриці на ім'я Катерина.

Культ св. Варвари

Значно пізніше, ніж згадані вище культи, в Україні розповсюдилось шанування св. Варвари-Великомучениці, вбитої у 306 р. батьком-язичником Діоскуром, патронеси гірників та легкої смерті як серед православних, так і серед католиків. Найдавніший відомий їй храм на східнослов'янських землях зафіксований у Новгороді під 1138 роком; через 80 років тамтешній архієпископ Антоній вимурував нову церкву і влаштував при ній жіночий монастир.¹¹¹ Він таки міг сприяти поширенню її культу і в Україні, оскільки протягом 1219-1224 рр. займав владичий престол у Перемишлі¹¹² (принаймні, саме в цьому місті під 1441 р. згадана єдина в Галичині Варваринська церква).¹¹³ З домонгольських часів походять і згадки про обителі св. Варвари в Турові та Пінську.¹¹⁴ Врешті, не менш давнім мав би бути однойменний храм у Судаку – візантійській колонії в Криму.¹¹⁵

Більш широке розповсюдження культу св. Варвари в Україні пов'язане з Київським Михайлівсько-Золотоверхим собором, де принаймні наприкінці XVI ст. вже зберігалось муміфіковане тіло святої дівки Варвари, доньки якогось короля, дівчинки віком близько 12 років.¹¹⁶ Отже, тоді її вважали за “королівну”, а не за реальну ранньохристиянську подвижницю (до речі, згадана в описі Лясоти дерев'яна позолочена корона “королівни” є справді свідченням високого походження: наприклад, у похованні польського короля Казимира III було знайдено таку саму корону). До прославлення київської реліквії саме як мощей Варвари-Великомучениці спричинився Йов Борецький, з 1618 р. михайлівський ігумен, з 1620 р. – Київський митрополит з

¹¹¹ Зверинский В. В. *Материалы для историко-топографического исследования...* Т. 2. – С. 85. Про те, що цей акт не був випадковим, свідчить увага до мощей святої в складеному ним описі Константинополя 1200 р. (*Православный Палестинский сборник*. – СПб., 1899. – Вып. 51. – С. 30, 63-88).

¹¹² Белоброва О. А. *Антоний // Словарь книжников и книжности...* – С. 39-40.

¹¹³ Fenczak A. *Sytuacja wuznaniowa w Przemyślu ...* – S. 133.

¹¹⁴ [арх. Николай.] *Историко-статистическое описание Минской епархии*. – СПб., 1864. – С. 53, 167, 142.

¹¹⁵ Під час нападу татар у 1327 р. були зруйновані фортеця, судацькі храми св. Софії, св. Стефана і св. Варвари (*Заметки XII-XV века, относящиеся к крымскому городу Судгея (Судаку), приписанные на греческом Синаксаре // Записки Одесского общества истории и древностей*. – Одесса, 1863. – С. 611).

¹¹⁶ Такий опис реліквії з 1588 р., який водночас є найдавнішою згадкою про неї, залишив у своєму щоденнику Еріх Лясота (*Lassota E. Tagebuch*. – Galle, 1866. – S. 204).

осідком у Михайлівському монастирі. Борецький, зокрема, умістив до *Анфологіона* (виданого Києво-Печерською друкарнею у 1619 р.) поруч з іншими величаннями шанованих Руською церквою святих і короткий пролог св. Варвари,¹¹⁷ а також опорядив у Михайлівсько-Золотоверхому соборі приділ на честь святої. Феодосій Софонович, один з наступників Борецького по ігуменству, уклав опис чуд, явлених при реліквії, і вперше зазначив її походження: *От старих людей повѣсти маємо, иже князю Михаилу Святополку... от греческого царя в дар принесени суть.*¹¹⁸ Врешті, Дмитрій Ростовський [Туптало], патроне-сою якого була св. Варвара, кодифікував житіє святої у своїх мону-ментальних *Книгах житій*.¹¹⁹ Появу мощей в Україні він пов'язав, ідучи за Софоновичем, з першою дружиною князя Михайла-Святополка, донькою візантійського імператора Олексія Комніна Іриною-Варварою. Насправді такої особи не існувало, проте якийсь зв'язок між Пінськом (отчиною князя Михайла) та Києвом у цьому плані неясно простежується. Зокрема, Олена, донька київського князя Симеона Олельковича, разом зі своїм чоловіком зафундувала в Пінську Варваринський монастир, а в тамтешній церкві св.Димитрія – приділ “Вход в Єрусалим” (в старокняжі часи такий приділ був лише в Михайлівсько-Золотоверхому соборі, і його нібито мали влаштувати за волею ктиторки храму княгині Ірини).¹²⁰

Разом з житієм св.Варвари та історією київської реліквії до *Книги житій* 1698 р. вміщено акафист на честь великомучениці, написаний Дмитрієм Тупталом. Варто зауважити, що книга витримала близько 50 перевидань,¹²¹ засвідчивши величезну популярність започаткованого в XVII ст. культу святої в Україні. Напевно, його утвердження можна прямо пов'язати з психологічною атмосферою “тривожного XVII століття”: в умовах кровопролитних воєн, голоду й епідемій св. Варвара-розрадниця, патронеса легкої смерті, знаходила безліч шанувальників.

Окрім мощей св. Варвари у Михайлівському соборі, частки реліквії зберігалися у Пінську (у Варваринському монастирі?),¹²² Почаєві (попередньо – в родині гетьмана Івана Виговського),¹²³ у Дмитра Туптала (отримав 1678 р. від Михайлівського ігумена Мелетія),¹²⁴ в Батурині (подаровані Йосифом Тризною).¹²⁵

¹¹⁷ Арк. 568, 569.

¹¹⁸ Феодосій Софонович. *Хроніка з літописців стародавніх* / Підгот. Ю. А. Мицьк, В. М. Кравченко. – К., 1992. – С. 260-264.

¹¹⁹ Дмитрій [Туптало]. *Книга житий с[в]ятих... на декемерий, иануарий и февруарий.* – Київ, 1695. – Арк. 25 зв.-35.

¹²⁰ Пор.: Грушевський М. *Історія України-Руси.* – Т.6. – С. 305; Востоков А. *Описание русских и славянских рукописей Румянцевского музея.* – СПб., 1847. – С. 575.

¹²¹ Пор. у каталозі: Запаско Я. П., Ісаєвич Я. Д. *Пам'ятки книжкового мистецтва: Каталог стародруків, виданих на Україні.* Кн. 1-2. – Львів, 1981-1984.

¹²² Пінська реліквія згадується востаннє у 1684 р. (Пор.: Susza J. *Phoenix.* – Zamosciae 1684. – Р. 54).

¹²³ *Гора Почаєвська.* – Почаїв, 1742. – С. 63.

¹²⁴ Дмитрій Ростовський. *Сочинения.* – М., 1818. – Т. 1. – С. 1.

¹²⁵ Там само. – Т. 2. – С. 311.

На завершення зауважимо, що окремою дослідницькою проблемою є “конкуренція” на території України візантійських та латинських культів. Костьоли, споруджені тут, часто отримували титули, популярні серед православного населення, причому зберігались і давні празники¹²⁶. Інколи новозбудовані храми отримували імена кількох святих (“українського” та “польського”), празники яких припадали на один і той самий день. Так, наприклад, фундований 1441 р. у с. Білці Шляхетській під Львовом костьол був названий на честь святих Юрія і Войцеха.¹²⁷ Відомі спроби “нейтралізувати” популярний серед українців культ св. Миколая його латинським відповідником – культом св. Мартіна: у 1408 р. в перемишльському кафедральному храмі св. Миколая фундується вівтар св. Мартіна.¹²⁸ Аналогічний приклад можна привести з теренів Закарпаття: у 1376 р. угорська королева Єлизавета визначила за опікуна місту Мукачеву св. Мартіна на противагу св. Миколаю (патронові відомого православного монастиря). Однак засигналізований тут “обмін культами” потребує окремого вивчення як один з яскравих феноменів конфесійного пограниччя русько-візантійського і “латинського” світів.

¹²⁶ Trajdos T. *Kościół katolicki na ziemiach ruskich Korony i Litwy za panowania Władysława II Jagiełły (1386-1434)*. – Warszawa, 1983. – Т.1. – S. 52; Петрушевич А. С. *Сводная Галицко-Русская летопись с 1600 по 1700 г.* – Львов, 1874. – С. 458.

¹²⁷ *Dodatek tygodniowy do “Gazety Lwowskiej” w r.1850 i 1851.* – N 21. – S. 84.

¹²⁸ *Akta grodzkie i ziemskie.* – Lwów, 1880. – Т. 8. – S. 60.

AGNIESZKA WRÓBLEWSKA

(Lublin)

WIARA RUSINÓW ZAMIESZKUJĄCYCH
RUŚ HALICKO-WŁODZIMIERSKĄ W OPINII
POLSKIEJ HISTORIOGRAFII OKRESU
ŚRADNIOWIECZA I RENESANSU*

W samym zaraniu swoich dziejów weszła Słowiańszczyzna w wir sprzecznych interesów i prądów cywilizacyjnych, a cały jej rozwój poszedł dwoma drogami. Wschód i Zachód to rozbięcie chrześcijaństwa na dwa Kościoły, dwie kultury, dwa porządki polityczne.¹

W 1054 roku dokonało się oficjalne zerwanie między Kościołem Wschodnim a Zachodnim. Od tego czasu zwykło się mówić o *schizmie wschodniej* i traktować ludy, które przyjęły wiarę z Konstantynopola jako *schizmatyków*. Jednak podziały, o które tak łatwo wśród ludzi kierujących Kościołem Chrystusa, nie wszędzie przebiegały jednocześnie i nie od razu były jasno uświadamiane sobie przez różne środowiska wiernych. Rusini w XII i XIII wieku, biorąc pod uwagę ich liturgię i kościelną przynależność organizacyjną, znaleźli się po stronie schizmy. W piśmiennictwie ruskim tego okresu, jak również w historiografii, spotyka się wiele ataków na nieprawowierność *łacinników*. Występowała jednak wówczas też na Rusi tendencja do uznawania jedności świata chrześcijańskiego. Owa dwoistość opinii zarysowała się między innymi w kronikarskich obrazach Polski i Polaków.² W starszej literaturze przedmiotu wysuwano nawet pogląd, że podział na chrześcijan rzymskich i prawosławnych chrześcijan ruskich był wytworem okresu bardzo późnego,³ a na Rusi Halicko-Włodzimierskiej dokonał się ostatecznie dopiero

* Текст статті насичений латиномовними цитатами з хронік, які редактори вважали за бажане перекласти українською мовою. Ці переклади подані на відповідних сторінках у квадратних дужках і, на відміну від цифрових приміток авторки, додатково позначені зірочкою.

¹ S. Krzyżanowski, *Problem Wschodni w Historii Polskiej*, Kraków 1916, s. 12.

² Dla najwcześniejszego okresu obie tendencje charakteryzuje F. Sielicki w artykule *Polsko-ruskie stosunki wyznaniowe XI – XII wieku*, w: *Dzieło chrystianizacji Rusi Kijowskiej i jego konsekwencje w kulturze Europy*, pod. red. R. Łużnego, Lublin 1988, s. 15-51. Ponieważ autor skupia się na relacjach polsko-ruskich nie rozważa szerzej krytyki Rzymu i łacinników nie związanej z tym tematem, obecnej np. w *Powieści minionych lat* (Nestor).

³ Por. F. Gusty, *Historia Kościoła ruskiego*, Kraków 1857, t. I, s. 80; J. Bartoszewicz, *Szkic dziejów Kościoła ruskiego w Polsce*, Kraków 1880.

po śmierci Daniela Halickiego (druga połowa XIII w.). Dziś nie posuwamy się tak daleko, wszelako data pełnego akcesu Rusi do schizmy pozostaje nadal sporna, nie mówiąc o kwestii ponawianych prób przywrócenia jedności z Rzymem.

W niniejszym artykule interesuje nas polski punkt widzenia, a ściślej – punkt widzenia uznany za właściwy w ramach polskiej historiografii średniowiecznej i renesansowej. Wykorzystane zostały tu jedynie źródła polskie, ponieważ głównym celem pracy jest ukazanie ewolucji poglądów polskiej historiografii na “wiarę” wyznawaną przez Rusinów zamieszkujących Ruś Halicko – Włodzimierską. Dla tak określonego tematu nie jest ważne, iż te przekazy stanowią czasem źródło drugorzędne dla dziejów tego księstwa. W pracy wykorzystano jedynie źródła typu kronikarskiego (kroniki: Wincentego Kadłubka, Mierzwę, wielkopolską, książąt polskich, polsko-śląską, Janka z Czarnkowa, Jana Długosza, Miechowity, Marcina Bielskiego, Bernarda Wapowskiego, Marcina Kromera) oraz rocznikarskiego (roczniki: kapituły krakowskiej, krótki, świętokrzyski nowy, krakowski, Traski, Sędziwoja z Czechła, kujawski, miechowski, poznański I i II). Dobór źródeł ściśle wiąże się z celem rozprawy. Źródła dokumentowe, ważne dla historii relacji politycznych czy kościelnych pomiędzy oboma krajami, wnoszą niewiele do poznania opinii czy ocen wiary ruskiej przez Polaków. W obrębie wspomnianych już grup przekazów narracyjnych przyjętym kryterium dolnym źródeł są występujące w nich informacje dotyczące Rusi Halicko-Włodzimierskiej od panowania Wołodara i Wasylka począwszy (pierwsza połowa XII w.). Granicę górną stanowi moment, kiedy do historiografii polskiej wkracza punkt widzenia litewsko-ruski, co pokrywa się mniej więcej z końcem panowania Zygmunta Augusta.

Ruś Halicko-Włodzimierska do tego stopnia interesowała polską politykę, a co za tym idzie i historiografię, że w kronikach przeddługoszowych, poza Jankiem z Czarnkowa, nie znajdujemy prawie informacji o innych księstwach ruskich. Stąd należy zaznaczyć, że kronikarze i rocznikarze średniowieczni, pisząc o wierze Rusinów zamieszkujących księstwo halicko-włodzimierskie, przenosili na nich informacje z innych księstw ruskich, o których – jak już powiedziano – nie pisali, albo czerpiąc wiadomości dotyczące wiary z obszaru Rusi Halicko-Włodzimierskiej uogólniali swe sądy na całą Ruś i na wszystkich Rusinów.

W rocznikach i kronikach polskich XII-XIII wiecznych nie mówi się nic o różnicach w wierze i obrządku pomiędzy Rusinami i Polakami. Nie znaczy to, że tych różnic nie dostrzegano, ale widocznie uważano je za mało istotne i nie wydobywano ich w historiografii. Przy opisywaniu sylwetki i dziejów Piotra Włostowica, jego ruskich przygód i małżeństwa z Rusinką nie napisano ani słowa o wierze Rusinów. A przecież znany jest list Piotra Włostowica i biskupa Mateusza do Bernarda z Clairvaux nawołujący tego ostatniego do pokierowania krucjatą przeciwko *schizmatyckim Rusinom*⁴. Z kolei Kadłu-

⁴ S. Bieniek, *Piotr Włostowic*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1965, s. 74 passim.

bek, który biskupa Mateusza umieścił w swojej kronice jako jednego z narratorów dziejów Polski, ani razu nie włożył w jego usta słów o *schizmatyckiej* wierze Rusinów. Nie wspomniał o różnicach religijnych pomiędzy Polakami a Rusinami również w innych partiach kroniki. Wiemy skądinąd, że był związany z cystersami, którzy na przełomie XII i XIII wieku (jeśli nie wcześniej) zaangażowali się w prace Kościoła na Rusi⁵. Podobnie nie znajdując odbicia w późniejszych pomnikach historiografii polskiej prace kontynuujących misję cysterską mendikantów. Jeśli nawet działalność tych zakonów sprzyjała powstawaniu atmosfery „unijnej”, to z drugiej strony sprzyjała ona też uświadomieniu różnic, które ewentualnie trzeba było przezwyciężyć. Nic z owych problemów nie znalazło odbicia w polskich przekazach.

Książęta piastowscy często zawierali małżeństwa z Rusinkami, wydawali też swoje siostry i córki za Rurykowiczów. Bolesław Krzywousty i jego synowie: Bolesław Kędzierzawy i Mieszko Stary byli żonaci z Rusinkami, także Władysław Wygnaniec ożenił swego syna z Rusinką. Przekazy relacjonujące te fakty nie mówią nic o dyspensach dopuszczających do małżeństwa między różnowiercami, czy też o przyjmowaniu przez małżonkę religii katolickiej, co jest zwykłą praktyką w wiekach późniejszych. Być może małżeństwa te wymagały jakiś aktów łączących się choćby ze zmianą obrządku, kronikarze nie uważali jednak za konieczne napisać o tym w swoich dziełach. Skądinąd znane są listy papieży tego okresu skierowane do biskupów polskich a przestrzegające przed małżeństwami ludzi różnych konfessji. W kronikach i rocznikach polskich przeddługoszowych problem ten w ogóle nie znalazł odzwierciedlenia.

Kronikarze odnotowywali też fakty wstępowania Rusinek z książęcych rodów do klasztorów w Polsce. Rocznik Traski zapisał w 1302 roku: *Swetoslava filia magni principis Russie, ordinis sancte Clare obiit*.^{6*} Świętosława, klaryska w Starym Sączu była córką Lwa, króla halickiego, a dziadem jej był Daniel, król Rusi Halicko-Włodzimierskiej. Wstąpienie Rusinki i to nie wdowy do klasztoru łańciskiego musiało wiązać się nie tylko ze zmianą obrządku, ale i z rzucającym się w oczy wyborem odmiennej duchowości chrześcijańskiej. Widocznie nie dostrzegano w tych faktach niczego, co budziłoby zdziwienie i wymagało komentarza.

Pisząc o zgonach kolejnych książąt i królów Rusi Halicko-Włodzimierskiej kronikarze posługiwali się zwrotem *migravit ad Christum de hoc mundo*.^{7*} Władcom Rusi Halicko-Włodzimierskiej dawano więc te same prawa do

⁵ T. Manteuffel, *Papiestwo i cystersi ze szczególnym uwzględnieniem ich roli w Polsce na przełomie XII i XIII wieku*, Warszawa 1955, s. 72-74, 80-81, 107-118. Nie wszystkie tezy Manteuffla ostały się wobec krytyki historycznej.

^{6*} *Rocznik Traski*, w: *Monumenta Poloniae Historica*, wyd. A. Bielowski, Lwów 1872, t. II, s. 851; Por. W. Dworzaczek, *Genealogia*, Warszawa 1959, tabl. 27.

[Померла Святослава, дочка великого князя Русі, з ордену св. Клари].

^{7*} *Kronika Wielkopolska*, w: MPH, pod. red. B. Kurbis, Warszawa 1970, s. nowa, t. VIII, s. 120. [Пішов до Христа з цього світу].

zbawienia, co władcom łacińskim. W późniejszym okresie, np. u Długosza, takie zrównanie w prawach do zbawienia było niemożliwe. Rusini często najeżdżali ziemie polskie, grabiąc je bezlitośnie i nie oszczędzając przy tym miejsc kultu religijnego. To również nie dało powodu do nazwania ich innowiercami czy *schizmatykami*, co przecież w jakiś sposób tłumaczyłoby obojętność Rusinów wobec miejsc świętych. Książę ruski Włodzimierz wygnany przez Kazimierza Sprawiedliwego z Halicza, w dzień Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny najechał na ziemie polskie. Nie oszczędził ani świątyni i zgromadzonego w nim ludu, ani kapłanów sprawujących Najświętszą Ofiarę. Kronikarze z oburzeniem odnotowali ten fakt, szczegółowo rozwodząc się nad barbarzyństwem księcia. Jego samego nazwali *idem sceleris auctor*,^{8*} gdyż zbrodnią było sprofanowanie święta Królowej Niebios. Książę był więc zbrodniarzem, ale nie innowiercą czy odszczepieńcem.

W konfliktach Rusinów z Polakami Bóg, według opinii kronikarzy, opowiada się przeciw Rusinom jako właśnie złym chrześcijanom, niekiedy i bezbożnikom. Okazją do takiej konfrontacji są bitwy. Pod Zawichostem Leszek i Konrad walczyli z Romanem *cooperante Omnipotentis auxilio*,^{9*} co dało im zwycięstwo nad silniejszym nieprzyjacielem. W innym miejscu opisano zwycięstwo Bolesława Wstydlwego, który zwyciężył *non tantum proporia virtute, sed oracionibus ecclesie et superno auxillo adiuvente.. Nec hec victoria est humanis viribus sed potius divine potentie asscribenda*.^{10*} Opatrzność Boża, zdaniem średniowiecznych dziejopisarzy, wyraźnie więc czuwała nad Polakami.

Inny obraz Rusinów przedstawiają nam roczniki i kroniki napisane w drugiej połowie XIII wieku i na początku XIV wieku. Autorzy ich doświadczyli czegoś, co wstrząsnęło ich “światem”, a czego ich poprzednicy nie znali – najazdów Tatarów. Dziejopisarze ci zarzucali Rusinom sprzymierzanie się przeciw Polsce z Tatarami, których uważano za lud diabelski. Sami Rusini zmienili tu swe oblicze stając się jeszcze nie *schizmatykami*, ale barbarzyńcami, ludem na poły pogańskim, gdyż sprzymierzeni z poganami sami stali się dzicy i bezbożni, jak oni. Kronikarz wielkopolski pisząc z perspektywy ponad stu lat o zburzeniu Wiślicy przez Władymirka, przeniósł współczesny mu obraz Rusinów na odległe wydarzenia: nazwał tu Polaków chrześcijanami narażonymi na zabicie przez lud *barbarzyński*.¹¹ Mamy więc z jednej strony uwięzionych w grodzie chrześcijan (Polaków), a z drugiej *lud barbarzyński* (Rusinów), o którego chrześcijańskiej przecież wierze nie wspomniano.

8* *Kronika Wielkopolska*, s. 6ł; *Kronika Wincentego Kadłubka*, w: MPH, wyd. A. Bielowski, Lwów 1872, t. II, s. 413-414; *Kronika Mierzw*y, w: MPH, wyd. A. Bielowski, Lwów 1872, t. II, s. 413. [Цей ось призвідник злочину].

9* *Rocznik kapitły krakowskiej*, w: MPH, oprac. Z. Kozłowska-Budkowa, Warszawa 1978, s. nowa, t. V, s. 69. [За допомогою Всевишнього].

10* *Rocznik kapitły krakowskiej*, s. 91-92.

[Не лише належною доблестю, але й молитвами церкви та поміччю небес... Хай же буде приписана ця перемога не людським силам, а швидше божественній могутності].

11 *Kronika Wielkopolska*, s. 45.

Rusini brali udział w wielu najazdach Tatarów na Polskę, a w grabieżach i mordach dokonywanych na Polakach nie różnili się od dzikich pogan. W 1259 roku *Rocznik krótki* zapisał: *Tatari subiugatis Bersabenis, Lithwanis, Ruthenis et aliis gentibus Sandomirz castrum capiunt et multis christianis occisis alios abducent*.^{12*} Jeszcze straszniejsze, według ówczesnych pojęć, były grabieże i bezczeszczenie świątyń i relikwii chrześcijańskich. Rusini pomimo wyznawanej wiary chrześcijańskiej nie wzdragali się przed uczestnictwem w tych grabieżach, a nawet, jak napisał *Rocznik świętokrzyski* w 1282 roku *de consilio Ruthenorum ecclesiam sancte Crucis in Calvo monte spoliaverunt, et lignum sancte crucis abstulerunt*.^{13*} Nic dziwnego więc, że wespół z Tatarami traktowano ich jako "bicz boży" *za peccata christianorum*.^{14*}

Pisząc o chrześcijaństwie Rusinów postrzegany przez pryzmat średniowiecznych zapisów rocznikarskich i kronikarskich, można przeprowadzić podział na okres przed i po najazdach Tatarów. Przed najazdami kroniki i roczniki milczą o różnicach w wierze między Polakami i Rusinami, jedynie w ekstremalnym przypadku zbeszczeszczenia kościołów przez Włodzimierza nazwano Rusinów bezbożnikami. Sytuacja uległa zmianie z chwilą, gdy Rusini zaczęli brać udział w najazdach tatarskich na ziemię polskie i razem z poganami niszczyli miejsca kultu i mordowali chrześcijan. Wtedy zaczęli być traktowani tak, jakby byli barbarzyńcami nie wyznającymi wiary chrześcijańskiej. Jednak i tu wprost nie mówiło się o różnicach w wierze, które tłumaczyłyby ich postępowanie.

Ta charakterystyka nie obejmuje na wszystkich wzmianek o naszych sąsiadach. Wyjątek stanowi *Kronika Janka z Czarnkowa* (źródło z XIV w.), która jako pierwsza w historiografii przeddługoszowej wyraźnie mówi o różnicach w wierze między Rusinami a Polakami, chociaż bliżej tych różnic nie precyzuje. Pretekst do najazdu Kazimierza Wielkiego na ziemię ruskie dała śmierć ich księcia, Bolesława Jerzego Troydenowica, który *per toxicum interempto qui legem et fidem ipsorum immutare nitebatur*.^{15*} W momencie podboju przez Polaków Ruś Halicko-Włodzimierska jawi się nam jako samodzielne państwo, mające swoją własną wiarę i swoje prawa. Istotne musiały być różnice pomiędzy rodzimą wiarą Bolesława Jerzego (wychowanego na Mazowszu), a wiarą wyznawaną przez Rusinów, jeżeli próbę wprowadzenia łacińskiej wiary w księstwie ruskim przypłacił śmiercią. Jan-

^{12*} *Rocznik krótki*, w: MPH, oprac. Zofia Kozłowska-Budkowa, Warszawa 1978, s. nowa, t. V, s. 242. [Татари взяли замок Сандомир, приневоливши [до цього] берсабів, литвинів, русинів та інші народи, і багатьох християн позабавали, а інших вивели [в полон].

^{13*} *Rocznik świętokrzyski*, w: MPH, wyd. A. Bielowski, Lwów 1872, t. III, s. 76. [За намовою русинів, вони пограбували костюль св. Хреста на Лисій горі і вивезли частку Св. Хреста].

^{14*} *Kronika Wielkopolska*, s. 113.

[Гріхи християн].

^{15*} *Kronika Janka z Czarnkowa*, w: MPH, wyd. A. Bielowski, Lwów 1872, t. II, s. 629. [Загинув від отрути, бо пробував змінити їхній закон і віру].

ko z Czarnkowa wspomniał też o łacińskich biskupstwach, założonych za zgodą papieża na Rusi Halicko-Włodzimierskiej przez Ludwika Węgierskiego (w Przemyślu, Włodzimierzu, Haliczu – tu arcybiskupstwo), ale nie opatrzył tego żadnym komentarzem.

Przytoczone oceny wiary Rusinów są typowe właśnie dla polskiej historiografii. Zauważono już, że w polskich dokumentach kościelnych, kierowanych do Rzymu, określanie Rusinów mianem *schizmatyków* pojawia się już mniej więcej w tym samym czasie, co w liście Piotra Włostowica i biskupa Mateusza do św. Bernarda.¹⁶ Z kolei nie da się powiązać braku artykulacji różnic religijno-kościelnych ze znanym podziałem historiografii średniowiecznej na świeckie “gesta” i hagiografię. Niezależnie od tego, że oba rodzaje piśmiennictwa w w. XIII-XIV silnie na siebie oddziaływały, trzeba stwierdzić, że o schizmie Rusinów milczą także polskie źródła hagiograficzne. Nie wspomina o niej ani wzmianka *Żywotu błogostawionej Salomei* (źródło z końca XIII w.) o rządach Salomei jako królowej Rusi Halickiej, ani ustęp *Żywotu św. Jacka* (źródło z drugiej ćwierci XIV w.) o pobycie i działalności Jacka w Kijowie.¹⁷ Biorąc pod uwagę, że charakterystyka Rusinów jest w polskich kronikach i rocznikach XII-XIV wieku z reguły negatywna, dopisanie do tej charakterystyki zarzutu nieprawowierności lub choćby schizmy pozostawało bez wątpienia wielką pokusą. Skoro jej nie ulegano można sądzić, że przytoczone świadectwa nie odzwierciedlały konwencji pisarskiej, ale rzeczywiste poczucie jedności chrześcijańskiej z Rusinami.

Jan Długosz jako pierwszy z kronikarzy średniowiecznych śledził dzieje Rusi Halicko-Włodzimierskiej z pewnej perspektywy czasowej: Ruś ta od wielu już lat nie istniała jako samodzielny organizm polityczny. Długosz również jako pierwszy z kronikarzy, wykorzystał źródła obce, a w szczególności niezmiernie cennie dla naszego tematu latopisy ruskie. To zdecydowanie odróżnia *Annales* od wcześniejszej historiografii średniowiecznej i decyduje o odrębnej analizie Długoszowego przekazu.

Po raz pierwszy w polskiej historiografii właśnie Długosz nazywa Rusinów *schizmatykami*. Według jego przekonania nic bardziej nie dzieli Polaków i Rusinów niż wiara. To ona stanowi przepaść nie do pokonania pomiędzy tymi narodami, których wspólne korzenie uznawał. Długosz kilka razy użył określenia: *uniwersa christianitas et barbarica regna** sugerując, iż cały ówczesny świat w ten sposób był podzielony.¹⁸ Rusini są barbarzyńcami, stawianymi w jednym rzędzie z poganami, co według przytoczonego podziału wyłącza ich ze świata chrześcijańskiego. Siłą sprawczą owej sytuacji pozostaje schizma, która sprawia, że znajdują się oni poza Kościołem. Nega-

¹⁶ F. Sielicki, *Polsko-ruskie stosunki wyznaniowe*, s. 44-45.

¹⁷ MPH, wyd. A. Bielowski, Lwów 1878, t. IV, s. 779, 857-858.

* [Християнська спільнота і варварські королівства].

¹⁸ U. Borkowska, *Z badań nad ideologią Jana Długosza: obraz świata pogańskiego*, – Biuletyn LTN 20 (1987), s. 7-14.

tywna ocena prawosławia mogła tu pójść bardzo daleko. Warto przypomnieć, iż kwestionowano wówczas ważność chrztu w obrządku wschodnim. Nie oczekujemy jednak u Długosza pełnej konsekwencji w rozwijaniu i prezentacji sygnalizowanych poglądów. Spory zasób wiedzy o sprawach chrześcijaństwa, oraz sytuacjonizm ocen kronikarskich pozwolił mu nieraz dostrzegać w Rusinach chrześcijan, a w ich postawie cechy chrześcijańskie. Niemniej awersja do prawosławia kształtuje w sposób istotny Długoszową wizję naszych sąsiadów. Religia i obrzędy Kościoła wschodniego stale są przez niego określane z pogardą jako *ritus schismaticus*, *secta schismatica* lub *Graecorum secta* czy *ritus Graecorum*.^{19*} Kronikarz nie mógł zrozumieć przywiązania Rusinów do tej błędnej, w jego mniemaniu, wiary. W imię tej wiary walczyli oni z Polakami i Węgry, bojąc się *quo ritum suum scismaticum sensim portendebant extingui, possent excutere*.^{20*} Po koronacji Kolomana Węgierskiego w 1208 roku na króla Halicza przez biskupów katolickich, wybuchł bunt Rusinów, ponieważ

Que res Ruthenorum animos, fluxam suapte fidem habentes, a Colomanno cum eis inconsultis confecta fuerit, et alienavit et in odium atque irritacionem perduxit, portendentibus coronacionem ipsam et ritus ipsorum et generis exterminium effecturam.^{21*}

Kazimierz Wielki oblegający od dłuższego czasu Lwów w 1340 roku, otrzymał obietnicę poddania zamku i miasta *dummodo rex ritum fidei eorum non se violatorum aut mutaturum repromittat*.^{22*}

Naturalną konsekwencją wyznawania błędnej wiary było, wielokrotnie podkreślane przez Długosza, bezbożnictwo Rusinów wyrażające się w braku poszanowania kapłanów i miejsc świętych. Podczas walk o Kijów pomiędzy Rurukowiczami, zwycięscy książęta po zdobyciu miasta wydali go na łup swoim żołnierzom *qui non domos tantummodo civium, sed et cedes sacras monasteriaque diripiunt*.^{23*} Kazimierz Sprawiedliwy, który z pomocą Rusinów walczył o zajęty przez Mieszka Starego Kraków, zmuszony był do obrony kościołów katolickich, płądrowanych przez ruskich sprzymierzeńców.²⁴

19* U. Borkowska, *Treści ideowe w dziełach Jana Długosza*, Lublin 1983 s. 172-173.

[Схизматичський обряд, схизматичька секта ... Грецька секта ... Грецький обряд].

20* Joannis Dlugossi, *Annales seu cronicae incliti Regni Poloniae*, Varsoviae 1964-1985, ks. VI, s. 150.

[Як провіщали, що помалу вигасатиме їхній схизматичський обряд, і що вони його не зможуть утримати].

21* *Annales*, ks. VI, s. 204-205.

[Ця річ була здійснена Коломаном без погодження з русинами, що тримаються своєї марної віри, і це відвернуло їхні душі і привело до ненависті й озлоблення, так що присяглися доценту знести і саму коронацію, і їхній рід і обряд].

22* *Annales*, ks. IX, s. 234.

[Лише тоді, коли король присягнув не кривдити і не міняти обряд їхньої віри].

23* *Annales*, ks. V, s. 91.

[Які грабували не лише домівки міщан, але й святі місця та монастирі].

24 *Annales*, ks. VI, s. 150.

Bóg w pojęciu Długosza wspiera zawsze słusniejszą sprawę, a często też rozwiązuje przez swoją interwencję aktualne kłopoty polityczne.²⁵ Taką słuszną sprawą była każdorazowa wojna Polaków z Rusinami. Miała ona zawsze, obok politycznego, religijny cel. Dla podkreślenia właśnie tego aspektu kronikarz włączał w opisy konfliktu zbrojnego działanie sił nadprzyrodzonych wspierających Polaków, jako krzewicieli prawdziwej wiary. Walka z Romanem Mściśławowicem zakończyła się zwycięstwem Polaków dzięki pomocy Opatrzności Bożej i za wstawiennictwem świętych Pańskich, a szczególnie św. Gerwazego i Protazego, w których święto była stoczona.²⁶ Ziemię lubelską odzyskano z rąk ruskich: *Omnipotente tamen Deo iustiore adiuvante aciem omnis fortitudo Ruthenorum, Lithwanorum et barbarorum contrita est et in fugam versi.*^{27*} Długosz wypomniął też Rusinom częste sprzymierzanie się z Tatarami przeciw katolickiej Polsce. Za ten występek spotkała ich z rąk Boga zasłużona kara, gdyż Tatarzy zatruli wodę na Rusi i wywołali tym wielką zarazę.²⁸ To dopomaganie Tatarom w najazdach na chrześcijańskie kraje, było według Długosza również dowodem nieautentycznej wiary Rusinów, którzy teraz *pessimo genere exicii ab his conficiendi, quibus contra catholicos, qui et ipsi catholici estimari volunt, presidium tulerant.*^{29*}

Najwięcej jednak emocji u kronikarza wzbudziła sprawa unii z Kościołem wschodnim za panowania w Haliczu Daniela Romanowica (połowa XIII w.). Wiązało się to również z uzyskaniem przez Daniela korony królewskiej z rąk legata papieskiego, a więc faktycznym uznaniem przez Rzym niezależności Rusi Halicko-Włodzimierskiej od Polski. Według Długosza do unii dążył Daniel Halicki, pragnąc w ten sposób osiągnąć godność i władzę królewską, która dałaby mu władzę nad innymi książętami ruskimi. Podczas pobytu w Polsce legata papieskiego Opizona książę ten wysłał do niego poselstwo z bogatymi darami, prosząc

ut ipsum in Ruthenorum regem auctoritate apostolica evehat, coronat atque inungat, offerens se cum omnibus Russorum terris sue dicioni subiectis, Grecorum ritu derelicto, in obedienciam et comunione universalis Ecclesie Romane et sui summi pontificis transiturum, et tam Ruthenorum quam aliorum catholicorum terras a Thartarorum invasione potenter et animose protecturum.^{30*}

²⁵ Por. **M. Koczarska**, *Mentalność Jana Długosza w świetle jego twórczości*, – *Studia źródłoznawcze* 15 (1971), s. 109-139.

²⁶ *Annales*, ks. VI, s. 197.

^{27*} *Annales*, ks. IX, s. 20.

[За справедливою поміччю всемогутнього Бога, бойовий стрій і вся сила русинів, литвинів і варварів стерті і змушені до втечі].

²⁸ *Annales*, ks. VII, s. 250.

^{29*} *Annales*, ks. VII, s. 250.

[Занапащені в найгірший спосіб тим, що виробляють, бо надають зброю підтримку тим, хто [воює] проти католиків, хоча бажають, аби і їх вважали католиками].

^{30*} *Annales*, ks. VII, s. 58; Długosz mylnie podał tu datę koronacji Daniela. Co prawda Opizo był wtedy w Polsce podczas swojej pierwszej misji, ale nie posiadał uprawnień do działalności na Rusi – ówczesnym legatem apostolskim na Rusi był Albert biskup pruski. Uprawnienia takowe Opizo posiadał już podczas swojego drugiego pobytu w Polsce w latach 1253-1254. W celu pozyskania

Długosz podkreślał, że legat ukoronował Daniela w Drohiczynie działając samodzielnie, na skutek usilnych zabiegów tegoż księcia. Koronował go bez porozumienia z papieżem, wbrew ostrzegawczym głosom biskupów polskich, którzy dobrze znając naturę ruskiego księcia przewidywali, że wystawi on papieża na pośmiewisko, gdyż nie na wierze, lecz na koronie mu zależy. Wzmiankę Kroniki Wielkopolskiej, mówiącą o śmierci Daniela, uzupełnił Długosz opowiadaniem o apostazji ruskiego króla. Daniel *scelere perfidiae in Deum [...] inquinatus*,^{*} obiecawszy wyrzec się wcześniej obrządku ruskiego *ad vomitum rediens Ruthenicum ritum a katolica religione apostans*.^{31*} Długosz zacytował tu list papieża Aleksandra IV do Daniela mający na celu nawrócenie króla na wiarę katolicką *sine qua nemo salvatur*.^{32*}

Anachroniczny sposób myślenia Długosza kazał mu przerzucić współczesny mu obraz *schizmatyków* w czasy, kiedy schizma nie była jeszcze faktem dokonanym. W jego oczach Rusini byli *schizmatykami* już w X wieku.³³ Tymczasem do połowy XIII wieku kontakty i przenikanie się obu Kościołów na Rusi, zwłaszcza południowo-zachodniej, było zjawiskiem częstym. Świadczy o tym między innymi zapisany przez Długosza fakt, że w 1238 roku *Aput Halicziensem civitatem monasterium fratrum Predicatorum fundatur et fratres provincie Polonice domum illic accipiunt*.^{34*} Na Rusi mieszkła spora liczba katolików. To dla nich w 1361 roku Kazimierz Wielki założył arcybiskupstwo we Lwowie, a w parę lat później Ludwik Węgierski fundował następne arcybiskupstwo w Haliczu i biskupstwa w Przemyślu i

Daniela dla planów krucjaty antytatarskiej koronował go na króla Rusi w 1253 roku.

[Щоб підніс його папським авторитетом на короля Русі, коронував і помазав, а він передасть в опіку папському престолу і в послух та спільноту вселенської Римської Церкви та її найвищого понтифіка себе разом з усіма руськими землями, що підлягають його владі, покине Грецький обряд і сильно й відважно захищатиме як руські, так і католицькі землі від нападу татарів].

* [Заплямований [...] злочином віроломства перед Богом].

- 31* Por. U. Borkowska, *Treści ideowe...*, s. 176. Do unii dążyły obie strony. Papież Aleksander IV montował w Europie środkowej i Wschodniej szeroką koalicję antytatarską, której uczestnikiem miała być też Ruś Halicko-Włodzimierska. W tym celu wziął pod opiekę Stolicy Apostolskiej jej ziemie i koronował Daniela na króla Rusi. Daniel pragnął uzyskać w papieżu i za jego pośrednictwem potężnego sojusznika w walce z Mongołami, a środkiem do tego miała być właśnie unia z Kościołem Rzymskim. Przeliczył się jednak w swych rachubach. Zakony rycerskie były obojętne na niebezpieczeństwo tatarskie. Książęta polscy, skłóceni ze sobą nie byli zdolni do stanowczego kroku. Węgry i Czechy pogodziły się, lecz nie na tyle żeby wydobyć z siebie wspólny czyn. Daniel zrozumiał, że jedność z Zachodem nie przyniesie mu żadnych korzyści. Sprawę unii porzucił ostatecznie i nadal płacił daninę Tatarom. Por. F. Gusty, s. 94; J. Bartoszewicz, s. 26; J. Umiński, *Niebezpieczeństwo tatarskie w połowie XIII w. a papież Innocenty IV*, Lwów 1922, s. 97, 102, 108, 114-150.

- 32* [Повертається до огидного Руського обряду, відступившись від католицької релігії]. *Annales*, ks. VII, s. 154.

[Без якої ніхто не матиме спасіння].

- 33 Por. U. Borkowska, *Treści ideowe...*, s. 172.

- 34* *Annales*, ks. VI, s. 285.

[Під містом Галичем був заснований монастир братів-проповідників, який став оселею братів Польської провінції].

Włodzimierz. ³⁵ Długosz nie wspominał w swoim dziele o staraniach króla Kazimierza (uwieńczonych sukcesem) o metropolię grecką w Haliczu. ³⁶ Być może nie mieściło się to w jego wyobrażeniach o katolickim królu, który jako wybrany przez Boga do szerzenia prawdziwej wiary, nie mógł jednocześnie przyczyniać się do umocnienia i rozwoju schizmy.

O Długoszu można powiedzieć to, co stwierdza J. Le Goff, że *średniowieczni chrześcijanie nienawidzili Greków, ale z nieczystym sumieniem*. Wydaje się, że to „nieczyste sumienie” odzywało się w kronikarzu, gdy przepisując z latopisów na karty *Roczników* wiadomości o zmaganiu się Rusi z pogańskimi Połowcami, sympatią był wyraźnie po stronie tych pierwszych, pisząc, że Rusini *in brachio Dei** pokonali ich”. ³⁷ Bóg też czasem czynił dobre rzeczy przez schizmatyckich Rusinów. W czasie najazdu tatarskiego w 1287 roku oszczędzony został właśnie za radą Rusinów klasztor św. Krzyża na Łysej Górze. ³⁸ Z wielkim uznaniem Długosza spotkał się też biskup włodzimierski, który odmówił swego błogosławieństwa Romanowi, udającemu się na wojnę z Polakami. Władyka włodzimierski wzgardził także przysłanymi sobie darami, uważając ową wojnę za niegodną, gdyż Polacy niejednokrotnie wspomagali Ruś w walce z jej wrogami. Długosz opis swój zakończył stwierdzeniem: *Magnitudo fidei eciam in katolico episcopo admiranda*. ^{39*}

Wychowany w politycznej szkole biskupa Zbigniewa Oleśnickiego, Jan Długosz był uczulony na sprawy dotyczące wiary. Jedyną prawdziwą religią dla niego, była wiara rzymsko-katolicka, a wszelkie odstępstwa od niej traktował na równi z praktykami pogańskimi. W tej hierarchii zła poganie stali nawet wyżej niż heretycy i schizmatycy, gdyż nie znając Boga i prawdziwej wiary, tylko przez swą niewiedzę błądzili w ciemności. Grzech tych drugich był w jego mniemaniu stokroć większy, ponieważ świadomie tkwili w błędach, nie chcąc przyjść do prawdziwego źródła wiary – Kościoła Rzymskiego.

Epoka Renesansu, a wraz z nią narodziny protestantyzmu, przyniosła w Polsce – przynajmniej w XVI w. – większą tolerancję religijną dla innowierców. Niektórzy z kronikarzy renesansowych żywili sympatię dla Reformacji, co niewątpliwie wpłynęło na przedstawienie przez nich wiary ruskiej.

³⁵ *Annales*, ks. IX, s. 309-310; ks. X, s. 42-43.

³⁶ Po zajęciu Rusi Halickiej Kazimierz Wielki zwrócił się do patriarchy w Konstantynopolu z prośbą o zatwierdzenie biskupa Antoniasa jako metropolity w Haliczu. Chciał w ten sposób zerwać więzy, łączące cerkiew halicką z metropolią litewską i moskiewską i utworzyć z niej odrębną całość. Metropolii w Haliczu miały podlegać biskupstwa: w Przemyślu, Włodzimierzu, Chełmie i Turowie. W maju 1371 kandydat króla uzyskał zatwierdzenie. Por. S. Krzyżanowski, s. 18-19; J. Fijałek, *Biskupstwa greckie na ziemiach ruskich od połowie XIV wieku*, Kwartalnik Historyczny 11 (1897), s. 27n.

* [За Божою поміччю].

³⁷ U. Borkowska, *Treści ideowe...*, s. 173.

³⁸ *Annales*, ks. VII, s. 247.

^{39*} *Annales*, ks. VI, s. 193.

[Гідна подиву ретельність віри навіть для католицького єпископа].

Jedna z pierwszych wzmianek Kromera, dotyczących tej wiary mówi o głębokim przekonaniu Rusinów o jej słuszności i prawdziwości. Rusini planując bunt przeciwko Bolesławowi Krzywoustemu wzywają pomocy Boga, *którego my lepiej i świętobliwiej niż Polacy chwalimy i wyznawamy*.⁴⁰ Przekonanie o słuszności wyznawanej wiary legło też u podstaw głębokiego przywiązania do niej Rusinów, co z kolei było przyczyną wielu posunięć politycznych. Książę kijowski i halicki Włodzimierz wypędził ze swych ziem św. Jacka *bojąc się, aby Rusacy przez ich naukę od greckich obrzędów nie odpadali*.⁴¹ Bolesław Jerzy Trojdenowicz zginął z powodu wiary, gdyż jak pisał Bielski *ale iż nie dźmierzył Ruskiej wiary, przeto go utruli*.⁴² Przyczyną buntu przeciw Kazimierzowi Wielkiemu po zdobyciu przez niego ziem ruskich, była obawa Rusinów o zachowanie swej wiary. Kromer pisał:

Widzieli bowiem wielu z swoich na wiarę naszą rzymską, a prawowierną chrześcijańską przystawać, postrzegając to, że do przyjęcia onej urzędami i inszą rozmałą nagrodą, król Kazimierz pociągał.⁴³

Jednym z celów najazdu Romana, księcia ruskiego na ziemie polskie, była chęć zniszczenia rzymskiej wiary:

a zebrawszy walne wojsko, nie tylko wszystką Polskę, chęcią i nadzieją ogarnął: ale też nauki i wiarę Lachów (tak oni nas z rzymskim kościołem wierzących zowią) zniszczyć hardzie przegrażał.⁴⁴

Kromer nie uważał takiej postawy za jedyną wśród Rusinów, pisał za Długoszem o biskupie Włodzimierzu, który odmówił błogosławieństwa wyprowadzie Romana. Włożył w usta biskupa słowa: *Chrześcijanin każdy na krew chrześcijańską natarczywy, błogosławieństwa nie godzien*.⁴⁵ Kronikarz zmienił tu tekst Długosza, który w tym miejscu nie poruszał w ogóle spraw wiary. Kromer stwierdził nie tylko to, że tak Polacy jak i Rusini są chrześcijanami, ale poprzez usta biskupa Włodzimierza deklarował, iż ich wspólnota w wierze jest tak istotna, że wyklucza zbrojną walkę w imieniu różnic religijnych. Kromer też bardziej sceptycznie odnosił się do opisywanych przez Długosza interwencji nieba na rzecz Polaków, które miało ich wspierać w wojnach z Rusinami. Wzmiankę o ukazaniu się Kunegundzie św. Gerwazego i Protazego i ich pomocy w zwyciężeniu wojsk ruskich udzielonej Bolesławowi Wstydliwemu poprzedził słowami: *Więc piszą i to...*⁴⁶

Postawa Kromera zasługuje na uwagę. Był on głęboko wierzącym katolikiem, który zakończył swą karierę jako biskup Warmii, będącej od czasu Hozjusza kościelnym ośrodkiem polskiej kontrreformacji. Stąd trudno się dziwić, że jasno deklarował, iż uznaje tylko wiarę rzymsko-katolicką za prawo-

⁴⁰ Marcin Kromer, *Kronika Polska*, przekł. M. Błażowskiego, Sanok 1857, s. 268;

⁴¹ Marcin Kromer, s. 384.

⁴² Marcin Bielski, *Kronika Polska*, wyd. K. J. Turowski, Sanok 1856, t. I, s. 392.

⁴³ Marcin Kromer, s. 610.

⁴⁴ Marcin Kromer, s. 372.

⁴⁵ Marcin Kromer, s. 374.

⁴⁶ Marcin Kromer, s. 478.

wierną. Wykazywał niemniej zrozumienie dla konfesji innowierczej, a w imię wspólnoty chrześcijańskiej kwestionował sens prześladowania innych wyznań. Skądinąd przy całej swej tolerancji dla wiary wyznawanej przez Rusinów, Kromer nie odmówił sobie uszczypliwej uwagi na temat stanu ich chrześcijaństwa. Pisał, że Rusini przy okazji każdej bitwy zasięgają rad wróżbitów, wieszczków i czarowników, *którymi naród ten, chociaż to chrześcijański, najbardziej wkleć się zwykł*.⁴⁷

Na osobną uwagę zasługuje sposób przedstawienia planów unii z Kościołem rzymskim i koronacji Daniela Halickiego. Kromer i Miechowita⁴⁸ poszli tu wiernie za przekazem Długosza, ale już Bielski podkreślał, że biskup krakowski Prandota *pozwolił na to rad*.⁴⁹ Bielski niejako więc legalizował koronację Daniela, w przeciwieństwie do Długosza, który opisywał sprzeczny i ostrzeżenia biskupów polskich i podkreślał, że ta koronacja odbyła się bez wiedzy Stolicy Apostolskiej, co sugerowało nadużycie swych praw przez legata Opizona. Kromer i Bielski nie wspominali też o późniejszej apostazji Daniela. Tylko Miechowita streszczając opowieść Długosza o śmierci Daniela, napisał: *Anno praedicto 1266 Daniel rex Russiae scismaticus, et ecclesiae Romanae apostata, vitam finivit [...]*.^{50*} On też jako jedyny z wymienionych kronikarzy renesansowych nazwał Rusinów schizmatykami. Inni pisali tylko o *ruskiej wierze* czy *greckich obrzędach*.⁵¹

Można stwierdzić, że M. Bielskiego i M. Kromera cechuje renesansowy stosunek do ruskiej wiary. Dopuszczali oni koegzystencję katolicyzmu z inną wiarą, czego nie można powiedzieć o Miechowicie, który przejął w tym względzie poglądy Długosza. Kronikarze renesansowi bardziej niż Długosz podkreślali też nienawiść Rusinów do rzymskiej wiary, a także chęć niszczenia jej i walki z nią (np. obietnice księcia Romana zniszczenia *wiary Lachów*).

Pierwszy okres w polskiej historiografii – przeddługoszowy – przedstawił dzieje Rusi Halicko-Włodzimierskiej w sposób bardzo fragmentaryczny, zwracając uwagę jedynie na najważniejsze lub na najbardziej bulwersujące fakty ze wspólnej historii polsko-ruskiej. Niewątpliwie taką bulwersującą ówczesną opinię Polaków kwestią, była wiara ruska. Jednak w kronikach i rocznikach przeddługoszowych problem schizmatyckości czy też choćby odmienności wiary wyznawanej przez Rusinów nie istniał.

W *Annales* Długosza sprawa odmiennej wiary Rusinów urosła do problemu numer jeden. Na wszelkie wydarzenia polityczne kronikarz ten patrzył poprzez pryzmat wiary. Całe zło w stosunkach polsko-ruskich wynikało z

⁴⁷ Marcin Kromer, s. 336.

⁴⁸ Marcin Kromer, s. 473; Maciej z Miechowa, *Chronica Polonorum*, pod. red. S. Tabkowskiego, Kraków 1986, s. CXLII.

⁴⁹ Marcin Bielski, s. 311.

^{50*} Miechowita, s. CLXVIII.

[У згаданий 1266 рік скінчив життя король Русі Данило, схизматик і відступник від Римської церкви].

⁵¹ Marcin Kromer, s. 384; Marcin Bielski, s. 392.

powodu greckiej wiary Rusinów, ona też była przyczyną ich wrodzonej nienawiści do Polaków, zrad, gwałtów i łamania praw narodów. Można pokusić się o stwierdzenie, że Długosz miał “obsesję” na punkcie prawowierności i odstępstwo od Kościoła łacińskiego uważał za przyczynę wszelkiego zła w stosunkach polsko-ruskich. Stąd też wynikało jego poparcie dla ekspansji katolicyzmu i rebaptызacji.

Epigoni Długosza: Bielski, Wapowski, Kromer i Miechowita, główny zrab faktów zaczerpnęli z *Annales*. Widoczny jest jednak ich krytycyzm w stosunku do tych wiadomości. Nie przejęli też całego ładunku emocjonalnego przekazanego przez Długosza, a szczególnie tego dotyczącego problemu wiary i oceny moralnej narodu ruskiego. W tych kwestiach zachowali powściągliwość, przechodzącą czasami w krytycyzm wobec średniowiecznej nietolerancji Długosza.

Poza tematem niniejszego artykułu znalazła się cała historiografia po-unijna – wczesnobarokowa (Gwagnin, Strykowski, Sarnicki). W historiografii tej, przy okazji omawiania dziejów Rusi i Litwy, latopisy zostały użyte jako źródło podstawowe, a nie jak u Długosza uzupełniające polskie źródła. Pokuszenie się o zbadanie w tej historiografii problematyki dotyczącej wiary ruskiej (greckiej) i polskiej (łacińskiej), byłoby dalszym, ciekawym uzupełnieniem niniejszych badań.

PIOTR BOREK

(Kraków)

RUŚ W *KRONICE* MACIEJA STRYJKOWSKIEGO

Historiografia staropolska posiada dość obszerną literaturę przedmiotową.¹ Analiza wybranych dzieł zmierzała w kierunku znalezienia reminiscencji antycznej czy biblijnej. Ważne przy tym było wydobywanie *loci communes* bądź różnic w staropolskich kronikach.² Zauważono również doniosłą rolę historiografii w kształtowaniu świadomości narodowej Polaków i innych nacji.

Zagadnienie „widzenia Rusi” przez staropolskich kronikarzy nie stało się do tej pory przedmiotem odrębnych studiów. Problem poruszano okazjonalnie, na marginesie omawiania innej problematyki.³ Podjęcie tego tropu jako zadania badawczego wydaje się być motywowane kilkoma względami. Po pierwsze, historiografia bodaj najbardziej oddziaływała na kształtowanie się świadomości narodowej warstwy szlacheckiej, zwłaszcza w XVI i XVII wieku. Po drugie, ocena państw ościennych przez kronikarzy stanowi wyraz ówczesnie panujących nastrojów politycznych. Po trzecie, kronikarstwo doskonale prezentuje dynamizm zmian w „widzeniu sąsiada”, traktowanego raz jako wroga, innym razem jako sprzymierzeńca, czy wręcz „brata”. Po czwarte wreszcie, poszczególne kroniki doskonale odzwierciedlają autorskie „widzenie świata”, który wtedy ograni-

¹ Z ważniejszych prac wypada wymienić: **H. Zeissberg**, *Dziejopisarstwo polskie wieków średnich*, Warszawa 1877; **H. Handelsman**, *Historyka. Zasady metodologii i teorii poznania historycznego*, Warszawa 1918; **B. Nadolski**, *Kierunki rozwojowe dziejopisarstwa polskiego*, Lwów 1938; **K. Tymieniecki**, *Zarys dziejów historiografii polskiej*, Kraków 1948; **T. Ulewicz**, *Sarmacja. Studium z problematyki słowiańskiej XV i XVI wieku*, Kraków 1950; **G. Labuda**, *Źródła, sagi i legendy do najdawniejszych dziejów Polski*, Warszawa 1960; **H. Dziechcińska**, *Proza staropolska. Problemy literackości i gatunków*, Wrocław 1967; **Taż**, *Biografistyka staropolska w latach 1476-1627. Kierunki i odmiany*, Wrocław 1971; **H. Barycz**, *Szlakami dziejopisarstwa staropolskiego. Studia nad historiografią w XVI-XVIII*, Wrocław 1981; **J. Malicki**, *Mity narodowe. Lechiada*, Wrocław-Warszawa 1982.

² Chodzi głównie o pracę: **W. Nehring**, *O historykach polskich XVI wieku*, Poznań 1860; **L. Finkel**, *Marcin Kromer, historyk polski XVI w.*, Kraków 1883; **I. Chrzanowski**, *Marcin Bielski. Studium historyczno-literackie*, Lwów-Warszawa 1926; **H. Barycz**, *Dwie syntezy dziejów narodowych*, Wrocław 1952.

³ Por. zwłaszcza: **В. Лев**, *Український переклад “Хроніки” Мартіна Бельського*. – Варшава, 1938; **А. И. Рогов**, *Русско-польские культурные связи в эпоху Возрождения: Стрийковский и его “Хроника”*. – М., 1966.

czał się do Europy w perspektywie od Rzymu do Moskwy. Horyzont geograficzny objęty opisem historiograficznym często nie wykraczał poza doświadczenia kulturowo-polityczne twórcy, co niewątpliwie nadawało dziełu subiektywny charakter.⁴

Osobnego wyjaśnienia wymaga tytuł artykułu. Do szczegółowej analizy wybrano kronikę Macieja Strykowskiego, kierując się głównie faktem, że autor jako pierwszy świadomie i celowo poświęcił swoje dzieło opisaniu historii wschodnich sąsiadów Rzeczypospolitej,⁵ Jego decyzja w dużej mierze wynikała z postanowień unii lubelskiej 1569 roku, na mocy której część Rusi-Ukrainy, będąca do tej pory pod zwierzchnictwem Wielkiego Księstwa Litewskiego, przeszła pod władzę Korony. Drugim powodem ograniczenia analizy do dzieła jednego tylko twórcy był ogrom materiału, siłą rzeczy, rozsądziłby ramy krótkiego artykułu. Wypada wreszcie dodać, że polskojęzyczna *Kronika* Strykowskiego, wydana w Krakowie w 1582 roku, jest tekstem znaczącym, stanowi bowiem pod wieloma względami uwieńczenie polskiej historiografii renesansowej, jak również w znacznej mierze zapowiada tendencje historycznej prozy barokowej.⁶

Historia Rusi

Jako kontynuator Jana Długosza i jego następców,⁷ Strykowski rozpoczął swoje dzieło od opisu stworzenia świata, dowodząc że Pismo Święte to “studnica i źródło wiadomości” o Bogu i wszechrzeczy.⁸ Tak dobrany punkt wyjścia umożliwił dziejopisowi połączenie historii świętej z genezą narodów słowiańskich. Fakt ten niewątpliwie wiązał się ze wzrostem w drugiej połowie XVI wieku megalomanii narodowej Polaków, której nie uniknęło w następstwie i Wielkie Księstwo Litewskie.⁹ W udowodnianiu starożytności narodów słowiańskich nie cofano się przed wskazywaniem fantastycznych związków z najstarszą rodziną biblijną, jak również grecką czy rzymską tradycją. Dla historiografów szczególnie “wiarygodnym” początkiem dziejów stał się “korab Noego”. Strykowski wyprowadził

⁴ Wzorcową analizę podobnego zjawiska na przykładzie Jana Chryzostoma Paska przeprowadziła G. B. Bercoff, *Jan Chryzostom Pasek między polską rzeczywistością a pokusą europejskości*, [w:] *Od "Lamentu świętokrzyskiego" do "Adona"*. Włoskie studia o literaturze staropolskiej, pod red. G. B. Bercoff i T. Michałowskiej, Warszawa 1995.

⁵ Chodzi oczywiście o dzieło *Kronika polska, litewska, żmódzka i wszytkiej Rusi*..., Królewiec 1582. Cytuję według wydania warszawskiego z 1846 roku. Warto wspomnieć, że na pięć lat przed ukazaniem się *Kroniki* Strykowski napisał *O początkach, wywodach, dzielnościach, sprawach rycerskich i domowych sławnego narodu litewskiego, żemojdzkiego i ruskiego*... Praca ta, niestety, nie ukazała się drukiem za życia historiografa, choć wiadomo, na podstawie zachowanych tłumaczeń na język ruski, że szeroko oddziaływała poprzez redakcje rękopiśmienne. Dla naszych rozważań jest ona mniej ważna, gdyż stanowi niejako obszerny szkic dla późniejszej *Kroniki*. Tekst *O początkach*... opracowała i udostępiała publiczności dopiero Julia Radziszewska (Warszawa 1978).

⁶ Wskazania na elementy poetyki prozy barokowej w *Kronice* Strykowskiego wymaga osobnego studium. Wystarczy wszakże zasygnalizować wiele wspólnych cech dzieła z barokową prozą pamiętnikarską.

⁷ J. Długosz, *Roczniki czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego*, tłum. S. Gawęda, Z. Jabłoński, A. Jochelson, J. Radziszewska, K. Stachowska, A. Strzelecka, Warszawa 1962, t. 1, s. 81 i n. Podobny punkt wyjścia w kronikach Macieja z Miechowa, Marcina Kromera, Marcina Bielskiego.

⁸ *Kronika*, t. 1, s. 2.

⁹ T. Ulewicz, *Sarmacja*..., s. 85.

naród ruski od Noego przez Jafeta i jego szóstego syna Mosocha (Mezecha),¹⁰ którego uczynił patriarchą wszystkich narodów słowiańskich. Przy okazji przedstawił interesującą, choć z gruntu fałszywą, etymologię imienia wnuka Noego: hebrajskie słowo *mosoch* utożsamiał z łacińskim *extendens* i polskim *wyciąganiem łuku albo rozszerzaniem i przedłużeniem granic*. Wpisywał tym samym w naturę “praojca” takie cechy jak rycerskość, ekspansywność i zaborczość. Oczywiście Strykowski powiązał dzieje Mosocha z ... Sarmatą, który jakoby miał być wnukiem Sema, a synem Jektona, zwanego przez autora również Istrem. Po “zmieszaniu języków” w Babilonie przez Stwórcę obaj mieli ruszyć na północ i osiaść nad Morzem Czarnym. Stamtąd rozprzestrzenili się aż po Karpaty i Morze Bałtyckie.¹¹ Sarmata zakorzenił się w północnych stronach, dając “przezwisko” narodom, które odtąd określały się jako sarmackie. Cały wywód historyka podporządkowany został dwu nadrzędnym celom. Po pierwsze, udowodnieniu wspólnoty słowiańskiej, której początki sięgają starożytności, po drugie zaś, odróżnieniu od plemion tatarskich, które, będąc na niższym poziomie cywilizacji, symbolizowały prymitywizm, zapalczywość i okrucieństwo:

*Stąd się też pokazuje, iż Sarmatowie nasi, różni byli obyczajami i narodem, i językiem od Scytów albo Tatarów. Aczkolwiek starzy historykowie greccy i łacińscy wszystkie narody północne i międzywschodnie Scytami i Sarmatami za jedno zwali, tak Polaki, Rusaki, Litwę i Moskwę, jako i Tatary jednym być narodem omylnie rozumiejąc. W który ich błąd przywodziło równe okrucieństwo w zabawach wojennych, w których, jako przyrodzonym rzemieśle rycerskim, ustawicznie się ćwiczyli.*¹²

Przedmiotem zainteresowania dziejopisa stały się także nazwy: Roksolania, Ruś, które raz wyprowadzał od Ptolemeusza, gdzie indziej zaś od Rosa z księgi Ezechiela, czy też Rusa, syna Lecha. Ostatecznie nie odpowiedział się za którąś z możliwości, twierdząc iż *pewnych historyi o ich sprawach mieć nie możemy aż do Kija, Ścieka i Korewa książąt, którzy zapanowali nad Rusią we wczesnym średniowieczu*.¹³ Warto w tym miejscu podkreślić, że Strykowski od samego początku akcentuje monarchistyczny charakter państw sarmackich. Jego zdaniem, idea zależności została wprowadzona przez Boga. W tezie tej wyraźnie widać elementy ideologii sarmackiej, która już wkrótce, bo w XVII stuleciu, opanowała umysły szlacheckie:

Zarazem też na początku stworzenia świata Pan Bóg wszechmogący, jako porządny gospodarz, ustanowił przełożęństwo i zwierzchni urząd, kiedy Adamowi dał moc i władzę nad wszelkim stworzeniem w morzu i na ziemi będącym, aby wszystkich onych rzeczy używał i dobry porządek w nich stanowił. A to przykazanie Boże jest pierwszym porządkiem praw i ustaw porządných i wszelakiego przełożęństwa zwierzchniego monarchów, książ-

¹⁰ Kronika, t. 1, s. 19.

¹¹ Zupełnie inaczej przedstawia się ta sprawa ze współczesnego punktu widzenia. Zob. : W. Hensel, *Etnogeneza Słowian*, [w:] *Mały słownik dawnych Słowian*, pod red. L. Leciejewicza, Warszawa 1990, s. 433-444. Tam też interesujący szkic W. Szymańskiego, *Słowianie wschodni*, s. 475-490.

¹² Kronika, t. 1, s. 105

¹³ Tamże, s. 112.

*żąt i inszych urzędów duchownych i świeckich dla stanowienia prawdziwej chwały Bożej, porządku wszystkich rzeczy i dozoru sprawiedliwości świętej, w czym wszystkim dla tego rozkazania podanego Adamowi Pan Bóg się wielce kocha.*¹⁴

W powyższy schemat została wpisana Ruś, gdzie już od legendarnego Mosocha czy Rusa spotykamy się z ideą “przełożęństwa”.¹⁵ Późniejszy okres w dziejach Rusi, przypadający na panowanie Ruryka i jego braci (Trubor, Syniew), Strykowski ukazał jako niezwykle burzliwy. Na terenie rozdrobnionego państwa toczyły się ciągle boje pomiędzy książętami o prymat i panowanie w Kijowie. Kraj scalili dopiero Włodzimierz Wielki. Strykowski mocno podkreślił także znaczenie licznych walk z państwami ościennymi (Połowcy, Pieczyngowie, Polacy, Litwini, później Tatarzy), które osłabiały kraj, zwłaszcza podczas rozdrobnienia na księstwa. Istotną sprawą wydaje się być emocjonalny stosunek autora do opisywanego kraju. Strykowski bowiem zrezygnował z mocno akcentowanych przez Galla i Kadłubka elementów ośmieszania władców Rusi. Jego relacja bliższa jest bezstronnej relacji. Za przykład może posłużyć opis najazdu Bolesława Chrobrego na Kijów,¹⁶ gdzie kronikarz mówi o przegranej księcia ruskiego, nie szkalując jednak przy tym Rusinów. Zmiana optyki w ocenie wschodniego sąsiada spowodowana została, z jednej strony, decyzją polityczną włączenia Rusi w obręb Korony po unii 1569 roku, z drugiej zaś, postępującą konsolidacją stanu rycerskiego (tj. szlacheckiego) w obrębie całej Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Fakt ten oczywiście nie pociągnął za sobą selektywnego traktowania materiału historycznego, opartego tylko o zasadę “etyki czynu”. Znajdziemy w *Kronice* wiele sytuacji, które nie najlepiej świadczą o niektórych władcach Rusi. Mnożą się w dziele Strykowskiego opisy bratobójstw czy rodzinnych porachunków, zdrady i okrucieństwa. Jeden z najjaskrawszych przykładów stanowi opis morderstwa Borysa i Gleba, dokonanego przez przyrodniego brata Światopełka:

A wstawszy rano w niedzielę, [Borys] kazał popowi zajutrznią śpiewać, a sam się z nabożeństwem Panu Bogu, padłszy na oblicze, modlił, a wtem dano mu znać, iż się żołnierze Światopełkowi przybliżają, chcąc go zabić, co usłyszawszy, począł śpiewać ten psalm: “Panie czemu się rozmnożyli

¹⁴ Tamże, s. 3. W średniowiecznych kronikach Anonima tzw. Galla i Wincentego Kadłubka idea monarchistyczna jest wtórna względem rządów rady, wiecu. Wynika niejako z dobrowolnej decyzji poddanych, którzy “obierają” sobie wodza i jednocześnie podporządkowują się jego władzy.

¹⁵ Mowa tu jedynie o “przełożęństwie” jednostki nad narodem, które z czasem zmieni się w podporządkowanie wszystkich stanów jednemu, czyli szlacheckiemu (sarmatyzm).

¹⁶ W *kronice* Galla w opisie wkraczania Bolesława Chrobrego na Ruś (1018) widzimy tendencyjnie scharakteryzowanych rycerzy i władcę ruskiego Jarosława. Cały obraz został zbudowany na zasadzie opozycji walecznych Polaków i tchórzliwych Rusinów. Degradacja Jarosława pogłębiona została przypisaniem mu nierycerskiego zajęcia: *A król Rusinów z prostotą władcą temu ludowi właśnie łowił z czołna ryby na wędkę, gdy mu niespodziewanie doniesiono o nadejściu króla Bolesława. Zrazu nie mógł w to uwieżyć, lecz nareszcie, gdy mu to jedni za drugimi donosili, przekonał się i wpadł w prerażenie* (Anonim tzw. Gall, *Kronika polska*, przeł. R. Grodecki, oprac. M. Plezia, Wrocław-Warszawa 1989, s. 231). Jeszcze dosadniej podkreślił ten fakt Kadłubek, pisząc wprost o tchórzostwie i barbarzyństwie Rusinów (Mistrz Wincenty (tzw. Kadłubek), *Kronika polska*, przeł. B. Kúrbis, Wrocław-Warszawa 1996, s. 57-59).

nieprzyjaciele moi!”. A skończywszy jutrznię, począł się z płaczem modlić, oczy w niebo wznosząc, a patrząc na obraz Chrystusa Pana, skoro usłyszał grzmot i brzęk zbrojnych zabójców swoich do namiotu wielkim pędem nacierających, ulękł się i począł ślęzy puszczać jako strumienie; toż też popi i słudzy jego czynili strwożeni, widząc pana smutnego; a wtem [...] starszy żołnierze Światopełka złośliwego, z dobytymi mieczami i z kopiami, ob-skoczywszy błogostawionego Borysa, modlącego się, poczęli go gwałtownie siec i kłóc [...]. Wtem błogostawiony Borys jał się u nich prosić z pokorą, mówiąc: *“Bracia moi mili! Dajcie mi czas maluczki, abym się jeszcze Bogu pomodlił”*. A za tym wejrząwszy w niebo, z płaczem westchnął gorzko i jał się modlić, a podniósłszy na zabójców pokorne oczy i padłszy na oblicze z płaczem, rzekł im: *“Bracia moi mili! Kończcie dzieło wasze, a niech będzie pokój panu bratu mojemu i wam bracia moi mili!”*. Tedy usłyszawszy zabójcy ony słowa jego, płakali, a po modlitwie zasnął Boris i dał duszę w ręce Panu Bogu [...].¹⁷

Widać, że obraz męczeństwa św. Borysa przypomina ewangeliczną mękę Chrystusa. Decydują o tym zarówno słowa wypowiedziane przez umierającego Borysa, które wprost nawiązują do Chrystusowego *Przykazania miłości* i zwłaszcza ideał przebaczenia prześladowcom: *Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią* (Łk 23, 34), jak i zachowanie świętego. Oczywiście, warto zwrócić uwagę na tradycję hagiograficzną, która często wykorzystywała elementy Męki Pańskiej dla opisu cierpienia świętych męczenników. Po tym obszernym obrazie zbrodni Strykowski dość enigmatycznie ocenił czyn Światopełka, zaznaczając jedynie, że do występku popchnęła go *żądza panowania*. Opis świętych mężów miał na celu podkreślenie obecności jednostek wartościowych, nieprzeciętnych w narodzie ruskim. Byli nimi z jednej strony święci, z drugiej wybrani władcy oraz magnaci, kreowani na ideał rycerskości i praworządności.

Autor *Kroniki* poświęcił wiele uwagi związkowi Rusi z Polską. Patrząc z perspektywy lat 80-tych XVI wieku, podkreślał te sytuacje historyczne, które konsolidowały obie nacje. Za pierwszą, znaczącą dla obu narodów uznał ślub Kazimierza Odnowiciela z Marią, siostrą Jarosława Mądrego, który odbył się około 1039 roku:

*W tenże czas [tj. ślubu] Kazimierz, król Polski, na znak wiecznego a gruntownego przyjaźnielstwa wszystko prawo i zamki, które miał dziad jego Bolesław Chrobry w Rusi, Jarosławowi, jedynowładcy, szwagrowi swojemu darował, a Jarosław go zawsze rycerstwem ruskim przeciw Niemcom, Mazurom, Prusakom, Litwie i Czechom ratował.*¹⁸

Idei przyjaźni pomiędzy tymi narodami nie znajdziemy we wcześniejszych kronikach staropolskich, zwłaszcza średniowiecznych, które mówiły o wspólnych korzeniach (legendarnych, fantastycznych) obu nacji. Kolejnymi wydarzeniami decydującymi o wzrastaniu więzi pomiędzy Polską i Rusią były: koronacja Jagiełły na króla Polski (1386) oraz, w następnej fazie, postanowienia unii lubelskiej.

¹⁷ *Kronika*, t. 1, s. 153.

¹⁸ Tamże, s. 173.

Mówiąc o idei braterstwa, należy zasadniczo podkreślić, że ograniczała się ona do warstwy szlacheckiej, czego Strykowski w pełni nie docenił. Autor *Kroniki* nie przywiązywał bowiem wagi do odmienności religijnej na terenach Rusi-Ukrainy, w czym zresztą towarzyszyła mu znakomita większość historiografów XVI-wiecznych. Z całą pewnością można stwierdzić, że dla dziejopisa religijna problematyka nie odgrywała zasadniczej roli w opisie dziejów Rusi i jej związków z Polską. Przykładem jakże odmiennego spojrzenia na sprawy korelacji katolicyzmu z prawosławiem jest korespondencja nuncjuszy papieskich, którzy wyraźnie widzieli przyszłe zarzewia konfliktu pomiędzy nacjami na tle religijnym.¹⁹ Oczywiście Strykowski nie musiał doceniać tego faktu, gdyż od wydania jego dzieła do postanowień unii brzeskiej było jeszcze kilkanaście lat.

Wspomniano już, że autor *Kroniki* wiele miejsca poświęcał władcom Rusi. Wypływało to, być może, z jego rozumienia historii jako procesu zasadniczo kształtowanego przez jednostki wybitne, posiadające władzę. Ich też działalność winna być przekazana potomności jako źródło poznania i wzór postępowania. Jak się wydaje, dzieło Strykowskiego, przynajmniej w zamierzeniu autora, zakładało prymarność funkcji parenetycznej wobec poznawczej. Podstawową rolę historiografii autor widział w “edukacji” narodu, dodajmy “narodu szlacheckiego”, którą wyraził w przedmowie do senatorów:

*Wiele się też ludzi najduje, którzy przypatrując się w historiach chwalebnej pobożności i mierności przodków przykładnie żywiących, wzięli od nich wzór i przykład bogobojnego obcowania. A krótko mówiąc, jeden przykład historii więcej ważny i pożyteczny jest królom, książętom, hetmanom i senatorom rzeczpospolitąporządnie stanowiącym, niż tysiąc kwestyjfilozofów swarzących sięde principiis rerum, de forma, infinito, de aeternitate, de fato, de materia coeli etc.*²⁰

Wyrazem tej postawy, przywołanej wprost przez Strykowskiego, był Homer opisujący w *Iliadzie* “dzielności wojowników”, a zwłaszcza Achillesa. Oczywiście, kronikarz mocno akcentował funkcję poznawczą wpisaną w dzieło historyczne, twierdząc że Rusini i Litwini przez jego *Kronikę* zapoznają się z historią własnych przodków. Warto przy tym dodać, że autor w całym utworze kilkanaście razy podkreślał swój wysiłek w spisaniu *Kroniki*. Twierdząc przy tym, że czyni to nie dla zysku i “czczej pochwały”, lecz by potomność pamiętała i wzorowała się na wybitnych jednostkach. Jak się zdaje, Strykowski oceniał swoją rolę jako twórcy w duchu renesansowego humanizmu. Przyjmował postawę bliską Kalimachowi, Janickiemu czy Kochanowskiemu, którzy mieli świadomość wagi swej twórczości poetyckiej, przede wszystkim zaś jej patriotyczno-historycznego nurtu.

Wśród wymienionych w *Kronice* ruskich rodów, Strykowski najbardziej apoteozował Ostrogskich, przede wszystkim w osobie Konstantego, uczestnika i zwycięzcę walk z Tatarami pod Wiśniowcem (1512) i z Moskwą pod Orszą (1514).

¹⁹ Zob. *Relacje nuncjuszów apostolskich i innych osób o Polsce od roku 1548 do 1690*, t. 1-2, oprac. E. Rykaczewski, Berlin-Poznań 1864. Zwłaszcza w tomie pierwszym: s. 160 i n., 256.

²⁰ *Kronika*, t. 1. s. XXXV.

Postać ta, pod piórem kronikarza, urasta do rangi wodza opatrznosciowego, hiperbolizowanego “herosa chrześcijańskiego”, który gromi wroga moskiewsko-tatarskiego:

*A książę Konstanty Litwę z Wołyńcy na stronę
Odwiódł, chcąc sam za wszystkich wziąć na się obronę.
Daleko od polskiego wojska stanął czołem,
Chcąc na Tatary przypaść przez pagórki dołem,
Jak Herkules buławą ku górze ciskając,
Każdego bratem zowie, serca im dodając,
Koń pod nim hasa bystry, wrony, białonogi,
Podkową ziemię kopa ochotny do trwogi [...].²¹*

Konstanty, jako idealny wódz, obdarzony został przez kronikarza platońskimi cnotami mądrości, męstwa i sprawiedliwości. Jednocześnie autor wykreował go na symbol ruskiej waleczności. Obie walki Strykowski przedstawił wierszem 13-zgłoskowym, ujawniając duży talent epicki i przyczyniając się, w jakimś stopniu, do przypisania tej miary wierszowanej epickim poematom rycerskim. Kilkusetwersowe opisy obu bitew, mogące funkcjonować poza *Kroniką* jako samodzielne poemaciki, utrzymane zostały w duchu poetyki eposu homeryckiego. Decyduje o tym zarówno dobór tematyki utworu, bohaterowie, jak również stylistyka utworu. Ostrogi ujęty został jako osobowość niezwykle dynamiczna, waleczna, czynnie obecna w przedstawionych zdarzeniach. Prócz bezpośredniej charakterystyki, autor dookreślił ją przez wprowadzenie mów wodza do rycerstwa. Warto podkreślić, że te fragmenty *Kroniki* świadczą o największym kunszcie poetyckim Strykowskiego.

Kronikarz prezentował dzieje Rusi w powiązaniu z historią państw ościennych. Skupił się głównie na wydarzeniach w Polsce i na Litwie. Zachowując chronologiczny porządek, zrezygnował z zasady osobnej prezentacji dziejów poszczególnych państw. Tak na przykład ujmował historię Marcin Bielski w *Kronice wszytkiego świata*.²² Strykowski opisał równolegle zdarzenia z poszczególnych lat, wychodząc od tego, co wydarzyło się w Polsce do wypadków na Rusi, Litwie itd. Tym samym, wiele sytuacji zaopatrzył w odpowiedni kontekst polityczno-społeczno-religijny i w relacji zachował porządek przyczynowo-wynikowy. Zabieg ten ułatwiał czytelnikowi percepcję historii poszczególnych nacji, jak również, przez konfrontacje różnych postaw politycznych, światopoglądowych, spełniał funkcje parenetyczną.

Na osobne omówienie zasługuje ocena Rusi przez Strykowskiego. Uważał on mianowicie, że naród ruski jest dawniejszy w stosunku do litewskiego, który tu został wyprowadzony od legendarnego przybysza z Italii, Palemona. Na dodatnie wartościowanie mieszkańców Rusi wpłynął fakt wcześniejszego chrztu w porównaniu z Polską i Litwą, widzianą jako barbarzyński, prymitywny kraj. Nie

²¹ Tamże, t. 2, s. 366.

²² **M. Bielski**, *Kronika wszytkiego świata na dziesięciory książki rozdzielona ...*, Kraków 1564. Autor opisał między innymi Hiszpanię, Francję, Niemcy, Węgry, Królestwo Polskie itd.

dziwi zatem w *Kronice* uprzywilejowanie opisu dziejów Rusi, która tak wcześnie weszła w orbitę oddziaływania kultury bizantyńskiej. Ocena państwa wiązała się tu ze starożytnością narodu, o czym, zdaniem autora, zaświadcza tradycja antyczna:

*Długośmy się tu byli zabawili rzeczą
Czytelniku, ruskich spraw pilną mając pieczę,
Żeśmy litewskich książąt przerwali porządek,
Lecz mi to snadź odpuścisz, jeśli masz rozsądek.
Bo, iż ruski naród jest w dziejach swych dawniejszy,
K temu i monarchią kijowską sławniejszy,
Tedy też ich dzielności tu na plac wystawił,
By każdy wiadział, czym się ten cny naród bawił.
Bo i z Mitridatesem, ponckim królem onym,
Który w postrach Rzymianom był nie zwyciężonym,
Z tymi sami Roxolani, cnych Rusów przodkowie,
Walczyli, świadczą o tym w swych dziełach Grekowie [...]
Przeto Litwinie, bracie, nie zajrzyj też Rusi,
Gdyż też są nie mniej, zeznać każdy musi,
Bez nich ty porządku spraw swych nie możesz wiedzieć,
Gdyż Rusacy w swych państwach z dawna zwykli siedzieć,
Mają starsze świadectwa: Litwa zaś z nich rosta,
Gdy niezgoda u ruskich książąt wzniosta,
A Litwa w ich ojczyznach zgodą swą osiadła,
Gdy się wewnętrzną niezgodą Ruś biedna wyjadła.²³*

Apoteozie dawniejszej świetności Rusi-Ukrainy towarzyszy w *Kronice* Strykowski przekonanie o wyczerpaniu się i upadku wielkiej kultury i dawniejszego przepychu. Niemal symbolicznie wyraża to opis Kijowa, stolicy państwa, które po unii lubekskiej weszło w obręb Korony. Idąc tropem Długosza i Macieja z Miechowa, Strykowski zarysował potęgę XI-wiecznego Kijowa:

*Był Kijów w on czas [...] miasto sławne, bogate, budowne, wielkie i szerokie,
głowa wszystkiej Rusi, co jeszcze i dziś każdy jawnie obaczyć może,
przypatrując się rozmaitym ostatkom ulic, rynków, monasterów i cerkwi,
których samych było 300 murowanych i które tylko same są świadkiem
onej kiedyś sławnej dawności i wielmożności kijowskiej [...].²⁴*

Kontrastowe ujmowanie dziejów Rusi, raz jako potężnej i dostatniej, innym razem jako zależnej i upadłej, ma swój nadrzędny cel. Autor próbuje wyciągnąć wnioski natury historiozoficznej, choćby przez zestawienie losów Rusi i mitycznej Troi. Zhołdowana przez Litwę, a następnie inkorporowana do Korony urasta w *Kronice* Strykowskiego do rangi drugiego Ilionu. Strykowski zdaje się mówić o tym, jak giną *nierządne królestwa i zginienia bliskie, gdzie ani prawa ważą, ani sprawiedliwość ma miejsce*. Upadek Rusi, jego zdaniem, był wynikiem wyłącznie z wewnętrznej niezgody.

²³ *Kronika*, t. 1, s. 218-219.

²⁴ Tamże, s. 155.

Arkadia czy ziemia przeklęta?

Kronika Strykowskiego zasadniczo odróżnia się od wcześniejszych brakiem rozbudowanych partii chorograficznych, będących wprowadzeniem do opisu dziejów. Autor ogranicza się do dość ogólnikowych informacji poświęconych umiejscowieniu Rusi-Ukrainy. Mogły o tym zadecydować co najmniej dwa czynniki: po pierwsze, przekonanie o powszechnej znajomości chorografii Rusi, po drugie zaś, co wiąże się niejako z czynnikiem pierwszym, wzięcie pod uwagę potencjalnego odbiorcy dzieła, którym przede wszystkim miał być Rusin, Litwin, Polak. Na powyższy fakt autor zwrócił kilkakrotnie uwagę. Przemawia też za tą tezą polskojęzyczny charakter dzieła, bowiem język polski był znany i rozumiany na terenach wschodnich.

Diametralnie odmiennie przedstawia się sprawa chorografii Rusi w dziele Aleksandra Gwagnina *Sarmatiae Europae descriptio*.²⁵ Dzieło to zostało przywołane nieprzypadkowo, gdyż wiąże się bezpośrednio ze Strykowskim, który zarzucił Włochowi kradzież własnej pracy. Warto przypomnieć, że autor *Kroniki* służył pod komendą Włocha w Witebsku. Sprawa domniemanego autorstwa, tak często potwierdzana przez Strykowskiego pozostaje do dziś otwartą, tym bardziej że łacińskie dzieło wydane przez Gwagnina zasadniczo różni się w warstwie erudycyjnej i językowej od wszystkich utworów Polaka. Wypada również dodać, że utwór Włocha doczekał się kilku wydań za granicą do połowy XVII wieku. Do końca XVI wieku przetłumaczono go na język czeski, niemiecki, włoski. Liczba kolejnych edycji świadczy o popularności dzieła na zachodzie, zbliżonej do traktatu Miechowity czy Marcina Kromera. Nie rozstrzygając kwestii autorstwa, wypada stwierdzić, że w dziele *Sarmatiae Europae descriptio* znajdujemy szczegółowy opis ziem ruskich. Po dokładnym określeniu granic Rusi, Gwagnin-Strykowski przechodzi do opisu poszczególnych województw wraz z ważniejszymi ośrodkami. Przedstawiona zatem została, między innymi, *ziemia przemyska, kraj podolski, wołyńska kraina*. Uważny czytelnik od razu zauważy tendencyjność w prezentowaniu *ruskich prowincji*. Zostały bowiem podporządkowane, być może ze względu na potencjalnego odbiorcę, wizji arkadyjskiej krainy mlekiem i miodem płynącej. Odnosi się to głównie do Podola i Wołynia. Oto przedstawienie ziemi podolskiej:

*Kraina to we wszystkie rzeczy, które się z ziemi rodzą, tak jest żyzna i obfita, że oracz jakożkolwiek w ziemię nasienie wrzuciwszy, zawsze stokrotnie pożytek odnosi. A pola i łąki tak są nad podziw urodzajne, że z trawy ledwie rogi u wołu widać. [...] Lasy w miody, w pasieki, obficie są ubogacone, że wszędzie ulów i pniów wydrążonych, w których pszczoły miód rozmnażają, pełno. Stada, trzody, ptastwa i zwierzęta rozmaite tę krainę bardzo ulubili.*²⁶

²⁵ A. Gwagnin, *Sarmatiae Europae descriptio*, Kraków 1578. Cytuję w przekładzie M. Paszkowskiego według wydania z 1860 roku.

²⁶ Tamże, s. 205.

Podobne elementy dostrzegamy w opisie Wołynia:

*A jest to kraina szeroka, we wszystkie urodzaje zboża i jarzyn wszelakich żzna i obfita. Lasy zwierzynnemi, jeziorami rybnemi napętniona [...].*²⁷

Przedstawiając w dalszej części kroniki sposób uprawiania ziemi na Rusi, autor zdaje się osiągać apogeum swego zachwyty, kiedy mówi: *wždytaki tam urodzaj bywa, że twierdziłby to drugi, iż się tam Ceres, bogini zboża urodziła*. Owa hiperbolizacja dostatniej krainy, gdzie jedno ziarno *rodzi trzydzieści kłosów i więcej* i osiąga taką wysokość, że *chłopa na koniu ledwie by w niem ujrzał*, a ziemia *sama przez się tłusta i mięka*, służyła uatrakcyjnieniu obszarów świeżo wcielonych do Korony. Trudno oczywiście, czy i na ile kreowanie atrakcyjnego wizerunku arkadyjskiej Rusi przez poetów, kronikarzy wpłynęło na zasiedlenie tamtych terenów. Obraz ten jednak przez następne stulecia umacniał się, by w końcu stać się stereotypem, jednym z mitów Ukrainy. Elementy “ubarwiania” Rusi-Ukrainy znajdziemy już u Długosza, potem Miechowity i Kromera.

W omawianej polskojęzycznej *Kronice* Strykowskiego brak elementów wskazujących na żyzność, obfitość ziem ruskich. Fakt ten można związać, po pierwsze, z pobieżnym traktowaniem przez autora chorografii Rusi, po drugie zaś, z podkreślaniem rycerskiej, wojowniczej natury Rusinów, co niewątpliwie kłóci się z ideałem arkadyjskiej, rustykalnej egzystencji. Wspomniano już, że Strykowski dostrzegał w historii wschodniego sąsiada ciągłe konflikty wewnętrzpaństwowe. Akcentował ponadto znaczenie walk z państwami ościennymi, które w końcu podporządkowały sobie Ruś-Ukrainę. I wtedy jednak nie zaznała ona spokoju, wciąż trapiąca przez wojska tatarskie, tureckie, wołoskie czy też litewskie. Autor dostrzegał przyczynę nieszczęść ziem ruskich w niekorzystnym położeniu państwa na pograniczu świata chrześcijańskiego i muzułmańskiego. Było to z pewnością główne “przekleństwo” tej ziemi. Wiazało się z powtarzającymi się najazdami Tatarów, co kronikarz sumiennie zaświadczył. W tym miejscu wystarczy zaprezentować tylko jeden obraz, ujmujący zarówno zniszczenia materialne, jak i branie ludzi w jasyr, pohańbienie kobiet czy przekonanie o braku obrony ze strony władzy:

*Już spustoszona leży [Ruś – P. B.], zysk wespot z nadzieją
Zniszczony, a z tego się źli pogańcy śmieją,
Widzicie, jak się nędzni oracze błakają,
Wygnani domy swoje spustoszone mają.
Widzicie, jako drugich ćmą wiodą w powrozach,
A panny, panie wiozą na ich własnych wozach
Ku hańbie, a mężów ich tuż w tańcuchach pędzą [...]
Widzicie, nieprzyjaciół jak się w polu błyszczą,
Role, zboża, posady, wszystko społem niszczy.
Już miasta i folwarki, które nasze były,
Zburzone w pastwiska się końskie obróciły.*

²⁷ Tamże, s. 207.

*Któż to będzie mógł znosić, kto będzie takiego,
Cierpiąc to, sarca także, umysłu podłego?
Przyszł nam żałobliwy czas, widzimy którego,
Nad sobą Tatarzyna pohańca srogięgo [...].*²⁸

Strykowski, jako żołnierz, wyraźnie dostrzegał niewystarczalność obronności rubieży południowo-wschodnich Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Wojsko koronne, budowane głównie w oparciu o pospolite ruszenie i zaciężnych żołnierzy, reagowało zwykle na napady Tatarów ze znacznym opóźnieniem, często już po wycofaniu się wrogów z łupami. Roli obrońcy granic nie modli przyjąć na siebie ruscy magnaci, nie dysponujący dużą siłą zbrojną i dbający zwykle tylko o swoje dobra.

Interesujące natomiast wydaje się całkowite pominięcie przez Strykowskiego sprawy kozaczyzny. Ze wszystkich “ruchów” chłopskich na terenach ukraińskich autor przypomniał jedynie bunt Muchy, który zresztą potraktował raczej jako ciekawostkę niż ważne wydarzenie. Z całym przekonaniem można stwierdzić, że nie widział w rosnącej w siłę kozaczyźnie czynnika stanowiącego zagrożenie dla stabilizacji społeczno-polityczno-religijnej Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Autor *Kroniki* nie dostrzegał, bądź nie rozumiał zmian dokonujących się w świadomości narodowej Rusinów.²⁹ Co prawda, dopiero w kilkanaście lat po wydaniu dzieła ujawniły się one z całą okazałością, lecz już w drugiej połowie XVI wieku można było odczytać wyraźne symptomy poczucia odrębności narodowej Rusinów. Dotyczy to zwłaszcza warstwy najniższej. Ze zjawiskiem tym wiązały się też sprawy odmienności religijnej Rusi, której wagi Strykowski w pełni nie docenił. O ile wątki kozackie nie pojawiły się w polskojęzycznej *Kronice*, o tyle jest ich wiele w łacińskim *Sarmatiae Europae descriptio*, jak również w relacjach nuncjuszy papieskich do Stolicy Apostolskiej.³⁰ Zwraca się tam uwagę zarówno na genezę kozactwa, powstałego, między innymi, na skutek nadmiernego ucisku ze strony właścicieli ziemskich, jak i waleczność tej samorodnej formacji wojskowej. Kozacy to nie tylko doborowy “materiał żołnierski”, lecz także główni strażnicy rubieży wschodnich Korony. Braki w dziele Strykowskiego odnoszące się głównie do dziejów Rusi najbliższych współczesności wynikały nie tyle z niewiedzy, ile raczej z założonej selektywności materiału. Wiadomo skądinąd, że korzystał z ogromnej bazy materiałów źródłowych, ruskich latopisów, kronik itd. Problematyka społeczno-religijna, dla nas wyraźnie związana z historią, stanowiła dla Strykowskiego temat zbyt “niski” dla zajmowania uwagi odbiorców, przypomnijmy, rekrutujących się z warstwy szlacheckiej. Zawężenie perspektywy oglądu zjawisk zadecydowało o subiektywizmie, ale i oryginalności spojrzenia na dzieje Rusi przez renesansowego kronikarza.

²⁸ *Kronika*, t. 2, s. 368.

²⁹ Na ten temat zob. pracę T. Chynczewskiej-Hennel, *Świadomość narodowa szlachty ukraińskiej i kozaczyzny od schyłku XVI do połowy XVII w.*, Warszawa 1985.

³⁰ A. Gwagnin, *Sarmatiae...*, s. 220-230; *Relacje nuncjuszów apostolskich ...* t. 1, s. 147-148.

НАТАЛЯ СТАРЧЕНКО

(Київ)

ПУБЛІЧНІСТЬ ЯК ДОМІНАНТА КУЛЬТУРНОЇ ТРАДИЦІЇ (Волинь другої половини XVI століття)*

У житомирській замковій книзі 1582 року навпроти скарги на якийсь дрібний конфлікт є запис на полі почерком приблизно кінця XVII століття: *Свято Богови там было, коли тое писалось. Тогди добро было на сем світі мизерном.*¹ Ця коротка нотатка – яскрава метафора на окреслення прірви між суспільством кінця XVI ст. з його зорієнтованістю на минуле, в якому вбачалися ті непорушні моделі-зразки поведінки, що мали забезпечити сталість соціуму як вище благо, з його закритістю для всього нового, з превалюючим “типом захисної свідомості” індивідів, спрямованої на постійну реставрацію доброї старовини,² і суспільством кінця XVII ст., що залишило позаду себе надзвичайно прискорений, спресований у кілька десятиліть прорив українського світу в Новий час, за який було заплачено руйнацією усталених форм соціального життя в часи козацької революції і громадянської війни-Руїни. Твердий ґрунт у вигляді, здавалося б, непорушних традицій, був вибитий з-під ніг людини другої половини XVII ст., прирікши її, і то остаточно, на вибір і на відповідальність за його наслідки.³

Культурна специфіка (під культурою розумітимемо надалі світоглядну модель, характерну для даного соціуму, всю систему цінностей, виражену, втілену і символізовану в артефактах, людських вчинках, загалом – у повсякденному житті)⁴ виявляється значною мірою в сфері комунікативних зв’язків індивідів, адже, врешті решт, люди живуть не

* Робота виконана за підтримки Інституту Відкритого Суспільства в рамках програми “The Research Support Scheme” (RSS No.: 1671/593/1997).

¹ На цей запис мою увагу звернула Наталя Яковенко, див.: Н. Яковенко. *Здобутки і втрати Люблінської унії* // Київська старовина. – 1993, – № 3. – С. 85.

² Про це докладніше: Н. Яковенко. “Чоловік добрий” і “чоловік злий”: з історії ментальних установок в Україні-Русі кінця XVI – середини XVII ст. // *Mediaevalia Ucrainica*: ментальність та історія ідей. – 1992. – № 1. – С. 47-91.

³ Н. Яковенко. *Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII століття*. – К., 1997. – С. 168-176.

⁴ П. Берк. *Антропология итальянского Возрождения* // “Одиссей”. Образ другого в культурі. – М., 1994. – С. 272-283.

з ідеями і принципами, не з тезами віри і моральними повчаннями, вони живуть один з одним, і саме таке співжиття витворює той специфічний простір, що зветься культурою.⁵

Пізньосередньовічний український світ, який вже люди XVII століття вважали *святим Бога*, вирізняла, серед іншого, доволі помітна розмитість меж, що відділяли “приватне” від “публічного”. Як відомо, співвідношення між особистим, закритим від сторонніх очей, і тим, що підлягає втручання колективу, а також вартісний пріоритет приватної сфери сигналізує про рівень індивідуальної свободи його членів. Останнє, своєю чергою, може служити за маркірувальну ознаку суспільств, або зорієнтованих на звичай і колективну пам’ять, або на людину з правом вибору, і власне це визначає динаміку суспільства в цілому, є своєрідним індикатором накопичення змін і можливостей якісного стрибка.

Відштовхуючись від вербальних реакцій, зафіксованих у судових книгах Володимира [Волинського] і Луцька останньої чверті XVI ст., ми спробуємо в цій статті показати: 1) умовність тієї межі, яка відділяла “приватне” від “публічного”; 2) своєрідну “театралізацію” проявів агресивності, гамованих перевагою “публічного” над “приватним”.

“Порада” і “служба”

Довір’я і любов до “ради” у середньовічному суспільстві вважалися особливою чеснотою, одним з дарів Святого Духу, що мав убезпечити людину від гордині. Потреба в “раді” виникала в силу повсякденної непевності, постійного відчуття небезпеки, нестабільності буття: нічого нема певнішого понад смерть, як підкреслювалося в тогочасних заповітах, дарчих записах тощо. Отже, “рада” була справою священною, а любов’ю до ради були наділені від Бога люди по-справжньому мудрі і добродішні.⁶

На думку Юрія Лотмана, потреба “радитися” є властивістю дописемного типу культури, зорієнтованої не на збільшення кількості текстів-прецедентів, а на постійне відтворення усталених, назавжди даних текстів, пов’язаних з колективною пам’яттю. Вибір особистості неминуче обмежувався існуючими зразками, в межах яких людині належало діяти відкрито, не приховуючи своїх намірів, тобто публічно.⁷

Розповіддю про подію приятелям та сусідам засвідчували факт її звершення: *обопольнымъ соседомъ оповедал, оказал и осветчалъ.*⁸ У ви-

⁵ Пор. реферат на работу А. Борста *Формы жизни в средние века: Идеология феодального общества в Западной Европе: проблемы культуры и социально-культурных представлений Средневековья в современной зарубежной историографии.* – М., 1980. – С. 159.

⁶ Ю. Малинин. *Средневековый дух совета* // “Одиссей”. Человек в истории. – Москва, 1994. – С. 179-187.

⁷ Ю. Лотман. *Несколько мыслей о типологии культур* // Избранные статьи. – Таллинн. – Т. 1. – С. 104-105.

⁸ ЦДІАК України, ф. 28, оп. 1, спр. 6, арк. 192.

падках, коли був вичерпаний обмін агресивними діями, чи вже навіть у ході судового процесу, зверталися до приятельського суду, який мав погодити взаємні претензії сторін. Оскільки участь у судовій процедурі, виходячи з тогочасних уявлень, могла зашкодити “добрій славі” шляхтича, то цілком зрозумілим є намагання поладити суперечку через приятелів, без залучення суду:

не хочечи ся есмо о то правомъ обыходити;⁹ не вдаючися в жадное право, приятелским вгодливымъ обычаемъ постановили и окончили;¹⁰ на угоду приятелскую себе то взяли.¹¹

Інколи саме приятелі брали на себе ініціативу в залагодженні конфлікту:

*панове приятели наши зобাপолные..., не допускаючи нас ку праву, едѣ-
налнымъ обычаемъ угоду межи нас застановили.¹²*

Правдоподібно, саме приятельський суд, метою якого було не визначення винного, а замирення ворогуючих сторін шляхом підведення балансу обопільних кривд, найкраще вписувався у контекст пізньосередньовічного суспільства, для якого все ще визначальною залишалася метафора “дару-віддари”. Під цим кутом зору логічно вмотивованими виглядають випадки відмови сторони, що виграла процес у суді, від грошей супротивника, аби не множити чвар. Адже судові рішення на користь однієї зі сторін, та ще й за відсутності дієвого механізму виконавчої влади, порушуючи хистку рівновагу в обміні агресивними діями, могло спричинитися до розкручування нового витка ворожнечі. Приятельський суд також являв собою своєрідний антракт поміж акціями ворожих дій, бо за згодою сторін припинялося застосування сили до моменту його засідання.

Важко однозначно віднести до сфери “приватного” сім’ю, оскільки надто широке коло людей, не обов’язково пов’язаних родинними зв’язками, залучалося до участі у вирішенні проблем вибору шлюбного партнера та майнових взаємозобов’язань подружжя, врешті – бачимо досить пильний контроль спільноти за моральністю подружнього життя її членів. *З ласки Божое, з дару Духа Светого и с порадою приятелей моих;¹³ з презрєня Божого, и з намовы и порады пановъ приятелей¹⁴* – ось типові формули документів, що стосувалися одруження. Посилання на “пораду приятелів” часто містяться у дарчих записках подружжя одне одному чи рідним: *намыслившись на то добре и с порадою панов брата и приятелей своихъ.¹⁵* Особисті прохання дружини, чоловіка,

⁹ Там само, спр. 5, арк. 312.

¹⁰ Там само, ф. 27, оп.1, спр. 5, арк. 254 зв.

¹¹ Там само, ф. 28, оп.1, спр. 6, арк. 228.

¹² Там само, спр. 10, арк. 52 зв.

¹³ Там само, спр. 7, арк. 120.

¹⁴ Там само, спр. 4, арк. 231.

¹⁵ Там само, спр. 6, арк. 325 зв.

дітей один до одного підкріплювалися проханням з боку приятелів: пасинок просить мачуху про можливість викупити у неї землю *через приятелей своих, людей зацных, и через отца своего, а мужа моего*;¹⁶ чоловік просить дружину відступитися від раніше записаної їй частини землі на користь сина *сам через себе и приятелей своих*.¹⁷ Без участі приятелів не обходилася більшість ділових операцій, і часто вони проходили саме за їх ініціативою: *за прозбою приятелей*.¹⁸ На окрему увагу заслуговує тогочасне ставлення до документа, писаного слова, оскільки химерно сполучає в собі традиції двох типів культур. З одного боку, головні проблеми вирішуються “за порадою” (тобто, в усному спілкуванні), а з іншого – суспільство XVI століття вже обросло величезною кількістю юридичних текстів, ба – навіть звично підкреслюється (особливо у формулах урочистих актів та заповітів) значення письма як достовірної інформації наступним поколінням:

все речи, которые абы на свете межи людьми были держаны, писмомъ мощнены и для памяти людское становлены бывають.

Паралельно починає усвідомлюватися важливість власноручного підпису для підтвердження достовірності документу (на Волині перехід від засвідчення документу лише особистою печаткою до засвідчення печаткою і підписом відбувається власне у 70-80-і роки XVI ст.). Попри ці очевидні симптоми змін, продовжуємо спостерігати певну містичну острогоу в ставленні до написаного, в чому вчувається відлуння архаїчної віри в магічну функцію слова, особливо матеріалізованого (записаного). Це, зокрема, можна проілюструвати ставленням до судового позову, котрий можна позбавити сили, змусивши возного його з’їсти,¹⁹ або зімітувати те саме, заштовхнувши позов возному за пазуху чи комір. Непощтивє слово часто вважається причиною хвороби, від якої *реч замкнуло* тощо.

Тож можна припускати, що в загальній соціально-психологічній атмосфері, ще просякнутій “духом ради”, поволі починає заявляти про себе потреба діяти у відповідності з власним волевиявленням. Тим більше, що, скажімо, родинні проблеми лежали генерально не стільки в сфері закону, скільки в царині звичаю, який давав більшу свободу індивідуальних рішень. Так, формули дарчих записів подружжя вже доволі часто містять вказівки на самостійність прийнятого рішення:

*не будучи никим примушон, сам доброволне а устне до книг замковых вызнал тыми словы; не з жадного примушеня и намовы, одно сама по своей доброй воли;*²⁰ *не будучи на то намовена ани примушена, одно сама, размысливши на то добре, по своей доброй воли.*²¹

¹⁶ Там само, спр. 5, арк. 326 зв.

¹⁷ Там само, спр. 6, арк. 94.

¹⁸ Там само, спр. 8, арк. 53.

¹⁹ Докладніше про це: J. Mrukówna. *O zmuszaniu woźnego do potykania pozwu* // *Czasopismo Prawno-Historyczne*. – 1970. – Т. XXII, з. 2. – С. 159-168.

²⁰ ЦДІАК України, Ф. 28, оп. 1, спр. 5, арк. 31.

²¹ Там само, спр. 8, арк. 117.

Родинні стереотипи взаємин задавали характер і моделі творення позародинних зв'язків, оскільки суспільне тло “приватного” поширювалося на широку сітку горизонтальних та вертикальних пов'язань – сусідських, приятельських, клієнтарно-патрональних, службених тощо, певним чином розчиняючи власне родину в цих структурах. Втім, сфери приватного і публічного ні в одному суспільстві не відокремлюються жорсткою межею, радше вони виступають як звернені одна до одної і взаємоорієнтовані сторони соціального життя.²² В свою чергу цілком закономірно, що договір як регулятор соціального життя в цілому стає важливим елементом взаємин у родині..

Дуже характерними у цьому контексті є взаємини пана і слуги. Їхній договірний характер надавав великої ваги ритуалу, який включав обов'язковий тілесний контакт – рукостискання (джерела рясніють згадками про “служу рукодайного”). Це символізувало поріднення, утверджуючи особистісний характер взаємовідносин пана зі слугою.²³ Про різницю характеру таких стосунків у західній і східній європейській традиціях, що схематично може бути схарактеризоване як різниця між “договором” і “врученням себе у владу”,²⁴ свідчить цікавий судовий акт – скарга на свого слугу-втікача знаменитого московського емігранта, що знайшов притулок на Волині, князя Андрія Курбського: замість звичної для таких ситуацій вербальної формули *втік, руки не давши*, князь пише: *утекли от мене, не ударивши мене чоломъ*.²⁵ Ще один факт у цьому ж контексті: Курбський після звіту свого слуги Федора Мироновича відмовляється дати йому квит (розписку), що було звичною практикою на Волині, підкреслюючи свою всевладність як господаря:

*не потреба тебе квити от мене с того уряду Болтеницкого, кгда ж ты от мене там урядником был и мне личбу за всего вчинил, протє руку давши, отпустил.*²⁶

Поза сумнівом договірна основа стосунків пана і слуги поєднувалася зі ставленням до слуги (що несе на собі “милість” пана) як до своєї власності, своєрідного продовження “тіла” господаря. Тож цілком вмотивованою виглядає реакція пана на перехід службеника на службу до іншої особи як на акт зрадництва, навіть коли попередньо такий крок був з ним погоджений.²⁷ Схоже, саме ця причина лежить у підтексті ворожого ставлення князя Григорія Сангушка-Кошерського до Якова Силки, котрий на час конфлікту служить Михайлові Загоровському. За наказом князя Григорія, його люди відрубують Силці руку, хоча

²² Ю. Бессмертный. *Частная жизнь: стереотипное и индивидуальное* // Человек в кругу семьи. – М., 1996. – С. 13.

²³ Про символічний ритуал васалітету у роботі Ж. Ле Гоффа див.: *Идеология феодального общества в западной Европе...*, с. 139–143.

²⁴ Ю. Лотман. “Договор” и “вручение себя” как архетипические модели культуры // Избранные статьи. – Т. 3. – Таллинн, 1993. – С. 345–355.

²⁵ ЦДІАК України, ф. 28, оп. 1, спр. 11, арк. 23

²⁶ Там само, арк. 211–212.

²⁷ Там само, ф. 27, оп. 1, спр. 7, арк. 27 зв., 44 зв.–45.

проти нього не висунуто жодних звинувачень.²⁸ Проте в реєстрі надань слугам, доданому до заповіту Григорійового батька, князя Льва Сангушка-Кошерського, згадується якийсь Семен Силка, ймовірно – батько Якова.²⁹ Отже, Яків мав би належати до потомствених служебників Кошерської гілки князів Сангушків, і його перехід на службу до іншої особи розцінювався як зневаження княжого роду. В іншій ситуації відмова слуги-шляхтича стати “вічним” слугою (скріпивши своїм підписом відповідний лист) потягла за собою його жорстоке побиття.³⁰ І навпаки – відчуття фатальної пов’язаності з тим чи іншим паном, неможливість розірвати цей зв’язок у мирний спосіб нерідко штовхала слуг на вбивство панів:

*кгда, дей, такъ злого пана маешь, ты его забывь..., прийди до мене, я тебе пана доброго зъедънаю.*³¹

Причина насильницьких дій обох сторін лежить поза цариною офіційного права, спираючись, найімовірніше, на звичаєві приписи, що відповідали шкалі цінностей даного культурного простору.

Не менш двоїстий характер мала оплата служб. Безумовно, в її основі лежало відшкодування за послуги, однак дарчі записи служебникам на землю, двори, одяг, зброю містять формули, що стосується сфери дарування. За слушним зауваженням Наталі Земон-Девіс, тонка межа, що відділяла дар і продаж, як і взаємопроникнення цих понять, породжували дещо ілюзорне уявлення про взаємовідносини господарів і слуг.³²

З іншого боку, поняття “служби” пронизує всі сторони родинного життя. Батьки роблять майнові записи на користь дітей, пам’ятаючи їхню вірну “службу”.³³ Подружжя обмінюється дарами (схоже, в строгій відповідності величини дару-віддару, яка б не порушувала майнового балансу чоловіка і дружини) “за служби” і з метою заохочення до подальших “служб”.³⁴

*дознавши ее в мешканю, вері, цноте и захованю поцтивым у малжонгстве светом напотивку мне, малжонка ее, и теж пилность и верные службы ее ку себе.*³⁵

“Дар-віддар” передається тут через опозицію “служба-вдячність”. Остання, таким чином, виступає не так внутрішньою емоцією, як публічною декларацією погоджених взаємин. Ось характерний при-

²⁸ Там само, спр. 9, арк. 11-15 зв.; спр. 10, арк. 1-4 зв.

²⁹ Archiwum Państwowe w Krakowie, Zbiór Sanguszków, N 25.

³⁰ ЦДІАК України, ф. 28, оп. 1, спр. 6, арк. 129-129 зв.

³¹ Там само, арк. 218-218 зв.

³² Н. Земон-Девіс. *Дары, рынок и исторические перемены: Франция, век XVI // “Одиссей”. Человек в истории.* – С. 193-203.

³³ ЦДІАК України, ф. 28, оп. 1, спр. 7, арк. 194 зв.

³⁴ Докладніше про майнові стосунки шляхетського подружжя див.: Н. Старченко. *Майнові взаємозобов’язання подружжя на Волині в XVI ст.* // Наукові записки. Збірник праць молодих вчених та аспірантів. – Т. 2. – К., 1997. – С. 49-65.

³⁵ ЦДІАК України, ф. 28, оп. 1, спр. 7, арк. 110 зв.

клад сприйняття послуги і віддари як нерозривно пов'язаних: писар Володимирського земського суду Федір Солтан дарує панові Уменському за певну послугу лук, просячи прийняти його *вдячне*, на що Уменський відповідає:

*Мой ласкавый пане писару, за те ласки вашей милости барзо дякую, але если ми то ваша милост для якого отданя даеш, тогда не вим, чимъ то вашей милости мам отдат, тогда того не потребуя, але если ми его з ласки даеш, тогда я, вдячне принявши, дякую за него и отслужоват вашей милости буду.*³⁶

“Спектакль конфлікту”

Знать середньовічного суспільства – це озброєні люди з гіпертрофованим почуттям честі, котрі хапалися за зброю щоразу, як тільки виникала підозра на образ. Така нестримувана емоційність індивіда загрожувала порушенням ідеальної засади функціонування суспільства – *покою посполитого*. Відтак, у кризових ситуаціях загашенню конфліктів сприяв ритуал їх пом'якшення, що закладав одну з фундамен- тальних підвалин соціальної злагоди.³⁷

Закономірно, що ритуалізована демонстративність виявляла себе особливо яскраво в сфері конфліктних взаємин, де своєрідною “про- грамою для порушення норми”³⁸ служила театралізація агресивної акції, яка в підсумку й забезпечувала м'який, сказати б – патріархаль- ний перебіг конфліктів. Наприклад, у багатьох західноєвропейських народів функції “клапану для спуску агресії” виконував карнавал – санкціонований час відступу від усталеної норми, коли “дозволялося все”, і цим самим знімалася соціальна напруга. За відсутності такого механізму суспільство мало шукати інакших шляхів пригашення кон- фліктної напруги, і власне одним з варіантів здається той український феномен, який ми б назвали “спектаклем конфлікту”, що унормову- вав взаємини, збільшуючи діапазон коливань між нормою і відступом від неї.

Пристаючи до характеристики цього явища, котре добре фік- сується в судовому матеріалі старої Волині, мусимо відразу ж зазначи- ти, що театральність (чи, радше, паратеатральність)³⁹ конфліктної ситуації передбачала набір стереотипних вимог до сценарію “спектак- лю конфлікту”, місця дії та головних персонажів. Перш за все, героїв мала вирізняти “значність” (в сенсі “знаності” людини, її осілості, тобто володіння землею і проживання з діда-прадіда на даній території), бо лише належність до членів територіальної спільноти гарантувала вагу в суспільстві і характеристику чоловіка *доброго*.⁴⁰

³⁶ Там само, спр. 11, арк. 104.

³⁷ Пор.: А. Байбурин. *Ритуал в системе знаковых средств культуры // Этноязыковые функции культуры*. – М., 1991. – С. 23-42.

³⁸ Ю. Лотман. *Декабрист в повседневной жизни (Бытовое поведение как историко-психологи- ческая категория) // Избранные статьи*. – Таллинн, 1992. – С. 296.

³⁹ Н. Dziechcińska. *Oglądanie i słuchanie w kulturze dawnej Polski*. – Warszawa, 1987. – S. 31-33.

⁴⁰ Н. Яковенко. “Чоловік “добрий” ...”, с. 56.

Неосілість у даному регіоні ставила шляхтича з інших регіонів Речі Посполитої поза межі правового поля. Осілий шляхтич чи міщанин, наприклад, міг відмовитися стати до суду на підставі того, що позивач є людиною неосілою. Людина неосіла і “без служби” (*не служечи никому и пана в себе не маючи*),⁴¹ тобто не адоптована в соціальну структуру даного регіону, вважалася потенційно небезпечною. Стосовно чоловіка *доброго* спільнота знала, що йому відомі “правила” можливого конфлікту і він завжди діятиме у відповідності з ними, чого годі чекати від особи, котра могла, скажімо, заявити таке:

Сам поеду проч, куды очи понесут,⁴² чи таке: *Я жоною ани детми не осажон, человек есми волный, учинивши што злого – жадна ся реч мя не загамуєт*,⁴³ *сам себе буду чинити справедливост*.⁴⁴

Існувала гарантія, що поведінка осілого шляхтича відкрита в усьому і відома всім, тож його безумовною прикметою вважалася “безпечність” (це слово вживається для самохарактеристики в скаргах на агресію). Що показово, діяти він мав завжди в світлу частину дня: *добрые, цнотливые, ани посланцы его королевское млсти вночи не ездят*.⁴⁵ Доброчесність такої людини вважалася частиною колективного набутку суспільства, а підозрілі вчинки кидали тінь на всю спільноту, чим створювалася загрозна для неї ситуація. Ось характерний приклад: Василь Загоровський, звинувачуючи на сеймику шляхти Володимирського повіту земського суддю Богдана Костюшковича-Хоболтовського у невіддачі грошей його приятелям, мотивує свій виступ тим, що інакше неможливо буде вирішити важливі питання, бо в колі шляхти є людина непевна:

...трудно на том теперешнем съезде нашем намовы и становеня в речах наших Речи Посполитое чинити, кгдаж меж нами ест человек подозриный, с которым деи не годится нам таковых речей справоват.⁴⁶

За цим епізодом насправді стояв конфлікт Загоровського і Костюшковича-Хоболтовського, що приховував зіткнення інтересів окремих кланів. Однак показово, що механізм дискредитації і її мотивація розгортається власне так, через апеляцію до визнаних цінностей, виявляючи їх значущість для даного колективу. Театральність же і підтягування себе до відповідності високим зразкам не виключала щирості.

Величезної ваги в спектаклі конфлікту надавалося масі, яка виступала не лише глядачем-свідком, але й активним учасником дійства, більше того – стримуючим, контролюючим фактором, який може в найкритичнішій точці втрутитися й погамувати запал, не допустивши виходу агресії за прийнятну межу. Тому в багатьох скаргах натрапляємо на шаблонну формулу в описі поведінки свідків: *ледь мя (его) погамо-*

⁴¹ ЦДІАК України, ф. 28, оп. 1, спр. 6, арк. 221.

⁴² Там само, ф. 27, оп. 1, спр. 6, арк. 113.

⁴³ Там само, ф. 28, оп. 1, спр. 4, арк. 66.

⁴⁴ Там само, спр. 6, арк. 118 зв.

⁴⁵ Там само, спр. 4, арк. 49 зв.

⁴⁶ Там само, спр. 9, арк. 4.

вали. Часто саме ті, кого головний герой брав у помічники для розправи з противником, стають рятівниками жертви. Ось одна з багатьох сцен: Роман Богданович Бутетицький в супроводі свого приятеля Івана Калусовського, приїхавши до двору ворога, Федора Солтана, лаяв його і намагався заподіяти шкоду,

*и до сабли се звады заловяючи, порывал, однак пан Иван Калусовский в том его гамовал, Федора [від] Романа боронил, и жадное легкости выредити ему не допустил.*⁴⁷

Сценарій конфлікту містив набір обов'язкових етапів. Власне агресії мало передувати символічне “оголошення війни”, яке набирало найрізноманітніших форм, від вербальної:

*не толко у вочи похвалку чинит, але и по сторонам, где ж колвекъ в которого приятеля в дому бывает, явне на мене грозит: “Брати твои, поки-м жив, естесми имъ неприятелем, и буду имъ кривды свое мстити, нехай то от мене ведают и нехай ся по моемъ кгрунте не проежчают”,*⁴⁸

до такої, що імітувала акт оголошення війни:

*над воротаы моими дворными завесил метлу, головню и кий, в чом ся дей мне кривда, шкода и небезпечность здоровья моего немалая диетъ,*⁴⁹
*казала на двор мой з ручниц стреляти и мене соромотити; мене зсоромотили и лаяли и бится вызывали;*⁵⁰
*стрел три у дах над окном на горе устрелили.*⁵¹

Якщо агресія була здійснена без “оголошення війни”, це вважалося настільки серйозним порушенням, що обов'язково фіксувалося у відповідному протоколі чи скарзі:

*с тылу зрадливое, не маючи жадное потребности, ани разговоры, збили;*⁵²
*не маючи до мене причины некоторое и не чинечи со мною жадное разговоры;*⁵³
*не маючи до мене некоторые причины, ани разговоры, ани уживаючи со мною жадное беседы.*⁵⁴

Декларація агресивних намірів найчастіше виражалася через лайку й образи, які часто могли підмінити насильницькі дії, давши вихід агресивності. Хоч інвектива теж сприймалася як агресія, проте почуття катарсису від сильних емоцій досягалося відносно безболісним способом – через публічне оголошення наміру зашкодити ворогові.⁵⁵

⁴⁷ Там само, арк. 122.

⁴⁸ Там само, спр. 7а, арк. 224 зв.

⁴⁹ Там само, спр. 7, арк. 201 зв.

⁵⁰ Там само, спр. 7а, арк. 343 зв.

⁵¹ Там само, спр. 9, арк. 112 зв.

⁵² Там само, спр. 7а, арк. 192.

⁵³ Там само, спр. 8, арк. 127.

⁵⁴ Там само, спр. 9, арк. 49 зв.

⁵⁵ В. Жельвис. *Инвектива: опыт тематической и функциональной классификации* // Этнические стереотипы поведения. – М., 1985. – С. 296-321.

Тому інвективи містять величезну кількість погроз – укоротити віку, скалічити, заподіяти шкоду тощо:

*зрадци, ничим того не приплатят, одно горлом, або им языки кажу
повырезовати;*⁵⁶

*же ты, пане писар, злый, небачный, непочтивый, яду злого, трутизны
наполненный, чововече фалишивый..., на горле твоємъ мѣстит хочемъ;*⁵⁷

*злый а нецнотливый чововече, паметай, же я сам в короткомъ часе на
горле твоємъ посежу, бо я тутъ тепер корол и пан;*⁵⁸

*назвал... головоедами, ижъ деи вы все злое плодите, але деи [будете]
нездоровы, и, махаючы на нихъ киємъ, поведиль: “Надейтежъ ся, што
и мы вам всим головы будемъ ести”*.⁵⁹

Повний набір інвектив невідомий, оскільки заборонялося вживати лайку в суді (*которых слов так ушчиливых не годит до книг сознавати*),⁶⁰ тож до протоколів заносилися лише ті інвективи, які зачіпали шляхетську честь, тобто – ставали прецедентом судового процесу. В інакшому випадку факт лайки не підлягав судовим санкціям, хіба що інвектива містила наклеп: скажімо, звинувачення у незаконнонародженості чи нешляхетському походженні. Тобто, інвектива була толерованою формою конфліктних взаємовідносин, переслідуючи ту ж таки мету, що й карнавал: вводити агресію в прийнятні рамки шляхом допустимого порушення норми.

Демонстрація негативного ставлення до рівного собі, наприклад, по шляхетському стану часто набирала вигляду символічної заміни об'єкта насильницьких дій, іншим менш вартісним – служебником чи підданим:

*мовил самъ поколкокрот: “Повед, деи, то пану своєму, же того ся
нехай пан твой на себе сподиваетъ”*,⁶¹ *“пан теж твой в рыхлом часе
нехай се от нас того ж сподеваетъ мети, што и слуга его от нас мает,
того ж и на пана твоего горле быти мусит”*.⁶²

Такий же характер символічної демонстрації мали наїзди на сусідні маєтки з прапорами, бубнами, сурмами, корогвами, гаківницями, *яко обычаем неприятелским*. Військової сили, що збиралася на таку операцію, інколи цілком вистачило б на те, щоб рознести двір на друзки. Однак усе закінчувалося здебільшого побиттям слуг чи підданих, обтрушенням ґруші або знищенням запасів городини.

⁵⁶ ЦДІАК України, ф. 28, оп. 1, спр. 4, арк. 12.

⁵⁷ Там само, арк. 243

⁵⁸ Там само, спр. 7, арк. 197 зв.

⁵⁹ Там само, спр. 12, арк. 242 зв.

⁶⁰ Там само, спр. 5, арк. 235 зв.

⁶¹ Там само, спр. 4, арк. 196.

⁶² Там само, спр. 7а, арк. 143 зв.

Ритуалізація форм соціального життя (враховуючи колективний характер ритуалу) надавала особливої ваги місцям, що могли служити своєрідними “театральними підмостками” конфліктних колізій.

Ними логічно ставали місця, пов’язані зі скупченням людей: ринок, суд, святкові зібрання, зокрема *беседи*, церква.

Функції ринку тут найбільш очевидні. Адже саме на ринку публічно оголошувалися королівські листи та ухвали судів (*лист его крулеское мл в месте Володимерском на рынку обволан*);⁶³ сюди часто привозили тіла вбитих, щоб над ними привселюдно назвати убивцю (так *дня сегоднешнего в понеделок вывозили на рынок тые трупы, там же на рынку на трех местцахъ тые жидовки сами от себе и от сынов своих вказали на вбивць*);⁶⁴ сюди збігалися, коли дзвонилося “на гвалт” (з *дому моего мене ранного, збитого и зморованого, так же и слуг моих, выволокиши на рынок и казавши в звоны при церкви мурованой и на рынку войт звонити на кгвалт, кийми били и мордовали*);⁶⁵ тут садили в колоду, що було видом публічної кари⁶⁶ (*обецал и подвезался, деи, еси тых подданных своих до казни местское тут, до Володимера, на рынку у колоду местское по три дни торговые от усходу солнца аж до заходу солнца обама ногами посадит*);⁶⁷ ринок був саме тим місцем, де звично розігрувалися драматичні дії “спектаклю конфлікту” (*перенявши мене тут, в месте Володимерском, посеред рынку на торгу побив*);⁶⁸ навколо ринку скупчувалися будинки міщан, в яких відбувалися застілля шляхти, котра приїздила до міста у справах чи “себе показати” тощо.

Таким же зручним для демонстрацій місцем був і суд, що потребувало цілої системи захисних заходів для підтримання “миру” (заборонялося витягати шаблю з піхов, заносити до приміщення суду вогнепальну зброю, регламентувалася кількість людей, що одночасно могли перебувати в судовій залі і т. д.) Проте більшої уваги заслуговує церква і дім – місця, ритуалізовані внаслідок принципово інакшої ролі в житті середньовічної людини.

Церква як місце публічне, де регулярно відбувалося зібрання людей, не могла не відігравати функцій “театральних підмостків” людської, а не лише Божественної історії. Згідно з Литовським Статутом, при церкві могли вручати позов до суду, що саме по собі спричиняло конфліктну ситуацію (згадаймо непоодинокі випадки насильницьких дій щодо возного). Церква, як і ринок, була місцем оголошення коро-

⁶³ Там само, спр. 8, арк. 71.

⁶⁴ Там само, спр. 6, арк. 316.

⁶⁵ Там само, спр. 7а, арк. 62 зв.

⁶⁶ Там само, спр. 5, арк. 137 зв.-138, 393-394.

⁶⁷ Там само, арк. 14 зв.

⁶⁸ Там само, спр. 8, арк. 97.

лівських листів. Траплялися випадки, коли прямо в церкві шляхта починала з'ясовувати стосунки, обмінюючись інвективами із застосуванням фізичної сили. Так, саме в церкві під час служби Божої один з “героїв”,

голосомъ великимъ волаючи, погрожував служебнику свого недруга: “Однак, дей, я долго ль коротко на горле пана твоего посежу”.⁶⁹ Інший в церкві, ув обєдни [неприятеля] зсоромитил, зшарпалъ, помыкалъ, хотечи его зранити або забити, аж дей люде добрыє его в томъ га-мовали.⁷⁰

А ось ще одна яскрава картина, пов'язана з храмом: служебник з дітьми свого пана пішов на недільну службу слухати

хвалы Божее к обедни... и где вже была служба Божя у полобедни спевана, пан Семен з братомъ своим Олехном Шиичичи, способившиися с помочниками и з слугами своими, з розными бронями, з аркабузы, з ручницями, з корды, з мечами, пришедши умысьльне до церкви, стали у дверей. Пан дей Семен, стоячи перед церковью, до брата своего Олехна мовил: “Увойди в церков, а порви того лотрина и выпхни его с церкви сюды до нас”. А так за розказанемъ пана Семеновымъ пан Олехно, брат его, увошодши у церков, просто згола порвавши ме за груди, почал мя с церкви вон тягнути. Я, неборачокъ, яко убогий человек, опиначомся яко могучи, держачис за крылос, [...] брат пана Семенов звышпомененый, не дбаючи ани слухаючи воляня и крику моего, и не маючи жадное бачности напред на Бога и на спеване хвалы Божее, хотечи мя с церкви выпхнути, а ко воли своей мне мети, покилкокрот дал ми пястю у груди. Я[...] вырвавшия от него, втекло-мъ в олтарь до попа.

Закінчилася пригода, всупереч драматизмові скарги, за звичним сценарієм – словесними погрозами:

[...]идучи от церкви погрозки пан Олехно чинил, мовечи: “Гдекольвекъ которого з вас, слуг панских, перенемши, руки и ноги отрубаю и не толко вам, слугам, але и пан вашъ нехай ся стереже”.⁷¹

Зафіксовано аналогічний випадок з'ясування стосунків і в костелі, під час меси на Різдво Христове.⁷²

Церква серед інших публічних місць фігурує в погрозах мститися на кожному местцу: в дому, на упокою, в кощеле, и в лазне.⁷³ У церкві, як і на ринку, виставлялися тіла людей, що загинули насильницькою смертю, аби публічно оголосити ім'я вбивці. У церкві над тілом небіжчика читався його заповіт і з'ясовувалися спірні питання спадку. Церковний календар, система релігійних свят служила координатами для торговельних договорів, оренд, грошових позик тощо.

⁶⁹ Там само, спр. 7, арк. 232.

⁷⁰ Там само, спр. 2, арк. 156.

⁷¹ Там само, спр. 7а, арк. 165-165 зв.

⁷² Там само, спр. 11, арк. 4 зв.-5 зв.

⁷³ Там само, спр. 8, арк. 170.

Тож не дивно, що на великі свята (Різдво, Великдень та ін.) припадав термін розрахунку договірних сторін, не завжди мирних. Документи не фіксують існування днів “Божого миру”. Будь-який день, у тому числі й недільний, міг стати днем застосування зброї в “широкомасштабних операціях” по наїзду на маєток сусіда. Таким чином, сакральності церкви протиставлене ритуалізоване профанне, що для середньовічного суспільства становило, схоже, іншу форму сакрального, виходячи зі значущості публічності для підтримання гармонії в соціумі.⁷⁴

Таким же неоднозначним за своїми функціями був і дім. Висока соціальна роль гостинності тягла за собою ритуалізацію дому (а в деяких культурах – і суворі санкції за її порушення). Однак у пізньосередньовічному суспільстві, в ситуації зниження цінності родинних зв’язків, дім стає такою ж ареною для демонстрації агресивних намірів, як і будь-яке інше публічне місце. Хоч сама по собі спільна учта символізувала акт дружнього вияву почуттів чи намір замирення, запрошення на *беседу* часто закінчувалося для гостей необхідністю *ногам простор дати*. Бувало й так, що запрошували в гості власне з метою прилюдно звести рахунки:

*ишучи причины зваде, просил дей мене на беседу;*⁷⁵

*присылал до мене покилкукрот служебника своего, просечи до себе на беседу до двора своего володимерского (закінчилося таке запрошення тим, що казав мене слугам своим за лоб нахилити, а сам дей мене києм збил и зранил);*⁷⁶

*просивши мене в домъ свой до Замлич князь Дмитро Козека, потомъ дей в домусвоем, запомнивши повинности своее, зламавши и нарушивши право свое, господару домовому належачое, мене словы неуцтивыми зелжил, зсоромотил и бити мя хотелъ, [назвав] недоброе матки сыном.*⁷⁷

Фіксується випадок, коли жінку недруга було запрошено на гостину і зґвалтовано в домі господаря при мовчазній згоді з його боку.⁷⁸

На підставі викладеного можна наважитись на висновок, що в співвідношенні публічного й приватного “публічне” ще й наприкінці XVI ст. залишалось регулятором поведінки членів волинського соціуму.

⁷⁴ Про співвідношення сакрального і профанного в культурі див: Ж.-К. Шмитт. *Понятие сакрального и его применение в истории средневекового христианства* // Мировое древо. – Москва, 1996. – Вып. 4. – С. 75-82. Симптоматично, що корчма як місце однозначно недобре, з поганою славою, між тим фіксується як місце проведення судів. І якщо в одному випадку ми дізнаємося про це зі скарги міщан на свого війта, якому з-поміж інших його гріхів нагадують і про те, що він *мещанъ, по корчмах седечи, сам один судить* (ЦДІАК України, ф. 28, оп. 1, спр. 1, арк. 95-97 зв.), то в другому – до такої ж практики вдаються каптурові судді (Там само, спр. 9, арк. 65).

⁷⁵ Там само, ф. 28, оп. 1, спр. 6, арк. 152 зв.

⁷⁶ Там само, спр. 8, арк. 51 зв.

⁷⁷ Там само, спр. 2, арк. 163.

⁷⁸ Там само, спр. 7а, арк. 10 зв.-11 зв.

Публічність, реалізована через низку ритуалів, виконувала функції своєрідного гальмівного механізму, за посередництвом якого вдавалося зберігати в тій чи іншій мірі соціальний ідеал середньовіччя – згармонізоване *покоем посполитим* суспільство.

Впродовж сповненого воєн “тривожного XVII століття” театралізований ритуал узгодження інтересів і залагодження конфліктів з невинною логікою спрощувався, поступаючись місцем індивідуалізму й оголеній агресивності. І саме ця новація, сприймаючись як “погіршення звичаїв”, викликала у людини кінця XVII ст. ностальгійний спомин про золоті часи, коли *свято Богови било на сем світі мизерном*.

ВАЛЕРІЙ ЗЕМА

(Київ)

СЕРЕДНЬОВІЧНА ТРАДИЦІЯ СЛОВА, МОВИ ТА КНИГИ В ТВОРАХ ІОАНА ВИШЕНСЬКОГО

Звертаючись до проблеми, яку можна окреслити як теорію слова-мови-книги, варто коротко зупинитись на комплексі питань, пов'язаних з функціонуванням східно-християнських уявлень про розум і призначення людини. Не можна оминати також комунікаційно-світоглядного боку згаданої проблеми, зважаючи на ціннісний аспект мовленнєвого функціонування. Для античної доби характерним було ставлення до переписування книг як до справи, гідної лише ремісників, навіть рабів. Цінність живого голосу риторики переважала над читанням, яке не вважалось гідним мислителя. Сакралізація письма започатковується через зіткнення зі східною культурою. За слушним спостереженням С. Аверинцева, християнство сприйняло від іудейської традиції не лише старозавітний канон, але й тип відношення до канону,¹ згідно з яким, наприклад, вважалось, що оповідь про творення світу не просто записана за допомогою 22 літер, але вони самі брали безпосередню участь в акті творіння.²

Продовжуючи цей логічний ряд, варто зупинитися на такому розділі християнської сакральної практики, як Святе Письмо. Його тексти розцінювалися як втілення проявленої Богом Істини. Будь-яке відхилення від встановленого в них мовного канону тягло за собою викривлення істинного змісту Божественного послання. Таким чином, мовна правильність перетворювалась на синонім євангельської істини чи – в більш широкому сенсі – істини, що відповідає Святому Письму, церковним книгам, а збереження сакральної мови дорівнювало збереженню священного писання (Біблії).³ В той же час зовнішнє оформлення

¹ Див.: Аверинцев С. *Слово и книга* // Поэтика ранневизантийской литературы. – М., 1997.

² Матвеев В. *Язык и понимание Пятикнижия* // Философская и социологическая мысль. – К., 1996, № 3-4. – С. 90

³ Пиккио Р. *Церковнославянский язык* // Вестник Московского университета. Филология, сер. 9. – 1995, № 6. – С. 158. З точки зору релігійної людини набоження книга, що знаходиться у церкві є так само сакральною річчю, як ікона чи інший церковний скарб. Див.: Сапунов П. В. *Книга в России в XI-XIII вв.* – Л., 1978. – С. 135. Особливістю сприйняття та засвоєння біблійних текстів був службний тип, котрий склався вже в X ст. Завдяки цьому біблійні сюжети, образи і символи та особливості мови засвоювались з голосу під час

сторінок книг ніби повторювало оформлення ікон: нижнє поле сторінки було більшим, ніж верхнє, повторюючи дві лінії “лузги” ікони.⁴ Євангеліє було і книгою, і предметом церковного ритуалу. При виносі з вівтаря на престольного Євангелія перед ним несуть свічі, йому, як іконам, кадили й цілували його оправу в випадках присяги та сповіді.⁵

Стосовно слов’янської традиції Рікардо Піккіо виділив два типи писемної мови: мову слов’янського церковного богослужіння та мову православного слов’янства. Перший являв собою вищий взірєць, і його користувачі дбали про збереження чистоти цього взірця, не ототожнюваного з небіблійними текстами. Будь-який новий текст, складений “земним” автором, міг лише наслідувати, але не дорівнювати мові Одкровення.⁶ Звертаючись до творів Вишенського, ми саме цим можемо пояснити його різко негативну реакцію на використання *простої* мови у богослужінні. *Словенському* языку він надає трансцендентного значення як засобу протистояння дияволу, а *простій* мові відводить роль коментування та розтлумачення для *простих* людей (останнім протиставлялись *духовно зовемые*):

*Євангелія и Апостола в церкви на литургии простым языком не выворачайте. По литургии ж для зрозуменя людского по просту толкуйте и выкладайте. Книги церковные всѣ и уставы словенским языком друкуйте.*⁷

Сталості сакрального тексту дотримувались і в латинській християнській традиції. Так, наприкінці X ст. клірик Ельфрик, відповідаючи на прохання перекласти Біблію англійською, пояснював, що світські люди не в стані зрозуміти таємного сенсу цих текстів, а крім того, їхні бажання не відповідають призначенню лицарства: якщо лицарі займуться справою “людей молитви” – зруйнується усе суспільство.

літургії, коли читання уривків Священного Писання супроводжувалось зображенням в особах найважливіших подій Старого та Нового Заповіту. З цієї ж причини знання біблійних текстів рідко виходило за межі того, що читалось при службі Божій. Тому і біблійні цитати, якими наповнена більша частина як перекладних, так і оригінальних творів, зазвичай виступають у тій мовній формі, котра є характерною для службового типу біблійного тексту. Див.: Камрин В. В. “Кънигы”: отношение древнерусских писателей к книге // Древнерусская литература: Изображение общества. – М., 1991 – С. 91. У середньовічних творах цитування Святого Письма є обов’язковим. Існують буквальні запозичення, тонка гра біблійними ідеями й образами, моделювання поведінки героїв за відомими зразками і підведення життєвих подій і ситуацій до сюжетів священної історії. В той же час для руського середньовіччя не існувало звичного для сучасника томика Біблії, де зведено всі книги Старого та Нового Заповіту. “Роздрібнення” Біблії й відсутність жорстко визначеного канонічного тексту вели до розширення і суцільної непевності в тлумаченні поняття Святого Письма. В крайньому випадку все написане – *письмо, букви, книги* – вважалось святим (Пор.: Вількул Т. Біблія в давньослов’янських текстах // Генеза, – 1997, № 1. – С. 177-178).

⁴ Сапунов Б. В. Производство русской рукописной книги, ее цена и стоимость в XI-XIII вв. // Книга: исследования и материалы. – М., 1975, вып. 30. – С. 96.

⁵ Див.: Розов Н. Н. Десять веков искусства русской рукописной книги // Книга: исследования и материалы. – М., 1988, вып. 56. – С. 80.

⁶ Пиккио Р. Церковнославянский язык ... – С. 169.

⁷ Вишенський І. Книжка // Твори. – К., 1959. – С. 56.

Дозволяючи розповсюдження історичних оповідей про біблійні події чи ілюстрацій зі священної історії в проповідях, Церква проводила чіткий бар'єр між цими текстами та автентичними текстами Святого Письма, котрі уявлялися доступними лише обраним – духовенству.⁸

Щодо України часів Вишенського, то, крім рівнів церковнослов'янського та *простого*, тут можна виділити ще такий рівень мовного спілкування, який ми умовно назвали б “латинізованим”, тобто зіпертим на нові засади навчання, пов'язані з засвоєнням граматики, риторики, філософії тощо. Останнє викликало гостро негативну оцінку Вишенського, який ідентифікував ці зміни з перемогою *внишнього мудрвання*:

*по латинѣ не знает, простое Евангелие четет, комедий и машкар у езуитских колеумах не учив, – мнят бо, яко в поганских комедиях разум Христов водворяется, но нѣст сице, нѣст. Ниже бо может комедийник к разуму Христову око мыслное прострѣти, дондеже сего разума машкарского ся свободит и в простоти и смиренни не станет. И доколь еще плотское и вѣншнее мудрование проходи и в прелести художества языческаго ся забавляет и о собѣ высоко мудрствует, ниже помечтати о разумѣ духовном не может. Но он убо многими языки и поганскими даскалы, Платоном, Аристотелем и прочими, прелести их послѣдующими, да ся хвалит и возносит; ты же, простой, неученый и смиренный русине, простого и нехитрого Евангелия ся крѣпко держи, в нем же живот вѣчный тебе сокровен ест.*⁹

На думку Б. Успенського, різниця між *простою мовою* та мовою розмовною чітко усвідомлювалась сучасниками. Так, у граматиці Івана Ужевича (1643 р.) *lingua Slavonica*, тобто *проста мова*, протиставляється, з одного боку, поняттю *lingua sacra Slavonica* (церковнослов'янській мові), а з іншого – поняттю *lingua popularis*, тобто, розмовній мові. В *Лексиконі* Памви Беринди *русская речь* (інакше – *проста мова*) не тотожна *волинській* (тобто, власне українській) та *литовській* (тобто, білоруській) мовам. Натомість у Московії епітет *простой* не є протилежністю *словенского*: “простомовність” як стиль книжної мови тут протиставляється “красномовності”.¹⁰

Як знання духовних основ, так і вивчення мовних основ церковнослов'янської мови спиралось на вивчення основних текстів. Найбільшою популярністю користувались Євангеліє, Апостол та Псалтир. Всі християни, навіть ті, що не вміли читати, були знайомі з їх найважливішими сюжетами, котрі щодня викладались на службі божій (основу

⁸ Флоря Б. Н. Сказания о начале славянской письменности и современная им эпоха // Сказания о начале славянской письменности. – М., 1981. – С. 28-29.

⁹ Вишенский І. Книжка ... – С. 130-131.

¹⁰ Успенский Б. А. Краткий очерк истории русского литературного языка. – М., 1994. – С. 66-67. Див. також: Shevelov G. *Prosta Cadъ and Prostaja Mova* // Harvard Ukrainian Studies, 1988 (Millenium); Moser M. *Anmerkungen zur Prosta mova* // Slavia – 1995. V. 64, No 1/2; Франко І. Іван Вишенський і його твори // Зібрання творів. – т. 30. – К., 1981; Крымский А. Иоанн Вишенский. – К., 1895.

котрої складала Псалтир), та бачили зображеними на іконах та фресках. Разом з Часословом Псалтир була головним навчальним посібником. По ній за середньовіччя, а російські старовіри донедавна, вчилися читати, запам'ятовувати псалми.¹¹ Серед приватних книжкових зібрань Псалтир – одна з найчастіших. Для Вишенського вона разом з низкою інших службових книг складає комплекс православного навчання:

Ключь, или грецкую или словенскую грамматику, да учат; по грамматичѣ же во мѣсто лживое диалектики (з бѣлого черное, а з черного бѣлое претворяти учащее) тогда да учат богомолебного и праведнословнаго Часословца; во мѣсто хитрорѣчных силогизм велерѣчивое реторики тогда учат богоугодно-молебный Псалтырь; в мѣсто философии надворное и по воздуху мысль разумную скитатися зиждущееся тогда учат плачивый и смиреномудривый Охтанк, а по нашему, церковнаго благочестия догматы, – Осмогласник; таже конечное и богоугодное предспѣяние в разумѣ – делное богословие, тогда учат святую евангельскую и апостольскую проповѣдь с толкованием простым, а не хитрым – не слухи (рѣчь упрямудривши токмо) чесати словом проповѣдным, але силу Духа Святаго влагати в слышащих сердца.¹²

Неприйняття Вишенським “латинських” граматики і риторики перекується з опором у середовищі прибічників консервативного православ'я в Росії проти заходів Симеона Полоцького по виправленню церковних книг на підставі “модернізованої” граматики Мелетія Смотрицького. Нові граматики не віддзеркалювали тонкощів церковнослов'янського книжного письма: семантичні відтінки його дієслівних форм виявилися складнішими від тих категорій, котрі використовувались у нових граматиках. Церковнослов'янським формам приписувався момент дотичності до Бога:

Которое прообразование имеет грамота, в девяточленном составе словеснаго сложенія; ... в единицах образует первичное трисоставное божество триипостасного существа единого Бога, Отца и Сына и Святаго Духа, двоиственное же сложение образует божество и человечество ... А троики образуют триипостасное божество, Отца и Сына и Святаго Духа. В четверицах прообразование основание четырех конец вселенныя: восток, запад, север, юг. И четыре благовестья сице евангелисты: Иоан, Матфей, Марко, глаголы оуст господних рекше Евангелие. Пяторицы же прообразуют пятеры книги Моисеовы.¹³

Церковнослов'янські критерії вносили філософсько-богословське трактування часу. Патристика ввела розподілення часу на вічний та мінливий: Суще є вічним, а те, що народжується – тимчасовим.¹⁴

¹¹ Камрин В. В. “Кънигы”: отношение древнерусских писателей к книге ... – С. 91-92, Житецкий И. Литературная деятельность Иоанна Вишенского. – К., 1890.

¹² Вишенский И. Зачапка мудрого латинника з глупим русином // Твори. – К., 1959. – С. 202.

¹³ Объявление членовнаго прообразованаа словеснаго сложенія // Codex Slovenicus. – СПб., 1896 – С. 489-490.

¹⁴ Διονυσιος Αρεολαυτησ. Περὶ θεῶν ονοματων. – СПб., 1995. – С. 298-299.

Вічному часу, котрий триває, відповідав аорист, а мінливому, котрий рухається і відходить у минуле – перфект. Дії надавалось певне значення з відповідним закріпленням дієслівних форм.¹⁵ Характерною є система вживання дієслівних часів у Вишенського, який сполучав елементи як церковнослов'янської, так і *простой мови* з вкрапленням полонізмів. Дії, дотичні сакрального, подаються ним, відповідно, в церковнослов'янських дієслівних формах аориста та імперфекта, а відхід від традиційного православ'я позначається через перфект:

*Си бо святыи, аще и внѣшнее учение изучиши, но ничтоже о истиннѣ от философского кичения навъикнути возможа, дондеже сие обезчестиши и тѣснаго пути следом разума Христова поидоши; его же обретие, тогда истинну навъикоша, смирение достигоша и наставници слѣпым и невѣдущим Бога и пути спасения быша. Нынѣ ж в латинском родѣ сопротивно творят: изучивши грамматиčku, тогда уже ся дмут, даскалами и мудрыми ся зовут, проповѣдают, учат, а и сами в безумии буйствѣ премудрости мира сего сѣдят.*¹⁶

Говорячи про речі, що відносяться до сфери сакрального, Вишенський намагається бути близьким до слов'янської мови, профанне ж описується засобами *простой мови*. Для порівняння цікаво зауважити, що в творах протопопа Аввакума всі дієслова, суб'єктом котрих є Никон та його послідовники, стоять у формі перфекта, а дієслова, суб'єктом яких є послідовники Аввакума – в імперфекті та аористі.¹⁷

Негативне сприйняття у східнослов'янському світі нового способу навчання з його мовним та риторичним демократизмом та розширенням кола читання обумовлювалось тим, що це сприймалося як відступ від **традиції**, тобто зрада православ'ю. Всі форми мови сприймалися і витлумачувалися як безпосереднє віддзеркалення релігійних сутностей і церковних догматів. Здавалось, що зміна форми слова, переміна імені тягне за собою викривлення сутності релігійного поняття чи предмета культу. Прибічники церковної старовини противились зміні слів, оскільки через цю зміну піддається викривленню внутрішня сутність предметів культу та справжній зв'язок осіб і речей у світлі релігійного споглядання.¹⁸ Середньовічний спосіб мислення, пов'язаний з дотриманням книжного канону, яскраво віддзеркалився у частині полемічних творів в Україні кінця XVI – початку XVII ст. та в рухові старообрядців у Росії. Наприклад, для Вишенського будь-які спроби відійти від писемної традиції водночас означали відхід від Бога:

*Останте бѣгати въслѣд латини и учения их, бо, утомившися трудом прелести, невѣрием, яко же и они, запевне поздыхаете! Але лѣпше дома в благочестии, если и немного знаючи, седѣти, да с Отцом и Сыном и Святым Духом нераздѣльны и нынѣ и тамо будете.*¹⁹

¹⁵ Матхаузерова С. Древнерусские теории искусства слова. – Прага, 1976. – С. 22-23.

¹⁶ Вишенський І. Книжка ... – С.154.

¹⁷ Матхаузерова С. Древнерусские теории искусства слова ... – С. 124.

¹⁸ Виноградов В. В. Очерки по истории русского языка. – М., 1982. – С. 40-41.

¹⁹ Вишенський І. Книжка ... – С.153

Проте коли твори Вишенського були певною відповіддю на закиди Петра Скарги та off-культурні, “латинізуючі” впливи з боку Корони, які все більше захоплювали місцеву шляхту, то ситуація в Росії, що найяскравіше віддзеркалилась у творах протопопа Аввакума, мала зміст in-культурний, як реакція на виправлення книжок та переміни у межах православного середовища внаслідок державної політики верхів, за визначенням Натана Ейдельмана – однієї з революцій згори в Росії. В той же час реакція в обох православних країнах²⁰ на новації у сфері слова-мови-книги демонструє виразні паралелі. Показовою, зокрема, є полеміка Аввакума та Симеона Полоцького – активного учасника никонівських реформ. Сучасники, вони водночас були людьми різних культур; навіть одні й ті самі слова, вживані ними, мали різне значення.²¹

Для розуміння середньовічного типу освіченості, властивого Вишенському і російським старообрядцям, що його Матхаузерова назвала “начитаністю” (на відміну від засвоєння риторики й граматики), треба бодай побіжно звернутися до витоків теорії слова-мови-книги за часів ранньої патристики. На межі античності й Середньовіччя формування християнської парадигми супроводжувалося відмовою від філософських та освітніх традицій попередньої доби. Початком, джерелом і тим, що є справжнім, стало вважатися Святе Письмо, яке протиставлялося штучності логічних висновків, силогізмів.²² Наріжним каменем патристичної теорії мови було те, що вона вважалась головною ознакою людини: не може бути людини без мови ані мови без людини. Мові властива наявність амбівалентного поєднання ідеального змісту і матеріального способу вираження: Богові та ангелам мова не потрібна, оскільки вони є матеріальним віддзеркаленням розуму, а звірям мова недоступна через відсутність розуму. Теологи визнавали мову найважливішою формою діяльності, в котрій проявляється розумність людини. Матеріальні речі, які вона творить, водночас є творіннями розуму, оскільки в цьому знаходить своє віддзеркалення здатність людини до творчості. Властивість людини бути творінням тілесним та розумним проявляється в можливості породження знарядь думки – слів.²³ Слово і розум, не злиті і не поділені (“розумнословесність” і “словеснорозумність”), завжди притаманні людині.

²⁰ Про можливість проводити паралелі між Аввакумом та Вишенським вже не раз зазначалось в науковій літературі: Ševčenko I. *Religious Polemical Literature in the Ukrainian and Belarusian Lands in the Sixteenth and Seventh Centuries* // *Journal of Ukrainian Studies*. – 1992, №1-2; Робинсон А. Н. *Зарождение концепции авторского стиля в украинской и русской литературах конца XVI – XVII века (Иван Вышенский, Аввакум, Симеон Полоцкий)* // *Русская литература на рубеже двух эпох (XVII – начало XVIII в.)* – М., 1971.

²¹ Матхаузерова С. *Древнерусские теории искусства ...* – С. 13.

²² Григорій Нисський. *Про душу і воскресіння* // PG., т. 46, ст. 64 А-В; рос. перекл.: *Творения Святого Григория Нисского*. – М., 1862. – Т. 4, с. 243.

²³ Эдельштейн Ю. М. *Проблемы языка в памятниках патристики* // *История лингвистических учений*. – Л., 1985. – С. 162.

В іншій площині розглядається молитва та заповідь людині: в цих випадках слова зайві.²⁴ В тих місцях Біблії, де Бог “промовляє” (фрагмент про шість днів творіння), варто підставляти “помислив”, оскільки звуки вимовляються для тілесного чуття.²⁵ Ортодоксальні автори ніколи не постулювали абсолютної тотожності мови (“слова”) і мислення. Слово, виходячи з розуму, не є ні цілком тотожним йому, ні цілком відмінним. Виходячи з розуму, воно є іншим у порівнянні з розумом.²⁶ Принижуючи божественне до звичного собі, людина помиляється, бо хоче через явлене зрозуміти невиразиме божественне Слово. Патристика використовує еліністичну думку для своїх теологічних спекуляцій на тему містерії інкарнації. Показовою стає аналогія з внутрішнім та зовнішнім словом, озвучуванням слова голосом (vox). Екзегеза вбачає в озвучуванні слова таке саме чудо, як у тому, що Бог став плоттю. Внутрішнє слово, котре віддзеркалює мислення, ніби віддзеркалює конечність нашого дискурсивного розуму. Оскільки наш розум не охоплює відоме йому одним мислячим поглядом, остільки він повинен в кожному випадку спочатку вивести з самого себе те, що він мислить, і ніби в певному внутрішньому самовисловлюванні поставити перед самим собою. В цьому сенсі всяке мислення є самоговоріння. На перехресті християнської ідеології та грецької думки розкривається нове – засоби мови, в котрих посередництво інкарнації вперше набуває свою повну істину. Христологія стає провісником нової антропології, по-новому опосередковуючи дух людини в його конечності з божественною безконечністю.²⁷

Таким чином, божественне належить розуміти через втрату власної ідентичності: *краще бути Божими, ніж своїми, бо хто опиниться з Богом, тому буде надане божественне*.²⁸ В контексті сказаного набагато яснішими стають запропоновані Вишенським засоби верифікації “нових писань” зі Святим Письмом:

Когда тебѣ случится или другое писание, от латинских мудрецов выданное против православных, читати, раздѣли мысль надвое: одну часть на разум писанию, а другую на суд евангельское и апостолское науки. Если ся будут рѣчи с евангельским разумом згожати и если ся ссойдется, веруй и приими, а если ни, смѣло то поплѣвати можешь; не

²⁴ Там само. – С. 167.

²⁵ “Сказати” і “створити” дорівнює одне одному. Слово є атрибутом Бога. Слово Господнє не повертається до нього порожнім, не виконавши того, що йому завгодно. Бог буде “словом”, “скаже” світ. Йоан Екзарх використовує символ “світ-книга”, відтак – його елементи перетворюються на розділи, рядки, письмена. Творець не лише “скаже суще”, він “пише” його. Наслідуючи творця, християнський книжник уподібнюється йому (Панченко А. М. *Некоторые эстетические постулаты в “Шестоднев” Иоанна Экзарха* // Русско-болгарские фольклорные и литературные связи. – Л., 1976. – Т. 1. – С. 36-37).

²⁶ Йоан Дамаскін. *Точний виклад православної віри* // РГ т. 94, кн 1, гл 6, С. 804 В; рос. перекл.: СПб., 1894., – С. 11.

²⁷ Гадамер Х.-Г. *Истина и метод: основы философской герменевтики*. – М., 1988. – С. 486-497.

²⁸ Διονυσιος Αρεολαυτης. *Περί θεων ονοματων*. – С. 231-233.

*согрѣшиши за то никакоже. Кромѣ бо согласия евангельского и апостольского всякое писание составленное – лжа есть, и от потока временного, а не от источника приснотекущаго таа вода розумѣния, болотом миролюбия смердящая, на заражение лакомых выпущена есть... Обычай бо есть латыне, мирское и поганское хитрости в том уживаючи, так сладко а сладко говорити, писати и речь, лжу покрываючи, умножати и уфарбовати, от которого же увѣривания мало их угоньзнет.*²⁹

Пієтет перед “писаним словом” обумовлював характерні для середньовіччя способи читання, пов’язані з ритуальним, театралізованим тлом. Так, читання, зокрема, житійних текстів трактувалось у трьох варіантах: 1) келійне читання, при котрому індивідуальне знайомство з текстом було пов’язане з вибором часу (церковним календарем, що визначав лектуру на кожен день, і вимогами чернечого розпорядку дня) та супровідним ритуалом (читання мало починатися й закінчуватися молитвою); 2) рецитація тексту певному колективові, найхарактернішим різновидом чого було читання житійних творів у кіновальних монастирях за спільною трапезою, коли читання і споживання їжі ставали елементами єдиного ритуалу); 3) виголошення тексту під час церковної відправи, безпосередньо пов’язане з культом.³⁰ Сам процес читання уявлявся справою боголюдською: читець має зосередитися, але якщо Бог не дасть розуміння, то всі зусилля будуть марними, тож дар Божий треба вимолювати. У *Слові про Йоана Кіпріянина* оповідається про читця, котрий допускав зміни в тексті, а після смерті з’явився до свого духовного наставника Сави, прохаючи про прощення. Заборонялося не тільки читати, але й тримати в себе книги іновірців та єретиків. Піп Кіріак оповідає, що уві сні бачив Богородицю і просив її увійти до келії, але та відмовилась, бо там був ворог її – в одній з книжок Кіріяка містилися *Слова* єретика Несторія.³¹ Читання було добродійним актом, воно сприяло формуванню довершеної людини. Мистецтво читання (з обов’язковими повтореннями: *егда чътеши книги, не тѣщи ся бързо шитися до другыя главизны, нѣ поразумѣти чѣто глаголють книги и словеса та. И тришѣды обращаея о единой главизнѣ*)³² повинно було складатися з повільного, зосередженого і продуманого сприйняття написаного. Згідно з правилом “повторного читання”, необхідно було зупинятися і перечитувати найбільш важливі місця. Така філософія читання вчила розгледіти за зовнішньою формою приховану природу речей, осягнути “духовними очима” невидимий світ. За Давньої Русі конфесійне читання тлумачилось як громадський обов’язок, “соборний” акт.³³ Відповідні акценти знаходимо і в творах

²⁹ Вишенський І. *Книжка ...* – С. 163.

³⁰ Ісіченко Ю. А. *Киево-Печерський патерик у літературному процесі кінця XVI – початку XVIII ст. на Україні.* – К., 1990 – С. 16.

³¹ Верещагин Е. М. *Христианская книжность Древней Руси.* – М., 1996. – С. 194-196.

³² *Изборник 1076 года // Красноречие Древней Руси* – М., 1987. – С. 33.

³³ Камрин В. В. “Кънигы”: отношение древнерусских писателей к книге ... – С. 95-96.

Вишенського. Так, на самому початку своєї *Книжки* він обумовлює правила і час її читання та особисту налаштованість слухачів, у тому числі й фізіологічну, на чому наголошувала ісихастська практика. Саме це забезпечить відповідне сприйняття тексту:

*Съборно съзвавши братию правѣславныхъ в школу рано по проспании нощномъ, доколя еще молва мирская смущение и попечение на мысль бодрую и здравую не възыйдет и не оболѣет промысломъ земнымъ и доколя еще чрево не ладовано гноемъ снѣдныхъ, тогда да ся читаетъ.*³⁴

Позиція творця тексту в середньовіччі, як відомо, характеризувалась усталеними етикетними прийомами. Він – транслятор, котрий передає незалежну від нього, об’єктивно існуючу інформацію, обезличено фіксує відбитки трансцендентної ідеї в людському житті.³⁵ Якщо читання сприймалося як справа божествена, то здатність створювати книги виводилась від самого Бога: Бог обирає людину, котра стане автором книги. Благочестивий книжник мав відводити від себе будь-які підозри в оригінальності: він лише відтворює і тлумачить вже сказане і записане,³⁶ постійно уподібнюючи себе певним взірцям, прикладам, запозиченим з патристики та Біблії. В данному випадку – це не просто пієтет перед старовиною та авторитетами: середньовічна особистість могла “зібрати” і усвідомити себе лише з фрагментів інших особистостей.³⁷

Дистанціюючись від читача, Вишенський відокремлюється від об’єкту своїх послань у просторі та часі. Перше він реалізує в небажанні повернутися в Україну, знаходитися на відстані від землі, котру він ідентифікує як *незбожнѣйшее, хулнѣйшее, и несправедлившее, и нечистшее землѣ ни в поганстве, як же ваша земля*,³⁸ а друге – в закликів повернутися до традиційних цінностей, зіпсованих у часи “запустіння”. Етикетні прийоми транслятора шляху спасіння усталені. Це – постійне наголошення на власній неосвіченості й простоті, перелічення християнських чеснот, наведення фрагментів з патристики, цитування Святого Письма:

*В грѣшницахъ отъ всѣхъ прѣвѣйший,
Во злобѣ отъ всѣхъ прелукавѣйший,
В страстяхъ отъ всѣхъ безчестнѣйший,
В вѣрѣ же отъ всѣхъ неменьший,
И в покаянии не послѣднѣйший.*³⁹

³⁴ Вишенський І. *Книжка ...* – К., 1959 – С. 43.

³⁵ Ісіченко І. *Кієво-Печерський патерик ...* – С. 95.

³⁶ Верещагин Е. М. *Христианская книжность ...* – М., 1996. – С. 199.

³⁷ Гуревич А. Я. “В этом безумии есть метод”. *К проблеме “индивид в средние века”* // Мировое древо. – 1994, №3. – С. 80.

³⁸ Вишенський І. *Книжка ...* – С. 41.

³⁹ Вишенський І. *Книжка ...* – С. 42. Е. Р. Курциус показав, що так звані “самопринижуючі” формули стосуються швидше не до проблеми смирення, а до проблеми благочестя. Етикетні прийоми засвідчують благочестивість автора, а відтак – авторитетність його праці. Письменник, котрий принижує себе перед Богом, тим самим підкреслює свою залежність від нього; читачеві

Юрій Лотман виділив два способи функціонування культури, які взаємозаміщують один одного: текстовий та такий, що будується за правилами (граматичний).⁴⁰ Середньовічна культура як культура тексту, достовірність котрого перевіряється повторюваним сприйняттям, прагнула до збереження своєї внутрішньої сталості та незмінності, що гарантувало її цілісність. Українську етнічну спільноту можна визначити за Ентоні Смітом як “вертикальну”, де священні тексти й авторитет духовництва забезпечували виживання традицій і спадщини спільноти.⁴¹ Відповідно, теорія слова-мови-книги являла собою моноліт сакрального дискурсу, відхід від якого означав перебудову як національного міфу, так і внутрішньої організації культури. Візантійській культурній традиції властива летаргічна тенденція: всі речі відбуваються в ній у синтезі і в потенції. Актуалізація започатковується при зіткненні з аналітичним мисленням Заходу.⁴² Намагання відстояти культурні цінності православного середньовіччя призводить до актуалізації традиційних цінностей, викладі їх як програми. Відхід від слов’янської мови не був явищем однозначним. Переклад основних сакральних текстів вимагав відходу від традиційних богословських термінів, бо в *простій мові* для них не було відповідників. У передмові до одного з видань *Учительного Євангелія* зауважено, що первісне бажання перекласти цю книгу *выразумѣня ради простых людей на простую мову* змінилось через те, що порадили люди мудре, в том писмѣ оучение, иже перекладаниемъ з давныхъ пословицъ на новые помысла чинится немалаа, яко же иниѣ обрѣтается в книгахъ новаго перевода. Кирило Транквіліон-Ставровецький в *Зерцалі богословії* (1618 р.) також вибачається перед читачем, що не все писав *по-просто*, але змушений був послуговуватися слов’янськими термінами в зв’язку з неможливістю перекласти їх *простою мовою*.⁴³ Валентин Негалевський у вступі до свого перекладу Нового Заповіту (1581 р.) зауважує, що він це учинил за намовою и напомниманием многих ученых богобойных, а слово божее

навіюється, що він письменник “від Бога”. В новозавітній традиції ці формули застосовуються у апостола Павла: *Павло, раб Ісуса Христа, покликаний апостол, вибраний для завіщання Євангелії Божої*. Самобичування *раб, гордия* поставлено в єдину синонімічну ланку, що є свідченням авторського благочестя (див.: **Панченко А. М.** *Некоторые эстетические постулаты в “Шестодневе” Иоанна Экзарха ...* – С. 35). Проблеми авторства присвячено роботу **Гр. Грабовича** *Авторство і авторитет у Івана Вишенського: діалектика відсутності* // До історії української літератури. – К., 1997. Автор зауважує: *Вишенський, свідомо наслідуючи стиль апостола Павла, представляє себе новим місіонером у краї, що наново став поганським* (С. 270). Численні приклади полемічних слов’янських творів, втім, переконують у тому, що образ апостола Павла носив швидше “етикетне” значення. Середньовічний містик, зрікаючись власної особистості, все добре в собі й у світі відносить до Бога, а все зле – на долю диявола, не залишаючи на свою долю нічого, крім самоприниження та самообезличування перед очима Господа та світу.

⁴⁰ **Лотман Ю.** *Проблема “обучения культуре” как ее типологическая характеристика* // Труды по знаковым системам. – Тарту, 1971. – Т. 5. – С. 168.

⁴¹ **Ентоні Д. Сміт.** *Національна ідентичність*. – К., 1994. – С. 70.

⁴² *Візантія і Захід: Збігнєв Подгужє розмовляє з Юрієм Новосільським.* // «І»: Незалежний культурологічний часопис. – Львів, 1996, №7. – С. 17.

⁴³ **Житецкий И.** *Очерк истории малорусскаго наречия в XVII веке*. – К., 1889. – С. 3-6.

милуючих людей, которые писма полского читати не умеют, а языка словенского читаючи писмом руским выкладу з слов его не розумеют.⁴⁴ Однак з часом правилом “доброго тону” стане передача нових творів та сакральних текстів засобами простої мови,⁴⁵ зрозумілість текстів витіснить їх мовну та графічну містеріальність. Сам термін “словенская граматика”, втім, продовжував існувати після відходу від її принципів як таких: означення “словенська” швидше відігравало роль знаку, апелюючи до історичного минулого і відіграючи відповідну роль у формуванні ранньомодерного національного міфу.

⁴⁴ Передмова до перекладу Нового Заповіту В. Негалевського (надруковано як додаток): **Назаревский А. А.** *Язык Евангелия 1581 г. в переводе В. Негалевского* // Университетские известия. – Киев, 1911. – № 12 (декабрь). – Арк.1.

⁴⁵ Пор.: **Купчинський О.** *Українська церква і питання української (руської) народно-розмовної мови у другій половині XVI-XVII ст.* // *Warszawskie Zeszyty Ukrainoznawcze.* – Warszawa, 1997. – N 4-5. – S. 202-218.

ОЛЕКСАНДР ГАЛЕНКО

(Київ)

ЛУК ТА РУШНИЦЯ В ЛИЦАРСЬКІЙ СИМВОЛІЦІ УКРАЇНСЬКОГО КОЗАЦТВА: ПАРАДОКСИ КОЗАЦЬКОЇ ІДЕОЛОГІЇ І ПРОБЛЕМА СХІДНОГО ВПЛИВУ*

Лицарство як військова сила було в Європі явищем мертвонародженим. Однак лицарські інститути та культура, зберігаючи свій престиж з XI по XVIII ст., а можливо, й пізніше, проявили себе як один з найпотужніших двигунів процесу самоусвідомлення середньовічної людини.¹ Реальний занепад лицарства не тільки не знецінив лицарські ідеали, навпаки – вони породили масу вульгаризацій первісної лицарської ідеї,² висунутих станами з сильними соціальними амбіціями. Одним з прикладів цього явища є українське козацтво, чиї претензії на статус окремого стану виросли саме під оболонкою лицарських амбіцій. Разом з ними постала відповідна ідеологія, започаткована метафорою *antemurale* – козацького *передмур'я* на межі християнського світу з мусульманським, а впродовж XVII–XVIII ст. розвинулась ідея козацтва як захисника “справжньої руської віри” – православ'я, козацький етногенетичний міф про “козарське” походження козаччини і т. ін.

На відміну від соціальних змагань і політичної тактики, лицарські ідеали козацтва, як не дивно, досі не стали предметом наукового дослідження. Певні кроки в цьому напрямі зроблені хіба що істориками літератури, які вже давно звернули увагу на лицарські сюжети в староукраїнській поезії, але до реконструкції лицарського етосу справа не дійшла. Відтак корпоративна ідеологія та ментальність верстви, яка докорінно вплинула на українську історію, залишаються непізнаними. Замість наукового вивчення базових елементів даної ідеології, їхнього походження й еволюції, а також специфіки у порівнянні з лицарською ідеологією інших ареалів Заходу й Сходу, ця сфера ми-

* Стаття була написана для малотиражного збірника “Наукові записки Національного Університету “Києво-Могилянська Академія”: Історичні студії, вип.3”. Передруковується тут з певними редакційними змінами за люб'язною згодою редактора збірника Юрія Мицика. В її основу покладено доповідь автора на конференції “Семантика образу в культурі середньовічної Європи: Схід – Захід” (Київ, 30 вересня – 1 жовтня 1996 р.).

¹ Cardini F. *Le guerrier et le chevalier // L'Homme médiéval / Sous la direction de J.Le Goff.* – Paris, 1989. – P.127-128.

² Див. докладніше: Duby G. *La société chevaleresque.* – Paris, 1979. – P.194-207.

нулого перебуває в полоні старих і нових, як правило, романтично забарвлених міфів. Іноді, щоправда, згадуються такі реалії козацького життя, які суперечать ідеалізованим уявленням (наприклад, суто добуничницькі, читай – розбійні експедиції, союзи з османцями та кримськими татарами, побутування серед козаків певних форм невільництва), проте ці негативні прояви звично відносять до “нетипових”. Тож постулати на зразок “Козацтво – це аналог західноєвропейського лицарського ордену, заслін від турецько-татарського геноциду” залишаються в основному непохитними.

Аналіз комплексу ідей, пов’язаних з козацьким світом, розпочати варто з *antemurale* – козацького *передмур’я* від османців і татар, що досі залишається наріжним каменем романтизованої візії минулого. З погляду історичних реалій це є чистим парадоксом хоча б тому, що османці, незважаючи на козацьке *передмур’я*, приблизно з середини XVI ст. перетворили Україну на головне джерело невольників для своєї імперії.³ Характерно теж, що ідея *antemurale* занепадає на початку XVIII ст., тобто тоді, коли припиняється вивіз невольників з України, коли запорозьке козацтво знаходить собі притулок у Кримському ханаті (1709-1734), а Пилип Орлик у своїй “Конституції” проголошує Ханат гарантом української держави. Тут же можемо знайти пасаж про *sympathico amoris nexi* [притягальний вузол приязні], що нібито споконвіку зв’язував українців з кримцями.⁴ Численні козацько-кримські союзи починаючи від 1620-х років нагадують, що Орлик мав вагомі аргументи для такої заяви.

Отже, образ козацтва як європейського лицарського ордену, що протистоїть східному варварству, наштовхується на бар’єр фактів, котрі свідчать про пов’язаність козаків зі Сходом. Постає питання, як ідеологія забезпечувала можливість таких політичних поворотів, тобто наскільки сильним був вплив східних та західних ідеологічних течій і моделей. Щоб розв’язати цю проблему, необхідно простежити, як слушно наголосив Ярослав Дашкевич, східні й західні елементи козацької ідеології.⁵

Зброя в системі елементів корпоративної символіки козацтва

Важливим індикатором корпоративної ідеології є символіка. Як верства, що орієнтувалася на здобуття лицарського статусу, козаки мусили виробити систему відповідних зовнішніх ознак. Складовими

³ Inalcik H. *The servile labour in the Ottoman empire* // The Mutual Effects of the Islamic and Judeo-Christian Worlds: The East-European Pattern / Ed. A. Ascher, T. Halasi-Kun, B. Kiraly. – Colombia University Press, 1979. – P.38-40.

⁴ Pritsak O. *Pylyp Orlyk's concept of the Ukrainian present, past and future* // The Diariusz Podrozny of Pylyp Orlyk / Harvard Library of Early Ukrainian Literature. Texts, vol.VII. – Cambridge Mass., 1988. – P.XXV.

⁵ Дашкевич Я. *Україна на межі між Сходом і Заходом (XIV–XVIII ст.)* // Записки Наукового Товариства імені Т. Шевченка. – Львів, 1991. – Т. CCXXII. – С. 28-44.

корпоративної, а саме лицарської символіки в Західній Європі, котра мала б служити, як іноді твердять, взірцем для козаків, були герби й родоводи, зброя, одяг, зачіски, житло, церемоніал, коні та їх упряж, їжа – словом усе, з чим пов'язувалося життя лицаря і що вирізняло його з-поміж загалу. Окреме місце належить також статутам, символіці та ідеології менших корпорацій всередині стану – лицарських орденів. Вже з першого погляду видно, що далеко не всі перераховані елементи існували в козаків, а ті, що існували, часто дуже сильно відрізнялися від західних аналогів.

Олексій Толочко в одній зі своїх статей дуже влучно підмітив метафоричність назви Козацької держави – “Військо Запорозьке”,⁶ яка міцно вкорінилася в українському сприйнятті і, між іншим, промовисто ілюструє зв'язок лицарської корпоративної ідеології козацтва з його політичними претензіями. Але крім цього, дана метафора є яскравим симптомом східного впливу, бо витoki її належить шукати на Близькому Сході. *Орду*, слово надто відоме в Україні, впродовж XV – XVIII ст. (зрозуміло, без пейоративних коннотацій) служило метафорою держави у Кримському Ханаті, Османській Імперії, Сефевідському Ірані, державі Великих Моголів в Індії, у численних ханатах Середньої Азії і навіть у Китаї, під правлінням маньчжурської династії Цинь. У той же самий час ні серед північних, ні серед західних сусідів згаданих державних утворень такий спосіб називання держави не фіксується.

Ймовірним східним запозиченням, на думку частини дослідників, є низка козацько-шляхетських геральдичних фігур, що виростили з тамгових знаків кочових народів Євразійського Степу.⁷ Досі спеціально не досліджувалися вбрання і зовнішній вигляд козаків (можливо, тому, що їхній “східний” характер здавався очевидним). Так, Дмитро Яворницький, який уперше приділив увагу козацьким символам у побуті, з приводу одягу писав: “Немає сумніву, що крій одягу запорізьких козаків, особливо високих капелюхів, широких шаровар, довгих кафтанів та широких поясів, східного походження й запозичений ними від татар і турків”.⁸ Водночас Яворницький не надав символічного значення зачіскам, на які в першу чергу звертали увагу його інформатори. Тим часом саме козацькі чуби й чуприни слід розглядати як спеціальну ознаку доблесті та родовитості, перейняту від степового лицарства. В часи Яворницького, напевне, це вже не розпізнавалося, а от для візантійців Пріска та Лева Диякона “оселедці” Аттіли й Святослава служили чіткою прикметою їх високого лицарського статусу. Натомість східне вбрання козаків у якості розпізнавального символу не безспірне,

⁶ Толочко О. *Образ держави і культ володаря в давній Русі* // *Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей*. – К., 1994. – Т. 3. – С. 19-20.

⁷ Dziadulewicz S. *List szlachty województwa bractawskiego do króla Stefana Batorego* // *Miesięcznik Heraldyczny*. – Lwów, 1936. – R.15. – S. 69-71. Тамга – спочатку власницьке тавро на худобі у кочовиків, пізніше – родовий гербовий знак.

⁸ Яворницький Д. *Історія запорозьких козаків*. – К., 1990. – Т. 1. – С. 208.

бо насправді запорожці намагалися в одязі копіювати європейців, а східні шати вживалися швидше як звичайна здобич, хіба що їхня розкіш мала підкреслювати воєнне щастя.

Козаки не виробили також спеціального одягу чи ритуалу в одязі, коли не брати до уваги розгульного чепурунства та пристрасі до червоного кольору,⁹ властивої східним воякам. Яворницький, щоправда, згадує випадок, коли кримський хан нагородив козацьку старшину червоними кафтанам, але тонкощі східного ритуалу, пов'язаного з вбранням, у козацькому середовищі, схоже, не прижилися. Тому вже наприкінці XVII ст. козацькі достойники, наслідуючи європейську моду, давали зображати себе у сталевих обладунках, хоча зрідка трапляється портрет козака в кольчузі, що вочевидь не відповідало європейській моді.¹⁰ Рядових же козаків невдовзі без жодних протестів з їх боку взагалі перевдягли в однострої на московський лад. Тим часом мусульманські сусіди козаків – османці та іранці – міцно трималися власного вбрання аж до початку XIX ст., а в героїчну епоху своєї історії взагалі відверто нехтували трофейними латами європейських лицарів, зберігаючи прив'язаність до кольчуг чи пластинчатих доспіхів. Збереглися малюнки, на яких вбрані у квітчастий шовк турецькі вершники імпозантно трощать закривавленими мечами закутих у залізо європейських противників (“людей з заліза”), та російських генералів і їхні піхотні каре.

Отже, не схоже, щоб козаки запозичили від турків разом з одягом властиве йому значення “турецької” доблесті. Водночас немає підстав твердити, що вони перейняли від своїх західних колег ту символіку одягу, якою просякнута європейська куртуазно-лицарська література і двірський етикет.¹¹ Словом, одяг в Україні не став відзнакою лицарства, і козаки ставилися до нього більш-менш байдуже. Те саме можна сказати й про інший символ європейського лицарства, запозичений зі Сходу – розкішні килими та намети, які в епоху розквіту куртуазної культури стали однією з обов'язкових прикмет лицарськості з відповідним ритуалом вживання, прикрашання тощо. Вагу цього символу в очах європейця добре ілюструє легенда про Тімура, котрий нібито кольором свого намету показував противнику, обложеному в якомусь місті, що за доля на нього чекає. Сидячи в перший день облоги під білим наметом, він давав знати про свою готовність виявити милосердя; коли

⁹ Чепурунство козаків також докладно описав Яворницький (там само, с. 204–208). Проте тема популярності червоного кольору серед запорожців виходить за рамки проблеми ритуалу в одязі, оскільки червоному кольору відводилася особлива роль у козацькому поховальному обряді вочевидь лицарського забарвлення: козака загортали в червону китайку (а не в білий саван), на горб, насипаний над могилою, встромляли червоний прапорець (а не хрест). На той факт, що культ червоного кольору як лицарського має східне коріння, вказують паралелі в описах поховання першого османського султана Османа (†1326 р.) зі згадкою про червоний прапорець, а також неодружених юнаків на Алтаї наприкінці минулого століття.

¹⁰ Пор., наприклад, відомий прижиттєвий(?) портрет гетьмана Івана Самойловича.

¹¹ Bumke J. *Courtly culture. Literature and society in the High Middle Ages* / Transl. from German by Th. Dunlap. – University of California Press, 1991. – P.136–155.

намет замінили на червоний – це обіцяло обложеним кров за їхню впертість, а чорний намет означав безумовне спустошення і знищення міста.¹² Європейське походження цієї легенди, переказаної Софоновичем, не підлягає сумніву з огляду на семантику класичної для європейської середньовічної культури тріади кольорів – білого, червоного й чорного, яка була невластива Сходу.¹³ Як бачимо, східні запозичення творчо освоювалися і свідомо вводилися в ритуальну систему західноєвропейського лицарства на тих самих правах, що й питомі, місцеві елементи. Що ж до козаків, то, очевидно, ритуальний бік їх цікавив найменше, коли йшлося про другорядні для невибагливого побуту предмети. Натомість цілком іншим було ставлення до зброї.

Зброя як станова відзнака мала найбільше підстав для освоєння лицарською ідеологією, оскільки лицарський стан виділився з поділу суспільства на збройних та простолюдинів – *milites et rustici*, що потім переросло у відому тріаду *oratores, bellatores, laboratores*. При цьому очевидно, що в процесі свого формування лицарство як панівний стан мусило обрати собі за ознаку найдорожчий вид зброї, яким і на Заході, і на Сході завжди був меч. Тому і там, і там меч (шабля) однаково належали до справжньої, “чесної”, благородної зброї. Навіть поява вогнепальної зброї, яка врешті решт поклала кінець класичному лицарству, не похитнула ідеологічного значення меча. Навпаки, він підносився вище рушниці чи пістолета, оголошених, як напише Аріосто, “машинами проклятими й підлими”. Не вважалися лицарською зброєю й дешеві, а через це доступні нижчим станам списи, ножі, келепи й сокири (хоч останні були страшною зброєю, нерідко набагато ефективнішою за меч). Як відомо, козацтво сповна віддало шану мечеві, чи точніше його аналогу – шаблі.¹⁴ З-поміж інших видів холодної зброї виняток практичні козаки зробили лише для келепа та булави: булава стала відзнакою влади, замінивши скипетр або жезл, а келеп належав до улюблених об’єктів козацької симпатії: говорили, що він лише “торкає” ребра ворога.

На тлі збройної символіки західноєвропейського лицарства лук та рушниця як лицарські відзнаки українського козацтва виглядають дещо несподівано. Тим часом саме лук є важливим елементом на портретах козацької старшини, наприклад – на відомому портреті Байди Вишневецького. Лівою рукою Байда тримає шаблю, якої майже не видно, а правою – лук з поставленою на тятиву стрілою. Про невинпадковість зображення легендарного Байди з луком свідчить широко знана дума, в якій оповідається, як козацький герой розправився зі своїми катами за допомогою лука та стріл. Присутній лук і на портре-

¹² **Феодосій Софонович.** *Хроніка з літописців стародавніх* / Вид. Ю. Мицик, В. Кравченко. – К., 1992. – С. 210.

¹³ Цим спостереженням я завдячую професору Мішелю Пастуро з Паризької Школи вищих суспільствознавчих студій (EHESS), чій лекції з європейської середньовічної теорії кольорів мені пощастило слухати в 1996 та 1997 роках.

¹⁴ Це, зокрема, детально розглядає Д. Яворницький (вказ. праця, с. 217-218).

тах інших лицарів: Петра Сагайдачного (гравюра при вірші Саковича на погреб гетьмана), житомирського старости Семена Дениска, козака на заставках карт України Гійома де Боплана тощо. Чи не найпопулярнішими фігурами української геральдики теж є зображення лука й стріл.¹⁵ Схоже, якби остання розвивалася самостійно, то ці фігури посіли б у ній місце таких почесних геральдичних знаків, як меч та шабля. Для порівняння: у західноєвропейській геральдиці лук зустрічається нечасто і займає, відповідно, місце “низького” знаку.¹⁶

Почесне місце у козацькій символіці належить також рушниці. Досить нагадати, що озброєна рушницею постать козака стала офіційним гербом Війська Запорозького. Таке саме зображення є на корогах сотень, на печатках і портретах. Але найбільш яскраво символічне значення рушниці як лицарської, навіть богатирської зброї проступає в козацьких думках. З класичної думи про козака Голоту, записаної наприкінці XVII ст., видно, що невід’ємною ознакою козацького лицаря, окрім доброго коня та пишних шат,¹⁷ є його ясна зброя, що включала *пищаль семип’ядний*.¹⁸ Таким чином, рушниця міцно пов’язана з образом козака – як символічним, так і реальним.

Проте серед геральдичних знаків рушниця, на відміну від гармат та гарматних ядер, не зустрічається: загальноприйнята геральдика її не визнавала. Це, очевидно, відповідало сприйняттю вогнепальної зброї як “нечесної”, “підлої”, хоч і дорогої, що було притаманне багатьом народам світу. Численні докази цього можна привести і на українському матеріалі. Так, окрім відомого вислову з порівнянням холодної та вогнепальної зброї (“куля – дура, штик – молодець”), є низка фразеологізмів, які відносять два згадані типи зброї до різних оціночних площин: з кулею пов’язані негативні коннотації (“дістати кулю в лоб”), а з штиком – позитивні (“здоровий, як штик”).¹⁹ Напрошується пояснення, що коли меч як символ лицарства був реально переможений мушкетом, який до того ж за технікою вживання не відповідав правилам лицарських поєдинків, то негативне ставлення, ба – навіть зневага до вогнепальної зброї в словесності рекомпенсувала її переможний поступ у реальності. На Сході конкуренція вогнепальної та холодної зброї давала такий самий культурний ефект. Наприклад, кримський хан Мегмед Герей IV у 1660 р. писав до московського царя Олексія

¹⁵ Пор., наприклад, відповідні геральдичні знаки у гербівнику: В. К. Лукомский, В. Л. Модзалевский. *Малороссийский гербовник. С рисунками Егора Нарбута*. – СПб., 1914.

¹⁶ Пор. статтю “*Gemeine Figur der Heraldik*” в енциклопедії: Oswald G. *Lexikon der Heraldik*. – Leipzig, 1984.

¹⁷ У пізніх редакціях козацьких дум семантика одягу стає протилежною: замість пишних шат як ознаки доблесті оспівується зневага козака до одягу, його “бідність”, що відповідало розбійницькому (гайдамацькому?) ідеалові.

¹⁸ Холодна зброя часто не згадується взагалі: козак розправлявся з противником саме за допомогою пищалі.

¹⁹ *Фразеологічний словник української мови*. У 2-х книгах. – К., 1993. Лише раз куля виступає в якості позитивного порівняння, коли йдеться про моторну “як куля” людину.

Михайловича: “Бог не любить хвальків. Якщо ви пишаетесь своїми рушницями та гарматами, то ми покладаємося на Бога, який створив цей світ з нічого”.²⁰ Ясно, що в цьому випадку рукою Мегмед Герей, чингізіда, отже – справжнього східного лицаря-воїна, водила лицарська пиха.

Отже, можна констатувати очевидну розбіжність знакової системи лицарської символіки в Західній Європі, на яку нібито мусили орієнтуватися козаки, та символіки козацької. Що ж до рушниці, то її місце в козацькій символіці не відповідає ні західному, ні східному лицарському етосу. Це вимагає пояснення: звідки й чому в козацькій етос прийшло надання лукові та рушниці символічного значення лицарської зброї?

Лук як зброя і символ східного лицарства

*Heves-i tir u keman cikmadi dilden asla
Navek-i gamze-i dilduz ile ebru yerine.*²¹

(Газі Герей II Бора)

*Ой, щоро ж мій молодесенький,
Подай мені лучок тугесенький.
Подай мені тугий лучок
І стрілочок цілий пучок.*

(Дума про Байду)

Визнаючи, що лук прийшов в Україну зі Сходу, ми неминуче стикаємося з питанням: що ж таке Схід для України в широкому контексті?²² В стосунку до нашої вузької проблеми це питання теж є доволі гострим, бо історичні факти (принаймні, відомі сьогодні) ставлять нас перед реальністю, що так зване східне лицарство в образі стріляючих з лука вершників зародилося на теренах прадавньої України. Нині загальноприйнятною вважається гіпотеза, що український степ, де було вперше приручено коня і розвинулася верхова їзда,²³ став

²⁰ Цит. за: **Inalcik H.** *Power relationship between Russia: The Crimea and the Ottoman Empire as reflected in titlature* // **H. Inalcik.** *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire. Essays on economy and society.* – Bloomington, 1993. – P.381.

²¹ *Палку пристрасть до стріл і лука нізащо не витіснять із серця / Стріли бистрих очей чепурної красуні та її лукуватії брови* (З газеті кримського хана 1588-1608 рр. Газі Герей Бори [Вихора]. Цит. за: **Ertaylan I. H.** *Gazi Gerai Han: Hayati ve Eserleri.* – Istanbul, 1958. – S. 137. Віршований переклад цієї газеті в редакції А. Кримського див.: **О. Акчокракли.** *Невеличка антологія з кримсько-татарських поетів* // Студії з Криму. – К., 1930. – С. 192.

²² Останнім часом тема співвідношення України і Сходу привертає все більшу увагу дослідників. Їй же на Перших Сходознавчих Читаннях Агатангела Кримського (Звенигородка, травень 1997 р.) було присвячено доповіді Віктора Остапчука “Українське сходознавство в контексті проблеми орієнталізму” і моя доповідь “Східний цикл в історії України”. На семінарі про семантику образу в середньовічній культурі прозвучала доповідь Мирослава Поповича “Євразійська гіпотеза в світлі культурної історії середньовіччя”, яка висуває тезу про “слов’янський Схід”, що типологічно належить до європейського цивілізаційного кола.

²³ **Antony D. W., Brown D. K.** *The origins of horseback riding* // *Antiquity.* – 1995, N 65. – P. 22-38.

одним з тих ареалів, на яких зародилося кочове скотарство і звідки, вірогідно, воно поширилося по всій степовій Євразії. В усякому разі перші – завдяки Геродотові – відомі історії кочові скотарські спільноти кімерійців та скіфів мешкали саме тут.²⁴ Відповідно, український степ став одним з центрів розвитку культури степового воїнства з його двома основними бойовими засобами – конем та луком, що послужило взірцем для воєнних революцій в усіх кутках ойкумени, куди сягали виправи кочових скотарів. Зокрема, приблизно у XVIII ст. до н.е. лучники на колісницях з'явилися у Передній Азії, у XVII ст. до н.е. гіксоси (“пастуші царі”, як їх називали єгиптяни) завоюють Єгипет, з XVI ст. до н.е. починається завоювання Індії аріями, з XIII ст. до н.е. колісниця з лучниками з'являються в Китаї.

Друга воєнна революція²⁵ настала у VIII ст. до н.е., з вторгненням кімерійців та скіфів з Надчорномор'я у Закавказзя. Цього разу степовики вже прибули верхи на конях. Першими оцінили переваги такого війська асирійці, які завели в себе за часів правління Тіглатпаласара III (745-727 рр. до н.е.) кавалерію. І хоч асирійці виглядали незграбно у своєму довгополуму вбранні верхи на конях порівняно з розслабленою посадкою в сідлі скіфів, але навіть така кавалерія зробила їх непереможними й дала змогу провести широкі завоювання, створивши першу в історії імперію. Ця друга воєнна революція, спричинена степовиками, так само набула світового масштабу. З Передньої Азії кочові скотарі наприкінці IV ст. до н.е. принесли кавалерію в Китай. Ву-лінь, що правив у 325-398 р до н.е. як правитель царства Хао, був першим з китайців, хто завів у себе кінноту.

Наступні два з половиною тисячоліття – аж по громадянську війну в Росії – на полях битв Євразії, крім Західної Європи, беззаперечне лідерство утримувала легка кавалерія степовиків та великі кавалерійські з'єднання. Як можна легко переконатися, з-поміж усіх видів зброї саме лук був основною й найефективнішою зброєю степових вершників. Важка кіннота брала в Азії гору лише за гетайрів Олександра Македонського та парфянських катафрактаріїв. Монголи і турки, особливо османці, хоч і мали часом важку кавалерію, але функції її, на відміну від Західної Європи, були дуже обмеженими – головно для знищення противника, що вже відступає. Верхові лучники ще й у XVIII ст. продовжували дошкуляти озброєним вогнепальною зброєю військам європейських держав. Так, кримсько-татарська кіннота аж до завоювання Криму Російською імперією у 1771 р. успішно обороняла не тільки кордони Ханату з Україною, але й придунайське пограниччя свого сюзерена, Османської імперії, проти першокласних європейських армій.

²⁴ Barfield Th. *The Perilous frontier. Nomadic empires and China, 221 BC to AD 1757.* – Cambridge Mass., Oxford, 1992. – P. 28-29; McNeill W. *The rise of the West.* – University of Chicago Press, 1991 (repr. 1963). – P. 104-109.

²⁵ Про воєнні революції та роль кочових скотарів у світовій історії ширше див.: McNeill W. *Op.cit.* – P. 104-109, 234-239; Bentley J. *Cross-cultural interaction and periodization in world history* // *American Historical Review.* – 1996, June. – P. 756-757.

У Західній Європі військовий розвиток завжди тримався іншого напрямку, ніж в Степу чи на Близькому Сході. Ліси, які не становили інтересу для кочовиків у сенсі поширення на них влади, звільнили Європу від загрози завоювання степовими кіннотами і залишили незаперечний пріоритет за ближнім боєм, отже – і за холодною зброєю. Тому в Європі кавалерія від самих початків, що пов'язуються з гальштатською культурою, обрала своєю головною зброєю спис та меч у доповненні з важким захисним обладунком. Щоправда, знайомство з луком внаслідок контактів з Близьким Сходом та його широке воєнне застосування мало місце і в Європі. Римляни вживали його проти варварів, англійці – проти французів у Столітній війні (і з тим самим результатом, що й на Сході). Проте ні римляни з їхньою дивною технікою стрільби з лука (вони натягали тятиву до грудей, а не до плеча), ні англійці з їхнім простим, а тому довгим і незручним, а не досконалішим складним луком, відомим на Близькому Сході принаймні з середини II тис. до н.е., так і не здобули над своїми суперниками беззаперечної переваги. Арбалети, запозичені прямо зі Сходу, теж широко вживалися в Європі, але завжди сприймалися як “підла” зброя. Отже, в цілому холодна зброя та важке озброєння, а з ним і західно-європейське лицарство, панували в Європі весь той час, доки в Азії панував лук та легка кіннота.

Відповідно до способу ведення битви, символи військових станів та воєнної доблесті були різними. Який би ми не взяли сюжет – битву, облогу фортеці, полювання, скрізь різниця східного й західного кидається у вічі з першого погляду. За добрий приклад може послужити іконографія битв Олександра Македонського – воїна, що правив за взірця непереможного лицаря як на Заході, так і на Сході. Наприклад, на мініатюрі кінця XV ст. з книги Жана Воклена “Історія Олександра” битва показана як фронтальна атака закутих у панцирі лицарів, що орудують важкими списками та мечами.²⁶ А на мініатюрі 1689 р. з “Іскандер-наме” (“Історії Олександра”, поеми турецького поета Агме-ді кінця XIV – початку XV ст.) бачимо битву в типово степовому стилі: одні нападають, а інші відступають, на скаку вражаючи противника стрілами²⁷ в спосіб, описаний ще Геродотом.²⁸ Сцени полювання також зображають європейських лицарів з мечами: навіть св. Георгій вражає дракона не списом, а мечем (східний аналог св. Георгія – Баграм-Гур – на мініатюрах принаймні до XVI ст. забиває дракона стрілами).²⁹ При штурмах міст східні лицарі не зсідали з коней, обстрілюючи обложених з луків, немов на звичайному полі бою, а от дертися на стіни належало простим пішим воїнам, як і в Європі.³⁰

²⁶ Müller H. Kölling. *Europäische Hieb- und Stiech Waffen.* – S. 31.

²⁷ Ibidem. – S. 57.

²⁸ Пор.: Геродот. *Історія*. У 9-ти книгах / Підг. А. О. Білецький. – К., 1993. – С. 120, 128.

²⁹ Адамова А., Грек Т. *Миниатюри кашмирських рукописей.* – Л., 1976. – С. 229; Веймарн Б. В. *Искусство арабских стран и Ирана VII-XVII веков.* – М., 1974. – Репр. 82.

³⁰ Lewis B. (ed.). *The world of Islam. Faith, people, culture.* – London, New York, 1992. – P. 213.

Відповідно до основної зброї й тактики бою, східне лицарство винайшло свої види воєнних вправ, серед яких найпоширенішими були стріляння з лука та метання дротиків. Так звана *рамі аль кабак* [стрільба в кабак] користувалася великою популярністю і серед османців, і серед єгипетських мамлюків, за походженням – надчорноморських степовиків, які дали цій грі таку гібридну арабо-турецьку назву.³¹

Тип східного лицаря в образі вершника з луком надовго затримався навіть у тих країнах, що, по суті, вже не мали нічого спільного зі степовими імперіями – в Османській державі, Сефевідському Ірані, в Єгипті. Так, сіпагів (тобто, з певним спрощенням – феодалів) Османської імперії, яка створила чи не найпотужнішу в історії світу армію, європейці традиційно зображали з луком та стрілами, хоча вже на початку XVII ст. турки почали нехтувати мистецтвом стрільби з лука. Щоправда, ревнителі добрих старих звичаїв вперто вважали за потрібне тренувати елітне яничарське воїнство, що мало шанс поповнювати лави сіпагів, у стрільбі з лука. Так, автор трактату про яничарський корпус (початок XVII ст.) нарікає, що через казнокрадство командирів, які привласнюють гроші на утримання тирів, зникає покладистість у стрільбі з лука.³² Аргумент його досить цікавий: той, хто завів такий тир, зробив це задля того, щоб яничари стали добрими лучниками.³³ Ці слова звучать дещо невпевнено і свідчать, що автор нарікає немовби по інерції, віддаючи данину стійким ідеалам старого лицарства. Ще одним цікавим доказом живучості лицарської романтики серед турецьких командирів є міркування відомого османського історика Кятіба Челебі про те, як недоречно командирам флоту поводити себе так, наче вони – зухвалі лицарі-герої, що б'ються з луком-стрілами в гущі кавалерійського бою: адже під час абордажу можна наразитися на ворожу кулю. Він пише:

І капудан-паша не виходить з галери і, щоб вести війська, посилає своїх командирів. А щоб самому, сівши на човен, тинятися з луком-стрілами – це протиричить канону. І крім того, небезпечно, коли під час бою командира немає на місці. Скільки поразок було від цього на землі і на морі.³⁴

Залишаючи без коментаря драматизованість османської риторики, можемо констатувати, що дух степового лицарства довго не вивітрювався в Османській імперії.

Натомість у Європі спостерігаємо протилежне ставлення до лука. Всяка метальна зброя була не в пошані ще з античності, де лучників і пращників набирали, як правило, з-поміж союзників чи конфедератів (згадаймо хоча б балеарських пращників у Карфагені й Давньому Римі).

³¹ Слово *кабак*, відоме і в Україні, запозичене з тюркських мов.

³² *Мебде-и канун-и йеничери оджагы тарихи (История происхождения законов янычарского корпуса)* / Изд. и перевод И. Е. Петросян. – М., 1987. – С. 191 (лист рукопису 142 а).

³³ Там само.

³⁴ Цит. за: *Остапчук В., Галенко О. Козацькі чорноморські походи у морській історії Кятіба Челебі "Дар великих мужів у воюванні морів" // Мappa Mundi. Збірник наукових праць на пошану Ярослава Дашкевича з нагоди його 70-річчя.* – Львів, Київ, Нью-Йорк, 1996. – С. 396.

Так званий “скіфський” спосіб стрільби з лука, як і тактика ведення бою, коли степова кіннота удавано відступає, а потім зненацька нападає, від часів Геродота викликали презирство у греків та римлян, а згодом і європейців. “Скіфський” постріл Ксенофонта (пізніше його інколи ще називали парфянським) служив синонімом підступності, а середньовічні зображення “нечистих істот” кентаврів, що стріляли з лука, обернувшись назад, також були інспіровані виглядом кінноти кочовиків. Що ж стосується репрезентацій східного воїнства, то середньовічні мініатюристи при великій подібності в манері зображення воюючих сторін, коли нерідко з першого погляду не встановиш, хто є хто, послуговувались двома розпізнавальними ознаками для людей Сходу: обличчям маврів і луком. Іконографія перемог над східним воїнством містить також приклади погордливого зображення лука. Так, на гравюрі кінця XVI ст., що представляє перемогу війська Великого князівства Литовського над московитами у битві під Оршею (1514), показано, як останні втікають, покидавши на землю луки, що їх топчуть коні переможців. Зброя противника, кинута на землю, завжди символізувала тріумф переможців, але в даному випадку особливо виокремлюється ще й “сарматське” презирство по відношенню до московитів – “скіфів”.

Ідеологія сарматизму була широко засвоєна не лише в шляхетському середовищі Речі Посполитої, але і в козацькому,³⁵ однак у лицарській символіці козаків лук здобув, як ми вже бачили, почесне місце. Це, серед іншого, могло диктуватися і прямими військовими реаліями, однак важливішим здається те, що тип воїна-верхівця, що стріляє з лука, сприймався у цьому географічному ареалі як питомий, власний. Умови степового життя (включно з часом української колонізації, коли до культури кочовиків прилучилися й козаки), зробили цю традиційність особливо тривалою.

Лицарська романтика північно-причорноморського Степу вабила й польських співців лицарства XVI-XVII ст., тобто ще “справжніх сарматів”,³⁶ а з плином часу – навіть їхніх далеких нащадків. Так, навіть Генрик Сенкевич для підкреслення різнобічності лицарських талантів своїх героїв наділяв їх умінням вправно стріляти з лука: згадаймо хоча б пана Мушальського та Басю з “Пана Володийовського”. Козаки тим більше не могли уникнути поетизації лука як лицарської зброї. Степові війни примушували переймати бойовий досвід та зброю противника. Особливо актуальним це ставало тоді, коли рейд у *Поле* здійснювався за приватною ініціативою, отже – годі було мріяти про самозахист дорогою вогнепальною зброєю. Лук-стріли в умовах степу виступали найвигіднішою зброєю і з тактичного боку. Про глибоку традиційність лука в Україні свідчить згадана вище частотність його зображення на

³⁵ Пор. спостереження: **Н. Яковенко**. *Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII ст.* – К., 1997. – С. 248-251.

³⁶ Пор. відповідні героїко-поетичні нюанси тогочасної поезії, проаналізовані в праці: **Radyszewski R.** *Polskojęzyczna poezja ukraińska od końca XVI do początku XVIII wieku.* – Kraków, 1996.

гербах та печатках, а також те, що серед українців дуже довго побутувала східна назва лука та арбалета – *куша*³⁷ (до речі, саме *куша* була гербовим символом київського магістрату, хоча опікуном міста як столиці воєводства вважався зображуваний на *земській корогві* Архангел Михайл).

Один з яскравих прикладів піднесення лука як символу лицарської доблесті подає поема “*Epicedion*” – погребовий панегірик черкаському старості, князю Михайлові Вишневецькому, виданий у Кракові 1585 р. (за гіпотезою Наталі Яковенко, його автором був служебник князя, волинський боярин Ждан Білицький).³⁸ В цілому панегірист намагається провести чітку межу між лицарями Вишневецького і татарським чи турецько-татарським військом. Лицарська сміливість, хоробрість, вправність, стійкість і навіть дисциплінованість перших протиставляються хитрим, злим, ницим, а ще буйним, грізним, рухливим (коли йдеться про тактику) зайдам-грабіжникам. Щоправда, в поемі досить об’єктивно оцінюється боездатність ворога і неодноразово підкреслюється, що військове щастя однакове для всіх, тому в боях гине чимало “наших”. Буквалістично описані місця битв, персоналії учасників, тактика. Однак коли автор пробує протиставити війська мовою символів, а саме – за видами озброєння (рушніці княжих лицарів з одного боку, татарський лук – з іншого), він впадає у перебільшення. Згідно з повторюваною метафорою поеми (татарські стріли “падають, мов град”, а княжі вояки пускають “рясні кулі”), люди Вишневецького луками нібито не користувалися, винищуючи противника лише за допомогою рушничних залпів, як ось тут:

*Naszy za nimi śmieie pręc ich następują,
Szablami się już sieką, a z rusznic strzelają [...]
Oni z łuków a naszy z rusznic zaś pukają,
Kurzy się proch ku niebu, gęste lecą strąty [...]
Tatarzy gęstą strzelbą na naszych puszczają,
S krzywych łuków swiszczące ich strąty latają.
Naszy też z długich rusznic w Tatarzy pukają [...]*³⁹

Частотність сцен такого роду була б переконливою, якби автор не допускав обмовок на зразок цієї:

*Skaczą żartko ku sobie, męźnie się potkają.
Turcy długie kopije na naszych składają,
Naszy z rusznic i z łuków Turków nagrzewają[...]*⁴⁰

³⁷ Це слово вперше фіксується у формі *кауш* в написих Тіглатпаласара III (за правління якого асирійці запровадили в себе кінноту на зразок скіфської), Асаргаддона і Ашшурбаніпала.

³⁸ **Jakowenko N.** *Szlachcic “łaciński” czy “łatynizujący” (uwagi o polskojęzycznym poemacie z Wołynia z 1585 roku)* // *Łacina w Polsce. Zeszyt 1–2: Między Slavia Latina i Slavia Orthodoxa* / Red. J. Axer. – Warszawa, 1995. – S. 55–56.

³⁹ Цит. за передруком Стороженка в кн.: **А. В. Стороженко.** *Стефан Баторий и днепровские козаки.* – К., 1904. – С. 186, 198.

⁴⁰ Там само. – С. 185. Підкреслено мною – О. Г.

Лук і тактика степового бою знову присутні в епізодах; де панегірист описує дозвілля вояків Вишневецького, з похвалою відгукується про їхні військові вправи:

*Iż się nigdy próżnością sprośną nie bawili,
Lecz w rzemieśle rycerskim młodość swą ćwiczyli,
Na swych ręcznych hromakoch strzelając pohońcem[...]*⁴¹

Характерно, що стріляння з рушниці як тренувальна вправа в описі лицарського дозвілля не згадується. Ще виразніше ця особливість українського військового побуту проступає зі щоденника Миколая Калусовського, слуги князя Яреми Вишневецького, який у 1669 р. описував улюблені розваги в лубенській резиденції свого покійного пана так:

*Zabawy jego domu były lubo bez gości, lubo przy gościach żołnierzach, jako tego codzień siła było: dano kilka łuków i kilka tuzinów strzał, strzelano do czapek, do świec, do kieliszków [...]. Biegano z pogończą z kopiami, z łukami, goniono do pierścienia z kopiami, konie ujeżdżano, piechoty monstrowano, do wojny ludzie sposobiano cały dzień, w czym sam Xiążę Jego Mość zawsze był primus motor rej wodząc z łukiem albo z kopią.*⁴²

Наведені приклади не залишають сумніву в тому, що лук в українському сприйнятті, причому не лише на козацькому, але й на княжому рівні, належав до лицарської зброї. Причину цього явища слід шукати не лише в регіональній специфіці. Як уже зазначалося, серед османців теж довго затрималася лицарська символічність лука, хоча це багато в чому суперечило реаліям. Так, вирішальні для імперії перемоги над персами у 1514 р. та єгипетськими мамлюками у 1516 р. були здобуті завдяки масованому застосуванню вогнепальної зброї. Поразка класичного східного лицарства, чий воїнський авторитет вважався загально визнаним на Сході, перетворювала амбітних османців на спадкоємців лицарської слави мамлюцьких султанів, воїни яких відзначалися блискучою підготовкою за степовим стандартом: у верховій їзді і стрільбі з лука. Саме тому власне в XVI ст. в османській мініатюрі настає епоха нестримного пошанування лука. Зокрема, на багатьох мініатюрах можна побачити, як султан провадить своє військо – людей при гарматах і озброєних рушницями яничар, але сам він при цьому зображається в оточенні джур, які несуть луки; трапляються також зображення султана за вправою у стрільбі з лука.

В жодній з сусідніх країн козаки не могли побачити чогось подібного. Симптоматично, що як військо вони зажили собі слави насамперед в якості піхоти, озброєної вогнепальною зброєю, тобто при тіснішому порівнянні виглядають аналогом османських яничарів. Козаки наслідували не лише тип озброєння, але й бойову тактику яничарів, яка

⁴¹ Там само. – С. 182.

⁴² Цитату з цього недрукованого щоденника мені підказала Наталя Яковенко за одним з його списків, що зберігається у відділі рукописів Львівської Наукової бібліотеки НАН України, ф. 5 (Оссол.), оп. 1, од. зб. II. 2286.

полягала в гарматному та рушничному обстрілі противника з-за возів (саме це, до речі, принесло османцям перемогу над Іраном та Єгиптом). Давня ж українська назва рушниці – *яничарка* – взагалі знімає питання коли не про джерело запозичення вогнепальної зброї, то, принаймні, про те, хто послужив козакам за взірцем її використання. Не викликають підозри і можливі канали запозичень. Сам Байда Вишневецький у 1553 р. пропонував свої послуги османському трону,⁴³ а один з його попередників, Предслав Лянцкоронський, також воював на Сході.⁴⁴ Бойові якості козацької піхоти визнавали й кримські хани. Не маючи на озброєнні вогнепальної зброї, вони змушені були під час антиосманських виступів (наприклад, після Хотинської війни 1621 р.) шукати на Запоріжжі такого союзника, який би зміг нейтралізувати загрозу від яничарів та султанової артилерії. Однак попри все, не рушниця, а лук служили за головний символ козацької доблесті та лицарства – як і в османців. Отже, джерелом запозичення цього символу в лицарській козацькій ідеології була, швидше за все, Османська імперія.

Рушниця – зброя не лева, а лисиці

Становлення козацтва припало на час так званої воєнної революції, що охопила насамперед Європу після 1500 р. і була пов'язана з масовим поширенням та застосуванням вогнепальної зброї.⁴⁵ Це клало кінець лицарству як воєнній силі, тож, зрозуміло, ні пістолет, ні рушниця не мали шансу здобути собі престиж в очах лицарів. Тавро “підлості” й “нечесності” залишилося на вогнепальній зброї навіть тоді, коли лицарство засвоїло навички володіння нею. На одній з гравюр 1616 р. бачимо характерне зображення поєдинку: вибитий списом із сідла лицар тягнеться до “підлого” пістолета, аби все-таки здобути перемогу. Невправність у володінні списом тут пропонується нейтралізувати спритністю в стрільбі з пістолета, тобто відмовою дотримуватися старих правил чесного бою.

Цей малюнок добре персоніфікує процес соціальних та етичних зрушень в європейському військовому класі, викликаний воєнною революцією. Європейське лицарство продовжувало існувати як соціальний стан, але мусило пристосувати свій світогляд до нових воєнних реалій. Це було не простою справою, бо, з одного боку, війна була,

⁴³ **Lemercier-Quelquejai Ch.** *Un condottiere Lithuanien du XVIe siecle Dimitri Visneveckij et l'origine de la Sec Zaporogue d'apres les archives Ottomanes* // *Cahiers du monde russe et sovietique*. V.X,2e Cahier. – P. 265-266.

⁴⁴ **Яворницький Д.** *Історія запорозьких козаків*. – Т. 2. – С. 9.

⁴⁵ Докладніше про воєнну революцію в Європі див.: **Parker J.** *The military revolution: Military innovation and the rise of the West. 1500–1800*. – Cambridge University Press, 1988; **Downing B.** *The military revolution and the political change: Origins of democracy and aristocracy in early modern Europe*. – Princeton University Press, 1993. Вплив воєнної революції на світогляд європейської аристократії добре показаний у праці: **Dewald J.** *Aristocratic experience and the origins of modern culture: France 1570-1715*. – University of California Press, 1993.

згідно з лицарським ідеалом, єдиним почесним видом занять (зрештою, за його рахунок лицарство існувало), а з іншого – через поширення вогнепальної зброї війна ставала все менш і менш славною. Відповідь врешті вдалося сформулювати: з привілею, наданого народженням (як в часи класичного лицарства), військове заняття перетворилося на професією. Одним з перших гранично ясно цю думку висловив у 1630 р. Ніколя Фаре в популярній книжці “Благородна людина, або мистецтво подобатися при дворі”:

Оскільки кожна людина мусить обрати собі професію, то мені здається, що немає нічого почеснішого чи важливішого для благородної людини, ніж професія військового [...]. Благородство здобувається зброєю, тож лише зброєю його належить утримувати.⁴⁶

Це була ідеологія нового стану – служилої аристократії. Хоча давній пієтет перед мечем залишався й надалі дуже сильним, а образи королівських мушкетерів, змальовані у XIX ст. Дюма, не викликають жодних асоціацій з мушкетами, справжні ідеали знаті тепер пов’язувалися з реаліями й практичними потребами ведення війни в нових умовах. Пістолети вже на початку XVII ст. стали витіснити меч чи шпагу навіть у такій суто лицарській сфері, як дуель.⁴⁷

Переміна в практичному ставленні до вогнепальної зброї викликала зміну етичних норм поведінки на війні. Французький маршал Монлюк (1502-1570), що прославився перемогами та жорстокостями в гугенотських війнах, писав у своїх “Коментарях”:

Не соромся ховатися вночі. Це зовсім не ганебно, а почесно жартувати з ворогом, який шукає тебе, а знаходить на світанку лише твій табір. Набагато безчесніше та ганебніше бути розбитим під час відступу, коли ти вже такий цнотливий.⁴⁸

Геройська смерть Роланда втрачала ореол слави, хитрість лиса почала цінуватися більше, ніж доблесть лева.

На цьому тлі козацьке вшанування рушниці збігалося з еволюцією європейської традиції. З козацького епосу добре видно, яке значення надавалося рушниці як символічній зброї: підноситься вправне володіння нею, любовно описуються багатий вигляд чи дальнобійність. Навіть коли сам козак у пізніх переробках дум набуває жалюгідного вигляду (пор. прим. 17), його зброя залишається об’єктом оспівування. Богатирський характер вогнепальної зброї підкреслюється епітетом *семип’ядний* стосовно пищалі. В козацькому епосі можемо також натрапити на епізоди, де показано “жарти” козаків зі своїми суперниками за посередництвом рушниці, як, наприклад, у думі, записаній 1684 р.:

*До річки до Вітки примикає,
Навколишки припадає,*

⁴⁶ Nicolas Faret. *L'honnête homme, moul'art de plaire a la court* / Ed. M. Magendie. – Geneva, 1970. – P. 12.

⁴⁷ Lugs Ja. *Strelci a carostrelci*. – Praha, 1973. – S. 117.

⁴⁸ Ibidem. – S. 64.

*Семип'ядний пищаль з плечий здіймав,
Деома кульками набивав,
З татаринoм жартовав:
З обох коний позбивав.⁴⁹*

З іншого боку, рушниця в якості емблематичного символу вживається лише спорадично: це гербовий знак усього Війська Запорозького чи окремих полків або сотень, тоді як в особистих гербах старшини домінують східні тамгоподібні знаки та лук із стрілами. Це прозоро перегукується з такою самою відданістю поняттю символічно “чесної” зброї, яку зберігала європейська знать. Слід думати, свою роль тут мало відіграти й те, що Річ Посполита, в рамках якої постало українське козацтво, випала з загальноєвропейського процесу воєнної революції, залишаючись чи не єдиною країною, де спостерігався сильний опір модернізації війська з боку старого лицарського класу. Тутешня шляхта зуміла утримати суспільство в стандартах старих ідеалів, тож тяжка гусарська кавалерія ледь не до кінця XVII ст. вважалася головною силою річпосполитської армії, хоча насправді не гусари рятували Річ Посполиту, а передовсім найманці, в тому числі й козаки. Навіть славетна перемога Яна Собеського над османцями під Віднем у 1683 р. була досягнута чималою мірою завдяки імперським загонам та найманцям, яких король завербував на австрійський кошт.⁵⁰ Проте в самій Речі Посполитій зберігалася ілюзія ефективності шляхетської кінноти, консервуючи пієтет перед лицарською старовиною “справжніх сарматів”.

Отже, припускаючи можливість запозичення символічного сприйняття рушниці з Західної Європи, треба врахувати, що це відбулося (якщо відбулося) без посередництва Польщі. Теоретично це могло мати місце завдяки участі козаків у П'ятнадцятилітній (1593-1606) і Тридцятилітній (1618-1648) війнах, але здається малоімовірним, щоб так було насправді. Тому варто знову звернути погляд на Схід, де ця сама доба породила таких порохових монстрів, як Османська імперія чи Сефевідський Іран,⁵¹ з якими козаки так чи інакше мали справу. Ставлення османців до вогнепальної зброї, яке простежується в першу чергу в іконографії батальних сцен, має риси типологічної близькості з козацьким підходом. Османці буквально захарашують зображення битв гарматними батареями та яничарами, що з мушкетами крокують в атаку. Ця грізна зброя, схоже, уособлювала потужність розлогої Османської держави, перетворившись на об'єкт естетичного замилювання.

Проте при ближчому вивченні ставлення до рушниці бачимо різочу подібність європейських та азіатських стереотипів. Османці випускали на адресу вогнепальної зброї не менше зневажливих випадів, ніж євро-

⁴⁹ Цит. за: **Ф. Колеса**. *Українська усна словесність*. – Едмонтон, 1993. – С. 315.

⁵⁰ Детальний аналіз положення Речі Посполитої у військовій революції див.: **B. Downing**. *Op. cit.* – Р. 140-156.

⁵¹ Класичною узагальнюючою роботою, присвяченою “пороховим імперіям”, залишається останній том тритомової праці Годжсона: **V. G. S. Hodgson**. *The venture of Islam*. – University of Chicago Press, 1974.

пейці. Так, у турецькій народній пісні про бравого юнака Османа оспівуються його подвиги під стінами Багдада, під хмарами іранських куль, обмашених свинячим салом.⁵² Йдеться, зрозуміло, не про технічне нововведення персів. Свинина в ісламі виступала символом безвір'я і нечистоти⁵³ (наприклад, Агатангел Кримський згадує численні свідчення джерел про те, як іранський шах Ісмаїл, аби дошкулити османському султанові Баєзиду, тримав на своєму подвір'ї свиню на кличку Баєзид).⁵⁴ Сало на кулях, випущених з ворожих мушкетів, символізувало якнайвищу підступність і підлість, тому не дивно, що османські сіпаги не поспішали озброюватися пістолетами й рушницями,⁵⁵ а султани зображалися, як уже згадувалося, з луками й стрілами. Що ж до військової символіки, то османці залишалися в ній так само консервативними, як і їхні європейські колеги. На військових прапорах та емблемах продовжували побутувати старі геральдичні фігури й знаки. Навіть яничари не використовували рушницю в якості символу свого війська: на прапорі яничарського корпусу красувався традиційний символ ісламського воїнства – дволезий меч Зу-л-Фікар. Лише на прапорах корпусів гармашів та бомбардирів, заведених з допомогою європейців, були зображені, відповідно, гармата та мортира.⁵⁶

Загалом же слід відзначити, що розвиток нововведень, які супроводжували воєнну революцію у Європі, не обходився без запозичень зі Сходу. Як уже згадувалося, козаки називали рушницю *яничарками*, а їхні північні сусіди теж довго позначали рушницю за допомогою слова *тюфяк* (від персидського *тюфенк*, *тюфек*, що означало буквально те саме, що й пищаль). Чи не перша відома тактика масованого застосування вогнепальної зброї у Західній Європі не тільки разюче нагадує скіфський спосіб ведення бою, але й сама назва прямо вказує на джерело запозичення. Йдеться про відомий з другої половини XVI ст. в гугенотських війнах прийом, коли кіннота, озброєна рушницями, обстрілювала противника і швидко відступала. Цей прийом мав турецьку назву *каракол*,⁵⁷ що в тогочасній турецькій мові значило *патруль*. Не варто забувати й того, що яничари були першим в історії регулярним військом, озброєним вогнепальною зброєю. Його добре знали по всій Європі і напевно використовували як взірць, причому ще на самому

⁵² Пісні кримських турок: текст, перевод и музыка / Подг. А. Олесницкий. – М., 1922. – С. 48.

⁵³ Chabel M. *Dictionnaire des symboles musulmans: Rites, mystiques et civilization*. – Paris, 1995. – Р. 346–347.

⁵⁴ Кримський А. *Історія Туреччини*. – К., 1996. – С. 126.

⁵⁵ В Османській імперії у XVII ст. вогнепальна зброя для війська, в тому числі й для загонів, набраних з-поміж сіпагів, постачалася з державних арсеналів. Хоча панувала загальна нехоть до військової служби, однак на її тлі не можна не помітити випадків, коли сіпаги не хотіли воювати власне з рушницями, а щоб уникнути цього – посилали замість себе до війська інших людей, серед яких часом траплялися не те, що не-лицарі, а навіть немусульмани! Тому державним службовцям наказувалося бути уважними при роздаванні руниць, аби не дати цю зброю тим, кому заборонялося її вживати.

⁵⁶ Поп.: Kurtoglu F. *Türk bayragı ve ay yıldız*. – Ankara, 1992.

⁵⁷ Lugs Ja. *Op. cit.* – S. 117.

початку воєнної революції. Так що в постаті яничарів козаки мали гідний еталон, на який варто було рівнятися.

Підсумовуючи, можна ствердити, що піднесення ролі вогнепальної зброї серед козацтва стало логічним проявом загального процесу розвитку технології війни, що охопив як Схід, так і Захід. Однак мало ймовірно, щоб символічне пошанування козаками рушниці брало початок з Заходу. Цьому б мала стати на перешкоді прив'язаність до старих лицарських символів консервативної шляхти Речі Посполитої, а саме до урівняння з шляхетським станом прагнуло в своїх соціальних претензіях козацтво, використовуючи шляхетський етос як взірць власних лицарських аспірацій. Натомість успіх, з яким українські козаки скопіювали яничарську піхоту як воєнну силу, грізну власне рушницями, створив вагомі підстави піднесення рушниці до символу козацького війська і ширше – привілейованого збройного стану, чого десятиліттями добивалося козацтво. Втім, у зв'язку з недослідженістю витоків козацької геральдики залишається неясним, чи не пов'язується відома печатка Війська Запорозького – козак з мушкетом – із геральдичним колом Трансільванії, батьківщини короля Стефана Баторія, теж достатньо щільно поєднаної з османською традицією.

На завершення вважаю за доцільне ще раз наголосити на складності проблеми потужного впливу Сходу на українське козацтво. Жива донині ідея козацького *antemurale* – передмур'я від мусульманського світу – не повинна затуляти факт проникнення східної традиції в козацьке середовище. Як показано вище, навіть ті ідеологічні символи козацтва, які мали безсумнівно європейські витoki, зазнавали певної трансформації під впливом Сходу. На простеженому тут прикладі використання в лицарській символіці лука й рушниці видно, що сама ідея цих образів та їх конкретні функції інспірувалися традиціями Сходу, засвоєними внаслідок різнобічних контактів козацтва з близькосхідними державами, насамперед Кримським ханатом і Османською імперією. Вражає, що ці запозичення були не механічним копіюванням, а глибоко вкоріненим фактором козацької ідеології, про що свідчать творчі модифікації. Це, своєю чергою, промовляє на користь того, що козацтво засвоювало східну культуру не лише на рівні образів, але й на рівні ідей. Тож напрошується гіпотеза про взаєморозуміння між козаками та їхніми мусульманськими сусідами, але чи приводило воно до *притягального вузла приязні* (як висловився Пилип Орлик) – ось чергове питання, відповідь на яке стане можливою лише після дослідження всієї гами взаємин козацтва зі Сходом. Врешті, останнє: яким би мікроскопічним не здавався сюжет, розглянутий у цій статті, навіть він потребує спеціального дослідження, бо необхідно провести чималу підготовчу роботу, аби сьогоденнє українознавство перестало вважати Схід “чужим” чи, принаймні, далеким і екзотичним світом. Очевидно, ще більше зусиль належить докласти, аби довести, що Україна великою мірою сама належить цьому Сходові.

АНАТОЛІЙ МОМРИК

(Київ)

БІБЛІЙНА ГЕНЕАЛОГІЯ В ЕТНОГЕНЕТИЧНИХ КОНЦЕПЦІЯХ ПОЛЬСЬКИХ ТА УКРАЇНСЬКИХ ХРОНІСТІВ (до постановки проблеми)

Історіографи Середньовіччя намагалися писати історію свого народу “від самого початку”. Виникнення людства малювалося як безперервне розгалуження генеалогічного дерева, корені котрого започатковуються в біблійній старовині. Релігійно-містичний світогляд середньовічної людини сприймав звернення до біблійних легенд за своєрідну санкцію на існування кожного народу, якому, відповідно, шукалося місце на одній з гілок біблійного дерева.

Спираючись на тезу про походження всіх людей від нащадків Ноя, а також на вавилонському змішанні народів, інтелектуали середньовічної Європи прийняли за аксіому, що європейці є нащадками Яфета (Іафета), сина Ноя, котрому дісталась “у спадок” Північ. Про повагу до нього може свідчити, наприклад, відоме прислів'я: *Sem ora, Cham labora, Iafet rege et protege* [Симе, ори, Хаме, працюй, Яфете, царюй!]. Згідно з *Книгою Буття*, лінія нащадків Яфета мала виглядати так:

Сини Яфетові: Гомер, і Магог, і Мадай, і Яван, і Тувал, і Мешех, і Тирас. А сини Гомерові: Ашкеназ, і Рифат, і Тогарма. А сини Явана: Еліша, і Таршиш, і китти, і додани. Від них відділилися острови народів у їхніх краях, кожний за мовою своєю, за своїми родами, у народах своїх (1 М. 10, 2-5).

Перелічені імена справді відповідали більшим етносам, які мешкали на північ від Палестини в I тис. до н. е. Спроби ідентифікації біблійної “таблиці народів” вперше були частково проведені ще в античності Йосифом Флавієм, а багато пізніше, в 1646 р., Самуїлом Бохартом.¹

¹ Сучасні дослідники стародавньої історії дотримуються думки про індоевропейське походження більшості цих етносів: *Гомер* – кіммерійці, *Мадай* – мідійці, *Яван* та *Еліша* – греки (іонійці й елліни), *Тувал* – хето-лувійці, *Мешех* – мушки (предки фрігійців), *Ашкеназ* – скіфи Північного Кавказу, *Тогарма* – вірмени. Лише *Тирас* і *Таршиш* були семітами (фінікійсько-карфагенського походження), а *китти* та *Магот*, хоча етнічно неокреслені, розміщувались, відповідно, на Кіпрі та Передкавказзі (Пор.: *История Древнего Востока.* – М., 1988, ч. 2; *История Древнего мира.* – М., 1989, т. 2; *Давня історія України.* – К., 1994, кн. 1).

Ототожнення частини з них із периферією Європи послужило для середньовічних авторів логічним підтвердженням біблійної історії “розселення народів”. Власне в цьому контексті розвивались і концепції етногенезу слов’ян.

Першою з-поміж них можна вважати так звану “дунайську теорію” (Вавилон → Дунай → слов’яни), зафіксовану вже в давньоруських літописах. Що ж до самої вавилонської традиції “розселення народів”, то вона, як було зауважено ще Л. Нідерле, прийшла на Русь з візантійських хронік Йоана Малали та Георгія Амартола.² В “переліку народів”, запозиченому зі згаданих хронік, тут, проте, з’явилися слов’яни, котрих літописи розміщують між Іллірією та Адріатикою, тобто на Дунаї. Згідно з Іпатським літописом, після вавилонського змішання

*Яфетові сини захід взяли і північні краї. Від цих ото сімдесяти і двох народів, од племені таки Яфетового, постав народ слов’янський, так звані норики [тобто мешканці Подунав’я – А. М.], які є слов’янами.*³

“Дунайська теорія” в XIII–XIV ст. була популярною в усій слов’янській історіографії, в тому числі польській та чеській.⁴ Її західним варіантом стала легенда про прихід слов’ян з-за Дунаю, з Балкан, під проводом батьків-засновників Чехії та Польщі – Чеха і Леха. Вперше ця легенда викладена в чеських хроніках (Козьми Празького, доведений до 1125 р., і монаха Далиміла початку XIV ст.) та польських (Вінцентія Кадлубка 1200 р. і *Хроніці Великопольській* кінця XIII ст.).⁵

Наприкінці XV – впродовж XVI ст. “дунайська теорія” поступово витісняється “сарматською теорією”, згідно з якою слов’яни переміщалися до Європи за схемою: Вавилон → Кавказ → Дон → Сарматія → слов’янські землі. Остання мала своє коріння в “вандальському” родоводі західноєвропейських народів. Проміжний крок на цьому шляху належав польському хроністові другої половини XV ст. Яну Длугошу: згідно з його викладом, слов’яни досягли Дунаю, пройшовши навколо Чорного моря (саме тут ми вперше натрапляємо на ототожнення сарматів зі слов’янами). Прабатьком останніх Длугош вважає Явана – біблійного предка греків, та його нащадків у такій генеалогічній послідовності: Алан → Негно → Ванда з братами. Від цих не зафіксованих у Біблії постатей і виводились європейські, а зокрема – й слов’янські народи.⁶

Варто зауважити, що подібні концепції фіксуються і в Грузії та Передній і Середній Азії, але вже тоді вони шокували освічених

² Ulewicz T. *Sarmacja: Studium z problematyki słowiańskiej XV i XVI w.* – Kraków 1950. – S. 156.

³ *Літопис руський* / Перекл. Леонід Махновець. – К., 1989. – С. 1-2 (Те саме: *ПСРЛ*. – Т. 1: *Лаврентієвская летопись*. – М., 1962. – С. 3-4). Принагідно варто зауважити, що згадка про 72 народи в самій Біблії відсутня.

⁴ Пор.: Робинсон А. Н. *Историография Славянского Возрождения и Паисий Хилендарский*. – М., 1963.

⁵ Otwinowska B. *Język-naród-kultura*. – Wrocław-Warszawa-Kraków, 1974. Авторка вважає, що брати Лех і Чех з’явилися внаслідок неправильного прочитання середньовічними авторами Далиміла, котрі ідентифікували як власні імена слово *lech* [начальник] та етнонім *cech*.

⁶ *Polska Jana Długosza. Praca zbiorowa*. – Warszawa 1984. – S. 63, 472.

європейців. Так, Е. С. Піколоміні (майбутній папа Пій II), коментуючи такі схеми в чеських хроніках, у 1458 р. в своїй *Historia Bohemica* називав це нісенітницею, бо, як він пише, *так можна всі народи починати просто з раю, з лона Єви*.⁷

Тези про походження слов'ян від Яванових нащадків дотримувався і польський історик Мацей Меховіта (*Tractatus de duabus Sarmatiae...* 1517 р.). Водночас він називає сарматів гілкою Асармота, нащадка Сима – другого сина Ноя, хоча й ототожнює їх, всупереч логіці, зі слов'янами. Мартін Бельський у своїй праці, датованій 1551 р., загалом тримається балканської концепції, хоча й модифікує її під впливом популярного на ті часи Псевдо-Берозуса (фальсифікат 1498 р.), тобто виводить слов'ян з Азії, а їхнім прабатьком оголошує міфічного вандальського короля Твіскона – буцімто нащадка біблійних Гомера та Ашкеназа (через хроніку Мартіна Бельського, до речі, потрапив на Русь і міфічний “привілей” Олександра Македонського слов'янам, запозичений Бельським у чеських хроністів).

Натомість Мартін Кромер у 1555 р. рішуче виступив проти “дунайської теорії”, не тільки заперечивши її біблійну складову, але й резонно вказавши на відсутність у римський період на Балканах топонімів і власних назв слов'янського походження. Розвиваючи “сарматську” ідею Длугоша, Кромер наводить свідчення ідентичності роксоланів та русів і згадки античних авторів про болгар і сербів у Сарматії. Однак логічний вивід слов'ян зі Сходу вимагав ще й підтвердження в біблійній генеалогії, для чого був використаний Ассармот (Хасар-Мавет), син Йоктана, Симового нащадка (1 М. 10, 22-26).

Використовуючи традиційну середньовічну методологію, що базувалась на пошукові співзвучних імен, син Мартіна Бельського Йоахим в доповненому виданні батькової хроніки “виводить” на арену слов'янської історії Мосоха (Мешеха) – шостого сина Яфета (1 М. 10, 2), чий нащадки генети, на думку Йосифа Флавія, мешкали в Малій Азії (Каппадокія, Пафлагонія).⁸ На підтримку гіпотези про ідентичність етронімів Мосох-Москва використано репліку пророка Єзекиїла (*Сину людський, зверни своє обличчя до Гога, краю Магога, князя Рошу, Мешеху та Тувалу...Єз. 38, 2*), а також співзвучність слів *генети* й *венеди*.

Думку Кромера про відсутність слов'ян на Балканах та “неслов'янськість” вандалів Йоахим Бельський та його молодші сучасники Мацей Стрийковський і Алессандро Гваньїні рішуче відкинули, наголосивши на спільному – сарматському – походженні східноєвропейських народів. Для польської думки другої половини XVI ст. з її антинімецькою спрямованістю виявився також неприйнятним вивід слов'ян від Гомера – предка “німецьких володарів Сарматії” (як, втім, і від “грека-схизматика” Явана). У такий спосіб стрімку “кар'єру” робить Мосох-Мешех – гіпотетичний предок усіх слов'ян, що детально

⁷ Ulewicz T. *Op.cit.* – S. 3.

⁸ Флавий И. *Древности иудейские*. – СПб., 1795. – С. 15.

виклав Стрийковський, зробивши тим самим велику послугу зародженій у XVIII ст. новій українській історіографії.

Згідно зі схемою, опрацьованою у Бельського-молодшого та у Стрийковського, генети прийшли на Балкани та через Кавказ – у Сарматію, де перетворилися на венедів, вандалів, роксоланів, антів та слов'ян. Назва ж сарматів виводилася від імені Асармота (Хасар-Мавета), чийм *стриєчним дідом* був Яфетів син Мосох.⁹ Легенда про Леха, Чеха та Руса в цій концепції, як і різниця між сучасними авторам слов'янськими народами, пояснювалися вторинними міграціями з Дунаю та Азії на вже заселені сарматськими співплемінниками землі. Що ж до воєвничих нащадків *Яфетового сина Мосоха*, то ними оголошувались *народи сарматські, болгарські, руські, готські, польські, волинські, вандальські, чеські*.¹⁰

Автор першої нової “синтези” історії України – Густинського літопису, створеного в середині 1620-х років, повертаючись до концепції Мартіна Бельського, визнає за предка слов'ян Рифата, Гомерового сина:

*Другий син Гомерів Рифат. Од сього Рифата народились пафлагони, венети, генети, венеди, венединці, анти, алани, роксани, роксолани, од яких начебто пішла русь і алани, русь-москва, ляхи, слов'яни, болгары, серби. Сесі всі одного суть народу і языка, а саме слов'янського.*¹¹

Згадуючи про Мосоха і про спроби попередніх істориків поєднати його нащадків з Гомеровими нащадками, автор літопису зауважує сумнівність цього співставлення:

*Проте, наскільки нам відомо, всі народи слов'янські суть одного отця сини, бо єдиноголося мови їхньої показує, що вони є єдиним народом.*¹²

Остання фраза запозичена у М. та Й. Бельських, але, на відміну від першоджерела, автор Густинського літопису викинув згадки про Москву і Мосоха, що виразно змінило зміст. Не виключено, що ним керувала особиста антипатія до Московської держави.

Наступна оповідь про переселення однієї частини генетів після зруйнування Трої до Іллірії, де вони стали “венедами”, а другої – на місце кіммерійців, де вони отримали назву “сармати”, а також про вигнання слов'ян римлянами з Балкан та наступне їх повернення назад і про лист Олександра Македонського та завоювання “руським князем” Одонацером Риму є скороченим викладом праці М. і Й. Бельських.

Своєрідною рисою *Густинського літопису* є те, що, на відміну від польських першовзірців, його автор з більшою повагою ставиться до свідчень Нестора, зокрема – пов'язаних з етнонімом *Русь*, під котрою

⁹ Strykowski M. *Kronika polska, litewska, żmódzka i wszystkiej Rusi*. – Warszawa 1846. – Т. 1. – С. 93.

¹⁰ *Ibidem*. – С. 107.

¹¹ Цит. за перекладом в: *Українська література XVII століття*. – К., 1987. – С. 147.

¹² Там само. – С. 149.

автор розумів власне Русь-Україну, що добре помітно в кінцевому нарисі літопису “Про початок козаків”:

[Батий] землю нашу руську спустошив, а народ наш умалив і смилив, до того ж ще і од ляхів, і литви, і москви, та й од міжусобних воен зіло озлоблені й умалені стали.¹³

Хроніка з літописців стародавніх Феодосія Софоновича (1670-ті роки) стала першою значною історичною працею, що віддзеркалювала зміну в політичних орієнтаціях українських інтелектуалів. На відміну від автора Густинського літопису, Софонович, спираючись на хроніку Стрийковського і чітко розмежовуючи нащадків Гомера й Мосоха, вважає Русь гілкою останнього. Мотивації і обґрунтування він вважає зайвими, подаючи як аксіоматичну данність те, що нащадки Мосоха

*пошли особно и широко, розсіялися на полночних краях, на всходних, на полуденних і к заходу засіли почавши от Каппадоцких краинъ и царствъ Колхинскихъ, около Черного моря и около рекъ Дуная, Оки, Волги, Камы, Днепра, Богу, Десны, Днестря, Дуная ажъ до Двины и Немна, всі береги и краины осіли.*¹⁴

Як бачимо, перед нами – знайома сарматська концепція, хоча й зі своєрідним “ухилом на схід”. Окрім того, цілком проігноровано легенду про братів Руса, Чеха і Леґа (бо Русь, за Нестором, виводиться від варягів), а Мосох виступає як предок Кия, Щека і Хорива. Таким чином, акцент на спільному походженні від Мосоха робить очевидні для автора відмінності між Руссю-Україною та Московією річчю другорядною.

Анонімний автор створеного в 1674 р. у киево-печерському середовищі *Синопису* – праці виразно промосковської орієнтації, також спирається на концепцію “Мосох-Москва”, вибираючи у хроніці Стрийковського інформацію саме про Москву і стверджуючи, що її назва

*искони вестно древним летописцом бе, обаче на мнозе и в молчании пребываше, але потім град Москва прославися и прародительное въ нем имя Мосоха въ народе российскийском отновися.*¹⁵

Використання автором визначень на кшталт *москва, россы, поляки, литва, поморяне, вольници и прочии*,¹⁶ не токмо Москва, народ великий, но и вся Русь, или Россия¹⁷ і подібних свідчать про усвідомлення ним нетотожності росіян (*москва, московити*) та українців (*русь*).

Починаючи з XVIII ст. біблійно-міфологічна частина етногенетичних розвідок починає помітно скорочуватись, що пояснюється витісненням історіографії, писаної людьми церковного кола, для кого

¹³ ПСРЛ. – СПб., 1843. – Т. 2. – С. 367.

¹⁴ Феодосій Софонович. Хроніка з літописців стародавніх / Підг. Ю. А. Мицик, В. М. Кравченко. – К., 1992. – С. 56.

¹⁵ Синопис или краткое описание о начале славенского народа ... – СПб., 1746. – С. 14.

¹⁶ Там само. – С. 10.

¹⁷ Там само. – С. 10, 13.

Москва являла собою центр православного світу, працями представників козацької старшини. Мета цих творів не вимагала розлогих екскурсів у стародавню історію, а їх автори відчували значно менший духовний пієтет перед Москвою, ніж, скажімо, Феодосій Софонович чи автор *Синопису*. Відтак ідея Мосох-Москва у таких найпомітніших утворах козацької історичної публіцистики першої половини – середини XVIII ст., як праці Григорія Граб'янки (1710 р.), Самійла Величка (1722 р.) чи Петра Симоновського (1765 р.), взагалі цілком ігнорується. Водночас на зміну сарматській ідеї “народу-шляхти” приходять козарський міф “козацько-руського народу”, покликаний утвердити авторитет влади, здобутої *през шаблю*.¹⁸ Безпосередніми предками козаків оголошуються *войовничі козари*, а вся етногенетична конструкція повертається до ідей Густинського літопису, виводячи “козацький народ” не від Мосоха, а від більш “престижного”, першого Яфетового сина – Гомера. Характерно, що в цій моделі знаходить місце і підтверджене війнами другої половини XVII ст. козацько-татарське побратимство:

Народ малоросійський, прозваний козаками, має щонайдавніше походження від скіфського роду... від хозар, що своєю спорідненістю сягають племені першого Яфетового сина Гомера [підкреслено мною – А.М.].¹⁹

На противагу занепаду в Україні ідеї “Мосох-Москва”, російські інтелектуали (для прикладу, Михайло Ломоносов) продовжували перебувати під впливом *Синопису*, що майже півтора століття служив за підручник історії.²⁰ В. М. Татищев, який уже виразно іронізував над біблійними етногенезами, пишучи, що *Библию, равно как ковер Милитрисы, употребляют и на что токмо хотят натягивают*,²¹ все одно провів слов'ян через Кавказ до Сарматії. Мосох під його пером, що правда, втратив славу прабатька слов'ян, перетворившись на предка одного з “сарматських племен” – мокшів (субетнос мордви). Слід відзначити, що сармати для Татищева – це вже не слов'яни, а автохтонне населення Східної Європи, тобто балти та фіно-угри.

Щодо України, то тут останнім значним твором, де Мосох згадується як достовірний персонаж, є анонімна *История Руссовъ*, датування якої в оцінках різних дослідників, як відомо, коливається від 1780-х до 1820-х років. Її автор, оповідаючи про етногенез українців, загалом переповідає згадану вище козарську концепцію Граб'янки й Величка. Тут же, в

¹⁸ Ширше про це див.: Н. Яковенко. *Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII ст.* – К., 1997. – С. 247-251.

¹⁹ *Літопис гадяцького полковника Григорія Граб'янки* / Перекл. Р. Г. Іванченка. – К., 1992. – С. 15.

²⁰ Пор., для прикладу, висловлювання Ломоносова: Ломоносов М. В. *Собрание сочинений*. – М., 1968. – Т. 6. – С. 13-23.

²¹ Татищев В. Н. *Собрание сочинений*. – М., 1963. – С. 70.

короткому вступі, міститься принагідна згадка про Мосоха – прабатька московитів, які ведуть ім'я:

*...по князю Мосоху, кочевавшему при реке Москве и давшему ей сие название, Москвитами и Мосхами, от чего впоследствии и царство их получило название Московского.*²²

Однак показово, що в декотрих списках *Истории Русов* при переписуванні опускалися власне ті місця, де викладалась біблійна генеалогія українського народу.²³ Наступила нова епоха: згадки про Ноя, Яфета, Мосоха в історичних працях вже не сприймалися читаючою публікою як варті уваги.

²² *История Русов или Малой России.* – М., 1846. – С. 2.

²³ **Возняк М.** *Псевдо-Кониський і Псевдо-Полетика: "История Русов" у літературі й науці.* – Львів-Київ, 1939. – С. 258.

SUMMARY

Aleksandr Khoroshev (Moscow)

THE NOVGORODIAN SAINT SOPHIA AND THE PSKOVIAN HOLY TRINITY ACCORDING TO CHRONICLE DATA (FROM THE HISTORY OF LOCAL PATRON SAINT CULTS)

The goal of author is to unveil the internal, symbolic content of the patronage of Saint Sophia in Novgorod, which until present times, in his opinion, is understood by scholars in an overly simplified manner as a historical axiom that does not need proof. Summarizing the entire range of testimony in the Novgorod First Chronicle, the author traces the introduction and consolidation of the cult of Saint Sophia in the context of the formation of the Medieval Novgorodian citizen; stress is put on the geographical, functional, and ideological scale of the cult. The Christian postulate, which the author considers to be the starting point that determined the nature of the cult, was the characteristic Orthodox understanding of the Church as the mystical “body” of Jesus Christ. The intermediary function of the Church between God and man, expressed in the chronicle by the formula “God and Church”, embodied the essence of heavenly patronage. In the view of the author, this was fully reconciled with the political declarations of the *veche* state, the ideology of which irrevocably tied Novgorod with Saint Sophia. Juxtaposing the patronage cults of Novgorod and Pskov, the author makes the proposal that the varied natures of local cults in Old Rus’ were not mere separatist tendencies. In the Medieval context, local cult served as a symbol of the state system, while the recognition of the primacy of another patron was tantamount to the recognition of the loss of one’s own state.

Автор ставит целью раскрытие внутреннего, символического содержания патроната Святой Софии в Новгороде, считая, что до сих пор он воспринимался исследователями несколько упрощенно, в виде исторической аксиомы, не требующей доказательств. Суммируя весь объем свидетельств Новгородской Первой летописи, автор прослеживает внедрение и закрепление культа Святой Софии в сознании средневекового новгородца; акцентированны географическая, функциональ-

ная и идеологическая масштабность культа. Исходным христианским постулатом, определявшим природу патроната, автор считает характерное для православия понимание Церкви как мистического “тела” Иисуса Христа. Посредническая функция Церкви между Богом и человеком, выраженная в летописной формуле “Бог и Церковь”, воплощала суть небесного патроната. По мнению автора, это вполне согласовывалось с политическими декларациями вечевоего государства, идеологи которого неразрывно связывали Новгород со Святой Софией. Сопоставляя патрональные культы Новгорода и Пскова, автор высказывает предположение, что многообразие местных культов в Древней Руси не было простой сепаратистской тенденцией. Для Средневековья местный культ выступал символом государственности, а признание верховенства другого патроната равнялось признанию утраты собственной государственности.

Ihor Mycko (Lviv)

ON THE PROBLEM OF POPULAR CHRISTIAN CULTS IN UKRAINE

On the basis of a wide circle of written and archaeological sources, the author tries to reconstruct the most revered Christian cults in Medieval and Early Modern Rus'-Ukraine. Among such one can include the cults of the Virgin Mary, St. Nicholas, St. George, St. Onufrius, St. Paraskeva, St. Barbara and St. Catherine of Alexandria. To support his thesis the author investigates the circumstances of the appearance and spread of the cults, the chronology of their appearance and the frequency of their respective churches, the representation of the cult figures in icons, church feasts, adoration of relics, heraldry, nomenclature of calendar names, and later legends. Conjectures are brought to bear on the possible causes for the mass nature and the continued popularity of certain cults.

На основании целого ряда письменных и археологических источников автор пытается реконструировать наиболее почитаемые христианские культы в средневековой и раннемодерной Руси-Украине. К таковым, по его мнению, можно отнести: Богородичный культ, культы св. Николая, св. Юрия (Георгия), св. Онуфрия, св. Параскевы, св. Варвары и св.Екатерины Александрийской. В подтверждение своего тезиса автор прослеживает: обстоятельства появления и распространения в Руси-Украине каждого из упомянутых культов; хронологию возникновения и частотность соответствующих храмов; реплики культов в иконописи, церковных праздниках, почитании реликвий, геральдике, номенклатуре календарных имен, более поздних легендах. Приводятся соображения о возможных причинах массовости и стойкой популярности тех или иных культов.

**THE FAITH OF THE RUTHENIANS OF GALICIAN-
VOLODYMYRIAN RUS' FROM THE POINT OF VIEW
OF POLISH HISTORIOGRAPHY OF THE MIDDLE AGES
AND THE RENAISSANCE**

Researching the chronicles of Polish historiography of the Middle Ages and Renaissance, the author of the article isolates three main concepts of Polish authors concerning the faith of the Ruthenians of Galician-Volodymyrian Rus'. The first, an early Medieval one, predominated until the appearance of the chronicle of Jan Długosz, and was characterized by relative indifference of authors to the problem of faith: the Ruthenians are perceived as Christians and they were recognized on a par with Catholics as having the right to salvation of their souls in the coming world. For that matter, it was Jan Długosz who commenced the accenting on the difference between Poles and Ruthenians; in his descriptions the former are schismatics, even barbarians and pagans. The Orthodox faith of the Ruthenians is treated as the main cause of Polish-Ruthenian conflicts, of an innate hatred towards Poles, treason, violence and violations of the rights of peoples. The Renaissance attitude, represented in the works of Kromer, Miechowita, M. Bielski, is characterized by a greater tolerance in relation to bearers of other faiths, including Ruthenians. They no longer call then "schismatics," but rather "people of the Greek faith" or "Greek rite," though not neglecting to underline their hostility towards Catholics. In conclusion, the author of the article points out that an interesting culmination of this research could be the study of the given problem using the texts of Polish early Baroque historiography — the chronicles of Gwagnin, Strykowski, Sarnicki.

Исследуя хроники и летописи польской средневековой и ренессансной историографии, автор статьи выделяет три главных восприятия польскими авторами веры русинов Галицко-Владимирской Руси. Первая, раннесредневековая, преобладала до появления хроники Яна Длугоша, отличаясь относительной индифферентностью авторов к проблеме вероисповедания: русины воспринимались как христиане и за ними признавалось равное с католиками право на спасение души в потустороннем мире. Ян Длугош впервые стал акцентировать вероисповедальную разницу между поляками и русинами, в его описании — схизматиками, даже варварами и безбожниками. Православная вера русинов представлена как основная причина польско-украинских конфликтов, ненависти к полякам, предательств, насилия и нарушения прав народов. Ренессансное восприятие, представленное в трудах Кромера, Меховиты, М. Бельского, отличается большей толерантностью по отношению к иноверцам, в том числе русинам. Их называют уже не "схизматиками", а "людьми русской веры" либо "греческого обряда", правда — не забывая

подчеркнуть враждебность к католикам. В завершение автор статьи подчеркивает, что интересным продолжением начатого исследования может стать изучение данной проблемы на текстах раннебарочной польской историографии – хрониках Гваньини, Стрыйковского, Сарницкого.

Petro Borek (Cracow)

RUS' IN THE CHRONICLE OF MACIEJ STRYJKOWSKI

This article focuses on two aspects of the *Chronicle* of Maciej Strykowski: his conception of the history of Rus'-Ukraine and method of presentation of the territory and people. Examining the version of the biblical genealogy of the Ruthenians proposed by Strykowski, and also the noticeable accents of the *Chronicle* on heroic actions by Ruthenian princes, the author of the article explains this by Strykowski's strivings to integrate Rus' into the "Sarmation" values of the Polish-Lithuanian Commonwealth. Also stress is put on the didactic goal of the chronicler, who by contrasting the greatness and ensuing decline of Rus', warned his contemporaries against internal discord. In the *Chronicle*, contrary to other Polish works, Rus' is not portrayed as a legendary land of plenty. On the contrary Strykowski is one of the first to lay stress on the "curse of Ruthenia," that is, its location on the borderland with the Muslim world whence came the predatory raids of the Tatars.

В статье актуализируются два аспекта *Хроники* Стрыйковского: концепция истории Руси-Украины и способ представления территории и народа. Рассматривая предложенную Стрыйковским версию библейской генеалогии русинов, а также отчетливые акценты *Хроники* на героических деяниях русских князей, автор мотивирует это стремлением Стрыйковского интегрировать Русь в "сарматские" ценности шляхты Речи Посполитой. Подчеркнута также дидактическая цель хрониста, который на примере контрастных описаний величия и следующего за ним падения Руси предостерегает современников от внутренних разногласий. В *Хронике*, в отличие от других польских трудов, Русь не изображается как мифический аркадийский край изобилия. Наоборот – Стрыйковский едва ли не первым подчеркивает "проклятие Руси" – ее расположение на пограничье с мусульманским миром, откуда совершаются грабительские наезды татар.

**THE PUBLIC SPHERE AS THE DOMINANT
IN CULTURAL TRADITION
(VOLHYNIA IN THE SECOND HALF OF THE 16TH CENTURY)**

The article explores the inter-relations between the public and private spheres in the lives of the Volhynian gentry at the end of the 16th century, at the turn of Medieval and Modern times. Using the examples of family inter-relations and relations between lord and servant, an attempt is made to demonstrate the arbitrary nature of the “private” and “public,” their mutual dependence and overlap, in particular — the convergence of the contractual basis of these types of ties and the fluidity between payment and gift. Particular attention is merited by the analysis of “theatralization” of conflict incidents, which, in the opinion of the author, served as the universal means of preservation of the calm and stability in a given society by proposing a developed mechanism for damping aggression by means of ritualization of fixed “scenes” of conflict. On the basis of the analysis of a great quantity of documentary material the author establishes the domination of the public sphere as a regulator of Volhynian society at the end of the 16th century; giving way to individualism, soon this situation would be perceived as a characteristic of the “golden age” whose time had passed.

В статье исследуется соотношение частной и публичной сфер в жизни шляхетского общества Волыни конца XVI в., на рубеже Средневековья и Нового времени. На примерах семейных отношений и отношений между господином и слугой автор пытается продемонстрировать условность размежевания “частного” и “публичного”, их взаимопроницаемость, в частности – близость договорной основы такого рода связей с расплывчатой границей между оплатой и дарением. Особенного внимания в статье заслуживает анализ “театрализации” конфликтных ситуаций. По мнению автора, это служило универсальным средством сохранения внутреннего мира в обществе, предлагая довольно отлаженный механизм торможения агрессивности путем ритуализации “сцен” конфликта. На основании анализа значительного по объему судебного материала автор приходит к выводу о преобладании “публичного” как регулятора поведения людей конца XVI в.; отступив перед индивидуализмом, оно уже очень скоро станет восприниматься как признак невосвратно ушедшего “золотого века”.

THE MEDIEVAL TRADITION OF WORD, LANGUAGE, AND BOOK IN THE WORKS OF IVAN VYSHENSKYJ

The sacral attitude towards word, language, and book in the Middle Ages carried a reciprocally connected character: Christianity inherited from Judaic tradition not only Old Testament canon, but the type of attitude towards it. The given article is devoted to the actualization of these phenomena in the works of Ivan Vyshenskyj, an author of the turn of the 16th and 17th centuries — a time of significant ideological, social, and religious changes in Ukraine. An analysis of the appearance of the traditional Medieval attitude towards the monolith word-language-book, as well as the actual embodiment of this tradition in the works of Vyshenskij. This partially concerns elements of the Medieval narrative: the application of self-deprecatory formulas of “etiquette”; the use of the aorist, the imperfect and perfect for the definition of sacral and profane objects of discourse; the accent on “correct reading” for proper understanding of texts close to Medieval norms of reading and for understanding of theological literature. Analyzed is the delineation made by Vyshenskyj between Orthodox and “Latin” methods of instruction, connected with the application of grammar and rhetoric, in the context of change when in place of the culture of the text came the culture of rules.

Сакральное отношение к слову, языку и книге в эпоху Средневековья носило взаимосвязанный характер: христианство унаследовало от иудейской традиции не только старозаветный канон, но и тип отношения к нему. Данная статья посвящена актуализации этих явлений в произведениях Иоанна Вышенского, автора рубежа XVI-XVII вв. — времени значительных идеологических, социальных, религиозных изменений в Украине. Проводится анализ проявлений традиционного средневекового отношения к монолиту слово-язык-книга, а также фактическое воплощение этой традиции в произведениях Вышенского. В частности, элементы средневекового нарратива: применение “этикетной” (самоуничижительной) формулы; использование аориста, имперфекта и перфекта для дефиниции сакральных и профанных объектов дискурса; акцент на “правильном чтении” для соответствующего восприятия текстов, близких к средневековым нормам чтения и восприятия богословской литературы. Проанализировано разграничение Вышенским православного и “латинского” способов обучения, связанным с применением грамматики и риторики, в контексте изменения, когда на смену культуре текста приходит культура правил.

**THE BOW AND MUSKET IN WARRIOR SYMBOLICA
OF UKRAINIAN COSSACKDOM:
PARADOXES OF COSSACK IDEOLOGY AND THE PROBLEM
OF ORIENTAL INFLUENCE**

Despite its anti-Turkish political rhetoric the Ukrainian Cossacks borrowed many features from the culture the Turkic peoples. This paradox might be understood only through the finding out of all ideology and mentality were particularly reflected in the kinds of weapon, which were recognized as the symbols of the class membership. Unlike their Western-European or Polish and Lithuanian rivals, who considered arches to be a weapon of the eastern Barbers, the Ukrainian Cossacks placed arch among the most important and prestigious symbols of the Cossack class. This complied to a distinct eastern tradition of the mounted archers as the warriors representing there the military class. The adoption of this traditionally the Cossack was due to the fact that the mounted archers as well as the pastoral nomadic culture developed in the area of the Ukrainian Steppe. Secondary, the surrender to the Ottoman empire of the Mamluk Egypt and Persia at the beginning of the XVI century, stimulated implantation their highly developed culture and rites of the Eastern knight-hood, in the Ottoman state, thus making it West nor in the East. The Cossack with the musket, as the arms of the Cossack Host, seems to be an original creation. However, it was paralleled by the apology of the fire arms in the art of the Ottoman empire, which symbolized the strength of the Ottoman state. It should not be underestimated, that the Cossacks' military carrier was successful as long as they were able to withstand the Janissary Corps, who formed the military unit, armed with a fire arms, as well as a kind corporation. This import of symbols from the East like in other cases of the cultural exchange attest to a possibility of friendly relations or even sympathy between the Ukrainian Cossacks and their Turkic neighbors.

Вопреки антитурецкой политической риторике, украинское казачество заимствовало много черт культуры тюрских народов. Этот парадокс можно понять, только установив все восточные и западные влияния на этос и идеологию казачества как особой корпорации. Корпоративная идеология и менталитет нашли особое выражение в видах оружия, признанных символами классовой принадлежности. В отличие от западноевропейских, польских и литовских соперников, считавших лук оружием восточных варваров, украинские казаки поместили лук среди самых важных и престижных символов казачества. Это соответствовало характерной восточной традиции, которая представляла конных лучников как символ военного сословия. Казаки восприняли эту традицию благодаря тому, что конные лучники как элемент культуры кочевников-скотоводов появились в западных евра-

зийских степях, в том числе и на Украине. То есть это по существу местная традиция, которая здесь не прерывалась. Поражение мамлюкского Египта и Персии в нач. XVI в. от Османской империи стимулировало перенесение их развитых обычаев и церемоний восточного рыцарства в Османское государство, сделав их в конечном счете доступными для украинского казачества. Огнестрельное оружие не служило воплощением рыцарских ценностей ни на Западе, ни на Востоке. Казак с мушкетом в качестве символа казацкого войска, по всей видимости, было оригинальным творчеством. В тоже время ему явно вторило восхваление огнестрельного оружия, проступавшее в искусстве Османской империи, и символизирующее мощь Османского государства. Нельзя недооценивать и то, что успех военной карьеры украинского казачества был обусловлен тем, что оно могло противостоять янычарскому войску османцев, которое было не только воинским соединением, имевшем на вооружении огнестрельное оружие, но и своеобразной социальной корпорацией. Подобный импорт восточной символики, как и другие примеры культурных обменов, указывает на возможность диалога и даже симпатии между украинскими казаками и их тюркскими соседями.

Anatolij Momryk (Kiev)

**BIBLICAL GENEALOGY IN THE ETHNOGENETIC CONCEPTS
OF POLISH AND UKRAINIAN CHRONICLE WRITERS
(TOWARDS DELINEATING THE PROBLEM)**

The article explores the influence of biblical genealogy on the appearance and modifications of ethnogenetic conceptions in the works of Polish and Ukrainian chronicles of the Middle Ages and Early Modern times. It is established that all European, and particularly Slavic peoples traditionally were considered the descendants of Japheth, son of Noah. In East Slavic, Czech and Polish Medieval historiographies (12-15th centuries) there was the so-called “Danubian concept” of the migration of the descendants of Japheth according to the scheme: Babylon → Balkans → Slavic lands. In the 15th-18th centuries in the works of M. Bielski, M. Kromer, M. Stykowski it yielded precedence to the so-called “Sarmatian theory,” in accordance with which the migratory scheme was modified as follows: Babylon → Caucasus → Don → Sarmatia → Slavic lands. An important innovation of the Sarmatian theory became the identification of Mesech, son of Japheth, with the Muscovites, which was accepted during the last quarter of the 17th century, including by Kievan intellectuals from clerical circles. However, at the end of the 17th — beginning of the 18th centuries in the newly formed mainstream of Cossack historiography the idea of “primogeniture” of Moscow was rejected. The author maintains that the cause of this was that the Sarmation ideology of the gentry gave way in Ukraine to the local, so-called “Cossack myth”, that is, Cossack ideology.

В статье рассматривается влияние библейской генеалогии на этно-генетические концепции в трудах польских и украинских хронистов Средневековья и Раннемодерного времени. Констатируется, что все европейские и, в частности, славянские народы традиционно считались потомками Яфета, сына Ноя. В украинской, чешской и польской средневековых историографиях (XII–XV вв.) бытовала т.н. дунайская концепция миграции потомков Яфета по схеме: Вавилон → Балканы → славянские земли. В XV–XVIII вв. в трудах М. Бельского, М. Кромера, М. Стрыйковского она уступила место т.н. сарматской теории, согласно которой миграционная схема модифицировалась так: Вавилон → Кавказ → Дон → Сарматия → славянские земли. Важным новшеством в сарматской теории стала идентификация Мосоха, сына Яфета, с москвитями; в последней четверти XVII в. она была акцептирована также киевскими интеллектуалами из церковных кругов. Однако в зародившейся тогда же, к концу XVII – началу XVIII в., казацкой историографии идея “первородства” Мосоха принята не была. По мнению автора, причиной можно считать то, что сарматская идеология шляхты уступила в Украине место т.н. козарскому мифу, то есть идеологии казачества.

Наукове видання

MEDIAEVALIA UCRAINICA:

**МЕНТАЛЬНІСТЬ
ТА ІСТОРІЯ
ІДЕЙ**

ТОМ V

Редактори:

Олексій Толочко, Наталя Яковенко, Леся Довга

Технічний редактор

Майя Притикіна

Оригінал-макет

Іван Яковенко

Здано до набору 22.10.97. Підписано до друку 08.09.98.
Формат 70х108/16. Папір офсетний №1. Друк офсетний.
Зам. №

СП “Часопис «Критика»”. 252001 Київ-1, а/с 255
Свідоцтво про реєстрацію КВ 2690 від 21.04.97

Надруковано у фірмі “Техніка”. м. Київ, вул. Білоруська, 36-а

