

генуезьких архівів. Найчастіше на монетах Кафи зустрічаються ініціали: D.V.M.D.; I.I.; B.6.; P.I.; A.C.; I.C.; I.A. та ін. Деякі з ініціалів дуже важко прочитати.

Наприклад, ініціали "D.OLI1." скоріш за все належать консулу Домініко Спінолі, який правив у Кафі в 1411 р. Були й інші консули цього роду, які правили в Кафі: Джакомо Спінола в 1384 р., Федеріко Спінола ді Луколі в 1423 р., Джованні Спінола в 1448 р. Однак літера "D" вказує скоріш за все на Домініко Спінола.

Легенда "D.V.M.D.CAFE", на думку О. Ретовського, повинна бути прочитана як "DUX Mediolani Dominus SAFE", а "D.M." на інших монетах як "DUX Mediolani". Усі ці монети відносяться до герцога міланського Філіппо Марія Вісконті, який у 1421–1435 рр. володів Генуєю. Генуезькою республікою володіли ще двоє міланських герцогів: Франческо I Сфорца в 1463–1466 рр., та Галеаццо Марія Сфорца в 1466–1476 рр. Однак імена ханів Золотої Орди Улу-Мухаммеда (1419–1426, та 1428–1436) і Девлета Бірді (1426–1428) на реверсі монет однозначно вказують на Філіппо Марія Вісконті.

У свою чергу аспри з ініціалами "P.I." карбовані Пало Імперіале, який був консулом у Кафі в 1438 р. Монети з ініціалами "Y.Y." Б. Кене та В. Юргевич віднесли до консула Джованні Джустініані, який правив Кафою в 1448–1449 рр. У 1453 р. цей кондот'єр на чолі загону із 700 генуезьких добровольців став на захист Константинополя від військ турецького султана. Як досвідченому воїну, який май великий досвід оборони фортець, імператор Візантії доручив йому оборону стін міста.

О. Ретовський вважає, що монети з ініціалами "B.G." карбувалися консулом Кафи Борруеле Грімальді (1453). Як уже зазначалося, представники роду Грімальді і досі правлять князівством Монако.

Ініціали "I.A." можливо є початковими літерами імені консула Джованні Кабелла, котрий правив у Кафі в 1465–1466 рр., а ініціали "B.I.", вірогідно, належать Баттіста Джустініані, який був консулом у Кафі у 1473–1474 рр.

Серед мідних монет міста Кафи є такі, де замість герба Генуї зображений св. Георгій на коні, який вражає списом змія. Поява св. Георгія на аверсі мідних фолеро Кафи свідчить про те, що вони карбовані після передачі колонії у володіння банку Святого Георгія в 1453 р.

Отже, монети генуезького Криму виникли на перехресті Великого Шовкового шляху, який ішов морем з Генуї та Венеції крізь протоки Босфор Дарданелли до Кафи в Криму.

Далі північний його напрямок ішов з Кафи через Солхат (Старий Крим) до Тани (Азова). Далі, за свідченням Пегелотті, він проходив такими пунктами: Тана (Азов) – Астрахань – Сарай (на р. Волга) – Сарайчик (на р. Урал) – Ургенч – Бухара – Самарканд – Отрар – Алмалик –

Ханджоу – Ханбалик (Пекін). Весь шлях, по розрахункам Пегелотті, тривав 270 днів, тобто дев'ять місяців [7].

Південний маршрут Великого Шовкового шляху проходив такими містами: Кафа – Трапезунд – Ерзурум – Тебріз – Султанія – Кум – Ісфахан – Шіраз – Ормуз (порт у Перській затоці). Далі морем в Індію: Ормуз – Маскат – Чаул (порт на заході Індії) і звідти морем до Кантона (Гуанчжоу) в Китаї.

Тривалість південного маршруту можна визначити за повідомленнями знаменитого російського мандрівника Афанасія Нікітіна. За свідченням Афанасія Нікітіна, під час подорожі в Індію в 1471 р.: "...из Ормуза... пошел я в таве с конями за море Индийское... морем в таве шли шесть недель до Чаула" [5]. На зворотньому шляху відстань між Ормузом та Тебрізом він здолав за два місяці. У свою чергу арабський автор IX ст. Абу Зайд Хасан ас-Сірафі у книзі "Сказання про Китай та Індію" визначив тривалість морського шляху від Маската до Кантона (Гуанчжоу) в чотири місяці. Отже, за нашими підрахунками, шлях від Кафи до Кантона (Гуанчжоу) тривав приблизно 240 днів, тобто вісім місяців.

Монети венеціанської Солдайї (Судака) – так звані солдайські аспри, а також аспри Кафи, Тани, Трапезунда при цьому виконували роль поєднуючого ланцюгу в торгівлі між Заходом та Сходом.

Ставши в середині XIII ст. колонією генуезької республіки, Кафа (сучасна Феодосія) в XIV–XV ст. була квітучим і багатолюдним містом. Арабський мандрівник Ібн Баттута називає Кафу однією з найвідоміших гаваней світу. У 1334 р. під час відвідин Кафи він побачив у порту близько 200 суден військових і торгових, малих і великих.

У 1453 р. після взяття Константинополя турками, вона перейшла з володінь республіки у володіння банку Святого Георгія. У 1475 р. турки захопили Кафу та інші міста генуезького Криму.

У наш час монети Кафи є важливим джерелом, за яким історики нумізмати вивчають цю епоху.

1. Блау О. Восточные монеты музея Императорского общества истории и древностей в Одессе. – О., 1876. 2. Еманов А.Г. Север и Юг в истории коммерции: на материалах Кафы XIII–XV вв. – Тюмень, 1995. 3. Карлов С.П. Итальянские морские республики и Южное Причерноморье в XIII–XV в.: Проблемы торговли. – М., 1990. 4. Ретовский О. Ф. Генуэзско-татарские монеты г. Кафы // Известия Таврической учёной архивной комиссии. – 1897. – № 27; 1899. – № 29; 1902. – № 32. 5. Хождение за три моря Афанасия Никитина. – Л., 1986. 6. Desimoni. Archivio storico italiano. Rivista della numismatica italiana. – 1874. – Vol. XIX. 7. Francesco Balducci Pegelotti. La pratica della mercatura, ed. by Allan Evans. – Cambridge Mass., 1936. – P. 21 (The Mediaeval Academy of America, publication № 24). 8. Schlumberger G. Numismatique de l'Orient latin. – P., 1878. 9. Sorel: Lettre a Mr. le comte de Castiglioni. Bibliotheque universale de Geneve. – Geneve, 1841. – № 16, 17.

Надійшла до редколегії 27.02.06

I. Колодюк, канд. іст. наук

"НАРОДНА РЕЛІГІЯ": ОСНОВНІ АСПЕКТИ ДОСЛІДЖЕННЯ В УКРАЇНІ

Приділено увагу малодослідженому в Україні питанню, пов'язаному із вивченням "народної релігії". Розглянуто наукові підходи та особливості сучасного етапу досліджень у вітчизняній та зарубіжній етнології. Досліджено критику "народного довір'я".

The article deals with the insufficiently studied in Ukraine question, connected with the research of folk religion. Scientific approaches and recent advances in the Ukrainian and foreign ethnological studies of this question are analyzed. Significant attention is attributed to the criticism of the "folk dual faith".

Релігійність народу – явище надзвичайно важливе й науково вагомим з огляду на те, що релігія пронизувала всі сфери суспільства, впливала на всі аспекти буття, зокрема на вироблення певних норм, приписів і заборон, які регламентували повсякденне життя соціуму. Відтак актуалізується питання про роль релігії у масовій свідомості народу, а оскільки ні богослови, ні історики

церкви подібною тематикою не переймаються, дати відповідь на це питання може винятково етнологія. Варто відразу наголосити, що до сфери дослідження етнології належить вивчення не релігії як такої, її догм і канонів, а її роль і значення в житті народу. Отже, предметом етнологічної уваги є не релігія, а релігійність, суб'єктивний аспект віри соціуму [12, 17]. Та не-

© I. Колодюк, 2007

зважаючи на важливість вивчення релігійності народу, дослідження із цієї теми в Україні поки що не перебуває в полі зору вітчизняної етнології, залишаючись, таким чином, на маргінесі наукових досліджень, про що вже авторці цієї статті доводилося говорити, зокрема на Міжнародній науковій конференції "Національна культура в контексті сучасних глобалізаційних процесів", присвяченій 85-річчю Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського. Щоправда, трапляються поодинокі публікації, які так чи інакше мають стосунок до питань впливу релігії на традиційну культуру українців, однак їх відношення до теми релігійності народу, на жаль, є дуже опосередкованим [6, 7, 10, 20, 22, 30, 52]. Єдиним спеціальним дослідженням, у якому значну увагу приділено проблемам "народної релігії", варто вважати монографію М. Гримич [11]. Тим часом західні вчені вже давно зосередилися на дослідженні зазначеної теми [63, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80]. Великий інтерес до вивчення народної релігійності спостерігається й у Росії. Про це свідчать нещодавно надруковані докладні питальники для збору польового матеріалу [15, 28, 37], захищені дисертації [1, 4, 26, 27, 44, 49, 53], видані змістовні наукові збірники й монографії [8, 12, 13, 23, 24, 25, 29, 31, 32–36, 38–41, 43, 46–48, 56, 58–62]. Крім того, питанням народної релігійності було присвячено наукові конференції [2, 16, 19, 42, 45], що підтверджує значний інтерес російських колег до зазначеної проблематики. Усвідомлюючи важливість дослідження цієї теми, кафедра етнології та краєзнавства історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка затвердила теми курсових робіт для студентів-етнологів із області "антропології релігії" [Студенти досліджують такі теми: Релігійні вірування у повсякденному житті українців на початку ХХІ століття (А. Ніколаєва); Есхатологічні уявлення українців (О. Корнієнко); Стереотипи релігійної поведінки в сучасному українському суспільстві (В. Комарова); Церковні таїнства через призму народного сприйняття (Т. Корнієнко); Іконошанування в традиційній культурі українців (Т. Скоцик)].

Повертаючись до дослідження релігійності народу, зазначимо, що на означення цього явища, найчастіше вживається термін *народна релігія*, хоча, як вважають деякі дослідники, він є надто заїдеологізованим і методично небезперечним [60, 7–15]. Цікаво, що вислів *народна релігія* було вперше вжито на початку ХХ ст. у Німеччині лютеранським пастором П. Древісом на позначення уявлень сільських мешканців про християнську релігію, що досить істотно відрізнялися від канонічних [33, с. 199]. Таким чином, досить часто під термін підпадало все те, що не збігалось з уявленнями про "чисту релігію", і, таким чином, оголошувалося нерелевантним релігії загалом. Критикуючи такий підхід, А. Панченко пропонує "говорити не про церковний канон і відступити від нього, а про релігійні інституції й релігійні практики, беручи до уваги, що останні являють собою інакше організовану, більш лабільну, але не менш важливу частину релігійного життя суспільства" [33, с. 198]. До того ж, вважає вчений, "коли йдеться про вивчення конкретної релігійної практики, слід віддавати перевагу опису й аналізу концептів, актуальних для її носіїв, не зводячи їх до згаданого протиставлення. Тому особливого значення набуває дослідження тієї мови, якою користуються люди, що описують свої релігійні переживання, ритуальні переваги тощо" [33, с. 198]. Незадовільність терміна *народна релігія* знаходить вияв у багатьох аспектах. Так, виникає запитання: що варто сприймати як народне? Е. Смілянська наголошує на тому, що під цим терміном не слід розуміти

релігійний погляд неписьменних сільських парафіян, тому що віра в магічне була властива представникам усіх соціальних груп [47, с. 11], і пропонує вивчати цю тему "через безліч індивідуальних виражень, через аналіз релігійних поглядів особистості, при максимально докладному відтворенні її мікро- і макрокосмосу" [47, с. 12]. Схожої позиції дотримується й О. Філічева, вважаючи, що не можна вести мову про "народну релігійність" і при цьому обмежуватися межами однієї-двох соціальних груп: "щоб виявити специфіку народного знання, цю взаємодію потрібно розглядати з урахуванням усіх соціальних чинників (рівень освіти, місце проживання, включеність у церковну культуру та ін.), при цьому не розділяючи релігійність селян і городян на "народне православ'я" і релігійне життя еліти, але розглядаючи їх як паралельні, рівноправні варіанти" [56, с. 255]. З огляду на це, нейтральнішим є термін *антропологія релігії* [60].

У вивченні антропологія релігії важливу роль відіграють методологічні підходи, завдяки яким можна глибоко і фундаментально дослідити таку істотну частину духовної культури, як релігійність. Звернімося до досліджень закордонних колег, які вже мають досвід вивчення цієї проблеми, тим більше що "в сучасному світі наука не може бути не інтернаціональною. Ізоляція в межах національних наукових шкіл і традицій неминуче веде до стагнації й провінціалізму" [34, с. 72]. Зокрема, зупинимося на наукових підходах, які пропагуються в російській науці, адже, по-перше, деякі релігійні процеси, що спостерігаються серед росіян, багато в чому властиві й українцям, і, по-друге, російська література з окресленої тематики доступніша, ніж західна. Остання в бібліотеках України майже відсутня. Виходячи із цього, історіографічна публікація про підходи й методологію дослідження "народної релігії" західними науковцями була б украй необхідною та своєчасною.

Отже, у сучасній російській науці можна виокремити такі підходи для вивчення зазначеної тематики: перший – компаративний, зводиться до того, що дослідники порівнюють канонічні знання із селянськими уявленнями, причому останні трактуються як відхилення від канонічної норми [12, 13]; другий – ідеалізаційний, за якого спосіб сповідання селянами норм православ'я визначається як цілковито відповідний канонічному [24]; третій – гностичний, що трактує релігійну традицію як адаптаційно-інформаційну систему [61, 62]; за четвертого пропонується розглядати релігійні явища не як перекичування конфесійного вчення, а як самодостатню релігійну логіку, при цьому розрізняючи релігійні інституції, релігійні практики та релігійний досвід [35, 68–80]. Варто зазначити, що останній підхід найбільш співзвучний західним дослідженням з народного християнства, де "учені ще із 70-х років відмовилися розглядати народну релігію як поганські пережитки й відхилення від канонічних норм, ... навпаки, вони бачать у ній творче змішання багатьох релігійних й етнічних традицій, пристосоване до соціальних реалій і вимог життя" [17, 23].

Слід зазначити, що на методологічних підходах у дослідженні антропології релігії проблеми не закінчуються. Дослідник, який вирішив присвятити себе дослідженню народної релігії, що є "абсолютно не вивченою і тривалий час ігнорованою" [11, 9], відразу зіштовхнеться з низкою проблем. Так, тривалий час у науці панувала концепція *народного двовір'я*, відповідно до якої малося на увазі, що форми селянського релігійного життя є простим змішанням язичницьких традицій східних слов'ян й офіційного східнохристиянського (православного) культу. Прихильниками такого підходу були Н. Толстой, В. Топоров, В. Іванов, Б. Успенський, Т. Цив'ян [18, 54, 55, 57].

Однак ця наукова теорія на певному етапі вичерпала себе, а всі реконструкції так чи інакше заводили в безвихідь, тому зазначена концепція була справедливо піддана критиці такими вченими, як А. Анфертьєв, А. Баландін, О. Панченко [3, 5, 32]. Із новітніх праць, що заперечують як систему В. Іванова – В. Топорова, так і висновки акад. Б. Рибаківа, варто назвати монографію російського археолога й філолога Л. Клейна [21].

Оскільки нашим завданням не є аналіз згаданих робіт, зупинимося на одній з них – на наш погляд, найвідповіднішій окресленій проблематиці. Ідеться про міркування російського вченого О. Панченка, одного з найпереконаніших критиків теорії двовір'я. Він вважає, що згаданими реконструкціями пропонується шлях легкого пояснення багатьох фольклорних мотивів і сюжетів; що цей метод фактично ігнорує локальні, функціональні, генетичні особливості розвитку кожного етносу і явищ народної культури, при цьому не беруться до уваги ареали поширення і хронологічних меж [32, 54]. До того ж, як зазначає вчений, двовір'ям доцільно називати період, який "безпосередньо настав за поширенням християнства на Русі, ... однак таке становище навряд чи могло зберігатися тривалий час, і ... можна припускати, що двовір'я мало бути змінене цілісним і зв'язним (проте зовсім не аналогічним догматичному вченню) "народним християнством" [32, 22].

Важливо зазначити, що похідний від традиційного терміна двовір'я термін *двоєвірець* означає православного християнина, що схилиється до католицизму, григоріанства або магометанства, чи навіть поганства [32, 20]. Тому, на думку М. Гримич, називати сформований традиційний український світогляд двовір'ям некоректно, оскільки двох вір у традиційній культурі українців не існувало, а була цілком самодостатня сільська релігія, хоча зрозуміло, що джерелами її формування стали спочатку поганство, а згодом християнство [11, 5]. Крім того, не слід забувати і про сильний вплив мандрівної апокрифічної традиції [9, с. 167]. До того ж, як вважає О. Страхов – учений, що також критично ставиться до теорії двовір'я (У 2003 р. у Кембриджі вийшла друком книга О. Страхова "Ніч перед Різдом: народне християнство й різдвяна обрядовість на Заході й у слов'ян": у ній автор доводить, що явища, які належать нині до сфери народного, або навіть "язичницького", є похідними від "ученої християнської" культури, тобто генетично не є народними), "більшість збігів і паралелей у фольклорі та етнології європейських народів пояснюються не наявністю індоєвропейських коренів язичницької культури, а тією єдністю культури, що була принесена в Європу християнством" [50, с. 43], тому що "європейські варвари нічого не могли протиставити космології, історії, міфам, обрядам та моралі християнства" [50, с. 41]. Вельми точним видається вислів А. Гуревича: "...оскільки вже люди відвідують церковну службу, ходять на сповідь і здатні прочитати символ віри ... важко не вважати їх християнами" [14, 49]. Виходячи із цього, вважаємо цілком справедливою думку А. Панченка про те, що при вивченні обрядів "переходу" недоцільно "вносити за дужки" "церковний" аспект, "припускаючи, що він ніби замутнює справжні особливості народної культури... церковний обряд жодним чином не є суто зовнішнім, нав'язуваним селянину заходом. Скоріше варто говорити про свідоме звернення традиційної культури до релігійної інституції. Інша справа, що розуміння церковного обряду з погляду селянської громади може істотно відрізнятися від того, як його осмислює сучасна їй богословська еліта" [35, с. 72–73]. Виходячи із цього, виникає запитання: чому ж теорія двовір'я мала й нині має стільки прибічників?

Така популярність цієї теорії, як зазначає американська дослідниця Ів Левін, багато в чому зумовлена радянським періодом, коли "радянські історики-марксисты при-нижували християнство як повну марновірств експлуататорську релігію, при цьому вихваляючи поганство як частину національної ідентичності" [17, 16]. До того ж учені радянського періоду "відтворили на основі етнографічних даних XIX ст. дохристиянські вірування й потім отриману систему на доказ того, що вона існувала протягом усього середньовічного періоду" [17, с. 23]. Хоча, зрозуміло, інтерес до поганства виник не в радянський період, а скоріше був успадкований від "міфологічної школи" [8, с. 118; 11, 5]. Будемо сподіватися, що наслідуючи приклад західної антропології, де вже давно зламано багато стереотипів, учені в Україні врешті-решт відмовляться від теорії двовір'я, яка, як показують сучасні дослідження [3, 5, 17, 21, 23, 32, 47, 50, 51], не витримує жодної аргументованої критики.

Підводячи підсумки зазначимо, що українська етнологія опинилася на своєрідному роздоріжжі: за відсутності розвиненої власної наукової традиції, багато в чому зумовленої політичними причинами, українські дослідники можуть скористатися пропозиціями, виробленими в руслі інших наукових та, що безсумнівно важливо, етнічних традицій. Однак плідним видається не просто вибір, а врахування досвіду колег за пильного вивчення національної традиції "зсередины", тобто беручи до уваги серйозні й досить кардинальні зміни у народній свідомості, що відбулися (і відбуваються!) у релігійній свідомості українців в умовах ослаблення ідеологічного контролю й міжконфесійного протистояння, яке має свої особливості в різних регіонах. Перші, поки ще нечисленні, польові досвіди в цьому напрямі видаються досить перспективними для формування неупередженої концепції, що інтерпретує ситуацію не тільки в минулому, а й у динаміці сучасних процесів.

1. *Алексеева Н.В.* Покаяние в православной традиции русских крестян XVIII–XIX вв. (по материалам Европейского Севера России): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Вологда, 1998. 2. "Антропология религиозности", секция под руководством д-ра философии наук А. Панченко на VI Конгрессе этнографов и антропологов России. – СПб., 2005.
3. *Анфертьев А.Н.* Об историзме и изучении этнографических истоков фольклора // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. – Л., 1984. 4. *Ахметова М.В.* Эсхатологические мотивы современной мифологии в России конца XX – начала XXI вв.: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. – М., 2004. 5. *Баландин А.И.* Мифологическая школа в русской фольклористике. – М., 1988.
6. *Бенько Н.* До питання походження української народної релігійної пісні // Там само. 7. *Бенько Н.* Особливості народного трактування образів християнської традиції в українських народних псалмах // Матеріали до української етнології. – К., 2002. – Вип. 2 (5).
8. *Бернштам Т.А.* Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. – СПб., 2000. 9. *Бернштам Т.А.* Новые перспективы в познании и изучении традиционной народной культуры (теория и практика этнографических исследований). – К., 1993. 10. *Горинь Ганна.* Паломничество в Украине: народознавчий аспект // Народознавчі зошити. – 2003. – № 1–2.
11. *Гримич М.* Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців. – К., 2000. 12. *Громыко М.М.* Этнографическое изучение религиозности народа: заметки о предмете, подходах и особенностях современного этапа исследований // Этнографическое обозрение – 1995. – № 5. 13. *Громыко М.М., Кузнецов С.В., Бузанов А.В.* Православие в русской народной культуре: Направление исследований // Этнографическое обозрение – 1993. – № 6. 14. *Гуревич А.Я.* Средневековый мир: культура безмолствующего большинства. – М., 1990. 15. *Дубровина С.Ю.* Материалы по теме "Народное богословие" на Тамбовщине // Живая старина. – 2002. – № 2. 16. Духовное возрождение России: Всероссийская научно-практическая конференция. – Омск, 1993. 17. *Ив Левин.* Двоеверие и народная религия // Двоеверие и народная религия в истории России. – М., 2004. 18. *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. – М., 1965.
19. Исследования по народной религиозности: современное состояние и перспективы развития: Всероссийская конференция. – СПб., 2002. 20. *Китова С.* Християнські мотиви в українському весіллі // Етнічна історія народів Європи : 36. наук. праць. – К., 2006. – Вип. 21. 21. *Клейн Л.С.* Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославян-

ского язычества. – СПб., 2004. 22. *Кондратович О.* Волинські постові пісні // Там само. 23. *Лаєров А.С.* Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. – М., 2000. 24. *Левкиевская Е.Е.* Православие глазами современного севернорусского крестьянина // Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова. – М., 1998. – Вып. 4. 25. *Леценко В.Ю.* Семья и русское православие (XI–XIX вв.) – СПб., 1999. 26. *Мальцев М.В.* Почитание св. Архангела Михаила в русской православной традиции (опыт ист.-этногр. исслед.). Дис. ... канд. ист. наук. – М., 1994. 27. *Мельникова Е.А.* Воображаемая книга: исследование роли "письменного" в народной культуре крестьян Северо-Запада России : Автореф. дис. ... канд. ист. наук. – СПб., 2006. 28. *Мороз А.Б., Каспина М.М.* Программа "Народное православие" // Актуальные проблемы полевой фольклористики. – М., 2002. 29. "Народная Библия": Восточнославянские этимологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой. – М., 2004. 30. *Овсйчук В.* Икона як художній і духовний феномен // Там само. 31. От Бытия к Исходу: отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре : Сб. ст. – М., 1998. 32. *Панченко А.А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. – СПб., 1998. 33. *Панченко А.А.* Религиозные практики: к изучению "народной религии" // Мифология и повседневность: Мат. науч. конф. – СПб., 1999. – Вып. 2. 34. *Панченко А.А.* Фольклористика как наука // Первый Всероссийский конгресс фольклористов : Сб. докл. – М., 2005. – Т. 1. 35. *Панченко А.А.* Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. – М., 2004. 36. *Поплавская Х.В.* Народная традиция православного паломничества в России в XIX–XX вв. – М., 2000. 37. Православие в народной жизни: программы сбора полевого этнографического материала. – М., 2000. 38. Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII–XX вв. : Этнограф. исслед. и мат. – М., 2002. 39. Православная жизнь русских крестьян XIX–XX вв. : Итоги этногр. исслед. – М., 2001. 40. Православие и русская народная культура. – М., 1993. 41. Религиозные практики в современной России : Сб. ст. / Под ред. К. Русселе, А. Агаджаняна. – М., 2006. 42. "Религия и Церковь в культурно-историческом развитии Русского Севера (к 450-летию Трифона, Вятского Чудотворца. – Киров, 1996. 43. *Розов А.Н.* Священник в духовной жизни русской деревни. – СПб., 2003. 44. *Романов Г.А.* Городские крестные ходы XIV–XVI веков (по мат. Москвы и Новгорода) : Дис. ... канд. ист. наук. – М., 1997. 45. Светское образование и православное воспитание: Всероссийская конференция. – СПб., 1999. 46. Святыни и святыни севернорусских земель. – Каргополь, 2002. 47. *Смилянская Е.Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики: народная религиозность и "духовные преступления" в России XVIII в. – М., 2003. 48. Сны Богородицы.

Исследования по антропологии религии : Сб. ст. / Под ред. Ж. Корминой, А. Панченко, С. Штрыкова. – СПб., 2006. 49. *Спасенкова И.В.* Православная традиция русского города в 1917–1930 годы (на мат. Вологды) : Автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Вологда, 1998. 50. *Страхов О.* Народна духовна культура та християнство // Родовід, 1992. 51. *Страхов О.* Ночь перед Рождеством народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян. – Cambridge, 2003. 52. *Сулима М.М.* Грѣхи розмаїтї: епітимійні справи XVII–XVIII ст. – К., 2005. 53. *Тарабукина А.В.* Фольклор и культура прицерковного круга : Автореф. дис. ... филол. наук. – СПб., 2000. 54. *Толстой Н.И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. – М., 1995. 55. *Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. – М., 1982. 56. *Филочева О.* "Народное православие" в городской деревне: священник и ожидания паствы (религиозные праздники в 2001–2004 годах) // Религиозные практики в современной России. – М., 2006. 57. *Цыбян Т.В.* Человек и его судьба – приговор в модели мира // Понятие судьбы в контексте разных культур. – М., 1994. 58. *Цеханская К.В.* Икона в жизни русского народа. – М., 1998. 59. *Цеханская К.В.* Иконопочитание в русской традиционной культуре. – М., 2001. 60. *Штырков С.А.* После "народной религиозности" // Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии : Сб. ст. / Под ред. Ж. Корминой, А. Панченко, С. Штрыкова. – СПб., 2006. 61. *Щепанская Т.Б.* Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север: к проблеме локальных групп. – СПб., 1995. 62. *Щепанская Т.Б.* Странные лидеры (О некоторых традициях социального управления у русских) // Этнические аспекты власти. – СПб., 1995. 63. *Badone E.* Introduction // Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society / E. Badone. – Princeton, 1990. 64. *Brown P.* The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity. – Chicago, 1981. 65. *Crummey R.* Old Belief as Popular Religion: New Approaches // Slavic Review. – 1993. – Vol. 52. – No 4. 66. *Levin E.* Dvoeverie and Popular Religion // Seeking God. The Recovery of Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine, and Georgia / S.K. Batalden. – DeKalb, 1993. 67. *Primiano L.N.* Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife // Reflexivity and the Study of Belief / D.J. Hufford. Western Folklore. – 1995. – Vol. 54. – No 1. Special issue. 68. *Stark L.* The Folk Interpretation of Orthodox Religion in Karelia from an Anthropological Perspective // Studies in Folklore and Popular Religion. Papers Delivered at the Symposium "Walter Anderson and Folklore Studies Today" / Ulo Valk. – Tartu, 1996. – Vol. 1. 69. *Thomas K.* Religion and the Decline of Magic. N.-Y., 1971. 70. *Yoder D.* Toward a Definition of Folk Religion // Western Folklore / Ed. By Yoder. – 1974. – Vol. 33, No 1.

Надійшла до редколегії 14.03.06

I. Кравченко, асп.

СОЦІАЛЬНИЙ СКЛАД ІСЛАНДСЬКОГО ЄПІСКОПАТУ (ДРУГА ПОЛОВИНА XI – ПОЧАТОК XIII СТОЛІТЬ)

Проаналізовано соціальний та майновий склад ісландського єпископату у другій половині XI – на початку XIII ст.

The present article considers the beginnings of the bishops' careers in Iceland from the second part of the eleventh to the beginning of the thirteenth century. Particularly, it attempts to display their family backgrounds and relationships with the most powerful families.

Розвиток християнських інституцій у середньовічній Ісландії становить неабиякий інтерес для дослідження. Адаже перші книжкові пам'ятки давньоісландською мовою були продуктом засвоєння латинської християнської книжково-письменної традиції. Крім того, ісландці залишили по собі значну кількість історичних чи напівісторичних праць з раннього періоду не тільки Ісландії, а й усієї Скандинавії [10].

Вивчення ролі християнських інституцій в ісландському суспільстві – таких як єпископства та монастирі – дозволить прослідкувати впливи та адаптацію християнства до ісландського соціуму. Вичерпне висвітлення даної теми неможливе у межах однієї статті, тому у даній роботі ми обмежимося розглядом лише одного її аспекту, а саме, соціальним складом ісландського єпископату у другій половині XI – на початку XIII ст.

В історіографії дана тема розроблялася мало й односторонньо. Праці Й. Хельгасона, М. Ларуссона, С. Нордаля, та Й. Йоханссона здебільшого концентрують увагу на біографіях єпископів та повторюють інформацію джерел [6, 11, 12, 9]. Зазначені вчені розглядають становище єпископських родів та їхню роль у світській політиці без її критичного дослідження. Виняток становить лише праця О. Вестейнссона, присвячена християнству в Ісландії та єпископам як частині соціальної систе-

ми [21]. Однак його робота структурована як біографічне дослідження та недостатньо розробляє аспект взаємовпливів церковної та світської влади.

Дане дослідження базується на так званих сагах про сучасність (*samtíðasögur*): "Сага про Стурлунгів" (*Sturlunga saga*) [20] та "Саги про єпископів" (*Biskupa sögur*) [2]. "Сага про Стурлунгів" є великою компіляцією саг, створеною близько 1300 р. різними авторами про події, починаючи з 1117 р. (у "Сага про Торгільса та Гавліди" (*Porgils saga ok Hafliða*) – та закінчуючи бл. 1265 р. (в "Оповідання про Стурлу" (*Sturlu þáttur*) [23, с. 13–45; 10, с. 187–202]. (Докладніше про *þáttur* та його особливості див. 10, с. 299–310; 18, с. 131–154; 1, с. 10) У даній роботі досліджено також "Сагу про ісландців" (*Íslendingasaga*) [17] та "Оповідання про Людей з Яструбиного Долу" (*Haukdæla þáttur*) [22]. "Саги про єпископів" не є унітарним джерелом, а складаються з низки текстів, записаних у різні часові проміжки. Підґрунтя аналізу становлять такі саги: "Гунгрвака" або, дослівно, "Те, що збуджує апетит" (*Hungrvaka*) [7; 8] – записана між 1206–1211 pp.; "Сага про Торлака А" (*Þorláks saga A*) [24; 25] – написана приблизно через десять років після смерті єпископа (пом. 1193 р.); "Сага про Торлака В" (*Þorláks saga B* або *Oddaverja-þáttur*) [26; 13] була записана у середині або другій половині XIII ст.; "Сага про Пауля" (*Páls*