

Дар'я Дудченко

ПРО ПРОБЛЕМУ НАРОДНОЇ РЕЛІГІЇ У ВІЗАНТІЙСЬКОМУ ХЕРСОНІ В XII–XIV ст.

В історичну науку доба Середньовіччя увійшла скоріш як епоха поклоніння Богу, дотримання біблійських приписів та сліпої віри в Божі приписи. У XII–XIV ст. на теренах Східної Європи переважна більшість населення сповідувала православ'я. Науковий інтерес при цьому представляє місто Херсонес у XII–XIV ст., яке розвиваючись під впливом Візантійської імперії, сприймаючи основні релігійно-культурні надбання цієї цивілізації, знаходилося на території Кримського півострова.

Епоха Середньовіччя є досить унікальним феноменом в історії людства, оскільки релігія християнства утвердившись в язичницькому світі не змогла повністю ідейно витіснити язичницької релігійної системи. При цьому Херсонес, з одного боку, є містом паломництва християн у Північному Причорномор'ї, на території якого відбулося хрещення князя Володимира¹, з другого боку, історичний розвиток міста відбувався переважно серед варварських народів.

У процесі вивчення історії середньовічних міст все більшої актуальності набуває дослідження питання “народної релігії” в середньовічному суспільстві. Слід зауважити, що при вивченні духовного життя людей у культурно-релігійній сфері впливу візантійського світу переважна більшість робіт присвячена вивченню церковної історії.

Всім нам досить добре відомо, що найбільших успіхів при вивченні проблеми “народної релігії” досягли медієвісти, які давно відмовились від спроб розгляду релігії народу через призму теорії пережитків та значно розширили спектр аналітичних підходів до матеріалу. Досягнення медієвістики, що змінила та збагатила наші уявлення про народну культуру в різних її проявах, викликає закономірні бажання використовувати найбільш повчальні спостереження та прийоми дослідження². При вивченні феномену народної релігії на прикладі Херсону досить доцільно використовувати як окремі висновки, так і теоретичні побудови істориків-медієвістів.

¹ В.В. Хапаев, *К вопросу о месте крещения князя Владимира в Херсонесе*, Материалы Научной конференции (“Ломоносовские чтения” 2009 года) и Международной научной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых (“Ломоносов-2009”), Севастополь 2009, с. 104–106.

² А.А. Панченко, *Исследования в области народного православия*, Деревенские святыни Северо-Запада России, Санкт-Петербург 1998, с. 9–10.

У цій статті, не вдаючись у дискусію з приводу поняття “народна релігійність”, передбачається розглянути конкретні і невід’ємні компоненти життя херсонеситів, які досить часто не визнавалися християнською церквою. Крім того, консерватизм релігійних аспектів картини світу, що існувала у свідомості парафіян, відсутність або повільне впровадження змін в образ життя дають для цього підставу. Вивчення візантійських народних вірувань надзвичайно утруднене через відсутність репрезентативної джерельної бази.

У самому місті проживало переважно грецьке населення, яке сповідувало православ’я. Зважаючи на саму ідеологію православ’я з її ідеєю боротьби сил зла та добра, боротьбою Церкви проти злих сил³, суспільство херсонеситів продовжувало звертатися до магії. При цьому античне поняття та функціонування магії в місті тісно перепліталось з вірою в Бога. Це спричинило розмивання самого поняття “магії” в середовищі херсонеситів, як такого⁴.

Зокрема як в язичницьких віруваннях жителів цього міста, так і в православ’ї панувала ідея про сили зла та добра. Саме сили зла, що прагнули погіршити життя людей, в Житії херсонеських єпископів Димитрія Ростовського трактуються, як “бездушні ідоли, винайдені бісом на спокусу і смерті людям”⁵. З іншого боку, православ’я, позиціонуючи себе універсальною панацеєю у вирішенні життєвих проблем змушене було вдаватися до язичницьких дійств, які й досі були досить популярними серед населення. Православною Церквою визнавалися чудотворні, цілющі діяння при використанні християнської символіки та ритуальних предметів⁶. Відтак всі діяння, що несли в собі зміну подій за участі Церкви, сприймалися як єдина правильна панацея для християн від усіх бід.

Починаючи від архаїчних культур невід’ємною рисою свідомості херсонеситів була впевненість у тому, що окремі створені людиною предмети та природні об’єкти наділені особливими магічними якостями. В середньовічному суспільстві, незважаючи на протипагу церкви та результат складної взаємодії з християнством, амулети зберегли важливе місце

³ І. Пасько, *Універсалія християнства та Differencia specifica її буття в історії*, Схід 3 (2012) 140.

⁴ R.M. Hernandez, *Appealing for Justice in Christian Magic*, Cultures in Contact Transfer of Knowledge in the Mediterranean an Context, Cordoba 2004, p. 29.

⁵ Ю.М. Могаричев, А.В. Сазанов, Т.Э. Саргсян, С.Б. Сорочан, А.К. Шапошникова, *Життя єпископов Херсонских в контексте истории Херсонеса Таврического*, Нартекс. Byzantina Ukrainensis, X. 2012, т. 1, с. 379.

⁶ D. Abrahamse, *Magic and Sorcery in Hagiography of the Middle Byzantine Period*, Byzantina 8 (1982) 5.

в арсеналі боротьби зі злом у різних його варіантах. Захист від злих духів, магії, хвороб, порчів, всього того, що являло загрозу для людини та його матеріального благополуччя здійснювалось з їх допомогою. Слід зазначити, що використання амулетів було загальним явищем, характерним для всіх жителів Візантії, навіть після їх відокремлення від імперії⁷. В Херсонесі археологи досить часто знаходять амулети, зокрема був знайдений амулет Соломона-вершника, час побутування якого датується XII–XIII ст. Оскільки на амулеті присутній надпис з ім'ям царя Соломона можна віднести херсонеський амулет до середнього покоління медальйонів-вершників, оскільки він не християнізований настільки, щоб засвоїти чисто християнські сюжети в якості антропеїчних⁸.

Досить велике поширення амулетів серед херсонеситів дає можливість стверджувати, що багато з них були дозволені Церквою. А саме всі ті предмети, на які була нанесена православна символіка. Таке переплетіння язичницьких та християнських вірувань було своєрідним відображенням синтезу двох ідеологій, що спричинили певну трансформацію поглядів у суспільстві. Тобто всі дійства та об'єкти, які могли застосовуватись чаклунами в чорній магії при використанні християнських дійств трактувалися скоріш як воля Бога, а не витівки сил зла. Відомо з канонічних відповідей Ніла, митрополита Родоського, що в якості філактерій могли вживатись священні тексти⁹. Ним було дозволено для боротьби з недугом використання філактерій та трав при використанні тексту Євангелії. Філактерії були частиною великого арсеналу магічних засобів.

Християнські образи на філактеріях могли бути представлені зображеннями Христа, Богоматері, архангелів і святих, на допомогу яких розраховував власник амулета. Вибір персонажа міг бути продиктований чудотворною спеціалізацією святих, а також прецедентами, що демонстрували їх владу над демонами. В контексті всієї символіки та семантики оберега використання священних образів представляється однією з форм християнізованої магії, в якій власне християнські традиції схрещувалися з іудейськими, античними і елліністичними.

Існував у місті й інший тип амулетів, що був прямим проявом збереження язичницьких вірувань, що вже не використовував елементи

⁷ Н.Д. Барабанов, *Византийские филактерии и проблема народной религиозности: историко-географический аспект*, Византия: общество и церковь, Армавир 2005, с. 148.

⁸ Т.А. Матанцева, *Амулет с Соломоном-всадником из Херсонеса*, Памятники культуры, Москва 1993, с. 508.

⁹ А.И. Алмазов, *Неизданные канонические ответы Константинопольского патриарха Луки Хризоверга и митрополита Родосского Нила*, ЗИНУ 91 (1903) 453.

християнського віровчення. Переважна більшість таких амулетів була пов'язана з медичним фольклором, який закликав не тільки до медикаментозних, але й магічних способів лікування. Ці амулети були покликані боротися з недугами жіночої статевої сфери, проблемами дітонародження, пошуком магічних способів контрацепції¹⁰.

Ще одним із проявів існування містичних вірувань у Херсонесі було використання оберегів. Найяскравішим проявом є нанесення православної символіки перед входом до будинку, що таким чином мало захистити сім'ю, що в ньому проживала, від бід¹¹. Зокрема, в цей період універсальним оберегом з точки зору Церкви був хрест¹², зображення якого є одним із найпоширеніших у Херсоні.

Досить великий перелік засуджених церквою магічних захисних засобів наведено в Номоканоні при Великому Требнику, складеному, найвірогідніше, в середині XV ст.¹³ Звісно, пам'ятки такого типу належали до канонічної традиції, спиралися на більш ранні авторитетні тексти, що певною мірою розмиває їх конкретний історичний зміст. Проте практична спрямованість документів, призначених для парафіяльних священиків, дозволяє припускати досить тісний зв'язок з гущею релігійною життям народу. Укладанні Номоканона відзначили в арсеналі оберегів такі предмети: опаски; червоні нитки і шовкові тканини, що носилися на голові або на шії, і зміїну шкіру; Давидові псалми; характери; молитви від лихоманки, філактерії з трав, серед яких були найбільш популярні блекота, рута, часник¹⁴.

Отже, на прикладі міста Херсонеса можна стверджувати, що християнське віровчення не змогло повністю витіснити язичництво. Перейшовши на "напівлегальне становище", попередні засоби боротьби з силами зла майже повністю зберегли своє значення та популярність, досить впевнено інтегруючись у структуру релігійної повсякденності херсонеситів.

¹⁰ Н.Д. Барабанов, *К истории византийских народных верований. Истера, Кумуляция и трансляция византийской культуры*. Материалы XI Научных Сюзюмовских чтений, Екатеринбург 2003, с. 4.

¹¹ В.В. Латышев, *Сборник греческих надписей христианских времен из южной России*, Санкт-Петербург 1896, 20 с.

¹² Н.Д. Барабанов, *Византийские филактерии. Специфика арсенала, Античная древность и средние века* 33 (2002) 221.

¹³ А.С. Павлов, *Номоканон при Большом Требнике*, Ученые записки Императорского Московского университета. Отдел юридический 14 (1897) 3.

¹⁴ *Ibid.*, с. 136.