

ЛЬВІВСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ВНУТРІШНІХ СПРАВ

Забзалюк Дмитро Євгенович

**ХРЕСТОНОСНИЙ РУХ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ:
ПОЛІТИКО-ПРАВОВИЙ ВИМІР**

Монографія

Львів
СПОЛОМ
2020

УДК 340.12:342.7-053.6

За 12

**Рекомендовано до друку Вченою радою
Львівського державного університету внутрішніх справ
(протокол № 5 від 25 листопада 2020 року)**

Рецензенти:

Долинська М. С. – доктор юридичних наук, професор, завідувач кафедри господарсько-правових дисциплін юридичного факультету Львівського державного університету внутрішніх справ;

Барабаш О. О. – доктор юридичних наук, доцент кафедри теорії та історії держави і права, конституційного та міжнародного права Львівського державного університету внутрішніх справ;

Парпан У. М. – доктор юридичних наук, доцент, професор кафедри адміністративного та інформаційного права Навчального-наукового інституту права, психології та інноваційної освіти Національного університету «Львівська політехніка».

Забзалюк, Дмитро Євгенович.

Хрестоносний рух Середньовіччя: політико-правовий вимір : монографія / Львівський державний університет внутрішніх справ, – Львів : СПЛОМ, 2020. – 428 с. – Бібліогр.: с. 377-427 (652 назви).

Досліджено політико-правовий вимір Хрестоносного руху доби Середньовіччя, проаналізовано причини, ідейні засади та доктринальні особливості Хрестоносного руху, досліджено місце та значення Хрестоносного руху в системі державно-правових регуляторів суспільно-політичного життя християнського світу в добу Середньовіччя.

Для науковців, аспірантів, студентів закладів вищої освіти, а також усіх тих, хто цікавиться проблематикою Хрестоносного руху доби Середньовіччя.

© Забзалюк Д.Є. 2020

© Львівський державний університет
Внутрішніх справ, 2020

ISBN 978-966-919-660-6

© Вид-во «СПЛОМ», 2020

ЗМІСТ

ВСТУП	5
РОЗДІЛ I. Історіографія та джерельна база дослідження	14
1.1 Історіографія дослідження	14
1.2. Джерельна база дослідження	36
1.3 Концептуалізація Хрестоносного руху в середньовічному західному та східному політико-правовому вимірі	58
РОЗДІЛ 2. Теоретико-методологічні та історико-правові детермінанти поняття «політико-правова доктрина»	75
2.1. Політико-правова доктрина: загально-теоретичний зміст	75
2.2 Доктринальні засади становлення та розвитку політико-правових ідей в добу Середньовіччя	85
2.3 Християнська концепція влади – як першоджерело формування політико-правової доктрини доби Середньовіччя	125
РОЗДІЛ 3. Місце Хрестоносного руху в системі державно-правових регуляторів суспільно-політичного життя християнського світу в добу Середньовіччя	137
3.1 Ідейні засади Хрестоносного руху в теологічній та політико-правовій думці Середньовіччя	137
3.2 Доктринальні особливості Хрестоносного руху доби Середньовіччя	163
3.3 Значення Хрестоносного руху для суспільно -політичного та державно-правового розвитку Європи	199

РОЗДІЛ 4. Концептуальні засади формування політико-правової доктрини Хрестоносного руху доби Середньовіччя	227
4.1 Вплив Хрестоносного руху на розвиток канонічного права та юридичної науки	227
4.2 «Клюнійське право» як головний чинник Папської реформації в добу Середньовіччя	263
4.3 Становлення «орденського права» як інноваційної форми Хрестоносного руху	273
РОЗДІЛ 5. Значення політико-правової доктрини Хрестоносного руху для розвитку етнічних українських земель	315
5.1 Роль християнства у формуванні політико-правового світогляду на Руських землях	315
5.2 Особливості впливу католицизму на державотворчі процеси Київської Русі та Галицько-Волинської держави	336
5.3 Політико-правові аспекти європейської інтеграції Київської Русі та Галицько-Волинської держави в період Хрестоносного руху	344
ВИСНОВКИ	358
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	377

ВСТУП

В останній час на хвилі світової глобалізації дедалі частіше почали з'являтися дослідження присвячені таким проблемам як «зіткнення цивілізацій», «релігійне протистояння Заходу і Сходу», «перетворення світового порядку» тощо. Мова йде про існуючі протиріччя та суперечності між західним християнським світом та світом східним – мусульманським, котрі беруть свій початок ще з часів раннього Середньовіччя. Йдеться про конфлікти на ґрунті релігії, особливостей політичного та культурного розвитку, а також суттєвих розбіжностей у правовому полі. Каталізатором посилення такого роду суперечностей являлися процеси, які відбувались у період XI – XIII століть, коли уся Європа та Близький Схід були охоплені політичним та військовим протистоянням – хрестовими походами, котрі увійшли в історію під терміном «Хрестоносний рух».

Підсумки і вплив священних воєн не менш важливі. Чи була ера Хрестових походів періодом безумовного і повного розладу, який став продуктом зіткнення цивілізацій, або в ньому були розкриті потенційні можливості співіснування і конструктивного міжкультурного діалогу між християнством та ісламом?

І, звичайно, слід поставити питання: хто в кінці кінців виграв війну за Святу землю і чому, але значно важливіше зрозуміти, як доба Хрестових походів вплинула на хід історії і чому ці стародавні битви аж до сьогоднішнього дня кидають тінь на сучасний світ?

Проблематика Хрестових походів була широко представлена у світовій історіографії. Однак, в переважній більшості такі дослідження носили чітко регламентований характер і були присвячені тим процесам, які безпосередньо характеризували перебіг Хрестових походів, їх причини та наслідки. В процесі дослідження Хрестових походів в науковий обіг була введена така дефініція як «Хрестоносний рух». Дана дефініція досліджувалась в основному в історичному

плані та носила чітко виражений теологізований характер. Основою такого аналізу були релігійні, духовні, світоглядні, ментальні чинники, які характеризували феномен Хрестоносного руху.

В радянській та, навіть, в сучасній історіографії, в переважній більшості Хрестоносний рух представляється, як грабіжницькі походи на Близький Схід, метою яких було виключно захоплення земель, поширення впливу і влади Католицької церкви та отримання фінансової вигоди для феодалів – учасників Хрестових походів. А заклик Папи Римського Урбана II на соборі у Клермоні в 1095 році – «Цього хоче Бог!» – трактувався, як спроба маніпуляції масовою свідомістю людей, що зібралися послухати його промову. Але треба констатувати колосальний ефект цієї промови, яка стала визначальним вектором розвитку суспільних відносин, а також міцним ідеологічним підґрунтям для становлення політико-правових ідей в тогочасній Західній Європі.

Аналізуючи праці зарубіжних та вітчизняних дослідників, можна вказати на те, що трактування Хрестоносного руху представлялось як тривалий військово-політичний конфлікт, який зародився на ґрунті релігійного протистояння між християнами та мусульманами, а також був обумовлений складними трансформаційними процесами, котрі відбувались у середньовічній Європі у другій половині XI століття.

У багатьох описах середньовічної епохи, яку ще деколи науковці називають «темними століттями», відчувається певний застій. Таке враження формувалось через повільні темпи технологічних змін, замкнутості феодального суспільства, незмінному теократичному сприйнятті людського життя. Однак, той вакуум, котрий утворився після падіння Римської імперії, почав поступово заповнюватись усвідомленням того, що християнський світ являв собою не просто безсистемну релігійну громаду, а трансформувалась у єдину політичну спільноту.

Щоправда, від самого початку дедалі численніша громада християнського світу не мала єдності. Хоча латин-

ська і грецька церкви поділяли основні постулати віри, вони часто дивились одна на одну, як на чужинців. Вони гостріше усвідомлювали розбіжності, ніж спільні риси. В першому тисячолітті церкви зберігали принаймні подобу єдності, в другому ж відмовилися навіть і від цього. Це було яскравим свідченням того, що навіть ключові засади християнського світу зазнавали негативної трансформації.

Серед хаосу, який настав у Європі в кінці XI ст. як наслідок війн, міжусобиць, тотальної злочинності, постійної ворожнечі пап з імператорами, церковної схизми необхідно було поставити західному світу нову ціль, котра би мала всезагальне значення та носила б об'єднуючий характер. Слід було дати суспільству нові гасла, створити нову потужні силу, котрі би служили не окремим людям, а всьому християнському світу. Такою новою ціллю стало звільнення Гробу Господнього, а новою силою – армія пілігримів, що прийняли хрест та стали учасниками найбільш масового руху доби Середньовіччя – Хрестових походів.

Звичайно, заклик, який виходив від вищого церковного ієрарха, а саме – звільнення Святої землі зі зброєю в руках, м'яко кажучи, не зовсім відповідав християнському віровченню. Адже завоювання одними народами інших, застосовуючи насильство і, несучи фактично смерть та грабунк, однозначно виходив за рамки Святого Писання. Безперечно, можна погодитись і з тим, що хрестоносці на шляху до Єрусалиму та й, безпосередньо у ньому, допускали неприпустиму жорстокість, в тому числі і стосовно мирного населення. Більше того, достатньо цинізму було і в тому, що за участь у хрестових походах вище католицьке духовенство і сам головний понтифік, зокрема, обіцяли індульгенції для всіх його учасників. І такі думки мають абсолютне право на існування.

Однак, на нашу думку, даний процес має набагато глибше підґрунтя і розглядати його треба не однобоко, а, відштовхуючись від політичних, соціальних, економічних, культурних та правових реалій того часу.

Безсумнівно, що релігійний чинник був тим фактором, який відіграв ключову роль у формуванні самої ідеї Хрестових походів. Однак, не слід усе таки розглядати дане явище тільки як «питання віри» і надавати Хрестоносному руху виключно теологічного змісту. В основі даної проблеми лежить більш глибинний зміст, який відображає не тільки релігійний характер даного явища, а охоплює соціальні, економічні, політичні і правові процеси розвитку тогочасної Європи. Релігійна складова була лише верхнім пластом доволі суперечливих та складних питань, котрі були пов'язані із геополітичними колізіями кінця XI століття. Саме тому Хрестоносний рух необхідно досліджувати у більш ширшому еволюційному контексті розвитку середньовічного соціуму.

В основі не тільки Хрестових походів, а й усіх державних процесів раннього Середньовіччя був закладений комплекс політичних, соціально-економічних та правових чинників, котрі сформували відповідний світоглядний зміст усього середньовічного суспільства та призвели до становлення політико-правової доктрини, котра почала формуватися у кінці XI століття, а остаточно набула чітких обрисів у XII столітті.

На нашу думку, в тих реаліях, які склалися у Західній Європі в кінці XI ст. заклик щодо звільнення Гробу Господнього був надзвичайно продуманим і вчасним. В складних соціально-політичних умовах, в яких опинилась Західна Європа в кінці XI століття, дана місія мала на меті згуртувати не тільки обездолене селянство, але й міщан, лицарів, які все частіше промишляли елементарним розбоям, а також заможні верстви населення – великих феодалів – баронів, герцогів, королів, що погрузли у міжусобних війнах, створивши єдине, монолітне та потужне християнське військо, яке повинне було нести Знамено Христа у «чужі світи» заради торжества Слова Божого та піднесення авторитету Католицької церкви.

Безперечно, головним ідейним натхненником і рушійною силою усіх державотворчих процесів у середньовічній Європі була Римська церква, котра являлась важливим елементом у створенні та збереженні існуючого політичного ладу на європейському континенті. Та й узагалі, протягом доволі тривалого періоду історії релігія та церква були виразниками легітимації права і державної влади. Саме Церква стала тим каталізатором єдності соціально-економічного, культурного, політичного та правового розвитку європейської цивілізації.

Церква також всіляко підтримувала поняття «всесвітньої християнської держави» на чолі із понтифіком, де світські правителі були для неї лише відображенням божественної влади, і, звичайно, що менш досконалим, ніж відображення церковне. Дана доктрина найбільш яскраво відображає орієнтири для розвитку держави і права в добу Середньовіччя і тому слід комплексно дослідити доктринальні особливості Хрестоносного руху як цілісного політико-правового феномену.

Зміст будь-якої політико-правової доктрини проявляється у концептуальній системі поглядів на предмет даного вчення, заснованих на категоріях, що мають першочерговий, ключовий характер. В добу Середньовіччя таким предметом політико-правових дискусій стало питання про співвідношення держави і церкви.

І справді, доба Хрестових походів дала абсолютно нові орієнтири для розвитку держави і права доби Середньовіччя. Можна констатувати, що Хрестоносний рух став каталізатором становлення правових систем у країнах Європи, вплинув на розповсюдження сфери впливу християнства та зародження місіонерського руху, значно підвищив авторитет самої церкви та сприяв утворенню нових держав.

Крім того, упродовж XI – XIII століть відзначаємо розвиток економічних, товарно-грошових та торговельних відносин; розвиток науки, медицини, літератури, астрономії, мореплавства та ін.; створення духовно-лицарських орденів

та їх вплив на європейську політику; появу у XII ст. нових течій у теології – реалізму, номіналізму та концептуалізму.

Не слід недооцінювати і методологічні принципи об'єднання Європи, які з'явилися саме в час Хрестоносного руху. Мова йде про історичні, культурні, соціально-економічні та державно-правові детермінанти розвитку. Адже ще, починаючи з початку XI століття, політичну думку Середньовіччя, не без участі церкви, охопила ідея створення універсальної у всіх проявах держави, що без сумніву, вплинуло на загальний європейський розвиток та його політичні та правові ідеї та концепції.

Саме тому ідеологічне підґрунтя Хрестоносного руху ми будемо намагатись виділити в окрему політико-правову доктрину та розглянути її, як вчення, концептуальну ідею, головний теоретико-правовий та політичний принцип доби Середньовіччя.

Ми будемо намагатись відстояти думку, що в основі Хрестоносного руху лежала саме політико-правова доктрина, оскільки Хрестові походи не були стихійним і спонтанним явищем. Це був глобальний проект з яскраво вираженим ідеологічним підґрунтям, що мав на меті подолання духовної, соціальної, економічної, культурної, та політичної кризи в Європі, а також ставив чіткі завдання – адаптувати церковне та канонічне право до нових політичних реалій та відносин з світською владою.

Політико-правові вчення, засновані на аналізі діючих правових норм, в середні віки зароджувались і оформлялись в руслі звичаєвого та римського права як джерел діючого законодавства. Проте, в якості найважливішого соціокультурного феномену становлення ранньохристиянських політико-правових доктрин доби Середньовіччя був католицизм, як своєрідна форма зв'язку релігійної та політичної влади. В рамках католицизму, з однієї сторони, диференціювалась різниця релігії і політики як особливих сфер суспільного життя і форм соціальної практики, з другої сторони, релігія отримала політичний вплив та можливість володарювати і

здійснювати управління політично. Християнство як релігія набула свою практичну функціональну спрямованість через державу. Джерела диференціації релігії і політики слід шукати в першу чергу не в трансцендентному характері християнської релігії, а в реаліях її існування як церковного правового інституту. Європа поряд з канонічним правом церкви, норми якого були загальнообов'язковими, отримала в свої руки також суспільне правове джерело.

У міру просування європейських християн на схід і південь протягом XI – XIII століть, тобто в епоху Хрестових походів в східному Середземномор'ї і колонізації центральної Європи і Прибалтики, каноністи відчували все більшу потребу в тому, щоб пристосувати свої погляди на взаємодію з нехристиянами до нової ситуації. Зокрема, їм було потрібно обґрунтувати причини християнської експансії і захоплення володінь іновірців. На цих постулатах базувалась ідея становлення канонічного права.

Середньовічне канонічне право стало не тільки головним джерелом релігійного права, а й слало ключовим елементом для розвитку світських правових систем. Міркування і висновки середньовічних каноністів залишаються втіленими в традиції сучасного права в англослов'янському світі і правовій спадщині країн континентальної Європи.

Нарешті, під час Хрестових походів західне лицарство об'єдналось... Почали вироблятися правила суспільної поведінки... Ідеал лицарства широко розповсюдився по всій Західній Європі, став слугувати предметом наслідування для всіх західноєвропейських народностей, і, таким чином, об'єднав все лицарство в одну спільну сім'ю, з однаковими поняттями та прагненнями.

Необхідно відзначити, що в добу Хрестових походів Церква виробляє нову форму організації, котра повинна була забезпечити успіх Хрестоносного руху та затвердити власний авторитет та панування в Новому світі – духовно-лицарські ордени, найбільш відомими з яких і ключовими, з точки зору власної нормотворчості, були Орден Госпі-

тальєрів та Орден Тамплієрів, а дещо згодом – Тевтонський Орден. Безперечно, духовно-лицарські ордени відіграли одну з ключових ролей у хрестоносному русі XI – XIII століття, а їх значний вплив на політичне та соціально-економічне життя середньовічної Європи не підлягає сумніву. Ці унікальні по своїй суті організації стали оплотом християнства у Святій землі, а згодом і в усій Європі, активно впливаючи на церковні та канонічні норми шляхом їх імплементації та реформування на основі впровадження власних правових норм – уставів, статутів, рішень капітулів тощо. Такий вплив дає підстави говорити про формування унікального по своїй сутності «орденського права».

Відлуння Хрестоносного руху мало місце і на теренах Києво-Руської держави, оскільки в XI столітті (1054 рік) внаслідок канонічних суперечностей відбулась «Велика схизма» між католицькою та православною церквами, що безперечно вплинуло на характер взаємовідносин між православним Сходом і католицьким Заходом.

Одностайність релігійного світобачення, одностайність моральних засад, одностайність спільних вартостей формують у спільноті однаковість зобов'язань і тотожність прав, єдність завдань і цілей виступають першорядними державотворчими та правотворчими елементами.

У вітчизняній історіографії досить довгий період часу домінувала думка про єдиний та всеохоплюючий вплив Візантії на становлення християнської релігії на Русі. Вплив Західного християнського світу сприймався вороже і категорично відкидався. Однак, аналізуючи етапи розвитку Києво-Руської держави, а також шляхи утвердження християнства на Русі, відзначаємо, що Римська Церква та західноєвропейська культура відіграли величезну роль у становленні християнської віри та релігійного світосприйняття на Сході Європи. Переважна більшість руських князів, як київського, так і галицько-волинського періодів, підтримували тісні контакти із провідними західноєвропейськими католицькими державами. Okремо слід відзначити і багато-

вимірні взаємовідносини із самою Римською Католицькою Церквою, яка неодноразово намагалася схилити шальки терезів зі сторони православ'я у бік католицизму, розуміючи вагому роль і місце Русі у політичній карті Європи.

Можна із впевненістю стверджувати, що католицизм мав неабиякий вплив на розвиток християнства на Русі. Практично усі руські князі, як київського, так і галицько-волинського періодів розвитку української держави, підтримували тісні контакти із провідними західноєвропейськими католицькими державами. Окремо слід відзначити і багатовимірні взаємовідносини із самою Римською Католицькою Церквою, яка неодноразово намагалася схилити шальки терезів зі сторони православ'я у бік католицизму, розуміючи вагому роль і місце Русі у політичній карті Європи.

Рецепція основних ідей Хрестоносного руху в середовищі руського православного соціуму ґрунтувалася, перш за все, на релігійному, сакральному сприйнятті християнських святинь Близького Сходу, котрі, починаючи з X ст., були об'єктом поклоніння та паломництва з боку руських мирян та духовних осіб.

РОЗДІЛ І.

Історіографія та джерельна база дослідження

1.1 Історіографія дослідження

Вивчення Хрестоносного руху, як найяскравішої сторінки у середньовічній історії Європи, розпочалося на рубежі XV – XVI ст. і продовжується до сьогодення. Протягом багатьох років дослідниками було написано тисячі праць, у яких розглядалися найважливіші події Хрестоносного руху на Схід. Зокрема, Г. Майер, який склав у 1960 р. бібліографію з історії Хрестових походів, нарахував більше п'яти з половиною тисяч досліджень з даної проблеми [592, р. 220–226]. Незважаючи на це, окремі питання пов'язані, з військовою експансією рицарів-хрестоносців на Близький Схід з метою визволення Гробу Господнього, не втратили актуальності та викликають тривалі дискусії у сучасній історіографії Хрестових походів. Зважаючи на це, потрібно зазначити, що у контексті даного дослідження необхідно детально акцентувати увагу на тих роботах вітчизняних і зарубіжних істориків, праці яких безпосередньо чи опосередковано торкаються впливу Хрестоносного руху на Давню Русь. З іншого боку, неможливо ігнорувати загальні тенденції, які домінували в історіографії Хрестоносного руху протягом XV – XXI ст., оскільки саме вони визначали предмет наукового дослідження. Більше того, загальний, хоча й дещо побіжний огляд історіографії, дасть можливість визначити місце сформульованої проблематики у загальному контексті дослідження Хрестових походів.

Головні історіографічні та історіософічні течії наших часів постали на Заході Європи [383, с.3].

Історію вивчення даної теми умовно можна розділити на три основних періоди: перший розпочався у XV й умовно тривав до 1918 р.; другий – з 1918 р. – до кінця 80-х років XX

ст., а третій можна окреслити у межах від 90-х років XX ст. до сьогодення.

У вивченні Хрестоносного руху протягом першого періоду виокремлюються декілька етапів, що характеризували особливості європейської історіографії протягом XV – початку XX ст. Один із важливих методологічних підходів сформувався під впливом гуманістичної течії, яка домінувала в гуманітарній науці впродовж XV – XVI ст. Дослідники в цей час не вивчали Хрестоносний рух в якості самостійного історичного сюжету, а у контексті загальних робіт. До цього напряму належать представники школи ерудитів Італійської гуманістичної історіографії (Ф. Бьондо та Б. Аккольті, Л. Бруні), а також німецькі гуманісти (С. Брант, Я. Вімфелінг) [152, с. 22–23].

Вагомий внесок у західноєвропейські дослідження зробили представники католицького та протестантського напрямів в історіографії XVI – XVII ст. Протягом цих двох століть було опубліковано низку джерел (хронік), що помітно інтенсифікувало їх наступне критичне вивчення.

Наступний етап у дослідженні Хрестоносного руху на Близький Схід збігся з епохою Просвітництва (XVIII ст.), коли видатні філософи-просвітители торкнулися історії священних воєн XI – XIII ст. У своїх історико-філософських описах досить часто вони присвячували даній тематиці окремі розділи, робили спроби проаналізувати і пояснити причини конфронтації між мусульманами та латинянами, визначити її місце та значення в загально історичному контексті. Окрім цього, необхідно констатувати, що пріоритетним напрямком у дослідженнях просвітителів (М-Ф. Вольтера, Й. Гердера, І. Майєра, Ж-Б. Майї та ін.), в першу чергу, був систематичний аналіз тексту нормативних пам'яток, а не їх критичне осмислення [301, с.11].

Для російської історіографії XVIII ст. важливою подією стала поява багатотомної роботи В. Татищева [423], де у загальний контекст викладу Російської історії, автор вкраплює окремі фрагменти, присвячені впливу Хрестових

походів на Русь. Зокрема, наводить цікаві дані про військово-політичні зв'язки у 1149 р. русичів із чеським королем Володиславом II [423, с. 430]; яскраво описує Хрестовий похід Фрідріха Барбароси у 1190 р. [423, с. 430] та Четвертий Хрестовий похід [423, с. 459–463], поряд з цим, автор наводить важливу інформацію про використання русичами металльної зброї [423, с. 192, 282, 513]. На сьогоднішній день в рамках гострих дискусій, проміжний підсумок яких поданий у праці О. Толочка [432], досить важко однозначно оцінити доробок В. Татищева, однак необхідно констатувати той факт, що інформація про Хрестоносний рух в «Історії Російській» досить часто підтверджується повідомленнями загальнови-знаних літописів, а, отже, немає жодних сумнівів щодо її від-повідності тогочасним реаліям.

У кінці XVIII – першій третині XIX ст. європейська історична наука продовжувала перебувати під впливом філософської думки епохи Просвітництва. В історіографії Хрестових походів чітко простежується наявність двох методологічних концепцій – романтичної та критичної. Означений принцип наукового дослідження став базовим для написання наукових праць, у яких автори намагалися критичніше підходити до оцінки джерел під час вивчення Хрестоносного руху на Близький Схід. Водночас, низка фахівців здійснювали ретельний пошук нових писемних пам'яток [301, с. 12].

Слід зауважити, що західноєвропейська історіографія означеного етапу практично не розглядала впливу східних виправ хрестоносців даних інвазій на Руську землю. Це було цілком закономірно, адже стан наукової розробки даної теми не давав можливості для локалізації вузьких проблем на кшталт участі русичів у виправах латинян та вплив Хрестових походів на країни Східної Європи. В той же час, окреслені історіографічні тенденції безпосередньо вплинули на подальші наукові дослідження у зазначеному напрямку. Перші наукові розвідки про це з'являються лише в середині XIX ст. й належать російським історикам. Зокрема, М. Карамзін у першому томі «Історії держави Російської»,

виданої у 1846 р., писав: «Алексій Комнін, безперечно, запрошував росіян протистояти спільним ворогам християнства. Вітчизна наша мала власних ворогів, але очевидно, ця обставина не заважала окремим російським лицарям шукати небезпеки і слави під знаменом хрестоносного воїнства» [199, с. 253]. Зрозуміло, що М. Карамзін робив свої припущення інтуїтивно, оскільки не намагався обґрунтувати їх докладніше на основі аналізу писемних та археологічних джерел. У даному аспекті потрібно згадати роботу Д. Іловайського, де автор, вивчаючи свідчення «Повісті минулих літ», які стосувалися хрещення Володимиром Київської держави, припустив, що у відповіді хазарських євреїв про те, що їхня земля знаходиться під владою християн, йде мова про взяття хрестоносцями Єрусалима 1099 р. [179, с. 103, 160]. Д. Айналову вдалося визначити хронологічні рамки занесення даного фрагменту до літопису, на його думку, він поміщений до літопису у період між 1110 – 1137 рр. [6, с. 335–336]. У подальшому ця гіпотеза знайшла підтримку у працях інших російських вчених, зокрема В. Ключевського [214, с. 53, 76], С. Соловйова [414, с. 54].

У цей час розпочинається дослідження давньоруських писемних джерел, де міститься інформація про Хрестові походи, зокрема, «Ходження Ігумена Даниїла». Визначальними у даному плані є роботи М. Веневітінова, котрий вперше здійснив текстологічний аналіз джерела і опублікував його в «Православному Палестинському збірнику» у 1883 році [131]. Його наступні публікації присвячені детальному вивченню рукописних (варіативних) текстів подорожі прочанина, їх текстологічному порівнянню та співставленню, що дало поштовх для подальших досліджень цього джерела у релігійному, апокрифічно-легендарному, а також політико-дипломатичному напрямках. М. Веневітінову вдалося поставити крапку в тривалих суперечках фахівців з приводу датування подорожі Даниїла в Палестину. Як результат, вчений заклав основу для написання наукових праць з даної проблеми. Проте питання диплома-

тично-розвідувальної місії ігумена Даниїла дослідником в той час (станом на кінець ХІХ ст.) не порушувалося. Ще загальнішими роботами, присвяченими руським паломникам, були публікації І. Срезневського [417], І. Помяловського [357], Е. Петухова [338; 339].

З того часу, коли стала виникати в Європі серйозна історична наука, тобто з початку ХХ століття, люди всіх можливих партій і переконань однаково оцінили велику роль релігії...і відзначали величезний вплив, який християнська релігія мала на долі і характер людства [336, с. 3].

Наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. у Російській імперії тематика Хрестових походів набула більшої популярності. Причиною цього став вихід у 1835 р. багатотомника Ж-Ф. Мішо [291; 292], який отримав значний науковий резонанс, та переклад на російську мову у 1897 р. монументальної роботи Е. Лавісса і А. Рамбо «Епоха Хрестових походів» [133]. Вони зображували Хрестові походи і створення держав хрестоносців визначними і героїчними подіями. Зокрема, французький історик Франсуа Мішо назвав Францію духовним і концептуальним епіцентром руху, повідомивши, що «Франція коли-небудь стане зразком і центром європейської цивілізації. Священні війни внесли великий вклад в цей процес, що видно починаючи з Першого хрестового походу». Публікації Мішо були продуктом і стимулом до розвитку сильного почуття французького націоналізму, прагненням сформулювати національні особливості, і в результаті війна за Святу землю була втягнута в реконструкцію «французької» [620, р. 155–156.]. Варто зазначити, що романтизований націоналістичний ентузіазм, пов'язаний з хрестовими походами, жодним чином не був властивий одній тільки Франції. Зокрема, Бельгія назвала Годфріда Бульйонського своїм національним героєм, а в Англії Річард Левине Серце став іконою поборника віри. В середині ХІХ століття обидва були увіковічені в грандіозних кінних статуях. Статуя Річарда розташовується навпроти будівель парламенту в Лондоні, Годфріда – в Брюсселі.

Вивчення даної тематики не було випадковим, воно здійснювалося в руслі загальноєвропейських тенденцій дослідження Хрестоносного руху, закладених французькою та німецькою медієвістикою. Зокрема, И. Безобразов присвятив окрему велику статтю одному з керманічів Першого хрестового походу Боємунду Таренському, детально відтворивши події, пов'язані з його військово-політичною діяльністю на Близькому Сході [21]. П. Митрофанов [288] під впливом західноєвропейської історіографії надрукував у 1896 р. розвідку про зміну напрямку Четвертого хрестового походу, в якій до аналізу латинських і грецьких джерел вдало долучив свідчення «Новгородського Першого літопису старшого і молодшого ізводів». Дослідник відзначив, що опис руського очевидця тих подій поданий у вигляді літописної «Повісті про взяття Царгорода фрягами» значно доповнює повідомлення західноєвропейських та грецьких писемних пам'яток [288, с. 511–523]. Це дає можливість з'ясувати рецепцію подій, пов'язаних із захопленням хрестоносцями Константинополя 1204 р., на теренах руської православної спільноти.

Окремі питання, пов'язані із воєнно-політичними стосунками русичів із хрестоносцями, були розглянуті чеськими дослідниками Ф. Палацьким [604] і В. Томеком [436]. Дослідники вперше простежили контакти київського князя Ізяслава із чеським королем Володиславом II, який, повертаючись із Другого хрестового походу територією давньоруської держави, надав військову допомогу руському князю у міжусобній боротьбі [604, р. 322; 441, с. 123–124].

Серед російських дослідників необхідно згадати наукові роботи Ф. Успенського «Візантія і хрестоносці» (1892 р.) [441] та «Історія Хрестових походів» (1901 р.) [442], які були написані в дусі європейської методологічної школи – критичного осмислення джерельного матеріалу. Автор вивчав Хрестоносний рух на Близький Схід у контексті міжнародної політики XI – XIII ст. Розглядаючи передумови Хрестових походів, автор висловив цікаве припущення про те, що Алексій I Комнін звертався за допомогою не тільки на

латинський Захід, але і до русичів [442, с. 322]. У «Історії Хрестових походів» Ф. Успенський детально зупиняється на розгляді Четвертого хрестового походу та пов'язаних з ним подіях. Для цього він детально аналізує свідчення «Новгородського першого літопису», трактуючи «Повість про взяття Царгорода фрягами» як критику на військову агресію латинян, спрямовану не проти іновірців (мусульман), а проти християн східного обряду [441, с. 414–416]. Продовження даних досліджень зробив ще один російський вчений А. Лебедев, підсумком яких стала монографія «Історичні нариси стану Візантійсько-східної церкви з кінця XI до середини XV століття: від початку Хрестових походів до падіння Константинополя у 1453 р.» [254] У першому розділі своєї книги автор розглядає особливості протистояння між латинянами і візантійцями під час Хрестових походів європейців на Близький Схід [254, с. 5–41].

Іншої точки зору щодо взяття хрестоносцями Константинополя 1204 р. дотримувався В. Васильєвський [50]. У своїй рецензії він вступив у дискусію з французькими істориками й відкинув сформульовані ними теорії «швабської» і «венеціанської зради», на основі яких робилися спроби пояснити зміну напрямку Четвертого хрестового походу. Крім цього, автор остаточно спростовує твердження про втечу візантійського імператора Алексія на Русь, після захоплення латинянами Константинополя [50, с. 210–215]. Дослідження інших аспектів конфронтації латинян із ромеями своє продовження отримало у 1916 р., коли вийшла робота П. Біцилли, присвячена текстологічному та фактологічному аналізу повідомлення Новгородського літопису про Четвертий Хрестовий похід. Аналізуючи зміст даного джерела, автор стверджував, що воно було написано очевидцем подій, а також вважав цей твір відображенням офіційної «гібелінської» позиції стосовно зміни напрямку даного походу [31, с. 603–608]. Отже, автор довів той факт, що на Русі добре знали про події даного хрестового походу, більше того, у давньоруських писемних пам'ятках

відтворена власне руська позиція щодо взяття хрестоносцями Константинополя.

У 1923 р. була опублікована книга А. Васильєва «Візантія і хрестоносці» [49], в якій автор зробив спробу проаналізувати складний вузол протиріч між Ромейською імперією та державами хрестоносців на Близькому Сході. Окрім цього, дослідник згадує про втечу візантійського імператора Андроніка на Русь [49, с. 12–13], зокрема до князя Ярослава Осмомисла, активно включається в дискусію, пов'язану із Четвертим хрестовим походом, відстоюючи важливість свідчень руських літописів [49, с. 81–82].

Оремо необхідно згадати публікацію Н. Бранденбурга [42], присвячену дослідженню військової справи, зокрема використання русичами в другій половині XII ст. військових снарядів і бойової техніки, що, за словами автора, були своєрідним «зародком артилерійського мистецтва» [42, с. 12]. Одним із джерел, звідки русичі черпали інформацію про нові досягнення у галузі військово-інженерної науки, автор вбачав країни Близького Сходу та Китай [42, с. 15].

Досить важливою подією став вихід на рубежі XIX – XX ст. багатотомного видання «Історія України-Руси» М. Грушевського [92, с. 103], в якій автор виклав власну концепцію історичного розвитку давньоруських земель. У другому та третьому томах праці вчений проаналізував зовнішньополітичну історію давньоруської держави. У загальному контексті вивчення зовнішньої політики руських князів видатний український історик звернув увагу на дипломатичні стосунки Київського князя Ізяслава із чеським королем Володиславом II, після того як останній повернувся із Другого хрестового походу. Крім цього, М. Грушевський спростував гіпотезу польського історика А. Абрахама [493] про так звану васальну залежність галицького князя Ярослава Осмомисла від германського імператора Фрідріха I Барбароси [93, с. 442–443].

Вивчаючи діяльність Романа Мстиславовича, він критично поставився до повідомлень щодо розповіді Аль-

бріка про намір Романа здійснити похід у Саксонію [103, с. 506–507]. Він розглянув походи Романа Мстиславовича проти половців та відкинув твердження В. Татищева про папське посольство до галицько-волинського князя у 1204 р. [92, с. 11–12].

Дослідження М. Грушевського активно продовжила плеяда молодих галицьких дослідників. На початку ХХ ст. в західноукраїнських часописах з'явилася низка статей, присвячених малодослідженим епізодам зовнішньополітичної історії Давньоруської держави. Серед таких праць варто згадати дослідження М. Чубатого [472].

У своїй ґрунтовній статті М. Чубатий розглянув політику папства стосовно Південно-Західної Русі, починаючи з часів князя Романа Мстиславовича. Дослідник активно підтримав і поглибив концепцію В. Абрахама про існування політичного і військового союзу між галицько-волинським князем та німецьким королем Філіпом Швабським. Слідом за В. Абрахамом, М. Чубатий прямо пов'язував з цим союзом загибель Романа Мстиславовича під Завихостом, вважаючи, що руський князь простував через Польщу до Саксонії на допомогу Філіпу Швабському проти Оттона IV. Русько-німецькому союзу він приписував і папське посольство до Романа Мстиславовича в 1204 р. [472, с. 9–10].

Наступним моментом, на який звернув увагу М. Чубатий, були спроби папства досягнути унії католицької і православної церков в Галичині після смерті князя Романа, що, на його думку, привело до тимчасової консолідації православної та католицької Церков [472, с. 12].

В рамках історіографічного огляду даного періоду необхідно згадати також ґрунтовні наукові праці видатного російського вченого А. Шахматова [476; 477; 478; 479; 480], котрий створив власний напрям у вивченні давньоруського літописання, запропонувавши його періодизацію та хронологію. Він зробив реконструкцію основних редакцій літописних текстів, використання яких дозволяє із впевненістю реконструювати літописні свідчення про хрестоносців. Ре-

зультати досліджень цього автора є надзвичайно важливими для аналізу літописного матеріалу, зокрема тих повідомлень, що стосувалися хрестоносців.

Другий період в історіографії умовно можна розпочати з 1918 р., тобто від часу завершення Першої світової війни. У вітчизняній тематичній, історіографії на відміну від західноєвропейської, відбулися значні зміни, що були пов'язані з ідеологічним впливом нової радянської системи. Незважаючи на це, до кінця 80-х років ХХ ст. була написана низка наукових праць, в яких порушувалася проблема багатofакторного впливу Хрестоносного руху на руські землі.

При висвітленні зв'язків князівств Південно-Західної Русі із Чехією до цього часу найактуальнішою залишається монографія чеського автора А. Флоровського. На відміну від Ф. Палацького і В. Томека, які лише поверхово торкалися русько-чеських контактів в контексті стосунків руських князів із чеськими хрестоносцями, зокрема Володиславом II, А. Флоровський значно глибше проаналізував військово-політичні, економічні та культурні взаємини Русі і Чехії в XII ст. [455, с. 82, 212, 231].

У 1936 р. було опубліковано статтю В. Арента на тему «Грецький вогонь» [14], в якій автор описав власні висновки щодо хімічного складу даного виду вогнепальної зброї. На думку дослідника, із відкриттям такого елемента як селітра, грецький вогонь вже використовували не тільки за допомогою вогнеметального пристрою (сифона), але й посудини, наповненої цією сумішшю. Ці суди були різної форми та розмірів, їх виготовляли зі скла та глини, і при влучанні в ціль вони розривалися на маленькі уламки. Такого виду зброю вперше була запозичена русичами із Близького Сходу, де вона набула поширення під час Хрестових походів [14, с. 157].

Важливе значення для вивчення зовнішньої політики давньоруської держави мають наукові праці В. Пашуто. У «Нарисах з історії Галицько-Волинської Русі», яка побачила світ у 1950 р. [332], поряд із детальною характеристи-

кою джерел і внутрішнього становища Галицько-Волинського князівства, радянський історик змалював широку картину його зовнішньої політики. Її огляд він розпочав з діяльності Романа Мстиславовича. Дослідник коротко описав відновлення галицько-візантійського союзу, згадав про зв'язки князя із польськими князівствами та Угорщиною, а також про поширення руського впливу в Литві. Як і галицькі історики, В. Пашуто пов'язав загибель князя Романа із його втручанням в німецькі усобиці на боці Гогенштауфенів [332, с. 193].

У 1968 р. вийшла наступна монографія В. Пашуто «Зовнішня політика Давньої Русі» [326], у якій автор вперше висловив слушні зауваження щодо впливу Хрестоносного руху на близький Схід та участі русичів у хрестових походах, спираючись на латинську хронографію, зокрема «Хроніку Єрусалима і Антіохії» і повідомлення у «Київському літописі» [326, с. 224–225]. Низка публікацій автора присвячена династичним зв'язкам Рюриковичів із західноєвропейськими монархами.

Важливий вплив справили Хрестові походи на розвиток військової справи на Русі. Дана тема неодноразово піднімалася у дореволюційній та радянській історіографії. Центральне місце тут посідають роботи А. Кірпічнікова [210; 211; 212]. Зокрема, досліджуючи металюну артилерію Давньої Русі, він визначив, що бойові машини (пороки) типу арабських манджанників використовувалися на Близькому Сході під час Хрестових походів й потрапили на озброєння руських дружинників приблизно у другій половині XII ст. [212, с. 12]. Вивчивши принцип дій артилерійських машин, вчений зумів їх класифікувати, зробивши водночас спробу їхньої реконструкції. Логічним продовженням цих наукових досліджень стали роботи В. Вілінбахова, який довів, що металюна артилерія потрапила на терени давньоруської держави за посередництва половців, із якими русичі перебували у безпосередніх контактах [55, с. 284–288]. Такі твердження викликають довіру, враховуючи повідомлення «Київського

літопису» за Іпатіївською редакцією під 1184 роком, де згадуються металеві машини.

Дослідники військової справи Русі загалом дійшли до єдиного висновку, що згадуваний у літописних джерелах вид металевих бойових машин був досить актуальним саме на Близькому Сході XII – XIII ст., де це було зумовлено якісним вдосконаленням фортифікаційних укріплень. Модернізація хрестоносцями оборонних споруд у Палестині, їх архітектурні особливості досить ґрунтовно розглянуті у колективній роботі «Архітектура Західної Європи», котра була опублікована у 1966 р. [16].

Протягом 1950 – 1980-х рр. вивченням історії Хрестоносного руху займалися такі відомі європейські й американські історики, як Дж. Рілей-Сміт [617; 618], Ж. Рішар [388], А. Ясінський [575], Д. Келлер [608], Р. Соуверн [636] та ін. В цей час пріоритетом наукових досліджень було вивчення (під впливом нової методології, запропонованої представниками школи «Анналів») відображення основних ідей Священної війни у свідомості західноєвропейського соціуму. Боротьба проти «невірних» висвітлювалася дослідниками на рівні глобального ментального та релігійного конфлікту двох різних цивілізацій – християнської і мусульманської. Внаслідок цього, автори звернулися головним чином до проблеми сприйняття чи не сприйняття на рівні ментальної рецепції західноєвропейським обивателем іновірців-мусульман [301, с. 20].

Науковий доробок Дж. Рілей-Сміта став проміжним підсумком у вивченні Хрестоносного руху на Близький Схід. Загалом, у публікаціях цього вченого, професора Кембріджського університету, були визначені основні передумови Хрестових походів та мотиваційні орієнтири їх учасників, дано пояснення релігійного фанатизму, пов'язаного із визволенням Гробу Господнього від невірних, що проявився в країнах Західної Європи наприкінці XI ст. На основі цих досліджень, в межах дисертаційної роботи можна визначити, рівень сприйняття західноєвропейської ідеї визволення Гро-

бу Господнього у давньоруському православному суспільстві [618, р. 12–29].

Найяскравішим представником радянської історичної науки з проблем Хрестових походів у даний період, безсумнівно, є М. Заборов. Московський науковець опублікував велику кількість узагальнюючих праць з даної тематики, котрі умовно можна розділити на три групи. До першої відносяться його публікації з історіографії проблеми, де автор підсумовує дослідження своїх попередників, зробив їх класифікацію та дав критичну оцінку [149; 152; 155; 161; 162]. Другу групу робіт М. Заборова формують переклади джерел, зокрема латинської хронографії [132; 153; 389]. В останню групу можна об'єднати власне загальні дослідження автора, котрі за своїми висновками є досить тенденційними і упередженими, оскільки написані, виходячи з ідеологічних, а не наукових принципів [148; 150; 154; 157; 158; 159; 160]. Незважаючи на це, потрібно зазначити, що в окремих своїх публікаціях М. Заборов приділив увагу проблемі взаємостосунків русичів із хрестоносцями. У статті «Повідомлення руських сучасників про Хрестові походи» [163] розглядаються згадки давньоруських літописів про латинських хрестоносців, окремий фрагмент автор присвячує «Ходженню ігумена Даниїла» [163, с. 84–107]. Водночас М. Заборов висловив критичні зауваження щодо повідомлення французької хроніки XIII ст. «Хроніки Єрусалима та Антіохії», в якій згадуються русичі в битві при Нікеї [163, с. 87]. Він намагається спростувати будь-який вплив Хрестоносного руху на Руські землі та участь русичів у латинських виправах на Близький Схід. У той же час, вчений не наводить достатньої кількості переконливих доказів на підтвердження своїх категоричних висновків.

В окреслений період стосунки русичів із хрестоносцями фрагментарно розглядалися у загальних наукових роботах, які були присвячені вивченню зовнішньої політики Київської Русі. Зокрема, у дослідженнях Б. Рибаківа [393; 394; 395; 396] і Б. Рамма [380] розглядаються окремі аспек-

ти, пов'язані із впливом Хрестоносного руху на давньоруські землі. В той же час, дослідженням окремих вузьких питань, пов'язаних із русько-візантійськими стосунками в епоху Хрестових походів, займалися М. Левченко [255], Г. Літаврін [261]. Названі автори торкаються взаємин Романа Мстиславовича із правлячою династією Ангелів, зокрема походів руського князя проти кочівників, внаслідок яких Візантійська імперія звільнилася від військового тиску половців напередодні Четвертого хрестового походу.

У 1960-х рр. з'являються перші наукові розвідки київського дослідника М. Котляра. Вони були присвячені таким дискусійним питанням, як датування походів Романа Мстиславовича проти половців і перебування візантійського імператора в Галичі у 1204 р. На основі розгляду літописних даних про русько-половецьке протистояння в останній третині XII ст. М. Котляр прийшов до висновку, що князь Роман здійснив не два, а три походи проти автор спростував поширену в історичній науці думку про перебування візантійського імператора Алексія III Ангела у Галичі в 1204 р. [236].

У другій половині XX ст. радянські історики неодноразово піднімали питання взаємин руських князів із папською курією та частково фокусували свою дослідницьку увагу на проблемах, пов'язаних із поширенням католицької ідеї Священної війни проти «невірних». Зокрема, у монографії Б. Рамма розглядалась політика папства стосовно Русі протягом X – XV ст. Автор чимало місця відводить розгляду взаємин курії із руськими князями. Однак, він трактує ці стосунки дуже тенденційно, в руслі традиційно негативного ставлення радянської історичної науки до діяльності папства у Східній Європі і вбачає в заходах курії тільки бажання «нав'язати церковну унію руським князям» [380, с. 152]. В такому ж аспекті він тлумачить посольство Інокентія III до Романа Мстиславовича у 1204 р. [380, с. 136].

Із середини 50-х років XX ст. розпочався новий період критичного вивчення тексту «Ходження ігумена Даниїла», що дало можливість з'ясувати мотиваційні складові

даного ходження, які виходили за рамки традиційного християнського паломництва епохи Хрестових походів. Зокрема, В. Данилов у статті «Характеристика «Ходження ігумена Даниїла» ґрунтовно дослідив текст давньоруського паломника [103]. Здійснюючи історико-філологічний та текстологічний аналіз твору, він репрезентував ряд проблем, що стосувалися мети подорожі, її характеру, особи ігумена. На нашу думку, В. Данилов слушно ототожнює релігійний акт паломництва ігумена з дипломатичним, що носило військово-політичний характер [301, с. 22].

Протягом 60-х років ХХ ст. продовжується вивчення «Ходження ігумена Даниїла» у контексті дипломатично-розвідувальної місії давньоруського ігумена на Близький Схід, зокрема до Єрусалимського королівства. Дану наукову версію стосовно офіційного представництва Даниїла до Єрусалимського короля Балдуїна I підтримав Н. Водовозов [60]. На думку автора, свою подорож руський ігумен робить з метою споглядання військово-політичної та релігійно-політичної ситуації на Близькому Сході після закінчення Першого хрестового походу. Детальніший аналіз гіпотези про дипломатичну місію ігумена Даниїла зробила Ю. Глушакова у статті «Про подорож ігумена Даниїла в Палестину» [73]. Автор розглядає даний факт паломництва, як своєрідну розвідку Київського князя Святополка Ізяславича з метою з'ясування військово-політичної та релігійної ситуації на території Сирії і Палестини, для встановлення подальших дипломатичних зв'язків із хрестоносцями. Таким чином, дослідники прийшли до висновку, що подорож руського ігумена на початку ХІІ ст. мала ширшу мотивацію, а саме – дипломатично-розвідувальну.

Завершуючи огляд історіографії даного періоду, хочемо зазначити, що радянські історики змогли дослідити ряд складних і дискусійних питань, що стосувалися взаємостосунків русичів із хрестоносцями, однак, оцінки подій, зроблені ними, як правило, мають ідеологічне забарвлення, що було зумовлено реаліями радянських часів. Незважаючи

на це, переважна більшість названих нами досліджень не втрачають свого фактологічного значення і до цього часу, але до оцінок явищ і процесів, зроблених радянськими дослідниками, необхідно ставитись обережно.

З кінця 80-х років ХХ ст. розпочинається якісно новий період у вивченні впливу Хрестоносного руху на руський православний соціум та взаємовідносин руських князів із хрестоносцями. Одним із перших до цієї проблеми звернувся М. Котляр в загальному контексті дослідження історії дипломатії Південно-Західної Русі. [240] Показовою в цьому аспекті є його критика поширеної у вітчизняній науці версії про перебування візантійського імператора Алексія III Ангела у Галичі в 1204 р. [240, с. 71–76] Водночас М. Котляр добре дослідив зовнішню політику Ярослава Осмомисла та Романа Мстиславовича. [240, с. 101–111] Заслугою М. Котляра є також спроба показати методи та способи ведення дипломатичних стосунків руськими князями [240, с. 229–235].

На окрему увагу заслуговують дослідження варшавського історика І. Гралі [554]. У низці статей він приділив увагу дискусійним питанням русько-візантійських відносин кінця XII – початку XIII ст., зокрема датуванню виправи Романа Мстиславовича проти половців. Польський учений спростував повідомлення Я. Длугоша та автора Густинського літопису щодо перебування візантійського імператора Алексія III в Галичі при дворі Романа Мстиславовича внаслідок захоплення хрестоносцями Константинополя 1204 р. Заслугою І. Гралі є глибокий аналіз не тільки візантійських, руських і польських джерел, а і залучення до вивчення даних проблем широкого кола пам'яток західноєвропейського походження, які дозволяють по-новому глянути на окремі моменти русько-візантійських відносин під час Хрестових походів [301, с. 24].

У ХХ ст. дослідники продовжували ґрунтовніше вивчати проблеми, порушені їхніми попередниками. У контексті даного дослідження важливо згадати роботи

С. Лучицької [266; 269; 270; 586], котра на основі аналізу латинських хронік спробувала дослідити сприйняття західноєвропейськими рицарями мусульманського суспільства з його релігійними особливостями. Загалом автор намагається вникнути у проблеми глибокого соціокультурного конфлікту на теренах Близького Сходу XII – XIII ст. Конкретизуючи зауваження С. Лучицької, потрібно зазначити, що дилема «свій» – «чужий» притаманна людській свідомості в усі епохи і має фундаментальне значення для вивчення специфіки будь-якої культури. Роль «образу іншого» вирішальна у формуванні власної ідентичності на різних історичних етапах. [269]. Проілюструвавши таким чином рівень сприйняття латинянами мусульман, автор запропонувала, в першу чергу, своєрідну схему, за якою потрібно вивчати досить складні питання, пов'язані із ментальним сприйняттям однієї соціокультурної групи іншою на рівні ментальної рецепції. З одного боку, С. Лучицька заклала основу для подальшого дослідження ментального та релігійного сприйняття мусульман не тільки латинянами-католиками, але й ортодоксальними християнами, а з іншого, – дане дослідження послужило своєрідним прикладом в плані методології вивчення реакції руського соціуму на латинські хрестоносні виправи. Загалом роботи С. Лучицької стали логічним продовженням західноєвропейських тенденцій у дослідженні поставлених питань [301, с. 24].

В рамках окресленого історіографічного напрямку працювала англійська дослідниця К. Хелінбланд [464], проаналізувавши Хрестові походи з боку мусульманського сприйняття цих виправ та їх реакцію на експансіоністську політику європейців, формування ними власної релігійно-ідеологічної концепції Священної війни – джихаду. Окрім цього, К. Хелінбланд описала розвиток військового мистецтва сарацин під час Хрестових походів, зокрема використання мусульманами металевих пристроїв та снарядів для штурму фортифікаційних укріплень. Наведені у роботі зраз-

ки озброєння слугують аналогіями для порівняння із давньоруським металевим озброєнням.

Своєрідним доповненням зазначеним тенденціям у науковому дослідженні Хрестоносного руху та його рецепції на Русі є аналіз предметів релігійної та культової обрядовості, що вивчені російським істориком Л. Беляєвим [24; 25]. Автору вдалося простежити проникнення латинської поховальної традиції на Близькому Сході, на Русь, що проявилось у надгробній пластиці. Крім того, Л. Беляєв довів Східне походження так званих «єрусалимів», котрі використовувалися під час Богослужіння. Періодом їх поширення на Русі автор вважав XII ст. [24, с. 17].

В рамках окреслених новітніх тенденцій у вивченні Хрестоносного руху на Близький Схід наприкінці 90-х років з'являються перші наукові розвідки, в яких автори безпосередньо розглядають вплив Хрестових походів на давньоруський соціум. У 1993 р. О. Назаренко опублікував статтю «Невідомий епізод із життя Мстислава Великого». На основі віднайденого ним джерела у монастирі Св. Пантелеїмона в м. Кельн він описав паломництво до Святої Землі першої дружини Володимира Мономаха. У 1999 р. публікує ще одну статтю під назвою «Русь і Свята Земля в епоху Хрестових походів» [309], в якій детально розглядає основні політичні та династичні контакти русичів із хрестоносцями. Окрім цього, автор відтворює релігійні паломництва руських прочан до Святої Землі. Детальніше дана тематика була досліджена в його монографії «Давня Русь на міжнародних шляхах» [305].

Окремим розділом автор розглядає взаємозв'язки русичів із хрестоносцями, зокрема політичні й дипломатичні відносини. Досить вичерпно автор аналізує основні аспекти християнського паломництва до Святих Місць Палестини та його прояви на теренах східної Європи. Свій аналіз О. Назаренко будує на основі філологічних співставлень джерельних свідчень. Особливу увагу автор приділяє мотиваційним аспектам «Ходження ігумена Даниїла», котре виходило за

рамки усталених у добу середньовіччя релігійним подорожам, які автор вдало визначив та сформулював [305, с. 637–638].

Фахівець висловлює певну недовіру французьким хронікам, на основі свідчень яких можна припустити, що русичі брали безпосередню участь у Першому Хрестовому поході [305, с. 636]. Особливу увагу автор приділив свідченням руських літописів та детально проаналізував їхній зміст, зробив висновок про достовірність цих повідомлень.

Проте, необхідно констатувати, що О. Назеренко вивчав тільки політичні, династичні і дипломатичні фрагменти у стосунках русичів і хрестоносців й не врахував військових, духовних, до певної міри, ідеологічних взаємовпливів, тим самим тільки окресливши в загальних рисах поставлену проблематику [301, с. 26].

У даний історіографічний опис необхідно включити короткий аналіз робіт українського історика О. Головка, котрий у своїх наукових публікаціях неодноразово звертався до окресленої нами тематики. У статті «Слов'яни Східної Європи і Хрестові походи» [78] дослідник проаналізував свідчення давньоруських літописів про Хрестові походи, проте основну свою увагу акцентував на пізніші виправах у Південно-Східну Прибалтику, та політику папської курії щодо Русі. Повніший аналіз даної теми автор зробив у власній монографії «Корона Данила Галицького» [76]. Подібного характеру ще одна стаття – «Давня Русь та Хрестові походи» [75], в якій він продовжує шукати паралелі між ідеєю Хрестових походів та боротьбою русичів проти половців. О. Головка вважає, що оборонна війна київських князів від «невірних» кочівників відбувалася в рамках цивілізаційного протистояння «Схід – Захід», яке набуло своєї актуальності в кінці XII ст. на території Палестини. Незважаючи на такі помилкові висновки автора, потрібно констатувати, що загалом О. Головку вдалося відобразити і проаналізувати літописні свідчення, котрі стосуються Хрестових походів, та спростувати висновки радянських істориків про існування

релігійної нетерпимості у середовищі руського духовенства до католиків.

Ряд дискусійних моментів, дотичних до стосунків русичів із хрестоносцями, піднімалися О. Майоровим [275]. В одній із останніх своїх публікацій петербурзький дослідник порушив проблему, пов'язану із Четвертим хрестовим походом. Внаслідок захоплення хрестоносцями Константинополя, візантійський імператор Алексій III змушений був рятуватися втечею. Автор статті стверджує, що він протягом певного часу перебував на Русі, при цьому не наводячи нових джерельних свідчень, а лише опираючись на спростовані повідомлення [275, с. 23].

Огляд історіографії з даної тематики не був би повним без урахування поглядів російського дослідника Д. Мішіна, які він навів у своїй публікації «Відношення Русі до Хрестових походів» [289]. Зокрема, автор зазначає, що давньоруська держава залишалася осторонь у протиборстві мусульман і латинян, однак водночас намагається визначити вплив даних виправ на православний давньоруський соціум.

Окремі аспекти порушувалися також у польській історіографії. Зокрема, В. Пельтц вперше звернувся до проблеми впливу Хрестових походів на країни Східної Європи. У рамках локалізованої тематики автор зумів фрагментарно визначити основні напрямки політичних і дипломатичних відносин. Окремо в статті «Хрестоносці в Південно-Східній Європі» йдеться про торгові інтереси країн Східної Європи на території Близького Сходу та нові економічні інтереси, які виникли внаслідок Хрестових походів [605].

Серед польських істориків особливо необхідно відзначити роботи Д. Домбровського і його внесок в дослідження генеалогії Романовичів. Учений ґрунтовно проаналізував біографії представників даної династії, з'ясував їх шлюбну політику та уточнив датування окремих подій [531]. У новій монографії «Генеалогія Мстиславичів» Д. Домбровський із притаманною йому скрупульозністю звів у єдиному дослі-

дженні усі біографії представників старших Мономаховичів. Важливими є повідомлення про русько-скандинавські матримоніальні зв'язки, зокрема шлюб Мль(м)фрїди Мстиславівни, якому присвячений окремий розділ. Протягом даного періоду польськими істориками В. Мруком [598], П. Івашкевич [573] та ін. ґрунтовно розглядалося питання паломництва до Святої Землі, була зроблена їх класифікація.

Загалом, історія західноєвропейського паломництва детально вивчалася європейськими дослідниками: Д. Кліфтом [524], Ф. Гардінером [551], М. Грімсхафом [557], Д. Тарджером [422] та ін. У даних роботах автори розглядають історію західноєвропейських паломництв, чітко визначають їхні види і типи, а також формулюють мотиваційні складові цього духовно-релігійного акту. Це дає нам можливість з'ясувати, шляхом порівняння, специфічні особливості західноєвропейських паломництв та давньоруських, визначити їх спільні та відмінні риси [301, с. 28].

Взаємовідносини давньоруської держави із латинськими державами хрестоносців на Близькому Сході знайшли своє відображення в роботах сучасних буковинських істориків. Зокрема, необхідно виділити публікації С. Пивоварова [341; 342; 343; 344; 345; 346; 347], О. Масана [277; 278], А. Федорука [448], Ю. Мисько [287] та І. Возного [61].

Науковий доробок С. Пивоварова є досить важливим в рамках вивчення локалізованої тематики наукового дослідження. Вивчаючи християнські старожитності в межиріччі Верхнього Пруту та Середнього Дністра, науковець ввів у науковий обіг і описав низку археологічних знахідок, котрі мають стосунок до Хрестових походів. В першу чергу, необхідно розглянути статтю «Візантійська монета з Чорнівського городища» [341], у якій йдеться про скіфатну, перфоровану монету, що потрапила у цей регіон, на думку С. Пивоварова, під час Четвертого хрестового походу. У його спільній статті із А. Федоруком проаналізовано окремі види озброєння, зразки якого також відносяться до цього часу. Особливо детально дослідники вивчили арбалетну

та іншу артилерійську зброю на основі наконечників стріл [346].

Інші монографії присвячені опису знайдених християнських реліктів, зокрема сирійським хрестам-енколпіонам, окремі з яких могли потрапити в цей регіон під час хрестоносних виправ. Подальшим вивченням знайдених на території Верхнього Прута та Середнього Дністра хрестів-енколпіонів займається Ю. Мисько, останні результати досліджень якої були викладені у тезах наукової конференції: «Про шляхи потрапляння сіропалестинських хрестів-енколпіонів на територію Дністро-Прутського межиріччя» [287].

Буковинський медієвіст О. Масан у статті «Участь українців у хрестових походах у Південно Східну-Прибалтику та на Близький Схід» детально розглянув можливу участь русичів у Третьому Хрестовому поході [278]. Детальніше дана тематика знайшла своє відображення в статті А. Федорука, котрий на основі акумульованого джерельного матеріалу спробував розглянути деякі аспекти на тлі двосторонніх взаємин русичів і хрестоносців. Зокрема, на основі аналізу фольклорних джерел автор стверджує про участь русичів у поході Фрідріха Барбароси на Близький Схід. Окрім цього, у статті спростовується припущення С. Пивоварова щодо датування скіфатної монети з Чорнівського городища Четвертим хрестовим походом. Автор вважає, що вона потрапила на дану територію під час П'ятого хрестового походу [448]. В контексті вивчення впливу Хрестоносного руху на руські землі необхідно згадати роботу І. Возного, який на основі акумульованого археологічного матеріалу прослідкував певні запозичення русичами військового озброєння із країн Близького Сходу під час Хрестових походів, зокрема металевих та вогневої зброї [301, с. 29].

Підсумовуючи історіографічний огляд, можна, із впевненістю констатувати, що на сьогоднішній день спеціальних робіт по сформульованій тематиці є небагато. Окремі аспекти розглядалися вченими в більш загальних роботах, у яких піднімалися проблеми військово-політичних, династичних і

дипломатичних зв'язків хрестоносців із руськими князями і впливу Хрестових походів на соціокультурний розвиток давньоруської держави та її військову справу.

1.2. Джерельна база дослідження.

Дослідження Хрестоносного руху у світі має величезну історію. Особливо цінними в цьому аспекті є праці представників середньовічної літератури, зокрема, безпосередніх учасників Хрестових походів, таких як: Анонім («Діяння франків та інших єрусалимців», 1110 – єдина хроніка, написана світською особою, скоріш за все лицарем, що брав безпосередню участь в поході і написана на основі щоденника), Раймунд Ажилський («Історія франків, які взяли Єрусалим», 1098-1099 рр.), Фульхерій Шартрський («Єрусалимська історія», 1101-1127 рр.), П'єр Тудебот («Історія Єрусалимського походу», 1101-1111), Бодрі Дольський («Єрусалимська історія», 1108-1110), Гвіберт Ножанський («Історія, названа Діяння Бога через франків», 1109), Роберт Реймський («Єрусалимська історія», 1107 – найбільш повна хроніка, де особливу цінність має опис Клермонського собору, на якому монах був присутнім), Еккехард Аурський («Єрусалимець, або Книга про пригнічення, звільнення і відновлення святої Єрусалимської церкви», 1101), Рауль Канський («Діяння Танкреда в Єрусалимському поході», 1112-1118, був лицарем і дуже освіченою людиною, тому в його творі присутній більш глибинний аналіз подій, аніж у його світських колег, і тим більше у хроністів-церковників). До нормативних джерел по історії Першого хрестового походу, які в основному мають компілятивний характер, належать «Єрусалимська історія» Альберта Аахенського (1120-1153) та «Історія діянь в заморських землях» Гійома Тірського – перша фундаментальна праця, яка охоплює події майже за сторіччя – з 1095 по 1184 рік. Вона має особливу історичну цінність, так

як Гійом був архієпископом і мав доступ в силу свого статусу до різноманітних архівів і до королівського та папського оточення. Містичний тон перших хронік змінюється в його праці науковим історичним підходом.

Це все були представники духовенства – єпископи, святенники, абати, клірики, монахи (тому і висвітлювалась вона дещо однобоко...). Та зрештою всі літописці XII ст. ідейною основою своїх творів обирали хвалу Богу і захоплення від божественної місії хрестоносців. В науці така концепція позначається поняттям «провіденціалізм» (від лат. «Providentio» – «проведіння господнє»). Твори хроністів XII ст. так чи інакше повинні були сприяти авторитету католицької церкви та зробити і сформувані політико-правову доктрину Хрестоносного руху та розвитку Європи загалом. Однак, попри релігійну заідеологізованість даних творів, все рівно можна багато в чому дізнатись і проаналізувати справжні причини Хрестоносного руху та його значення для Європи та світу.

Зокрема, Фультхерій Шартрський [550], який протягом тривалого часу перебував на латинському Сході, займаючи посаду придворного капелана правителя Єрусалимського королівства Балдуїна I (1110 – 1118), описує ставлення європейців-католиків до “невірних” сарацин, що є основою для вивчення питань, пов’язаних із сприйняттям цих ідей на Русі. «Єрусалимська історія» висвітлює події з 1095 р. по 1127 р., й складається із трьох частин, тут є багато лексики, яку використовували стосовно сарацин, та чисельні описи чужоземних країн. Однак автор практично не згадує про Клермонський Собор 1095 р. та заклики Папи Урбана II до священної війни. Цю прогалину можна, заповнити використовуючи хроніку Роберта Монаха [623], яка написана приблизно між 1110 – 1118 роками. Вона не належить до числа латинських джерел, котрі були створені очевидцями подій, проте «Єрусалимська Історія» охоплює події із 18 листопада 1095 р. (коли був скликаний Клермонський Собор) до 12 серпня 1099 р.: битвою при Аскалоні де Готфрід через

місяць після взяття Єрусалиму розбив мусульманську армію.

Як уже зазначалося, дане джерело є важливе в плані дослідження подій, пов'язаних із Клерманським собором 1095 р. Заклики Урбана II до хрестового походу, вміщені у його проповіді, подані в «Єрусалимській історії» досить детально, бо автор був присутнім на Соборі у Клермоні, Даний фрагмент «Єрусалимської історії» був запозичений практично всіма пізнішими істориками Хрестових походів. Поряд із цим, необхідно уточнити: Роберт не міг передати точно зміст проповіді Папи, оскільки писав свою роботу через 25 років, до того ж, Урбан II виголошував свою промову, швидше за все на південногальському діалекті, оскільки був уродженцем Галлії, а Роберт подає її на класичній латині [623, р. 730]. У тексті проповіді Римського Понтифіка («містобудівник» - автор) закладалися основні ідеї Хрестоносного руху на Близький Схід, які в рамках даного дослідження розглядаються у плані їхньої рецепції на Русі.

Не менш цікавим джерелом є «Церковна історія» Ордеріка Вітелія (1075 – 1142 рр.) [602], котру автор написав на основі багатьох джерел, адже протягом усього свого життя не виходив із одного монастиря вивчаючи їх. «Церковна історія» подає унікальну інформацію про перебування датського конунга Еріка Доброго на Русі під час його хрестового походу [301, с.38–39].

Окрім зазначених латинських джерел, необхідно згадати дві французькі хроніки XIII ст.: «Історія Єрусалима і Антіохії» [584] та «Хроніка Танкреда і його експедиції до Єрусалиму» [610], у яких безпосередньо згадуються русичі в битві 1097 р. при м. Нікеї. Аналізуючи дані повідомлення середньовічних авторів, дослідники не змогли дійти консенсусу щодо їхньої достовірності. Зокрема, В. Пашуто не має жодних сумнівів в правдивості цих повідомлень [326, с. 321]. Діаметрально протилежну позицію відстоювали московські історики М. Заборов [151, с. 84–107] та О. Назаренко [305, с. 636]. Незважаючи на це, опоненти В. Пашуто не навели

достатньої кількості переконливих аргументів, тому їхню критику не можна вважати конструктивною, з іншого – боку тексти цих джерел потребують детальнішого текстологічного вивчення.

Події Четвертого хрестового походу найкраще зображені у двох французьких хроніках, авторами яких були учасники тих подій Жоффруа Віллардуен [132] та Робер де Кларі [389]. Записки маршала Шампані Жоффруа Віллардуена (1150 – 1213 рр.) «Завоювання Константинополя» були продиктовані ним наприкінці життя, приблизно у 1207 р., на французькій мові, в їх основі лежали записки в щоденнику автора, котрі він вів систематично з 1201 р. [132, с. 295]. Отже, як очевидець, автор детально описав події Четвертого хрестового походу, що викликає довіру у дослідників.

Не менш важливим джерелом історії Четвертого хрестового походу є хроніка «Завоювання Константинополя» Роберта де Кларі (1170 – 1216 рр.), яка складалася протягом багатьох років, зокрема після повернення автора на батьківщину після битви при Адріанополі 1205 р. [132, с. 174]. На відміну від Жоффруа Віллардуена, котрий висвітлював події хрестового походу 1203 – 1204 рр. досить точно, роботі Роберта де Кларі не притаманна фактологічна точність, він часто плутає події, пропускає важливі факти. Будучи простим лицарем, автор хроніки на знав про культурні аспекти походу і лише завдяки чуткам складав свою уяву про його передумови. Проте свідчення Роберта де Кларі цінні, перш за все, з точки зору суб'єктивного сприйняття автором тих подій, у яких йому довелося брати участь. «Завоювання Константинополя» – хроніка, яка містить цікавий матеріал для розуміння історичного менталітету дрібного світського феодала із середовища тих, хто відреагував на заклики Римського понтифіка та взяв участь у Хрестовому поході на Близький Схід. Дані хроніки подають інформацію про втечу візантійського імператора Алексія II після захоплення Константинополя хрестоносцями, що дає можливість спростувати гіпотезу про його перебування на Русі.

Четвертий Хрестовий похід також був висвітлений у працях монаха Гунтера Періського («Константинопольська історія» – автор), та єпископа Рішара Ам'єнського («Про взяття і розграбування Константинополя латинянами» – автор).

Наступний блок писемних пам'яток про Хрестові походи складають грецькі джерела. Перш за все, необхідно розглянути «Алексіаду», автором якої була дочка візантійського імператора – Анна [221]. Це є єдиним джерелом, у якому систематично і повно викладена історія Візантійської імперії XI – початку XII ст. В рамках окресленої тематики важливе значення мають X і XI книги «Алексіади», у яких відображено події, пов'язані із Першим хрестовим походом. З даної проблематики маємо ряд західноєвропейських хронік, проте робота доньки Алексія Комніна значно доповнює їхню інформацію, особливо це стосується подій, пов'язаних із пересуванням хрестоносців територією Малої Азії у 1096 – 1097 рр. Латинські хроністи часто пересувалися в складі окремих загонів рицарської армії територією Близького Сходу, тому їх повідомлення стосуються локальних подій. У «Алексіаді» виклад матеріалу має загальний характер, що дозволяє побачити загальну картину подій. Крім того, західноєвропейські хроніки, за своїм характером, досить часто тенденційно ставляться до політика Алексія Комніна. Повідомлення ж грецького джерела, у якій знаходимо діагностично протилежні оцінки діяльності візантійського імператора, дозволяють об'єктивно сформулювати погляд на події XI – XII ст. [221, с. 20–21]. Крім цього, у «Алексіаді» детально описані взаємовідносини візантійського імператора із латинськими державами на Близькому Сході, а також сприйняття латинської ідеї «Священної війни» ромейським суспільством, що було близьким до давньоруського [221, с. 32–36].

Продовженням «Алексіади» є «Короткий огляд царювання Іоанна і Мануїла Комнінів», автором якого був граматик Іоанна Кіннама (1143 – початок XIII ст.) [209]. Будучи секретарем при константинопольському дворі Мануїла

Комніна, автор джерела став очевидцем тих подій, про які писав, зокрема він знав усі деталі взаємовідносин Роменської імперії з учасниками Другого хрестового походу [209, с. 52–58]. Переважна більшість дослідників вважають даний твір достовірним джерелом, адже він описував сучасні йому події. Сім книг даного твору хронологічно охоплюють правління Іоанна, сина Алексія Комніна, і Мануїла, тобто з 1118 по 1176 р. [301, с. 41].

Повнішим візантійським джерелом є «Історія з часу правління Іоанна Комніна», яка належала перу Нікити Хоніата (1155 – 1217 рр.) [468], котрий мав при дворі візантійських імператорів звання логофета (канцлера). Варто зазначити, що під час Четвертого хрестового походу Хоніат перебував у Константинополі, а після захоплення міста латинянами втік до Нікеї. Отже, він був очевидцем тих подій, більше того, перебуваючи в імператорській канцелярії, знав усю інформацію про переговори візантійців з хрестоносцями. Над своїм твором Микита Хоніат працював багато років, починаючи з юного віку і закінчуючи вже у зрілому віці. В «Історії з часу правління Іоанна Комніна» він описав події, починаючи із смерті Алексія Комніна й закінчуючи вступом на престол Генріха Генегауского (1206 – 1216 рр.), брата імператора латинської імперії Балдуїна [468, с. 6; 36, с. 359]. Таким чином, автор досить детально описав подій з 1118 по 1206 р. Зокрема, в даному джерелі автор згадує про посольство 1200 р. Романа Мстиславовича у Константинополі та походи на половців, називаючи їх важливими для імперії, яка опинилася під загрозою анексії з боку хрестоносців [468, с. 194–195], а також дає детальну ретроспективу подій, пов'язаних із походом латинян 1203 – 1204 рр. [468, с. 199–223].

Події Четвертого хрестового походу детально описані у хроніках візантійських авторів XIII ст. Георгія Акрополіта та Никифора Григори. «Літопис великого логофета Георгія Акрополіта» охоплює події з 1203 по 1261 р. [7; 48, с. 359]. У цій роботі детально описані події, пов'язані із падінням Константинополя, та подається виклад історії Нікейської

імперії. Загалом, це джерело доповнює свідчення Микити Хоніата та Іоанна Кіннама про втечу візантійського імператора Алексія, що дає змогу спростувати гіпотезу про його перебування на Русі [301, с. 41].

Окрім латинських та грецьких хроністів, необхідно коротко розглянути свідчення скандинавських джерел, зокрема Королівських саг, в яких висвітлюється життя норвезьких конунгів, точніше одна сага присвячена одному правителю. Хронологічно вони описують події XI – XIII ст., водночас, включають й легендарні перекази, більш раннього часу [121, с. 425]. «Сага про Кнютлінгів» [545], яка базується на більш ранньому джерелі «Сазі про Кнута Святого», описує історію датських конунгів, починаючи з X ст. й закінчуючи початком XIII ст. В рамках окресленої тематики норвезькі саги подають унікальні факти династичних зв'язків представників династії Рюриковичів із скандинавськими хрестоносцями, які були упущені давньоруськими літописцями. Це стосується повідомлень про одруження норвезького короля Сігурда I Хрестоносця із руською княжною Маль(м)фрід Мстиславівною [301, с. 42].

У рамках вивчення родинно-династичних взаємин русичів із хрестоносцями, потрібно згадати «Круг Земний» Сноррі Стурлусона [411], що датується приблизно 1230 р., автор якого веде свою розповідь з найдавніших часів до 1177 р. Сноррі Стурлусон підтверджує факт укладення шлюбу між дочкою Мстислава Володимировича і Сгурдом Хрестоносцем.

В окрему групу необхідно виділити польські писемні джерела. Зокрема, «Chronica Poloniae Maioris» в історичній літературі XIX ст. отримала назву «Великопольської хроніки» [51], від місця її створення при познанській єпископській кафедрі. Вона є одним із найбільших витворів давньопольської хронографії і написана на рубежі XIII – XIV ст. невідомим автором, котрий походив із церковного середовища.

Перша частина хроніки, яка охоплює події до 1202 р., базується на повідомленнях «Хроніки» В. Кадлубека

і майже повністю передає його трактування подій. Друга частина пам'ятки має самостійний характер. Її автор відобразив також русько-польські відносини: династичні шлюби між князівськими родинами Польщі і Русі. Якщо в першій частині твору хроніст, наслідуючи В. Кадлубека, намагається підкреслити залежність Галичини та Волині від краківських правителів, то друга частина праці, що написана самостійно, є об'єктивнішою в оцінці подій [301, с. 43].

Серед пізніших польських хронік необхідно назвати «Аннали або Хроніка Королівства Польського» Яна Длугоша [535]. Цей обширний твір охоплює історію польських земель із найдавніших часів до сучасних авторові днів. За стилем написання праця нагадує рочники, однак, на відміну від лаконічних записів в рочниках, містить багато деталей і оцінок самого автора. Длугош розділив свою роботу на дванадцять книг. Серед них для нас важливими є дві – шоста і сьома.

Більшість відомостей, що стосуються руських земель, відноситься до кінця XII – першої третини XIII ст. Під 1198 р. краківський хроніст вмістив розповідь про утвердження Романа Мстиславовича в Галичі, а під наступним, 1199 роком, описав страти князем місцевого боярства, запозичивши цю інформацію від В. Кадлубека та із «Великопольської хроніки» [535, р. 210 – 217].

Особливий інтерес представляє запис, вміщений під 1200 р. У ньому говориться про падіння Константинополя і втечу візантійського імператора «Аскаріуаса» до «Галіції, провінції галицької, яка є частиною Русі». За Длугошем, імператор був прихильно прийнятий при дворі князя Романа [535, р. 221]. Хоча польські дослідники довели, що у даному випадку не варто довіряти Я. Длугошу, розповідь хроніста, не підтверджена ні руськими, ні візантійськими джерелами, до цього часу викликає дискусії з приводу можливого перебування імператора Алексія III в Галичині.

«Хроніка» Яна Длугоша справила серйозний вплив на творчість більшості польських авторів XVI ст. Зокрема, М. Кромер [579] та М. Бельський [505], які в унісон повідом-

ляють про втечу візантійського імператора Алексія на Русь під час Четвертого хрестового походу.

В окрему групу джерел необхідно виділити археологічні пам'ятки. У своїй більшості це знайдені реліквії християнського культу, зокрема хрести-енколпіони, які виготовлялися у православних (мелькитських) монастирях на території візантійських провінцій Сирії й Палестини. Особливу увагу привертають ті знахідки, що потрапляли на територію давньоруської держави під час Хрестових походів. Як добре відомо, одним із найпоширеніших шляхів потрапляння близькосхідних хрестів-енколпіонів були подорожі-прощі паломників, які привозили їх у якості реліквій із Святої Землі. У даному аспекті необхідно згадати хрест преподобної Єфросинії, княжни Полоцької [185]. Ряд артефактів були знайдені і опубліковані В. Заліською [164, с. 93–104] та В.Куницьким [246], В.Пуцко [375, с. 62–73].

Багато таких знахідок XII – XIII ст. із Херсонесу узагальнила й класифікувала Г. Курзухіна [249, с. 128–135]. Велику кількість сирійських хрестів-енколпіонів, знайдених на території межиріччя Верхнього Прута та Середнього Дністра, опублікував С. Пивоваров [344, с. 65–68]. Звичайно, не всі вони були завезеними на територію Русі, значна їх кількість виготовлялася місцевими майстрами. У контексті досліджуваної тематики ключове значення мають саме завезені під час Хрестових походів реліквії, оскільки це свідчить про інтенсифікацію паломницького руху до Святої Землі та розвиток торгівлі, адже існування латинських держав на території Близького Сходу гарантувало безпеку християнам у даному регіоні [301, с. 44].

Протягом XII – XIII ст. на територію давньоруських земель потрапили також перетворені на амулети скіфатні монети та мушлі [343, с. 154–155, 493], останні були невід'ємним атрибутом паломників. Зазначені археологічні знахідки черговий раз доводять той факт, що русичі перебували на території Святої Землі під час Хрестових походів.

Хрестоносний рух знайшов своє відображення у фольклорних джерелах, зокрема у буковинській пісні, де розповідається про участь вихідця з цієї території у хрестоносних виправах на Близький Схід [350].

Окрім свідчень західноєвропейських хронік, важливе значення для вирішення поставлених завдань у дослідженні мають давньоруські писемні джерела.

Літописні свідчення про Хрестоносний рух XI – XIII ст. за своїм характером є досить уривчастими та фрагментарними, тому виключно на їх основі неможливо відтворити цілісну картину перших хрестоносних кампаній. Проте, інформация, яку донесли до нас окремі писемні пам'ятники, безумовно, є важливою в плані осмислення рівня інтеграції латинської ідеї «визволення Гробу Господнього» в соціокультурному вимірі Київської Русі та її рецепції на рівні морально-світоглядного і релігійного сприйняття. Беручи до уваги ці зауваження, акцент в даному параграфі буде зосереджено на аналізі окремих фактів їх співставленні, порівнянні, походженні та текстологічному наповненні, – тобто на основі наявних літописних згадок спробуємо виокремити й визначити тогочасну оцінку (в межах архетипної рецепції) латинської ідеї визволення Гробу Господнього на теренах Русі [301, с. 147].

Значна частина інформації про вплив Хрестоносного руху на Русь міститься у давньоруських писемних пам'ятках XII – XIII ст.: літописах, творах агіографічного й паломницького жанрів. Давньоруські літописи, які включають окремі повідомлення про вплив Хрестових походів на руські землі, становлять своєрідний корпус різних за часом і змістом редакцій, таким чином, необхідно детально розглянути не лише їхній зміст, але й час внесення даної інформації до тексту цих джерел. Отже, текстологічний аналіз окремих статей необхідно робити на основі тих списків які є найближчими до протографа.

Свідчення про Перший Хрестовий похід знаходиться у «Повісті временних літ». Давньоруський автор, перепові-

даючи легенду про випробування вір Володимиром, зокрема посольство євреїв хазарських, опосередковано натякає на події Першого Хрестового походу та взяття Єрусалима латинянами [353, с. 123]. В одному випадку йдеться про вставку до тексту літопису, яка була зроблена не раніше 1099 р. Її автором, швидше за все був, Нестор, адже саме йому, за версією А. Шахматова, належить редакція ПВЛ, події в якій доведені до 1113 р. ПВЛ була перероблена і доповнена монахом Сильвестром у 1116 р. [477, с. 24] й дійшла до нас у Лаврентіївському ізводі [251]. Він був складений у 1377 р. для Великого князя Дмитра Костянтиновича за благословення Діонісія, єпископа Суздальського, Нижньгородського і Городецького [478, с. 511]. Ця редакція є найближчою до протографа, який не дійшов до нас, проте засвідчує той факт, що на Русі знали про виправи хрестоносців на Близькому Сході вже на початку XII ст.

Ще одним доказом того, що на теренах руських земель знали про перемогу хрестоносців, є свідчення «Житія святого Константина-Кирила», у якому Костянтин Філософ, заперечуючи іудеям, котрі, посилаючись на благословення племені Симова Ноєм, говорять: «А ко Афету глагола, от него же мы есьмы: да распространить Господь Бог Афета и да ся вселить в села Симова» [312, с. 627–628]. У давньоруському коментарі на це пророцтво зазначається: «То уже есть всем ведомо, яко крестьяне вселишесе в ваши села, рекше во Иерусалим» [305, с. 627–628]. О. Назаренко зі свого боку вважає, що це є абсолютно самостійне джерело яке міститься із коментарем у збірнику XIII ст. [305, с. 627–628]. А. Турілов, наприклад, не має жодних сумнівів в сучасності даного джерела періоду існування на території Палестини Єрусалимського королівства [439, с. 95–100].

Відомо, що близько 1113 р. літописні записи здійснювалися у Києво-Печерському монастирі [312, с. 58], можливо, монахом Нестором. Дані записи не дійшли до нас, адже піддавалися редагуванню двічі – 1116 і 1118 року, тому вони збереглися лише у перероблених варіантах інших авторів

[264, с. 148]. За словами Д. Ліхачова, Нестор дуже ретельно ставився до перевірки достовірності історичного матеріалу [264, с. 149], оскільки користувався різноманітними джерелами. Тож йому було добре відомо про захоплення Єрусалима після 1108 р., оскільки приблизно в цей час закінчив своє паломництво ігумен Києво-Печерського монастиря Даниїл, і, можливо, саме в цей час було відредаговано повість про випробування вір Володимиром. Необов'язково, що літописну цитату переробили повністю, ймовірно, зміни торкнулися лише вказаного фрагменту. Підтвердженням цьому є зауваження Д. Ліхачева, який підмітив, що згідно літопису Володимир приймав чотири посольства, а відправляв тільки три, отже в початковому варіанті зберігалася певна «симетрія» [353, с. 614]. Російський дослідник А. Архіпов трактував цю частину літописного повідомлення як анти іудейський памфлет, виокремлюючи його із загального контексту сказання про випробування вір Володимиром [14, с. 150–204].

Найбільш повну інформацію про Хрестові походи знаходимо у тексті Іпатіївського літопису [183], що є копією із південно-руського літописного ізводу XIII – початку XIV ст. Він дійшов до нас у вигляді семи редакцій – Іпатіївської першої чверті XIV ст.; Хлебніковської – південно-західного походження XIV ст.; Погодінської, яка являється точною копією Хлебніковської із відповідними доробками і перестановками; Краківської кінця XVII ст.; Ермолаївської кінця XVII – початку XVIII ст. та інших.

У даному дослідженні використано дві основних редакції даного літопису – Іпатіївську та Хлебніковську. Перша була відкрита Н. Карамзіним і являється найдревнішою, вона належала костромському Іпатіївському монастирові. На сьогоднішній день добре відомо про те, що Іпатіївський і Хлебніковський літописи за своїм змістом виходять із одного протографа. Незважаючи на це, у текстах цих джерел є окремі розбіжності та різночитання. Зокрема, це стосується статті під 1146 р., де мова йде про союзників Святополка

Ізяславича у його військовому протистоянні із Юрієм Довгоруком. Так у Хлебніковському списку згадуються чехи [641], а в Іпатіївському такої інформації немає. Оскільки ці два джерела мали спільний оригінал, А. Шахматов припустив, що пізніша редакція у деяких випадках є точнішою, адже зберегла текст протографа, тобто є абсолютно достовірною [478, с. 606]. Отже, дані Хлебніковського про участь чехів на чолі із Володиславом II, який брав участь у Другому Хрестовому поході, в міжособній боротьбі Рюриковичів не викликає жодних сумнівів.

Загалом Іпатіївська редакція є унікальним джерелом, текст якого (по списку XV ст.) складається із 3 частин. Перша містить ПВЛ, де події, на відміну від Лаврентіївської редакції, закінчуються не 1110 р., а 1117 р., друга частина вміщує «Київський літопис», що включає події із 1118 р. по 1200 р. Верхня хронологічна межа «Київського літопису» у сучасній історіографії є предметом тривалої дискусії, зокрема О. Толчко датує закінчення даного літопису 1205 р. [435, с. 73–87] Третя частина даного ізводу – це «Галицько-Волинський літопис», який охоплює події 1205-1290 рр.

Для вивчення проблеми впливу Хрестоносного руху на Русь найважливішим є «Київський літопис», саме тут автор розповідає про захоплення Єрусалима 1189 р. Саладіном й дає власну оцінку цієї втрати для всього християнського світу [183, стб. 655–656]; крім цього, літописець оспівує військовий похід Фрідріха I Гогенштауфена (Третій Хрестовий похід) з метою повторного визволення Святого міста від «невірних» [183, стб. 665]. Це засвідчує той факт, що на русі знали про Хрестові походи, більше того, текст даного джерела ілюструє сприйняття латинської ідеї «Визволення Гробу Господнього» у середовищі давньоруського духовенства.

Окрім Іпатіївської редакції, інформація про Хрестові походи міститься у Новгородському літописі [314]. Новгородський літопис є одним із найстарших ізводів, оскільки сформований на основі Новгородського літописання, що ве-

лося при дворі місцевого єпископа. Загалом дане джерело представлено двома основними списками. Старший, Синодальний, датується XIII – XIV ст., а молодший, що за своїм змістом досить близький до старшого, дійшов до нас у двох основних редакціях: Академічній та Комісійній (середина XV ст.) [301, с. 32].

Найповнішою літописною згадкою про Хрестоносний рух на Близький Схід є стаття Новгородського літопису, яка відображає події Четвертого хрестового походу 1202 – 1204 рр. [314, с. 46–49] У Новгородському літописі старшого і молодшого ізводів під заголовком «Повість о взятїи Царгорода фрягами» (далі – «Повість») [314, с. 46–49] очевидець намагається відобразити перебіг подій в Константинополі під час його захоплення латинянами. Протограф твору до нас не дійшов, але сам текст відомий за його численними редакціями. Найбільш ранній варіант повісті ввійшов до Синодального списку в Новгородському літописі старшого і молодшого ізводів. Російський дослідник Н. Мещерський запропонував їх класифікацію, визначив дві основні групи списків. До першої належать: Синодальний список Новгородського першого літопису старшого ізводу XIII ст., Комісійний список того самого літопису молодшого ізводу XV ст. і Академічний список теж того літопису молодшого ізводу XV ст. До другої групи вчений відніс списки так званого Елінського літописця другої редакції: Чудовський список середини XV ст., Кирило-Білозерський список початку XVI ст., а також списки Софіївського першого літопису [283, с. 120–135]. Отже, згідно запропонованій хронології, найстаршим виступає Синодальний список, який належить до XIII ст., тобто, з точки зору послідовності написання, він є найближчим до протографа.

Автор зазначеного джерела достеменно переповідає взяття латинянами Константинополя 1204 р., не порушуючи хронології подій, пов'язаних із штурмом міста, із точністю описує позиційне розташування армії хрестоносців та чисельність їхнього війська [314, с. 46–48]. Для даного до-

слідження важливою є особиста позиція літописця (що прослідковується у тексті) щодо причини падіння Константинополя, а саме – внутрішньо-політична криза Візантійської імперії, наслідком якої був державний переворот, та смута у середині держави. Давньоруський очевидець тих подій із обережністю ставиться до оцінки агресивної політики, що, безумовно, надає його повідомленням значної ваги під час вивчення історії Четвертого хрестового походу [301, с. 33].

Для кращого розуміння позиції руського літописця методологічно доречно, перш за все, охарактеризувати трактування подій 1202 – 1204 рр., зафіксованих у латинських та грецьких джерелах, визначити «образ» Четвертого хрестового походу в західноєвропейській історіографічній традиції, і, зрештою, через призму даного інтерпретаційного контексту розглянути давньоруський літературний пам'ятник в його ідейно-світоглядній цілісності.

Починаючи з XIX ст., між європейськими істориками розгорілася тривала дискусія навколо проблеми зміни напрямку Четвертого хрестового походу. У повному обсязі тематична полеміка розглянута П. Мітрофановим [288], Ф. Успенським [441; 442], Д. Келлером [608], С. Сеттоном [608] та іншими відомими дослідниками, проте в даному параграфі зосередимось лише на головних її аспектах.

За початковою метою, даний похід спрямовувався проти Єгипту, звідки мусульмани черпали основні сили у боротьбі проти латинян. Шампанський сеньйор Жоффрау де Віллардуен і його «літературний» послідовник Робер де Кларі, виправдовуючи дії хрестоносців, розглядали агресію проти Візантії, як випадковий збіг обставин. «Теорія випадковості» була піддана гострій критиці з боку В. Гейда [565, р. 265] та Л. Марс-Латрі [590, рр. 161–163], які звинувачували у зміні напрямку хрестоносної виправи Венеціанського дожа Енріке Дондоло. Ґрунтуючись на свідченнях французького хроніста Ернуля і на договорах Венеції з Єгипетським правителем Малек-Аделем (братом Саладіна), вчені вважали, що останній шляхом «дарування» венеціанцям хабарів та

надання їм торгових привілеїв у Александрії намагався повернути похід в інше русло. Таким чином, основною причиною падіння Константинополя була так звана венеціанська зрада [301, с. 156–157].

Опонуючи своїм попередникам, Г. Оното спростував трактування хроніки Ернуля та уточнив хронологію згаданого двостороннього договору, датуючи його не раніше ніж 1208 р. [562, р. 74–102]. Загалом, теорія «венеціанської зради» не отримала достатньої підтримки, оскільки хиткі аргументи на її користь не витримують серйозної критики таких відомих дослідників Хрестоносного руху, як: П. Ріана [614], Д. Келлера [608] і Ф. Медден [588]. Вони прийшли до висновку, що Венеція не намагалася переорієнтувати хрестоносців від початкової цілі їхнього походу, і не переслідувала мети взяття Константинополя.

На противагу теорії «венеціанської зради» була висунута версія «швабської зради», у своїй основі розроблена та обґрунтована французьким істориком П. Ріанон [614], котрий пояснював зміну напрямку даного хрестового походу активною політикою на Сході німецького короля Філіпа Швабського. Добре відомо, що Філіп перебував у родинних зв'язках із претендентом на візантійський престол Алексієм IV; крім того, Штауфени зберігали за собою права на Південну Італію і Сицилію, на ґрунті чого були постійними суперниками Константинополя. Побоюючись зближення Візантії з Папою Інокентієм III, Філіп скористався посередництвом маркграфа Боніфація Монфератського, за допомогою якого й була розіграна складна військово-політична комбінація; до того ж, саме у 1201 р. склалися сприятливі умови для її реалізації [301, с. 157].

Наведені історіографічні концепції не дають змоги дійти бажаного наукового консенсусу стосовно визначення причинно-мотиваційних особливостей Четвертого хрестового походу, одночасно засвідчуючи суперечливість наявної джерельної бази та досить низький якісний рівень її фактичної інформаційності. Після численних суперечок частина

дослідників зрештою повернулася до «теорії випадковості», запропонованої, як вже відзначалося, Віллардуеном, лише дещо розширивши загально історичний та релігійно-дипломатичний контекст. Свої алюзії висловлювало багато вчених, у підсумку формулюючи окреслену проблему як квінтенсенцію давно назрілих, глибинних і глобальних міжнародних політичних, етноцивілізаційних конфліктів та зіткнення соціально-економічних, національних інтересів провідних країн Сходу й Заходу. У підсумку, саме в такому вигляді осмислив даний феномен П. Ріан, на думку якого «цей конфлікт був результатом багатьох сил, котрі репрезентували різні інтереси тих, хто був причетний до подій 1202 – 1203 рр.: Венеція – в силу своїх торгівельних інтересів, Філіп Швабський – у фарватері своєї традиційної політики, Боніфачій відстоював свої претензії на Близькому Сході й католицьке духовенство, яке прагнуло об'єднання Церкви під своїм началом» [614, р. 111].

Для того, щоби зрозуміти сенс такого співставлення, необхідно розглянути події, пов'язані з П'ятим хрестовим походом. Його організаторами були угорський король Андрій II (Ендре, Андраш) (1205-1235) й австрійський герцог Леопольд IV (1198 – 1230 рр.). В результаті дана військова кампанія не принесла успіху її учасникам, оскільки, висадившись 1217 р. в Аксоні, хрестоносці потерпіли поразку і король, залишивши частину свого війська герцогу, повернувся додому. Хрестовий похід угорського короля мав й інший підтекст, адже Андрій був одружений на Іоланті, дочці імператора Латинської імперії П'єра II де Куртене (останній перебував в полоні у правителя Епіру Феодора Дуки Комніна з того ж 1217 р., а його сини залишалися ще малолітніми) і мав надію захопити престол цієї Латинської імперії. У той час його син Коломан володів Галичем з 1214 р., котрий, зрештою, 1219 р. був завойований Мстиславом Мстиславичем Удатним [326, с. 246–247].

Коротка анотація про П'ятий Хрестовий похід міститься у статті 1217 р. Типографського літопису [427],

який складається із двох основних редакцій Типографської-Синодальної і Типографської-Академічної-Толостовської, де події доведені до 1482 р. [312, с. 231]. Дана обставина дозволила А. Шахматову висловити припущення, що протографом Типографського літопису був Ростовський владичний ізвод 1484 р., укладений при дворі архієпископа Тихона. В основі ж даного джерела лежить Московський ізвод 1479 р. із певними доповненнями, які сходяться із Лаврентіївською редакцією [478, с. 620]. Загалом, літописець описує лише невдалий похід угорського короля, що дозволяє висловити припущення про причетність русичів до П'ятого Хрестового. Це виглядає цілком закономірно, оскільки частина територій Галицького князівства в даний період часу знаходилася під контролем Ендре II, тому руські найманці могли бути задіяні у даній виправі.

Окрема інформація про вплив Хрестоносного руху на руські землі міститься у Ніконовському літописі [259] XVI ст., який отримав свою назву за одним із пізніх списків, котрий належав у XVII ст. патріарху Никону. Дана літописна компіляція має унікальну вагу, оскільки поєднала в собі різні місцеві літописи, повісті, сказання, життя святих, записи народного епосу та архівні документи. Вивчення стилістичних особливостей редакторської роботи над текстом джерела підтверджує те, що укладачем літопису був голова руської церкви того часу Митрополит Рязанець (1522 – 1539). Перша редакція тексту, яка була складена при Московській митрополичій кафедрі, доведена до 1520 р. її оригінал зберігся у рукописі М. Оболенського. Численні переробки і текстуальні вставки у Патріаршому літописі вивчені і детально проаналізовані Б. Клоссом [259, с. 1–154]. Загалом, інформація Никоновського літописного ізводу стосується лише вивчення впливу Хрестоносного руху на розвиток військової справи на Русі та використання русичами металевих зброї.

Деякі повідомлення про династичні та воєнно-політичні контакти русичів із хрестоносцями знаходяться у Воскресенському [260] та Софіївському першому [415]

літописах старшого ізводу. Воскресенський літопис належить до московського літописання XVI ст. із викладом матеріалу до 1541р. Назву свою отримав від Воскресенського Новоєрусалимського монастиря, куди його пожертвував митрополит Нифонт. В рамках даного дослідження літописець наводить цікаві дані про військову справу на Русі XII – XIII ст. описуючи різні види металюної зброї та снарядів. У статті під 6651 роком є згадка про шлюб Святополка Всеволодовича із моравською княжною – племінницею чеського короля Володислава II, який брав участь у Другому Хрестовому поході [260, с. 34]. Схожі дані наводить Софіївський I літопис XV ст., що дійшов до нас у двох списках: Н. Карамзіна і М. Оболенського й доведений до 1418 р. [312, с. 334–336].

Серед пізніх літописів немало уваги зовнішній політиці Русі приділяє Густинський, укладений, у першій половині XVII ст. [290, с. 70]. Він подає чимало інформації про діяльність Романа Мстиславовича, а також містить дані про боротьбу за Галичину у 1205-1210-х рр. Однак, його свідчення часто є досить суперечливими, що змушує обережно ставитись до цього джерела і не завжди дозволяє їх використовувати. Наприклад, повідомлення про втечу візантійського імператора Алексія до Романа Мстиславича після взяття хрестоносцями Константинополя 1204 р. не відповідає дійсності [301, с. 34–35].

Перелічені вище літописні редакції дозволяють заповнити прогалини «Київського літопису» і уточнити окремі спірні питання, пов'язані із впливом Хрестоносного руху на руські землі.

Для вивчення окресленої проблематики, окрім літописів, важливими джерелами є твори паломницького й агіографічного літературних жанрів. Серед них до наших днів дійшло лише декілька подібних джерел, зокрема, «Ходження Ігумена Даниїла» [131] та подорожі новгородського боярина Добрині Ядрейковича (із 1211 р. новгородський архієпископ Антоній) по святих місцях [216].

Одним з найперших ходінь, що дійшло до нас, є «Житіє і ходження Даниїла, ігумена землі руської» [131]. Оригінальний текст твору для історичної науки, на жаль, втрачений, проте його зміст, що дійшов до нас у численних редакціях, здавна був об'єктом наукового вивчення.

Протягом довгого часу науковці вважали, що цілісного оригінального тексту паломника взагалі не було. Слідуючи висновкам Є.В. Петухова, складається враження, що твір – це компілятивна робота численних переписувачів, а вигляд апріорного оригіналу не виходив за рамки польових записок [338, с. 121]. Погодитися з цим важко, враховуючи структуру та відносну сталість змісту тексту. Проблема, на нашу думку, полягає у повноті його відображення різними середньовічними давньоруськими переписувачами, котрі намагалися його відтворити. Насиченість тексту географічними, топонімічними власними назвами та використання грецьких слів ускладнювали роботу авторам, змушували робити власні інтерпретації.

Вперше «Ходження ігумена Даниїла» переклав у 1837 р. І.П. Сахаров, проте це видання має ряд недоліків та помилок. виправивши їх, М. Веневітінов у 1883 р. опублікував повний текст «Житія і ходження Даниїла, ігумена руської землі» [131]. Ця редакція, на наш погляд, є найбільш повною, науковою та точною, з огляду на це вона лежить в основі даного дослідження. Загалом, дане давньоруське джерело наводить цікавий фактологічний матеріал, на основі якого можна простежити окремі аспекти проблеми впливу Хрестоносного руху на землі Давньої Русі. У першу чергу, необхідно констатувати той факт, що Даниїл склав детальний опис своєї мандрівки, зазначивши усі необхідні пункти і об'єкти, які повинен відвідати прочанин. Таким чином, він накреслив карту подорожі Святою Землею, якою скористалися наступники ігумена Києво-Печерського монастиря. По-друге, із тексту «Ходження ігумена Даниїла» помітно, що автор мав неабиякий авторитет у середовищі вельмож Єрусалимського королівства, а, отже, він мав безпосередні

стосунки із хрестоносцями. По-третє, дане паломництво інтенсифікувало всі наступні ходження, які набувають поширення саме в епоху Хрестових походів [301, с. 36].

В рамках даного огляду давньоруських джерел паломницького жанру необхідно згадати «Подорож новгородського архієпископа Антонія в Царгород» в кінці XII ст. Перебуваючи в Константинополі напередодні Четвертого Хрестового походу у 1200 р., він зустрів там посольство князя Романа в складі п'яти знатних бояр, про що написав в своєму творі [216, с. 78–79]. Поряд з розповіддю візантійського історика початку XIII ст. Никити Хоніата про перший похід Романа Мстиславовича проти половців [468], твір Добрині є цінним джерелом при вивченні русько-візантійських відносин в кінці XII – на початку XIII ст. в контексті протистояння Роменської імперії і європейських рицарів-хрестоносців. Особливої ваги свідченням новгородського боярина додає повне мовчання руських літописів про стосунки між Галицько-Волинським князівством та Візантією в цей період [301, с. 36].

Окрім творів паломницького жанру, необхідно згадати агіографічні джерела. Зокрема «Житіє Феодосія Печерського», яке було написано у 80-х рр. XI ст. монахом Києво-Печерського монастиря Нестором й дійшло до нас у складі Успенського збірника XII – XIII ст. та Києво-Печерського патерика [323]. В тексті джерела, окрім описів життя Преподобного Феодосія та його діянь, вперше згадується подорожі-прощі до Святої Землі. Дана згадка засвідчує той факт, що на Русі до Хрестових походів паломницька практика не була достатньо поширеною та популярною. Подібна інформація знаходиться і в «Житії Єфросинії Полоцької» [185], котра сама наважилася на небезпечну подорож-прощу з метою поклоніння святиням Близького Сходу й померла на території Палестини.

Окремо потрібно розглянути «Слово о Полку Ігоревім» [410], оскільки даний твір за своїми жанровими особливостями не належить до жодної із перелічених груп

джерел. Твір дійшов до нас лише у переписаному варіанті, що дозволило скептикам вважати його текст пізнішою підрубкою. Незважаючи на це, більшість дослідників «Слова о полку Ігоревім» датують його XII ст. У контексті вивчення впливу Хрестових походів на Русь, дане джерело дає цікавий фактологічний матеріал. Спершу необхідно згадати повідомлення про зовнішньополітичну діяльність Ярослава Осмомисла, де автор натякає на участь князя у Третньому Хрестовому поході [410, с. 22]. Поряд із цими свідченнями у тексті «Слова о полку Ігоревім» є цікава інформація про використання давньоруською дружиною запозиченої із Близького Сходу метальної зброї [410, с. 17, 22].

Таким чином, з низки цитованих літописних уривків не можна відтворити певну картину Хрестоносного руху на Близький Схід кінця XI – першої половини XIII ст. Специфіка даного джерельного матеріалу дозволяє тільки, в незначній мірі, доповнити певні прогалини традиційної латинської і грецької хронографічної традиції. Виділені нами літописні статті, загалом, мають Галицьке походження, в окремих випадках не виключено, що автори (ченці) черпали інформацію з латинських та грецьких писемних джерел XII – XIII ст. Виключення становить літописна стаття 986 р. «Повісті минулих літ» та стаття 1204 р. Новгородського літопису старшого і молодшого ізводів, де на основі текстологічного аналізу змісту повідомлень простежуються інші джерела інформації. Загалом, згідно генеалогії руських літописів, за С. Богуславським інформація про Хрестові походи поміщена в двох літописних архетипах: архетип ІПХ (Іпатіївського, Погодінського і Хлебніковського списків), архетип Новгородського першого літопису, проте не відображений в архетипі ЛРА (Лаврентіївського, Радзивіловського та Московського академічного), за виключенням статті ПВЛ під 986 р., яка представлена в усіх основних архетипах. В цілому, літописна інформація про Хрестоносний рух на Близький Схід засвідчує той факт, що на теренах Русі в кінці XI – на початку XIII ст. знали про дані виправи західноєвропейських хрестоносців,

хоча безпосередньо важко говорити про участь русичів [301, с. 166].

Підсумовуючи викладений матеріал, необхідно констатувати, що, незважаючи на широку джерельну базу, інформативність писемних та археологічних пам'яток є невеликою в рамках локалізованої тематики дослідження, однак всебічний аналіз джерельної інформації дає можливість розглянути вплив Хрестових походів на руські землі XI – першої половини XIII ст. Найважливішими писемними пам'ятками є, безперечно, давньоруські літописи, де акумульовано велику кількість фактологічного матеріалу загалом по даній проблемі. Латинські, скандинавські та польські джерела лише доповнюють дану інформацію.

1.3 Концептуалізація Хрестоносного руху в середньовічному західному та східному політико-правовому вимірі

Не є новиною твердження, що архетип релігійної сакральності визначає форми святості, принципи і методи її досягнення, й у тому числі – складові культурно-обрядової практики, спрямованої на створення світоглядної традиції та виникнення згодом місць для ритуального поклоніння Божеству або вшанування об'єктів, пов'язаних з ним, його вченням, пам'яттю про нього. Результатом такої цілеспрямованої сакралізації став звичай відвідувати адептами віри священні споруди, капища, вівтарі, базиліки і т.п. Мотивація такого відвідування обґрунтовувалась на містичному рівні і брала свій початок у Стародавньому Єгипті. Однак прощі єгиптян і релігійні подорожі греків та римлян мали одну суттєву різницю: останні свої паломництва не присвячували богам, а реалізовували їх через власну забобонність і честолюбство (особливо латиняни).

Таким чином, феномен паломництва з точки зору його антропологічних витоків (на відміну від теургічних) ся-

гає саме античних часів. Цицерон, наприклад, у своїх «Тускуланських бесідах» використовував термін «паломництво» в розумінні «вимушеного перебування в чужоземних країнах» [470, с. 37]. Отже, певною мірою, вже греко-римський соціум серед різних типів і видів мандрів та подорожей виокремлював категорію паломництв, характеризуючи її за ознаками не добровільного, а саме вимушеного перебування десь далеко від рідних країв.

В християнській традиції першопочаткове поняття паломництва розглядалось апологетами II – III ст. виключно як форма аскези, тобто своєрідного, переважно тимчасового, відходу людини від мирського життя (принаймні, під час здійснення паломницького «акту») [551, р. 9]. На межі III – IV ст., одночасно з процесом формування і становлення християнського чернецтва, з'явилося одне з перших морально-етичних обґрунтувань практики паломництва на рівні її оновленої сакралізованої мотивації. Одна з найперших таких мотивацій була здійснена Євсевієм Памфілом, єпископом Кесарійським. У творі «*Onomasticon*» (Путівнику по Святих місцях) цей відомий християнський історик і діяч Церкви, визначаючи необхідність паломництва, писав: «для очищення духовного і тілесного найкраще здійснювати (вірянину – авт.) відвідання Святих Місць» [544, р. 219]. Не менш відомий ранньохристиянський апологет – Єроним Стридонський, зі свого боку конкретизує мету подорожі-прощі: «... споглядати очима віри Немовля у яслах» [566, р. 360].

Друга, доволі поширена мотивація здійснення християнами паломництв – за обітницею. У IV ст., зі швидким зростанням згадуваного інституту чернецтва, паломництва саме за обітницею стали чи не найпоширенішою причиною для активізації релігійної прощі. Одним з перших зафіксованих прикладів такого паломництва є подорож до Єрусалима візантійської імператриці Євдоксії (400 – 404 рр.), яка, як згадує Сократ Схоластик у «Церковній історії», відправилася до Святого міста на знак подяки за довгоочікуваний шлюб своєї доньки [412, с. 47].

Третій вид ранньохристиянських паломництв був пов'язаний із бажанням прочанина (як кінцева мета) оселитися біля будь-якої християнської святині. Так, наприклад, вчинив Єроним Стридонський [566, р. 354]. Необхідно відзначити, що християнські єпископи у IV – V ст. зазвичай досить активно заохочували вірян до паломництва саме за цією мотивацією або вмовляли дати відповідну обітницю, переконуючи майбутніх прочан у тому, що життя поблизу Святих місць і виконання обітниці стануть своєрідною гарантією їхнього духовного очищення, а отже отримання Благодаті Господньої і, зрештою, після смерті – гарантованого потрапляння душі в Рай [524, р. 72].

Як підкреслює один із сучасних американських дослідників – Дж. Кліфт, найчастіше прочанами за цією мотивацією ставали жебраки, маргінали, психічно неврівноважені чи екзальтовані особи, або й просто фанатики віри [524, р. 73]. Розвиваючи думку Дж. Кліфта, є підстави стверджувати, що вже у IV ст. Християнська Церква, ще перебуваючи на етапі свого становлення, вже почала спрямовувати “нестійкі” та маргінальні елементи обмеженого на той час християнського соціуму у малозалюднені місця Палестини й Сирії, здійснюючи, таким чином, своєрідне очищення суспільства від небажаних або неконтрольованих елементів. Варто також підкреслити, що мова йде виключно про міські християнські общини (еклесії), оскільки, як відомо, у IV – V ст. в пагусах (сільських округах Римської імперії) відсоток християнізованого населення не перевищував 10 – 15% [557, р. 45].

З іншого боку, цей факт дозволяє провести певну паралель з витоками і мотиваційними засадами Хрестових походів доби Середньовіччя. Римський понтифік Урбан II, закликаючи до здійснення хрестового походу, зробив вдалу спробу певного очищення західного суспільства від його асоціальної складової. Європа напередодні початку Хрестового руху була, як відомо, своєрідним театром бойових дій. З огляду на це Римський первосвященик мав на меті

спрямувати існуючу на Заході соціальну агресію на Близький Схід, де всі бажаючі шляхом військового паломництва мали змогу визволити Гріб Господній від невірних (сарацин) та отримати всі жадані блага, як Господню винагороду за богоугодне діяння [301, с. 74].

Четвертою причиною паломництв була віра у можливість зцілення, як уже зазначалося; однак про наступну мотивацію тогочасні пізньоантичні і ранньохристиянські джерела [543, р. 183] згадують у поодиноких випадках, і то дуже стисло, хоча сама причина є симптоматичною – отримання прочанином матеріальних благ або підвищення свого соціального статусу. Саме ця можливість була однією з «рушійних сил» і Хрестоносного руху на Схід.

Наступна мета здійснення паломництва, яку можна виділити – це місія заради отримання моців Святих або реліквій для церков чи абатств. Дані прощі почали набувати популярності з кінця V ст., і виконували їх виключно клірики або ченці [422, с. 533]. Передостанній «вид» (за мотиваційною ознакою) паломництва пов'язаний із традицією: більшість християнських місіонерів V – VII ст. своє подвижництво на апостольській ниві (проповідь Слова Божого) починали з акту прощі (як перший крок) до Святих Місць. З паломницької подорожі починали своє місіонерство Св. Боніфаций, Св. Вілліброрд, Св. Августин та ін. [649, р. 91]. Унікальним джерелом, де обґрунтовуються і розглядаються духовні засади феномену християнського паломництва став, «Щоденник паломниці», який наприкінці IV ст. склала іспанська черниця Егерія [543, р. 134]. Своєрідну «туристичну» складову прощ, зокрема відвідування християнами римських катакомб, де у I – III ст. переховувалися під час гонінь перші назареї, висвітлює Єронім [567, р. 32].

Мабуть, останнім видом паломництва, яке можна чітко виокремити згідно джерел (зокрема даних, які наводить Ж. Грестер) [556, р. 142–146], була проща молодих західноєвропейських воїнів з метою реалізації урочистого акту посвяти в рицарі саме біля Гробу Господнього, або в Базилиці

Св. Петра, що набуло поширення саме в епоху Хрестових походів. Стати лицарем та отримати благословення на Святій Землі, у середовищі західноєвропейського соціуму, означало перебування під захистом Христа.

Крім того, Ж. Грестер у своїй праці «Про священні та релігійні паломництва» виділяє тип так званого духовного паломництва, яке на Заході поширилося також з XIII ст. і знайшло відображення в таких трактатах, як «Путівник душі до Бога» четвертого генерала ордену францисканців Св. Бонавентури [637, р. 124], «Роздуми про життя Христа» Псевдо-Бонавентури [607, р. 105] і «Життя Христа», складеного ченцем XIII ст. Людольфом Саксонським [587, р. 131]. Однак, цей тип прощі не передбачав будь-якої реальної подорожі пілігрима; духовний паломник повинен був здійснити на внутрішньому (ментальному, а точніше медитаційному) рівні містичну мандрівку («подорож вдосконалення») своєї душі до Спасителя з метою не лише її очищення, а й морального вдосконалення в сенсі отримання божественної благодаті [557, р. 57]. Оскільки духовне паломництво не носило реального характеру, в межах виділеної проблематики його розглядати недоцільно, хоча цей тип містичної прощі також знайшов своє відображення в традиції давньоруського літописання.

Прикладом може слугувати вже згадуване «Житіє Святого Іллі-Іоанна», де преподобний намагається заставити «нечистого» за одну ніч відправити його до Святої Землі на прощу [305, с. 636]. В даному випадку цілком зрозуміло, що літературна аберация не відповідає прямим реаліям, але вона дозволяє припустити: мова йде про певну містичну практику, а саме – шляхом медитації досягнення Небесного Єрусалима.

Як вже зазначалося, давньоруське православне духовенство не вітало масові паломництва, наприклад, під впливом теологічної аргументації Святого Григорія Ниського [402, с. 149–151]. Новгородський єпископ Нифонт підкреслює, що людина, яка ревно молиться, може досягнути біль-

шої Божої благодаті, ніж та, яка здійснила подорож [422, с. 165].

Цікаво відзначити, що популярність і поширення традицій стосовно здійснення паломництв саме з IV ст. пов'язана також з діяльністю декількох християнських імператорів, а саме – зведення ними цілої низки культових споруд, котрі швидко перетворились на сакральні об'єкти масового поклоніння. Прикладом може слугувати базиліка Різдва Христового у Віфлеємі, церква Вознесіння і каплиця Анастасис (Гріб Господній) в Єрусалимі, зведені за наказом Феодосія I Великого (379 – 395 рр.) протягом 387 – 392 рр. [130, с. 110]. Їх добре описав у другому путівнику для християнських паломників – «*Dei situ Terrae Sanctae*» – Феодосій (V ст.) [530, р. 105]. Ще однією подібного роду книгою, яка у IV – V ст. користувалась великою популярністю був так званий «Бордоський пілігрим», вже згадуваний вище, написаний 333 р. невідомим автором. Разом з тим, для повноти картини варто згадати і той факт, що один з найбільш відомих і шанованих Отців Церкви IV ст. – Св. Григорій Ниський виступав проти паломництва, як одного з видів аскетичної практики. «Зміна місця, – писав він, – не наближає нас до Бога, але повсюди, де ти є, Бог може прийти до тебе, якщо тільки житло і твоя душа готові... Краще вийти з тіла і піднятися до Господа, аніж залишити Каппадокію і відправитися до Палестини» [402, с. 147]. Незважаючи на це, у підсумку Християнська Церква на Александрійському помісному соборі 399 р. визнала прощу богоугодною справою [645, р. 233].

На Заході головні об'єкти паломництва зосереджувались у Римі. Першим сакральним об'єктом була могила Апостола Петра – т. зв. Трофей Гая. Поховання цього першого апостола, як відзначає у «Церковній історії» Євсевій Кесарійський [130, с. 25], перетворилося на місце прощі і поклоніння вже у II ст. Наступними двома об'єктами паломництва на Заході стали базиліки апостола Петра і апостола Павла, зведені Константаном I Великим у 335 – 335 рр. [468,

р. 46]. В західних християнських джерелах V ст. вони вже фігурують як санктуарії [638, р. 98].

Четвертим великим об'єктом західного паломництва були римські катакомби; їх, як вже згадувалось, яскраво описав у «Коментарях» Св. Єроним Стридонський [567, р. 415]. Папа Дамасій I (366 – 384 рр.), в свою чергу здійснив у катакомбах перші реставраційні роботи і склав епітафії у віршах на честь похованих там святих. Крім того, слід відзначити, що ці епітафії зафіксували найбільш ранній агіографічний канон Західної Церкви [523, р. 158–342] Про паломництва до Риму в VI – VII ст. розповідає і Беда Досточтимий в «Історії народу англів» [20, с. 94].

З XIII ст., практично із завершенням епохи Хрестових походів, нова хвиля активізації паломництва у Західній Європі (друга хвиля природно співпадала із початком Хрестового руху) пов'язана із введенням Римською курією 1272 р. (булла Папи Григорія X) його в число офіційних покарань, які накладалися на віровідступників, злочинців, різного роду порушників закону – як духовних осіб, так і світських, які накладалися інквізицією, а з 1321 р. (булла Іоана XXII) і світськими судами [557, р. 58].

Також варто відзначити, що Західна Церква у XII – XIV ст. розрізняла три основних типи паломництв – Велике (*peregrinationes primariae*) до Гробу Господнього, Мале (*peregrinationes secundariae*) – відвідування місцевих регіональних святинь, і до Риму (*Ilimina apostolorum*). В межах даної класифікації увага, зрозуміло, акцентується лише на Великому паломництві, яке в західноєвропейському середньовічному соціумі вважалось пріоритетним і дійсно спокрутувальним [301, с. 77–78].

З березня 1295 р., згідно булли Папи Боніфація VIII (1295 – 1303 рр.), у переважній більшості випадків убивцям суди у вигляді покарання присуджували або одне Велике паломництво, або сім малих [557, р. 62]. Необхідно зауважити, що брак дорослого чоловічого населення, яке могло б працювати і сплачувати податки, після епохи Хрестових

походів доволі суттєво скоротилося і Церква, таким чином, була змушена замінити вбивцям страту на альтернативне покарання. Найчастіше судовий вирок зводився саме до Малої прощі – вона менше коштувала засудженому і швидше виконувалася. Отже, покараний злочинець практично не виходив з поля зору Церкви й одночасно мусив регулярно сплачувати податки; згідно тогочасних джерел місцеві паломництва зазвичай займали небагато часу – від 3 – 5 днів до 2 – 3 тижнів [523, р. 303–307].

На відміну від західної релігійної традиції, на Русі в цей час ні церковна влада, ні світські державні інституції в межах правового поля подібних рішень стосовно паломництва як одного з нових видів покарань не розглядали в принципі: ні на рівні морально-етичної спокутувальної практики, ні на рівні духовно-аскетичних засад, ні, зрештою, на рівні юридичної практики. В рецепції східноєвропейського православ'я, на відміну від західних суспільно-політичних реалій і світоглядних традицій, паломництво продовжували розглядати виключно в аспекті сакральному, очищувальному, а отже – як благо, як милість, як заслуга або винагорода. Пілігримами могли бути, з точки зору православного давньоруського духовенства, лише обрані, тобто миряни чи духовні люди, які своїм благочестивим і праведним життям заслужили винагороду – паломництво до святих місць. Отже, у середовищі православного соціуму паломництво розглядалося, як духовний акт з метою поклоніння Гробу Господньому.

Окрім цього, перший західний Отець Церкви – Св. Аврелій Августин у своєму головному творі «Про Град Божий» на рівні церковної концепції обґрунтовує ідею не лише можливості, а й необхідності (за відповідних умов) здійснювати апостолізацію варварських (тубільних) племен насильницьким шляхом. Його гасло «Примусь вступити!» передбачало, з точки зору місіонерської практики, наступне: якщо закоренілий язичник вперто відмовляється навертатися у християнство, його вбивство ревнителем віри є благом,

оскільки таке вбивство стає сакралізованим і виправданим актом з боку вірянина. На думку Св. Аврелія Августина, якщо язичник приймає мученицьку смерть від руки охрещеної людини, то цим самим він опосередковано, на символічному рівні, охрещується і шляхом такого охрещення його душа потрапляє прямо в рай. Отже, вбивство християнином язичника не вважається прямим вбивством, а трактується Церквою (згідно місіонерської доктрини Августина), як один з видів вимушеного навернення, яке є спокутним і більш корисним для грішної душі язичника, ніж його тубільне життя поза межами християнського спасіння [4, с. 64].

На відміну від країн католицької Європи, де паломництво набуло ширшого змісту, у давньоруській державі подорожі-прощі не розглядалися у вигляді покарань за вчинені гріхи, які необхідно було спокутувати безпосередньо там, де проживав грішник. Більше того, такі ідеї були невластиві давньоруському духовенству, і воно практично їх не розглядало. З огляду на це, феномен Хрестових походів, який реалізувався у збройному паломництві з метою визволення Гробу Господнього, не знайшов підтримки в православному соціумі як Давньоруської держави, так і Візантійської імперії.

Гріховні вчинки (масові вбивства мусульман) практично не могли отримати благословення Константинопольського патріарха, оскільки це суперечило будь-яким духовним, релігійним постулатам та нормам християнської етики. Незважаючи на це, Алексій Комнін закликав населення Західної Європи до війни із сельджуками; однак у підсумку характер священної війни латинян виявився для нього чужим. Про це в яскравих тонах розповідає в «Алексіаді» Анна Комніна: «Уявлення про священнослужителів у нас зовсім інше, ніж у латинян. Ми керуємося канонами, законами і Євангельською догмою: «не торкайся, не кричи, бо ти священнослужитель». Але варвари-латиняни здійснюють богослужіння, тримаючи щит у лівій руці і махаючи списом у правій руці, він (латинянин – авт.) причащає тілом і кров'ю Господньою, не дивлячись на вбивство, і сам стає «мужем

крові», як у Псалмі Давида. Такі ці варвари, однаково вірні і Богу і війні» [221, с. 282].

Далі донька Алексія I Комніна у своєму творі висловлює здивування з приводу одного ченця, котрий був «радше воїном ніж священнослужителем, надів священну одержу і, взявши до рук весло, поринув у морську битву» [221, с. 282]. Це візантійське джерело яскраво ілюструє певну дистанцію між сприйняттям латинянами ідеї визволення Гробу Господнього та її роменською рецепцією у соціокультурному вимірі православ'я. Повна нівеляція католицьким духовенством Заповіді Божої «Не вбивай» так і не змогла прижитися в свідомості Східної Церкви, згідно догм якої священник не мав права брати участі у кровопролитних діях, а тим більше, реалізувати насильницькі форми місіонерства [301, с. 80].

Розглядаючи ключове питання, пов'язане з поясненням причини, чому Русь реально так і не взяла участі в хрестових походах заходу, необхідно констатувати, що витоки цього або мотиваційний вектор слід шукати у ставленні до практики місіонерства візантійського православ'я, сповідачем якого стала й давньоруська держава. Проблема релігійного подвижництва у Візантії дискутувалася протягом VI – VIII ст. на цілому ряді помісних соборів в тому числі й на двох останніх Вселенських – VI (680 – 681 рр.) і VII (787 рр.). Отже, згідно основної доктрини Константинопольського патріархату стосовно місіонерства – Роменська імперія як така і її церковна інституція відмовились від будь-яких форм (активна, пасивна, випадкова, стихійна, насильницька) здійснення апостольської проповіді у будь-якому районі поза межами державних кордонів. Така позиція Візантії у подальшому унеможливила навіть на теоретичному рівні участь Східної Римської імперії у хрестоносному русі, який ґрунтувався на релігійному експансіонізмі.

Дотримуючись суто Візантійських традицій в питанні місіонерської практики, давньоруська держава так само, згідно морально-етичних, духовних і світоглядних засад, не мала наміру і, зрештою, не бажала так само брати участь

у західноєвропейському хрестоносному русі, оскільки не притримувалася (йдучи в руслі Візантійського теологічного обґрунтування) подвижницької ідеології, зокрема в її латинському варіанті католицької церкви, котра, як вже зазначалося, свої дії мотивувала, виходячи з місіонерської концепції Св. Аврелія Августина. На ідею західного Отця Церкви, яка зрештою знайшла своє продовження у військовому паломництві, прямо натякає й Анна Комніна, критикуючи насилля папства, як жорстокі та неприпустимі методи реалізації своїх релігійних та політичних амбіцій [301, с. 80–81].

Таким чином, необхідно констатувати той факт, що сама ідея визволення Гробу Господнього, яка позитивно сприймалася давньоруськими літописцями, а хрестоносці у цих творах оспівувалися, як святі мученики, на практиці (тобто в рамках її реалізації) не була підтримана давньоруським суспільством; дана особливість, на нашу думку також була однією з причин того, що русичі не взяли участі у хрестоносному русі. Першими хрестоносцями, як відомо, були хаотично зорганізовані народні маси, які цілими селами йшли у збройне паломництво на Близький Схід заради отримання Божої винагороди та спокутування своїх гріхів (Папа Римський пообіцяв відпустити усім учасникам Хрестових походів їх гріхи). У той же час, на Русі, перш ніж йти на прощу до Палестини, слід було очиститися від усіх «діянь», які класифікувалися Церквою, як гріховні.

Наступною, не менш важливою причиною того, що на Русі проігнорували перші Хрестові походи, було внутрішньополітичне становище держави та її зовнішньополітичні проблеми, які часто виникали на ґрунті князівської міжусобної боротьби. Зокрема, після смерті Всеволода Ярославовича 13 квітня 1093 р. Київський великокняжий стіл залишився вакантним, його міг зайняти Володимир Мономах, який прибув до вмираючого батька, але він під тиском столичної громади вирішив відмовитися від влади на користь свого двоюрідного брата Святополка Ізяславича, а сам повернувся до своїх отченних володінь у Чернігові [433, с. 211].

Володимир Всеволодович чітко усвідомлював, що по закону він не міг претендувати на «столі отца своего», так як Святополк був старшим він успадковував владу. Проте, зовнішня загроза з боку половців вимагала консолідованих дій усіх руських князів. Зібравшись у Видубицькому монастирі, руські князі не змогли домовитися, оскільки Володимир Мономах та Ростислав Всеволодович, враховуючи недостатню кількість армії, намагалися переконати Святополка Ізяславича та київських бояр просити миру у половців. Останні настояли на своєму, тому у 1093 р. вони вирушили у спільний похід проти половців [183, стб. 209–210]. У підсумку в битві на р. Стугні князі зазнали нищівної поразки з боку кочівників, брат Володимира Всеволодовича Ростислав потонув у річці під час відступу. Ця поразка не була останньою. Київський князь зазнав розгрому на Желяні, після чого половці повернули на південь і взяли Торченськ на р. Рось [433, с. 212], після чого йому таки вдалося укласти мир з кочівниками, взявши собі за дружину у 1094 р. дочку Тугорхана [183, стб. 216].

Скориставшись численними поразками київського князя від половців Олег Святославич, уклавши з ними союз, направився із Тмутаракані на отчину Володимира Всеволодовича. Оволодівши Черніговом, Олег дав його на розграбунк половцям, що викликало обурення у Мономаха, котрий, в свою чергу, був змушений покинути місто: «И вдахъ брату отца его мѣсто» [251, стб. 249]. Створивши міцний союз із кочівниками, новий Чернігівський князь, пам'ятаючи старі кривди, не бажав мати нічого спільного зі Святополком і Володимиром – черговий триумфірат не складався. Олег відмовлявся приєднуватися до спільних походів у Степ та не погоджувався видавати на розправу своїх половецьких соратників [434, с. 214]. Протягом 1096 р. союзники неодноразово закликали Олега до походів на половців, зокрема, як повідомляє літописець, 24 листопада Святополк і Володимир послали послів до нього й веліли йти з ними війною у Степ, на що той спочатку погодився, але в останній момент

відмовився. Незважаючи на це, дана військова кампанія була успішною, оскільки князі: «полониша скоты и кони. и вельблуды. и челядь. и приведоста в землю свою» [183, стб. 219].

Однак, літом 1095 р. половці повернулися, взявши в облогу м. Юріїв, але Київський князь зумів дати їм належну відсіч, значно утвердивши свої внутрішньополітичні позиції. Внаслідок цього, у 1096 р. Володимир і Святополк відправили послів до Олега з вимогою: «поиди Кы~ву ать р#дъ учинимъ в Рускои земьлѣ. предъ еппы игумены и предъ мужи вць нашихъ и перт горожаны. да бы вборонили землю Русьскую вт поганныхъ» [183, стб. 220]. Побоюючись розправи, Олег відмовився приїхати до Києва, що, зрештою, призвело до військового походу 5 квітня 1096 р. на Чернігів. Олег утік з міста і закрився у Стародубі, звідки його також вигнали, і він був змушений шукати притулку спочатку у Смоленську, а згодом в Рязані, звідки почав боротьбу проти синів Мономаха. Володимир наказав своєму старшому синові Мстиславу виступити з новгородцями проти Олега, якого він розбив на р. Колоша, що дало можливість Володимирі Всеволодовичу зібрати перший князівський з'їзд [434, с. 219]. На з'їзді князів у м. Любичі 1097 р. було проголошено: «каждо держить вчьчину свою» [183, стб. 231], в подальшому цей політичний уклад був ратифікований на загальних князівських «з'їздах» в Городку (1098 р.) та Витичеві (Уветичах) (1101 р.). Відповідно до положень даних нормативних документів свої володіння офіційно оформили на законодавчому рівні Святополк Ізяславич (1093 – 1113 рр.), Володимир Всеволодович (1113 – 1125 рр.), Олег, Давид та Ігор Святославичі, котрі відповідним чином отримали у володіння київські, переяславські і чернігівські землі. Узаконення своїх часток, як «отчини», домоглися і Ростиславичі: Рюрик (1084 – 1094 рр.), Володар (1084 – 1124 рр.) та Василько (1084 – 1124 рр.) – представники найстаршого роду Ярославичів, які сиділи в Галичі [301, с. 83].

Поряд з цим, необхідно зазначити, що на початку XII ст. утворився своєрідний «клубок» досить складних політичних протиріч, основними винуватцями яких стали Володимир Всеволодович Мономах та великий князь Київський – Святополк Ізяславич. В Іпатієвському літописі знаходимо цікаві свідчення про те, що в умовах постійного суперництва між цими князями будь-які взаємні документи про мир і дружбу не могли довго існувати, а умови укладених договорів мінялися відповідно до розстановки сил між суперниками. Перебуваючи у постійній конфронтації, князі постійно були в пошуках підтримки як в середині держави, так і за її межами. Аналізуючи дані події, М. Котляр слушно зауважив, що єдності в зовнішній політиці та дипломатичній службі Київської Русі з середини XII ст. настав кінець [240, с. 80].

Процес роздроблення території Давньоруської держави відбувався під час постійних нападів половців, котрі під проводом Боняка і Тугорхана по декілька разів на рік в кінці XI с. здійснювали свої напади та грабували руське населення.

В «Київському літописі» розповідається про розгром коаліцією руських князів торків, наголошується: «Тако Богизбави хрестьяны от поганых» [353, с. 87]. Переможні походи Святополка Ізяславича (1093 – 1113 рр.) та Володимира Всеволодовича (1113 – 1125 рр.) першої половини XII ст. (1103 р., 1109 р., 1110 р., 1111 р.), істориками були названі «хрестовими походами» [393, с. 359; 75, с. 22]. Особливий резонанс в Іпатієвському літописі отримала переможна битва на р. Сольниці 1111 р.; вона стала вирішальною в русько-половецькому протистоянні цього часу. Літописець не даремно акцентує, що «възъвратишас# Русьтии кн#зи въ сво#си съ славою великою къ своїмъ людемъ. и ко всимъ странамъ далнимъ рекуше къ Греком. и Оугромъ и Л#хомъ. и Чехомъ. Дондеже и до Рима проиде на славу Богу всегда и нын# и пресно во в#ки аминь [183, стб. 257]. Описані події безперечно перегукуються

із подіями на Близькому Сході, де хрестоносцям довелося протистояти туркам-сельджукам, та у пізніший період в Південно-Східній Прибалтиці, де війна йшла проти нехристиянських народів Європи.

Проте, було б недостатньо коректно асоціювати ідею війни проти невірних (сарацин) із боротьбою руських князів з кочівниками (зокрема, половцями), оскільки по своїй сутності вони носили, до певної міри, різні забарвлення. По-перше, війна латинян мала агресивний (наступальний) характер з метою визволення християнських святинь в Палестині, а боротьба руських князів спрямовувалася проти агресії кочівників та на оборону власних земель. По-друге, виправи хрестоносців розглядалися, як військове паломництво, священна війна. Боротьба русичів, хоча й благословлялася церквою та приурочувалася до великих релігійних свят, проте не мала сакрального значення. По-третє, за висновками А. Мусина, виправи Київської Русі зі степом відбувалися під знаком хреста, однак такий зв'язок між «хрестом і мечем» був органічним проявом військової культури того часу. На Русі була відсутня ідея навернення язичників як таких, похід до степу був походом в честь Хреста і на його захист, який законірно поєднувався в свідомості цих людей із захистом рідного місця. Це були походи «за», а не «проти», під впливом культури, а не ідеології. Зважаючи на це, методологічно потрібно розглядати літописні згадки виключно крізь призму особистого (офіційного) ставлення літописця, яке безперечно відтворювало домінуючі настрої руської православної спільноти.

Незважаючи на це, в тематичній історіографії давно існують переконання про принциповий, на ґрунті догматичних розходжень, розкол між латинським Заходом та православним Сходом. Зважаючи на різку полеміку в середовищі духовенства, яка виникла після Великої церковної Схизми 1054 р., окремі історики [151, с. 125] висловлювали думки про те, що саме на цьому ґрунті русичі займали позицію

невтручання в конфлікт латинян і мусульман. В даному випадку, безперечно, неможливо оминати фактор церковної конкуренції між католиками та православними (так званими «схизматиками»), але пасивність русичів стосовно Хрестоносного руху, на наш погляд не пояснюється лише суто релігійною конфронтацією з боку вищого кліру. За словами Б. Флорі, багато показників засвідчує про наявність в цей час значної релігійної терпимості і поваги до духовних цінностей опонентів. Перш за все, тут потрібно говорити про існування почуття загальної християнської солідарності при сутичках християнського світу із мусульманським чи язичницьким [456, с. 22].

Таким чином, проблему участі русичів у хрестових походах необхідно розглядати у двох площинах: з одного боку, Хрестоносний рух на Близький Схід реалізувався у вигляді збройного паломництва з метою визволення Гробу Господнього від сарацин, тобто у такій формі, яка загалом не могла бути сприйнята у руському середовищі. З іншої сторони, внутрішнє та зовнішньополітичне становище Русі не дозволяло князям брати участь у походах на Близький Схід.

Отже, підсумовуючи викладений матеріал, можна зробити висновок, що Хрестоносний рух був виключно «продуктом» католицької Європи. В його основі лежало три основних фактори – ідея визволення Гробу Господнього від невірних, християнське паломництво до святинь Палестини і Сирії й феномен Священної війни, у якому було поєднано духовні, сакральні мотивації із військово-політичними амбіціями. В рамках цього, сама ідея визволення християнських реліквій, оспіваних у Святих Книгах, була сприйнята на Русі, як богоугодне діяння, оскільки починаючи з X ст. вони були об'єктом для здійснення прощ. У той же час, збройне паломництво не знайшло достатньої підтримки у православному давньоруському середовищі. На наш погляд, це було зумовлено в розумінні подорожі-прощі, яка Західною Католицькою Церквою розглядалася у ширшому контексті, ніж Східною

Православною. Зважаючи на це, можна виділити дві основні причини згідно яких Русь не взяла участі у Хрестових Походах на Близький Схід – це військово-політичне становище держави на рубежі XI – XIII ст. та не сприйняття західного бачення (феномену) даних місій.

РОЗДІЛ 2.

Теоретико-методологічні та історико-правові детермінанти поняття «політико-правова доктрина»

2.1. Політико-правова доктрина: загально-теоретичний зміст

У сучасній науці досить часто застосовуються такі дефініції як «доктрина», «доктринальне осмислення», «доктринальний характер». Це дає змогу трактувати те чи інше явище у його найбільш значимих і концептуальних характеристиках та змісті.

Спробуємо проаналізувати, як трактують учені саме поняття «доктрина». Слово доктрина означає «теорію, науку, оперту на певних задах» [392, с.170–171]. Доктрина (від лат. *doctrina* «вчення; навчання», утворено від *doctor* «учитель») – «політичне, наукове, філософське, військове і т. ін. вчення, теорія, система поглядів», «наукова або філософська теорія, провідний теоретичний або політичний принцип» [52, с. 314; 407, с. 180]. В українську мову слово доктрина запозичене з латинської через західноєвропейські (від нім. *doktrin*, фр. *doctrine*) [128, с. 105]. В енциклопедичній літературі доктрина визначається як «вчення, наукова або філософська теорія, нормативна формула, керівний теоретичний або політичний принцип (наприклад, воєнна доктрина), «сукупність визнаних наукових чи офіційних поглядів на цілі, завдання, принципи та основні напрями забезпечення будь-чого» [38, с. 591; 429, с. 293]. Етимологічний аналіз цього слова дає підстави А. Васильєву для висновку про існування двох його смислових значень: а) доктрина як вчення, текст; б) доктрина як сукупність ідей, що підтримуються ученими.

«Юридична енциклопедія» трактує термін «доктрина» не лише як вчення, науку чи філософську теорію, а також як систему поглядів та керівну політичну програму [486, с. 273].

Варіативність розуміння терміну «доктрина» зумовлює неоднозначність на понятійно-категоріальному рівні, коли «доктрина» вживається не лише в праві, але й в інших сферах суспільного життя [127, с. 226].

Інші науковці (С. Алексєєв, П. Баранов, Н. Гранат, С. Батуріна) розглядають доктрину як категорію значно вищого порядку. В їх розумінні вона є комплексною, інтегруючою категорією, що виступає в ролі своєрідної моделі політико-правової дійсності, правового регулювання, яка відображає потреби суспільства, його духовно-моральні підвалини, культуру, традиції право- і державотворення. Доктрина, яку традиційно пов'язують з позицією, думкою провідних, авторитетних правників, в цьому значенні є системоутворюючим елементом, теоретико-методологічною основою правової системи, політики держави у сфері правового регулювання, відображає й визначає загальну модель правового регулювання [403, с. 17].

У зв'язку із цим слід підкреслити, що не можна акцентувати увагу на впливі доктрини на правосвідомість тих чи інших суб'єктів права, зокрема на представників законодавчого корпусу, суб'єктів правозастосування, розкривати її сутнісну й змістовну характеристики, функціональне призначення цього правового феномену суто в контексті правової ідеології (правосвідомості), залишаючи поза увагою певні регулятивні властивості доктрини, яка в окремих правових системах є повноцінним джерелом права, центральним системоутворюючим елементом всієї системи права [403, с. 21].

Слід визнати, що не всі наукові праці, в основу яких покладені оригінальні авторські ідеї на проблеми державно-правового розвитку, мають доктринальний характер та використовуються в юридичній практиці. С. Бошно справед-

ливо зазначає, що наукова праця може стати доктринальною, якщо вона містить практичні рекомендації, коментарі до законодавства та інших форм права; прогнозує процеси правотворчості й правореалізації; заповнює прогалини законодавства [41, с. 79; 297, с. 39].

У цьому, зокрема, проявляється загальнозначущий характер правової доктрини: з однієї сторони, вона формується відповідно до ідейно-ментальних особливостей правової системи, відображає національні правові традиції, а з другої — відображає потреби соціально-економічного, політико-правового та іншого розвитку конкретної держави та її правової системи, та пропонує конкретні шляхи вирішення проблем, які виникають у процесі її розвитку [403, с. 26].

Доктрина здатна не лише статично відображати правову дійсність, але й активно впливати на всі ключові елементи правової системи. *З одного боку, доктрина виконує роль ідейної основи, теоретичного стрижня правотворчості, а з другого — аналізуючи зміст чинних юридичних приписів, практику їх реалізації, пропонує конкретні шляхи вирішення проблемних питань, що виникають у процесі застосування норм права* [403, с. 33–34].

О. Зозуля, виділяє п'ять основних значень категорії «доктрина»: певні правила й орієнтири для вирішення державно-правових проблем різного рівня узагальнення; доктринальні тексти найбільш відомих юристів або їх погляди на конкретні проблеми права; офіційні документи, що мають концептуальне значення для формування й функціонування системи забезпечення безпеки; політико-правові вчення, системи науково-філософських поглядів на сутність та різні форми існування держави і права; система панівних (визначених юридичною спільнотою) юридично-пізнавальних форм трактування права — науково-теоретична складова національної системи права [172, с. 27–28].

На сучасному етапі у вітчизняній юриспруденції термін «доктрина» використовується в різних словосполученнях (позитивістська, природно-правова доктрина, доктрина

абсолютного суверенітету, державно-правова доктрина, доктрина верховенства права, міжнародно-правова доктрина і т. п.), що свідчить про багатоаспектність категорії «доктрина», значущість доктрин для розбудови державності, багатоцільове використання і навантаження доктрин як наукового обґрунтування формування на нових засадах правової системи і втілення концептуальних ідей у нормативно-правових актах та політико-правових документах [430, с. 8].

І. Терлюк трактує поняття «доктрини» у вузькому значенні, роблячи акцент на її політико-правовий зміст, а саме «як сукупність пам'яток політичної та правової думки» [426, с. 3].

В контексті нашого дослідження найбільш ваговою та визначальною буде правова доктрина, яка, беззаперечно, буде базовою основою становлення та розвитку політико-правової доктрини.

Поняття «правова доктрина» походить від загального, ширшого за змістом поняття доктрини, що традиційно розглядається як вчення, наукова чи філософська теорія, система, керівний принцип чи ідея. У найрізноманітніших сферах життєдіяльності держави і суспільства сформувалися відповідні «галузеві» (спеціальні) доктрини (наприклад, воєнна доктрина, доктрина освіти, інформаційної безпеки). Правова ж доктрина має відношення до юридичної сфери, здійснює вплив на процеси правотворення і застосування юридичних приписів [404, с. 128].

Характер правової доктрини полягає у тому, що з однієї сторони, вона формується відповідно до ідейно-ментальних особливостей правової системи, відображає національні правові традиції, а з другої – відображає потреби соціально-економічного, політико-правового та іншого розвитку конкретної держави та її правової системи, та пропонує конкретні шляхи вирішення проблем, які виникають у процесі її розвитку [403, с. 27].

Вивчення суті правової доктрини є важливим як в теоретичному, так і практичному значенні. Правова доктрина виступає визначальним напрямком правової політики держави як у правовій, так і політичній сферах життєдіяльності суспільства. Створення сучасної загальної теорії джерел права на нових засадах є неможливою без визначення місця та ролі в ній правової доктрини [201, с. 16].

У правовій науці немає єдиної точки зору з приводу визначення історичного періоду, протягом якого сформувалася правова доктрина. Деякі науковці стверджують, що правова доктрина сформувалась на ранніх етапах виникнення держави. Наприклад, вчений Н. Вопленко відзначає, що «правова доктрина народилась разом з появою держави й права, задовольняючи потреби їх практичного функціонування» [298, с. 20].

Зародження правової доктрини як юридичного явища відбулося у Давньому Римі. Вже тоді правова доктрина посідала особливе місце серед джерел права та здійснювала значний вплив на розвиток права загалом. Окрім цього вже у Давньому Римі правова доктрина мала регулятивні властивості [298, с. 20].

На розвиток правової доктрини значно впливали особливості Середньовічної правової традиції, до яких належать наступні: повсюдне переважання звичаєвого права на ранніх стадіях розвитку феодалізму; існування міського права, яке не було по своєму змісту феодальним, інтегруюча роль канонічного права; варваризація та подальше відродження римського права. Для об'єктивного дослідження ролі правової доктрини в континентальному праві необхідно розглядати її з врахуванням впливу зазначених вище факторів на формування континентальної правової системи.

У правовій науці склалася точка зору, що у період Середньовіччя розвиток правової доктрини пов'язаний здебільшого з діяльністю європейських університетів. Наприклад, А. Михайлов відзначає, що континентальна юридична традиція була сформована правовою доктриною середньо-

вічних університетів, яка базувалася на системі абстрактних понять і принципів [298, с. 30].

Однак видається, що таке твердження дещо звужує сфери впливу правової доктрини протягом цього історично-го періоду. Адже вже у IX ст. у ряді європейських міст діяли юридичні школи, зокрема такі школи були у Римі, Павії Вероні, Орлеані, Провансі. Вони активно зверталися до положень римського права, навчальний процес у цих школах передбачав не тільки вивчення джерел римського права, а й формування навчального матеріалу (навчальних посібників, трактатів тощо), що було можливим лише внаслідок доктринального опрацювання римських першоджерел [298, с. 30].

Окрім цього на розвиток правової доктрини у період Середньовіччя вплинула католицька церква, яка підтримувала процес відродження та доктринального опрацювання римського права. Канонічне право цього періоду мало декілька визначальних рис: традиційність, універсальність, екстериторіальність, а також значніш вплив та поширення. Традиційність канонічного права полягала в тому, що воно мало своїм корінням грецьку філософію та римську правову культуру, ввібрало в себе та передало наступним поколінням цілий ряд норм римського права [298, с. 44].

Універсальність, екстериторіальність та його вплив у всіх державах, що прийняли католицизм, зумовили інтеграційну дію канонічного права, яка мала суттєвий вплив на процес «науковості» права в державах католицького світу.

Правова доктрина також здійснювала вплив на розвиток канонічного права. Основним джерелом канонічного права цього періоду були папські конституції. Викладання канонічного права в університетах зумовило необхідність тлумачення та роз'яснення положень папських конституцій, тобто фактично їх доктринального опрацювання. Саме тому необхідно підкреслити важливу роль професорів-каноністів, які шляхом тлумачення та коментування папських конституцій внесли значний вклад у розвиток канонічного

права. Адже велика кількість та суперечливість джерел канонічного права потребували упорядкування та узгодження. При цьому найавторитетніші дослідники канонічного права XII ст. склали свої тлумачення за імператорськими розпорядженнями та наказами органів церковного управління.

Отже, правова доктрина після падіння Римської Імперії не припинила свого розвитку та впливу. У період Середньовіччя правова доктрина мала високий авторитет, широке застосування та затребуваність, що було обумовлено рядом факторів, до яких можна віднести: 1) необхідність юридичного опрацювання та систематизації норм звичаєвого права; 2) відродження римського права та проблема його пристосування до змінених історичних умов; 3) інтеграційні процеси в економіці та політиці європейських держав, які потребували спільності правових систем; 4) необхідність систематизації норм, що містяться в звичаєвому, міському, канонічному та римському праві в межах єдиного правозастосовного процесу [298, с. 46].

Отже, у період Середньовіччя правова доктрина продовжила свій розвиток та здійснювала значний вплив на правотворчість, тлумачення та застосування права. З часом цей вплив змінився, що зумовлено рядом об'єктивних чинників.

Дослідник В. Горбань стверджує, що доцільно застосовувати поняття «державно-правова доктрина», а не «правова доктрина», оскільки перше поняття є точніше, досконаліше відповідно до «праводержавознавства» взагалі і, в тому числі, до правової системи з її інституційною структурною складовою (органами влади, суб'єктами правового регулювання, які вибудовуються і діють на основі доктрини). В структурі державно-правової системи її доктрина (відповідно, категорія «державно-правова доктрина» замість «правова доктрина») є засадничим елементом і джерелом, оскільки ідеї, оформлені словами певної етнічної мови, цілеспрямовують свідомо-вольову діяльність народів на чолі з їх лідерами [298, с. 12].

Іншими словами, якщо аналізувати доктрину з точки зору предмету політичних та правових учень, то можна стверджувати, що система концептуальних ідей та теорій про державно-правові явища та процеси будуть виступати головними детермінантами формування та сутності політико-правової доктрини.

Таким чином політико-правова доктрина буде визначена нами, як система поглядів, теорій та учень про особливості державно-правового розвитку, що виражені у концепціях, в основі яких лежить притаманна для певного історичного періоду ідейно-теоретична та ідеологічна основа. Остання виступає як методологічний стержень політико-правової доктрини, за допомогою якого вирішуються основні проблеми державно-правового та суспільного розвитку.

Щодо структурних елементів політико-правової доктрини, то вона, на думку О. Лейста включає три компоненти: «1) філософську або релігійну основу; 2) виражені у вигляді понятійно-категоріального апарату змістовні вирішення питань про виникнення держави і права, закономірностей їх розвитку, про форму, соціальне призначення та принципи устрою держави, про основні принципи права, його співвідношення із державою, особистістю, суспільством тощо; 3) програмні положення – оцінки існуючого стану речей і державі та праві, політичні цілі та задачі» [187, с. 14].

Якщо аналізувати доктрину з точки зору предмету політичних та правових учень, то можна стверджувати, що система концептуальних ідей та теорій про державно-правові явища та процеси будуть виступати головними детермінантами формування та сутності політико-правової доктрини.

Безперечно, будь-яке політико-правове вчення складається і розвивається у складній системі ідеологічних впливів, головними з яких є так поняття, як політико-правий світогляд, політико-правова ідеологія, суспільна свідомість тощо.

В основі формування політико-правової доктрини ключове значення відводиться політиці та правовій ідеоло-

гії, які являються визначальними формами суспільної свідомості, і здійснюють вагомий вплив на розвиток суспільства в цілому. Дані категорії були головними чинниками епохи і знаходили свій вираз у філософських та релігійних уявленнях суспільства відповідно до етапів історичного розвитку. Творцями таких теорій були видатні мислителі даного історичного періоду, політико-державні та правові погляди яких і формувати конкретний тип політико-правової доктрини.

Політико-правова ідеологія, як базова складова політико-правової доктрини ґрунтується на обґрунтованому уявленні про державу, політику та право, і будується з урахуванням сучасної йому політико-правової дійсності, яка відображається в побудові певних теоретико-методологічних конструкцій. Політико-правова ідеологія – це така категорія політико-правової доктрини, яка відповідає за вплив на свідомість суспільства.

Політична ідеологія є однією з найвпливовіших форм політичної свідомості. Вона реалізується в доктринах, які виправдовують прагнення певних суспільних сил до завоювання та використання влади і намагаються відповідно до цього підпорядкувати громадську думку. Кожна з політичних доктрин не лише містить певні політичні цінності й орієнтири щодо оптимізації різних сфер суспільного життя, а й намагається пропагувати свої цілі та ідеали, вимагає цілеспрямованих дій громадян щодо досягнення певної мети.

За час багатомісячної історії політичних та правових учень виникла ціла низка політико-правових доктрин. Розроблені теорії та концепції, їх аналіз, трактування та форми викладу є дуже різноманітними – від теоретичного трактату або політичного памфлету – до проекту конституції. Разом з тим, усім цим концепціям притаманне дещо спільне: вони виражають відношення певних соціальних груп до держави і права, будуються на притаманному даній конкретній епосі ідейно-теоретичному ґрунті, містять рішення основних проблем розвитку держави і права.

Логіко-теоретична основа політико-правової доктрини пов'язана з іншими формами суспільної свідомості, із світоглядом епохи. Політичні вчення раннього класового і рабовласницького суспільств опирались переважно на філософські (Стародавня Греція, Стародавній Рим) та релігійні (доба Середньовіччя) обґрунтування.

Політико-правова доктрина – це свого роду виражена в системі понять і категорій державно-правова реальність епохи. Так, в Стародавній Греції та Римі актуальними політико-правовими проблемами були теоретичне визначення і класифікація форм держави, пошук оптимальної форми правління та устрою.

Змістом політико-правової доктрини є її понятійно-категоріальний апарат, теоретичне вирішення загальних проблем держави і права, ґрунтовна і завершальна система поглядів, заснованих на категоріях, які мають засадничі принципи саме в даній доктрині.

Закономірністю розвитку політико-правової ідеології на її теоретичному рівні є те, що будь-яке вчення про державу, право, політику будується з урахуванням сучасної йому політико-правовій дійсності, яка обов'язково відображається в самій, здавалось би, абстрактній теоретичній побудові.

Програмні положення, які полягають у формування цілей та завдань, притаманні кожній політико-правовій доктрині, надають їй соціально значимий характер, налягають відбиток на зміст її теоретичної частини і передбачають вибір методологічної основи самої доктрини. В програмних положеннях найбільш чітко і ясно виражений ідеологічний характер доктрини; через них політико-праве вчення зв'язане з практикою політичної та ідеологічної боротьби. Програмна частина доктрини безпосередньо виражає інтереси та ідеали певних класів, верств, соціальних груп, їх відношення до держави та права.

З трьох компонентів політико-правової доктрини саме програма є цементуючим, основою для з'єднання в єдину систему її елементів, такою, що надає політико-пра-

вовій доктрині монолітність, оскільки оформлення політичних та правових поглядів, суджень, оцінок в цілісну систему відбувається на ідеологічній основі.

Найбільш значною частиною політико-правової доктрини є її теоретичний зміст. Він завжди пов'язаний із способом обґрунтування політико-правової програми, логічно побудованим в душі світогляду епохи. Зв'язок змісту політико-правової доктрини з логіко-теоретичною основою і з програмними положеннями переважно складна та опосередкована. Вирішення ряду проблем держави та права допускає різні варіанти в межах єдиного світогляду та ідеологічної направленості.

2.2 Доктринальні засади становлення та розвитку політико-правових ідей в добу Середньовіччя

Час і простір – визначальні параметри існування світу і є одними із основних форми людського досвіду. Ми часом не усвідомлюємо, що простір і час не лише існують об'єктивно, але і суб'єктивно переживаються і усвідомлюються людьми, причому у різних цивілізаціях і суспільствах, на різних стадіях суспільного розвитку, в різних прошарках одного і того ж суспільства і навіть окремими індивідами ці категорії сприймаються і застосовуються неоднаково. Тому, для того щоб зрозуміти людину Середньовіччя, її психологію, потрібно зважати на зовнішнє середовище, на її уявлення про Всесвіт, на що впливала велика кількість чинників.

Найбільше значення на формування людини середньовіччя мало оточуюче середовище, Християнська релігія та залишки язичницьких вірувань і забобонів. Тогочасна Європа являла собою величезний покрив лісів і ланд з розкиданими по ньому обробленими родючими прогалинами – такий зовнішній вигляд християнського світу. Ж. Ле Гофф порівнює його з негативним відбитком мусульманського Сходу – світу оазисів посеред пустель. Там, на Сході, ліс

– рідкість, тут його удосталь; дерева там – ознака цивілізації, тут – варварства. Релігія, народжена на Сході під покровом пальм, розцвіла на Заході, завдавши шкоди притулку язичницьких духів – деревам, які безжально вирубувалися ченцями, святими і місіонерами. Будь-який прогрес на середньовічному Заході був розчищенням, боротьбою і перемогою над чагарниками кущами [256, с. 195].

Для селян і взагалі дрібного працюючого населення ліс був джерелом доходів. Туди виганяли пастися стада, там набирали восени жир свині – головне багатство бідного селянина, який після «відгодівлі на жолудях» забивав свою свиню, і це давало йому на зиму якщо не щедрю їжу, то засіб для існування. Там рубали ліс, такий необхідний для економіки, яка протягом тривалого часу відчувала потребу в камені, залізі і кам'яному вугіллі. Удома, знаряддя праці, вогнища, печі, ковальські горни існували і діяли тільки завдяки дереву і деревному вугіллю. У лісі збирали дикорослі плоди, які були основним доповненням в примітивному раціоні сільського жителя, а під час голоду давали йому шанс вижити. Там же заготовляли дубову кору для дублення шкір, золу – для вибілювання або забарвлення тканин, але особливо – смолянисті речовини для факелів і свічок, а також мед диких бджіл, такий бажаний для світу, який довгий час був позбавлений цукру. Але всі люди, що жили за рахунок лісу, подались туди, перш за все, для того щоб маргіналізуватись, щоб поводитись там, як люди природи, поза світом культури в усіх розуміннях цього слова.

Розчищення лісів під рілля і осушення боліт під пасовища були справою майбутнього, населені пункти часто-густо були розкидані серед лісів рідкісними оазисами, далеко один від іншого. Переважали невеликі села з обмеженим числом дворів або відособлені хутори. Більші селища зрідка зустрічалися в найбільш сприятливих місцевостях: в долинах річок, на берегах морів, у родючих районах Південної Європи.

Але з лісу виходила і загроза – він був осередком вигаданих або справжніх небезпек, тривожним горизонтом середньовічного світу. Ліс обступав цей світ, ізолював його і душив. З його страшного «мороку» несподівано з'являлися голодні вовки, розбійники, лицарі-грабіжники. З цих ненажерливих вовків уява середньовічної людини, спираючись на фольклорні образи незапам'ятних часів, легко робила чудовиськ [207, с. 122].

Проте, якщо для більшості людей середньовічного Заходу горизонт обмежувався часом усе їх життя смужкою лісу, то зовсім не слід було б уявляти собі середньовічне суспільство як світ нерухомих домосідів, прив'язаних до свого оточеного лісом клаптика землі. Навпаки, дивує надзвичайна мобільність середньовічних людей.

Зв'язки між населеними пунктами були обмежені і зводилися до нерегулярних і досить поверхневих контактів. Натуральне господарство характеризувалось тенденцією до самозадоволення основних потреб. До того ж, шляхи сполучення практично були майже відсутні або знаходилися в абсолютно незадовільному стані. Старі римські дороги в тих районах, де вони були, поступово стали непридатними, нові шляхи розчищалися рідко, і підтримка їх була пов'язана з великими труднощами. Турботи державної влади про засоби сполучення не виходили за межі урядових потреб, дуже обмежених. Проте і ці потреби задовольнити було нелегко. Надаючи судові і податкові імунітети церковним установам та служивим людям і даючи їм широку владу над селянами, англо-сакські королі, наприклад, залишали за собою право вимагати від населення участі в спорудженні укріплень і ремонті доріг. Прокладення доріг і зведення мостів вважалися Богоугодною справою. Подорож в період раннього середньовіччя була небезпечною і тривалою справою. Небезпечною – бо розбійники були майже невід'ємною ознакою великої дороги, тривалою – бо засоби пересування були не у кращому стані, ніж шляхи. За добу можна було подолати найбільше декілька десятків кілометрів, часом до-

роги були настільки занедбаними, що подорожні рухалися ще повільніше.

Проте, з якою швидкістю передавалися відомості про важливі події свідчать такі факти: звістка про смерть Фрідріха Барбаросси в Малій Азії досягла Німеччини через чотири місяця; англійці дізналися про те, що їх король Річард Левине Серце потрапив у полон в Австрії, через чотири тижні. Переміщувались в основному рицарі, хрестоносці та інші члени суспільства які жили не за рахунок землі і фактично не мали батьківщини. Селянин, поля якого були більш менш оборотною концесією з боку сеньйора і часто перерозподілялися сільською громадою, згідно з правилами сівозміни і ротації полів, був прив'язаний до своєї землі тільки волею сеньйора, від якого він охоче вислизав спочатку втечею, а пізніше шляхом правової емансипації. Індивідуальна або колективна селянська еміграція була одним з великих феноменів середньовічної демографії і суспільства [257, с. 390].

Жоден матеріальний інтерес не утримає більшість з них удома, але самий дух християнської релігії виштовхує на дороги. Людина – лише вічний мандрівник на цій землі вигнання – таке вчення церкви, яка навряд чи потребувала того, щоб повторювати слова Христа: «Залиште усе і йдіть за мною».

Жалюгідна дійсність паломництва – доходила до трагічних випадків з хрестоносцями, померлими в дорозі з голоду або винищеними сарацинами. Швидшим був шлях по морю. При попутному вітру корабель міг пройти до 300 км на добу. Але небезпеки тут були ще більшими, ніж на землі. Досягнута волею випадку швидкість просування могла бути зведена нанівець безнадійними штилями, зустрічними вітрами і течіями.

Кораблебудування було слабо розвинене в тогочасній Європі, судна були мало пристосовані до плавання у відкритому морі і трималися переважно шляхів, що йшли вздовж узбережжя. Виняток становили вікінги – сміливі мореплавці, кораблі яких побували у всіх морях Європи, від

Чорного і Середземного до Північного і Білого, і навіть перетинали Північну Атлантику. Але залишилося невідомим, скільки швидкохідних суден загинуло в штормах і якою дорогою ціною були сплачені їх морські експедиції в Біле море або до берегів Гренландії і Америки. Та і нормани по можливості намагались не віддалятися далеко від берегів або островів: засоби орієнтування у відкритому морі були дуже примітивні [463, с. 221].

Розмах усіх цих рухів, міграцій, подорожей був насправді вкрай невеликий, особливо у християнському світі. Географічний горизонт був одночасно і духовним горизонтом християнського світу. Вражає неточність учених в космографії: зазвичай допускали, що Земля є диском, нерухома і знаходиться в центрі всесвіту; потім уявили, услід за Аристотелем, систему концентричних сфер, а починаючи з XIII ст. – складнішу і ближчу до дійсності систему руху планет за Птоломеєм. Але ще більш вражаючою є фантазія середньовічної географії за межами Європи і Середземноморського басейну. Особливо примітною була та теологічна концепція, яка надихала до XIII ст. християнську географію і картографію. Як правило, розташування Землі визначалося віруванням, що її «пупом» є Єрусалим і що схід, який найчастіше поміщали на картах вгорі, на місці Північного полюса, має своєю вищою точкою гору Такт-і-Сюлейман в Азербайджані, де знаходиться земний рай і звідки витікають Тигр, Євфрат, Фісон (зазвичай ототожнюваний з Гангом) і Геон, тобто Ніл. Нечіткі відомості, які могли мати християни про ці річки, викликали певні труднощі. Їх легко повертали в інший бік. Пояснювали, що відомі витoki Тигра і Євфрата не є їх дійсними витокami, які розташовані на схилах райської гори Едем, а води цих річок надовго втрачаються в пісках пустелі, перш ніж знову вийти на поверхню.

У реальному житті панував християнський світогляд. Християнство було вагомою частиною історичної еволюції. Саме стосовно нього середньовічний християнин визначав усю решту і людства, і свого місця по відношенню до інших.

І передусім, на думку Ж. Ле Гоффа, стосовно візантійця. З 1054 р. візантієць вважався єретиком. Проте, якщо звинувачення в розколі, відступництві і було найважливішим, західні люди не доходили до того, щоб його визначити – в усякому разі, назвати. Навіть для тих людей Заходу, які не споглядали її чудес, Візантія була в середні віки джерелом майже усіх багатств, бо звідти йшли найцінніші товари її власного або чужоземного виробництва. Звідти йшли розкішні тканини – шовк, секрет якою вона дізналась у Китаю в VI ст., звідти йшла повноцінна до кінця XI ст. золота монета, яку на заході називали попросту «безантом», цей «долар Середньовіччя». Скільки спокус пробуджували такі багатства! [257, с. 412].

Якщо ворожість середньовічних християн до візантійців, з якими вони знаходилися в постійних контактах, не обходилася без докорів сумління, то по відношенню до мусульман тут, мабуть, не було проблеми. Магомет був одним з гірших страховищ середньовічного християнства. Він невідступно переслідував уяву християн в апокаліптичному баченні. Він не згадувався інакше як у зв'язку з Антихристом.

В той же час історія ставлення середньовічних християн до мусульман є історією коливань і відтінків. До XI ст. християнські паломництва в завойовану мусульманами Палестину здійснювалися мирно, і лише у деяких теологів вимальовувався апокаліпсичний образ ісламу.

Усе змінилося в XI ст., коли усією пропагандою, що висувала на перший план ненависть християн до прибічників Магомета, були підготовлені і майстерно організовані Хрестові походи. Але все ж через цю опущену завісу між християнами і мусульманами, які, здається, підіймали її тільки для того, щоб воювати, через цей бойовий фронт, тривали і навіть розширювалися мирні контакти і обміни. Передусім торговельні обміни. Які б ембарго не накладало папство на вивезення християнських товарів в мусульманський світ, ці заборони підривала контрабанда. Потім інтелектуальні об-

міни. Не те щоб багато християнських інтелектуалів спокушались переходом в інший табір, по правді кажучи, араби головним чином передавали християнським ученим грецьку науку, накопичену в східних бібліотеках і пущену в обіг мусульманськими ученими, які принесли її на західну окраїну ісламського світу, в Іспанію, де вона у міру Реконкіста жадібно вбиралася освіченими християнами.

Більш того, у Святій землі, головному місці військового протистояння християн і мусульман, швидко встановилися стосунки мирного співіснування.

Щодо навколишнього світу, то селян здебільшого обмежувався їх поселенням та двором, предметно-чуттєве ставлення до якого визначало його центральну роль у системі космічних уявлень людей середньовіччя.

Той світ поруч із земними істотами, предметами і явищами включав у себе ще і інший світ, що породжується релігійним свідомістю і забобонами. Цей світ, на наш сучасний погляд, можна було б назвати подвоєним, хоча для людей середніх віків він виступав як єдиний. Про кожен предмет окрім обмежених відомостей, що стосуються його фізичної природи, існувало ще і інше знання – знання його символічного сенсу, його значень у різних аспектах відношення людського світу до світу божественного. Символічне подвоєння світу надзвичайно його ускладнювало, і кожне явище можна і потрібно було по-різному тлумачити і розуміти, бачити за його зримою оболонкою ще і суть, приховану від фізичного погляду. Світ символів був невичерпний.

Здавалося б, християнство XIII ст. хотіло вийти зі своїх меж. Воно почало замінювати ідею хрестового походу ідеєю місії і ніби було готове відкрити обійми всьому світу. Але воно залишалося замкнутим світом того суспільства, який міг приєднати до себе насильно одних нових членів, але виключити інших, тобто визначався справжнім релігійним расизмом. Приналежність до християнства була критерієм цінностей і поведінки. Війна між християнами була злом, але ставала обов'язком, коли її вели проти іновірців.

Лихварство було заборонене в християнському середовищі, але дозволене невірним, тобто євреям. Бо усі інші, весь цей строкатий світ язичників, яких християнство або відкидало, або тримало поза своїми межами, існували усередині нього, будучи об'єктом виключення із загального правила [475, с. 202].

Поряд із забобонами і символами, які існували у ще з язичницьких часів, замкнутий на землі, закритий на цьому світі християнський світ широко розкривався вгору, у бік неба. Всесвіт став системою концентричних сфер – така була загальна концепція; думки розходилися лише відносно кількості і природи цих сфер. Уявлення про небесну ієрархію сковувало волю людей, заважало їм торкатися структури земного суспільства, не розхитуючи одночасно суспільство небесне. Воно затискало смертних в лещатах мережі ангелів і звалювало на їх плечі на додаток до вантажу земних повелителів важкий тягар ангельської ієрархії серафимів, херувимів і престолів, сил і влади, архангелів і ангелів. Людина звивалась у кігтях диявола, заплутувалася серед помахів і биття мільйонів крил на землі і на небі, і це перетворювало її життя на жахіття. Адже реальністю для нього було не лише уявлення про те, що небесний світ такий же реальний, як і земний, але і про те, що обоє вони складають єдине ціле – щось заплутане, що заманює людей в тенета надприродного життя. У давніх германців навіть був звичай вибирати собі покровителя з числа апостолів, витягуючи запалену свічку, на якій було написано його ім'я. Складається враження, що середньовічна людина не відокремлювала земне життя від небесного.

Цьому змішанню простору або, якщо завгодно, просторовій безперервності, яка перепліталася і сполучала небо і землю, відповідала аналогічна безперервність часу. Час – лише момент вічності. Опанувати час, виміряти його, отримати з нього користь або вигоду вважалося гріхом. Увірвати від нього хоч одну частку – крадіжкою. Людина не володіла часом бо час – власність бога.

Цей божественний час безперервний і лінійний. Він відрізняється від часу філософів і учених греко-римської античності, які, якщо і не сповідували єдиний погляд на якийсь час, спокушались все ж в тій чи іншій мірі уявленнями про постійно поновлюваний циклічний час, вічний кругообіг. Хоча римські історики уже були набагато сприйнятливіші до лінійного плину часу. Такий час був і постійно новим, таким, що виключає всяке повторення, бо не можна увійти двічі до однієї і тієї ж води, і постійно схожим. Це уявлення залишило свій відбиток на середньовічній ментальності.

Час для кліриків Середньовіччя і тих, хто знаходився під їх дією, був історією, яка мала певний напрям. Проте він йшов по низхідній лінії, являючи собою картину занепаду. У безперервність християнської історії втручалися різні чинники періодизації. Однією з найбільш дієвих схем був розподіл часу по днях тижня. Макрокосм, всесвіт проходить, як і мікрокосм, людина, через шість віків на кшталт шести днів тижня: від створення Адама до потопу, від потопу до Авраама, від Авраама до Давида, від Давида до вавилонського полону, від вавилонського полону до Різдва Христового, від Христа до кінця світу. Такі ж і шість віків людини : дитинство, юність, молодість, зрілість, старість і кволість [475, с. 323].

Лінійний час був поділений надвоє в головному пункті: втіленні Господа. У VI ст. були закладені основи християнської хронології, яка вела відлік часу з негативним і позитивним знаком від Різдва Христового: до і після народження Ісуса Христа. Доля людей уявлялась абсолютно різною залежно від того, по яку сторону від цієї центральної події вони жили. До Христа у язичників не було жодної надії на порятунок. Будуть врятовані одні лише праведники, які чекали в лоні Авраама, коли Христос зійде, щоб звільнити їх. Окрім численних старозавітних праведників, порятунок був приготований також декільком популярним персонажам античності, яких священний переказ викинув обхідним шляхом з пекла.

Справді, середньовічні християнські мислителі намагалися щосили зупинити історію, завершити її. Феодалне суспільство з його двома панівними класами, рицарством і духовенством, розглядалося як кінець історії.

Перед лицем цих двох тенденцій – песимістичної концепції занепаду історії і позачасового оптимізму, що цікавився тільки вічними істинами, – пробивалися боязкі спроби оцінити сьогодення і майбутнє. Тут головною тенденцією була та, яка, приймаючи схему віків світу і діагноз про старість, що наступила, підкреслювала переваги старечого віку [463, с. 292].

У країнах Скандинавії ставлення до хронології та точних дат було таким же, як і у західноєвропейських, за винятком невеликих відмінностей, основною з яких був рахунок поколінь. Визначивши приналежність особи до того чи іншого покоління або встановивши їх послідовність, отримували цілком задовільне уявлення про зв'язок речей, перебіг подій і обґрунтованість правових домагань. Поняття покоління відтворювало відчуття живої спадкоємності органічних людських груп, в які індивід включався як реальний носій зв'язків, що сполучають сьогодення з минулим і передавали їх в майбутнє. За допомогою перерахування предків з'ясовували не загальну хронологію народу, племені, держави, а спадкоємні зв'язки в межах роду, сім'ї, далеко не завжди встановлюючи їх співвідношення з течією часу за межами кола спорідненості. Значення цієї форми ставлення до часу, яку можна було б назвати родовим або сімейним часом, визначалося переважно інтравертним характером сімейно-родових груп, що вели відособлений спосіб життя і лише поверхнево пов'язаних між собою. На кожному хуторі, в селищі, общині час проходив, підкоряючись ритму зміни поколінь і тих нечисленних і нерізноманітних подій, які накладали відбиток на життя групи.

Навіть Скандинавські Саги, які мали велику кількість посилок на час, не мали чіткої хронології і ці дати важко

ідентифікувати. Датування не мало сенсу. Минуле розумілось як пласт часу.

Але в своїй основі людина Середньовіччя все-таки була байдужою до тривалості часу. Ця байдужість виражалася у скупих на дати хроністів (вони взагалі були байдужі до точних цифр), у невизначених виразах на зразок «в цей час», «тим часом», «незабаром після цього». Масовій свідомості, в першу чергу, було властиве зміщення часів, вона плутала минуле, сьогоднішнє і майбутнє. Це змішання проявлялося особливо виразно в стійкості почуття колективної відповідальності – характерній рисі примітивізму. Усі люди, що нині живуть, відповідають за провину Адама і Єви, усі сучасні євреї відповідальні за страсті Христові, а всі мусульмани – за магометову єресь. Як було вже відмічено, хрестоносці кінця XI ст. вважали, що вони прямують за море, щоб покарати не нащадків катів Христа, а самих катів. Так само і анахронізм костюмів, що довго зберігався, в образотворчому мистецтві і театрі свідчить не лише про змішання епох, але головним чином про почуття і віру середньовічних людей в те, що усе істотне для людства є сучасним. Щороку впродовж тисячоліть літургія змушувала християн наново переживати стислу в ній з надзвичайною силою священну історію. Тут ми маємо справу з магічною ментальністю, яка перетворює минуле на сьогоднішнє, тому що канвою історії служить вічність.

Проте, вже саме втілення Господа створювало необхідність датувань. Життя Христа розділило історію на дві частини, на цій події ґрунтувалася християнська релігія; звідси – і схильність, більше того, надзвичайна чутливість до хронології.

У різних країнах рік починався по-різному, найпоширеніший хронологічний «стиль» на середньовічному Заході починав рік з Великодня. Дуже мало був поширений стиль, якому, як відомо, належало майбутнє: з 1 січня, Обрізання Господнє. З різних моментів починалася і доба: із заходу, півночі або полудня. Доба ділилася на години неоднакової

тривалості; це був старий римський годинник, що в певній мірі християнізувався [483, с. 217].

У повсякденному житті середньовічні люди користувалися хронологічними орієнтирами, запозиченими у різних соціочасових систем. Вимір часу залежав від економічних і соціальних структур. Насправді, ніщо не виражає краще структуру середньовічного суспільства, як метрологічні феномени і конфлікти, що виникали навколо них. Часові і просторові мірки були знаряддям панування у соціумі. Той, хто розпоряджався ними, досить сильно посилював свою владу над суспільством. Множинність часів в середні віки можна уподібнити соціальним битвам цієї епохи. Подібно до того, як у селі і місті йшла боротьба навколо мір місткості, які визначали раціони харчування і рівень життя (за і проти сеньйора або міської влади), так і міра часу була ставкою в боротьбі, яку вели за неї панівні класи: духовенство і аристократія. Як і писемність, міра часу залишалася протягом більшої частини Середньовіччя надбанням могутніх верхів. Народна маса не володіла власним часом і була нездатна навіть визначити його. Вона підкорялася часу, який визначали дзвони, труби і рицарські роги.

Середньовічний час був перш за все часом аграрним. У світі, де найголовнішою була земля, з якої жило, багато чи бідно, майже усе суспільство, першим хронологічним орієнтиром був аграрний, що поєднувався з природними ритмами і довго залишався часовою міркою.

Сільський час – це час великої тривалості. Час сільськогосподарських робіт, селянський час, був часом очікування і терпіння, постійності, відновлення, якщо не нерухомості, то принаймні опору змінам. Він не був насичений подіями і не потребував дат – або, вірніше, його дати підкорялися природному ритму. Бо сільський час був природним часом з його діленням на день, ніч і пори року [207, с. 189].

У тому світі, де штучне світло було рідкістю (техніка освітлення навіть стосовно денного часу почала розвиватися лише в XIII ст. з появою віконного скла), ніч була багата

на загрози і небезпеки. Духовенство користувалося восковими свічками, сеньйори – факелами, простолюддя обходилися сальними свічками. Через це особливо великою була небезпека пожежі.

Проти загроз, що йшли від людей, закривали на ніч ворота, в церквах, замках і містах виставляли варту. Середньовічне законодавство карало з винятковою силою правопорушення і злочини, які здійснювалися вночі. Це було серйозною обтяжуючою обставиною.

Найкраще виражає аграрний характер часу, що в середні віки повторювалася всюди: в рельєфах церковних тимпанів, на фресках і мініатюрах, в літературі, і особливо в поезії – тема дванадцяти місяців. Зображували місяці у вигляді сцен сільського повсякдення – від вирубування лісу і випасу свиней до забою свиней і гулянок із цього приводу біля вогнища.

При цьому важливо те, що разом з селянським часом проявлялись і інші форми соціального часу: час сеньйоріальний і час церковний.

Сеньйоріальний час був передусім військовим. Він складав особливий період року, коли поновлювалися військові дії і коли васали зобов'язані були нести службу сеньйорам. Це був час військових зборів.

Сеньйоріальний час був також і часом збору селянських податків. Віхами річного часу були великі свята, і деякі з них акумулювали почуття часу селянської маси: це свята, до яких приурочувалися натуральні оброки і грошові платежі. Дати внесків варіювалися в різних районах і сеньйоріях, але в хронології внесків виділявся загальний період – кінець літа, коли після збору урожаю стягувалася основна частина податей. Найбільш важливою датою був день св. Михайла (29 вересня), іноді ж внески відстрочувалися до дня Св. Мартіна зимового (11 листопада) [257, с. 319].

Втім середньовічний час передусім був релігійним і церковним. Це було пов'язано із міцним становищем церкви у суспільстві, яка була тісно пов'язана із панівним класом

і часто виражала його інтереси, претендуючи, разом з тим на те, щоб виражати інтереси усього суспільства. Водночас основна одиниця часу – рік, в першу чергу, існував як рік літургійний. І особливо важливою рисою середньовічної ментальності було те, що цей літургійний рік сприймався, як послідовність подій з драми втілення, з історії Христа, що розгорталася від Різдвяного посту до Трійці, а крім того, він був наповнений подіями і святами з іншого історичного циклу – життя святих. Дні пам'яті великих святих уклинювалися в христологічний календар, і разом з Різдвом, Великоднем, Вознесінням і Трійцею однією з найважливіших дат релігійного року був день Усіх святих. Ще більш посилювало значення цих свят в очах середньовічних людей, остаточно надаючи їм роль тимчасових віх те, що вони давали і точки відліку економічного життя, визначаючи дати селянських платежів або вихідні дні для ремісників і найманих робітників.

Церква також визначала склад їжі, яку можна було вживати в ті або інші відрізки часу, і суворо карала за порушення посту; вона втручалася навіть в сексуальне життя, наказуючи, коли статевий акт допустимий а коли він гріховний. З допомогою заупокійних молитов і мес церква могла скорочувати терміни замогильних мук душ, отже, здійснювала контроль не лише над часом живих, але і над часом мертвих. В результаті такого всеосяжного контролю над часом досягалось повне підпорядкування людини пануючій громадській і ідеологічній системі. Час індивіда не був його індивідуальним часом, належало не йому, а вищій силі, що стоїть над ним.

Церковним же час був ще і тому, що тільки духовенство уміло вимірювати його. Церква одна потребувала цього в цілях літургійних і одна здатна була це робити, хоча і з невеликою точністю. Церковний відлік часу, і особливо розрахунки днів Великодня, дав перший поштовх прогресу у вимірі часу. Духовенство було володарем часу. Це добре характеризує випадок із судовим поєдинком, що був при-

значений на дев'яту ранку, на який прийшла тільки одна людина, і, щоб зафіксувати поразку протилежної сторони довелось шукати священника який, хоч трохи розбирався у часі. Дзвін, що закликає священників і ченців до служби, був єдиним засобом відліку денного часу [475, с. 209].

Лише з його допомогою можна було приблизно визначити час дня, орієнтований на годинник церковних служб, завдяки чому регламентувалося життя всіх людей.

Час аграрний, час сеньйоріальний, час церковний. Характерним для них було, врешті, те, що усі вони тісно залежали від природного часу. Найбільш очевидний цей зв'язок в аграрному часі, але якщо придивитися, то він не менший і в двох інших його видах.

Із утвердженням християнства Середньовічний світ ніби струшував з себе лахміття і всюди одягався в нову білу сукню церков. У той час майже всі єпископальні, монастирські церкви, присвячені різним святим, навіть маленькі сільські каплиці були перебудовані віруючими і стали ще кращими.

Найбільш блискучий «зовнішній» прояв християнства відбувся близько 1000 року. Широке будівництво, безумовно, зіграло важливу роль у прогресі середньовічного Заходу в період між X і XIV ст., перш за все, за рахунок стимулювання економіки. Зростання виробництва будівельних матеріалів (камінь, деревина, залізо), поява більш досконалих технологій і виготовлення знарядь праці для цього виробництва, транспортування і підйом каменю і значних мас, праця найманої робочої сили, фінансування робіт – все це зробило будівництво центром першої і майже єдиною середньовічної індустрії.

Але цей будівельний бум не був первинним явищем. Він відбувся у відповідь на певні потреби, серед яких головною була необхідність розмістити більш численне населення. Звичайно, не завжди є прямий зв'язок між розміром церкви і числом парафіян. Міркування престижу і побожність в такій же мірі спонукали до великих розмірів [483, с. 156].

До збільшення чисельності населення, на думку Ж. Ле Гоффа, призвела так звана аграрна революція X-XIII ст., зрушення кількості населення скромно проявилися в Каролінську епоху, потім поступово наростали до тисячного року, після якого відбулося значне прискорення росту. Ця революція змушувала шукати нові способи господарювання, та розширення посівних площ. Найчастіше нові поля були лише продовженням старих і являли собою поступово розширювані в навколишніх цілинних землях і пасовищах прогалани. Новаторства примушували людей відступати спалювати чагарники, але вони рідко наступали на ліси, як через недосконалість знарядь праці (головним засобом середньовічних розчисток було тесло, а не сокира), так і тому, що сеньйори бажали зберегти місця полювання, а сільські громади не хотіли надмірно скорочувати лісові ресурси [256, с. 202].

Паралельно з цією внутрішньою експансією християнський світ вдався і до зовнішньої. Навіть здається, що спочатку перевага віддавалася другому, оскільки військові засоби отримання доходів здавалися більш легкими, ніж мирні.

Так зародився подвійний завойовницький рух, результатом якого стало розширення кордонів християнського світу в Європі і далекі Хрестові походи в мусульманські країни. Поширення християнства по Європі з великою силою відновилося у VIII ст. і продовжувалося в IX і X ст., перейшло майже повністю до рук німців, що населяли околиці християнських земель, які межували з язичницькими на півночі та сході.

З середини XI ст. іспанська Реконкіста взяла на себе досі невідому місію релігійної війни і проклала шлях у військовому і духовному відношенні, Хрестовим походам. Пізніше французька колонізація Південної Франції і королівства обох Сицилій, як і німецька колонізація Пруссії, офіційно також подавалася як Хрестові походи.

Хоча в походах брали участь люди з різних соціальних шарів, вони були натхнені схожими пристрасними релігійними почуттями. Паралельно лицарській армії виникла армія бідноти. У Перший Хрестовий похід армія бідноти, як найбільш натхнена, рушила першою, перебивши на шляху багато євреїв, вона поступово розпалася і припинила існування під ударами голоду, хвороб і турків, так і не досягнувши мети – Святої землі. Але ще тривалий час по тому хрестоносний дух підтримувався в нижчих шарах суспільства, де проникливість і чарівність його міфів були особливо сильними. І похід дітей, юних селян, на початку XIII ст. став утіленням цієї зворушливої прихильності йому.

Поразки, що слідували одна за одною, швидко вирождення містики Хрестових походів у політику, навіть у політику скандальну, довго не могли заспокоїти це потужне збурення Заходу. Поклик заморських земель протягом XII в. і пізніше розбурхував уяву і почуття людей, яким не вдалося знайти у себе, на Заході, сенсу їх колективного та індивідуального призначення.

У той час, коли Єрусалим володів уявою західних людей, інші міста, більш реальні і більш відкриті земному майбутньому, розвивалися на самому Заході. Міста були породжені не тільки торгівлею, але також і підйомом сільськогосподарства на Заході, яке стало краще забезпечувати міські центри припасами і людьми.

Але міста грали також і роль торгових вузлів, яка в історичній літературі, була за ними справедливо визнана, хоча її значення було трохи перебільшене.

Переміщення центру ваги культури, завдяки чому першість від монастирів відійшла до міст, ясно виявилось в двох галузях – в освіті та архітектурі.

Новий образ мистецтва – готичний – з'явився в місті, а будівництво міських соборів стало його найвищим досягненням. Іконографія цих соборів висловлювала дух міської культури.

Вклад церкви в цей піднесення християнського світу був одним з головних. Не можна, правда, сказати, що вона безпосередньо грала істотну роль в економічному розвитку, як це, сильно перебільшували раніше. Попри це церква була вельми діяльною в економічній сфері. На початковій стадії піднесення вона вкладала кошти, якими вона одна лише і володіла. Починаючи з тисячного року, коли економічний підйом, особливо розвиток будівництва, зажадав фінансування, яке не могло бути забезпечено звичайним перебігом господарського життя, церква витягла накопичені нею скарби і пустила їх в обіг. Звичайно, це робилося під виглядом дива, але чудотворні покриви не повинні приховувати від нас економічних реалій. Коли єпископ чи абат бажав розширити, перебудувати собор чи монастир, він відразу ж знаходив чудесний скарб, який дозволяв йому якщо не повністю здійснити задумане, то щонайменше приступити до будівництва [475, с. 243].

Церква протягом всього цього періоду протегувала купцям і допомагала викоріненню упередження проти них, з-за якого пустопорожній клас сеньйорів зневажав їх. Церква здійснила реабілітацію діяльності, що забезпечило економічний підйом, і з праці, як кари, згідно якої, у книзі Буття, людина повинна заробляти хліб насущний у поті чола, зробила засіб порятунку.

Однак, незважаючи на успішну адаптацію, церква вже не могла ним керувати Світом, як в Раннє Середньовіччя. З кінця XII ст. нові ордери цистерціанців і премонстрантів почали втрачати свій вплив. Навіть до жебрацьких орденів ставлення вже було не одностайним: оскільки праця ставала базовою цінністю нового суспільства, допустити, що можна жити жебрацтвом, було непросто. Університетські викладачі, письменники, які були, безсумнівно, виразниками більш широкого громадської думки, сильно дорікали їхніх братів жебрацтвом.

Її ідеологічна монополія зіштовхнулася з небезпечною загрозою. Починаючи з перших проявів піднесення За-

ходу близько тисячного року, лідерство церкви вже стало оскаржуватися, і перш за все єресями.

Також відбулись зміни і у суспільному житті, західна література почала описувати християнське суспільство за новою схемою, яка відразу ж отримала визнання. «Триликний люд» складав суспільство: священики, воїни, селяни. Три категорії були різні, але доповнювали одна одну: кожна потребувала іншу. Їх гармонійна єдність і була «тілом» суспільства [475, с. 255].

Але частіше суспільство мислилося в протистоянні двох груп: в певній перспективі ними могли бути клірики і миряни, якщо ж мова йшла лише про світське суспільство, то – сильні і слабкі, більші і менші, багаті і бідні, з юридичної точки зору говорилося про вільних і невільних.

Порушувались права церкви на одноосібність економічної влади. Таким порушником став клас купців, чия поява означувало перехід від закритої (церква) до відкритої економіки – клас могутній економічно що виявляв незадоволення підпорядкуванням священикам та воїнам. Виразно видно, як традиційне середньовічне суспільство намагалось знайти один з консервативних варіантів рішення: так, наприклад, в англійській проповіді XIV ст. можна прочитати, що Бог створив кліриків, дворян і селян, а диявол - бюргерів і лихварів, а німецька поема XII ст. стверджувала, що четвертий клас, клас лихварів («Wuocher»), править трьома іншими [207, с. 308].

Церкві доводилося пристосовуватися, найбільш «живі» уми в теології проголосили, що всяке ремесло, всяке становище може бути виправдане, якщо воно поєднується з ідеєю Спасіння.

Конфлікт розгортався також між священним владикою і государем. Кожна зі сторін намагалася вирішити його на свою користь. Сполучаючи обидві влади у своїй особі, Папа ставав імператором, король ставав священиком. Кожен намагався реалізувати по-своєму єдність духовної і світської влади.

Середньовічне право дуже довго не визнавало класового розпаду суспільства. Закони єдності виявилися вельми довговічними. З римського права до канонічного прийшла максима, якою керувалася вся середньовічна юридична практика: «Що стосується всіх, має бути схвалене всіма». І порушення одностайності розглядалося як скандал. Теологи і декретисти XIII ст. з сумом констатували, що «природа людська схильна до розбіжностей», вбачаючи в цій зіпсованості результат первородного гріха. Схильності середньовічного розуму були такі, що постійно викликали до життя всілякі громади та групи, звані тоді «університетами». Під цим терміном розумілася тоді будь-яка корпорація або колегія, а не тільки університети в нашому розумінні. Ідея групи невідступно переслідувала середньовічну думку, яка намагалася визначити найменше число складових її осіб. Головним завданням було не залишати індивіда на самоті. Від одинака слід було чекати лише злодіянь. Відокремлення вважалося великим гріхом [257, с. 402].

Намагаючись наблизитися до людей Середньовіччя в їх індивідуальності, ми незмінно переконаємося, що індивід, що належав, як і в будь-якому іншому суспільстві, відразу до декількох громад і груп, не стільки утверджувався, скільки повністю розчинявся в цих спільнотах. Гординя вважалася «матір'ю всіх пороків» лише тому, що вона являла собою «роздутий індивідуалізм». Порятунком може бути досягнуто лише в групі і через групу, а самолюбство є гріх і погибель [257, с. 407].

Із розширенням влади королів більшу роль почало відігравати світське судочинство. Серед функцій, відібраних феодалами у публічної влади, судова залишалася найважчою для всіх залежних від сеньйора людей. Без сумніву, васал викликався до суду частіше, щоб сидіти на ньому поруч із суддею або навіть замість нього, ніж щоб бути обвинуваченим, але і він підпорядковувався вердиктам суду за свої правопорушення, якщо сеньйор володів правом тільки «нижчою юстиції», або за свої злочини, якщо сеньйору

належала й вища юстиція. В'язниця, шибениця, ганебний стовп – ці похмурі продовження сеньйоріального трибуналу швидше символізували придушення, ніж правосуддя.

Прогрес королівської юстиції, крім поліпшення роботи правосуддя, допомагав емансипації людини, чиї права краще були захищені в такій широкій спільності, як королівство, ніж у такій вузькій і тому більш скромній і переважаючій, як сеньйор. Але прогрес цей був вельми неквапливим. Людовік Святий, государ з числа найбільш стурбованих усуненням несправедливості і зміцненням авторитету королівської влади, ставився до сеньйоріальної юстиції з незмінною повагою. Гільйом де Сен-Пату наводить з цього приводу показовий анекдот. На кладовищі церкви в Вітрі король в оточенні натовпу слухав проповідь домініканця брата Ламбера. Неподалік у таверні так галасувало «збіговисько людей», що заглушало мову проповідника. «Блаженний король запитав, під чиєю юрисдикцією знаходиться ця місцевість. Йому відповіли, що під королівської. Тоді він наказав сержантам втихомирити людей, заглушують слово Боже, що і було виконано» [463, с. 214].

Подібно до того, як спритний васал міг використовувати для своєї вигоди множинність і часом суперечливість своїх ленних зобов'язань, так і винахідливий підданий сеньйора міг уміло виплутатися зі складного становища. Але народна маса все частіше відчувала додатковий гніт.

Сільські громади часто з успіхом чинили опір сеньйоріальним вимогам. Їх об'єднувала економічна база. Вони управляли, розподіляли і захищали випаси і громадські лісові угіддя, які мали життєво важливе значення для більшості селянських сімей, забезпечуючи їх дровами і підніжним кормом для свиней і кіз. І все ж у сільській громаді не було рівності. Кілька домашніх господарів – найчастіше ними були багаті селяни, але іноді просто нащадки найбільш шанованих родів – панували в громаді, вирішуючи її справи для своєї вигоди. Вони часто утворювали гільдію або братство, оскільки сільська громада, як правило, не

була спадкоємицею первісної сусідської громади, але була більш пізнім соціальним формуванням, сучасним рухом, який увінчався розквітом X-XII ст. та створенням нових інститутів.

У місті корпорації і братства, які забезпечували економічний, фізичний і духовний захист своїх членів, також не були тими егалітарними інститутами, якими їх часто уявляють. Вище корпорацій перебувала група багатіїв, що доповнювали свою економічну могутність політичною владою, яка реалізується ними через підставних осіб або безпосередньо.

Але якщо сільські і міські громади більш гнітили, ніж звільняли індивіда, то треба відзначити, що вони були засновані на певних принципах, що змушували тремтіти весь феодальний світ. У цьому міському русі, з продовженням у селах, революційний сенс мало те, що клятва, що зв'язує членів первісної міської комуни, на відміну від васального договору, що з'єднував вищого з нижчим, була клятвою рівних. Феодальній вертикальній ієрархії було протиставлено горизонтальне суспільство. Клятва встановлювала між бюргерами відносини вірності [207, с. 319].

Навіть якщо міста і не були тим викликом феодалізму, тим антифеодальним винятком, якими їх часто описують, все одно вони являли явище незвичайне і для людини, що жила в епоху виникнення міст, виступали як якась нова реальність, в тому скандальному значенні, яке надавало поняттю новизни Середньовіччя.

Середньовічне місто не справляло враження монстра страхітливих розмірів. На початку XIV ст. дуже небагато міст досягли сотисячного числа жителів: Венеція та Мілан. Населення Парижа, самого великого міста, на північ від Альп, без сумніву, не перевищувало 80 тисяч, а приписувані йому 250 тисяч жителів треба визнати явним перебільшенням. Брюге, Гент, Тулуза, Лондон, Гамбург, Любек, як і інші міста першого рангу, налічували від 20 до 40 тисяч городян [207, с. 324].

Часто і справедливо звертали увагу на те, як село проникало в середньовічне місто: городяни вели напівселянське життя, усередині міських стін ховалися виноградники, сади, навіть луки і поля, бродила худоба, височіли купи сміття.

І все ж для Середньовіччя контраст міста і села був яскравіший, ніж для інших суспільств та цивілізацій. Міська стіна служила найбільш укріпленим кордоном з усіх, відомих в ту епоху. Стіни, башти та ворота розділяли два світи. Міста заявляли про свою оригінальність, про своєрідність, пихато розміщуючи на своїх печатках зображення стін, що зберігали їх спокій. Трон слави – Єрусалим, або престол зла – Вавилон, місто завжди залишалось для Середньовіччя символом екстраординарності. Бути городянином або бути селянином – тут проходив один з найбільших розломів середньовічного суспільства.

Але якою була роль і яке було майбутнє цих міських острівців Заходу? Їх процвітання могло житись лише землею. Навіть міста, більше інших збагатилися за рахунок торгівлі, засновували свою могутність на сільській окрузі.

Між містами та їх сільською округою встановилися складні стосунки. На перший погляд міський, вплив був сприятливим для населення сіл. Селянин-переселенець знаходив там свободу: або, поселившись в місті, він автоматично ставав вільним. Звідси знаменита німецька правова норма: «Міське повітря робить вільним». Вона мала уточнення: «Міське повітря робить вільним через рік і один день», тобто після того, як людина пробуде цей відрізок часу в місті [207, с. 329].

Але в результаті виявилось, що міста, які зуміли в середні століття стати державами – Венеціанська республіка, Велике герцогство Тосканське, вільні ганзейські міста – рухалися проти течії історії, їх існування мало-помалу ставало все більш анахронічним. Італія і Німеччина, країни, де міста тривалий час складали економічний, політичний і культурний каркас, відстали від інших країн,

домігшись об'єднання лише в ХІХ ст. Міське середньовічне суспільство не мало перед собою історичного майбутнього.

Мрії церкви про гармонійне суспільство наражались на жорстоку реальність протиріч і боротьби класів. Утримувана кліриками, принаймні, до ХІІІ ст. майже повна монополія на написання літературних творів приховувала інтенсивність класової боротьби в середні століття і могла створити враження, що тільки лише окремі сеньйори і селяни час від часу намагалися порушити соціальний порядок, нападаючи на служителів церкви або на її майно. Все ж таки церковні письменники повідомили достатньо, щоб можна було переконатися в постійності існуючих антагонізмів, що прориваються часом у раптових спалахах насильства, підставою яких була соціальна напруженість на селі.

Якщо в містах з ХІ по ХІІІ ст. повстання очолювалися бюргерами, які домагалися політичної влади, щоб забезпечити собі свободу професійної діяльності, основи їх багатства, і щоб домогтися престижу, рівного їх економічній могутності, то в селі повстання селян мали на меті не тільки поліпшення становища завдяки фіксації, зменшенню або повного скасування їх повинностей, але часто були простим виразом боротьби за виживання. Більшість селян являли собою масу, що постійно перебувала на межі недоїдання, голоду, епідемій. Саме в цьому черпав свою виняткову силу відчаю рух, який пізніше назвали Жакерія. Якщо і городянами рухав гнів, бажання нових станів помститися церковним та світським сеньйорам за те приниження, в якому їх тримали, то ці почуття були ще сильніше на селі через надмірне презирство, яке сеньйори відчували до мужланів [257, с. 299].

Все ж звичною формою боротьби селян з сеньйорами була глуха партизанська війна: крадіжка з панських полів, браконьєрство в лісах сеньйора, підпали його врожаїв. Це був пасивний опір у вигляді саботажу на панщині, відмови платити натуральні оброки, грошові збори. І іноді – втеча.

Ворожість селян до технічного прогресу була величезною. Вона пояснювалася не страхом безробіття, що лежало в основі бунту проти машин на зорі промислового перевороту, а тим, що середньовічна механізація супроводжувалася сеньйоріальною монополією на машини, що робила їх використання обов'язковим і вельми обтяжливим. Численні були селянські бунти проти сеньйоріальних «баналітетних» млинів. Часто сеньйори, особливо абати, розпоряджалися зруйнувати ручні млини селян, щоб зобов'язати їх нести зерно на сеньйоріальні млини і платити млиновий збір [207, с. 301].

Серед прихованих форм боротьби класів особливе місце займали незліченні конфлікти навколо мір і ваг. Право встановлювати і зберігати еталони, що фіксують кількість праці та розмір натуральних платежів, було найважливішим засобом економічного панування. Підтримувані одними й оспорювані іншими, ці заходи зберігалися в замку, в абатстві, в бюргерському міському будинку і були об'єктом постійної боротьби. До цієї форми класової боротьби нашу увагу привертають численні документи, що розповідають про покарання селян і ремісників за використання фальшивих мір (це злочин прирівнювали до перенесення межових знаків своїх володінь). Точно так само як множинність юрисдикцій сприяла сеньйоріальній сваволі, численність і різноманітність залежних від волі сеньйора мір і ваг були інструментами сеньйоріального гноблення. Коли англійські королі в XIV ст. намагалися ввести королівський еталон для основних мір, вони не поширювали свої укази на ренти і на орендну плату, чий вимір було залишено на розсуд сеньйорів [207, с. 355].

Зіткнення класів, настільки глибоке в селі, незабаром виявилось і в містах, але вже не як боротьба переможних городян проти сеньйорів, а як боротьба дрібного люду проти багатих бюргерів. З кінця XII до XIV ст. нова лінія соціального розлому проходить у містах, протиставляючи бідних – багатим, слабких – сильним, чернь – бюргерству, «ху-

дий люд» (popolo minuto) – «жирному люду» (popolo grosso) [207, с. 357].

Формування патриціату як панівної міської категорії населення, що складається з декількох сімей, що об'єднали в своїх руках володіння міської нерухомістю, багатство, панування в економічному житті міста, а через привласнення міських посад – і контроль над його політичним життям, протиставило верхи численній пригніченій масі. Багаті в місті були протипоставлені бідним. У франкомовних містах традиційно говорилося про «ремесла, засновані на ручній праці або на торгівлі», праця і торгівля були розділені. Незабаром люди ручної праці піднялися проти тих, кого вони не вважали корисними. З кінця XIII в. множиться число страйків і бунтів проти «багатих городян», а кризове XIV ст. викликало до життя люті повстання міського плебсу.

Як відомо, боротьба класів дублювалася на Заході запеклим внутрішньокласовим суперництвом. Конфлікти між феодалами, як продовження боротьби кланів, приватні війни наповнюють собою середньовічну історію та літературу. Рідкісним, але помітним явищем було прагнення окремих представників вищих класів стати на бік повсталих низів. Такими людьми керував ідеалізм або, як у випадку з бідними кліриками, усвідомлення своєї близькості більше до бідних, ніж до решти духовенства.

Крім цих одиничних випадків, ми можемо задатися питанням: наскільки порушені були класовою боротьбою дві сили, що за визначенням стояли над нею і намагалися її стримати, а саме церква і королівська влада? Церква в силу християнських ідеалів покликана була підтримувати рівновагу між бідними і багатими, селянами і сеньйорами і навіть стати підтримкою слабким біднякам, встановити соціальну гармонію, благословенні нею у відомій схемі суспільного устрою.

Роль церкви була помітною в плані благодійності, в боротьбі з голодом. Суперництво з класом військових спонукало її іноді діяти на користь городян або селян, проти

спільної загрози. Вона надихала рух до установаження миру, такого вигідного всім жертвам феодального насильства. Але всі її численні заяви про неупереджене суддівство у суперечці «сильних» і «слабких» погано приховували її схильність ставати на бік гнобителів. Будучи включеною в свою епоху, утворюючи соціально привілейовану групу, нею ж перетворену до спільноти, в касту милістю Божою, церква природним ходом речей змушена була схилитися на бік тих, до числа яких насправді належала [475, с. 282].

Позиція королівської влади багато в чому нагадувала позицію церкви, недарма обидві ці сили надавали один одному підтримку у спільній боротьбі, гаслами якої були охорона загального блага від тиранії і захист «слабких» від «сильних».

Королівська влада максимально використовувала всі засоби, які дали їй: право вимагати «тісний» Омаж від всіх сеньйорів, відмова приносити Омаж за землі, якими вона володіла на правах ф'єфа (відмова, яка підкреслює, що король не тільки стоїть на чолі, але й незмірно вищий всієї феодальної ієрархії), забезпечення права патронату над численними церковними установами.. Нижчі верстви, особливо селяни, часто пов'язували свої надії з особистістю государя, розраховуючи, що він звільнить їх від сеньйоріальної тиранії. Але король відчував часом свою самотність перед лицем усіх соціальних класів, усвідомлюючи, що від них може йти загроза. Перебуваючи поза феодальним суспільством, він боявся бути знищеним [207, с. 331].

Слід звернути увагу і на значення відносин, які склались в певних центрах соціального життя, що зв'язують різні класи та стилі життя.

Першою у цьому ряду слід назвати церкву як центр парафіяльного життя. Під дією церковної пропаганди там формувалися менталітет і манера думки парафіян, однак церква була не тільки осередком духовного життя громади, але і місцем спілкування. Там проходили збори, туди дзвони скликали жителів у разі небезпеки, наприклад при пожежі,

там вели бесіди, проводили ігри, здійснювали операції. І незважаючи на всі зусилля духовенства і соборів, спрямовані на те, щоб перетворити церкву тільки на дім Бога, вона залишалася соціальним центром з багатоплановими функціями, цілком порівняним з мусульманською мечеттю.

Подібно до того як парафіяльне суспільство було мікросвітом, організованим церквою, так і суспільство замку було соціальною осередком, сформованою сеньйорами. Воно об'єднувало молодих синів васалів, посланих туди, щоб служити сеньйору, вчитися військовому мистецтву (а за нагоди – бути заручниками), з сеньйоріальної челяді, а також з тими, хто задовольняв панські потреби в розвагах і служив для підтримки певного феодального престижу, з тими, хто представляв собою світ розваг. Положення всіх цих менестрелів, труверів, трубадурів було двозначним. Зобов'язані оспівувати достоїнства тих, хто їх найняв, перебуваючи в залежності від грошей і милостей своїх господарів, вони частіше за все прагнули у свою чергу стати сеньйорами, причому іноді їм вдавалося здійснити цю мрію.

Захопившись своїм новим ідеалом праці, Середньовіччя виганяло тих, хто добровільно або вимушено перебував у неробстві. Воно виштовхувало на велику дорогу убогих, хворих, безробітних, що збиваються у натовп бродяг. По відношенню до цих нещасних, які ототожнюються з Христом, воно відчуває ті ж почуття, що і до Христа: потяг і страх. Показово, що Франциск Асизький, дійсно бажав жити, як Христос, не тільки змішався з натовпом цих знедолених людей, але хотів стати лише одним з них – жебраком, чужинцем, скоморохом – «блазень Господа», як він сам себе називав. Хіба міг він не викликати тим самим скандалу?

Християни протягом усього Середньовіччя вели діалог з євреями, перериваючи його переслідуваннями і погромами. Єврей-лихвар був необхідний суспільству як кредитор – невідомий, але корисний і незамінний. Євреї і християни особливо часто сперечалися з приводу Біблії.

Євреїв протегували деякі принци, абати, Папи і особливо німецькі імператори. Але з кінця XI ст. на Заході посилювався антисемітизм. Його часто пов'язують із хрестовими походами. Цілком імовірно, що дух Хрестоносного руху міг додати до антисемітизму додаткову пристрасність [475, с. 411].

З II хрестовим походом у 1146 р. вперше з'являється звинувачення в ритуальному вбивстві, тобто у вбивстві християнського немовляти для вживання його крові, з'являються і звинувачення в нарузі над гостями, що в очах церкви було ще більш страшним злочином, яка розглядається як вбивство Бога. Всюди під час «чорної смерті» 1348 р. били євреїв, звинувачуючи їх в отруєнні колодязів. Але основна причина ізоляції євреїв крилася в економічній еволюції, яка сформувала як феодальний світ, так і міське суспільство. Євреїв неможливо було включити в систему васальних зв'язків, зробити членами комуни. Їм не можна було приносити васальну клятву, від них не можна було вимагати присяги на вірність комуні. Мало-помалу вони були відлучені від володінь землею або від пожалувань, від ремесла і торгівлі. Їм залишалися лише маргінальні або незаконні види лихварства і торгівлі.

І все ж схвалення і повсюдне створення гетто відбулося лише в епоху Контрреформації, Тридентського собору. Саме під час великого спаду XVII ст., в період королівського абсолютизму настає те «велике закриття», що можна описати на прикладі ставлення до божевільних. Середньовіччя дивилося на них досить двояко. Їх могли вважати натхненними оракулами, і який-небудь дурень при сеньйорі, а пізніше королівський блазень ставав радником. У сільському світі дурник був фетишем всієї громади. Робилися спроби виділити різні категорії божевільних: «шалені», «буйні», що потребують догляду, або, точніше, ув'язнення в спеціальних госпіталях, першим з яких ще в XIII в. став лондонський «Віфлеєм», або «бедлам»; меланхоліки, чії недуги також мали фізичне походження – розлиття жовчі, але які потребували скоріше священика, ніж лікаря, і, нарешті, одержимі, яких

лише екзорцист міг звільнити від їх страшної недуги [475, с. 432].

Багатьох з таких одержимих можна було сплутати з чаклунами. Але наше Середньовіччя не було ще тієї великою епохою полювання на відьом, яким стануть XIV-XVIII ст. Чаклуни поки з великими труднощами знаходили собі місце між єретиками і одержимими. Часто вважають, що вони були уцілілою зменькою далеких нащадків язичницьких волхвів, тих «провісників», яких переслідували пенітенціарії Раннього Середньовіччя, у ході християнізації села.

Але починаючи з XIII ст., державний інтерес, що спирався на відродження римського права, відкриває полювання на відьом. Першими в числі переслідувачів стали Папи, що бачили в чаклунах, як і у всіх інших, єретиків, державних злочинців, винних у порушенні християнського порядку.

Найбільш завзятим їх гонителем, які прагнули звинуватити в чаклунстві всіх своїх супротивників, був Філіп Красивий. Його царювання ознаменувався низкою процесів, де нове розуміння державного інтересу проявилось в найбільш потворних формах: попередній висновок обвинувачених, вибивання зізнань будь-якими засобами, пред'явлення комплексного звинувачення відразу у всіх злочинах – у закаті проти государя, в святотатстві, чаклунстві, розпусті, і зокрема в содомії [207, с. 347].

Історія содомії в середні віки ще не написана. Це відноситься і до практики, і до її теоретичного осмислення. У XI-XII ст. поети на античний манер оспівували любов юнаків, і монастирські тексти дозволяють час від часу помічати, що цей чоловічий світ кліриків не залишав без уваги сократичне кохання. Але ставлення до содомії, успадковане від іудейських сексуальних табу, перебувало в повному протиріччі з греко-римської етикою. Содомія вважалася одним з найбільш засуджених злочинів, ставши під впливом курйозного переосмислення Аристотеля «гріхом проти природи», вінцем ієрархії пороків. Але високопоставлені гомосексуалісти могли відчувати себе спокійно (як, наприклад, королі

Англії Вільгельм Рудий і Едуард II). Ймовірно, що слабкому поширенню гомосексуалізму сприяли не тільки суворість канонічного права, але й відсутність у сімейних структурах умов, що сприяють формуванню едіпового комплексу. Хоча, можливо, таке враження було створено церковною цензурою, що відсікає всякі натяки на таку поведінку.

Содомія була одним з основних пунктів обвинувачення тамплієрів, жертв знаменитого процесу, порушеного Філіпом Красивим і його радниками. Протоколи процесу тамплієрів показують, що король Франції та його оточення на початку XIV ст. підготували судову репресивну систему, яка нічим не поступається нашій добі з її гучним процесами.

У цю ж епоху відбувається посилення змісту прокажених. Над прокаженими все ще висіло безліч «заборон», і вони також легко перетворювалися на цапів-відбувайлів під час лих. У період великого голоду 1315-1318 рр.. євреї і прокажені переслідувалися по всій Франції, підозрювані в отруєнні колодязів та джерел. Філіп V, гідний син Філіпа IV, був ініціатором безлічі процесів проти прокажених, в ході яких у них під тортурами виривалися визнання, що приводили їх на вогнище [207, с. 430].

Але, як і у випадку з високородними гомосексуалістами, знатні прокажені знаходилися поза небезпекою, вони могли продовжувати виконувати свої функції і жити серед здорових людей. Прокаженими були король Єрусалимський Балдуїн IV, Рауль, граф Вермандуа, і Річард II.

У число знедолених входили і хворі, особливо убогі, каліки. У світі, де потворність вважалось зовнішнім знаком гріховності, ті, хто був вражений хворобою, був проклятий Богом, отже, і людьми. Церква могла тимчасово приймати їх (термін перебування в госпіталях був обмеженим) і спорадично годувати деяких з них у дні свят. Всім іншим залишалося тільки жебрати і бродяжити. Слова «бідний», «хворий», «бродячий» були синонімами в середні століття. Госпіталі часто розміщувалися біля мостів, на перевалах – у місцях, де обов'язково проходили ці блукачі.

Але головним знедоленим середньовічного суспільства був чужинець. Будучи суспільством примітивним, суспільством замкнутим, середньовічний християнський світ відмовляв стороннім, що не належали до відомих громадам осіб, цим носіям невідомості і неспокою.

Узагальнюючи вище сказане можна зробити висновок, що середньовічна людина була дуже близька до природи, і важко провести чітку лінію між людиною і природним середовищем. Уявлення про світ, що панували в середні віки, були багато в чому ілюзорні. Але, ілюзорність ця нітрохи не заважала їх дієвості: ілюзії епохи входять в суспільну практику, рухають людьми. Церква, як бачимо, формувала спосіб життя і мислення людей, але вона була не єдиним фактором.

Про Середньовіччя судять часто-густо у зіставленні з класичною Античністю та з Ренесансом, застосовуючи до його культури критерії, запозичені з цих епох. Але Середньовічна людина була особливою, вона була індивідуальністю і зберігала свою культуру свої традиції, незважаючи на всі протидії тому з боку церкви [257, с. 478].

Політика і право – дві категорії, які, так чи інакше, були визначальними елементами суспільного розвитку протягом усієї історії людства. Кожна історична епоха була пронизана політико-правовим розумінням дійсності, що знаходило своє відображення у міфології, релігії, філософії. Політичні та правові детермінанти суспільного життя були каталізатором державно-правового розвитку та визначали, в якому напрямі будуть розвиватись як окремі соціуми, так і держави в цілому. Безперечно, вказані категорії являлись цивілізаційними складовими, які характеризували особливості не тільки окремо взятої країни на певному історичному етапі, але і були визначальними ознаками для аналізу епохи в цілому.

Політико-правові явища та процеси служили тим фундаментом, завдяки чому можна було досягнути вирішення ключових стратегічних завдань, пов'язаних із здо-

буттям та утриманням влади, як знаряддя для досягнення визначених цілей. Вони були міцним ідеологічним стержнем для формування, розвитку та маніпулювання суспільною свідомістю. Це дає підстави вести мову про існування політико-правових доктрин, які уособлювала в собі усі вищезазначені характеристики.

Кожна історична епоха містила свої, притаманні лише їй, політичні та правові уявлення про існуючу дійсність, а також способи її теоретичного осмислення. Тому в центрі уваги теоретиків держави і права різних історичних епох були спроби аналізу низки політико-правових проблем, пов'язаних з особливостями історичного розвитку інститутів держави і принципів формування правової системи відповідного типу. Саме на основі такого аналізу і формуються різноманітні доктрини, що визначають особливості суспільного розвитку в певну історичну епоху.

Як уже говорилось вище, у Стародавній Греції головна увага приділялася державному устроєві, проблемі кола осіб, допущених до участі в політичній діяльності. Цим і була обумовлена підвищена увага до питання класифікації форм держави, пошуків причин переходу від однієї форми правління до іншої, прагнення визначити найкращу ідеальну форму правління.

Роль доктрини у становленні канонічного права як цілісної системи можна порівняти із значенням юриспруденції Давнього Риму у представленні суперечливої сукупності різнотипних норм римського позитивного законодавства у вигляді стрункої та впорядкованої нормативної системи, що тривалі віки була зразком для наслідування [294, с. 10].

Відомо, що одним з основних принципів формування доктринальних ідей є спадковий, який полягає у тому, що кожна наступна доктрина враховує уявлення і поняття, які містяться в попередніх. А це означає, що уявлення, сприйняті від попередніх часів, певною мірою відтворюються в наступних ідеологічних системах. Таке відтворення може мати різні причини. Для прикладу, використання старих ідей

для вирішення аналогічних завдань історичного розвитку в теперішньому часі.

В основі оцінки будь-якої концепції чи теорії лежить ряд об'єктивних критеріїв: новизна, яка притаманна часу, висування нових ідей мислителями в різну історичну епоху, логічність їх обґрунтування, вплив цих теорій та концепцій на історичні події, їх сприйняття (повністю або частково) політичною і правовою ідеологією. Як правило, авторами таких концепцій та теорій є відомі мислителі свого часу, життя та діяльність яких протікала в певній країні, в конкретний історичний обставинці, в хронологічно обмежений період. Саме вони є творцями специфічної форми суспільної свідомості – доктрин – свого роду теоретичних концепцій держави і права.

Певні етапи історичного розвитку мали свої, притаманні лише їм, особливості становлення та розвитку політико-правових доктрин. Період Середньовіччя, однозначно, не є виключенням. Більше того, саме в дану історичну епоху викристалізувалась політико-правова ідеологія, яка визначила увесь подальший розвиток державно-правових явищ та процесів у суспільстві.

Політико-правові вчення, засновані на аналізі діючих норм, в Середні віки зароджувались і оформлялись в руслі звичаєвого та римського права, як джерел діючого законодавства. Зрештою, в якості найголовнішого соціокультурного феномену становлення ранньохристиянських політико-правових доктрин доби Середньовіччя був католицизм, як своєрідна форма взаємозв'язку релігійної і політичної влади у суспільстві. В рамках католицизму, з однієї сторони, диференціювалась різниця релігії і політики як особливих сфер суспільного життя і форм соціальної практики, з іншої сторони, релігія одержала політичний вплив, а також можливість владарювати і здійснювати управління політично. Таким чином християнство як релігія отримала свою практичну функціональну направленість через державу.

Джерела диференціації релігії і політики потрібно шукати, в першу чергу, не в трансцендентному характері християнської релігії, а в реаліях її існування як церковного правового інституту. Таким чином Європа разом з канонічним правом, норми якого були загальнообов'язковими, отримала в свої руки також суспільне правове джерело.

Слід відзначити і те, що Католицька Церква створила свою першу сучасну правову систему – канонічне право, під широку юрисдикцію якого підпадало не тільки духовенство, але й миряни. Така система була необхідна для того, «щоб підтримувати цілісність кожного державного утворення, провести реформування кожного з них і зберегти рівновагу між всіма ними» [26, с. 269].

На це, безперечно мало вплив поширення християнства по усій Європі. Після Міланського едикту імператора Константина та проведення з його ж ініціативи Нікейського собору, християнство утвердилось як офіційна державна релігія на територіях Західної та Східної Римської імперій. Християнство почало інтенсивно поширюватись, витісняючи язичницькі культу та активно борючись із рудиментами античного світу, який, на думку видатних християнських богословів та перших «батьків церкви», аж ніяк не відповідав новоутвердженим церковним та духовним канонам. За висловом А. Панаріна, «духовну шкоду пізньої античності і виправляло християнське середньовіччя» [453, с. 26].

Християнство стало тією фундаментальною засадою, яка визначила увесь подальший розвиток європейської цивілізації, адже воно стало втіленням Любові та знайшло свій прояв у гуманістичному сприйнятті оточуючого світу. За висловом А. Тойнбі «новий, відмінний від попереднього зміст, яке християнство надало іудейському розумінню природи Бога і характеру його відношення до людей, заключається у тезисі, що Бог є Любов, а не тільки Могутність... І що втілення Бога в Любові є більш значимим, ніж втілення у своїй Могутності» [431, с. 224].

Можна стверджувати той факт, що християнство, завдяки своїй морально-етичній та гуманістичній спрямованості, добилось певного універсального сприйняття людиною світу, що проявилось у виробленні концептуальної «доктрини віри». Вона ґрунтувалась на беззаперечності існування божественного начала та гріховності людини, що тягнуло за собою прагнення індивіда до духовної досконалості.

Причина, по якій християнство зуміло стати універсальною релігією середньовічної Європи, полягала у тому, що його основні принципи передбачали відкритість для всіх. Така відкритість стала одним з головних джерел західного християнства стараннями святого Августина, який зумів подолати усі існуючі протиріччя, пов'язані із різноманітними концепціями та тлумаченнями істинного розуміння та призначення релігії. Із торжеством августинівського вчення західне християнство, а разом з ним і західна цивілізація отримали цільну ортодоксію, яка зуміла утримати свої позиції на протязі тисячоліття [321, с. 174].

Оскільки християнство як релігія набула свою практично функціональну спрямованість через державу, то в політичному вимірі раннього християнства деякі дослідники бачать головну причину перемоги над політичною теологією античності. «Витоки диференціації релігії і політики слід шукати в першу чергу не в трансцендентному характері християнської релігії, а в реаліях її існування як церковного правового інституту» [219, с. 55], тобто, іншими словами, без організаційного та правового обґрунтування церковного суверенітету, християнство було б лише частиною суспільного світогляду.

В якості важливої соціокультурної умови для формування доктринальних підходів доби Середньовіччя особливе значення відіграв феномен католицизму, як своєрідної форми зв'язку релігійної і політичної влади. «В рамках католицизму, з однієї сторони, диференціювались відмінності релігії і політики як особливих сфер суспільного життя і форм соціальної практики, з іншої сторони, релігія набула політич-

ний вплив, отримала можливість владарювати і управляти політично» [219, с. 55]. Таким чином, християнство як релігія отримала свою практичну функціональну спрямованість через державу.

Після драматичної інтермедії, пов'язаної з полемікою між християнським ірраціоналістом Тертуліаном і християнськими адептами грецького Логоса, в Європі на тисячу років утвердилась концепція обґрунтування Божественної волі. Християнство, яке вийшло з рук середньовічних богословів, отримало статус великого папського вчення, яким беззаперечно володіє Церква як інститут, що дарує спасіння [453, с. 77–78].

Зміст будь-якої політико-правової доктрини проявляється в концептуальній системі поглядів на предметні ознаки вчення, заснованих на категоріях, що мають першочерговий, ключовий характер. В епоху Середньовіччя таким предметом політико-правових дискусій стало питання про взаємозв'язок та співвідношення держави і церкви. Церква, володіючи беззаперечним авторитетом у вирішенні усіх релігійних та світських справ, отримує можливість впливати на усі сфери життєдіяльності середньовічної спільноти, набуваючи ролі духовного та політичного арбітра. «Духовна влада легітимізувала зміни, перебираючи на себе роль всезагального і беззаперечного авторитету та наділила своїх прихильників певним моральним алібі» [453, с. 38].

Слід зазначити, що Католицька Церква виявилась готова до таких змін, що знайшло своє відображення у формуванні нової державно-правової доктрини. Найбільш яскраво це виражалось у програмі так званої «папської теократії», тобто «встановлення верховної влади Папи в церковних і світських справах» [482, с. 35], яку висунув в 1075 році Папа Григорій VII і сформулював її у своєму знаменитому «*Dictatus Papae*» («Диктаті Папи»). «І в цю теократичну монархію, за його задумом, повинні були увійти всі християнські держави [438, с. 32]. Крім того, «Папа Григорій VII та інші відомі богослови проповідували існування правового поряд-

ку не тільки в середині окремих держав, але і в міжнародній сфері» [155, с. 363].

Ідея теократичної монархії мала величезний глибинний зміст, так як вперше була висловлена теорія об'єднаної Європи на основі християнської віри, що однозначно повинно було позитивно вплинути на її політичний, соціально-економічний, культурний та духовний розвиток.

В рамках такого політико-правового бачення, та, оцінюючи складну ситуацію, в якій опинилась Західна Європа в кінці XI століття, а також, спираючись на свій колосальний авторитет, Папа прагнув організувати та очолити рух європейців на Схід з метою звільнення від мусульман головної християнської святині – міста Єрусалим.

В ході розмежування церкви і держави інституціоналізуються відмінності між правом і мораллю, державним і звичаєвим правом. Церква, як виразник і представник вищої істини виступає проти спроб визначати закон і істину як похідні від політичної необхідності і являється носієм звичаєвого права [10, с. 63]. На думку П. Козловскі: «Не дивлячись на всі модифікації різновидностей між божественним і людським правом, через церкву звичаєве право отримує інституціональну опору в суспільстві» [219, с. 57].

Якщо звичаєво-правова традиція знайшла своє продовження у вченнях християнських теологів, то традиція вивчення позитивного права виникла в більшості, «завдяки відродженню на початковому періоді епохи Середньовіччя ідей Риму, ідей, які забезпечили римському праву його високий авторитет. Європа, поряд з канонічним правом церкви, отримала в свої руки також і загальносвітське правове джерело. Починаючи з XI ст. політичне мислення процвітаючого середньовіччя, звичайно ж, не без певного впливу і навіювання зі сторони церкви, захопилась ідеєю створення універсальної у всіх змістах держави» [13, с. 175].

Римське право предстало як доведена до логічного закінчення політична догма про державу та її функції, оформлена в нормативному документі. В ньому були сфор-

мульовані правові норми, відточені, вдосконалені і чітко виражені в юридичних законах [46, с. 151].

Авторитет церкви був настільки визначальним, що середньовічні юристи дещо змінили акценти римського права в сторону надання більшого значущості волі. Така консолідація призводить до того, що на перший план виходить канонічне право, яке стає пріоритетним з точки зору подальшого розвитку усїєї правової системи. Як зазначає Н. Коркунов, «канонічне право є не що інше, як своєрідна модифікація римського права. Церква середньовіччя керувалась в своїх відносинах римським правом (*ecclesia lege romana vivit*), видозмінюючи його у відповідності до своїх потреб» [227, с. 73].

Таким чином, правова система, яка виникла в результаті Папської революції і, яка включала в себе нове канонічне право, яке було систематизоване у 1141 році Граціаном Болонським та папські декреталії, що знайшли кінцевий вираз в постановах IV Лютеранського собору 1215 року – була транснаціональним зводом законів.

Крім того, нова правова система, яка утвердилась у всій Західній Європі, сприймалась як система, що безперервно розвивається, як динамічна. Точніше, західна правова свідомість у зв'язку з проголошеним правом для Папи вводити нові закони, тобто здійснювати законотворчу діяльність, вперше сприйняла думку про те, що закон повинен постійно поповнюватись і оновлюватись....В 1234 році з'явився перший офіційний звід канонів і декреталій, який підсумував і систематизував майже столітню працю; він слугував основним законом римо-католицької церкви майже до 1917 року [26, с. 51].

Ми часто називаємо Епоху Середньовіччя «Темними віками», ерою варварства та тотальної ворожнечі, однак, на нашу думку, очевидним є те, що своїй стабільності Захід зобов'язаний саме Середньовіччю, яке чітко визначило тип правомірної поведінки та задало тон усьому подальшому розвитку європейських цінностей. Адже саме у

часи Середньовіччя у Західній Європі викристалізувались та утвердились: 1) ідеї екуменізму, які полягали у необхідності возз'єднання Західної та Східної Церков; 2) доктрина Хрестоносного руху на Схід, як чинники протистояння мусульманській експансії та створення Вселенської християнської держави; 3) адаптація церковного і світського законодавства, їх взаємодія та стимулювання церквою розвитку світського права; 4) місіонерська діяльність та поширення християнства, як системи домінування європейських гуманістичних цінностей. Адже, як справедливо зазначає С. Хантінгтон, «В ісламі, конфуціанстві, індуїзмі, буддизмі не знаходять відгуку такі західні ідеї, як індивідуалізм, лібералізм, конституціоналізм, права людини, рівність, свобода, верховенство закону, демократія, вільний ринок, відділення церкви від держави... Тай сам тезис про можливість «універсальної цивілізації» – це виключно західна ідея» [462, с. 38].

Найбільш ваговою частиною політико-правових доктрин є їх теоретичний зміст, який однозначно впливає із світогляду епохи та охоплює загальнотеоретичне вирішення державно-правових явищ та процесів. Вирішальними складовими змісту будь-яких політико-правових доктрин є система категорій, які виконують роль функціональних засад тих чи інших доктринальних концепцій. Для доби Середньовіччя основним категоріальним змістом політико-правових доктрин виступають ідеї непохитності церковної влади, домінування монархічної форми правління, яка б опиралась на владу Церкви, поєднання та ефективного співіснування звичаєвого, римського та канонічного права, які творять цілісну та домінуючу правову систему в загальноєвропейському масштабі.

Однак, головною, фундаментальною основою політико-правових доктрин Середньовіччя є програма, яка є визначальною в контексті оформлення політичних та правових поглядів. Щодо програмних положень, то головними методологічними складовими політико-правових ідей в добу Середньовіччя, їх ідеологічною основою є необхідність ко-

рінних зміни суспільно-політичних відносин що полягав у зміцненні авторитету церкви, який похитнувся.

2.3 Християнська концепція влади – як першоджерело формування політико-правової доктрини доби Середньовіччя

З моменту появи перших цивілізацій, а значить і перших державних утворень, перед політичними структурами і їх ідеологами постала проблема теоретичного обґрунтування існування влади. За багатотисячолітню історію людства, на світовій арені діяло величезна кількість держав. Вони не були статичні ні в політичному, ні в економічному, ні в ідеологічному планах. Як правильно, зауважив В. Гурвіч: «Держава народжується один раз, але видозмінюється і трансформується багато разів» [96, с. 205]. І. Ісаєв пише про це так: «Феномен влади завжди привертав цікавість як правлячих, так і тих, ким правлять ... і, будучи одним з головних соціальних стимулів, протягом століть постійно трансформувалася, приймаючи все нові і нові форми і постійно потребуючи нових обґрунтувань і пояснень» [184, с. 9]. Незмінним залишається одне – прагнення будь-якої влади довести, що: а) влада необхідна; б) вона необхідна в тому вигляді, в якому існує.

Державна влада відрізняється від примітивного насильства не тільки тим, що може запропонувати такий варіант вирішення соціальних, економічних, політико-правових проблем, який влаштував би більшу частину суспільства, а й тим, що здатна логічно аргументувати свої варіанти їх вирішення. Як писав П. Слотердайк: «Політичний первородний гріх – криваве, насильницьке, засноване на шантажі, початок всієї влади – може бути подоланий тільки завдяки легітимзації ...» [634, р. 10]. А. Зинов'єв формулює проблему так: «Влада є державною лише за тієї умови, що вона легітимна, тобто, визнана суспільством як законна. Влада

може силою змушувати населення визнати її, скоритися їй, примиритися з нею. Але для державності цього мало. Для неї потрібна саме законність, як в її встановленні, так і у відтворенні» [170, с. 162–163].

Історія політичної думки знає кілька варіантів такого роду легітимації влади. Варіант, породжений християнством, складається на рубежі епохи стародавнього світу та епохи середньовіччя. Це релігійно-філософська легітимація влади. Якщо чисто релігійний підхід апелював виключно до віри, то релігійно-філософський – і до віри, і до розуму: сформулювалися політичні теорії, створювалася складна система логічних доказів, вибудовувалася історична аргументація. Основні аксіоми, звичайно ж, приймалися на віру. Але і тут ситуація складніша, ніж може здатися на перший погляд.

Християнство, в силу розколоти теологів і наявності великої кількості різноманітних шкіл і напрямів, створило безліч можливостей для прагматичного вибору. З аксіом вибиралися корисні, з точки зору автора або школи, істини. Так релігійно-філософська легітимація влади стала засобом для досягнення політичних цілей.

Між прихильниками релігійної та релігійно-філософської легітимації влади довгий час йшли надзвичайно серйозні суперечки. По суті, це було відображення суперечок між тертуліанівською концепцією віри і правом на інтелектуальний пошук. Противники останнього стверджували, що оскільки існує Святе Письмо, то вже цей факт заперечує необхідність роботи людського інтелекту. Тут доречно згадати слова Еразма Ротердамського, який, дискутуючи з протестантськими авторами, що заперечували не тільки церковну атрибутику і ієрархію, а й філософські роздуми, сказав: «Ви питаєте, навіщо потрібна філософія для вивчення Писання?» - Відповідаю: «А навіщо потрібно для цього невігластво?» [248, с. 168].

Таким чином, дуже поступово, вимоги раціонально обґрунтовувати і логічно аргументувати політичні моделі

християнських держав, породили середньовічні концепції влади.

За багатомісячну історію європейської політичної думки до цієї теми зверталися безліч авторів. У дуже стислій формі ми спробуємо виділити основні етапи розвитку цієї проблеми в середньовічній західноєвропейській політичній думки. В силу специфіки теми, під словом «релігія», буде розумітися, в першу чергу – християнство.

Засновником західноєвропейської християнської традиції інтелектуального пошуку по праву вважається Аврелій Августин (354-430 рр.), Канонізований Римом. В. Зеньковський пише, що «якщо порівнювати, наприклад, «Сповідь» блаженного Августина з аскетичними письменниками Сходу (св. Макарій, св. Іоанн Ліствичник, св. Ісаак Сиріянина), то стає ясно, як далеко розійшлися християнський Схід і Захід в даній області». [169, с. 115].

Це була епоха кристалізації фундаментальних відмінностей. Тих самих відмінностей, що приведуть надалі до конфлікту: «Контакт між двома великими Християнськими культурами, Західної і Східної, не міг не призвести до конфлікту між ними. Ці християнські культури були дуже різні в їхньому підході до багатьох метафізичним питань. Примирення думок західних і східних Отців Церкви з цих питань може розглядатися як проблема толерантності» [467, с. 25]. Але це буде пізніше, в період Каролінгського відродження, коли західна латинська культура стикнеться з культурою грецького Сходу. Повертаючись же до епохи, в яку релігійно-філософська думка виявила кристалізацію даних відмінностей, необхідно відзначити, що Аврелій Августин схильний був поділяти «світ земний» і «світ гірський» («град Божий») дистанцією, що нагадує непереборну прірву. Але з іншого боку, це не було примітивним ізоляціонізмом в сектантському стилі, а значить, не мало на увазі повне ігнорування питань облаштування «світу земного». Августин і владу розумів, як силу, перш за все впорядковуючу і організуючу соціальну реальність, що відповідає на «вселенський

виклик хаосу». Саме на цьому базуються уявлення Августина про законслухняність, про необхідність підпорядкування народу керуючим, а рабів – «панам своїм».

Одним з віддалених (у часовому сенсі) послідовників Аврелія Августина був систематизатор ортодоксальної схоластики Фома Аквінський. Що стосується нашої теми, слід, втім, зауважити, що концепція влади і у Августина і у Фоми прямо протилежні. У питаннях владної проблематики Аквінський набагато ближче до того ж Аристотеля, ніж до Августина.

Чималий внесок зробив Фома Аквінський і в справу розгляду питання про взаємини церкви зі світською владою. Так один з творів цього автора, написаний в 1263 році, створювалося «князем теологів» за спеціальним замовленням римської курії для Папи Урбана IV. Квінтесенцію цього трактату дуже добре висловив М. Шейнман, сказавши: «Фома Аквінський доводив, що римський Папа перший і найбільший серед єпископів, що папський престол – це влада, яку Христос дав апостолу Петру» [481, с. 64–65]. Не випадково католицькі теологи, що фіксували в новий час догмат про папську непогіршність, так активно посилалися на Фому Аквінського.

У Святому Письмі – фундаменті християнської доктрини – ми не знаходимо суворої концепції влади або чіткого визначення держави. Про ці проблеми (особливо в новозавітній літературі) говориться уривками, часто зустрічаються туманні висловлювання. Але саме ці висловлювання становлять базу політичних моделей, сформульованих середньовічними авторами.

Перша причина такої малої уваги до теми влади полягає в тому, що будь-яка релігія, відповідає, перш за все, на три питання – Що таке Бог? Що таке людина? Як вони пов'язані один з одним? Всі інші питання носять другорядний характер.

Друга причина полягає в тому, що відносини між державою і релігійною громадою починають вибудовуватися

тоді, коли в цьому виникає історична необхідність. Іншими словами, громада повинна вирости кількісно і якісно, тоді у неї виникне потреба налагодження взаємин з владою, і тоді вона буде формулювати свій погляд на владу і її легітимацію.

Сам засновник християнського віровчення дуже мало говорив про державу. Судячи з євангельської літератури, це, найчастіше, були відповіді на питання, які надходили від «іудейської інтелігенції». Представники іудейської релігійної та політичної еліти досить наполегливо намагалися зіштовхнути Ісуса з римською владою, що їм, в кінцевому рахунку, хоча і з труднощами, але вдалося. Насилу, бо він ніколи не виступав проти державної влади взагалі і Риму зокрема. Навпаки, «перший християнин» надзвичайно коректно відгукувався про владу, що дає привід для тверджень, ніби християнська концепція влади має своєю основою сліпу покірність.

Найчастіше, чомусь, згадують знамените: «Тож віддайте кесареви кесарю, а Боже Богові» [129, с. 27]. Але, поряд із закликами до законотручності, необхідно звертати увагу ще на один момент. Християни, розуміють владу, як тягар, вантаж. Причому, тягарем вона повинна бути не для пересічних громадян, а для володарів. Недобре прагнути до влади, як взагалі недобре прагнути до привілейованого становища: «І хто хоче між вами бути першим, хай буде вам рабом» [129, с. 24].

Люди, на думку Христа, повинні прагнути до ухилення від державної посади. Це можливо, лише в тому випадку, коли посада – тягар. Так виникло унікальне християнське ставлення до влади: не як до нагороди, а як до важкої, виснажливої, небезпечної праці.

Що ж стосується питання покірності, то він більшою мірою розроблявся учнями, ніж учителем. Це зрозуміло. Саме перед учнями постало завдання виробити ставлення до влади, бо вони бажали продовжувати «справу вчителя», а влада вже звернула свою увагу на це. Епоха, про яку писав П. Слотердаjk («Бути християнином колись означало

не симпатизувати жодній владі ...») [272, с. 5] закінчилася. Тепер потрібно було засвідчувати владі свою лояльність.

У цьому сенсі, християнська концепція влади базується скоріше на позиціях прагматизму: «Ієрархія – неодмінний атрибут будь-якої влади. Часом важко визначити, що є первинним у цій парі, проте нерозривно існування обох феноменів. Говорячи про структуруванні влади, мають на увазі перш за все її ієрархію. Інший сенс того ж висловлювання зводиться до ототожнення ієрархії з організацією влади: влада принципово не може не бути організованою, хоч б якими непомітними і скритними були її механізми ... » [184, с. 99]. Але влада структурована тому, що структуроване суспільство.

Аналізуючи творчість Аврелія Августина, П. Слотердаjk справедливо зазначив, що керуючись працями цього автора можна прийти до висновку: та організація, яку має на землі церква, має своїм джерелом небеса, де вона приймає до божественних сфер і вже потім простягається від них до самої землі [634, р. 285]. Церква, з точки зору християнської релігії, є, в деякій мірі, «моделлю» суспільства. Соціальна ієрархія, в цьому плані, є відображенням церковної ієрархії на земному пласті реальності.

Фома Аквінський вважав, що в розумі Творця присутні ідеї всіх речей і явищ світу. Ідея знаходить своє втілення в творінні, тобто знаходить плоть. Виходячи з цього, Фома стверджував, що ідея ієрархії виявляє себе ще в подіях, що описуються в Книзі Буття. На думку «князя теологів» вселенський статус істот, відбився в місці їх творіння: ангели створені в «емпірії», людина – в раю, тварини – на землі [458, с. 185].

Поширеною помилкою є асоціювання станових відмінностей з відмінностями, побудованими виключно за принципом привілейованості. Грубо кажучи: стани діляться на «експлуаторів» і «експлуатованих». Але різниця соціальних статусів в середньовіччі мислилася як різниця в соціальних функціях. Досить згадати знамениту середньовічну

формулу: одні – працюють, інші – воюють, треті – моляться.

Як приклад, найкраще взяти відношення середньовічних західних мислителів до військових. Людина, що належав до цієї групи (феодал) міг користуватися працею інших людей. Це вважалося природним. Але в разі, коли державі сеньйора, а значить і населенню, загрожувала небезпека, військовий повинен був виступити на його захист, ризикуючи здоров'ям і життям. Так звані «люди праці» були позбавлені цього обов'язку.

На нашу думку «культ лицарства» був створений в середньовіччі саме тому, що в силу специфіки справи, лицар жертвував суспільству не продукти фізичної праці, але життя і здоров'я. Згідно абсолютно справедливого судження П. Слотердайка, культ воїна виник тому, що боягузтво зустрічається в достатку: «Героїка була і залишається, в якійсь мірі, аж до сьогодняшнього дня – домінуючим культурним фактором ... Образ героя безжально нав'язується як високий зразок ... Герой гріється в променях слави, йому – напівбогу війни – випадають всі почесті, вся суспільна хвала і всі найвищі оцінки соціуму» [634, р. 288]. Таким чином, воїн ставився на щабель вище селянина середньовічними авторами не тому, що був краще «за визначенням», а тому, що виконував більш ризикову соціальну функцію.

Але з точки зору середньовічних авторів «людей хреста» і «людей меча» розділяє ще вищий щабель. Тут виявили себе потужні теократичні амбіції католицької церкви, які не могли не вплинути на міць королівської влади. Ця лінія, котра вперше виявила себе ще в IX столітті, була аргументована два століття потому. Зробив це представник ранньої схоластики, глава монастирської школи в Равені (Північна Італія), кардинал Петро Даміані. Даміані насамперед відомий тим, що сформулював знаменитий принцип: філософія – служниця теології. Але цей же автор висунув і інше гасло: священство вище царства.

У цьому ж напрямку працював і інший західний філософ – Ансельм, архієпископ Кентерберійський. Цей мис-

литель, якого прийнято вважати засновником схоластики, написав ряд творів («Диктат Папи» та ін.), де підтримував лінію Григорія VII – одного з тих пап, що намагалися втілити в політичну реальність постулат про пріоритетність духовної влади над світською, бо церква є сила, котра легітимізує владу. Головною ідеєю цих творів, був погляд на римського понтифіка як на сеньйора всіх християнських монархів.

Слід додати, що слова у Ансельма Кентерберійського не розходилися зі справою. Народжений в П'ємонті (Італія), він довгий час фактично очолював англійську церкву, вів запеклу боротьбу з королями Вільгельмом Рудим і Генріхом I Англійським, котрі були виразниками цезаропапських амбіцій. Ансельм відстоював церковний варіант інвеститури: єпископів і абатів призначати повинен Папа, а не король.

Ну а вінцем цього напрямку в політичній думці західного середньовіччя стала творчість засновника томізму і систематизатора ортодоксальної схоластики, «ангельського доктора» - Фоми Аквінського. Фома вибудував чітку ієрархічну систему: влада Папа – від Бога, влада королів – від Папи. Цей момент, надзвичайно важливий для нашого дослідження з трьох причин.

По-перше, він остаточно закріплює за католицькою церквою і Папою, як глави церкви, функцію легітимації світської влади.

По-друге, він применшує владу світських правителів. Це ще раз підтверджує слова російського дослідника А. Гуревича про те, що на середньовічному Заході «склався принцип ... абсолютно чужий доктрині про необмежену владу князя» [97, с. 171]. Слід тільки додати світського князя.

По-третє, він наочно показує прагнення Фоми Аквінського ієрархізувати не тільки соціальну, але й політичну сферу. Для цього у Фоми був чисто біблійний аргумент. Згадаймо ще раз слова апостола Павла: «Нехай кожен лишається в такому званні, в якому покликаний був» [334, с. 209].

Але був у нього філософа і аргумент естетичного плану. Фома писав, що «досконалість всесвіту вимагає, щоб в речах була присутня нерівність» [458, с. 181].

Таким чином, абсолютно правий був фахівець з історичної психології П. Біціллі, котрий стверджував, що ієрархічне начало – найважливіша ознака середньовічного суспільства. Від себе додаємо: і неминучий супутник будь-якої легітимізаційної моделі. Королівська влада, мислилася на середньовічному Заході, як частина цієї ієрархії, підпорядкованої церковній владі. А королі – першими серед рівних (формула озвучувалась при коронації, наприклад, в Арагоні). Першість полягала в тому, що монархи повинні були «приборкувати» своїх васалів, котрі не хочуть займати відведений їм у соціальній ієрархії щабель.

Надзвичайно показовими в цьому контексті виглядають праці абата Сугерія, чиє ім'я може бути поставлено в один ряд з такими іменами як кардинал Ришельє, адже абат був найближчим сподвижником короля Людовика VI Товстого, і являвся фактичним правителем Франції при Людовіку VII. Будучи не просто видатним державним діячем, але ще і тонким політичним мислителем, абат Сугерій писав: «Священний обов'язок королів – могутньою рукою приборкувати зухвалість тиранів, які роздирають країну нескінченними війнами, потішаються грабежами, гублять бідний люд, розорюють церкви і настільки віддаються безумству, що якщо давати їм волю, воно розпалює їх все більшою і більшою люттю» [1, с. 241].

Католицька ж свідомість сміливо брала на себе тягар соціально-політичного конструювання тіла людства, причому в глобальному масштабі. Тут досить навести приклад Папи Римського Урбана II – головного ідеолога Першого хрестового походу. На нашу думку, жодна релігія, за виключенням середньовічного католицизму, не ставила перед собою завдання перетворення соціального тіла людства». У цій своїй частині середньовічна західноєвропейська концепція влади окреслює модель побудови «царства Божого» на

землі у вигляді встановлення єдиної теократичної держави під зверхністю Папи.

Це, втім, не означає, що католицької теорії влади властивий утопічний характер. Скоріше навпаки. Особливості політичної думки на тому чи іншому просторово-часовому відрізку, багато в чому визначаються специфікою національно-історичної психології, «моделлю світу» того чи іншого цивілізаційного типу. Як зауважив свого часу, І. Ільїн: «Тривале і уважне вивчення релігії переконало мене в тому, що всі релігії і конфесії відрізняються одна від одної не тільки догмами, обрядами і організацією, але і душевною своєрідністю віруючих ...» [182, с. 170].

Застосовуючи цей підхід до богословсько-філософської думки середньовічного Заходу, ми можемо виділити потужне раціоналістичне начало. Прагнення до розумових форм, жорстким логічним схемам. Все це повинно було породити (і породило) надзвичайно цілісну, монолітну «картину світу». Не випадково, навіть затяті критики Заходу з числа слов'янофілів відзначали, що католицизм позбавлений будь-яких сильних внутрішніх протиріч [258, с. 19; 69, с. 3].

Але будь який керівник, з точки зору західних авторів, повинен спиратися, в першу чергу, на силу закону. Тим більше, що, на думку багатьох, наприклад абата Сугерія, закон – це один з найважливіших факторів, що працює на національну єдність, який виправдовує існування влади в очах підданих. І тут ми виходимо на можливо найважливішу відмінну рису західноєвропейської політичної свідомості епохи середньовіччя. Ця риса – «юридизм».

Юридизм має під собою деяку (хоча і незначну) біблійну основу. В новозавітній літературі багато говориться про законслухняність і покорі волі людей, які уособлюють закон. Міркувань тут може бути кілька. Перше міркування – морального характеру. Будь-яка влада від Бога. Це фундамент середньовічної легітимізаційної моделі. Підкоряючись владі, підкоряєшся Богу. У апостола Павла ми читаємо: «Тому треба коритися не тільки заради страху покарання,

але заради сумління. Через це ви й податки сплачуєте ... » [334, с. 200].

Однак для християнської думки характерний реалістичний погляд на світ. Безумовно, тільки незначна частина людей здатна суворо дотримуватися закону, керуючись високими моральними принципами. Християнство стверджує, що їх не так вже й мало.

У західній політичній теорії середньовіччя, ідея законослухняності і покори була першочерговою. Поступово закон ставав первинним, а людська особистість вторинною. У XII столітті П. Абеляр писав, що навіть в разі, коли невинуватість обвинувачуваного очевидна, але факти формально проти нього, то обвинуваченого необхідно карати в ім'я закону [2, с. 166–167]. Так принцип «закон для людини» виявився замінений іншим – «людина для закону».

Середньовічні західні теоретики влади здебільшого відстоювали ідею, котра розглядала апарат держави як інструмент примусу. Цей апарат з однієї сторони – пов'язаний із суспільством, а з іншої – знаходиться на певній відстані. Адже, «суб'єкт» повинен бути на дистанції від об'єкта примусу. Але закони можуть змінюватися, як може змінюватися сама держава. У християнській свідомості (на відміну, скажімо, від античної) присутнє відчуття історії як руху, процесу. Вона (це свідомість), безумовно, достатньо консервативна.

Дослідник середньовічної культури Й. Хейзінга писав: «Ця епоха не знає такої спонукальної причини думок і вчинків людей, як свідоме прагнення до покращення та перетворення суспільних або державних справ. Навіть, якщо в формах суспільного життя і з'являється щось нове, це розглядається лише як відновлення доброго, старого права або ж як припинення зловживань» [463, с. 39].

Звідси то відчуття високої відповідальності, яке намагалася прищепити середньовічні автори політичним діячам, які беруться за суспільні перетворення. З іншого боку, священним обов'язком підданих, є підпорядкування тим нововведенням, які слідує з боку влади. Процитуємо ще

раз Аврелія Августина: «Цар земний має право в державі, ним керованою, давати такі укази і веління, яких до нього і при ньому раніше не було; і, якщо, підкоряючись йому, не порушують правил взаємного союзу державного, а навпаки, порушують ці правила: адже головна умова взаємного союзу у будь-якій державі полягає в покорі царям і взагалі вищій владі» [3, с. 58].

РОЗДІЛ 3.

Місце Хрестоносного руху в системі державно-правових регуляторів суспільно-політичного життя християнського світу в добу Середньовіччя

3.1 Ідейні засади Хрестоносного руху в теологічній та політико-правовій думці Середньовіччя

Хрестові походи являли собою збройне паломництво під знаком хреста, метою якого було не тільки визволення Гробу Господнього від невірних, але й поклоніння Святиням Близького Сходу [475, с. 137–138]. Хрестоносному руху притаманні основні сакральні особливості паломницької практики, що були невід'ємною частиною християнської релігії в епоху Середньовіччя. В цьому контексті, перш за все, необхідно визначити ряд категорій, сукупність яких, власне, складала духовне наповнення, релігійну сутність та прикладну реальність даного феномену.

Для людей епохи середньовіччя характерне неоднорідне сприйняття навколишнього світу, з цього виводу М. Єліаде зазначає: «є простори священні, тобто «сильні», значущі, і є інші простори, непосвячені, де немає ні структури, ні змісту, одним словом, аморфні. Для homo religiosus ця неоднорідність простору проявляється у досвіді протиставлення священного простору, яке являється для нього реальним, всьому іншому – безформній протяжності, що оточує цей священний простір» [120, с. 23]. Поняття «святе місце», в цей час, асоціювали із категорією топосу, яке згідно феноменологічного підходу являє собою простір (святий або світський) з притаманни-

ми йому сакральними рисами, зв'язаного надприродною (часто містичною) силою, тому, саме по собі, в прикладному сенсі воно малодоступне, або ж взагалі недоступне звичайному спогляданню, оскільки «святе місце» з'являється в специфічних умовах і ситуаціях, так званого, сакрального часу [501, с. 182]. Його розташування часто є результатом випробування надприродної сили або наділення (приписування) даному об'єкту надзвичайного характеру (чудодійної сили) [501, с. 183].

Для людей епохи середньовіччя абсолютним центром землі було священне місто Єрусалим – «пуп землі», місце життя й проповіді Спасителя [359, с. 101]. Віра у його чудодійний характер є основною причиною того, що віруючі відчувають тут різку потребу у відправі релігійних культів, наділених надприродними силами, вважаючи, що зближення полегшує набуття специфічних сакральних (милість, відпущення гріхів) або важливих життєвих благ (зокрема здоров'я) [501, с. 181–182]. Духовна потреба віруючого полягає в тому, щоби знайти точку відліку, священний центр, у якому проявляється істинна реальність. Саме тут бере свій початок феномен паломництва до святих місць – особливих пунктів духовного та релігійного пізнання, де простір набуває позитивних якостей, трансформуючись із хаосу в порядок, у результаті чого стає об'єктом індивідуальних або масових подорожей-прощ [359, с. 102].

У християнській традиції Західної Європи чільне місце займали подорожі-прощі до святинь Палестини. Переважна більшість дослідників дотримуються тієї точки зору, що слово «паломник» походить із середньолатинської, від слова «*palmarius*» – «паломник» (лат. «*palma*» – пальмова гілка). Ідучи за аналогією, дане твердження не позбавлене реального підґрунтя, адже безпосередньо черпає своє семантичне забарвлення від традиції привозити зі Святих місць Сходу пальмові гілки, про які згадував середньовічний латинський хроніст Вільгельм Тірський – «*consummatae peregrinationis signum*» [558, р. 17].

Розглядаючи витоки давньоруського паломництва, доречно буде чітко визначити етимологію самого терміну в руському літописному осмисленні цього слова. Як уже зазначалося, в західноєвропейській традиції термін “паломництво” у своєму лінгвістичному та семантичному змісті походило з традиції приносити пальмову гілку як реліквію, котра символізувала даний акт, принаймні в такому ракурсі це подають латинські хроніки. Проте, є вагомі підстави припустити, що в давньоруській мові даний термін отримав дещо інший контекст, який пояснює та обумовлює його походження. Виходячи із запропонованої концепції О. Назаренка, якому вдалося синтезувати власну модель етимології давньоруського слова «паломник», варто глибше проаналізувати походження терміну, його лінгвістичні та етимологічні особливості. Беручи до уваги більш ранні зауваження П. Черних про те, що слова «пальма», яке передувало формі «паломник» («пальм-ънікъ > паломънікъ»), в давньоруських текстах немає, допустимо асоціювати «паломник» не з «пальма», а з «псалъмъ», звідки походить давньоруський термін «псалъмънікъ». У даному випадку, доречно врахувати думку І. Срезневського, який асоціював етимологію «псалъмънікъ» із «паломънікъ», оскільки в давньоруській мові вже існував грецький термін (<гр. «βαίῖα») = (<дав. руська «ваі» чи «ваіа»), який проник під впливом церковнослов'янської (недедя ваіі, ваіський празьнікъ). Виходячи з цього, важко припустити, що <лат. «palma» могло бути словотворчою основою для давньоруського терміну «паломник».

Здійснюючи ретельний аналіз давньоруських писемних пам'яток, О. Назаренко довів існування в староруській мові слова «панамаръ», яке походить від гр. «παραιμιόριος» («парамонарь» – точна транскрипція «церковний служитель»). Внаслідок фонетичних дисиміляцій, це слово почало звучати як, «паномаръ» і «паламар», що, у свою чергу, є прямим запозиченням з < ст. лат. «palmarius». Подальший розвиток, за словами вченого, відбувався лише у північно руських говорах, де й прижилося

слово «паломник» [305, с. 625]. У даному випадку є підстави заперечити О. Назаренку в тій частині його аналітичної конструкції, де мова йде про те, що слово «паломник» не прижилося в українській мові, оскільки сучасна українська таки включає даний термін [313, с. 522]. Незважаючи на це, думки О. Назаренка, безперечно, мають під собою реальний ґрунт, що дає можливість розглядати давньоруське паломництво ширшому контексті духовних мотивацій богомольців, кінцевою метою яких було не просто відвідування (споглядання) та безпосередній контакт із святинами Єрусалима, Константинополя та ін., але й релігійний ритуал. Наприклад, ігумен Даниїл бере участь в святковій літургії під час святкування Паски: «азъ постави свое кандило на Гробе Святем от вся Руськия земля» [131, с. 131–132], ставить кадила в Гробі Господньому й відправляє служби за князів, княгинь, їх дітей і простих мирян Русі: «во всех местах святых не забыв именъ кнезь руських и княгинь и детей ихъ епископъ игумень и боляръ и детей моихъ духовныхъ и всехъ христианъ николи же не забилъ есьмь...» [131, с. 132–133]. Для порівняння, Зюєвульф, котрий відбував своє паломництво практично синхронно із Даниїлом у 1102 – 1103 рр., обмежується виключно оглядом святинь та описом релігійних об'єктів сакральної географії на території Візантійської імперії й Палестини. Отже, у західноєвропейській християнській традиції слово паломник мало більший широкий зміст, який тяжів до терміну пілігрим, тобто мандрівник, що відповідало руським: «каліка-перехожий», «страньніци». У давньоруському контексті вживання слова «паломник» визначає дещо вузький спектр мотивацій даної релігійної практики, а саме, відправлення служби на території Святої землі, що могли практично реалізувати лише духовні особи: «парамонарь», «паномарь» і «паламар» [100, с. 13; 362, с. 10; 416, с. 1720].

Окресливши вищезгадані етимологічні моделі, слід зауважити, що жодна з них не впливає на тлумачення (когнітивну інтерпретацію) змісту цього слова, адже у будь-якому

випадку мова йде про прочанина, подорожуючого до Святих місць.

На наш погляд, хронологічно даний термін міг утвердитися в давньоруській мові у XII ст. (згідно з дослідженнями берестяних грамот), проте не раніше середини століття, оскільки ігумен Даниїл, який здійснював своє паломництво протягом 1106 – 1108 рр., даного терміну не знав. З іншого боку, це слово не могло з'явитися й пізніше початку XIII ст., коли є приклади його використання у відомому однойменному творі Антонія Новгородського [216, с. 1]. Це має важливе загальнокультурне значення, оскільки поширення означеного слова припадає на час перемоги хрестоносців у Святій землі та створення Єрусалимського королівства 1199 р., що, безсумнівно, відкрило шлях руським прочанам до християнських святинь Близького Сходу. Відповідно, саме з початку XII ст. активізуються руські мандрівники у своїх намаганнях відвідати святі місця Палестини.

Паломництво, як релігійна практика, було найбільш поширеною формою подорожей в середні віки, проте сприймалося не як процес руху до Святих місць, як духовний шлях до Бога, як «наслідування Христу». Номо viator йде від «людяності» Христа до його «божественності» і знаходить на своєму шляху «багаті пасовища» істини, а шлях розуміння сприймається і осмислюється як духовний пошук [95, с.8 6]. Німецькі дослідники Г. Подскальські, Д. Леклерк та інші головним рушієм паломництва у середні віки визначали вчення про спасіння душі, своєрідний пошук (шляхом здійснення даного акту) благодаті для тіла й душі, оскільки мандрівки на Близький Схід прирівнювалися до «чернецтва» [578, р. 244]. Домінуючим лейтмотивом середньовічного європейського соціуму на рівні психологічної рецепції було бажання на власні очі споглядати святині; тобто, подорожі до Святих місць визначали специфічну форму релігійності, яка виникала із потреби безпосереднього, особистого контакту зі святими предметами та місцями: реліквіями, чудодійними образами, топонімами, безпосередньо пов'язаними

з життям та діяльністю святих Християнської Церкви. В ментальному сенсі людської релігійної свідомості акт подорожі сприймався, як своєрідна «офіра», акт власної «доброї волі» і в той же час «небезпека» подорожі (яка визначалася військово-політичною ситуацією), що передувала осягненню *sacrum* [588, р. 102].

Загалом, традиція здійснення ходження, як подорожі-прощі, формувалася протягом тривалого часу, тому цілком закономірно, що в смисловому аспекті поняття паломництво (*peregrination religiosa*), яке домінувало в Європі приблизно до XII ст., прослідковуються дві окремі семантичні та духовні складові: аскеза (загальна форма аскетичного життя) *peregrination ascetica* і подорожі до Святих місць *peregrination ad loca sacra*. [562, р. 98–101]. В даному випадку, предметом даного дослідження є безпосередньо другий аспект, а саме – релігійні мандрівки на Близький Схід, що описані в ходженнях (*intineraria*) і становили невід’ємну частину релігійного культу християнства, який сформувався під впливом Євангелій і практики таїнств на рівні сприйняття символів неосяжної реальності. В релігійному сенсі метою християнського паломництва на Близький Схід як в країнах Західної Європи так і на Русі був Єрусалим, а також інші місця, де відбувалися події, описані у Старому та Новому Заповітах. У ширшому контексті описує західноєвропейські паломництва французький історик Р. Перну. На його думку, ходження до Святої Землі було невід’ємною частиною християнського життя, відігравало особливо важливу роль в середні віки, хоча й не було ритуальним актом на кшталт мусульманського хаджу. Разом з тим, в ньому відображався і сенс християнської віри – перехід від мирських реалій та Пасхальної містерії, пов’язаної із метою життя віруючого, до іншого життя, зречення самого себе, щоби стати ким-небудь іншим [335, с. 15].

Своїми витокami дана релігійна традиція сягає початку IV ст., коли мати візантійського імператора Константина Єлена віднайшла і облаштувала гріб Ісуса Христа та

встановила тут Чесний Христа Господній. З того часу відбувається становлення релігійного культу паломництва до Святої Землі, семантика якого поступово трансформувалася та набула додаткових духовних забарвлень. В 333 році з'являється так званий Бордоський путівник, де були описані релігійні об'єкти Палестини. Поширенішими подорожі до Святої Землі стають у IV – V ст., про що свідчить велика кількість писемних пам'яток паломницького жанру.

Духовна складова ходжень протягом тривалого часу формувалася під впливом біблійних канонів. Зокрема, в «Книзі псалмів» є декілька прикладів 120 – 134, які фігурують під заголовками «Пісні прочан» [97, с. 127]. У «Книзі пророка Захарії» окремі фрагменти містять заклики до відвідування святих місць: «І приходять численні народи та сильні люди шукати Господа Саваота в Єрусалимі, і благати Господа» (Пс. 8:22), а подорожі Авраама та Мойсея були прикладом ходжень за голосом Божим; додатковим аргументом цьому є відповідне місце у Євангелії від Святого Марка (8:34) [524, р. 14]. В Новозавітній євангельській традиції акцент робиться на наслідування дороги Ісуса Христа. Як відомо, в дитинстві, у тринадцятирічному віці, Ісус, разом із батьками, увійшов до Єрусалиму як паломник: «Христос постраждав за нас і залишив нам приклад, щоб ми пішли слідами Його» (1 Пт. 2:21). Ці ідеї не лише знайшли розуміння і підтримку в середовищі простого люду, але й зумовили більш ревно релігійну активність. З огляду на це, можна констатувати, що біблійні тексти особливо надихали мирян на сакральні подорожі.

З-поміж головних духовних мотивацій паломницького руху на Близький Схід у XII ст. необхідно виділити й ідею визволення Гробу Господнього від сарацин. В основі лежали слова Христа до зцілених людей – «встань і йди», які трактувалися в епоху Середньовіччя – «йди і прийми свій хрест» [335, с. 16], що відіграло вагомий роль в процесі мілітаризації практики паломництв та стало визначальним рушієм Хрестових походів.

Виходячи з непрямих трактувань патрологічних коментарів Святого Письма, паломництво, як релігійний акт християнської практики, в своїй основі залишалось в інтерпретаційній площині. З одного боку, це ставило під сумнів сакральний сенс (спасіння душі) подібних мандрівок, оскільки вони не згадувались в літургії; з іншого – породжувало суперечливі, певною мірою критичні, оцінки з боку Отців Церкви та вищого кліру. Св. Антоній Великий, (III ст.), висловлюючи свої роздуми про значення місця, даного Господом від народження для духовної практики, відзначав: «... ми не досягнемо успіхів, якщо не розуміємо, чого вимагає справа, до якої приступаємо, але хочемо досягнути добротності без труда. Чому, як швидко зустрінемо спокусу на місці, в якому живемо, переходимо на інше, думаючи, що єдесь місце, де немає диявола» [312, с. 316].

Досить стриману позицію стосовно важливості та користі паломництв висловлювали в різний час Св. Григорій Нисський (IV ст.), котрий закликав возносити хвалу Господу Богу в тих місцях, де мешкають віруючі; Св. Іоанн Лістви́чник (VII ст.) застерігав прочан від спокус нечистого, що могли осквернити заздалегідь благі наміри богомольця; Козьма Пресвітер (IX ст.) наголошував: «не давай волі серцю своєму досягнути Риму і Єрусалиму: але віддані тобі ігуменом молитви твори, перебуваючи у келії своїй» [367, с. 19]. З достатньо різкою критикою мандрівок-прощ до Святої Землі виступав новгородський архієпископ XII ст. Нифонт: «А иже се грех. Идут в сторону (заграницу). В Иерусалим к святым (местам) и другим (некоторым), азъ бороню, не звелю ити сде велю ему добро быти» [367, с. 18].

Окреслені погляди вищого духовенства відобразилися в тексті Даниїлового твору, котрий будучи ігуменом Києво-Печерського монастиря, неодноразово висловлює думки, які резонують з тогочасною релігійною кон'юнктурою: «Се азъ недостойный игумень Даниил Руския земля худши во всех мнисех съмирений грехи многими невдовольень сий во асяком деле блази понужден мыслию своею нетрепъ-

нием моїм похотехъ видети святыи град Иерусалимъ и землю обетованую» [131, с. 1] – зазначає автор у Вступі. Далі він акцентує: «Азь же неподобно ходих путем сим святым во всякой лен ости и слабости и во пьянстве и вся неподобная дела творя» [131, с. 2]. Тим самим Даниїл застерігає своїх наступників від гріхів під час подорожі, наставляючи на смирення та покаєння. Це слугує своєрідним резонансом на попередні критичні зауваження стосовно паломницької практики мирян-богомольців, і в той же час застереженням задля дотримання певного етикету під час подібних прощ.

Однак, автор не відкидає самої можливості здійснення паломництв, усвідомлюючи їх значущість в релігійному житті православного етносу. За визначенням М. Трубецького, проща була своєрідним засобом, що був покликаний допомогти віруючій людині пережити й закріпити внутрішні чудесні переживання, помітити в чуттєво-реальному надчуттєво-небесне. Паломництво – це подорож, яка здійснюється внаслідок релігійних спонукань в країну, де багато реліквій та святинь. Цим, на думку російського релігійного філософа, визначаються душевний стан паломника, а також і ті обставини, залежно від яких він сприймає все побачене і пережите ним під час прощі. Він перебуває у цілковито особливій атмосфері, повністю відмінній від атмосфери звичайного домашнього укладу [97]. Автор досить тонко визначає метою паломництва своєрідне моральне просвітління, яке сприймалось (на психологічно-ментальному рівні) певним еквівалентом спокути та аскези [97, с. 281]. Беручи до уваги паломницький «ажіотаж» в середовищі простих мирян, ці думки мають реальне підґрунтя, хоча й суперечать усталеній церковній традиції.

В середовищі західноєвропейського (католицького) церковного кліру та вищого духовенства менше зустрічається критичних зауважень та поглядів, які б стосувалися до паломницької практики. Гонорій Августодунський на початку XII ст. зробив спробу критично оцінити даний релігійний акт. В притаманному діалогічному стилі він зазначає: «Чи є

заслуга в тому, щоби йти в Єрусалим, чи відвідати інші святі місця? Краще віддати гроші, які призначені для подорожі, бідним» [254, с. 164].

Лояльне ставлення римської курії до подібної релігійної практики забезпечувало високий рівень популярності таких прощ. З XI ст. до ходжень вдавалися: віконт Гі Ліможський, Гійом III, граф Руега й Гійом II Тайлер, граф Ангулемський, Роберт герцог Нормандії, Гуго I граф Шолонський і єпископ Боксерський [380, с. 25–26].

Розглядаючи традицію релігійних паломництв в християнській традиції, слід зазначити, що даний релігійний акт не набував усталеної, чіткої мотивації в сенсі онтології; це, на нашу думку, спричинило неоднозначне ставлення з боку духовенства. Ю. Завгородній, розглядаючи думки мислителів та кліру (з позиції *pro et contra*) стосовно значущості даної практики, поділив їх на дві групи. Противниками мандрівок до Святих місць, зазвичай, були офіційні представники Церкви, які дотримувалися догматів Нікео-Константинопольського Символу Віри та вчення (Богослов'я) Отців Церкви, обережно ставилися до нового релігійного досвіду та прагнули утвердити рівність власного давньоруського етнокультурного простору з іншими сакральними значущими у християнському світі топосами. Спираючись при цьому на авторитет богословських книг та канонічно припустиму можливість їх тлумачення, вони шукали будь-які перепони (на рівні інтерпретацій церковних догматів) для такого роду мандрівок [97, с. 135].

З початку XII ст. мандрівки набули неабиякої популярності. Серед бажаючих безпосередньо споглядати місце народження Ісуса Христа, описані в Євангеліях сади, пагорби, будівлі, пройти «Хресною Дорогою» (стаціями) до Голгофи, а також відвідати храм Гробу Господнього і саму Кувуклію, були також і прості миряни (т. зв. каліки-перехожі) [347, с. 84]. Одна з таких мандрівок руських людей належить до часів правління в Києві Ростислава Мстиславовича (1159 – 1167 рр.) й описана в літописному ізводі так: «Се ходиша

Великого Новгороду от святой Софїї 40 муж калицы ко граду Иерусалиму ко Гробу Господню» [183, стб. 631]. Безумовно, дана подорож не є унікальною; можна припустити, що їх кількість була значно більшою, що породжувало ймовірність дій, які були далекими від благочестивої мети такого релігійного акту [377, с. 98]. Проти таких вчинків виступає й ігумен Даниїл, наголошуючи на релігійному смиренні та скромності під час мандрівок.

Крім того, церковне духовенство не вітало самотійне відвідування та осягнення (сприйняття на рівні ментально-релігійної рецепції) святинь мирянами і спроби самотійно розібратися в питаннях релігії, в чому б ці спроби не проявлялися [194, с. 365]. Католицька церква, в свою чергу, теж неоднозначно реагувала на паломницький «ажіотаж» серед мирян, проте не вживала подібних стримуючих заходів, принаймні Зуєвульф у своєму «Ходженні» про це не згадує. Водночас ставлення Римської курії до пілігримів було достатньо обережним. Загалом, поняття *peregrinatio* включало усе, що в середні віки поєднувало права та обов'язки пілігримів. Так, відправляючись до Святої Землі, прочанин був змушений отримати згоду своїх рідних і благословення місцевого єпископа. Кандидатура прочанина ретельно обговорювалася, щоби з'ясувати, чи не відправляється він у подорож виключно із цікавості побачити Святі місця.

Суворіше Церква ставилася до духовних осіб, адже існував ризик, що під час подорожі вони могли зректися духовного сану. Після означених атрибутів паломник отримував своєрідний «паспорт», де його рекомендували монастирям, священикам та всім правовірним. Пройшовши таку попередню процедуру підготовки, мирянин зобов'язувався негайно відправитися у подорож, інакше звинувачувався у віроломстві, лише єпископ, в крайньому випадку, міг звільнити його від даної обітниці. В призначений день родичі проводжали пілігрима з міста до визначеного місця, де він отримував благословення і вирушав в нелегку дорогу.

Протягом усього шляху паломники мали пільги при користуванні тогочасними видами транспорту, їх приймали в усіх замках та монастирях. Зазначені умови не мінімізували паломницького запалу в Європі, починаючи з XI ст., за словами Радульфа Глабера, незчисленні маси народу йшли зі всіх кінців світу побачити Гріб Господній [602, с. 37]. З початком Хрестових походів створюється нова якість паломництв – релігійна війна, що передбачала насильство проти невірних (сарацин). Парадоксально, але ми не знаходимо різкої критики так званої Священної війни і в середовищі давньоруського православного духовенства.

Прихильники паломництв, за висновками Ю. Завгороднього, прагнули до наслідування духу, явленого Христом, проповіді Новозаповітного вчення, уподібнення Спасителю, нового релігійного досвіду, утвердження власного давньоруського етнокультурного й релігійного простору з іншими, сакрально значущими в релігійному світі, топосами [97, с. 137]. Детальніший розгляд писемних опусів паломництв, як давньоруської традиції, так і західноєвропейської, дещо розширює сам ареал прощ, які здійснювалися з метою не лише поклоніння Гробу Господньому, а й спокутування гріхів, зцілення від недуг та ін.

Однією з найпоширеніших форм паломництв XII ст. були подорожі із власної волі: пілігрими прагнули долучитися до святинь, описаних в Старому і Новому Заповітах. У Західній Європі така практика була достатньо поширеною, мандрівники до Палестини виділялися із середовища звичайних мирян, набуваючи особливої (статусної) «святості». За словами Ж-Ф. Мішо, відправляючись у далеку дорогу на прощу, паломник обов'язково проходив встановлені (визначенні) релігійні обряди, зокрема, окрім спеціальної одяжі – темного плаща специфічного покрою, довгополого капелюха з нанесеними на нього мушлями і посоха, йому давали рядно із зображенням хреста, весь одяг освячувався святою водою. Повертаючись, пілігрим приносив пальмову

гілку, яку ставили на церковний вівтар на знак щасливого завершення подорожі [291, с. 349].

Акти паломництва були визнаним (практично офіційним для доби Середньовіччя) символом благочестя та святості. В «Житті Феодосія Печерського» згадуються іноземні прочани, з якими мав розмову сам святий: вони надихали його на подорож, спонукали до здійснення прощі. Преподобний давно мріяв про подорож, за що часто молився: «Господи мій, Ісусе Христе! Почуй молитву мою і сподоби мене сходити до Святих Твоїх Місць та з радістю поклонитися їм» [323, с. 49]. Коли трапилася така нагода, він спробував утекти з дому для здійснення акту паломництва, проте йому це зробити не судилося. З наведеного тексту чітко видно роль подорожі-прощі до Палестини в житті християнського суспільства. З другого епізоду тексту «Життя Феодосія Печерського» чи не в перше дізнаємося про Преподобного Варлаама, який вже на початку XI ст. відвідав Святу Землю та Константинополь. У «Києво-Печерському Патерику», де поміщений текст даного агіографічного джерела, автором якого був Нестор, зокрема зазначається: «Блаженний же Варлаам, син Іоана боярина, ігумен же монастиря святого Димитрія, заснованого христорлюбивим князем Ізяславом, вирядився до святого града Єрусалима і, обійшовши там Святі Місця, повернувся до свого монастиря. І знову по певнім часі пішов до Константинополя міста і тут відвідав усі обителі, й закупивши потрібне своєму монастирові, поїхав до рідного краю» [323, с. 46].

Подорожі-прощі до Палестини здійснювалися з метою подяки за допомогу Божу в мирському житті; саме з такою метою, на нашу думку, здійснювала своє паломництво перша дружина Володимира Мономаха Гіда, котра була донькою останнього англосаксонського імператора Гаральда Годвінсона (січень – жовтень 1066 р.). Інформація про це дійшла до нас в писемному пам'ятнику із монастиря в Кельні «Чудо Святого Пантелеймона про короля Харальда» [306, с. 65–78]. Добре відомо, що Гаральдом називали сина

Володимира Мономаха Мстислава Володимировича (Великого) (1125 – 1132), що дає переконливі підстави пов'язувати саме з ним зміст даного джерела. Отже, автор цього середньовічного твору (відомий церковний письменник першої половини XII ст.) повідомляє, що одного разу, на полюванні, Мстислав був смертельно поранений ведмедем. Його мама Гіда, котра підтримувала тісні зв'язки із монастирем Святого Пантелеймона в Кельні, зверталася до свого покровителя – Св. Пантелеймона із молитвами про одужання сина. Після видіння святого Мстислав чудом одужав, а мати отримала серйозний привід для паломництва в Палестину. Варто підкреслити, що Гіда і раніше намагалася здійснити паломництво до Єрусалиму, але син не відпускав її, зважаючи на небезпечну політичну ситуацію у близькосхідному регіоні.

Проте, після чудесного зцілення Гіда заявляє: «Ergo et ego Iherosolimam te non obsistente proficicar» («тепер я відправляюсь в Єрусалим, тому що ти не станеш тому перешкоджати») [306, с. 78; 159, с. 632]. Як констатує далі джерело: «et mater fidelis peregrinationis votum gaudens adimplevit» («матір із радістю здійснила благочестиве паломництво») [292, с. 622]. Таким чином, Гіда відправилася у подорож з метою подяки своєму патрону за чудодійне зцілення сина Мстислава Володимировича.

Дещо іншою мотиваційну забарвленість демонструє паломництво Єфросинії, княжни Полоцької. В межах християнської релігійної парадигми вона поклонилася святиням і здійснила молитви у храмах Єрусалима. Перебуваючи в релігійному сані, та будучи надзвичайно релігійною особою, вінцем служіння Богу для неї було відвідання Святих місць. Як фіксує її Житіє: такий стан душі Єфросинії спонукав до подорожі у Святу Землю [185, с. 11]. Полоцька княжна вирушила у доволі небезпечну подорож з метою помолитися «о себе и об вас в места святых» [185, с. 13], і, звичайно, поклонитися Животворящому Гробу Господньому. Її подорож припала на час правління в Єрусалимі короля Амальріка, де вже існувала православна обитель – руський монастир при

церкві Богоматері, про що є згадка лише в даному джерелі. Згодом вона пожертвували золоте кадило та різноманітні дари церкві Єрусалимській та патріарху [185, с. 14].

Як і більшість прочан, полоцька княжна прагнула здобути вічний спокій на цій благодатній землі, що й збулося, оскільки вона померла 23 травня 1173 р. Стосовно датування подорожі княжни існує декілька дискусійних питань, оскільки в «Житії» розповідається, що вона мала зустріч із візантійським імператором Мануїлом I Комніним (1143 – 1180), коли той йшов походом проти угорського короля. Як відомо, візантійсько-угорська війна тривала протягом 1150-1167 рр. [381, с. 203], отже її паломництво не могло бути пізніше вказаного часу, але й не раніше 1161 р., зафіксованого на хресті, який вона передала у Спасо-Преображенський монастир.

Закінчити своє життя на території Святої Землі прагнули багато прочан, що вважалося у духовному сенсі неабиякою ознакою благочестя та святості. Рудольф Глабер, зі свого боку, повідомляє про паломництво вихідця з Бургундії Ліутбульда, який, поклонившись святиням, помер у Єрусалимі; граф Анжера, Фулько за визначеннями того ж Глабера, здійснивши своє ходження тричі, помер на зворотному шляху зі Святого Міста, в Метці [602, с. 27, 30].

В середовищі прочан були й менш відомі та знатні постаті, часто простолюдини – тобто «каліки-перехожі» [417, с. 188]. Вони намагалися шляхом споглядання святинь Єрусалиму здобути очищення своєї душі та спокутування вчинених гріхів, зрештою, практично досягнути добре відомі з біблійних переказів об'єкти та місця, що були оспівані в книгах Святого Письма.

Добре відомо, що в цей час Єрусалим перебував під владою хрестоносців, тому руські прочани, безумовно, мали реальну можливість без жодних перепон реалізувати свої духовні потреби у спогляданні святинь Палестини й відправлення молитов з метою спокутування своїх гріхів. Приблизно у цих хронологічних межах ми маємо дещо ле-

гендизовану згадку в «Житії Св. Іллі-Іоанна». Згідно тексту джерела, «нечистий», намагаючись спокусити Іларіона, сам потрапляє в пастку; умовою звільнення «нечистого» стала вимога преподобного відправити себе до Єрусалиму: «Се ноци донеси мя из Великого Ногорода в Иерусалим-град и постави мя у церкви идеже Гроб Господинь, и из Иерусалим-града сее же ноци – в келии моеи, в нуже дерзну леси внити» [159, с. 635] Архієпископ Ілля подорожував приблизно 1165 – 1187 рр., проте, включення даного напівлегендарного епізоду в житіє відбулося значно пізніше, приблизно у XV ст. [280, с. 436].

Однією з найпоширеніших форм в середньовічній паломницькій практиці були подорожі до Святої Землі з метою, як підкреслювалося, спокути гріхів. Вже згадуваний Гонорій Августодунський, який критично ставився до ходжень, допускав таку релігійну практику лише в єдиному випадку – заради покаяння. Отже, тут мова не йде про спасіння душі, оскільки ця сакральна складова християнського паломництва, на нашу думку, з'являється з початком Хрестових походів, як і військові паломництва заради визволення Гробу Господнього від невірних. Скоївши певні гріховні діяння, прочанин зазвичай міг спокутувати їх шляхом ходження. Саме з такою метою граф Анжуйський Фульк Нерра в якості спокути гріхів був зобов'язаний тричі здійснити паломництво до Єрусалиму. Практично до часів пізнього Середньовіччя Римська курія практикувала своєрідне покарання у вигляді паломництв до Святої Землі, на зміну яких згодом прийшло запровадження індульгенцій. Одночасно із спокутою гріхів, паломництва були своєрідним способом отримання, при необхідності, надприродної допомоги, зокрема, здоров'я, зцілення від недуг та ін. [600, р. 45].

Підсумовуючи викладений матеріал, варто зазначити, що процес становлення паломництва, як релігійної практики задля духовного очищення, спокутування гріхів і отримання благодаті Господньої, пройшли тривалий період становлення, протягом якого зазнавали певних трансфор-

мацій. Змінювалася як технічна, так і духовна сторона подорожей-прощ, з плином часу з'являлися нові сакральні мотивації та духовні складові даного релігійного акту. З початком Хрестоносного руху на Близький Схід та створення Єрусалимського королівства активізуються подорожі-прощі руських прочан до Святої Землі. Це було закономірно, оскільки на території Святої Землі сформувалися цілком сприятливі умови для перебування прочан. Домінування рицарів-хрестоносців у цьому регіоні забезпечувало необхідну безпеку паломникам. Крім того, учасники цих військових кампаній наперед отримували від папства відпущення гріхів, незалежно від результатів даних кампаній. З іншого боку, одночасно відмовившись від власної обітниці чи проігнорувавши її, вони піддавалися анафемі.

Паломництво до Святих місць (міст Палестини, в Константинополь, Рим, Нікею, Антіохію та ін.), як релігійний акт задля поклоніння святиням та спокутування гріхів, досить міцно утвердився в середовищі західноєвропейських християн ще в період раннього середньовіччя. Поклоніння реліквіям, описаних у Святому Письмі та працях Отців Церкви, мали неабияке сакральне значення для середньовічного мирянина як у релігійній, так і містичній практиці. Отже, подорожі-прощі у своїй основі відображали духовно-світотрядні основи європейської ментальності, тобто являли собою своєрідний набір способів і змістів мислення та сприйняття, які є типовими для відповідного колективу у відповідний період [188, с. 21].

З огляду на це, Хрестові походи на Близький Схід були не лише масштабною військовою кампанією західноєвропейських рицарів-хрестоносців з метою визволення Гробу Господнього від невірних (сарацин); ці виправи, безперечно, стали певним ідеологічним символом середньовічної епохи й одночасно відображенням через практичне втілення глобальних соціумних трансформацій (релігійних, культурних, політичних, соціальних, економічних, ментальних) західноєвропейської цивілізації, котрі мали місце про-

тягом XI – XIII ст. У свою чергу ідея Хрестоносного руху (в її теологічному сенсі) стала квінтесенцією окреслених вище чинників, які склали вирішальний комплекс передумов та причин, необхідний для початку потужної військової кампанії під патронатом інституту папства і Римської курії на терени Палестини.

В загальнотеоретичному контексті ідея – це комплекс понять та уявлень, що відображають дійсність у свідомості людини та виражають ставлення її до навколишнього світу, формуючи, таким чином, основний принцип світогляду й переконань суспільства в цілому [422, с. 184]. Отже, ідея Хрестових походів, що сформувалася під впливом конфесійно-світоглядного фактору в середньовіччі, може розглядатися, як конфронтація двох цивілізацій – мусульманської і християнської; або намагання останньої до визволення Гробу Господнього, що, на нашу думку, давало можливість, в сакральному сенсі, отримати прощення земних гріхів та отримати матеріальні блага, тобто винагороду за участь у Священній війні.

З-поміж головних рушіїв Хрестових походів потрібно назвати складну військово-політичну ситуацію в Палестині, внаслідок якої Візантійська імперія втратила свої володіння в даному регіоні, внаслідок чого, як відомо, християнам було обмежено доступ до Святих місць, що природно викликало хвилю обурення. З іншого боку, не можна недооцінювати владні амбіції Апостольського престолу, очільники якого прагнули до возз'єднання Церкви під своєю зверхністю. Серед дослідників Хрестоносного руху на Близький Схід тривалий час точиться дискусія стосовно причин перших хрестових кампаній. Англійський історик П. Хараніс вбачав головним їх рушієм намагання папства допомогти Візантії у боротьбі із нападами сельджуків, від яких потерпала «Ромейська імперія» [520, р. 207–221].

В кінці XI ст. на Константинополь насувається нова загроза з боку турків (власне, напад туркменів, які відкочували з району Каспійського і Аральського морів на території

Малої Азії), котрі вторглися на землі Багдадського халіфату в 1055 р., прийняли мусульманство, підкорили собі правителів Ірану та Месопотамії й досить швидко завоювали Малу Азію, Сірію і Палестину, де заснували могутню державу (султанат) з центром в Іконії (Нікеї). Цією інвазією вони створили реальну загрозу для Візантійської імперії, війська якої були вщент розгромлені Альп-Арсланом (Адуд ад-даула Альп-Арслан – 1063 – 1072 рр.) у серпні 1071 р. в битві при Менцикерті. Імператор Східної римської імперії Роман IV Діоген (1068-1071) потрапив у полон до «варварів», звідки йому вдалося вибратися ціною неймовірних зусиль [442, с. 84–86]. Більше того, сельджукам вдалося захопити такі важливі у стратегічному плані міста, як Єрусалим (1078 р.) та Антіохія (1084 р.), що призвело до припинення паломництва до Святої Землі. Прихід до влади в результаті державного перевороту нової династії в особі Алексія Комніна у 1081 р. суттєво ситуацію не покращив. Окрім сельджуків, на Дунаї починають активізуватися печеніги, від василевс Алексій зазнав поразки при Дерстрі (в Сілістрії) влітку 1088 р. Агресія з боку «варварів» досягла свого апогею у 1089 – 1091 рр. На середину літа 1090 р. турецький пірат Чаха зробив декілька спроб захопити Константинополь з моря; в зимку 1090 – 1091 рр. ситуація перетворилася на критичну. За словами Анни Комніної, її батько відряджав посольства «в різні сторони» з метою отримати допомогу, [13, с.256] окремим хрисовули були надіслані навіть руським князям [441, с. 322].

Інформацію про посольства Алексія на Захід, зокрема до Папи Урбана II (1088 – 1099 рр.) та Роберта, графа Фландрського, донесли два західноєвропейські хроністи – Екхард Аврейський та Бертольд Сен-Блазієнський.

На основі свідчень згаданих авторів німецький історик В. Норден вважав, що римська курія, використовуючи Хрестоносний рух, намагалася підкорити собі православну візантійську церкву, тому внаслідок невдалих військових кампаній зазнала поразки у своїх спробах встановити до-

мінування на Близькому Сході. Його послідовник американський фахівець А. Крей вважав, що політика папства періоду 1095 – 1099 рр. була спрямована на возз'єднання Християнської Церкви під зверхністю римського понтифіка [578, р. 235–250]. В свою чергу відомий радянський історик М. Заборов наголошував, що приводом до Хрестових походів стала експансіоністська політика Апостольського престолу та прагнення Урбана підкорити собі (як Римському первосвященнику) володіння Візантійської імперії на засадах церковно-адміністративного пріоритету [148, с. 47]. Не виключено, що Папа виношував подібні наміри, оскільки був головним ініціатором Хрестоносного руху.

Римська курія ще за часів Григорія VII Гільдебранта (1073 – 1085 рр.) фактично боролася за створення великої теократичної держави під егідою папства. Ідеологічне обґрунтування ідеї «папоцезаризму», тобто підкорення папству всіх світських монархів, відобразилося у відомому трактаті «*Diktatus papae*». Проте однозначно стверджувати і обстоювати стовідсоткову вірогідність існування такого факту не можна. По-перше, із свідчень візантійського історика Феодора Скутаріота, який, цитуючи одне з послань Алексія Комніна до Папи, поряд із закликами надати військову допомогу Візантійській імперії відзначає досить цікавий факт: «...таким чином, дійте, поки ще є час, щоб християнське царство і – що найбільш важливо – Гріб Господній не були для вас втрачені, щоби ви не були осудженими, а отримали вічну винагороду на небесах» [618, р. 12].

Йдучи за логікою згаданого автора, можна припустити, що, вже у 1091 р. з вуст візантійського імператора лунає прямий заклик до визволення Гробу Господнього. По-друге, Урбан II в своїй промові 1095 р. прямо не наголошував на необхідності підкорення завойованих територій Римській курії, більше того, під час Першого хрестового всі відвойовані у сарацин землі латиняни зобов'язувалися передавати (згідно із двосторонніми домовленостями) Алексію Комніну. По-третє, після падіння Константинополя у

1204 р. внаслідок Четвертого хрестового походу апостольський престол не здійснював рішучих дій з метою об'єднання Християнської Церкви.

В той же час, заклики до визволення Гробу Господнього з вуст Папи лунали досить переконливо. Римський Понтифік, звертаючись до учасників Клермонського собору, підкреслював: «З Єрусалиму і міста Константинополя до нас прийшла важлива грамота (надіслана Алексієм через послів у 1095 р. на собор в П'яченці – авт.), до нас і раніше доходили чутки, що народ Перського царства, народ проклятий, чужинський, далекий від Бога, серце й розум якого не вірить в Господа, напав на землі тих християн, спустошив їх грабунком. Мечем і вогнем... церкви Божі зруйнували або навернули до свого богослужіння. Вони зруйнували вівтарі, осквернивши їх своєю нечистотою. Силоміць обрізали християн...» [623, р. 727]. Далі джерело («Історія Єрусалиму» Роберта Монаха) повідомляє про важке становище Візантійської імперії, яка потерпала від «варварів», однак описуючи заклики Папи латинський хроніст, наголошуючи на допомозі грекам, робить дещо інший акцент: «Загалом вас повинен турбувати Гріб Спасителя і Господа нашого, яким сьогодні володіють нечестиві народи, а Святі Місця обезчещені і забруднені їх нечистю» [623, р. 728]. Звертаючись до натовпу, Урбан II виголошував: «Організуйте похід до Гробу Святого; визволіть ту землю з рук нечистого народу і підпорядкуйте її собі» [623, р. 722]. Таким чином, можна припустити, що провідна духовно-сакральна ідея Хрестоносного руху також полягала у військовій допомозі єдиновірцям та у визволенні святих місць із рук «персів», тобто турків-сельджуків, як акцентував інший середньовічний автор Фульхерій Штртський [550, р. 323–324].

Розглядаючи в цілому ідейні засади Хрестоносного руху, варто зазначити, що в будь-якому випадку твердження Я. Харріса [563], А. Крея [578], М. Заборова [163] та ін. не відображають реальних мотивацій організаторів Хрестових походів, адже на 1095 – 1097 рр. р. Алексію Комніну вдало-

ся відвести загрозу від своєї держави, і дещо стабілізувати зовнішню та внутрішню політичну ситуацію, відтіснивши норманів, печенігів і частково сельджуків, про що свого часу зауважував французький історик П. Лемер [583, р. 600]. У 1095 р. Візантія вже не потребувала військово-політичної допомоги із Заходу, оскільки Алексію, за словами Анни Комніної, при підтримці половців (на чолі із Боняком і Тургорханом) вдалося придушити інвазію печенігів [221, с. 233]. Одночасно дане грецьке джерело (поема «Алексіада») повідомляє, що на підтримку василевса прибули «перебіжчики – біля 5 тисяч хоробрих і войовничих жителів гірських районів» [221, с. 235].

Відомі російські візантиністи В. Висільєвській та Ф. Успенський вважали, що це були загони русичів із прикарпатських областей під проводом Тербовлянського князя Василька Ростиславича [49, с. 101; 441, с. 325]. На думку болгарського дослідника В. Златарські, в джерелі йде мова про болгарське населення [171, с. 500–503], Б. Лейб приписує участь в даній військовій кампанії валахам [582, с. 140]. Російські візантиністи І. Князький та М. Левченко схилиються до точки зору Б. Лейба та В. Златарського [217, с. 99; 255, с. 426–428]. Беручи до уваги евентуальність даних аналітичних побудов, важко однозначно стверджувати – хто насправді надав допомогу Візантії; в жодному разі не можна виключати із переліку Василька Тербовлянського, зважаючи на тісні стосунки Ростиславичів із імперією Комнінів.

З іншого боку, на нашу думку, не можна визначати ідею Хрестових походів виключно крізь призму папських амбіцій, спрямованих на возз'єднання Церков (католицької і православної), оскільки на час Першого хрестового походу Алексій Комнін почував себе достатньо впевнено і дане питання вже втрачало свою актуальність. Сучасний український історик О. Головка вважає, що Хрестові походи, як явище, в самому широкому розумінні необхідно розглядати в контексті загального розвитку суспільства в добу середньовіччя і взаємин, які тоді склалися між державами

та народами, що сповідували різні світові релігії. Саме ця обставина, на думку дослідника, дає підстави з певними застереженнями розглядати тривалий конфлікт між різними за релігійними ознаками державами та народами, як конфлікт глобальних систем держав та народів [75, с. 23].

Отже, ідею Хрестових походів на Близький Схід доречно розглянути глибше, зокрема крізь призму середньовічного уявлення про чужинців і чужі краї. Концепт «свої – чужі» був однією з магістральних категорій середньовічного простору, довкола якого організовувалися на рівні культурологічної константи й уявлення про «іншого», «чужого», що часто асоціювалося з вимірами про «далеке та близьке» [269, с. 9]. За словами, Ж. Ле Гоффа: «Світ, що знаходився за межами християнської ойкумени, часто малювався середньовічній уяві як модель кращого світу, або як світ навпаки, в якому дозволено те, що недоступно в реальному житті» [257, с. 45]. В цей момент виникали картини земного раю, екзотичних країн і чудес, що викликали подив. В образах далеких країн Сходу втілювалися мрії середньовічного мирянина про світ розкоші, багатств, світ фантазій, який був населений казковими тваринами і сутностями, чудовиськами й добрими дикунами, які імовірно не знали гріхопадіння [286, с. 9].

Домінування в уявленні європейців цих стереотипів спонукало до пошуку нових географічних просторів з метою задоволення сокровенних фантазій та мрій про безтурботне життя – «земний рай». Одним з таких сакральних місць був Єрусалим – «Земля, яка була дана Богом синам Ізраїля й за текстом Писання текла «медом і молоком». Єрусалим – найплodючіша «перлина Землі», другий «рай утіх». Спаситель роду людського уславив його Своєю присутністю, прикрасив Своім життям, освятив стражданнями, смертю спокутував і погребінням репрезентував. І це місто знаходиться в центрі землі...» [623, р. 628]. Визволення цього міста від невірних (мусульман) лежало в основі ідеї визволення Гробу Господнього на латинському Заході. Це було цілком законо-

мірно, адже дії шостого фатімідського халіфа ал-Хакіма не могли задовольнити Папу, оскільки той здійснював криваві переслідування християн на території Сирії і Палестини, а протягом 1009 – 1010 рр. взагалі наважився зруйнувати Гріб Господній в Єрусалимі.

Священна війна, що була проголошена на Клермонському соборі в ім'я Бога – «*Deus vult!*», спрямовувалася саме на боротьбу з ворогами Християнської Церкви, тобто «інших». Саме така дихотомія «свій – чужий», «язичник – християнин» лежить в основі феномену хрестоносної ідеї. Боротьбу із «ворогами Господа» («*inimici Domini*»), «супутниками диявола» («*satellites Diaboli*»), «ворогами Бога і святого християнства» («*inimici Dei et sanctae Christianitatis*») [550, р. 137; 623, р. 676] розпочав за словами латинських хроністів «народ Божий» («*populus Dei*»), «рицарі Христові» («*Christi milites*»), «паломники» («*peregrini*»), «плем'я Христове» («*gens Christiana*»), «народ християн» («*Christianorum populus*») [623, р. 678–679].

В дану епоху світогляд європейця базувався виключно на християнському віровченні, а есхатологічні настрої спонукали до пошуків земного спасіння душі. Проголошена папством війна в сакральному сенсі носила характер каяття, оскільки кожен, хто брав в ній участь, мав можливість спокутувати свої гріхи й отримати відпущення від пастиря [617, р. 40–42]. Більше того, дана військова кампанія носила характер паломництва, про що на соборі 1095 р. у своїй промові оголосив Уран II, і тому для того, аби відправитися в подорож, пілігрим був зобов'язаний отримати благословення духівника (Папи, кардинала, єпископа та ін.) [623, р. 529]. Логіка роздумів приводить до наступного, що ідея визволення Горбу, Господнього базувалася перш за все, на релігійній і сакральній основі, тобто священна війна проти невірних давала можливість мирянину спокутувати свої гріхи (адже розглядалася як збройне паломництво) й забезпечити не тільки спасіння душі, але й здобути певні земні блага (коштовності, землі, гроші, зброю та ін.), як ви-

нагороду за богоугодну справу – визволення Гробу Господнього від невірних.

З огляду на це, було б упереджено обмежувати вплив даних ідей лише на країни Західної Європи, Візантії та арабський світ, ігноруючи відповідні реакції на теренах Східної Європи. Давньоруський соціум перебував в умовах територіальної роздрібненості та політичної децентралізації, не міг не реагувати на хрестоносні візії в Палестині, що яскраво ілюструють писемні джерела того часу: літописи, ходження, повісті та ін.

Інформація, яку донесли до нас окремі писемні пам'ятки, безумовно, є важливою в плані осмислення рівня інтеграції латинської ідеї «визволення Гробу Господнього» в соціокультурному вимірі Русі та її рецепції на рівні морального і релігійного сприйняття. Беручи до уваги ці зауваження, акцент в даному порівняльно-історичному дослідженні потрібно робити не на аналізі окремих фактів, а на порівнянні окремих соціокультурних структур, тобто на основі літописних згадок потрібно визначити оцінку (архетипну рецепцію) латинської ідеї визволення Гробу Господнього на теренах руських земель. Особливу увагу варто звернути на реакцію руського соціуму щодо подій перших Хрестових походів та сприйняття хрестоносних виправ (в тому числі, й ідейно-мотиваційних) давньоруським населенням на рівні осмислення в рамках усталеної церковної, православної парадигми.

Можна констатувати той факт, що соціум руський соціум не міг не реагувати на події, пов'язані із хрестоносним рухом. Окреслені рушії та головні ідеї Хрестових походів отримали відлуння на теренах Русі (руського православного соціуму), адже дане протистояння було надзвичайно актуальне на тлі боротьби із кочівниками (половцями), які постійно турбували кордони давньоруської держави. Незважаючи на це, початок Хрестоносного руху (Перший та Другий Хрестові походи) залишилися поза увагою літописців. Маємо лише свідчення ігумена Даниїла, котрий, здійснюючи

своє паломництво 1106 – 1108 рр. по території Палестини і Сирії, позитивно відгукнувся про латинян на Близькому Сході.

В літописах міститься лише коротка анотація подій, пов'язаних із падінням Єрусалима 1187 р. та Третім хрестовим походом. За словами автора, «сонце бо погибе а небо погорн вблакы вгнезарны такова» бо знамени не на добро бывають в той бо день того місяця взять бы Єрусалим безбожними срацыны...» [183, стб. 655]. Як бачимо, літописець висловлює своє розчарування з приводу втрати християнами (католиками) Святого Міста та осквернення невірними святих місць. Поряд з цим, є побоювання щодо негативних наслідків (покарання Всевишнього): «преда Господь градъ Єрусалим безаконнымъ тнмь Агаряномъ», В його розумінні падіння «Святого Граду» – це кара Божа за вчинені людством гріхи та невиконання волі Всевишнього. Окупація сарацинами Святої Землі призвела до втрати християнами своєї головної Святини – Гробу Господнього. Резонансом даних подій стало затемнення сонця, чим символічно на Русі позначали найбільші трагедії: «в Галичи ко и звѣзды видити середѣ дня слнцю померькшю» [183, стб. 655].

Водночас маємо ще одну згадку в «Київському літописі», на основі якої можна, до певної міри, зрозуміти, оцінку Хрестоносного руху на Русі. У панегирику Фрідріху Гогеншауфену літописець констатує, що німецького імператора надихнув ангел на військову боротьбу із «с богостоудными Агарны» [183, стб 667]. Як бачимо із тексту джерела, автор – монах-чорноризець, з повагою ставиться до спроб Фрідріха Барбароси визволити Гріб Господній від невірних, за словами літописця, імператор з ангельської волі відправився в похід проти богохульних агарян. Термін агарян, швидше за все має, конфесійне значення, аніж етнічне, адже агарянами називали мусульмани які походили від Агарі, єгипетської наложниці Авраама, тобто були потомками Исмаїла [616, р. 18]. Поряд із цим, вживається термін сарацини – адже згідно вірувань латинян вони взяли ім'я законної дружини Авраа-

ма Сари для того, аби приховати своє незаконне походження. Матвій Пращський говорить, що правильніше називати турків-сельджуків агарянами або ісмаїлітами і розглядати, їх як потомків Агарі і Ісмаїла [269, с. 59]. Отже, в давньоруській літописній традиції були відомі терміни, якими латинські хроністи називали турків-сельджуків, і, відповідно до цього, в них вкладали негативну суть, яка атрибувалася із ворогами християнства, котрі знищували і оскверняли найсакральніші святині – Гріб Господній.

Отже, ідея визволення Гробу Господнього, яка домінувала на латинському Заході в XI ст., була пов'язана із боротьбою християн проти невірних, сарацин. Приводом до такої боротьби було захоплення турками-сельджуками святинь Близького Сходу, зокрема Єрусалима, що унеможливило доступ паломникам до християнських реліквій. Крім цього, не можна ігнорувати наміри папства та заклики візантійського імператора, проте ці фактори, на нашу думку, мали супутній, аж ніяк не вирішальний характер. Гасло Священної війни в окресленому сенсі отримало позитивний резонанс на Русі, де літописці лаконічно оспівали дані виправи, як богоугодне діяння.

3.2 Доктринальні особливості Хрестоносного руху доби Середньовіччя

Європа XI століття перебувала в стані повної анархії, всюди лютували міжусобиці і кровна помста, беззаконня стало звичайним явищем. Суспільство було надзвичайно роздроблене. У той же час західна цивілізація стала демонструвати ознаки розвитку і експансії. Повільно набирала швидкість урбанізація, зростання населення міст допомогло стимулювати відродження, заснованої на грошовому обігу, економіки. Серед громад, які займались торгівлею та налагоджували торгівельні зв'язки у середземноморському регіоні, були італійські купці з Амальфі, Пізи, Генуї та Венеції.

Інші групи демонстрували виражену тенденцію до військових завоювань. Нормани з Північної Франції, нащадки вікінгів, були особливо енергійні в середині XI століття. Вони, зокрема, колонізували англосаксонську Англію, захопили Південну Італію і Сицилію у візантійців та північноафриканських арабів. Тим часом на Іберійському півострові численні християнські королівства почали відсувати свої кордони на південь, відвойовуючи захоплені мусульманами території.

У міру того як західні європейці починали дивитися за межі горизонтів раннього Середньовіччя, торгівля і військова діяльність привели їх в контакт з багатьма народами, а також з великими цивілізаціями Середземномор'я: потужною східноримською Візантійською імперією і швидко набираючим оберти арабо-ісламським світом. Ці давно існуючі «супердержави» були історичними центрами багатства, культури та військової могутності. А західний християнський світ вони, як правило, розглядали «як щось трохи краще, ніж варварське болото – похмуре житло диких племен, які могли бути сильними воїнами, але по своїй суті були некерованою юрбою і тому не представляли собою ніякої реальної загрози.

Старе римське правління, безумовно, мало сильний вплив на всі аспекти західної історії, але слід визнати, що найбільш важливою і потужною імперською спадщиною було християнізація Європи. Рішення Костянтина Великого прийняти християнство – тоді ще незначну релігійну течію – після того, як йому в 312 році було «бачення», вивело цю релігію на світову арену. Менш ніж за століття християнство витіснило язичництво та стало офіційною релігією імперії, і при посередництві римського впливу «слово Христове» поширилося по всій Європі. Нові «варварські» європейські вожді навернулися у нову віру і невдовзі почали стверджувати, що мають визначене з неба право управляти своїми племенами в якості королів. Так, наприклад, могутній імператор франків Карл назвав себе «сакральним», або священним правителем, тим, хто має право і бере на себе відповідаль-

ність захищати і підтримувати віру. До XI століття латинське християнство (назване так за мовою свого писання і обрядів) проникло майже в усі куточки Заходу. А прихильники латинського християнства, яке сьогодні зазвичай називають римським католицизмом, в Середні віки називалися латинянами.

Центральною фігурою в цьому процесі був римський Папа. Християнська традиція стверджує, що було п'ять великих отців–патріархів церкви в Середземномор'ї: в Римі, Константинополі, Антіохії, Єрусалимі і Олександрії. Але римський єпископ, який називав себе Папою, претендував на лідерство серед них. Протягом усього Середньовіччя папство боролось не тільки за твердження своїх всесвітніх прав, а й за володіння значною владою над церковною та світською ієрархією латинського Заходу.

Однак, крах Римської імперії та імперії Каролінгів зруйнувало структуру влади всередині самої церкви, так само як і в світській сфері. По всій Європі єпископи століттями користувалися незалежністю і автономією від папського контролю, і багато прелатів були лояльні місцевим політичним правителям і «сакральним» королям Заходу [134, с. 15]. Похитнувся і авторитет самої католицької церкви.

У той же час, приблизно у середині XI століття стався досить відчутний перелом в європейській колективній свідомості, перелом, який не міг не вплинути на колективне буття усього середньовічного суспільства. Тоді в Європі завершувався процес утворення держав, створювалася якась подоба консолідованого захисту від зовнішніх, неєвропейських ворогів. Формувалося поняття європейської спільності.

Формувалася і система європейських цінностей, в якій не останнє місце займала ідеологія лицарського стану, покликаною стати моральним стрижнем суспільства, еталоном духовності, носієм саме тих якостей, які характеризують людину, яка, цитуючи Сократа, «їсть, щоб жити, а не живе, щоб їсти», як це притаманне більшості людей інших верств суспільної піраміди. Зрозуміло, це був якийсь ідеал, часто

всього лише задекларований, далекий від реалій буття, але все ж ідеал, норма, цінність яку навряд чи хто-небудь насмілювався б оскаржувати, принаймні мере, публічно [72].

В епоху Середньовіччя Католицька церква грала важливу роль в економічному розвитку Європи. Монастирі були центрами науки, медицини та освіти. Правителі створювали привабливі умови для монастирів, засновували нові, жертвували великі земельні наділи та надавали інші привілеї з ціллю розвитку регіонів, що відстають. Крім того, Католицька церква отримувала пожертви від всіх прошарків населення, що дозволило до кінця Середньовіччя зробити церкву найбільшим власником земель і найбільшою економічною корпорацією в Європі [461, с. 43].

Сам Папа дав початок Хрестоносного руху, підказавши десяткам тисяч латинян взяти в руки зброю і почати боротьбу в ім'я християнства. Це дивовижне діяння по суті саме по собі стало розширення і зміцнення папської влади, однак проповідування священних воєн все ж не повинно розглядатися як чисто цинічний корисливий акт. Папська роль ідейного натхненника Хрестоносного руху дійсно допомогла об'єднати і зміцнити римську церковну владу в таких регіонах, як Франція, і, до певної міри спочатку, хрестоносці слідували папським наказам, виступаючи в ролі папської армії. Але навіть якщо так, можливо, тут діяли і більш альтруїстичні імпульси. Судячи з усього, багато середньовічних пап щиро вірили, що зобов'язані таким чином захищати християнську віру. «Створивши ідею християнської священної війни в якій акти освяченого насильства допомагали очистити душу воїна від гріха, папство відкрило новий шлях до порятунку для своєї латинської пастви [134, с. 15–16].

Найвпливовішим із ранньохристиянських мислителів, котрі «бились» над питанням домінування церковної над світською, був єпископ святий Августин з Гіпона. Його праці стали фундаментом, на якому папство згодом вибудувало ідею Хрестових походів. Святий Августин доводив, що війна може бути і законною, і виправданою, якщо ведеться

при суворих умовах. Його складні теорії згодом були дещо спрощені, і були сформульовані три передумови праведної війни: оголошення її «законною владою», такий як король або єпископ; «Благочестива причина», така як захист від ворожої атаки або повернення втраченої території; і ведення війни з «правильними намірами», тобто з мінімально можливим насильством. Ці три принципи зміцнили ідеал Хрестоносного руху, але все-таки не благословляли війну [599, р. 67].

В ході раннього Середньовіччя праці Августина були використані для демонстрації наступного тези: певні неминучі форми військового конфлікту можуть бути «виправдані» і, таким чином, прийнятні в очах Бога. Але бій за цих умов все ще було гріхом. За контрастом християнська священна війна, така як Хрестовий похід, вважалася активно підтримуваною Богом і здатна принести духовні переваги своїм учасникам. Прірва, що розділяє ці дві форми насильства, була подолана через кілька століть тривалого і гостро дискусійного теологічного експериментаторства. Процес був прискорений військовим ентузіазмом післяримських «варварських» правителів Європи. Їх християнізація додала нове «німецьке» визнання війни і військового життя в латинську віру. При Каролінгах, наприклад, єпископи почали спонсорувати і навіть спрямовувати жорстокі військові кампанії по завоюванню та обігу в нову віру язичників Східної Європи. До початку другого тисячоліття християнські священнослужителі вже не вагаючись благословляли зброю і обладунки і прославляли подвиги «святих воїнів за віру» [134, с. 21–22].

При таких обставинах навряд чи варто дивуватися, що більшість середньовічних латинських християн були одержимі ідеєю гріховності, спокутування і майбутнього життя після смерті. Крайнім виявом бажання вести чисто праведне життя було чернецтво, в якому монахи і монашки давали клятву жити в бідності, цнотливості і покірності і, віддавшись в обителі, присвячували себе Богові. В XI столітті однією з найпопулярніших форм чернецтва була та, яку

пропонував Бургундський монастир Клюні в Східній Франції. Клюнійський рух швидко набирала міць. Дуже скоро до нього відносилось більше 2000 обителів від Англії до Італії, і воно зробило істотний вплив на розвиток і просування реформаторських ідей. Своєї максимальної сили воно досягло в 1090-х роках, коли Урбан II, сам колишній клюнійський монах, став Папою [134, с. 17–18].

Звичайно, вимоги чернецтва були невідповідно до своїх достатків більшості середньовічних християн. І для звичайних чоловіків і жінок шлях до Бога був загрожує небезпеками гріха, оскільки багато, мабуть, неминучі аспекти людського існування – такі, як гордість, голод, хіть і насильство, - вважалися гріховними. Але були доступні деякі взаємозалежні аспекти порятунку (хоча їх теоретичні і теологічні основи слід вдосконалити). Латинян заохочували визнаватися в проступках священику, який накладе відповідне покарання, виконання якого, імовірно, могло очистити людини від бруду гріха. Найпоширенішим спокутним актом була молитва, але роздача милостині біднякам, пожертвування на храми і виконання паломництва теж були вельми популярними. Ці похвальні діяння могли виконуватися не тільки в рамках покарання, але і як своєрідний духовний внесок, щоб попросити Бога або одного з його святих про допомогу.

Ідея використання духовної енергії, виробленої в монастирях, за допомогою мирського патронажу, залишалася актуальною і в 1091 році, коли аристократ з Південної Франції Гастон IV Беарнський вирішив подарувати деяку власність клюнійському монастирю Сен-Фуа, Морлаас, в Гасконі. Гастон був зятим прихильником середньовічного реформаторського руху, брав участь в кампанії на Іберійському півострові в 1087 році і збирався стати хрестоносцем. Офіційний документ, який посвідчив його дар Сен-Фуа, стверджував, що Гастон діяв заради своєї душі, душ його дружини і дітей, в надії, що «Бог допоможе нам в цьому світі в наших потребах і в майбутньому дарує нам вічне життя». Насправді за часів Гастона вже більшість західної христи-

янської світської знаті мали добре налагоджені зв'язки з монастирями, і це вплинуло на швидкість, з якою Хрестоносний рух поширювався по Європі після 1095 року. Від частини так було тому, що клятва, яку давали лицарі, які присвятили себе священній війні, була відображенням тієї, що давали монахи – ця схожість підтверджувала ефективність битви за Бога. Ще більш важливим був факт, що папство, котре мало зв'язки з монастирями, такими як Ключі, поклало на монастирі латинського Заходу справу поширення і підтримки призову до хрестового походу [134, с.18–19].

Другим шляхом до порятунку було паломництво і, беручи до уваги багаточисельні подорожі простих селян та крупних феодалів в Єрусалим, дана форма «акту спасіння» вважалась найефективнішою. Латинські паломники часто подорожували в менш віддалені регіони, такі як Рим і Сантьяго-де-Компостела (північний схід Іспанії), і навіть до місцевих святинь. Але «Святе місто» вважався найбільш високошанованим. Адже по святості Єрусалим не мав собі рівних, і в середні віки це місто, зазвичай поміщали в самий центр карт світу. Все це безпосередньо вплинуло на захоплену реакцію народу на заклик до хрестового походу, адже священна війна представлялася формою збройного паломництва, що має своєю кінцевою метою звільнення Гробу Господнього в Єрусалимі [568, р. 35; 593, р. 549].

У другій половині XI століття латинське християнство справді підійшло ще ближче до схвалення ідеї священної війни. На ранніх стадіях реформ папство почало усвідомлювати необхідність військової «руки», якою можна було б підкріпити свої плани і продемонструвати волю. І Папи почали експериментувати зі спонсорством військових дій, закликаючи християн захищати церкву в обмін на певні преференції у вигляді духовних винагород. Так, зокрема, Папа Григорій VII істотно просунув доктрину застосування священного насильства. Бажаючи набрати папську армію, яка була вірна Риму, він почав по-новому інтерпретувати християнські традиції. Століттями теологи характеризували внутрішню ду-

ховну боротьбу, яку віддані християни вели проти гріха, як «війну Христа», і ченців іноді називали «воїнами Христа». Григорій переінакшив цю ідею, так щоб вона краще відповідала його цілям, заявивши, що все мирське співтовариство має один головний обов'язок – захищати латинську церкву, ставши «воїнами Христа» у цій війні [134, с. 22].

Григорій VII підвів латинську теологію впритул до священної війни, стверджуючи, що Папа то має повне право збирати армії, щоб воювати за Бога і латинську церкву. Він також далеко просунувся в справі обґрунтування концепції освяченого насильства в рамках спокути – ідеї, яка стане суттю Хрестоносного руху. Проте Григорія не можна вважати головним творцем Хрестових походів, тому що він явно не зумів обґрунтувати серйозну і переконливу ідею священної війни, яка знайшла б відгук у християн Європи.

На початку свого терміну перебування при владі Григорій запланував грандіозну військову кампанію, яка може вважатися першим прототипом Хрестового походу. У 1074 році він спробував почати священну війну в Східному Середземномор'ї, щоб допомогти грецьким православним християнам Візантії, яких, за його твердженням, «щодня різали як худобу» мусульмани Малої Азії. Латинцям, які билися в цій кампанії, була обіцяна «небесна нагорода». Однак, його грандіозний проект зазнав невдачі. На заклик відгукнулися далеко не всі, можливо, тому, що Григорій оголосив про свій намір особисто очолити кампанію. Сформульованим Папою 1074 року тезам про зв'язок між військовою службою Господу і подальшої духовної компенсації все ще не вистачало визначеності. Але на початку 1080-х років, в розпал конфлікту з німецьким імператором, Григорій зробив вирішальний крок до досягнення повної ясності. Він написав, що його прихильники повинні виступити проти імператора і гідно зустріти «небезпеку майбутньої битви в обмін на відпущення всіх гріхів». Це означало, що участь у священній війні мало таку ж силу в справі очищення душі, як інші форми спокути, тим більше що війна, як і паломни-

цтво, обіцяла бути важкою і небезпечною. І хоча це більш логічне пояснення дещо особливої властивості освяченого насильства не набуло поширення, але стало прецедентом для наступних пап.

Насправді сама новизна радикального підходу Григорія до мілітаризації латинського християнства викликала засудження багатьох сучасників. У церковних колах його звинуватили в тому, що він впроваджує в практику «нові ідеї, нечувані протягом століть». Його погляди відрізнялися такою крайністю, що, коли наступник Григорія Папа Урбан II запропонував більш помірний і ретельно створений ідеал, він здався оточуючим консерватором [512, р. 210; 568, р. 33; 593, р. 551].

Дійсно, Хрестові походи були одним з проявів широкої кампанії по омолодженню і розповсюдженню західного християнства, що проводилися Римом з середини XI століття в так званому «реформаторському русі». З точки зору папства будь-які невдачі в церкві були симптомами глибокого захворювання: порочного впливу світського світу, що зберігається завдяки зв'язкам між священнослужителями і мирськими правителями. І єдиний спосіб позбутися від імператорів і королів, які «тримали церкву за горло мертвою хваткою», - реалізація Папою даного йому Господом права на верховну владу. Самим красномовним і активним виразником таких поглядів був Папа Григорій VII. Григорій ревно вірив, що був посланий на землю для реформації християнства, і з цією метою повинен взяти абсолютний контроль над латинськими церковними справами. Для досягнення цієї мети він був готовий використовувати будь-які засоби, навіть насильницькі дії, котрі чинять папські адепти, яких він назвав «воїнами Христа». Папа Григорій зайшов занадто далеко, рухався занадто швидко і закінчив своє правління у вигнанні в Південній Італії. Однак його сміливі кроки зробили багато для просування справи реформ і збільшення папських повноважень, створивши платформу, з якої один з його наступників (і колишній радник) Папа Урбан II (1088-

1099) зумів організувати Перший Хрестовий похід [561, р. 373–387].

Заклик Папи Урбана II до Священної війни знайшов живий відгук по всій Європі, в основному через переважаючий релігійний світогляд в латинському світі. На Заході християнство було практично загальноприйнятою вірою, і, на відміну від сучасного секуляризованого європейського суспільства, в XI столітті панувала духовна атмосфера. В таких умовах християнська доктрина пронизувала усі аспекти людського життя – від народження і смерті до сну та їжі, шлюбу і здоров'я. Знаки всемогутності Господа було видно всім в актах «чудесного» зцілення, Божественних одкровень, а також земних і небесних знамень. Такі поняття, як любов, милосердя, обов'язок і традиції допомагали схиляти середньовічне суспільство до побожності, але, ймовірно, самим сильним впливовим, визначальним почуттям був страх. Латинська церква XI століття вчила, що кожна людина в кінці кінців постане перед судом – буде вироблено «зважування душ». Чистота принесе вічну нагороду небесного порятунку, а результатом гріха стане прокляття і вічні пекельні муки. Щоб віруючі наглядно уявляли собі небезпеку, в релігійному мистецтві та скульптурі створювалися графічні образи покарань, котрі очікують тих, хто буде визнаний грішником: звинувачених за нечисту грішників душили демони, проклятих заганяли в багаття підземного світу жахливі дияволи тощо [134, с. 17].

Починаючи Хрестові походи, папство прагнуло залучувати в ряди хрестоносців представників різних соціальних груп, але найбільш цікавою була одна – лицарі латинської Європи. Цей військовий клас на початку XI століття знаходився ще на ранній стадії розвитку. Фундаментальною характеристикою середньовічного лицарства була здатність битися верхи на коні. Лицаря зазвичай супроводжували чотири-п'ять чоловік, які виступали в ролі слуг, турбуючись про коней, зброю і зручностях пана, але вони також могли воювати в пішому строю. Коли Хрестові походи почалися, ці

люди не були членами постійної армії. Більшість лицарів були воїнами, але також сеньйорами або васалами, землевласниками і фермерами, які могли приділяти війні не більше декількох місяців в році, але і тоді билися не в добре навчених «зіграних» командах [134, с. 19–20].

В Європі XI століття звичайні форми військових дій, знайомі усім лицарям, включали набіги на короткі відстані, невеликі сутички між дрібними загонами, зазвичай перетворювалися в хаотичні ближні бої, і облоги добре укріплених замків. Лише дуже небагато латинських солдат мали досвід масштабних генеральних битв, оскільки така форма конфлікту була надзвичайно непередбачуваною, і тому її всіляко намагалися уникати. І практично ніхто ніколи не брав участі в тривалих кампаніях з пересуванням на великі відстані, якими, власне, і були Хрестові походи [644, р. 124; 517, р. 3–75; 540, р. 1–40; 611, р. 587–716; 494; 560, р. 164–173].

До початку проповідування Першого хрестового походу більшість латинських лицарів вважали акти кровопролиття спочатку гріховними, проте вони вже були знайомі з ідеєю про те, що в очах Господа деякі форми військових дій можуть бути виправдані. Крім того, папство активно вдалося до «санкціонування» даної місії і виправдання насильства заради віри.

На перший погляд християнство представляється мирної вірою. В Євангеліях Нового Завіту приводиться багато відомостей, коли Ісус, здається, відкидає або забороняє насильство: від застереження, що той, хто живе насильством, помре насильницькою смертю, до призову підставити другу щоку у відповідь на удар. Старий Завіт також пропонує однозначне розуміння в питанні про насильство – досить згадати заповідь «Не убий». Однак в ході першого тисячоліття н.е. християнські теологи, розмірковуючи про союз між вірою і військовою імперією Риму, засумнівалися, чи дійсно Святе Письмо так рішуче відкидає війну. Старий Завіт однозначно допускає двояке тлумачення, оскільки, описуючи відчайдушну боротьбу стародавніх євреїв за виживання, він

говорить про серію священних воєн, санкціонованих Богом. Значить, можна припустити, що при певних обставинах навіть війна, розпочата заради помсти, або агресивна війна, може вважатися допустимою. У Новому Завіті Ісус говорив, що приніс не мир, але меч, і батогом виганяв лихварів із храму [134, с. 21].

І все ж, актуальним залишається питання: чи спровокував Хрестові походи мусульманський світ і чи була Священна війна за Святу землю виключно актом агресії християн?

Фундаментальне дослідження вимагає оцінки загального ступеня загрози, яку представляв для християнського Заходу іслам в XI столітті. Починаючи з X століття і далі, наприклад, іслам і візантійці ставилися один до одного з напруженим, іноді задирливим, але все ж повагою, і їхні стосунки були не більше загрожують конфліктами, ніж між греками і їх слов'янськими або латинськими сусідами на заході. У цей період практично немає свідчень того, що релігії цих двох світів вели неминучу і постійну боротьбу. Варто зауважити, що навіть, не дивлячись на першу хвилю ісламської експансії, взаємодія між сусідніми християнськими і мусульманськими державами було цілком звичною: періоди гострих конфліктів змінювались періодами мирного співіснування.

Усе ж, у певному сенсі мусульмани тиснули на межі Європи. На сході Мала Азія століттями залишалася полем битви між мусульманами і Візантійською імперією; і мусульманські армії неодноразово намагалися захопити найвеличніший східний християнський центр – Константинополь. І тому загальній наростаючій картині незадоволення від мусульманської експансії сприяло в тому числі і становище в Візантії, навіть не дивлячись на релігійний розкол, що стався 1054 року між західною та східною церквами. Саме візантійський імператор Олексій Комнін звернувся по допомогу до Папи і великих західноєвропейських феодалів і, фактично, створив привід для здійснення головної мети – організації

військової кампанії на Схід. Сам Папа виступив головним ідеологом цього процесу, в основі якого лежали не тільки духовні, але й політичні цілі.

На південному заході мусульмани продовжували правити на великих просторах Іберійського півострова і могли в будь-який момент здійснити наступ на північ за Піренеї. Це змушувало християнських правителів Іспанії та Португалії розпочати відвойовування своєї законної території у маврів, і 1085 року іберійські латиняни домоглися важливої символічної перемоги, взявши контроль над Толедо – стародавньої християнської столиці Іспанії. Проте на цьому етапі поступова латинська експансія на південь представляється такою, що викликана політичними і економічними стимулами, а не релігійною ідеологією. «Конфлікт в Іберії став гострішим після 1086 року коли секта ісламських фанатиків, відомих як альморавіди, вторглася в Іспанію з Північної Африки, витіснивши звідти маврів. Цей новий режим надихнув Європу на більш ґрунтовний мусульманський опір. Але, безперечно, не можна сказати, що агресія альморавідів стала причиною Хрестових походів, оскільки латинські священні війни, розпочаті в кінці XI століття, були направлені в сторону Леванту, а не Іберії» [134, с. 34].

Так що ж розпалило полум'я війни між християнами і мусульманами на Святій землі?

В якомусь сенсі Хрестові походи були реакцією на акт ісламської агресії – завоювання мусульманами священного Єрусалиму, але цей акт мав місце ще у 638 році, так що приводом для початку священних воєн він явно не був. На початку XI століття церква Гробу Господнього, яка, як вважалося, включала в себе місце розп'яття і воскресіння Христа, була частково знищена одним з фатимидських правителів, який увійшов в історію під ім'ям халіф Хакім. Його подальше переслідування місцевого християнського населення тривало більше десяти років і завершилося, лише коли він оголосив себе живим Богом і переключився на мусульманських підданих. По всій видимості, напруга зросла і в 1027

році, коли мусульмани, як стверджують, закидали камінням територію церкви Гробу Господнього. Згодом латинські християни, які мали бажання здійснити паломництво в Левант, яких все ще було багато, розповідали про труднощі, пов'язані з відвідуванням святих місць, і про репресії проти східних християн у мусульманській Палестині [134, с. 34–35].

Насправді, аналізуючи стан справ на кінець XI століття, можна стверджувати, що мусульмани захопили багато християнських територій, включаючи європейський континент (Іспанія). У їх руках протягом багатьох століть залишалося святе для усіх християн місто – Єрусалим. Християни, які жили на території Палестини і прибували туди для паломництва, цілком могли піддаватися переслідуванням. З іншого боку, безпосередня обстановка, в якій почалися Хрестові походи, не вказує на те, що титанічна транснаціональна релігійна війна була неминучою.

У 1095 році, коли Урбан I проголосив Перший Хрестовий похід, йому було близько шістдесяти років. Син знатного сімейства з Північної Франції, колишній церковник і клунійський монах, він став Папою в 1088 році, коли папство, що похитнулося після тривалої і запеклої боротьби з німецьким імператором, стояло на межі краху. Позиції Урбана були неміцними, і йому треба було шість років, щоб відновити контроль над римським Латеранським палацом, традиційною резиденцією пап. Завдяки обережній дипломатії та проведенню помірної, а не конфронтаційної політики реформ новий Папа бачив поступове відродження свого престижу і впливу. До 1095 року це повільне відновлення, безумовно, почалося, але передбачуване право папства діяти як глава латинської церкви і духовний наставник кожного християнина в Західній Європі було ще далеко від реалізації [134, с. 37–38].

На тлі часткового відновлення престижу папства і зародилася ідея Першого хрестового походу. У березні 1095 року Урбан головував на церковному соборі в північно-італійському місті П'яченца, коли прибули послы з Візантії.

Вони доставили звернення від грецького християнського імператора Олексія I Комніна, правителя, чиє спритне і впевнене правління на десятиліття пригальмувало внутрішній занепад великої Східної імперії. Він надіслав петицію щодо військової допомоги в П'яченцу, наполягаючи, щоб Урбан відправив латинські війська для відсічі загрозі зі сторони ісламських правителів. Адже, варто зазначити, і це розумів сам візантійський монарх, в епоху Середньовіччя католицька Європа переважала у військовому відношенні Візантію і мусульманські імперії при умові, що вона знаходилась у відносно згуртованому стані, як, наприклад, в епоху, котра увійшла в історію як «доба Хрестових походів».

Звернення грецького імператора виявилось співзвучним ідеям, котрі вже зародилися в голові Урбана II. Наступні весну і літо він їх обмірковував і розвивав, плануючи захід, який послужить досягненню багатьох цілей: щось на кшталт збройного паломництва на Схід – «Хрестовий похід». Історики іноді описують Урбана ненавмисним призвідником грандіозного починання, які чекали, що на його заклик до зброї відгукнеться не більше сотні лицарів. Однак, судячи з усього, він добре уявляв потенційний розмах підприємства, інакше не приділяв би так багато уваги організації вербування учасників по всій території Європи [134, с. 38–39].

Урбан II розумів, що ідея експедиції на допомогу Візантії надає шанс не тільки захистити східне християнство і поліпшити відносини з грецькою церквою після «Великої Схизми» 1054 року, але також затвердити і розширити владу Риму, приборкати і перенаправити деструктивну агресивність християн, що живуть на латинському Заході. Цей масштабний план став головною частиною кампанії по розширенню папського впливу за межі Центральної Італії, на батьківщину Урбана II – Францію.

3 липня 1095 року він почав тривалий тур з проповідями на північ від Альп – це був перший подібний візит Папи майже за півстоліття – і проголосив, що головний церковний собор буде проведено в листопаді в Клермоні,

в області Овернь, розташованої в Центральній Франції. Літом і ранньою осінню Папа Урбан II відвідав низку великих монастирів, включаючи його власний колишній будинок в Клюні, закликаючи до підтримки Риму і готуючи ґрунт для ідеї Хрестових походів. Він також привернув двох людей, які мали зіграти центральну роль у майбутній експедиції: Адемара, єпископа Пюї, церковника з Провансу, і палкого прихильника папства графа Раймонда Тулузького, одного з найбагатших і наймогутніших людей Південної Франції [134, с. 39].

До листопада 1095 року Папа був готовий оголосити свої плани. Дванадцять архієпископів, вісімдесят єпископів і дев'яносто абатів зібралися в Клермоні на найбільший церковний собор за час понтифікату Урбана II. Там після дев'ятиденних загальних церковних дебатів Папа повідомив про свій намір виголосити спеціальну проповідь. 27 листопада 1095 року сотні глядачів зібралися на полі, розташованому поруч з містом, щоб почути, що він скаже [539, р. 55–77; 553, р. 308–312; 640].

У Клермоні Урбан II закликав латинський Захід взяти в руки зброю заради досягнення двох пов'язаних між собою цілей. Першою він назвав необхідність захистити східні кордони християнського світу в Візантії, підкресливши узи християнського братства і нібито неминучу загрозу мусульманського вторгнення. Відповідно до одного з оповідань, він зажадав, щоб його слухачі бігли щодуху на допомогу своїм братам, що жили на східному березі Середземного моря, тому що турки заповнили їх територію до самого Середземного моря. Але епічний захід, про який говорив Урбан II, не закінчувався лише наданням військової допомоги Константинополю. Від нього він майстерно перейшов до більш масштабної задачі. Він окреслив та обґрунтував додаткову мету, яка не могла не торкнутися сердець франків. Об'єднавши ідеали війни і паломництва, він представив експедицію, яка прокладе дорогу до Святої землі і там звільнить Єрусалим – саме священне місце у всьому християнському

світі. Урбан II говорив про святість цього міста, який є «пупом землі» (центром – автор), джерелом всього християнського вчення, місцем, де жив і страждав Христос [561, р. 373–387].

У листопаді 1095 році Папа Урбан II скликав церковний собор у французькому місті Клермоні. Після закінчення собору він виступив з промовою перед величезними натовпами простого народу, лицарів і духівництва, закликаючи взятися за зброю, щоб вирвати з рук «невірних» «гроб господній». Всім учасникам походу було обіцяно повне прощення гріхів, а тим, хто загине, - рай. Папа вказав і на земні вигоди, які очікують хрестоносців на Сході. «Ті, хто тут сумні і бідні, там будуть радісні й багаті» [529, р. 181], - заявив він. Заклик Урбана II знайшов живий відгук серед присутніх. Його мова переривалася вигуками: «Бог так хоче!» Багато тут же давали обітницю йти в похід, в знак чого нашивали на одяг хрести.

Незважаючи на те що ідея знайшла широкий відгук, однак, як будь-якому правителю, що закликає людей на війну, папі необхідно було надати своєму проекту ауру законності, виправданості і гострої необхідності, і тут він зіштовхнувся із проблемою. У недавній історії не було події, яка могла б надихнути мстивий ентузіазм мас. Так, в Єрусалимі правили мусульмани, але так було починаючи з VII століття. І якщо Візантія дійсно виявилася перед загрозою турецької агресії, то західному християнству поки не загрозувало вторгнення і знищення від рук близькосхідних прихильників ісламу. З огляду на відсутність прикладів страхітливої жорстокості і безпосередньої загрози, Урбан II вирішив створити відчуття невідкладності і викликати жагу до відплати за переслідування християн на Близькому Сході.

Збудлива ідея про відплату за «огидні дії проти християн», звичайно, не могла залишитись непочутою і не викликати справедливий осуд у присутніх, однак, його «хрестоносна» промова містила і більш потужні спокуси, що торкнулись самої природу існування середньовічного християнина. Виховані в релігійній вірі, яка підкреслювала

страшну загрозу гріха і прокляття, латиняни Заходу були втягнуті в запеклу духовну боротьбу, яка тривала все життя, за знищення порочності в своїх душах. Постійно намагаючись знайти спокутування, вони були абсолютно підкорені, коли Папа сказав, що експедиція на схід буде вважатися священною місією і участь в ній дасть звільнення від всіх гріхів. У минулому навіть «справедлива війна» (тобто насильство, яке Бог сприймає як необхідне) все ж вважалася гріховною. Але тепер Урбан II заговорив про конфлікт, який переступав традиційні межі. Його справа мала стати освяченою, набути характеру священної війни, з якої Бог не просто мирився, а активно підтримував і схвалював. Як стверджує один зі свідків, Папа навіть заявив, що «Христос наказує віруючим» вступати в ряди хрестоносців [134, с. 42].

Геній Урбана II дозволив йому створити ідею Хрестових походів в рамках існуючої релігійної практики, таким чином, щоб, принаймні, кажучи мовою XI століття, зв'язок, встановлений ним між війною і порятунком, мав зрозумілий і раціональний сенс. У 1095 році латинські християни були звичні до поняття про те, що покарання за гріхи може бути скасовано покаєнням і виконанням викупних дій, таких як молитва, піст або паломництво. У Клермоні Урбан II поєднав знайоме поняття рятівної експедиції з більш сміливою концепцією битви за Господа, вимагаючи, щоб будь-яка людина, не має значення, до якого класу вона належить, бідний він чи багатий, лицар чи піший солдат, приєднався до того, що повинно було стати, по суті, збройним паломництвом. Цей монументальний рух, котрий загрожував небезпеками і жахливими стражданнями, приведе його учасників до Єрусалиму – головної мети християнських паломників. У цій іпостасі воно матиме величезний спокутний потенціал, стане суперспокутою, здатною позбавити душу від будь-яких гріхів [134, с. 42–43].

Від осквернення Святого міста чужими Богу людьми до обіцянки нового шляху до спокути Урбан II створив переконливу і емоційну мішанину образів і ідей в підтримку свого

заклику до зброї. Ефект був очевидний, «очі одних були повні сліз, інші тремтіли». Зробивши вирішальний крок, який, найімовірніше, був попередньо запланований, єпископ Адемар першим виступив вперед і оголосив про свою участь. На наступний день він був оголошений папським легатом (офіційним представником Урбана II) майбутньої експедиції. Як її духовний лідер, він повинен був просувати плани Папа, не останнім з яких було подолання напруженості у відносинах з грецькою візантійською церквою. У той же самий час прибули посланці від Раймонда Тулузького, які повідомили про підтримку графом Хрестоносного руху. Промова Урбана II мала великий успіх, і протягом наступних семи місяців він продовжував проповідувати в самих різних містах, доводячи своє послання до свідомості французів [512, р. 201–212; 568, р.30–38; 593, р. 547–552].

І все ж, хоча Клермон може вважатися місцем зародження Першого хрестового походу, було б невірно називати Урбана II єдиним творцем ідеалу Хрестоносного руху. Насправді цей процес тривав і після закінчення самих походів, оскільки світ на протязі багатьох століть намагався зрозуміти і дати пояснення цьому епохальному явищу. Занадто просто говорити про Перший Хрестовий похід як про одиничний добре організований захід певної групи суспільства, котра відгукнувшись на заклик Папи Урбана II, рушила на Єрусалим. Насправді ці суспільні групи, які ми зазвичай називаємо «головними арміями» походу, розпочали перший похід не як єдина сила, а скоріше як неорганізовані групи феодалів, котрі вже безпосередньо лише у Святій землі об'єднались у єдине добре організоване військо.

Не минуло й місяця після першої проповіді Урбана II, як різні народні (та інші несанкціоновані) проповідники по всій Європі почали закликати до хрестового походу.

Слід також зазначити, що Папа Урбан II не сам особисто винайшов термін «Хрестовий похід». Дана експедиція, початок якої було покладено в Клермоні, була настільки новою і ембріональною за своєю суттю концепцією, що для

її опису не існувало слова. Сучасники називали Хрестовий похід просто *iter* (подорож) або *peregrinatio* (паломництво). Тільки в кінці XII століття з'явилася більш специфічна термінологія – слово *crucesignatus* (той, хто позначений хрестом) – «хрестоносець», і з часом було повсюдно прийнято французьке слово *croisade*, яке перекладалось як «шлях хреста». Згодом істориками був прийнятий термін «Хрестовий похід» для позначення християнських священних воєн, які велися після 1095 року [542; 552, р. 37–45; 506, р. 11–31; 527, р. 9–32; 528, р. 46–56; 619, р. 14–31; 547, р. 121–139; 596, р. 93–104; 646, р. 553–577].

Через місяць після Клермонського собору заклик до хрестового походу поширився по всій Західній Європі, викликавши безпрецедентну реакцію. У той час як Урбан II пропагував свою ідею у Франції, єпископи всього латинського світу передали його заклик в своїх єпархіях. Заклик також підхопили народні проповідники, діяльність яких не санкціонувалася і не регулювалася церквою. Різного роду духовні та світські оратори закликали людей приєднуватися до Хрестоносного руху. Ідея Хрестових походів пропагувалася і неофіційно серед родичів, а також за допомогою мережі папських прихильників і зв'язків між монастирськими общинами і знаттю. Історики досі сперечаються відносно чисельності учасників даного руху, головним чином через ненадійність сучасних оцінок. Деякі автори стверджують, що чисельність хрестоносного воїнства перевалила за півмільйона осіб.

Одним з найвідоміших таким проповідником був Петро Пустельник. Найімовірніше, він був вихідцем з бідних кварталів Ам'єна (північний схід Франції) і прославився своїм аскетичним кочовим способом життя і незвичайним раціоном – один сучасник написав, що він «жив на вині і рибі і навряд чи коли-небудь їв хліб». За сучасними мірками він вважався б волоцюгою, але французька біднота XI століття шанувала його як пророка. Його святість була настільки велика, що послідовники збирали шерстинки його мула і зберігали їх як реліквію. Грецький сучасник написав: «Було

враження, що його вустами говорив Бог, і голос його був схожий до серця кожного; Петро Пустельник надихав франків звідусіль збиратися, брати зброю, коней та інше військовоє спорядження». Він, мабуть, дійсно був прекрасним оратором, оскільки протягом шести місяців після Клермона зумів набрати армію, яка в основному складалась з бідного люду, чисельністю понад 15 тисяч осіб. В історію ця армія, разом з рядом інших контингентів з Німеччини, увійшла під назвою «Народний Хрестовий похід». Натхнені ідеєю священної війни, її частини виступили в напрямку Святої землі навесні 1096 року, за кілька місяців до всіх інших армій, являючи собою, мало неорганізований та слабо дисциплінований натовп [507, р. 79–107; 597, р. 21–34; 622, р. 51–72]. Недивно, що така «армія» була повністю знищена турками ще задовго до наближення до Єрусалиму.

Після Клермонського собору папську проповідь понесли у маси єпископи, священники і монахи. Найбільшу популярність серед простого народу здобув чернець Петро Пустельник, який закликав до участі в поході простий народ в Північній і Середній Франції, а також в прирейнській Німеччині. Під впливом його проповідей раною весною 1096 р десятки тисяч бідняків відправились у «святе паломництво». Усією цією селянською масою керували Петро Пустельник, лицар Вальтер Голяк з Північної Франції і священник Готшалк з Рейнської області. Нестрункими натовпами, озброєні лише кийками, косами, сокирами, без запасів продовольства учасники походу йшли вздовж Рейну і Дунаю і далі на південь до Константинополя. Темні, зголоднілі селянські маси, до яких приєдналась чимало різних авантюристів зі збіднілого лицарства, проходячи через володіння угорців, болгар, греків, розорювали міста та села, оскільки запаси провізії були практично мінімальні.

Сильно поріділе селянське військо влітку 1096 р прибуло в Константинополь. Олексій Комнін поспішив переправити селян на інший берег Босфору, в Малу Азію. Не чекаючи на підходу основних сил лицарів-хрестоносців, бідняки

кинулися вперед. У жовтні 1096 р сельджукське військо заманило селянські загони в засідку і майже повністю перебило їх. Так наївні ілюзії селян, які мріяли здійснити релігійний подвиг і домогтися звільнення Єрусалиму, розбилися при першому зіткненні з реальною дійсністю.

Але варто відзначити, що хоча ця так звана «перша хвиля Хрестових походів» і закінчилася невдачею, це послужило наглядним прикладом для інших, уже більш організованих спільнот – армій середньовічних королів, герцогів, баронів, лицарів тощо.

Досить правдоподібним є припущення, що в Перший Хрестовий похід виступило від 60 до 100 тисяч латинян, з яких від 7 до 10 тисяч чоловік були лицарями, 35-50 тисяч – піхотинцями, інші не брали участі в бойових діях (люди похилого віку, жінки, діти). Точно можна стверджувати лише те, що заклик до Хрестового походу викликав надзвичайно великий відгук, масштаб якого потряс середньовічний світ. Після грандіозних походів Стародавнього Риму такі армії більше не збирались [512, р. 201–212; 568, р. 30–38; 593, р. 547–552].

У серці цих армій знаходилися лицарі – військова еліта Середньовіччя. Папа Урбан II дуже добре знав тривогу цих християнських воїнів, залучених в земну професію, пов'язану з насильством, і знаходяться під впливом церкви, вчила, що гріховна війна призведе до прокляття. Один із сучасників помітив: «Бог заснував в наш час священні війни, щоб лицарі і натовп, що біжить за ними ... могли знайти новий шлях до порятунку. Таким чином, вони не повинні повністю відмовлятися від своїх мирських справ, через чернече життя або будь-яку релігійну професію, як це було прийнято, а домагаються милості Господньої, продовжуючи свою кар'єру, користуючись свободою і носячи одяг, до якого вони звикли» [134, с.46–47].

Папа «сконструював» ідею збройного паломництва, принаймні частково, щоб спробувати вирішити духовну дилему лицарської аристократії. Він також знав, що, якщо

знати буде на його боці, за світою лицарів і піхотинців справа не стане. Адже, хоча участь в Хрестових походах була добровільною, різні соціальні групи об'єднувала складна павутина родинних стосунків і феодалної залежності. Насправді Урбан II ініціював ланцюгову реакцію, в процесі якої кожен аристократ, який вирішив відправитися в Хрестовий похід, став епіцентром розповсюдження вербувальних моментів.

Ідея походу на Схід була підтримана феодалами: війна обіцяла їм нові землі і багату здобич. Церква надала хрестоносцям колосальні пільги. Вони звільнялися від сплати боргів, а їх майно і родини переходили під охорону церкви. Промова Папи Урбана II щодо звільнення та захисту християнських святинь та захисту паломників у Святій землі мала колосальне історичне значення для усього середньовічного феодалного суспільства – від простого селянина, який сподівався на краще життя, і до впливового і знатного герцога чи барона.

Слід відзначити, що на початковій стадії королі не приєдналися до експедиції – ймовірно, були занадто захоплені власними політичними комбінаціями, однак вершки західної християнської аристократії взяли в ній активну і участь і зіграли ключову, вирішальну роль. Це були представники самої шляхетної знаті Франції, Італії, Німеччини, Англії, які цілком могли кинути виклик, а в деяких випадках і затьмарити владу короля. Вони, зазвичай, мали досить суттєву незалежну владу і могли іменуватися «князями». Кожен з цих князів командував власним військовим контингентом, але також залучав великі групи прихильників, пов'язаних з ними феодалною залежністю, сімейними узами і навіть спільними етнічними та лінгвістичними корінням.

Влітку того ж року на Схід рушили армії західноєвропейських феодалів. Лицарі добре озброїлися і запаслися припасами і грошима, розпродавши або заклавши частину своїх володінь, які охоче скуповували єпископи і абати, розширювали таким чином церковні маєтки.

На початках феодальні війська не представляли єдиного цілого. Окремі загони майже не були пов'язані між собою. Кожен сеньйор відправлявся в похід зі своєю дружиною. Однак, в процесі першого хрестового походу ці армії об'єднались в єдине ціле і для досягнення спільної мети – звільнення Єрусалиму і створення християнської держави.

Граф Раймонд Тулузький – наймогутніший світський володар на південному сході Франції, був першим, хто вирішив брати участь в поході. Яскравий прихильник папських реформ і союзник Адемара з Пюї, граф майже однозначно був притягнутий на свою сторону Урбаном II ще до Клермонської проповіді. Доживши до середини п'ятого десятка, Раймонд був найстарішим князем, який прийняв участь в експедиції. Гордий і впертий, володіючий величезними статками, владою і впливом, він прийняв командування над арміями Провансу і Південної Франції. Пізніше легенда приписала йому участь в кампанії проти маврів Іберійського півострова і навіть в паломництві до Єрусалиму, під час якого він позбувся одного ока в покарання за відмову платити захмарну данину, накладену мусульманами на латинських паломників. І справді, стверджують, що граф повернувся на Захід з одним оком в кишені – своєрідним талісманом його ненависті до ісламу. Можливо, всі ці розповіді – всього лише фантазії, але тим не менше Раймонд, безумовно, володів значним досвідом і, що більш важливо, ресурсами, щоб претендувати на загальне одноособове командування походом [569].

Найочевиднішим суперником графа в боротьбі за домінування був сорокарічний норманський граф з півдня Італії Боемунд Тарентський. Будучи сином Роберта Гвискара (Хитрого), одного з норманських авантюристів, які завоювали південну частину Італії в XI столітті, Боемунд отримав неоцінний військовий досвід. Борючись поруч з батьком в 1080 році в ході чотирирічної Балканської кампанії проти греків, Боемунд пізнав реалії командування на полі бою і принципи облогової війни. На час початку Першого хрестового походу Боемунд мав вельми значний послужний спи-

сок, і один із сучасників написав, що ця людина «не мала собі рівних в відвазі і знанні мистецтва війни». Навіть візантійські противники визнавали, що він незмінно привертав до себе увагу [134, с. 48].

У поході Боемунда супроводжував його племінник Танкред Отвіль. Ледве досягнувши двадцятилітнього віку, юнак не мав військового досвіду, однак він володів невичерпним ентузіазмом (і, очевидно, вмів говорити по-арабськи). Він швидко зайняв положення заступника командира невеликої, але грізної армії південно-італійських норманів, які пішли за Боемундом на схід. Згодом Танкред став однією з найпомітніших фігур Хрестоносного руху. [548; 621, р. 49–57; 622, р. 51–72; 518, pp. 78–89, 100–103].

Хрестоносці з півдня Франції і італійські нормани були прихильниками реформ папства, але після 1085 року навіть деякі закляті вороги папства приєднувалися до експедиції в Єрусалим. Таким був, наприклад, Годфрід Бульйонський з Лотарингії. Він народився близько 1060 року і був другим сином графа Бульйонського та вів свій родовід від Карла Великого. Годфрід носив титул герцога Нижньої Лотарингії, але не зумів встановити свою владу в цьому, як відомо, мінливому регіоні і, можливо, став хрестоносцем в надії на початок нового життя в Святій землі. Незважаючи на розмови про те, що він захоплював церковну власність, і обмежений військовий досвід, в наступні роки Годфрід довів свою вірність ідеалам руху та виявив здібності холоднокровного командира [134, с. 49–50].

Годфрід займав важливе місце в неорганізованому конгломераті військ з Лотарингії та Німеччини. До нього приєднався брат – Бодуен Бульйонський. Як повідомляється, він був темноволосим чоловіком і мав більш світлу шкіру. Як і Танкред, він у ході Хрестового походу показав бичачу впертість в бою і ненаситну потребу рухатися вперед [134, с. 50].

Ці п'ять князів – Раймонд Тулузький, Боемунд Тарентський, Годфрід Бульйонський, Танкред Отвіль і Бодуен Бульйонський – зіграли центральні ролі в експедиції в Єру-

салим, очоливши три головні франкські армії. Вони зробили вирішальний вплив на ранню історію Хрестоносного руху.

Четвертий і останній контингент з Північної Франції також приєднався до кампанії. У цій армії панував тісний родинний гурт з трьох аристократів: Роберта – герцога Нормандського, старшого сина Вільгельма Завойовника, Етьєн, граф де Блуа – брат Вільгельма Руфуса [Рудого], короля Англії та його тезка і кузен Роберт II – граф Фландрії.

Для цих правителів, їх послідовників і, можливо, навіть представників бідних класів процес вступу до лав хрестоносців був пов'язаний з драматичною і емоційною церемонією. Кожна людина вимовляла клятву здійснити подорож до Єрусалиму і потім, як знак своєї приналежності до братерства хрестоносців, наносила на свій одяг зображення хреста. Коли Боемунд Тарентський почув заклик до зброї, його реакція була миттєвою: «Натхненний Святим Духом, він звелів принести свій найцінніший плащ, який наказав розрізати на хрести, і багато лицарів, які були там, відразу ж приєдналися до нього, оскільки теж були сповнені ентузіазму». Подекуди церемонії брали екстремальний характер – хрести вирізалися на тілі, а написи робилися кров'ю [134, с. 50–51].

Процес ідентифікації по чітко видимому символу повинен був виділити хрестоносців із загальної маси і створити групу, а клятва давала хрестоносцям офіційних захисників їм самим і їх власності. Описи цих церемоній, зроблені сучасниками, підкреслюють духовну мотивацію. Ми могли б поставити під сумнів подібні свідчення, враховуючи, що вони майже завжди виходили від церковників, проте вони підтверджуються низкою офіційних документів, створених або самими хрестоносцями, або за їх розпорядженнями, щоб привести до ладу справи перед відправленням в Єрусалим. Ці матеріали підтверджують, що багато хрестоносців дійсно бачили свої дії в релігійному контексті.

В якості ілюстрації, наведемо такий приклад: «Один хрестоносець, Бертран де Монконтуре, настільки перейняв-

ся релігійними почуттями, що вирішив відмовитися від земель, які незаконно утримував у себе, не бажаючи повертати монастирю в Вандоме, тому що повірив: не можна йти по шляху Бога, маючи в руках те, що вкрадено у церкви. Документальні свідоцтва також відображають атмосферу страху і самопожертви. Майбутні хрестоносці, судячи з усього, відчували тривогу щодо довгого і небезпечного шляху, в який відправлялися. Але в той же самий час вони не зупинялись перед тим, щоб продати буквально всю свою власність, аби тільки взяти участь в експедиції. Навіть Роберт Нормандський був змушений закласти своє герцогство братові. Колись модний міф про те, що хрестоносці були корисливими особами, котрі не мали спадщини і спраглими отримати землі молодшими синами, слід розвінчати. Участь в Хрестових походах була діянням, яка могла принести духовну і матеріальну винагороду, але в першу чергу це була страхітлива і надзвичайно дорога місія. Побожність надихнула Європу на Хрестові походи, і згодом перші хрестоносці не раз довели, що їх наймогутніша зброя – загальне почуття спільної мети і непорушна духовна рішучість [495; 513, р. 380–395; 514, pp. 17–18, 30–39, 115–121; 515, р. 334–343].

Загальний характер, безпосередні військово-стратегічні завдання і склад учасників Хрестових походів на різних етапах були різні. Перші Хрестові походи були широким військово-колонізаційним рухом європейців на Близький Схід. У ньому брали участь поряд з великими і дрібними феодалами маси селянства. Цілі феодалів і селян в хрестових походах також були різні. Дрібне лицарство, яке мало в кінці XI ст. гостру нестачу в землі і скрутність в коштах, прагнуло до захоплень маєтків в східних країнах. Великі феодали, обмежені в можливостях істотно підвищити доходи за рахунок населення, розраховували домогтися збільшення своїх володінь і разом з тим посилення свого політичного впливу шляхом створення на Сході нових, підвладних їм держав. Навпаки, селяни, доведені до відчаю непомірним феодальним гнітом, відправляючись «за море», сподівалися знайти

в далеких країнах свободу від залежності і матеріальний достаток, позбутися від болісних голодувань і свавілля сеньйорів. У хрестових походах брали активну участь також і купці північно-італійських міських республік: Венеції, Генуї, Пізи, котрі намір розширити і зміцнити свої позиції в Левантійській (східносередземноморській) торгівлі.

Завдяки участі селянства ранні походи на Схід (до середини XII ст.) були масовими і в великій мірі стихійними процесами. Значну роль в них відігравала біднота, котра знаходилась під впливом церковної пропаганди. З середини XII ст. селянство мало-помалу відходить від Хрестоносного руху. Хрестові походи перетворюються переважно в місії феодалів. З кінця XII в. на перший план в них висунулося прагнення до територіальної і торгової експансії феодальних держав Західної Європи, їх боротьба з мусульманськими державами Передньої Азії і з Візантією за перевагу в Східному Середземномор'ї. Релігійні мотиви поступово втратили реальне значення, хоча формально і продовжували залишатися прапором Хрестових походів.

В XI ст. в Малій Азії склалося кілька сельджукських держав, що ворогували одна з одною. Відсутність політичної згуртованості серед мусульман полегшило просування хрестоносців.

На початку 1098 року ватажок одного з лицарських загонів Балдуїн Фландрський заволодів багатим містом Едесою (в Північній Месопотамії) і заснував першу державу хрестоносців – графство Едеське. Тим часом головне військо хрестоносців вступило в Сирію і обложило Антиохію – одне з найбільших і добре укріплених міст Східного Середземномор'я, заснувавши другу державу хрестоносців – князівство Антиохійське.

Влітку 1099 року хрестоносці штурмом взяли Єрусалим, заснувавши Єрусалимське королівство на чолі із Готфрідом Бульйонським. Незабаром після взяття Єрусалиму хрестоносці оволоділи значною частиною східного узбережжя Середземного моря. За допомогою флоту венеціан-

ців, генуезців і пізанців, які приєдналися до Хрестоносного руху в надії отримати від нього вигоду, вони захопили багато портових міст. До початку XII в. на Сході утворилося чотири держави хрестоносців: на території Південної Сирії і в Палестині – королівство Єрусалимське на чолі з Годфрідом Бульйонським, на північ від нього – графство Тріполі, князівство Антиохійське і графство Едеське.

Поділивши між собою нові володіння, хрестоносці встановили в них феодальні порядки, багато в чому схожі з тими, які існували на їх батьківщині.

В основі політичного ладу хрестоносських держав лежала феодальна ієрархія. Першим серед сеньйорів вважався король Єрусалимський. У васальній залежності від нього знаходилися три інших государя, але фактично вони були самостійні. Вся територія поділялася на лицарські феоди різної величини, власники яких були пов'язані відносинами васалітету. Васали повинні були нести військову службу і виконувати волю сюзерена. При цьому на відміну від західноєвропейських звичаїв король мав право вимагати її протягом усього часу, так як держави хрестоносців постійно перебували в стані війни з сусідами. Барони і інші васали зобов'язані були брати участь в засіданнях феодальної ради – Асізі або куріях. Королівська курія – «висока палата», що складалася з великих феодалів, одночасно була і феодальним судом, і військово-політичною радою. Вона обмежувала королівську владу; без її згоди король не міг прийняти жодного скільки-небудь важливого рішення. Всі ці положення були зафіксовані в «Єрусалимських Асізах» - судебнику, де були зафіксовані і регламентовані феодальні звичаї Єрусалимського королівства. У цих «Асізах» детально описувались права сеньйорів і обов'язки васалів, порядки феодального суспільства тощо.

«Єрусалимські Асізи» являли собою свого роду кодекс звичаєвого права XIII століття, котрий діяв в створених хрестоносцями державах: Єрусалимському королівстві, Кіпрському королівстві та ін. «Асізами» називали як судові

засідання, так і прийняті на них постанови. Хоча від XII століття – періоду розквіту Єрусалимського королівства – ніякі письмові юридичні тексти не збереглися, цілком очевидно, що і в цей час на латинському Сході існувала досить розвинена правова система. До XIII століття пам'ять про неї була практично втрачена, але середньовічні правознавці (Філіп Новарській, Жан Ібелін та ін.) на підставі усної традиції реконструювали колишній правовий звід законів, який зник під час взяття Єрусалиму Салах ад-Діном в 1187 році [268, с. 155].

Згідно з цією традицією, перший правитель Єрусалимського королівства Готфрід Бульйонський в 1099 році заснував так званий Вищий суд і Суд городян. Він створив «Haute cour» або «Cour des barons», колегію, яка складалась з найважливіших васалів, в якій сам головував. Ця колегія була і урядовою радою і судом для знаті. Для інших станів в Єрусалимі та інших містах були влаштовані особливі суди – «Basse cour» і «Cour des bourgeois», які діяли під головуванням губернатора міста (віконта) і склалися з 12 присяжних. Дещо згодом довелося влаштувати спеціальні суди для торговців, що привозять товари морем і суходелом – «La cour de la Fonde» і «La cour de la Chaîne») [267, с. 84].

Отже, для здійснення свої повноважень двома головними судами – для знаті і для простих людей – були складені два окремі юридичні зводи під загальною назвою «Асізи Єрусалимського королівства» («Assises de royaume de Jérusalem»).

Законодавчі акти («Асізи») цих судових органів фіксувалися в письмовій традиції з перших днів існування держави хрестоносців. Акти записувалися на стародавній французькій мові і зберігалися в церкві Гробу Господнього, від чого і складений на їх основі правовий звід отримав назву «Листи Гробу Господнього» («Lettres du Saint-Sépulcre»). Згідно з переказами скриню, в якому вони перебували, міг відкрити тільки король, патріарх Єрусалиму або віконт міста. Кожен «Асіз», за словами єрусалимських юристів, був

нібито записаний на окремому аркуші, причому текст починався ілюмінованою початковою літерою, а кожна нова рубрика червоним чорнилом. Ці відомості сучасні історики схильні розглядати як легендарні.

Достовірно відомо лише те, що перша спроба кодифікації єрусалимської правової традиції була зроблена при єрусалимському королі Аморі II Лузіньяну (1197–1205), який доручив досвідченому в законах сеньйору Раулю Тіверіадському відновити колишній правовий звід. Хоча спроба не вдалася, але єрусалимський юрист Філіп Новарський почерпнув у сеньйора Рауля багату інформацію, якою згодом поділився з іншим знавцем тогочасного права – Жаном Ібеліном. Написані на основі цих усних оповідань тексти увійшли в якості складових частин у правовий звід XIII століття, який відомий нам під назвою «І. а.». Цей звід законів включав дві великі частини. Перша – «Книга Вищого суду» («Haute Cour»), куди входили «Книга для короля» (можливо, найдавніша частина «І. а.»), «Книга Жана Ібеліна», «Книга Філіпа Новарського», а також «Книга Жоффруа Ле Тора» і «Книга Жана Ібеліна». Відповідно ця частина містила рішення засідань Вищого суду, який складався із знатних васалів. У другій частині – «Книзі Суду городян» («Cour des Bourgeois») – зафіксовані судові постанови міської курії, яка складалася з лицарів, які проживали в містах, і купців [268, с. 86–87].

«І. а.» прийнято вважати класичним кодексом феодалного права, котрий найбільш повно відобразив феодалні інститути, ієрархію всередині знаті і лицарства, їх васальні і майнові відносини один з одним, а також і з королівською владою. Ця пам'ятка права вплинула на законодавчі склепіння XIII століття – так звані «Асізи Романії в Латинській імперії», «Асізи Антиохії в Антохійському князівстві» та ін.

З XIII століття з'являються роботи для роз'яснення юрисдикції першого суду (La haute cour). Після падіння Єрусалимського королівства (1186 р.) засідання уряду

і судів були перенесені спочатку в С.-Жан-д'Акр, а після втрати цього міста (1291 р.) на острів Кіпр, в Нікосії. У цих двох містах і з'явилися юристи, які прагнули розтлумачити це своєрідне право, яким керувався *La haute cour*. Зі збережених найдавніших коментарів нам відомі: 1) «*Le livre de forme de plait*», складений в першій половині XIII ст. Філіпом Наварським – юристом, моралістом і поетом. Цей трактат, що був викладений в 94 параграфах у вигляді уроків являв собою порядок судочинства суду знатних (*La haute cour*); 2) «*Le livre des assises et des bons usages du royaume de Jérusalem*», складений в 1266 р. відомим могутнім бароном Ібеліном. Це великий підручник, що доповнює попередній, який мав у XIV ст. на Кіпрі статус офіційного кодексу (один вивірених особою комісією екземпляр зберігався в соборі у Нікосії, однак в XV ст. цей екземпляр зник, і до нас дійшли тільки його копії); 3) «*Le Livre de Geoffroy le Tort*» - збереглися лише уривки – 32 глави, що представляють витяг з попереднього; 4) «*Le Livre de Jacques d'Idbelin*». Це зрозумілий і чітко складений в 69 главах конспект феодального права, що діяв в Кіпрському королівстві; 5) «*La Clef des assises*» невідомого автора. Це був витяг з трактату Жана Ібеліна. 6) «*Le Livre au roi*» (52 гл.), ймовірно був укладений в С.-Жан-д'Акр між 1271 і 1291 роками. Тут містяться цікаві дані про права престолонаслідування і деяких феодальних відносинах [555].

Збереженням цих пам'яток права, відомих під назвою «Єрусалимських Асізів», ми зобов'язані венеціанцям. Адже острів Кіпр, як відомо, у 1490 році підпав під владу Венеціанської республіки. Рада Десяти доручила (1531 р.) особливій комісії розшукати найкращі тексти книг обох судів (*La haute cour* і *Cour des bourgeois*) і перекласти їх на італійську мову. Комісія вибрала щодо першого суду один рукопис XIV ст., а щодо другого – рукопис XV ст. Вони були перекладені істориком Флоріо Бустроні і надруковані в 1535 рлці. Французький текст був надрукований пізніше: в 1690 р. Томасьєр видав «*Le Livre de Jean d'Idbelin*» з прекрасними

тлумаченнями. У 1839 р. «Le Livre des assises de la cour des bourgeois» був виданий Кауслером в Штудгарті, за рукописами Мюнхенського архіву, з варіантами з рукопису венеціанського. Нарешті, уся сукупність текстів під назвою «Assises de Jérusalem» була надрукована Беньо в «Collection des historiens des Croisades» і видана в двох томах (1840-1843). Грецький переклад трьох документів надрукований у Венеції у 1877 році («Bibliotheca graeca medii aevi») [555].

У XII столітті почалося згуртування мусульманських князівств, в результаті чого хрестоносці стали втрачати свої володіння. У відповідь на це був здійснений Другий Хрестовий похід (1147–1149). Його головним натхненником виступив один з найбільш реакційних діячів католицизму того часу абат Бернар Клервоський. Щоправда, похід, очолюваний французьким королем Людовіком VII і німецьким королем Конрадом III, зазнав цілковитої невдачі. Німецькі хрестоносці були вщент розбиті сельджуками в Малій Азії; французькі хрестоносці безуспішно намагалися взяти Дамаск, але, нічого не досягнувши, повернулися в Європу.

У другій половині XII в. відбулося об'єднання Єгипту, частини Сирії і Месопотамії. На чолі нової держави (з центром в Єгипті) став султан Салах-ад-Дін (Саладін). У 1187 р він заволодів Єрусалимом. Це послужило приводом до Третього хрестового походу (1189–1192), в якому брали участь феодали Німеччини, Франції та Англії. На чолі хрестоносців стояв німецький імператор Фрідріх I Барбаросса, французький король Філіп II Август і англійський – Річард I Левове Серце. Однак, німецькі хрестоносці навіть не досягли Палестини; вони повернули назад після того, як Фрідріх I потонув, переправляючись через невелику гірську річку в Кілікії (Мала Азія). Французькі та англійські хрестоносці протягом усього походу ворогували між собою. Річард I, який прагнув забезпечити вплив Англії на Середземному морі, по шляху в Палестину спробував захопити Сицилію. Це викликало протидію Філіпа II і невдоволення нового німецького імператора Генріха VI, який претендував на сицилійську корону. Англій-

ському королю довелося задовольнитися захопленням острова Кіпр.

Англійський король, безуспішно намагався повернути Єрусалим, в кінці кінців домігся у Салах-ад-Діна лише деяких поступок: за хрестоносцями зберігалася прибережна смуга від Тиру до Яффи. Паломникам і купцям дозволялося протягом трьох років відвідувати Єрусалим, що залишився під владою Єгипту.

Четвертий Хрестовий похід (1202–1204) особливо яскраво виявив справжні цілі хрестоносців і виявив різке загострення протиріч між західноєвропейськими країнами і Візантією. Він був початий на заклик Папи Інокентія III і повинен був бути спрямований до Єгипту, проте закінчився похід захопленням Константинополя і розгромом Візантійської імперії.

Вирішальну роль в зміні напрямку походу зіграла Венеція, до якої, не маючи власного флоту, звернулися хрестоносці. Купецька олігархія, яка стояла на чолі Венеціанської республіки, вирішила скористатися цим для затвердження власних позицій у Візантії. Венеціанський дож Енріко Дандоло зажадав за послуги величезну суму – 85 тис. марок сріблом. Хрестоносці погодилися на ці умови. Однак незабаром виявилось, що вони не в змозі внести всю суму. Тоді Дандоло, бажаючи перешкодити походу на Єгипет, з якими венеціанці вели регулярну торгівлю, запропонував хрестоносцям в якості компенсації за недоплачені гроші допомогти Венеції завоювати далматинський місто Задар – великий торговий центр на Східному узбережжі Адріатичного моря, який був конкурентом венеціанських купців. У 1202 р місто було захоплене, після чого Дандоло за змовою з ватажком хрестоносців – італійським маркізом Боніфацієм Монфератським – направив війська і флот до Константинополя.

Папа Інокентій III, отримавши обіцянку від царевича Олексія, що в разі успіху підприємства грецька церква буде підпорядкована «апостольському престолу», фактично посприяв вождям хрестоносців в здійсненні їхніх планів, хоча

офіційно і заборонив їм заподіювати шкоду християнським землям. Таким чином, всі найбільш впливові політичні сили тодішньої Європи штовхали хрестоносців до захоплення Візантії.

У XIII ст. було зроблено ще кілька Хрестових походів, проте вони фактично не змінили ситуації на Сході. Під час П'ятого хрестового походу (1217–1221) німецьким, англійським, голландським та угорським хрестоносцям вдалося після тривалої облоги взяти важливу фортецю, що була ключем до Єгипту, - Дамієтту. Але внутрішні чвари і невміле командування привели потім до військових невдач, які змусили лицарів покинути країну.

Шостий Хрестовий похід (1228–1229) очолив імператор Фрідріх II, у війську якого перебували німецькі, французькі, англійські та італійські лицарі. Попрямувавши до Сирії, Фрідріх II скористався війною Єгипту з Дамаском і уклав з султаном договір, за яким отримав Єрусалим і деякі інші міста в Палестині. За це він зобов'язався підтримувати султана проти його ворогів на Сході. Однак в 1244 р мусульмани знову захопили Єрусалим.

Незабаром після цього Папа Інокентій IV організував Сьомий Хрестовий похід (1248–1254), спрямований проти Єгипту. Його учасниками були головним чином французькі лицарі під проводом короля Людовика IX, який прагнув забезпечити Франції більш тверді позиції в Північній Африці, з якою були пов'язані торговельними відносинами міста Південної Франції. Похід закінчився повною невдачею. Такий же був результат Восьмого хрестового походу (1270) під проводом того ж Людовика IX. Флот хрестоносців рушив на цей раз в Туніс. Незабаром після висадки на берег серед хрестоносців спалахнула епідемія, від якої загинув і сам король.

Натхненником, ідеологом та активним учасником Хрестових походів незмінно була католицька церква на чолі з Папами. Вона допомагала світським феодалам об'єднати зусилля і дала Хрестовим походам ідеологічне обґрунту-

вання, проголосивши їх благочестивою справою. Папство хотіло, з одного боку, видалити з Європи лицарську вольницю, що представляє постійну загрозу для церковного землеволодіння, а з іншого – використовувати військову силу лицарства для встановлення свого панування над усім християнським світом і для створення на Сході нових володінь, підконтрольних «апостольському престолу».

Більше як дев'ятсот років тому християни Європи провели низку священних воєн – Хрестових походів проти мусульманського світу, борючись за панування над регіоном, а також священним для обох вір – Єрусалимом. Ця кривава боротьба тривала два століття, змінивши історію ісламу і християнства. В ході масштабних експедицій сотні тисяч хрестоносців прагнули завоювати, а потім захистити невелику смужку території навколо священного міста Єрусалиму. Їх очолювали такі люди, як войовничий король Англії Річард Левине Серце і побожний французький монарх Людовик IX. Їх піддані брали участь в жорстоких облогах і жахливих битвах, йшли через безкраї ліси і випалені сонцем пустелі, страждаючи від голоду і хвороб. Вони бачили легендарних візантійських імператорів і крокували поруч з грізними тамплієрами. Померлі вважалися мучениками, а ті, кому вдалося вижити, вірили, що випробування битвами та паломництвом очистили їх душі від гріхів.

Підсумки і вплив священних воєн не менш важливі. Чи була ера Хрестових походів періодом безумовного і повного розладу, який став продуктом зіткнення цивілізацій, або в ньому були розкриті потенційні можливості співіснування і конструктивного міжкультурного діалогу між християнством та ісламом?

І, звичайно, слід поставити питання: хто в кінці кінців виграв війну за Святу землю і чому, але значно важливіше зрозуміти, як ера конфліктів вплинула на хід історії і чому ці стародавні битви аж до сьогоденного дня кидають тінь на сучасний світ?

3.3 Значення Хрестоносного руху для суспільно-політичного та державно-правового розвитку Європи

Прикладами доблесті та мужності, блискучих подвигів рясніє історія священних воєн; але що особливо відрізняє героїзм наших лицарів, це смирення, чеснота, невідома героям древніх часів. Воїни Хреста не марнославили своїми подвигами: вони приписували успіх свій допомозі Божій і молитвам віруючих. Часто бувало, що вони сперечалися під час розподілу військової видобутку, але ніколи не заперечували вони один у одного слави; цей дух смирення, ніколи не залишав воїнів Хреста, позбавив їх від жорстоких чвар і був великим благодіянням для народів. В той час, коли вся сила полягала в мечі, коли гордість і гнів могли доводити воїнів до всіляких крайнощів, ніщо не могло бути заспокійливим для людства, як самозабуття цієї сили, приниження її перед релігією.

Іншою відмінною рисою хрестоносців було почуття братерства. Промовці священних воєн постійно проповідували євангельську братську любов; королі і принци служили прикладом цієї любові. Річард під час хрестового походу, вождем якого він був, часто виявляв то великодушне самовідданість, ту героїчну християнську любов, яка не відступає ні перед якою небезпекою, коли потрібно захистити слабкого [293, с. 186].

Хрестові походи, особливо перші з них, представляють нам видовище тотального переміщення цілих народів, що переходили з однієї країни в іншу. Помилково було б думати, що більша частина пілігримів були воїни, що озброїлися для боротьби під прапорами Хреста. Слідом за воїнами Хреста йшов натовп – селяни, городяни, злодії, авантюристи, мандрівники тощо. Тут були і робітники, і селяни, купці, бідні і багаті, монахи, жінки і навіть немовлята. Священне писання, котре зобразило нам лиха, пристрасті, пороки, чесноти єврейського народу під час його мандрів по пустелі,

як би заздалегідь описало всю картину ходи хрестоносців, яких також називають Божим народом.

Один письменник XII століття дає досить вірний опис тієї юрби, про яку ми тепер говоримо, вкладаючи такі слова в уста жінок, убогих і людей похилого віку, які вирушали на Схід: «Ви будете боротися з невірними, - говорили вони, - а ми постраждаємо заради Христа». Немає сумніву, що ніяке зобов'язання ніколи не було краще виконано, з того і з іншого боку; ніколи мужність і покірність долі не виявлялися в такій високій мірі, як в цій війні, яку по всій справедливості можна назвати війною мучеників і героїв [293, с. 187].

Тим часом як воїни Хреста боролися і готувалися до боїв, натовп пілігримів молився, організовував процесії, слухав проповіді духовенства. Натовпу цьому доводилося гірше, ніж іншим хрестоносцям, так як вони не могли захистити себе в разі небезпеки і рідко користувалися плодами перемоги. «Дбайте про бідних і слабких пілігримів, - говорив єпископ Адемар воїнам Хреста, - вони не можуть, подібно вам, битися і добувати для себе необхідні кошти для життя, але в той час, як ви долаєте труднощі та небезпеки війни, вони моляться, щоб Господь відпустив вам ваші гріхи» [293, с. 188].

Спробуємо дати відповідь на питання, в якому б стані перебувала Європа, якби не було Хрестоносного руху азійських і африканських сарацинів, або якби християнські армії не мали можливості тріумфувати, нехай і не постійно?

В XI столітті багато європейських країн були завойовані, а іншим загрожували сарацини. Якими засобами могла б тоді захистити себе християнська Європа, більшість держав якої страждали від розбещеності «місцевих князків», від внутрішніх негараздів і була по-суті занурена у варварство? Якби християнський світ не виступив у кінці XI століття назустріч грізному ворогові, то чи не варто припустити, що цей ворог скористався б тоді бездіяльністю християнських народів, що він напав би на них зненацька серед їх чвар і підпорядкував би своїй владі один європейський на-

род за іншим? Хто з нас не здригнеться від жаху при думці, що Франція, Німеччина, Англія та Італія могли б повторити долю Греції і Палестини?

Спробуємо відповісти на ці запитання, беручи за основу той факт, що, як би там не було, але Хрестоносний рух послужив міцною огорожею проти вторгнення мусульманського світу у Європу. Для цього зробимо невеликий огляд політико-правового, соціально-економічного та культурного життя різних держав Європи і проаналізуємо, що вони виграли і що втратили через священні війни...

Папа Урбан II, будучи головним ідеологом і проповідником Хрестоносного руху на Схід, усе ж звертався переважно до французів. І саме французький народ, взяв у руки «прапор Хреста» та подав сигнал іншим народам Європи до участі у хрестових походах, ставши, певною мірою, головним каталізатором подій Середньовіччя. Слава першої експедиції цілком належить йому, і королівська влада, хоча і не приймала в ній безпосередньої участі, повинна була отримати з неї велику вигоду. Під час другого хрестового походу, через розлучення Людовика VII з королевою Елеонорою, Гиень потрапила в руки англійців; але втрата ця була незабаром винагороджена, і Філіп-Август здобув більше, ніж Людовик Молодший втратив. Судячи з того, якого роду участь приймає Філіп-Август в третьому Хрестовому поході, можна сказати, що він відправився в Азію тільки за тим, щоб захопити туди і Річарда Левине Серце та «видалити! з Заходу самого грізного зі своїх суперників [293, с. 189].

Між усіма країнами Заходу Франція отримала найбільше вигід з Хрестових походів; дух і навіть звички, завоюючи під час священних війн, сприяли помірному зростанню гордості графів і баронів. Експедиції за море фактично припинили чвари і завдали відчутного улапу по феодалній анархії, і суттєво зміцнила монархічну владу, котра станом на кінець XI століття перебувала на краю загибелі. Хрестові походи сприяли розвитку національного духу, який прагнув до того, щоб французьке суспільство становило одну

велику родину, підпорядковану єдиній владі. Таким чином, Хрестові походи сприяли величчі Франції – посиленням королівської влади, за допомогою якої могла з'явитися нова потужна цивілізація [293, с. 190].

Англія, на відміну від Франції, особливих преференцій від священних воєн не отримала. Вона і не приймала великої участі в цьому русі, який вразив весь світ; усі її надбання полягали у славі короля Річарда, на яку, проте ж, не звернули особливої уваги новітні історики Великобританії. В Англії Хрестові походи не зробили сприятливого впливу на велич королівської влади. Зокрема, під час повстання баронів, які об'єдналися проти Генріха III, противники корони брали хрест, як і на Хрестовий похід за море, і священники обіцяли мученицькі пальми тим, хто прийме смерть в ім'я свободи. Ми не думаємо, щоб священні війни сприяли хоча б якомусь посиленню місцевої аристократії, яка почала диктувати і нав'язувати свою волю англійському народу. Британська держава не скористалася хрестовими походами навіть для поширення своєї торгівлі і своєї промисловості; у неї ніколи не було жодної території і жодної колонії серед християнських володінь на Сході, в мореплаванні її не здобули ніякого успіху, про який би могла згадати історія [293, с. 189–190].

Тим часом як Англія завойовувала свободу у своїх королів, а Франція сприяла посиленню королівської влади, Німеччина представляла іншого роду видовище. Імперія, котра напередодні Хрестових походів була у розквіті, завдяки правлінню Оттона I і Генріха III, почала швидко занепадати під час самої хрестоносної кампанії. Ніякі зусилля імператорів не могли привести до того, щоб престол перестав бути виборним; право на імператорську корону продовжувало залежати від обрання князів і вищого стану, які самі, зі свого боку, звільнилися від будь-якої залежності від володарів. Серед революцій, які записали Німецьку імперію, важко зрозуміти, який був вплив Хрестових походів на ситуацію у самій країні. Можливо, це сталося тому, що сам заклик до

хрестового походу не справив враження на місцеве населення і лише сила красномовства і особливо численні чудеса Святого Бернара Клервоського зуміли зрушити ситуація в сторону боротьби за звільнення Гробу Господнього.

Хрестовий похід німецького імператора Конрада представляє тільки ряд епізодів; Фрідріх Барбаросса, найбільший військовий монарх свого часу, загинув безглуздо смертю під час переправи через річку Селіф. Фрідріх II, вражений анафемами Риму під самим прапором Хреста, яке він незаконно підняв, повернувся зі Сходу обсипаний новими прокльонами. Лише один німецький союз, що утворився із залишків імперії, скористався священними війнами. Експедиції проти невірних на Сході спрямували думку про боротьбу з язичницькими племенами, розсіяними по берегах Вісли, Прегеля і Німану; племена ці, завойовані хрестоносцями, увійшли до складу німецького союзу. В кінці XIII століття ті провінції, з яких склалася і від яких отримала своє ім'я пруська монархія, були ще відокремлені від християнського світу і язичництвом, і дикістю звичаїв; завоювання і цивілізація цих провінцій були наслідком війни за віру [293, с. 190].

Італія, охоплена, з одного боку, демократичними пристрастями, а з іншого боку, зайнята своїми торговими інтересами, брала досить незначну участь в священних війнах. Міста Піза, Генуя і Венеція були зобов'язані своїм процвітанням торговим відносинам, які встановилися між Італією і Сходом ще до початку священних воєн; ці відносини тільки зросли і розширилися під час Хрестоносного руху на Схід. Дивне видовище представляють ці республіки, які володіли невеликим клаптиком землі на березі Середземного моря і охоплювали своїми торгівельними відносинами Сирію, Єгипет і Грецію. Особливо вражає подивом Венеціанська республіка, яка випередила своєю могутністю в Азії зброю хрестоносців, на яку середньовічні народи дивилися як на царицю Сходу. Історичні дані проте, свідчать і про великі заслуги італійців під священних воєн: це і забезпечення хрес-

тоносців провізією, допомога зброєю, участь у завоюваннях приморських міст Палестини. Повсюди вони засновували свої колонії, а також брали активну участь у розподілі завойованих трофеїв [293, с. 191].

Варто зазначити, що Латиське королівство в Єрусалимі (1099-118

7) було першим експериментом із заснування «заморських колоній Європи».

Східне Середземномор'я знову було відкрите для торгівлі і подорожей. Італійські міста, надто Венеція і Геную, процвітали. Під проводом пап зміцніла ідентичність латиської церкви. Хрестові походи дали багато цікавого і героїчного матеріалу, що став основою розвитку середньовічного лицарського роману, філософії та літератури. А втім, Хрестові походи сприяли ще й зміцненню зв'язків між західним християнським світом, феодалізмом та мілітаризмом. Вони спричинились до зародження військово-чернечих орденів [316, с. 373–374].

Але італійські народи, беручи участь в священних війнах, усе ж таки в більшій мірі переслідували корисливу мету, ніж духовне збагачення внаслідок експансії на Схід. Заснування колоній, розширення торгівельних зв'язків та отримання торгівельної вигоди задовольняло їх набагато більше, ніж перемоги, здобуті над невірними.

Хрестові походи і існування держав хрестоносців змінили конфігурацію середземноморських торгових шляхів і зіграли ключову роль в утвердженні могутності італійських торгових міст – Венеції, Пізи і Генуї. Ухвалення Європою арабських цифр теж відноситься приблизно до 1200 року і, ймовірно, стало результатом торгівлі з ісламом, хоча цей процес не можна безпосередньо пов'язати з контактами зі світом хрестоносців [134, с. 650].

Після руйнування християнських колоній один флорентійський історик обмежується зауваженням, що торгівля Італії втратила половину своїх вигід. Одним словом, італійці не дуже старанно дбали про торжество справи Хреста,

якщо не передбачали можливості скористатися перемогами для особистої вигоди, і ми не боїмося звинувачень в несправедливості, висловивши думку, що італійці запозичили від Хрестових походів тільки те, що могло їх збагатити [293, с. 191].

Королівство Неаполітанське і Сицилійське, що знаходилось на околицях Італії, служило для хрестоносців шляхом до Греції і на Схід; багатства, які, як виявилось, залишалися без охорони, землі, жителі яких ніколи не вміли захищатися, повинні були служити предметом спокуси для жадібності або честолюбства володарів, а подекуди, навіть самих хрестоносців. Протягом більше двох століть історія цієї країни була пов'язана з історією Хрестоносного руху. Під час цих священних воєн італійські міста часто зверталися за допомогою церкви, часто прикривалися зображенням хреста. Однак їх турбота була спрямована не в сторону Єрусалиму, а була зосереджена на задоволенні власних потреб і власного політичного та економічного добробуту.

З цього короткого політичного та економічного огляду європейських держав можна помітити, що вплив Хрестових походів було неоднаковим на кожен із західних народів.

Положення Іспанії представляється також доволі особливим. Протягом усієї доби Хрестових походів іспанці захищалися проти тих самих сарацинів, для битви з якими всі інші європейські народи відправлялися на Схід. Вторгнення маврів в Іспанії мало деяку схожість з вторгненням франків в Азію. Віра в Мухамеда спонукала до битв сарацинських воїнів, так само як віра християнська запалювала завзяття воїнів Хреста. Багато разів Африка та Азія відгукувалися на заклик мусульманських колоній в Іспанії, так само як Європа – на тривожні крики Візантії та християнських колоній в Сирії [293, с. 192].

Іспанія тільки тоді взяла участь в хрестових походах, коли прагнення до священних війн почало згасати в решті Європи. Слід, однак усе ж додати, що це королівство знаходило і свої вигоди в експедиціях на Схід. Доволі часто

можна було бачити, що під час Хрестових походів проти азійських мусульман велике число хрестоносців зупинялися на берегах Іспанії, щоб битися з маврами. Багато Хрестових походів було проголошено на Заході проти невірних, що панували на півострові. Знаменита поразка маврів при Тулузі було плодом хрестового походу, що був ініційований Папою Експедиції за море були також корисні для іспанців і в тому відношенні, що вони затримували у себе вдома сарацинів єгипетських і сирійських, які інакше могли б приєднатися до сарацинів африканського узбережжя.

Королівство Португальське було також засновано хрестоносцями. Хрестовим походам зобов'язані своїм виникненням лицарські ордени, які утворилися і в Іспанії за зразком палестинських і без допомоги яких іспанський народ ніяк не міг би взяти гору над маврами.

Різні держави, про які ми вели мову, були підпорядковані як вищій світській владі в середині країни, так і підкорялися владі глави Католицької церкви, яка в період Хрестових походів мала колосальний авторитет і суттєво впливала на свідомість мирян. Доказом цього є той факт, що саме церква виступила ініціатором Хрестоносного руху і головним його ідеологом. Однак, навіть церква не змогла би піднести прапор Хрестоносного руху на такий рівень, якби не релігійність і завзяття в серцях самих християн.

Без сумніву, священні війни у Святій землі сприяли посиленню папської влади, однак, ці ж війни породили події і обставини, які представили значну кількість каменів спотикання, ніж факторів для звеличення папської влади. Достовірно лише те, що при закінченні Хрестових походів могутність пап було вже не тим, чим воно було при виникненні священних воєн.

Ще одна хибна думка поширилася між дослідниками двадцятого століття: вони вважають, що Хрестові походи сприяли посиленню влади пап і збагачення духовенства. Перший Хрестовий похід, дійсно, особливо ніяк не торкнувся інтересів духовенства, так як усі видатки понесли самі ж

учасники походу. Але, починаючи з другої священної війни, духовенство було обкладено руйнівними податками – без будь-яких заперечень з їхнього боку.

З тих пір у всьому християнському світі панувала думка, що усі Хрестові походи, що ведуться задля слави Ісуса Христа і заради звільнення Святих місць, повинні вестися за рахунок церкви. На початку Хрестоносного руху податки духовенство сплачувало виключно за необхідності і лише за особливих обставин; однак, після оголошення «саладинової десятини», податки і збори з духовенства були чітко регламентовані і встановлені особливими папськими буллами. Їх стягували з такою строгістю, що у церков навіть відбирали всі прикраси і продавали іноді з аукціону і святі речі. Ми сміливо стверджуємо, що впродовж 200 років духовенство видало на священні війни більш грошей, ніж знадобилося б, щоб скупити більшу частину його майна. Тому-то поступово і слабшало завзяття духовних осіб до звільнення Святих місць; в них перших виразилася та байдужість, яка послідувала за завзяттям християнських народів до Хрестових походів. У Німеччині та в багатьох інших країнах невдоволення духовенства було таке сильне, що Папа змушений був відсторонити єпископів від проповідування ідеї Хрестоносного руху і передав дану місію в компетенцію чернечих орденів [293, с. 192].

Розглядаючи вплив Хрестових походів, не слід забувати про вигоди, котрі були здобуті торгівлею і мореплаванням під прапорами Хреста. Священні війни відкрили нові терени для мореплавання; ніщо не могло бути так сприятливо для успіхів його, як та морська навігація, яка встановилася тоді між Балтійським морем, Середземним, океаном, що омиває береги Іспанії, і північними морями. Хрестові походи поширили також відносини між різними народами, посилили зв'язок між ними, примножили їх економічні і політичні інтереси тощо. Практичні навички мореплавання множилися і поширювалися повсюдно: визначені були обриси берегів, положення мисів, портів, гаваней, заток, островів; було до-

сліджене морське дно; здійснені наукові спостереження за напрямками вітрів, течій, припливів і відливів. Таким чином зникло невігластво, що було раніше причиною численних аварій кораблів [293, с. 192–193].

Морська архітектура також удосконалилася під час Хрестових походів. Розміри судів були збільшені заради перевезення численних пілігримів. Небезпеки, пов'язані з далеким плаванням, змусили звернути увагу на більш міцну споруду судів, що відправляються на Схід. Мистецтво ставити по кілька щогл на одному кораблі, збільшення числа вітрил і вміння розташовувати їх таким чином, щоб вони могли служити проти вітру та інші нововведення надихали мореплавців відправлятися у далекі подорожі.

Відкриваючи всюди нові шляхи, віддалені експедиції природним чином сприяли розвитку торгівлі. Задовго до Хрестових походів товари, отримані з Індії і з Азії, прибували в Європу або суходелом, через землі Візантійської імперії, Угорщини і Болгарію, або Середземним морем, де колосальний вплив мали портові міста Італії. Обидва ці шляхи були значно більш освоєні за сприяння саме Хрестових походів, і з тих пір ніщо не могло зупинити швидкого розвитку торгівлі у середземноморському регіоні. Більшість приморських міст на Заході збагатилися, доставляючи Європі твори зі Сходу і, понад те, маючи значні вигоди з перевезення пілігримів і християнських армій. Флоти слідували уздовж узбережжя країн, де билися хрестоносці, і доставляли їм військове спорядження і провізію, яких вони постійно потребували. Всі багатства приморських міст Сирії і навіть Греції належали купцям західних країн, вони були господарями більшої частини християнських територій в Азії [293, с. 194].

Іспанія, промисловість якої вже була досить розвинена, здобула дуже багато від Хрестових походів: у іспанців були колонії на всіх берегах Азії. Але більш за всіх інших країн скористалася торгівлею зі Сходом Італія.

Варто було б ще розглянути, який вплив справили Хрестові походи на розвиток науки в Європі. Без сумніву,

Хрестоносний рух посприяв значною мірою і розвитку цієї сфери. Населення, яке подорожувало з Заходу на Схід, опинялося в абсолютно новому для них світі – і за своєю природою, і за своїми типовими характеристиками. Усе побачене хрестоносцями на сході, увесь передовий досвід східної цивілізації в повній мірі був використаний вдома.

Ось лише окремі досягнення, котрі були використані європейською наукою завдяки хрестоносній експансії на Схід: під час священних воєн було введено в Європі вживання арабських цифр, що дуже полегшило вивчення математики та геометрії; величезний прорив зробила європейська медицина, яка дуже відставала у лікарському мистецтві від мусульман – вона запозичила від Сходу багато лікарських засобів; дуже сильно просунулася уперед астрономія, адже Схід був колыскою цієї науки; колосального розвитку зазнало середньовічне мистецтво, архітектура, література тощо [293, с. 194–195].

Усі ці нові явища спричинились до того, що вчені згодом назвали ренесансом XII ст. – миті, коли, відчувши впевненість, західний християнський світ усвідомлено намагався втілити свої ідеали у життя. Такі події як боротьба за інвеституру або Хрестові походи, не просто свідчили про нову енергію, а були виявом політико-правової ідеології. Духові нової доби була притаманна жадоба знань. У відомих інтелектуальних центрах значно збільшився випуск книжок, формувались бібліотеки; саму латинську мову спростили і вдосконалили, латинська поезія – стала модою.

Головною причиною занепаду Хрестоносного руху до кінця XIII ст. були соціально-економічні та політичні зміни в Західній Європі. У зв'язку із загальним підйомом продуктивних сил згубні наслідки стихійних лих дещо зменшилися. Селяни та міщани не бачили більше необхідності шукати порятунку від феодалного гніту за морем. Частина селянства переселялась у зростаючі міста. Та й невдачі, що спіткали селян в їх спробах знайти на Сході землю і свободу, сильно підірвали колишні ілюзії. Тепер селяни все частіше стають

на шлях активної боротьби за свободу і землю у себе на батьківщині.

У той же час зазнало змін і положення лицарства. Зі зміцненням королівської влади рідше відбувалися феодальні усобиці. Дрібні лицарі стали віддавати перевагу ризикованим походам на Сході службу в королівському війську. До того ж знайшлися ближчі об'єкти для лицарських захоплень і грабежів в самій Європі. Німецьке лицарство кинулося на завоювання слов'янських земель по річках Лабі і Одрі, а також у Східній Прибалтиці. Французькі лицарі на початку XIII ст. зайнялися захопленням і пограбуванням багатого Лангедока, періодично відправлялися в сусідню Іспанію для боротьби з маврами. Англійські феодалі були зайняті внутрішньополітичною боротьбою і загарбницькими війнами в Уельсі та Ірландії.

Нарешті, стимули до участі в хрестових походах зникли і у купецтва: венеціанці, генуезці, провансальці, каталонці, вважали за краще укладати торговельні угоди з володарями країн Близького Сходу.

Таким чином, в XIII-XIV ст. у всіх суспільних класів і верств Заходу, які брали раніше активну участь в хрестових походах, інтерес до них знизився. У зв'язку з цим, а також об'єднанням мусульманських князівств під владою Єгипту, що зміцнила труднощі боротьби на Сході, Хрестоносний рух потрохи згасав.

Хрестові походи не тільки не досягли своєї прямої мети, але принесли загибель сотень тисяч їх учасників і супроводжувалися тратою колосальних коштів європейських держав. Ще більш згубні результати мали Хрестові походи для країн Сходу: вони принесли їм страшні лиха, винищення багатьох людей, розгром і розорення.

Проте Хрестові походи зробили певний вплив на подальший суспільно-політичний розвиток Західної Європи, оскільки вони прискорили ті процеси в житті феодального суспільства, які розпочалися ще до них. Зокрема, паломництво на Схід найвойовничіших елементів лицарства, а та-

кож найбільш войовничих сеньйорів, які претендували на політичну самостійність у себе на батьківщині, сприяв посиленню централізації в тих країнах Європи, де ця тенденція намітилася.

Величезний вплив мали Хрестові походи і на позиції католицької церкви в Європі. Спочатку вона витягла з цього руху значні вигоди, так як папство завдяки походам на Схід в XII ст. значно підняло свій авторитет. Однак до кінця XIII ст. цей авторитет став згасати, особливо після остаточної втрати усіх християнських володінь на Сході.

Перебування на Сході, знайомство з високою культурою і побутом заморських країн багато в чому змінили спосіб життя західноєвропейських феодалів і прірви до зростання їхніх потреб, а отже, і до прагнення мати більше грошей. Це стимулювало в багатьох країнах Європи початок процесу переходу до грошової форми ренти. Масовий відтік селян в період перших Хрестових походів викликав нестачу робочої сили, і сеньйорам на перших порах доводилося пом'якшувати умови для тих селян, що залишилися, поступово переводячи їх на грошовий оброк. До того ж, вирушаючи в Хрестові походи, феодали потребували значних коштів і тому нерідко погоджувалися на звільнення селян від особистої залежності за викуп. Таким чином, Хрестові походи частково вплинули і на становище селянства.

Одним з найбільш важливих наслідків Хрестових походів було ослаблення позицій Візантії і арабів в торгівлі Східного Середземномор'я і посилення в ній ролі європейських купців (особливо Венеції та Генуї). Нарешті, на європейських країнах позначився також вплив більш високої в той час східної техніки і культури.

З набагато більшою певністю можна стверджувати, що Хрестові походи сприяли стабілізації європейського суспільства: коли невгамовна енергія величезної, некерованою маси молодих людей виявилася направлена за моря, Захід став більш мирним, рух «Божого світу» - більш дієвим, а монархії знайшли рівні можливості у протидії бунтівним

баронам. Одночасно зросли інтенсивність обігу монети і обсяг торгівлі: хрестоносцям доводилося продавати частину майна, щоб купити спорядження і забезпечити собі їжу і дах в дорозі, оскільки теоретично вони не могли грабувати інших християн.

Найбільшу вигоду витягли з Хрестоносного руху італійські портові міста. Венеціанці, Генуя, пізанцями перевозили хрестоносців і пілігримів, постачали провіантом і іншої необхідної продукцією гарнізони в сирійських портах. Процвітання міської цивілізації Італії міцно спирався на цю вельми прибуткову діяльність [207, с. 193].

Хрестові походи і далі залишаються предметом жвавих дискусій і суперечностей. Але однозначно можна констатувати, що Хрестоносний рух, без сумніву, змінив світ. Він «витяг» Європу з похмурого Середньовіччя і призвів до появи епохи Відродження. Справді, у період 1096–1270 років в середньовічному світі, безсумнівно, відбулися гігантські зміни. У цей період було відзначено зростання населення, численних міграцій та урбанізації. Величезний прогрес був досягнутий в науці, техніці, культурі, архітектурі, мистецтві, військовій і банківській справ. Значно розширилася міжнародна торгівля. І все ж точна роль Хрестових походів залишається предметом спору.

Цікавим фактом є те, що всупереч твердженням багатьох авторів, початок Хрестових походів, не дивлячись на усю жорстокість і релігійну ворожнечу, не призвів до повсюдного розриву відносин між мусульманським і християнським світом.

Франки, які оселилися у Святій землі, жили явно не в герметично ізольованому навколишньому середовищі. Реальна дійсність, а також політична, військова та комерційна доцільність змушувала цих латинян вступати в часті контакти з місцевим населенням Леванту, включаючи мусульман, східних християн, а пізніше і монголів. Таким чином, європейці могли взаємодіяти зі східною культурою і, в теорії, вбирати її. Суспільство «хрестоносців», яке розвинулося на

Сході, безумовно було деякою мірою асимільоване, хоча, було це результатом свідомого вибору чи звичайним природним процесом, залишається незрозумілим. Безсумнівно, соціальне середовище на латинському Сході було абсолютно унікальним. Це не було результатом безпрецедентного ступеня з'єднання з ісламом – насправді такий тип контактів був звичайним в середньовічній Іберії і на Сицилії. Не було це і наслідком тривалої священної війни на Близькому Сході. Навпаки, відмінна риса «хрестоносного» Сходу народилася з незвичайної сукупності різноманітних впливів – від греків і вірмен до сирійців, євреїв і, звичайно, мусульман. Не можна скидати з рахунків і змішування багатьох західноєвропейських впливів – Франції, Німеччини, Італії, Іспанії, Нідерландів і т.д. [570, р. 257–429; 646, pp. 79–92, 155–170].

Історики давно визнали, що взаємодія між західним християнством і мусульманським світом, навіть, якщо говорити в ширшому сенсі, з Середземноморським світом в Середні віки зіграла важливу, мабуть, навіть ключову роль для розвитку європейської цивілізації. Ці контакти привели до вбирання художніх впливів і передачі наукових, медичних і філософських знань – все це допомогло стимулювати далекосяжні зміни на Заході і в кінцевому результаті внесло свій вклад в епоху Відродження.

Можна зробити висновок, що Хрестові походи відкрили двері на Схід, але вони жодним чином не були єдиним порталом для спілкування.

Поява військових орденів і поширення їх впливу у всіх куточках Заходу також мало величній і глибокий ефект у середньовічній Європі. Як нові і грізні гравці на латинській сцені, ці ордени володіли достатньою могутністю, щоб протистояти традиційній владі церкви і світській владі. Популярність руху хрестоносців вплинув і на зростання авторитету папства, а також реконфігурував королівську владу. Він також вплинув і на трансформацію лицарських ідеалів. Створивши нову форму покаяння, священні війни змінили релігійну практику – цей процес помітно прискорив

в XIII столітті розширення проповідей Хрестових походів і появу нової системи індульгенцій [134, с. 651–652].

«Хрестоносний паралелізм» зіграв особливу роль у формуванні сучасного світу. Маніпулювання історією і пам'яттю про війну за Святу землю почалося з романтизації XIX століття і західного колоніального тріумфалізму. Воно було закріплено політичною пропагандою і ідеологічними випадками в мусульманському світі. Мета ідентифікації і дослідження цього процесу не в потуранні або викритті ідеологій імперіалізму, арабського націоналізму або ісламізму, а у виявленні вихідної простоти і яскравої неточності «історичних» паралелей, пробуджених в ім'я цих ідеологій. Політичний, культурний і духовний резонанс далеких Хрестових походів був сфабрикований уявним поданням про минуле, яким оперують деякі дослідники, спотворенням і вигадками, а не середньовічними реаліями обопільного насильства, дипломатії і торгівлі, ворожнечі і союзів, які були в основі Хрестових походів [134, с. 665].

Звичайно, людство завжди проявляло схильність до навмисного спотворення історії. Але небезпеки, супутні «хрестоносному паралелізму», вже довели свою серйозність. За останні два століття набуло значного поширення абсолютно невірне уявлення про ту далеку епоху. Нібито Хрестові походи були основою відносин між ісламом і Заходом, оскільки породили глибоко укорінене почуття взаємної антипатії, і в результаті ці дві культури виявилися втягнутими в постійну і руйнівну війну. Ця ідея – про прямий і безперервний конфлікт, що поєднує середні віки і сучасну дійсність, – допомогла створити широко розповсюджене і майже фаталістичне сприйняття того факту, що титанічного зіткнення цивілізацій, не уникнути.

Можливо, Хрестові походи можуть щось розповісти нам про сучасний світ. Більшість, а можливо, навіть усі їх уроки є загальними і для інших епох людської історії. Ці війни розкрили силу віри і ідеології, здатну надихнути широкий рух мас і викликати серйозні заворушення. Вони підтвер-

дили здатність комерційних інтересів переступити бар'єри конфлікту і показали, з якою готовністю підозрілість і ненависть «інших» може бути направлена в потрібне русло. Але ідея про те, що боротьба за панування на Святій землі, яку вели латинські християни і левантійські мусульмани багато століть назад, має безпосередній вплив на сучасний світ, є хибною. Реалії середньовічних воєн повинні бути достеменно досліджені, щоб приборкати сили пропаганди і протистояти підбурюванню до розпалювання релігійної та політичної ворожості [134, с. 666].

Хрестоносний рух став не лише логічним завершенням соціально-економічних процесів та наслідком релігійного піднесення, які відбувалися у Західній Європі. Для реалізації його концепції використовувалася також форма, що за своїм характером була звичайною воєнною експансією «хрестового воїнства» на Близький Схід. Під святі прапори церкви ставали люди, чию зброю благословили священнослужителі. Проте, якщо першопочатковою метою походів було «визволення» близькосхідних християн, а також звільнення Святої Землі, то згодом, після здобуття Єрусалима, стали висуватися пропозиції взагалі знищити ісламський світ, через що мусульмани змінили своє ставлення до християн. Попередня байдужість змінилася взаємною ненавистю, внаслідок якої мирне співіснування християнства та ісламу стало неможливим [126, с. 15]. Обидві сторони вважали, що лише силою зброї можна вирішити конфліктну ситуацію.

Власне, Хрестоносний рух відіграв роль своєрідного каталізатора у розвитку воєнної справи не тільки на Близькому Сході, але й далеко за його межами [600, р. 213]. Не були винятком у цьому зв'язку і руські землі, де в кінці XI – першій половині XIII ст. йшов процес поступових змін у принципах організації й способах збройної боротьби. Потрібно зауважити, що на нього до певної міри впливали майже безперервні війни і битви, якими наповнена історія Русі у досліджуваній період [381, с. 160]. У даному контексті, з усі-

єю очевидністю мало місце використання й близькосхідних військових новацій, які були особливо значними в технічному аспекті. Слід зауважити, що до середини XII ст. в руських землях при веденні війни пануючим видом вирішального бойового зіткнення залишався польовий бій – «сеча зла» або «сеча силна» [183, стб. 435].

У цьому зв'язку знаходимо деякі спільні риси у воєнному мистецтві на території руських князівств та державах хрестоносців. Зокрема, в обох регіонах спостерігаються дещо сповільнені темпи його розвитку. Однак, якщо на Русі вони були викликані відсутністю політичної єдності, то в Палестині – це відбувалося внаслідок світоглядних розбіжностей між місцевими хрестоносцями та «християнським воїнством», що прибувало з Європи.

Відомо, що тактичним прийомам ведення бою русичі, подібно до хрестоносців, вчилися як у своїх противників, так і в союзників. Але прослідковуються деталі, які свідчать про прямі запозичення окремих військових організаційних моментів з Близького Сходу. Так, О. Пузирєвський у своїй роботі однозначно вказує, що в руських землях «бойова музика отримала доволі значний розвиток», інструменти для якої були «запозичені зі Сходу» [372, с. 107]. Справді, у літописних повідомленнях, в котрих описується підготовка руського війська до бою, неодноразово згадується, що «въ бубны в полку и въ трубы въструбиша» або «почаша бити въ бубны и въ трубы трубити полцы же начаша доспівати» [183, стб. 436]. Така військова музика добре мобілізувала військові дружини і сприяла їхній чіткій взаємодії на початковому етапі бою. Подібну картину зустрічаємо і в арміях палестинських хрестоносців, де для підтримки правильності бойових лав використовувались сурми і барабани [550, р. 510]. Останнє було прямим запозиченням від мусульман, війська яких під час здійснення похідного маршу та початку атаки традиційно супроводжувалися грою барабанщиків і сурмачів для «забезпечення порядку и дисципліни», а також «щоб залякати противника» [464, с. 492, 496].

Зав'язуючи бій, руські воїни рушали з місця «кликнуша єдиногласно: «С нами Богъ!» – и пакы: «Боже христьянскый, помози нам!» або «Богъ помощникъ нашъ есть!» [183, стб. 804]. Ці бойові кличі беруть свій початок в полководницькій традиції візантійців і набули особливо характерного забарвлення в хрестоносців, де вони чітко зафіксовані у досліджуваній період. В них чітко виражалася ідейна духовна основа масової психології «христьянського воїнства». У таких самих релігійних мотивах виражалася і радість в разі перемоги над ворогом: «И то слышавше мнози и вьсхытиша и руками своими с радостью яко царя и князя своего и тако възваша кирелеисан вси полци радующесе полкы ратных победивше» [183, стб.439]. Іноді руські воїни йшли в бій «възваша кирелеисан» або «керълешъ поущимъ сильньнь гласъ ревоуще» [183, стб. 803].

Найважливішим орієнтиром для воїнів на полі бою був кольоровий прапор, прикрашений христьянським символом, монограмою або знаком правителя. Вони стежили за його пересуванням та йшли за ним. Як відзначив один з очевидців: «Очи же ихъ на хоругви зрятъ и руце на сечу готовятъ» [285, с. 298]. Звичай встановлювати на возах прапори, позначаючи таким чином пункти збору ополчення, хрестоносці, очевидно, запозичили від італійців [114, с. 219–220; 379, с. 182, 185].

В руських землях також практикувалося встановлення на бойовищі прапорів в одному місці для збору війська. Часом деякі князі використовували це, як стратегему проти окремих військових частин противника, котрі втративши координацію в метушні битви, відбилися від своїх. Так, біля річки Супої у 1135 р. «бояры ... воротишася опяť на полчище и не обретоша княжье свое и оупадоша Олговичемъ в руче и тако изъимаша е держаще стягъ Ярополчъ яша боярь много» [183, стб. 298], а під Теревовлем в 1154 р., «остася Изяславъ с маломъ дружины на полчищи и постави стяги галичскыя и поидоша галичане подъ своя стяги изоимаша множество колодникъ» [183, стб. 467]. При цьому

невідомою залишається лише одна деталь, чи встановлювали для цього прапори на рухому основу, подібну до італійського «карроччио». Вважаємо, що на Русі теж мали ужиток аналогічні рухомі засоби, про це однозначно свідчить використання літописцями таких чітких формулювань, як «держашче стягъ» або «постави стяги». Цілком можливо, що звичай встановлювати прапори на возах русичі запозичили із військової практики латинян.

На відміну від палестинських хрестоносців, які в італійців запозичили вміння поєднувати на полі бою дії кінноти і піхоти, в руських землях така загальновійськова тактика була традиційною. Проте, починаючи з XII ст., на Русі спостерігається підвищення ролі кінноти, котра поступово перетворюється на головний наступальний рід війська, що завдавав вирішальний удар по розташуванням противника і здійснював переслідування його розбитих підрозділів з поля бою [210, с. 780]. Тому не дивно, що в джерелах фіксуються повідомлення про урізноманітнення озброєння князівської кінноти в деяких руських землях. Так, автор «Слова о полку Ігоревім» не спроста, звертаючи увагу на волинські дружини, вказував: «Суть бо у ваю жельзныи паворозы подъ шеломи латиньскыи» [410, с. 12].

Зауважимо, що для сучасника подій окремішність фіксувалася в самій назві: давньоруські писемні джерела були дуже чутливими до семантики різноманітних термінів і номінацій, хоча й не завжди розшифровували їх. У цьому зв'язку видова назва озброєння, з додаванням прикметника «латиньскыи», чітко вказує на регіон його походження. Щодо зовнішнього вигляду цих шоломів, то більшість дослідників вважає, що це були бойові наголів'я напівсферичної форми з полями. Бармицю для них заміняв кольчужний каптур, який складав єдине ціле з кольчугою [410, с. 12]. Очевидно, саме його автор «Слова о полку Ігоревім» згадує як «жельзныи паворозы». Такий відкритий шолом не захищав обличчя воїна, але більше підходив для клімату Близького Сходу, через що він користувався популярністю

навіть серед знатних воїнів [126, с. 16–17]. Появилися вони і поширилися у руських землях, скоріше за все, в період Третього хрестового походу, оскільки саме в цей час, простежується їх широке використання «християнським воїнством» в Західній та Центральній Європі. Згодом ці самі шоломи швидко були адаптовані до потреб європейської війни. На Русі такі бойові наголов'я побутували досить тривалий час, про що повідомляють археологічні знахідки на Поділлі [61, с. 286] та зображення на галицько-волинській королівській печатці, які датуються другою половиною XIII – початком XIV ст. [89, с. 129].

Піхота на Русі в цей самий час не раз показувала себе в боях силою, що мало поступалася кінноті [211, с. 81]. Однак, і тут не обійшлося без певних змін в озброєнні. Зокрема, наприкінці XII – початку XIII ст. в окремих руських землях з'являються піхотні підрозділи «стрельцев», на озброєні яких були – «рожанци» або «малыи самострелы». За своїми бойовими характеристиками вони були значно потужнішими за звичайні луки. У державах палестинських хрестоносців цей новий вид зброї дальнього бою отримав назву «арбалет» [416, с. 494]. Вище вже говорилося, що піхота також відігравала важливу роль в загальновійськовій тактиці хрестоносних армій [126, с. 15]. Зазвичай, вона рухалася лінійними лавами перед кіннотою, розступаючись і даючи їй дорогу в момент початку атаки. Подібної тактики притримувалися й війська деяких мусульманських султанатів. Коли на відкритій місцевості піхотинці формували щільний стрій довкола власної кінноти, особливо зростала роль стрільців, озброєних ручними арбалетами, які утримували вершників противника на поважній відстані [126, с. 18].

При цьому піхота практично нічого не могла протиставити ворожій кінноті, хіба що у тому випадку, коли бій йшов на пересіченій місцевості. Поразка піхотної оборонної тактики, як правило, призводила до загального розгрому, а успішна взаємодія з кіннотою і стрільцями – до перемоги.

Навіть у наступі піхотинці деякий час прикривали вершників. Аналогічну тактичну взаємодію на полі бою з першої половини XIII ст. спостерігаємо й на Русі, коли поряд з підрозділами важких кінних і піших «оружьникомъ» рухалися для прикриття, «мнози стрелчемъ же обаполь идоущим и держащимъ в роукахъ рожанци свое и наложившимъ на не стрелы своя противоу ратнымъ» [183, с. 813]. Вважаємо, що такі полководницькі прийоми були до певної міри зовнішнім впливом, оскільки вони широко практикувалися не тільки хрестоносцями, але й сельджуками та візантійцями [126, с. 17]. Проте, на відміну від названих, народів новий вид зброї дальнього бою не набув значного поширення в русичів, у яких й надалі традиційнішими залишалися так звані «стрелы», тобто композитивний лук [381, с. 160–161].

Загальна перевага польового бою на Русі не могла, однак, заслонити нові явища і в облоговому мистецтві, які все виразніше проступають в літописанні у середині та другій половині XII ст. [16, с. 155, 157]. Ці зміни в тактиці збройної боротьби за укріплення вивчені ще недостатньо, але слід з приводу них висловити деякі припущення, які пов'язані з впливом близькосхідних воєнних традицій. Ймовірно, саме в цей період в руських землях появилися круглі за плануванням, невеликі фортеці, розраховані на кругову оборону. Такі укріплення будувалися з урахуванням рельєфу місцевості, чого на Русі не практикували раніше, проте знаходить прямі аналогії в Сирії та Палестині [16, с. 157]. Перші замки хрестоносців відносно невеликі і нескладні в забудові. Так уже в 1102 р. Раймунд Сен-Жілльський спорудив перший замок Мон-Пелерин, а Гуго Сент Омер у 1106 р. побудував фортецю Тарон [126, с. 18]. Хрестоносці спорудили значну кількість укріплень різного розміру, однак розподілені вони були на території нерівномірно. Лише великий замок Сахьон в Сирії, побудований на початку XII ст., відзначався розмірами, але його будували на базі старої візантійсько-арабської фортеці [381, с. 159–160]. У південно-західних землях Русі в цей час ряд старих укріплень також зміцнювали додатковою

кількістю ровів та валів. Ця система залишається ще недостатньо дослідженою, однак не викликає сумніву, що вона була розрахована на збільшення обороноздатності фортифікаційних споруд [183, стб. 935].

Коли в кінці XI ст. хрестоносці прибули на Близький Схід, вони побачили, що більшість міст мають міцні стіни. На півночі Сирії та центрі й півдні Малої Азії міські споруди відзначалися продуманістю і міцністю забудови. Хрестоносці успадкували потужні укріплення сирійських й палестинських міст. Нові власники негайно привели їх до порядку, а в центральних районах Сирії, Лівана й Палестини, а також на східному березі річки Йордан хрестоносцям довелося споруджувати нові укріплення.

Зміни в плануванні та забудові укріплень призвели до активізації тактики їх облоги. Вона була також пов'язана з подальшим розвитком військової техніки. Основною зброєю, яка підтримувала і забезпечувала штурм, стали каменеметальні машини, за руською термінологією – «порокы и самострелы коловоротныи великие». Один із варіантів таких військових знарядь мав станок з двох паралельних брусів, які з'єднані між собою. В його передній частині кріпився великий лук. Останній набирали з дерева, кістяних пластинок і перетягували жилами тварин. Між брусами по паках переміщувався повзун з спеціальним гніздом для снаряда і зацепом для тятиви. У передбойове положення повзун з тятивою приводився тросом і коловоротом. Машини таких конструкцій могли метати кам'яні снаряди круглої і, навіть, приплюснutoї форми. Вага та розміри боєприпасів могли бути різними і обмежувалися лише доступним навантаженням на пружину самого лука, при якій стрільба була максимально ефективною [212, с. 33, 38]. На перевагу в певний період в руській військовій техніці саме каменометних «самострелов» може вказувати та послідовність, з якою ці знаряддя зображені на усіх середньовічних малюнках. «Не буде ризиковано припустити, – писав А. Кірпічніков, – що каменометний фортечний самостріл появився на Русі в XII

ст., мабуть з мусульманського Сходу, як це відзначено літописом у 1184 р.» [211, с. 411].

Водночас для здобування та оборони укріплень використовувалися військові пристрої зовсім іншої дії – пращі. За справедливим припущенням дослідників, саме такого металюного механізму стосується назва «порочнаа веретенища» або «праща». Згідно з повідомленнями «Хроніки Лівонії» у 1223 – 1224 рр. новгородські й полоцькі дружини використали проти німецьких хрестоносців так звані «патерелли» [651, р. 103]. Останній термін є перекрученим варіантом середньогрецького слова «петрарія» і свідчить про його включення до застосування в руськоу військовому лексиконі. Знаряддя має рухомий ричаг на обертній вертлюзі. Вертлюга давала можливість вести круговий обстріл Насаджений на трикутну стойку, ричаг мав на одному кінці пращу, на другому – ременів для натягування. При різкому натягуванні ремені ричаг отримував обертальний рух, частина його разом з пращею піднімалась вверх, і камінь вилітав з неї. Коротка частина ричага співвідносилася до довгої, як 1:3. Обслуговуючий персонал передбачався у вісім або десять осіб. Висота машини – приблизно у два людських зрости. Загалом, знаряддя було легким і призначалося для стрільби невеликими снарядами [211, с. 410].

Другою, більш потужною, різновидністю пращі, яка з'явилася в кінці XII – першій половині XIII ст. був пристрій, де замість мускульної сили людей застосовувався вантаж-противага, також відомий на Русі. При пострілі довга частина ричага під дією сили ваги здійснювала стрімкий обертальний рух і піднімалась по дузі вверх, снаряд вилітав з пращі по крутій навісній траєкторії [211, с. 411]. Важкий тип цих машин, за повідомленнями східних та західноєвропейських писемних джерел, досягали значної величини, і будували їх сотні людей біля стін обложеного міста. Створення великих знарядь було виправдано великою вагою снаряда для метання. Судячи з літописних повідомлень, в руських землях уживалися здебільшого легкі й рухомі пращі, які мало

впливали на мобільність військ. За основу реконструкції механічної праці з противагою бралися зображення східного «манжаніка», відомі з арабських трактатів другої половини XII – XIII ст. Так, у одному з них, написаному єгиптянином Ал-Тарсусі для султана Саладіна, описуються конструкції металевих машин як європейських (франкських або візантійських), так і східних (арабських, перських та тюркських) [475, с. 492, 496]. Слід сказати, що загальна схема розвитку каменометів, про яку можна судити з праці Ал-Тарсусі, – від легкого до важкого, від ручного натягування до пристрою з противагою, знайшла своє вираження і в руських військових знаряддях [211, с. 411].

Станкові «самострелы коловоротныи великие» були мобільніші та швидкострільніші за «праци». Їх будова добре відповідала тактичним завданням подібних механізмів у бою, так як в умовах облогової війни «прицільний», лобовий «вогонь» швидше вражав цілі, ніж кидок каменя по крутій навісній траєкторії. Однак і ричажно-працеві машини мали свої переваги: вони легше могли обстрілювати ціль за укриттями і використовували різні снаряди: як штучно оброблені, так і природні. І найголовніше – могли метати важчі снаряди, для чого «самострелы коловоротныи великие», мабуть, не призначалися. В усякому разі, обидва типи військових машин в ранній період появи таких знарядь співіснували і, мабуть, часто застосовувалися одночасно при облогових операціях [211, с. 411].

На початковий розвиток руських металевих засобів, за словами А.Кіріпнікова, «вплинула передова східна техніка» [211, с. 411]. Надалі розвиток каменометальної військової техніки продовжувався самостійним шляхом. З другої половини XII ст. в руських землях, без сумнівно, було налагоджено будівництво подібних військових технічних засобів. Так, війська окремих руських областей та великих міст мали власні «порокы и самострелы» [183, стб. 851, 934]. Для цього, як правило, «изыскаша мастера порочныа», щоби «начаша чинити порокы» для ефективного

використання їх у воєнних діях. Відзначимо, що серед таких професійних військових спеціалістів нерідко зустрічалися вихідці з Близького Сходу. Зокрема, у 1184 р. після розгрому половців «оного бесоурменина яша оу негоже» були «лоуци тоузи самострелнии», якого після цього «ко Святославоу (Всеволодовича – авт.) приведоша со оустроєнымъ» [183, стб. 634]. В 1268 р. при підготовці воєнного походу на датський замок Раквере новгородці знайшли «мастеръ порочнии», якого за одним літописним повідомленням, називали «Тогалом», а за іншим – «Догадом» [314, с. 237]. На жаль, ім'я цього військового майстра нічого точніше сказати не можна, так як при написанні в різних джерелах, що стосуються цієї події, співзвучних слів «тогда», «тогал» і «догад», скоріше за все, могла відбутися плутанина. Проте, з усією ймовірністю, можна сказати, що корінь імені «мастеры порочныа» має східне походження.

З близькосхідними воєнними традиціями слід пов'язати й перші достовірні факти використання «вогневої зброї» в руських землях. В літописі говориться, як у 1184 р. «пошель бяше оканьнии и безбожнии и треклятии Кончакъ со мьножеством половець на Роусь похоупса ж яко пленити хотя грады Роускые и пожещї огньмъ бяше бо обрель моужа такового бесоурменина иже стреляше живымъ огньмъ» [183, стб. 634]. Характер повідомлення не дає підстав сумніватися, що у степових кочівників був у розпорядженні якийсь засіб «вогневої боротьби», що до цього, мабуть, порівняно рідко застосовувався в означеному географічному регіоні. Тому зрозуміло, чому руські князі, здобувши перемогу над половецьким ханом, «и оного бесоурменина яша оу негоже бяшетъ живые огнь» [183, с. 636].

Певною вказівкою на те, що половецька «вогнева зброя» була взята на озброєння в деяких руських землях, вказує згадка в «Слові о полку Ігоревім». Автор повісті, звертаючись до одного з князів, говорить: «Ты бо можеши посуху живыми шерешеры стреляти» [410, с. 12]. Слід зазначити, що цей термін зустрічається тільки в указаному пи-

семному джерелі. Але що являли собою ці «шереширь»? Відомий російський тюрколог П. Меліоранський подав з новоперської етимологію цієї назви, а саме із «тір-і-чарх» – тип метального снаряду. Основою його заряду була нафта, яка з готовим запалом наповнювалася у спеціальні «сосоуды», про що повідомляється в літопису [183, стб. 800–801]. Такий снаряд, який містив «живые огонь», вкладався в «лоуци тоузи самострелнии одва 80 моужь можашеть напярщи» [183, стб. 634].

Зокрема, розповідаючи про похід руської рати в 1220 р. на болгарське місто Ошель, літопис говорить, що «князь же Святослав пришед к городу и наряди люди вперед со огнем и с секирами, и за ними стрелцы и копейники, и приступи ко граду» [259, с. 86]. Лаконічність даного повідомлення не дає можливості визначити характер застосованого руськими «огня» і дає повне право по-різному тлумачити це місце літописної розповіді. Проте якщо, паралельно з літописними відомостями, звернутися до «Історії Російської» В. Татищева, то в ній знайдемо досить цікаві подробиці, стосовно цього походу на Ошель.

За описом російського історика, «князь Святослав рассудя, что трудно в одном месте одолеть, развел войска кругом града и велел им на три места преступить, послав наперед пехоту с секирами и огнем, а за ними стрельцов, копейщиков, со стрелами и самострелы великие мечущие великие камение и огонь, и был бой великий» [428, с. 13]. Повідомлення В. Татищева про застосування руськими під Ошелем «великих самострелов» слід співставити із наведеним вже свідченням про захоплені у 1184 р. у хана Кончака «лоуци тоузи самострелнии». В обидвох випадках мова йде про «самострелы коловоротный великие», які могли метати «каменя» і «огонь». Отже, наведені В. Татищевим повідомлення не викликають заперечень, оскільки свідчення 1184 р. повністю підтверджуються літописними текстами, а повідомлення 1220 р. також, правда побічно, мають своє відображення в літописних пам'ятках [301, с. 145].

Безумовний інтерес має питання про питання, звідки у кочівників-половців, а також на Русі, могла з'явитися настільки досконала на той час зброя. Подібного виду зброя, наскільки відомо, використовувалася в країнах Близького Сходу, на що вказують писемні джерела. Так, у 1221 – 1222 рр. під час нападу сельджуків на чолі з Хусам ад-діна Чупака на Сугдею, згідно з розповіддю Ібн-ал-Бібі, мешканці міста «билися нафтою, черхами, стрілами і камінням» [488, с. 65–66]. Це свідчення арабського історика про наявність у мешканців Сугдеї «тір-і-чарх» або «шерешіры» робить досить правдоподібними гіпотетичне припущення, що саме звідси половці й отримали «вогневу зброю», за допомогою якої «пленили хотя грады Роускые и пожещі огонь». З не меншою впевненістю можна говорити і про запозичення цього виду зброї в деякі руські землі. На останнє вказує факт участі якогось руського князя у вище згаданій обороні Сугдеї від сельджукського війська [18, с. 31–33]. Окрім цього відомо, що русичі віддавна підтримували активні торгівельні відносини через назване кримське місто, відоме для них під назвою Сурож.

Підсумовуючи вищезазначене, потрібно підкреслити, що Хрестоносний рух відіграв роль своєрідного каталізатора у розвитку військової справи. З одного боку, хрестоносці, опинившись в складних умовах, намагалися вдосконалювати оборонні споруди для захисту здобутих позицій, із іншого – мусульмани, використовуючи власні наукові досягнення в галузі механіки та хімії, створювали ще потужніші засоби вогневої боротьби. Окремі досягнення безумовно вплинули на розвиток військового мистецтва давньоруської держави. На сьогоднішній день досить складно точно визначити шляхи проникнення нових зразків метальної зброї, вибухових зарядів та окремих видів індивідуального озброєння, проте на основі вивчення писемних пам'яток та археологічного матеріалу можна однозначно констатувати, що ці досягнення були ефективно впроваджені на Русі.

РОЗДІЛ 4.

Концептуальні засади формування політико-правової доктрини Хрестоносного руху доби Середньовіччя

4.1 Вплив Хрестоносного руху на розвиток канонічного права та юридичної науки

Перш ніж аналізувати проблематику Хрестоносного руху на розвиток церковного та канонічного права, а також і на розвиток юридичної науки, слід зробити невеличкий екскурс у минуле, а саме, починаючи з періоду початку IX століття – в часи правління Карла Великого, котрий одним із перших розпочав процес реформування церковного та канонічного права в Європі.

Реформи Карла Великого підняли статус церкви і значно підвищили її ефективність і важливість як впливового суспільного інституту. У той же самий час, імператор прагнув досягти більшого контролю над життям церкви у всіх її аспектах, в порівнянні з будь-яким правителем епохи пізньої античності або раннього середньовіччя.

Таке зміцнення церковних інститутів і відродження канонічного права було першою спробою церковної реформації. Незабаром після смерті великого імператора в 814 році, створений ним режим почав слабшати і, в кінцевому результаті зазнав краху, на деякий час сповільнивши реформи не тільки у церковному та канонічному праві, а й узагалі у правовій системі раннього Середньовіччя.

Подальше відродження канонічного права ми пов'язуємо із періодом початку X століття. Серед численних компіляцій канонічного права, що з'явилися в X столітті, найбільш впливовим був звід канонів в двох книгах («*Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*»), складений

приблизно в 906 році абатом Регіно з Прюма. Вагомою особливістю зводу Регіно було те, що він надавав канонічному праву особливого і вирішального характеру в частині регулювання прав та обов'язків мирян. В даному зводі була розроблена, зокрема, і інструкція для духовенства і церковної адміністрації.

Видатним канонічним склепінням початку XI століття були «Декрети» Бурхарда, колишнього єпископа Вормського, що з'явилися в період між 1000-1025 рр. Праця Бурхарда була широко поширена і на багато століть залишалася авторитетним виданням, яким можна було користуватися в середньовічних бібліотеках. «Декрети» Бурхарда можуть бути охарактеризовані як канонічна і теологічна енциклопедія, так як в них була зроблена спроба охопити канонічне право цілком, від початку і до кінця, як і багато інших проблем, які більш пізні автори будуть класифікувати як моральну теологію або теологічну систему моралі і моральності [382, с. 137].

Перша книга праці Бурхарда – про основну структуру церкви, повноваження прелатів і синодів, їх юрисдикції та подібні до цього питання. Глави про синоди були особливо популярні, так як вони представляли собою практичне керівництво, до якого як до довідника періодично зверталися єпископи очевидно для того, щоб не допускати порушення процедури при проведенні таких зборів духовенства. Книга II охоплювала регламентацію прав та обов'язків нижчого духовенства, в той час як третя книга містила інструкції для окремих церков і правила проведення в них богослужінь [487, с. 145].

У книгах IV і V пояснювалися правила, що регулюють релігійні таїнства та обряди, а в книзі VI розглядалися наслідки різних форм вбивства: таємне вбивство, просте вбивство, батьковбивство, братовбивство і т.п. Книга VII стосувалася кровного споріднення і кровозмішення, в той час як книга VIII регламентувала чернече життя в чоловічих і жіночих монастирях, а в книзі IX розглядалося правове стано-

вище незаміжніх жінок, як ніколи не перебували у шлюбі, так і овдовілих. Книга X мала своїм головним предметом магію і чаклунство. Книги XI і XII містили матеріал з кримінального права і вводили покарання за різні духовні злочини з церковного права. Дві наступні книги «Декретів» зосередилися як на правилах церковних постів і свят, так і на моральних проступках, які прямо впливали з обжерливості і зловживання спиртними напоями. Книга XV стосувалася цивільних правителів і мирян, книга XVI – процедур в церковних судах, книга XVII - позашлюбних зв'язків та інших сексуальних злочинів, і книга XVIII – питань хворих або вмираючих християн [385, с. 346].

Книга XIX стала особливо популярним довідником для сповідників і з цієї причини часто переписувалася окремо від іншої частини «Декретів». Також окремо переписувачі іноді переписували книгу XII, яка розглядала такі теологічні питання, як провидіння або промисел божий, доля, явище антихриста, день страшного суду і воскресіння з мертвих [385, с. 347].

Незважаючи на те, що логічну структуру праці Бурхарда не так легко зрозуміти, а послідовність питань, які вона охоплювала, може спантеличити, праця мала, щонайменше, одну перевагу – зведення більш-менш тісно пов'язаних між собою питань разом в кожній книзі зводу. Це робило звід Бурхарда більш легким у використанні на відміну від ранніх несистематизованих канонічних склепінь і тим самим пояснювало його високу популярність.

Бурхард, мабуть, користувався послугами безлічі помічників, які допомагали йому в компіляції «Декретів». Він сам, як і його помічники спиралися на значний обсяг джерел, які вони редагували і оновлювали, як їм здавалося відповідно до практики, яка встановилася в період 1008-1012 рр., коли вони цим займалися. Як Бурхард вільно обходився з працями своїх попередників, так і більш пізні каноністи часто піддавали ревізії його «Декрети» в пошуках канонів, які вони могли б запозичити для своїх власних збірок.

У той час як «Декрети» Бурхарда Вормського описували уявлення єпископів і прелатів XI століття про те, як повинна функціонувати церква, однак, факти церковного життя в той період часто істотно відрізнялися від приписів канонічного права.

Підпорядкування церковних інститутів і духовних цінностей примхам і бажанням військових, авантюристів і бандитів – що, по суті, описує якими в дійсності були звичайні лицарі і знать у ранньофеодальний період – призвело до широко поширення грабежу церковного майна і до ситуації, коли вона стала використовуватися військовими загонами в особистих цілях, супроводжуючись при цьому докорінно погіршенням дисципліни як самого духовенства, так і проведених ними церковних обрядів. Скарги з цього приводу стали явними вже до початку X століття, а в наступні півтора століття вони звучали все частіше, все більше і все інтенсивніше [175, с. 249].

Автори скарг скаржилися на невігластво, невихованість, хіть і жадібність священиків, які призначалися в церковні парафії місцевими землевласниками. Навіть ченці, говорили вони, замість того, щоб постити і молитися, цілими днями святкували і веселилися. Більшість ченців, по правді кажучи, долучалася до чернечого життя, швидше за примусом, ніж з ідеалістичних прагнень до життя, повного аскетизму і молитов.

Протягом X-XI ст. канонічні правила, що визначали порядок обрання ієрархів церкви, періодично скасовувалися. Єпископи, абати і інші представники церкви, такі як голова або суддя церковного суду, офіціали, члени церковного суду, аж до парафіяльних священиків включно, як правило, займали свої посади, будучи призначеними місцевими землевласниками і дворянами, які часто вимагали від кандидата-наступника поступки церковної власності за забезпечення його призначення. Те ж саме відбувалося і в тому випадку, якщо, наприклад, місцевий впливовий дворянин бажав забезпечити для свого сина

гідне і комфортне життя в якості єпископа чи абата, а ймовірність того, що про хлопчика дбатимуть, незалежно від того чи достатня його кваліфікація для заняття такої посади, була надзвичайно велика. Безліч інших положень канонічного права, що стосуються надання бенефіція до відкриття вакансії і / або призначення на церковну посаду, також тимчасово скасовувалися протягом цього періоду. Лицарі і знать майже повсюдно претендували на перерозподіл в свою користь частини, а іноді і всієї десятини та інших доходів церкви від своїх майорів в якості компенсації за пропоновану ними захист від ще більш жадібних конкурентів [166, с. 192].

Таким чином, суспільно-політична, канонічна та релігійна ситуація в Європі, котра склалась до середини XI століття вимагала однозначних змін як у самій церкві та канонічному праві, так і в інститутах влади та суспільства у цілому.

Такий стан справ не міг не спровокувати відповідну реакцію, і вона незабаром пішла. Уже в X столітті кілька монастирів успішно чинили опір спробам підпорядкувати їх діяльність світським інтересам. Бургундський монастир в Клюні був відомий як найбільш реформаторська релігійна громада і досить швидко став лідером у реформаторському церковному та канонічному русі. Та й узагалі, монастирі, що не були ніяк підпорядковані світській владі, стали центрами, звідки почали поширюватися найбільш амбітні і далекосяжні реформаторські ідеї.

В середині XI століття рух за реформу церкви почав отримувати підтримку у впливових представників цивільної влади, наприклад, таких як німецькі королі і імператори Оттон III і Генріх III, а також англійський король Едгар Найтихіший та низці інших європейських монархів, сеньйорів, герцогів, баронів. В середині XI століття при активній підтримці імператора Генріха III клірики, що прагнули до реформи, стали називатися Папами, поклавши тим самим початок папського верховенства не тільки в реформаторському русі, але також і у всій західній церкві [265, с. 221].

Вирішальною подією в розвитку реформи церкви було призначення Генріхом III Бруно, єпископа Туля, який, за вдалим збігом обставин, виявився двоюрідним братом Генріха, римським Папою Львом IX. Новий Папа Римський привіз з собою до Риму команду реформаторів, об'єднаних спільними інтересами, включаючи Фредеріка, майбутнього римського папу Стефана IX, Умберто, що незабаром стало кардиналом Сільва Кандида, і Гільдебранда, майбутнього римського папу Григорія VII.

Лев IX, сповнений бажанням реформувати чернецтво, зібрав навколо себе групу одностудців. Але папство не було схоже на монастир. Закономірним, хоча і парадоксальним чином кльонійській дух самітництва перетворився на свою протилежність – спрямованість до світу. Реформатори мали намір заборонити шлюби духовенства і симонії (продаж і купівлю церковних посад – авт.), а також затвердити авторитет Папи у всьому християнському світі. Коли зникне симонія, вважали вони, священики будуть дотримуватися безшлюбності і звільняться таким чином від сімейних інтересів, - лише тоді церква стане справді незалежною і здатною виконувати своє духовне призначення. Однак рішення цих проблем залежало не тільки від церкви. Єпископи, абати і навіть парафіяльні священики перебували у відносинах підпорядкування з великими світськими феодалами, які наділяли їх землею та іншим майном. Тому фактичне право феодалів призначати на церковні посади здавалося природним. Церква, звичайно, завжди наполягала на обранні підходящих кандидатів, але зовсім інша справа – вимоги повної незалежності і чисто церковного контролю за призначеннями духовенства: така ситуація зачіпала споконвічні права мирян і загрожувала наростанню напруги та низкою конфліктів у майбутньому [207, с. 172].

Ці та інші люди в оточенні Льва IX допомогли захистити нового римського папу від вимог і впливу римської аристократії, яка керувала і використовувала папство майже та-

ким же чином, яким знать в інших регіонах Європи впливала на своїх місцевих єпископів і парафіяльних священників.

Лев IX і його радники бачили в канонічному праві ключовий інструмент для здійснення намічених ними змін. Вони прагнули забезпечити незалежність церкви від будь-якого роду контролю з боку світських осіб, незалежно від того чи були вони королями, місцевими впливовими особами або просто багатими донорами. Духовенству, як Лев IX і його оточення розуміло це, було визначено долею керувати церквою. Втручання мирян, навіть сповнених благих намірів, було неприпустимим.

Для панували в Римі нових настроїв вельми показово, що вони досить скоро привели до повного розриву з Візантійською церквою в 1054 р. Тоді цей розрив мало кого турбував, бо людей більше займали проведення реформ і реалізація нової політики папства на Заході [207, с. 173].

Для того щоб гарантувати свободу від світського втручання, що стала їх кінцевою метою, римський Папа і його радники вважали, що вони повинні усунути те, що вони вважали двома головними недоліками духовного життя їх часу: симонію і ніколаїтизм.

Мовою реформаторів симонія охоплювала різноманітні гріхи: будь-яка угода, що включала обмін грошей або іншого мирського майна в обмін на духовну посаду або владу, повинна була кваліфікуватися як симонія, як і інші будь-якого роду домовленості, що ставили під загрозу незалежність духовенства від світського контролю.

Ніколаїтизм відноситься до маловідомої сектантської групі, згаданої в Новому Завіті (Откровення 2:6) і засуджується авторами святоотецької літератури як еретичний рух, члени якого віддавалися «проміскуїтету», тобто допускали безладні статеві зносини. Реформатори XI століття без розбору відносили до Ніколаїтів одружених священнослужителів, кліриків, що містили коханок або часто відвідували повій, і взагалі всіх ченців, священників або інших членів духовенства, які були якимось чином сексуально активні.

Петро Даміані був набагато більш відвертим і радикальним критиком ніколаїтизму, і римський Папа Григорій VII по суті затвердив багато з його поглядів як офіційну папську доктрину [489, с. 275].

Петро Даміані і Григорій VII логічно доводили свою жорстку опозицію давній і широко поширеній практиці шлюбу серед кліриків, доводячи, що священнослужитель, який має дружину і дітей, неминуче заплутувався в мирських цінностях і належним чином не міг приділяти увагу своїй сім'ї без того, щоб нехтувати своїми духовними обов'язками.

Програма реформаторів спричиняла радикальні, а в дійсності революційні, зміни в структурі та функціонуванні середньовічного суспільства, які мали і правові наслідки. Вона позбавляла королів і інших можновладців мирян доходу і влади, які багато хто з них отримували в результаті контролю над церковною власністю і призначеннями, і в той же самий час вона вимагала, щоб священники залишили своїх дружин, відмовилися від своїх дітей, і обрали шлях сексуального самозречення, давши обітницю безшлюбності, шлях, який ймовірно деякі розглядали як єдино правильний і бажаний, коли їх посвячували в духовний сан.

Навряд чи варто дивуватися, що такі заходи викликали впертий і запеклий опір тих, хто втрачав від цього зиск. Антагонізм між партією реформ і тими, чиє життя реформатори прагнули змінити, надалі тільки посилювався у вигляді безкомпромісної і повної переконаності у своїй правоті риторичі, до якої вдавалися Григорій VII та інші видатні реформатори для доведення своєї правоти. В результаті цього між прихильниками і противниками реформ церкви зав'язалася довга і запекла боротьба, названа так званою «боротьбою за інвеституру», яка закінчилася ув'язненням Вормського конкордату в 1122 році [168, с. 144].

Вперше дуалізм церкви і держави – система двох влад і двополюсного суспільства, що виникла в результаті краху Західної Римської імперії, - призвів до відкритого конфлікту. Раніше ці протиріччя не виходили назовні, оскільки

ки зберігалася диспропорція між величезною військовою силою імператорів і відносно слабким папством. Однак Папи діяли з великим завзяттям і, незважаючи на численні невдачі, протягом декількох століть істотно розширили свою владу над західною християнською церквою. Їх влада несподівано зміцнилася в середині XI ст., коли з'єдналися результати декількох паралельних процесів: папської програми «свободи церкви» і руху за монастирську реформу. Свою роль зіграло і появу ряду енергійних особистостей, готових відстоювати такі вимоги папства, про які раніше не можна було і помислити, і здатних разом з тим використовувати дійсно сприятливі політичні ситуації – повстання німецьких князів або політичні амбіції нормандських правителів в Південній Італії. Разом з тим «раптовість» появи папських претензій потрібно оцінювати в контексті загального універсального процесу «професіоналізації» соціальних функцій.

Як ми вже бачили, церква надавала цілий ряд дуже специфічних «послуг», найбільш актуальних на міжнародному рівні. Папами тепер найчастіше ставали німці або французи, а в XII ст. навіть англійці, і умови сприяли перетворенню церкви в свого роду «транснаціональну» організацію, фактично керовану з Риму. Це був зовсім інший рівень інституалізації, ніж традиційні заяви про першість римського єпископа перед іншими єпископами і патріархами. У цьому сенсі «боротьба за інвеституру» відображала свідому спробу папства зробити духовенство більш професійним, звільнивши його від світського контролю. Разом з тим в феодальному суспільстві єпископи були не тільки духовними особами, підлеглими папі, але і васалами, що несуть обов'язки перед світськими володарями, а значить, конфлікти з приводу пріоритетів відносин влади і вірності ставали неминучими. Ці конфлікти склали визначальну рису історії наступних століть; їм судилося залишити ще більш довговічну спадщину в сферах політичної думки і політичних традицій [207, с. 174–175].

На самому початку цього конфлікту прихильники реформ вирішили, що канонічне право в їх стратегії має відіграти ключову роль. Скасування симонії і ніколаїзму, міркували вони, повинна бути заснована не тільки на правових заборонах ненависних їм звичаїв, але також і дотриманні судових процедур. Вони вважали, що зловживання, з якими вони боролися, відображали структурні слабкості в системі церковного права, оскільки вони не могли вкорінюватися тільки там, де був відповідний контроль і механізми примусу.

Тому Григорій VII і інші реформатори прийшли до висновку, що вони повинні вирішити чотири тактичні завдання, щоб досягти своєї кінцевої мети. По-перше, їм необхідно було створити нові склепіння старого права, щоб продемонструвати, що їх метою була легітимація духовної традиції. По-друге, створити нові закони, які стануть опорою їх програми, заповнюючи прогалини в існуючому зводі правових норм. По-третє, вони повинні були розвинути відповідні процедурні механізми, а нові суди, що мають діяти більш ефективно, повинні були виправляти порушення церковного права. І, по-четверте, церкві були потрібні нові і дієві способи, ніж ті, які були в наявності, для виявлення порушників і передачу їх суду [265, с. 248].

У другій половині XI століття з'явилися численні комісії канонічного права, розробленого для реформаторів церкви. Кілька з них – такі як «*Collectio canonum*», закінчена приблизно в 1083 році єпископом Ансельмом, або звід, складений приблизно 1087 року кардиналом Деудедітом – були працями визнаних членів партії реформ в папській курії. Однак один з найбільш успішних з них усіх, «Звід канонів з сімдесяти чотирьох титулів», складений в 1067 році, було скопійовано невідомим автором. Хто б він не був, проте, він зі знанням справи вибрав 315 канонів для свого зібрання з метою продемонструвати правовий фундамент програми реформ [70, с. 119].

Ще більш амбітним і впливовим прихильником правових реформ був французький єпископ і експерт каноніч-

ного права Іво Шартрський. У своєму зведенні, що називався «Декрети», Іво зробив велику добірку канонів, що включала 3760 канонів, розділених на сімнадцять книг. Однак ця праця була занадто велика і складна, і не отримала широкого поширення, а невдала структура і численні недоліки в побудові і подачі матеріалу зробили її незручною у використанні і в якості довідника. Іво відповідно видав другий, більш компактний, канонічний звід, що включав трохи більше тисячі канонів, розподілених в восьми книгах [483, с. 379]. Цей звід законів під назвою «Панорма» користувався набагато більшою популярністю, ніж його великий за обсягом попередник. Він був широко поширений по всьому західно-християнському світу, і пізніше каноністи часто зверталися до нього для написання своїх праць.

Навіть ще більш важливим внеском в розвиток систематизованого канонічного права, ніж канонічний звід Іво Шартрського, був так званий пролог, який зустрічається в численних манускриптах «Панорми». У пролозі він описав в загальних рисах методологію канонічного права і сформулював правила тлумачення канонічних текстів, які стали предметом наслідування у працях наступних каноністів.

Каноністи вважали пролог Іво дуже цінним керівництвом для розв'язання протиріч, з якими вони часто стикалися в численних церковних законах, а подекуди і суперечили один одному. При зіткненні з такими протиріччями Іво радив каноністам досліджувати умови, що склалися в період прийняття канонів. Таке дослідження могло показати, що, мабуть, ті канони, котрі суперечили один одному були адресовані до різних проблем або окремих аспектів однієї і тієї ж проблеми. В цьому випадку каноніст міг і сам вирішувати очевидні невідповідності, доводячи фактично повну відсутність протиріч між канонами [483, с. 381].

Іво також попереджав каноністів про необхідність перевіряти справжність джерел і усувати підроблені або інтерпольовані тексти, (тобто зроблені навмисно або помилково шляхом вставки в текст чужого рукопису), які могли перебу-

вати в суперечності з справжніми канонічними правилами. Крім цього, Іво додавав, що при тлумаченні права каноністами повинні брати до уваги ієрархію юрисдикцій в церкві. Основний принцип тут був такий: канони, видані вищою владою, користувалися пріоритетом по відношенню до канонів, прийнятими нижчою владою [483, с. 383].

Таким чином, якщо канони всесвітнього собору вступали в протиріччя з канонами провінційного собору або єпархіального синоду, канони введені вселенським собором скасовували канони прийняті нижчестоящим органом. Далі, Іво попереджав каноністів, що вони повинні бути особливо обережні при визначенні відмінностей між законами і загальними та приватними канонами. Закони, що змінюються могли бути предметом регулювання відповідної влади, в той час як закони, які не підлягають змінам, ні. Використання приватних канонів було обмежене певними регіонами або родом заняття людей, тоді як загальні закони застосовувалися до всіх без винятків християн.

Прийняття нових канонів по узаконенню цілей і завдань реформи відбулося, як тільки реформатори змогли зберегти за собою контроль над папством. Наприклад, Лев IX скликав собор французького духовенства в 1049 році і домігся прийняття ряду канонів, що встановлювали нові і більш високі критерії моральних і соціальних норм для духовенства і мирян відповідно. На Великодньому синоді римського духовенства, який також відбувся в 1049 році, римський Папа відстояв прийняття канону, який вимагав від усіх кліриків, починаючи з іподиякона і аж до найвищих ієрархів, дотримуватися безшлюбності [489, с. 311].

Один з наступників Лева, римський Папа Микола II, зробив важливий крок, щоб переконатися в тому, що папство залишиться незалежним від контролю з боку впливових аристократичних сімей і римської знаті, які довго впливали на папську політику. Декрет Миколи II про вибори від 1059 року надавав виняткове право обирати римського папу органом папських радників, колегії кар-

диналів, в обов'язки якої папські вибори залишаються по сьогодні.

Його наступник, Олександр II, не тільки перевидав ранні канони, спрямовані проти позашлюбного співжиття і симонії, але також і заборонив світським особам вручати єпископам кільце і посох, які були символами духовної влади єпископа і пастирського служіння [265, с. 271].

Серед римських пап – реформаторів XI століття, усе ж, як говорилося вже вище, найбільш наполегливим законодавцем був Папа Григорій VII. Григорій VII критикував основу призначень, зроблених з політичних міркувань, на церковні посади в ряді канонів, які вимагали, щоб єпископи, абати та інші високопосадовці надалі обиралися відповідними групами кліриків, а не призначалися на посаду феодалними правителями. Григорій VII сміливо стверджував, що духовна влада, і особливо папство, було вище у своїх повноваженнях по відношенню до всіх світських властей, включаючи королів та імператорів.

Насправді, він пішов ще далі, заявивши, що римський Папа мав право, навіть обов'язок, позбавляти влади королів і інші світські влади, якщо вони не корилися папським розпорядженням або зазіхали на незалежність церкви. Відкритий виклик Григорія VII легітимності світської влади не пройшов непоміченим. Цілий ряд гострих і драматичних зіткнень між ним і німецьким імператором Генріхом IV, в кінцевому рахунку, змусили Григорія VII покинути Рим і шукати притулок в Салерно під захистом норманських королів півдня Італії [382, с. 410].

Більш досвідчені в дипломатії наступники Григорія VII, особливо римський Папа Урбан II, досягли успіху в поверненні собі контролю над Римом і відновленні папської влади в центральній Італії, в той же самий час, зберігаючи прихильність принципам реформи, за які боровся Григорій VII. У низці реформаторських соборів і синодів, римський Папа Урбан II знову підтвердив всі зроблені його попередниками засудження симонії, недотримання кліри-

ками правил сексуальної поведінки і обітниці безшлюбності і всіх інших проблем, що стояли на порядку денному реформ.

Численні канони синодів часів Урбана II знайшли своє відображення в провідних канонічних склепіннях наступного покоління, а Урбан II фактично став одним з авторитетних фахівців реформованого папства.

Третій елемент стратегії реформ, дієві суди і механізми примусу, вимагав базових інституційних нововведень. Його здійснення виявилось повільним, часто-густо тим, процесом котрий постійно відкладався або ж узагалі зривався. Перші експерименти в цій області вели в тупик, а більш-менш вдала система церковних судів почала з'являтися тільки в другій половині XIII століття.

До цього реформатори церкви протягом XI-XII ст. покладалися в значній мірі на синоди, як на єпархіальному, так і на папському рівні, для того, щоб проводити в життя канонічні закони. Синоди по суті являли собою універсальні збори всіх священнослужителів регіону. Духовенство, яке збиралось на синоди, працювало в формі журі на чолі з єпископом, головуючим в якості судді, а його головні заступники виконували функції експертів, повідомляючи його і, даючи поради йому і решті частини комісії з правових питань і судових процедур [265, с. 296].

У той час як синод функціонував у формі суду, він також відігравав помітну роль і як форм законодавчих зборів, встановлював критерії поведінки і виробляв нові закони і норми, що розповсюджувалися на всіх віруючих, як мирян, так і кліриків, в межах свого регіону. Крім цього, синод служив форумом для дебатів з теологічних питань і обговорення поточних місцевих проблем, як місце зустрічі служителів церкви для адміністративних повідомлень і як кафедра для висунення ініціатив та проектів.

Але тому, що він скликався нерегулярно і через те, що більшість з його членів самі не були достатньо обізнані про тонкощі правового аналізу або складності усіх проце-

дур, синод довів свою неспроможність як суд. І все ж церковна влада продовжувала шукати альтернативи.

На додаток до синодів, Папи-реформатори XI століття все частіше використовували папських легатів для контролю застосування норм канонічного права і здійснення папської політики. Папські легати функціонували як роз'їзні судді, послані з Риму розбирати розбіжності і спірні питання, які місцева влада була нездатна або не бажали вирішувати самостійно. Легатам, як і синодам, передбачалося доручити відразу кілька різних функцій одночасно. Вони були слідчими, уповноваженими розкривати все те, що відбувалося на місцевому рівні. Вони були законодавцями, уповноваженими оголошувати правила для регіону, в який вони були послані [265, с. 299].

Вони були дипломатичними представниками, котрі виконували місію інформування королів і єпископів про плани і політику римського Папи, а потім повідомляти папі про їхню реакцію на отриману інформацію. На додаток до всього, легати виконували обов'язки обвинувачів, уповноважених порушувати справи проти порушників церковного права, і в той же самий час суддів, уповноважених слухати і вирішувати справи від імені римського Папи і силою папської влади приймати відповідні рішення. При наявності такої кількості обов'язків, папські легати перебували в постійному русі, але і їм часом було важко ефективно справлятися відразу з декількома невластивими їм функціями.

На рівні єпархії та парафії церкви XI століття використовували інші механізми для виявлення і судового переслідування порушень канонічного права. Єпископи були зобов'язані проводити об'їзд єпархії, тобто оглядати кожен прихід і монастир у своїй єпархії через короткі проміжки часу і виправляти будь-які, виявлені ними, порушення канонічного права. Так як об'їзд єпископа на практиці був рідкісним явищем, проте, єпископи зазвичай залежали від місцевих посадових осіб, таких як, сільські дякони, архідякон або протоіереї, щоб бути в курсі повсякденних проблем і забез-

печувати дотримання дисциплінарних канонів серед духовенства і мирян в довколишніх до них районах [489, с.175].

Забезпечення дотримання правил на місцевому рівні було ускладнене звільненням від нагляду місцевої влади, яким користувалося більшість монастирів і навіть деякі парафії. Надання звільнення робили звільнений прихід або монастир відповідальним виключно перед будь-яким далеким настоятелем, зазвичай римським Папою, а не місцевою владою.

Так як римський Папа рідко був в змозі дізнатися про проблеми або зловживання, які могли виникнути або мати місце далеко від Риму, наприклад в монастирях Англії або Скандинавії, над яким він навряд чи коли-небудь міг здійснювати будь-якої дієвий нагляд, як за звільненим церковним інститутом, яке з чисто практичної точки зору користувалося імунітетом від будь-якого стороннього нагляду взагалі. Тому ситуації такого роду часто приводили до зниження дисципліни, зловживань владою, а нерідко і до скандалів.

В кінці XI століття недостатньо успішних і надійних механізмів викриття, судового переслідування та винесення судового рішення були головною слабкістю католицької церкви і залишався на заваді для її ефективного функціонування на протязі наступних. Все це, поєднане з відсутністю будь-якого аргументованого і повного компендіуму канонічного права, яке давало б церковній владі відповідне керівництво як переслідувати і карати правопорушників, серйозно обмежувало здатність церкви забезпечити дотримання прописаних канонами норм. І ближче до середини XII століття таке керівництво, нарешті, з'явилося. Це були «Декрети» Граціана.

До середини XII століття місто Болонья стало для багатьох поколінь першим центром з придбання правових знань в Європі. Протягом останнього десятиліття XI століття юрист-самоучка на ім'я Ірнерій привертав до міста натовп студентів з усїєї Італії. На початку наступного століття репутація Ірнерія, як справжнього викладача, що викликав

повагу і володів унікальним знанням римського приватного права, поширилася по всій Європі.

Тому незабаром з усієї Європи до Італії почали прибувати студенти в надії придбати знання з основ права, які в майбутньому будуть виділяти їх в суспільстві як людей освічених і можуть стати початком їхньої кар'єри і швидкого просування по службі у могутніх правителів, а також в церкві або державі.

Навчання праву для покоління Ірнерія і покоління його учнів, чотирьох докторів, які продовжили його традицію – Булгар болгарин, Мартін Госія, Уго да Порті Равената і Якоб – було приватним проектом, без державної підтримки, інституційної структури або контролю з боку влади. Будь-яка людина могла заснувати свій бізнес як викладач права, просто купивши або орендувавши будинок з досить великим залом для лекцій, поставивши в ньому стіл і стілець для викладача і додавши кілька лавок по числу студентів. Він встановлював періодичність занять і теми лекцій, які він пропонував до вивчення, потім чекав коли з'являться студенти і вносить плату за навчання [648, р. 61–62].

У 1155 році викладачі права та їх студенти здобули ще більший престиж, коли німецький король і імператор Священної Римської Імперії Фрідріх Барбаросса видав декрет, який взяв їх під заступництво імператора і уповноважив суддів штрафувати в чотириразовому розмірі від суми збитку будь-кого, хто посміє заважати їх діяльності. Пізніше імператор надав виняткову юрисдикцію над студентами їх викладачам і єпископу міста, в якому вони навчалися. Це в принципі звільнило студентів від юрисдикції місцевих чиновників або міської влади і зробило їх відповідальними за скоєні ними злочини виключно перед університетською і церковною владою.

Більш того, до кінця XII століття іноземні студенти канонічного права в Болоньї, тобто що не були жителями Болоньї, організували студентську гільдію щодо захисту своїх інтересів від землевласників, крамарів, шинкарів, торговців

канцелярськими товарами, продавців книг і викладачів, які намагалися експлуатувати ринок товарів і послуг для студентів [648, р. 62].

Книга Граціана з'явилася, коли організоване і офіційно дозволене викладання права стає широко відомим і добре поставленим справою в Болоньї, тобто найімовірніше ближче до 1140 року. Безпосередньо про самого Граціана ми знаємо небагато. Його книга робить очевидним той факт, що він викладав канонічне право в одній з юридичних шкіл. Непрямі докази і традиція пов'язують його з Болоньєю. При цьому є серйозна підстава вважати, що він був ченцем.

Діалектична аргументація «Декретів» і була тією важливою справою, що зробило працю Граціана набагато більш привабливішою для викладачів канонічного права, ніж будь-яка доступна в той час альтернатива. Саме з огляду на повноту книги і іноді тонкощі її аргументації, викладачі канонічного права протягом одного або двох десятиліть з дня її появи цілком визнали його фундаментальним підручником зі свого предмета. Він зазначив певний критичний розрив з більш ранніми склепіннями канонічного права, і тому загальноприйнятим було вважати, що «Декрети» стали початком так званого класичного періоду канонічного права. Періоду, коли канонічне право досягло своєї академічної форми і найбільш стійких характеристик.

Насправді, книга Граціана виявилася настільки корисною і важливою, що вчений XII століття, чие ім'я залишилося невідомим, вважав за необхідне перевести «Декрети» на старофранцузьку мову, можливо на прохання світських осіб, рівень знання яких латинської мови не відповідав мінімально необхідному для читання книги в оригіналі [166, с. 209].

Відомо, що «Декрети Граціана» швидко стали стандартним підручником в школах, де вивчалось канонічне право, тому що безліч ранніх рукописів роботи містили на полях записи питань і пояснень, які викладачі піднімали в своїх лекціях з різних проблем, разом з перехресними по-

силаннями на інші актуальні фрагменти тексту Граціана. Ці приватні коментарі і питання, традиційно називаються глосами, в той час як звід численних глос окремими викладачами часто називався «ретельно підготовлені глоси» або «лектура» (*lectura*). Систематизований коментар юридичного тексту, з якого виключена детальна експертиза окремих слів і фраз, часто називався «*summa*» [571, р. 394].

Такі умови склалися з настанням щодо мирного часу і були обумовлені зростанням добробуту Європи, який дозволив багатьом людям не займатися виснажливим фізичною працею, і більш оптимістичним поглядом на світ, характерним для XI ст.

Хоча монастирі продовжували грати роль центрів культури і освіти, справжнє інтелектуальне й літературне відродження виявилось пов'язаним з дворами королів, князів і єпископів. При кафедральних соборах створювалися школи, найзнаменитішою з яких в першій половині XII в. стала школа в Шартрі, невеликому місті, в 80 км на північний захід від Парижа. Однак найбільше нових шкіл відкривалося в великих містах. Міста, подібно монастирям і дворам можновладних осіб, об'єднували людей і вже тим заохочували обмін думками і творчу думку, проте на відміну від ченців і придворних городяни мали більш різноманітними інтересами і підготовкою. На перших порах учні збиралися навколо одного або декількох відомих вчителів, з плинном часу з таких спілок «учнів» і «магістрів» формувалися постійні установи, які пропонували систематичну освіту за цілою низкою предметів. У цих установах – університетах – звичайно вивчали всі «вільні мистецтва»: граматику, риторичку і логіку («тривіум»), а також геометрію, арифметику, музику та астрономію («квадрівіум») [207, с. 203].

Різні університети спеціалізувалися в одному з трьох загальних напрямків знання - медицині, юриспруденції або теології. У Салерно (Південна Італія) центр медичної підготовки існував, ймовірно, вже з римських часів; період його розквіту припадає на XI ст., коли виявилось благотвор-

ний вплив культурних зв'язків з візантійським і арабським світами. Згодом він поступився першістю університетам з більш широкою освітньою програмою, зокрема університету Монпельє на півдні Франції. Найбільш довговічною виявилася слава Болоньї як центру юриспруденції: саме тут на початку XI ст. відродилося систематичне вивчення римського права, як воно було зафіксовано в Кодексі Юстиніана. Зрозуміло, ніколи не припинялося вивчення римського права і в Константинополі. Так звані глосатори постачали текст Кодексу роз'ясненнями і коментарями, демонструючи його внутрішню логічність і застосовність до конкретних ситуацій. Тисячі студентів, протягом багатьох років приїжджали в Болонью зі всієї Європи для вивчення права, в більшості своїй були мирянами, а не духовними особами і, як правило, старше, ніж студенти інших факультетів: ці люди нерідко вже займали посади в світській адміністрації або в церковних установах. Поряд зі школою римського права в Болоньї сформувалася школа канонічного права, де коментування та навчання носили настільки ж систематичний характер.

Студенти, в більшості своїй приїжджали здалеку, об'єднувалися в «спільноти» (від латинського *universitas* – сукупність) і звільнялися від дії місцевої юрисдикції і місцевого оподаткування. Вони самі платили за своє житло і книги, могли навіть визначати коло бажаних предметів вивчення, а також розмір плати професорам. Ці права студентів особливо підтверджувалися імператором. Професори, в свою чергу, об'єднувалися в корпорації і, будучи в основному одруженими жителями Болоньї, підпорядковувалися міському законодавству. Спочатку оплата професорам складалася з грошових внесків студентів, але з часом професора стали отримувати постійну плату від міста, не зацікавленого в припливі викладачів з боку. За межами Італії центри освіти перебували під впливом духовенства. Чим Болонья була для вивчення права, тим Париж став для вивчення теології. Кафедральні школи Шартра і Реймса він перевершив тільки

в XII в., Головним чином завдяки натхненній викладацької діяльності Абеяра.

Протягом усього XII в. «Магістрам» вільних мистецтв доводилося боротися з ректором університету, призначався єпископом Парижа, за автономію своєї школи. На початку XIII в. вони здобули перемогу, і університет отримав від тата привілей прийняти власний статут. Як і в Болоньї, студенти об'єднувалися в «спільноти»; багато з них жили в будинках при університеті, на місці яких згодом виникли коледжі, мали право отримувати пожертвування, подібно монастирям і релігійним установам. Найзнаменитіший з паризьких коледжів, Сорбонна, був заснований Робером де Сорбонна, капеланом Людовика IX. Система коледжів поширилася на більшість інших європейських університетів, але нині збереглася фактично лише в Англії [207, с. 204].

Незабаром після появи Болонської школи інші магістри почали створювати в 60-их-70-их роках XII століття таку ж школу канонічного права в Парижі. Першими паризькими викладачами канонічного права були Стефан Туреньський і невідомий автор, який написав «Summa Parisiensis» приблизно в 1170 році. З інших шкіл декретистів кінця XII століття можна виділити рейнську школу, що ототожнюється з Бертрамом з Меца, Герардом Пакелом і невідомим автором «Summa Elegantius», написаної приблизно в 1169 році, і англо-норманську школу в Оксфорді, період розквіту якої припав на 90-ті роки XII століття [571, р. 395].

Уже в середині XII ст. в Оксфорді існувала школа римського права. Ідея кодифікації і систематизації місцевого англійського права в якості загального законодавства, яким керуються королівські суди по всій країні, була в своїй основі запозичена з римського права. За правління Генріха II відбулося удосконалення колишніх судових процедур: місцевих присяжних зобов'язали повідомляти про злочинців шерифу або королівському судді або, ґрунтуючись на власному розслідуванні, свідчити про сьогодення власника вкраденого або спірного майна.

Система присяжних в різних її формах стала наріжним каменем більшості європейських правових систем. Незрівнянно більш важливим стала постанова 1166 року, згідно з якою лицарі могли шукати справедливості не в судах своїх сюзеренів, а безпосередньо в королівському суді: воно відкривало, принаймні потенційну, можливість союзу між монархією і численним лицарським станом, яке в критичній ситуації можна було повернути проти великих феодалів [207, с. 177].

Оскільки вивчення канонічного права за підручником Граціана почало використовуватись практично у всіх юридичних школах та університетах, створення нових правових норм також тривало і в дійсності значно прискорювалося. Цей новий сплеск законодавчої активності стимулювався, щонайменше, частково, успіхом роботи Граціана у викладачів, котрі роз'яснювали його «Декрети» і в процесі викладання виявили численні проблеми, для вирішення яких існуючих норм канонічного права було недостатньо або не було взагалі. Велика частина нових правових норм видавалася у формі папських листів, більш відомих як декреталії. Тому нові правові норми часто називалося декретальним правом, а ті, хто тлумачили його, відповідно іменувалися декреталістами.

Декреталії в основному оголошували папські рішення по поодиноким випадкам і часто роз'яснювали, іноді детально, міркування, що лежали в основі рішення. Таким чином, багато з них з високим ступенем схожості, подібні на сучасні рішення апеляційного суду. Декреталії-листи, як правило, просто направлялись зацікавленим сторонам. Копії деяких, але не всіх декреталій, реєструвалися в архівах папської кореспонденції або папських реєстрах, які обслуговувала папська курія.

Саме тому переважна більшість каноністів і викладачів канонічного права вважали за необхідність робити копії будь-яких декреталій, які потрапляли їм в руки, так як це дозволяло їм не відставати від поточних

поглядів вищих церковних апеляційних судів на спірні питання права.

Римські Папи відповідно прагнули контролювати процес публікації справжніх декреталій для використання їх в судах і в навчальних закладах.

Після того, як два його попередника випустили офіційні збірники своїх власних декреталій, Папа Григорій IX уповноважив видатного каталонського каноніста Раймонда з Пейніфорда підготувати новий офіційний звід декреталій, який включав би усе чинне папське і церковне право, починаючи з Граціана і до часу правлячого Папи. Одержаний в результаті текст був названий «Декреталії Григорія IX» («Decretales Gregorii IX»), але неофіційно він був більш відомий як «Liber extra», і представляв собою масивну компіляцію майже 2000 декреталій, систематизованих за тим же принципом, за яким Бернард з Павії зробив це в своїй компіляції. Римський Папа офіційно видав цю працю в вересні 1234 року, і у своєму листі про передачу університетам Болоньї і Парижа вказав, що вона повинна викладатися на юридичних факультетах як офіційне видання законодавства римо-католицької церкви. «Liber extra» залишався офіційно чинним в римо-католицькій церкві аж до 1918 року [571, р. 396].

Проте, написання і публікація декреталій не припинились в 1234 році, а протягом кількох років публікація як офіційних, так і неофіційних склепінь поновлювалася не раз. Римський Папа Інокентій IV видав не менше трьох склепінь Нових законів («Novellae») в 1245, 1246 і 1253 рр., тоді як в 1276 році Папа Григорій X опублікував ще один звід, цілком логічно назвавши його «Нові закони» («Novissimae»). У 1298 році римський Папа Боніфацій VIII включив більшість декреталій, офіційно виданих його попередниками, разом з іншими своїми указами цього періоду в «Шосту книгу декреталій» («Liber sextus»). Незважаючи на свою назву, «Liber sextus» складався з п'яти книг, побудованих за традиційним зразком інших збірників декреталій [571, р. 397].

На початку XIV століття інший, і набагато менший, офіційний звід нових канонів, конституції Клементина («*Constitutiones Clementinae*»), був виданий в 1317 році за наказом римського Папи Іоанна XXII, тоді як в 1325 році Вільям де Монт-Лаудуно, професор канонічного права в Тулузі, склав маленький неофіційний звід декреталій Іоанна XXII, названий «Примхи Іоанна XXII», який знайшов своє місце в навчальних планах шкіл канонічного права в період пізнього середньовіччя. Цей звід підсумував заключний етап нового права, складеного з папських декреталій, які стали головним джерелом нововведень в канонічному праві з часів Граціана.

У 1325 році листи-декреталії перестали бути основним засобом правових новацій в католицькій церкві. Замість цього рішенням папського суду, особливо вищого суду римо-католицької церкви у справах церковних і світських, віддавалося все більше значимості, не тільки при роз'ясненні діючих правових норм, але також і для створення нових норм, що відносяться до канонічного права шляхом прийняття судових рішень. Звіти рішень вищого суду римо-католицької церкви у справах церковних і світських збереглися в сотнях рукописів, більшість з яких все ще не опубліковані.

Зводи обраних рішень вищого суду римо-католицької церкви у справах церковних і світських в пізнє середньовіччя набули поширення серед юристів-професіоналів, а деякі з них були ранніми юридичними текстами, які будуть видані після винаходу друкарства. Рішення вищого суду римо-католицької церкви у справах церковних і світських становили канонічне прецедентне право, важливість якого неухильно зростала, починаючи з XIV століття.

До кінця XV століття після винаходу друкарства в Європі видавці почали випускати томи класичних канонічних текстів – «Декрети Граціана», «*Liber extra*», «*Liber sextus*», «Конституції Клементина» і «Примхи Іоанна XXII», іноді забезпечуючи їх додатковим матеріалом – як, наприклад, під-

ручниками під загальною назвою «Звід канонічного права» («*Corpus iuris canonici*»), який вони готували для паралельної публікації Юстиніанівської кодифікації римського права, званого Зводом цивільного права («*Corpus iuris civilis*») [571, р. 397].

Каноністи, починаючи з покоління Граціана, все більше потрапляли під вплив не тільки схоластичної методології, яку вони сподівалися створити, але і деяких абстрактних філософських міркувань, що визначали інтелектуальні інтереси викладачів гуманітарних наук того часу. З огляду на інтелектуальний клімат, котрий превалював у XII-XIII ст., не варто дивуватися тому, що каноністи цієї епохи виявляли жвавий інтерес до аналізу відносин між законом, справедливістю і правосуддям.

Сам Граціан присвятив перші чотири розділи своїх «Декретів» обговоренню типів, варіантів і джерел права, які описували попередні авторитетні автори. Як стверджував Граціан, право виникає з двох основних джерел, а саме існує природне право і звичаєве право. Він ототожнював природне право з законом божим, тобто з навчаннями, що знаходяться в одкровеннях святого писання, а їх він ототожнював в свою чергу з «тим, що є правда» [460, с. 14–22].

Граціан, зробив висновок, що людські закони повинні бути розумні і повинні узгоджуватись з усталеною практикою суспільства, якщо виходити з необхідності їх адекватності та ефективності. Згідно з цим Граціан стверджував, що коли право більш не відповідає поточному стану суспільства, воно перестає бути ефективним і втрачає свою колишню адекватність.

Середньовічні каноністи використовували античну систематику права, яку вони отримали в готовому вигляді в Дигестах Юстиніана. Справа в тому, що їх уявлення про правосуддя, справедливість та закон, їх погляди на класифікацію законів і на зв'язок між різними їх типами змінювалися і розвивалися з часом. Наприклад, посилення Граціана на природне право цитує святе писання в якості авторитетної

бази, а потім тут же наводить витяги з Ісидора Севільського, де той приписує божественне походження природного права [635, р. 363].

Перші автори декретів прагнули провести більш чіткі і строгі відмінності між цими двома категоріями. Вони отожднювали природне право з вродженою людською схильністю робити добро і уникати зла, а термін закон божий вони зберігали за положеннями, відображеними в святому писанні. Більшість авторів декретів приділяла мало уваги теоретичним проблемам класифікації законів, вважаючи за краще залишити цю справу теологам.

Подальше важлива зміна термінології з'являється в арсеналі авторів декретів на початку XIII століття. Це була заміна терміну «людське право» на більш досконале «позитивне право». Значимість нового терміну полягала в його підкресленні того, що людина може створювати закон шляхом висловлення своїх думок або позитивними діями однієї людини або групи осіб, щоб він став законним джерелом права. Новий термін з'явився в одній з декреталій Григорія IX в «*Liber extra*» і це додало йому офіційний статус.

Подальше уточнення у вживанні цього терміну полягала в компромісі між позитивними законами, які були встановлені, і законами, що не були встановлені. Встановлений позитивний закон означав такий закон, який був явно і чітко оголошений Папою, монархом або іншим представником влади, в той час як невстановлений позитивний закон опирався на положення, які мали своєю основою звичаєве право, і таким чином, черпали свою силу з певної так званої «суспільної згоди», а не з законодавчої вказівки правителя [635, р. 364].

Роль звичаю як джерела права спантеличувала ще римських юристів і продовжувала хвилювати їх послідовників в середні століття аж до нашого часу. Граціан стверджував, як ще до нього це робили римські юристи та отці церкви, що звичай може розглядатися як закон, але лише в певних умовах. Щоб набути силу закону, звичай не повинен

йти проти істини, розуму, християнської доктрини і природного права.

Іншим джерелом права в канонічній юриспруденції був рескрипт (мотивоване рішення апеляційного суду, яке направляється нижчому суду). Термін «рескрипт» означає взагалі остаточну ухвалу або правове рішення, прийняте Папою, єпископом, правителем або іншим законним суб'єктом влади у відповідь на скаргу, запит або інше звернення з боку суб'єктів права. Хоча рескрипти мали обмежувальне правозастосування тільки до сторін конкретної справи, в якій виникли, в інших ситуаціях, в яких виникали такі ж обставини, судді могли цілком правомірно застосувати правові норми і тлумачення, які містили відповідний рескрипт.

Важливо, однак, зауважити, що середньовічні канонічні судді не думали про рескрипти таким же чином, як судді загального права думали про прецеденти. Римське і канонічне право не визнають доктрину «*stare decisis*» в тому вигляді, в якому вона застосовується в англійській правовій системі та інших юрисдикціях загального права. Дійсно, Юстиніан рішуче заборонив суддям слідувати думці інших судів і наказав їм керуватися тільки текстами законів, що містилися в книгах його знаменитої кодифікації. Авторитет рескриптів ґрунтувався не так на прецеденті, який вони встановили, як на авторитеті правителя, який їх видавав [635, р. 365].

У міру просування європейських християн на схід і південь протягом XIII століття, в східному Середземномор'ї і колонізації центральної Європи і Прибалтики, каноністи відчували все більшу потребу в тому, щоб пристосувати свої погляди на взаємодію з нехристиянами до нової ситуації. Зокрема, їм було потрібно обґрунтувати причини християнської експансії і захоплення володінь іновірців.

Наприклад, Папа Інокентій IV в числі перших заявив, що хоча іновірці, звичайно, не складають частину християнської церкви, вони, тим не менш, є частиною християнської пастви і тому підвладні представнику Христа. Папа наполягав також на тому, що нехристияни можуть володіти влас-

ністю за законом, так як право володіння він вважав складовою частиною природного права. З іншого боку, Гостейнс відкинув аргументи Папи Інокентія IV. Він стверджував, що втілення божества в Христі необоротно змінила історію світу. Одним із наслідків його було те, що ті, хто не прийняв віру в Христа, втратили всяке законне право на владу, в тому числі і щодо адміністративної влади [595, р. 104].

Діаметрально протилежні позиції Інокентія IV і Гостейнса з цього питання визначили контекст, всередині якого тривала дискусія про експансію християн і про право власності.

До початку XIV століття більшість каноністів погодилися на те, що Папа, як представник Христа, має повноваження створювати закони, котрі будуть обов'язковими і для нехристиян. Хоча історики зазвичай посилаються на добре відому буллу Папи Боніфація VIII, «*Liber Sextus*», видану в 1302 році, в якій найбільш повно викладена концепція верховенства влади Папи над будь-світською владою, в контексті боротьби за владу між Папою і королем Франції Філіпом IV Красивим, в дійсності ця булла тільки більш точно підсумувала нові домагання пап на юрисдикцію над нехристиянами [508, р. 109].

XIII століття було століттям повним інновацій майже у всіх сферах життя європейського суспільства. Це століття побачило народження і розквіт жебракуючих чернечих орденів, появу перших університетів, розвиток схоластичної теології та філософії, зміцнення витончених поетичних форм в національних розмовних мовах і відкриття або набуття безлічі наукових знань, технічних і механічних пристроїв.

Воно також породило величезну кількість нових законів і нові правові доктрини майже всюди в латинському світі Західної Європи. Наприклад, в Англії XIII століття було століттям багатим в питанні законодавчої діяльності, від Великої хартії вольностей до Вестмінстерських статутів. Це також було століттям авторитету загального права Генрі Брактона, який написав трактат «Про закони і звичаї англій-

ського королівства», що став джерелом загального права, а також «Щорічників», тобто судових протоколів складених у вигляді звітів про судові засідання.

Також як і Англія, Франція XIII століття переживала законодавчий бум і хвилю інновацій в праві, в тому числі велику кількість королівських ордонансів, постанови Генеральних Штатів, і появу «Кутюми Бювезі», складених Бомауаром в 1280 році. У XIII столітті в Німеччині приймаються: «Саксонське зерцало», в Іспанії – «Сім Партід мудрого короля Дона Альфонса» і «Королівський суд», а в Італії – «Книга Августина», разом з незліченною кількістю законів європейських міст.

За цей період канонічне право теж значно зросло в охопленні суспільних проблем. «Нове право» XIII століття включало тисячі папських декреталій, сотні конституцій, прийнятих трьома вселенськими соборами – Четвертим Латеранським собором, Першим Ліонським собором, Другим Ліонським собором, а також канони, прийняті багатьма провінційними та місцевими соборами і синодами.

Середньовічні фахівці в галузі канонічного права, більше навіть ніж світські юристи, потребували створення інструментів (керівництва) аналізу і вирішення проблем права. Це пов'язано з корпоративною природою організації та структури церкви. Корпорації потрапляли в число найважливіших клієнтів, з якими каноністи мали справу. Церковні корпорації варіювалися від колегії кардиналів, чернечих орденів і кафедральних соборів на вершині ієрархічної драбини до окремих монастирів, братств, жіночих монастирів і парафій на нижній сходинці тієї ж драбини [475, с. 320].

Незважаючи на різноманітність розмірів, впливу і засобів, ці організації мали загальні структурні характеристики і зустрічалися з проблемами одного і того ж характеру. Кожна об'єднувала колектив, що складається з окремих духовних осіб, чия спільна ідентичність залишалася незмінною протягом поколінь, хоча індивіди, що утворюють групу, змі-

нювалися з плином часу через неминучу смертність. Таким чином, корпорація не могла загинути.

Фактично вона була безсмертна, незважаючи на те, що її члени такими не були. Кожна група мала лідера або головного розпорядника і, хоча їх титули і ступінь їх впливу, значно відрізнялися в різних випадках, глава кожної групи, який завжди володів вищою виконавчою владою у порівнянні над усіма іншими її членами, зазвичай виступав як офіційний представник групи, грав вирішальну роль у визначенні та проведенні політики групи і мав або, по принаймні, заявляв про це, певний рівень контролю над усім майном, яке знаходилось в спільному володінні групи [595, с. 107].

Але що ж було відомо про зв'язки між главою групи і іншими її членами в такий корпорації? Чи мав голова групи, в силу своєї посади, всеосяжне право здійснювати абсолютну владу над іншими членами групи? Якщо ж ні, то де були межі його влади? Чи міг глава групи одноосібно відчужувати власність, передану всій групі? Що, якщо глава групи опинявся жадібним, безвідповідальним, некомпетентним, аморальним або ще з якихось причин не відповідав своєму посту? А якщо він впадав у ересь? Чи міг він бути зміщений? Якщо так, то як, за яких обставин і ким це могло бути скоєно? Чи могли члени групи накладати законні обмеження на політику і дії свого лідера? Якщо так, то як вони могли це зробити? Хто міг бути суддею в питанні про перевищення главою своїх повноважень? Хто міг забезпечити виконання такого рішення і як?

Кожне з цих питань вимагало відповідей, і відповіді на них було завданням канонічного права і каноністів. Проблеми влади і повноважень всередині корпорації виникали всюди в церковній організації, і з повною визначеністю там це відбувалося частіше, ніж в більшості світських організацій королівської адміністрації в середні століття. Корпоративні структури світського суспільства були відносно рідкісні, в той час як структура середньовічної церкви залежала від корпоративних груп, кожна на своєму рівні.

Знайти задовільну аналітичну схему, яка могла б надати дієве рішення проблем безперервності і змін всередині корпоративних структур, було непростим завданням. Органічним парадоксом корпорацій є той факт, що вони безперервно змінюються і все ж в принципі завжди залишаються тими ж. Спроби раннього середньовіччя впоратися з цим парадоксом виявлялися неадекватними або незадовільними.

Розуміння того, що суб'єкти права, які не є людськими індивідами, тобто юридичні особи, безсумнівно, з'явилися дуже давно, але довгий час вони залишалися відносно незначним і прихованим елементом правової думки. Однак протягом другої половини XII століття каноністи стали помічати, що застосування поняття правосуб'єктності групи людей, таких як монастирі, абатства, єпархії та інші церковні інституції, може дати корисний аналітичний інструмент для пояснення деяких видимих аномалій, які спантеличували їх попередників.

До початку XIII століття каноністи вже почали розрізняти фізичних осіб в традиційному правовому сенсі цього слова і юридичних осіб, в тому числі корпорації, які мають ті ж самі атрибути правосуб'єктності, що і фізичні особи.

Простим і природним наступним кроком було уявлення про юридичних осіб як про корпорації, що складаються з голови і членів групи. Гугуччіо – автор анонімного трактату «Glossa Palatina», написаного в період 1210-1215 рр., в числі інших, підійшов до проблеми відносин між головою та членами корпорації на основі вчення Граціана про відносини між Папою і іншими членами християнської церкви [174, с. 77].

Хоча каноністи, укладачі декретів і декреталій і обговорювали ці та пов'язані із цим питання, їм не вдалося виробити узгоджену теорію корпоративної структури та повноважень всередині корпорації. Два видатних каноністи XIII століття, Папа Інокентій IV і кардинал Гостейнс, зробили більш детальний аналіз корпоративного канонічного

права. Однак вони розійшлися в своїх висновках, оскільки кожен починав свій аналіз з фундаментально різних понять того, як корпорації повинні вести свою діяльність. Інокентій IV засновував свої дослідження про церковні корпорації на тій передумові, що влада в цих інститутах повинна бути сконцентрована в руках керівника, тобто глави групи духовних осіб. Безумовно, він міг делегувати частину відповідальності і влади з деяких питань своїм підлеглим, які тримали б перед ним відповідь за неналежне виконання своїх обов'язків.

Відповідно до цього погляди Інокентія IV на корпорації можуть бути охарактеризовані як авторитетні. Глава корпорації є в обов'язковому порядку єдиним законним представником влади, а її члени його підлеглими. Застосування главою корпорації влади не підлягає перегляду або обмеженню з боку інших її членів. Інокентій IV представляє главу корпорації як одноосібний або авторитарний правитель, відповідальний тільки перед вищестоящими членами ієрархії і, в кінцевому рахунку, перед богом [174, с. 78].

Кардинал Гостейнс відкидав таке уявлення. Замість цього він показує, що глава і члени корпорації спільно використовують владу і солідарно несуть відповідальність. Глава групи духовних осіб, вважає Гостейнс, уповноважений виносити остаточне рішення тільки те, що належать до його посадових обов'язків питань прав і власності. Але і з цих питань він повинен радитися з іншими членами групи, перш ніж прийняти остаточне рішення. Згідно Гостейнсу, члени групи зберігають правомочність з тих питань, які відносяться особисто до них. У цих питаннях самі члени групи можуть приймати остаточне рішення, хоча глава, зрозуміло, зберігає право участі в обговоренні таких справ і навіть право голосу по ним, так як він, врешті-решт, залишається членом корпоративної єдності. Згідно Гостейнсісу, в питаннях, які зачіпають загальні інтереси глави і членів, обидві сторони поділяють владу і відповідальність, так, щоб жодна зі сторін не змогла діяти без згоди іншої [174, с. 78–79].

В процесі цього обговорення, і особливо при виробленні теорії канонічного права щодо корпорацій, виникли кілька нових політичних поглядів, які в свою чергу стали базовими для сучасних західних концепцій конституційного права. Фундаментальні поняття такого роду сьогодні є настільки невід'ємною рисою нашого мислення, що вони здаються цілком очевидними і потрібно деяке зусилля, щоб уявити світ, в якому ці поняття виглядали б ультра новими і небезпечно радикальними, так як вони погрожували підірвати основи суспільного ладу. Серед цих нововведень в політичних і правових трактатах пізнього середньовіччя була рівність перед законом і принцип верховенства права, які стали з тих пір головною аксіомою в сучасних уявленнях про легітимність державної влади. Рівність перед законом і принцип верховенства права в широкому сенсі слова означало, що правителі, як і їхні підлегли, повинні підкорятися законам і що ніхто, яким би могутнім він не був і якою б владою не володів, не міг стояти вище закону.

Таким чином, рівність перед законом і принцип верховенства права накладають обмеження на владу правителів, які вважали за краще б ігнорувати закони, що обмежують їх можливості і звужують рамки поведінки, в питаннях їх особистої або державної політики. Адже з незапам'ятних часів правителі ігнорували незручні для їх влади закони, і хоча незадоволені піддані неодноразово протестували, проте, мало, що могли виправити. Однак деякі з каноністів і теологів XIII століття стали доводити, що нехтування або порушення встановлених законів втрачають як правові, так і моральні основи для реалізації монархом своєї влади. Правителі, що діють у відриві від закону, є згідно з цією думкою тиранами і тому втрачають навіть свої законні претензії на владу, якщо вони переступають межі, визначені законом. Піддані мають моральне право протистояти владі тирана, стверджували теологи, і опір тирану був не тільки справедливим по закону, а й заслуговував схвалення і вважався би гідним діянням [643, р. 13].

Середньовічні церковні юристи використовували механізм делегованої влади і права представництва для пояснення того, як і чому кафедральні збори капітулу можуть виступати від імені всіх членів єпархії, або колегія кардиналів від імені всіх хрещених християн. Збори каноніків капітулу, заявляли каноністи, представляють інтереси своїх підопічних так само, як Проктор представляє свого довірителя. У тих межах, в яких передбачає доручення, дії проктора були рівними згідно закону діям довірителя [174, с. 79].

Ця теорія пропонувала вважати, що соборні каноніки володіють неявною довіреністю або дорученням на право представляти всіх віруючих в їх єпархії, а кардинали мають таку ж довіреність або доручення на право представляти всіх членів католицької церкви. Таким чином, коли ці корпорації давали свою пораду і згоду на пропозицію єпископа чи Папи, вони своєю згодою законно ратифікували дії вищого органу, так само як кожен член єпархії або всієї церкви був опитаний і дав свою згоду.

Ця теорія права представництва наділяла консультативні органи, такі як збори капітулу і кардиналів, значною часткою владних повноважень. У той же час вона забезпечувала теоретичну основу для вже усталеної практики консультативних рішень, одночасно встановлюючи контроль над неприборканою владою єпископів і Папи Римського. Такий підхід до проблеми поділу влади всередині корпоративної одиниці викликав подальше обговорення і суперечки, так як виникли нові труднощі. Серед них виділялася проблема встановлення того, що ж підтверджує довіреність або доручення, за яким віруючі надають соборним канонікам або колегії представницькі повноваження.

Таким чином, різні механізми, узаконені каноністами ХШ–ХІV ст., забезпечили їх інструментом, придатним для розробки і формулювання правового порядку в церковних корпораціях, заснованому на теорії представництва і згоди, яку вони виробили з положень, знайдених ними в римському праві. Інші незабаром помітили, що розумні доводи, які

каноністи встановили для церкви, можуть бути легко адаптовані до інститутів цивільної влади.

Проблема визначення меж, якщо вони мали місце, констатували, що влада монарха в принципі не дуже відрізнялася від проблеми обмеження влади Папи Римського і єпископів.

Канонічне право в християнській Європі виникло у вигляді відносно невеликого зводу інструкцій і норм, які регламентували правила поведінки і дотримання ієрархічних відносин в християнських громадах, що поширилися по всьому Середземномор'ю протягом перших трьох століть нашої ери. З часів правління Костянтина система церковного права росла і процвітала під патронажем християнських імператорів. У міру набуття церквою власності і впливу в суспільстві, її керівники отримували і нові засоби примусу і контролю. За цих обставин закони церковного права в разі потреби множилися.

Заперечення кліру проти втручання в церковні справи з боку мирян, в тому числі знаті і навіть королів, не припинялися і прийняли форму потужного реформаторського руху в церкві, члени якого забезпечували контроль за справами папської адміністрації в середині XI століття. Реформатори бачили в канонічному праві важливий засіб для підтримки своїх зусиль врятувати церкву від зла мирського контролю. Результати привели до посилення правової системи церкви.

Вони включали перетворення самого права, яке стало більш доступним завдяки складанню авторитетних склепінь церковного права і навчання з канонічного права як системи теоретичних і практичних дисциплін, окремо від теології і цивільного права.

«Декрети» Граціана в середині XII століття забезпечили реформовану церкву об'ємистим склепінням канонічного права, а школи, де цей звід вивчався, ставали впливовими центрами перетворень церковних інституцій у відповідність із запитами суспільства, які з кожним десятиліттям ставало все більш складним і вимогливим. До кінця XII століття

випускники шкіл канонічного права вже займали більшість основних постів в світській владі і в церковній ієрархії. Після детального вивчення, озброєні основами матеріального і процесуального права, досвідчені канонічні юристи стали незамінними експертами для посадових осіб церковної влади на всіх рівнях. Деякі каноністи самі ставали Папами, як, наприклад, Григорій IX, Інокентій IV, Боніфацій VIII і Іоанн XXII, діяльність яких відображена в роботі. Інші забезпечували контроль не тільки щоденної діяльності папської юридичної системи, але і її дипломатичних, фінансових та адміністративних інститутів. Із всезростаючою частотою каноністи ставали кардиналами, архієпископами, єпископами, абатами або архідияконами в кожному регіоні, де існував хоча б один інститут католицької церкви.

Ф. Мейтланд стверджував, що «середньовічна церква була державою» і було важко і навіть неможливо дати визначення державі, яку не можна застосувати до церкви в середні віки [589, р. 100]. Фактично так і було, середньовічна церква розділяла влада зі світськими правителями: в кожному регіоні канонічне право діяло паралельно з іншими правовими системами.

Середньовічне канонічне право залишається не тільки головним джерелом релігійного права, а й життєво-важливим елементом сучасних світських правових систем, особливо в цивільному праві, де продовжуються відчуватись його вплив. Міркування і висновки середньовічних каноністів залишаються втіленими в традиції загального права в англomовному світі і правовій спадщині країн континентальної Європи.

Це можна наочно продемонструвати, розглядаючи питання, пов'язані з заповітом і сімейним правом, але канонічна традиція проявляє себе і в багатьох інших областях права: контрактне та корпоративне право, право власності входять в їх число.

Канонічні ідеї і технічні питання застосування права ще більш очевидно присутні в багатьох процесуальних нор-

мах, застосовуваних в судах країн континентальної Європи, і навіть зачіпають матеріальне право цих країн. Політична думка та ідея конституційного правління багато взяли з того, що розглядалося канонічним правом в цій області в XII–XIII ст.

Таким чином, середньовічне канонічне право створило фундаментальну концептуальну силу по створенню певних елементарних ідей і інститутів, які до наших днів продовжують характеризувати європейські суспільства.

4.2 «Клюнійське право» як головний чинник Папської реформації в добу Середньовіччя

Ще задовго до початку Хрестоносного руху на Схід Римська католицька Церква стає головним виразником ідей та доктрин середньовічного суспільства і, спираючись на величезні земельні і грошові ресурси, займає домінуюче місце у тодішньому феодальному суспільстві. Являючись провідним ідеологічним інститутом, а також виразником політико-правової доктрини доби Середньовіччя, Церква здійснює комплекс заходів щодо посилення суспільної та політичної згуртованості, а також об'єднання середньовічного феодального світу, сміливо втілюючи план створення вселенської папської теократичної феодальної держави.

Заради досягнення цієї мети папство за допомогою низки заходів усіяко пристосовувалась до еволюційних процесів у середньовічному соціумі, а також забезпечувала його необхідними духовними гаслами. Це, зокрема, знайшло своє відображення у проведенні реформації Католицької Церкви, котру розпочали ченці монастиря Клюні, суть якої полягала у підпорядкуванні всього світського духовенства чернецтву, а також у домінуванні над світською владою.

Уже в X столітті кілька монастирів успішно чинили опір спробам підпорядкувати їх діяльність світським інтересам. Бургундський монастир в Клюні був відомий як най-

більш реформаторська релігійна громада і досить швидко став лідером у реформаторському церковному та канонічному русі. Та й узагалі, монастирі, що не були ніяк підпорядковані світській владі, стали центрами, звідки почали поширюватися найбільш амбітні і далекосяжні реформаторські ідеї.

Економічно найбільш сильною церковною установою, могутнім провідником релігійної ідеології були монастирі. Саме вони ще в X ст. і взяли на себе почин цілої низки перетворень в Католицькій Церкві, які повинні були укріпити її моральні і матеріальні позиції, вдосконалити організацію, підвищити авторитет. Ініціатором цих перетворень виступив бургундський монастир Клюні, заснований в 910 році, тому весь церковно-реформаторський рух отримав назву клюнійського. Монастир в Клюні став ініціатором тієї великої реформи, яка пробудила до життя Західну Європу в XI столітті [135, с. 230; 138, с. 69].

Велика реформа клюнійських монахів спрямовувалась на підпорядкування життя усього духовенства чернечому укладу. Розпочата ченцями з Клюні реформа, була на початках підтримана найбільш прогресивною аристократією, а згодом і самим Папою.

Клюнійці вимагали дійсного повернення до апостольського життя та відродження первинного образу церкви. Було б невірно розглядати ці прагнення чернецтва як бажання повернутись на ступінь грецької церкви і вийти за рамки західного католицизму: ні – ці монахи мали на увазі деяку позитивну програму: християнське життя всього християнства в цілому [384, с. 150].

Монастир у Клюні із моменту його утворення завжди займав особливе місце у суспільстві. Місцеві абати мали неабиякий вплив на релігійну та державну політику. До їх думки прислухалися не лише вищі церковні ієрархи, включаючи Папу, але і наймогутніші представники світської влади. До слова, до лику святих були зараховані п'ять із дев'яти перших настоятелів Клюнійського абатства.

Клюнійці прагнули створити сильну централізовану церковну організацію і тому сприяли звеличенню папської влади. В цей час і самі римські Папи проводили централізаторську політику в Католицькій Церкві. Звичайно, вони вступили в союз з клюнійцями, побачивши в них свою опору. Одним з важливих заходів по зміцненню папства було встановлення нового порядку виборів пап: по постанові Латеранського собору 1059 року, римських первосвящеників повинна була вибирати колегія кардиналів. Ні імператори Священної Римської імперії, ні інші світські феодалі більше не могли втручатись у вибори [159, с. 18].

Свого фундаментального вираження дані реформи отримали у політиці клюнійського ченця Гільдебрандта, який увійшов в історію під ім'ям Папи Римського Григорія VII.

Французьке прислів'я «всі дороги ведуть в Рим», можливо, ніколи не заключало в собі більш вірні характеристики стану Західної Європи, ніж в другій половині XI ст., в дні понтифікату Папи Григорія VII [438, с. 100], адже саме тоді відбувались надзвичайно складні та важливі для усього християнського світу події. Зокрема, на фоні християнізації Скандинавії та Русі, відбувся розкол Церкви на Західну та Східну, що проявилось у появі схизматиків греків на Сході, тотальні міжусобні війни феодалів у Франції та Німеччині [135, с. 231].

Слід зазначити, що Католицька Церква виявилась готова до таких змін, що знайшло своє відображення у формуванні нової державно-правової доктрини, звичайно, не без участі клюнійців. Найбільш яскраво це виражалось у програмі так званої «папської теократії», тобто «встановлення верховної влади Папи в церковних і світських справах» [482, с. 35], яку висунув в 1075 році Папа Григорій VII і сформулював її у своєму знаменитому «*Dictatus Papae*» («Диктати Папи»). «І в цю теократичну монархію, за його задумом, повинні були увійти всі християнські держави [155, с. 32]. Крім того, «Папа Григорій VII та інші відомі богослови проповідували існування правового порядку не тільки в середині

окремих держав, але і в міжнародній сфері» [438, с. 363].

Ідея теократичної монархії мала величезний глибинний зміст, так як вперше була висловлена теорія об'єднаної Європи на основі християнської віри, що однозначно повинно було позитивно вплинути на її політичний, соціально-економічний, культурний та духовний розвиток [135, с. 232; 138, с. 70].

В рамках такого політико-правового бачення, та, оцінюючи складну ситуацію, в якій опинилась Західна Європа в кінці XI століття, а також, спираючись на свій колосальний авторитет, Папа прагнув організувати та очолити рух європейців на Схід з метою звільнення від мусульман головної християнської святині – міста Єрусалим. Це була перша спробу організації хрестового походу, «хоча думка про подібний захід ще за сто років до нього була висловлена Папою Сильвестром II» [337, с. 3].

У другій половині XI століття латинське християнство справді підійшло ще ближче до схвалення ідеї священної війни. На ранніх стадіях реформ папство почало усвідомлювати необхідність військової «руки», якою можна було б підкріпити свої плани і продемонструвати волю. І Папи почали експериментувати зі спонсорством військових дій, закликаючи християн захищати церкву в обмін на певні преференції у вигляді духовних винагород. Так, зокрема, Папа Григорій VII істотно просунув доктрину застосування священного насильства. Бажаючи набрати папську армію, яка була вірна Риму, він почав по-новому інтерпретувати християнські традиції. Століттями теологи характеризували внутрішню духовну боротьбу, яку віддані християни вели проти гріха, як «війну Христа», і ченців іноді називали «воїнами Христа». Григорій переінакшив цю ідею, так щоб вона краще відповідала його цілям, заявивши, що все мирське співтовариство має один головний обов'язок – захищати латинську церкву, ставши «воїнами Христа» у цій війні [134, с. 22].

Григорій VII підвів латинську теологію впритул до священної війни, стверджуючи, що Папа то має повне право

збирати армії, щоб воювати за Бога і латинську церкву. Він також далеко просунувся в справі обґрунтування концепції освяченого насильства в рамках спокути – ідеї, яка стане суттю Хрестоносного руху. Проте Григорія не можна вважати головним творцем Хрестових походів, тому що він явно не зумів обґрунтувати серйозну і переконливу ідею священної війни, яка знайшла б відгук у християн Європи.

На початку свого терміну перебування при владі Григорій запланував грандіозну військову кампанію, яка може вважатися першим прототипом Хрестового походу. У 1074 році він спробував почати священну війну в Східному Середземномор'ї, щоб допомогти грецьким православним християнам Візантії, яких, за його твердженням, «щодня різали як худобу» мусульмани Малої Азії. Латинцям, які билися в цій кампанії, була обіцяна «небесна нагорода». Однак, його грандіозний проект зазнав невдачі. На заклик відгукнулися далеко не всі, можливо, тому, що Григорій оголосив про свій намір особисто очолити кампанію. Сформульованим Папою 1074 року тезам про зв'язок між військовою службою Господу і подальшої духовної компенсації все ще не вистачало визначеності.

Але на початку 1080-х років, в розпал конфлікту з німецьким імператором, Григорій зробив вирішальний крок до досягнення повної ясності. Він написав, що його прихильники повинні виступити проти імператора і гідно зустріти «небезпеку майбутньої битви в обмін на відпущення всіх гріхів». Це означало, що участь у священній війні мало таку ж силу в справі очищення душі, як інші форми спокути, тим більше що війна, як і паломництво, обіцяла бути важкою і небезпечною. І хоча це більш логічне пояснення дещо особливої властивості освяченого насильства не набуло поширення, але стало прецедентом для наступних пап. Насправді сама новизна радикального підходу Григорія до мілітаризації латинського християнства викликала засудження багатьох сучасників. У церковних колах його звинуватили в тому, що він впроваджує в практику «нові ідеї, нечувані протягом сто-

літь». Його погляди відрізнялися такою крайністю, що, коли наступник Григорія Папа Урбан II запропонував більш помірний і ретельно створений ідеал, він здався оточуючим консерватором [512, р. 210; 568, р. 33; 593, р. 551].

Варто зазначити, що «ідея Хрестових походів чудово вписувалась в перспективу перетворення християнського світу, яке задумувалось впливовим клюнійським братством» [256, с. 150].

Логічним завершенням усього став церковний собор у Клермоні 1095 року, на якому Папа Урбан II, котрий і сам був вихідцем із монастиря у Ключі, висловив ідею організації Хрестоносного руху на Схід, чітко давши зрозуміти, що саме Папа, а не монархи стоїть на чолі латинського світу і виражає ідею його об'єднання.

Звичайно, заклик, який виходив від вищого церковно-ієрарха, зі зброєю в руках звільнити Гріб Господній, м'яко кажучи, не зовсім відповідав християнському віровченню. Адже завоювання одними народами інших, застосовуючи насильство, навіть, не дивлячись на високу мету даної місії, однозначно, виходила за рамки Святого Писання. І ми вважаємо це безперечним фактом! Адже хрестоносці на шляху до Єрусалиму та й, безпосередньо у ньому, допускали неприпустиму жорстокість, в тому числі і щодо мирного населення. Більше того, достатньо цинізму було і в тому, що за участь в Хрестовому поході вище католицьке духовенство і сам верховний понтифік, зокрема, обіцяли індульгенції для всіх його учасників. І такі думки мають абсолютне право на існування [135, с. 232].

Насправді Хрестові походи були одним з проявів широкої кампанії по омолодженню і розповсюдженню західного християнства, що проводилися Римом з середини XI століття в так званому «реформаторському русі». З точки зору папства будь-які невдачі в церкві були симптомами глибокого захворювання: порочного впливу світського світу, що зберігається завдяки зв'язкам між священнослужителями і мирськими правителями. І єдиний спосіб позбутися від

імператорів і королів, які «тримали церкву за горло мертвою хваткою», - реалізація Папою даного йому Господом права на верховну владу. Самим красномовним і активним виразником таких поглядів був Папа Григорій VII. Григорій ревно вірив, що був посланий на землю для реформації християнства, і з цією метою повинен взяти абсолютний контроль над латинськими церковними справами. Для досягнення цієї мети він був готовий використовувати будь-які засоби, навіть насильницькі дії, котрі чинять папські адепти, яких він назвав «воїнами Христа».

Папа Григорій зайшов занадто далеко, рухався занадто швидко і закінчив своє правління у вигнанні в Південній Італії. Однак його сміливі кроки зробили багато для просування справи реформ і збільшення папських повноважень, створивши платформу, з якої один з його наступників (і колишній радник) Папа Урбан II (1088-1099) зумів організувати Перший Хрестовий похід [561, р. 373–387].

Тому Григорій VII і інші реформатори прийшли до висновку, що вони повинні вирішити чотири тактичні завдання, щоб досягти своєї кінцевої мети. По-перше, їм необхідно було створити нові склепіння старого права, щоб продемонструвати, що їх метою була легітимація духовної традиції. По-друге, створити нові закони, які стануть опорою їх програми, заповнюючи прогалини в існуючому зводі правових норм. По-третє, вони повинні були розвинути відповідні процедурні механізми, а нові суди, що мають діяти більш ефективно, повинні були виправляти порушення церковного права. І, по-четверте, церкві були потрібні нові і дієві способи, ніж ті, які були в наявності, для виявлення порушників і передачу їх суду [265, с. 248].

Серед римських пап – реформаторів XI століття, усе ж, як говорилося вже вище, найбільш наполегливим законодавцем був Папа Григорій VII. Григорій VII критикував основу призначень, зроблених з політичних міркувань, на церковні посади в ряді канонів, які вимагали, щоб єпископи, абати та інші високопосадовці надалі обиралися відповідними гру-

пами кліриків, а не призначалися на посаду феодалними правителями. Григорій VII сміливо стверджував, що духовна влада, і особливо папство, було вище у своїх повноваженнях по відношенню до всіх світських властей, включаючи королів та імператорів.

Однак, можна із впевненістю вважати, що окреслені процеси у добу раннього Середньовіччя мають набагато глибше підґрунтя і розглядати їх потрібно комплексно, а не однобоко, зокрема, відштовхуючись від тих соціальних, політичних, економічних, культурних та правових реалій, котрі склалися у кінці XI століття.

Можна по різному відноситись до діяльності папства та його ролі у реформації Церкви, хрестоносному русі, намаганням підпорядкувати світську владу церковній та ін. Однак, «які б не були помилки відносно виконання свого служіння, в яких звинувачують Пап, ми повинні засвідчити, що ніхто в світі не протестував проти цих помилок так постійно і так сильно, як самі ж Папи. Яким чином? По-різному, але більше всього постійними зусиллями підтримувати, розповсюджувати і розвивати любов і служіння Христу» [386, с. 133].

Слід сказати, що Католицька Церква дбала і за власний авторитет, адже сама була «заражена» тими гріхами феодалного суспільства, проти яких вона боролася. Саме тому «Папа Григорій VII розпочав серйозні в середині самої Церкви: боротьба проти симонії, зверхність церковної інвестиції над світською, celibat та ін.» [67, с. 274].

Що стосується симонії, то Папа Григорій VII вважав її найтяжчим злочином, адже коренем цього зла вважав той факт, що заміщення вищих церковних посад залежить, в більшості, від світських володарів. Саме тому Папа Григорій VII підняв знаменитий спір за інвестицію, яка полягала у просуванні ідеї зверхності Папи у призначенні єпископів, священиків і абатів. Дані реформістські задуми Папи підтримували відомі та авторитетні богослови, такі як Ансельм Лукський, Гебгард Зальцбурзький, Плацид Нонантульський та ін. [135, с. 233].

І справді, можна констатувати той факт, що „до кінця XI ст. Папи не мали такої потужної влади, так як залежали від імператорів і монархів, які подекуди і призначали пап, угідних їм. «Була відсутня також і власна церковна ієрархія серед єпископів і священників, яких призначав король або сеньйор. Єпископ Риму був лише першим серед рівних. Його згода була не обов'язкова при призначенні інших єпископів та священників, і по канонічному праву він не міг відміняти прийняті ними рішення» [26, с. 49].

Однак, в процесі проведення Ключійської реформації, ситуація суттєво змінилась на користь папства. Католицька Церква стала наймогутнішою організацією в Європі, яка визначала практично всю зовнішню політику європейських держав, їх політичний, економічний, культурний, правовий та духовний розвиток. «Монастирі були центрами науки, медицини та освіти. Правителі створювали привабливі умови для монастирів, засновували нові, жертвували великі земельні наділи та надавали інші привілеї з ціллю розвитку регіонів, що відстають. Крім того, Католицька Церква отримувала пожертви від всіх прошарків населення, що дозволило до кінця Середньовіччя зробити церкву найбільшим власником земель і найбільшою економічною корпорацією в Європі» [461, с. 43].

Ключійські реформи, на нашу думку, мали на меті вироблення основ загального християнського права, ідея якого була висунута ще у IX ст. Ліонським єпископом Агобардом: «Якщо Господь страждав, щоб усі ми примирились у його тілі, - писав він, - то хіба цій божественній об'єднавчій справі не суперечить неймовірне розмаїття законів?» [516, р. 13].

На нашу думку, масштабність ключійських реформ дає підстави говорити про вироблення специфічного ключійського права, яке ґрунтувалось на синтезі церковних та канонічних норм, а також створювало умови для розвитку цивілізованих цивільно-правових відносин та міжнародного права. Саме ключійське право лежало в основі папських ре-

формацій. Навіть, не дивлячись на те, що папські реформи не прийняли більшість європейських правителів і кліриків, ключійські реформи дозволили папству стати наймогутнішою державною організацією середньовічної Європи [135, с. 233; 138, с. 71].

Після Папської революції була створена нова система канонічного права, яка відділилась від богослужіння, риторики і моралі; в цій системі використовувались, з однієї сторони, знову відкрите римське право в аспекті мови і правової доктрини і, з іншої, - новий схоластичний метод при зведенні в єдине ціле суперечливих текстів [26, с. 50–51].

Отже, варто констатувати, що система церковного та канонічного права, котра сформувалась внаслідок церковної реформації, у тому числі не без участі ключійців, а також низка різноманітних папських декреталій, які знайшли своє логічне вираження у постановах IV Лютеранського собору 1215 року, являлись свого роду транснаціональним зводом законів.

Крім того, нова правова система, яка утвердилась у всій Західній Європі, сприймалась як система, що безперервно розвивається, як динамічна. Точніше, західна правова свідомість у зв'язку з проголошеним правом для Папи вводити нові закони, тобто здійснювати законотворчу діяльність, вперше сприйняла думку про те, що закон повинен постійно поповнюватись і оновлюватись....В 1234 році з'явився перший офіційний звід канонів і декреталій, який підсумував і систематизував майже столітню працю; він слугував основним законом римо-католицької церкви майже до 1917 року [26, с. 51].

Багато з проведених Католицькою Церквою реформ не можуть не викликати поваги і через 7 чи навіть 8 століть: введення раціональної судової процедури замість містичних способів доведення – випробування вогнем і водою, поєдинків і ритуальних клятв; визнання взаємної згоди основою шлюбу, а злого умислу – основою злочину; розвиток принципу справедливості для захисту бідних і безправних

перед багатими і тими, що мають владу та посилення відповідальності за невиконання зобов'язань, заснованих на довірі та взаємній відповідальності, - ось далеко не повний перелік прикладів. [26, с. 52–53].

Католицька церква створила першу сучасну правову систему, сучасне канонічне право, під широку юрисдикцію якого підпадало не тільки духовенство, але й миряни. Така система була необхідна для того, щоб «підтримувати цілісність кожного державного утворення, провести реформування кожного з них і зберегти рівновагу між всіма ними» [26, с. 269].

Таким чином, Папська реформація Католицької Церкви у добу Середньовіччя, проведена в тому числі завдяки участі клюнійських ченців мала визначальний характер як для самої Католицької Церкви, так і для усієї Європи загалом. Це був одним з вирішальних факторів для розвитку церковного та канонічного права, яке остаточно сформувалось у XII-XIII століття та відображало головні ідейні та політико-правові засади католицизму. Усе вищенаведене дозволяє говорити і про роль клюнійського кліру, а також про унікальне по своїй суті «кльонійське право».

4.3 Становлення «орденського права» як інноваційної форми Хрестоносного руху

З середини XI століття Католицька Церква поступово перетворюється на наймогутнішу організацію, яка, спираючись на величезні земельні і грошові ресурси, намагається утвердитись на чолі всього феодального суспільства. Будучи головним творцем ідеологічної та державно-правової доктрини, Церква починає усвідомлювати необхідність політичної згуртованості та об'єднання середньовічного феодального світу, втілюючи свій план створення теократичної феодальної держави на чолі з Папою.

Адже «діяльність католицької церкви засновується на створеному нею протягом декількох століть доктрині, яка розглядається як еволюція християнського вчення, і ґрунтується на єдиновладді Римського Папи, який визнається главою католицької церкви» [252, с. 311]. Однак, своєрідний вакуум, утворений в Західній Європі після падіння Римської імперії, заповнювався тим, що християнський світ дедалі більшою мірою усвідомлював себе не тільки як релігійну громаду, а й як єдину політичну спільноту.

Слід зазначити, що Католицька Церква виявилась готова до таких змін, що знайшло своє відображення у формуванні нової політико-правової доктрини. Найбільш яскраво це виражалось у програмі так званої «папської теократії», тобто «встановлення верховної влади Папи в церковних і світських справах» [482, с. 35], яку висунув в 1075 році Папа Григорій VII і сформулював її у своєму знаменитому «*Dictatus Papae*» («Диктаті Папи»). І в цю теократичну монархію, за його задумом, повинні були увійти всі християнські держави.

Констатуємо і те, що католицька церква створила першу сучасну правову систему – канонічне право, під широку юрисдикцію якого підпадало не тільки духовенство, але й миряни. Така система була необхідна для того, «щоб підтримувати цілісність кожного державного утворення, провести реформування кожного з них і зберегти рівновагу між всіма ними» [26, с. 269].

Проте, таку «рівновагу» було зберігати важко. І на це були свої об'єктивні причини. «Серед хаосу, який настав у Європі в кінці XI ст. як наслідок війн, міжусобиць, тотальної злочинності, постійної ворожнечі пап з імператорами, необхідно було поставити західному світу нову ціль, котра би мала всезагальне значення. Треба було утворити нову силу, яка би служила не окремим людям, а всьому християнському світу. Такою новою ціллю стало звільнення Гробу Господнього, а новою силою – армія пілігримів, що прийняли хрест. Почалася епоха Хрестових походів» [47, с. 214].

Сама ідея Хрестових походів виникла ще за сто років до їх початку. Вже тоді, в кінці X століття Католицька Церква розпочала серйозну роботу по зміцненню власного беззаперечного авторитету у всіх питаннях релігійного та світського життя. Цьому сприяла активна правотворча діяльність римського папства та плідна просвітницька робота численних християнських богословів.

Церква всіма можливими силами і засобами пристосовувалась до еволюції суспільства та забезпечувала його необхідними духовними гаслами. Адекватно оцінюючи ситуацію, яка склалась в Європі в кінці XI століття та, спираючись на свій колосальний авторитет, папство прагнуло організувати та очолити рух європейців на Схід з метою звільнення від мусульман головної християнської святині – міста Єрусалим. Варто сказати, що ця ідея знайшла свою реалізацію в добу Хрестових походів, що тривали майже двісті років.

Головною силою армії хрестоносців, звичайно, було лицарство, розквіт якого припадає саме на XII – XIII століття, тобто на період Хрестових походів. Зазначаючи те, що «пануючий настрій середніх віків був релігійним» [337, с. 2], а більшість хрестоносців належало саме до лицарського стану, саме лицарство повинно було, за задумом Папи, стати тією головною рушійною силою, яка повинна була відіграти вирішальну роль у реалізації цієї «священної» місії, а у разі потреби стати на захист і самої Церкви.

І більшість європейських феодалів, які належали до лицарського стану, справді, із великим ентузіазмом відгукнулись на заклик Клермонського собору 1095 року взяти участь у Хрестовому поході, адже боротьба з невірними відповідала їх ідеалам. Проте, можна, без сумніву констатувати, що крім звільнення Єрусалиму, лицарів вела вперед ще й гонитва за землями, багатством, а подекуди і банальна жага до наживи та насильства. Все це, звичайно, було присутнє. Однак, не треба забувати, що «пануючий настрій середніх віків був релігійним» [337, с. 2], а більшість хрестоносців, які

були надзвичайно набожними людьми, бажали спокутувати свої гріхи тяжким і небезпечним походом.

Нарешті, під час Хрестових походів західне лицарство об'єдналось... Почали вироблятися правила суспільної поведінки... Ідеал лицарства широко розповсюдився по всій Західній Європі, став слугувати предметом наслідування для всіх західноєвропейських народностей, і, таким чином, об'єднав все лицарство в одну спільну сім'ю, з однаковими поняттями та прагненнями [397, с. 90].

В добу Хрестових походів Церква виробляє нову форму організації, яка повинна була забезпечити успіх Хрестового руху та затвердити власний авторитет та панування в Новому світі – духовно-лицарські ордени, найбільш відомими з яких і ключовими, з точки зору власної нормотворчості, були Орден Госпітальєрів та Орден Тамплієрів та дещо згодом – Тевтонський Орден.

Однак, безпеерчно, в основу їхніх уставів і діяльності були покладені кращі зразки жебракуючих чернечих орденів.

Чернечий інститут Римо-католицької церкви традиційно включає ордени з давніми чернечими статутами (бенедиктинці та їх відгалуження, василіани, ієроніміти та інші), регулярних каноніків (премонстранти, з 1929 р. Тевтонський орден та інші), жебракуючі ордени (домініканці, кармеліти, францисканці та інші), регулярних кліриків (єзуїти, піаристи, театинці та інші). Особливий вид чернечих інститутів становлять військово-чернечі (духовно-рицарські) ордени, які поєднують у своїх статутах чернечі та військові прагнення і передбачають збройний захист християнської віри (іоанніти, тамплієри та інші). У сучасний період Святий Престол визнає легітимність рицарських орденів : Суверенного військового Ордену Госпітальєрів Святого Іоанна Єрусалимського, рицарів Родосу і Мальти; Рицарського Ордену Святого Гробу Господнього в Єрусалимі.

Римо-католицькі чернечі ордени є інститутованими церквою постійними чернечими об'єднаннями, спосіб вну-

трішньої організації яких регламентується статутами та конституціями. Члени римо-католицьких чернечих орденів дотримуються обітниць бідності, цнотливості, послуху. До трьох загальноприйнятих обітниць може додаватися четверта, яка зобов'язує слідувати особливим цілям чернечого ордену [105, с. 9].

Римо-католицькі чернечі ордени відіграли важливу роль у збагаченні і збереженні культурної та мистецької спадщини, розвитку освіти та науки, поширенні релігійно-просвітницької літератури, друкарства.

Культурно-просвітницька діяльність римо-католицьких чернечих орденів в Україні вплинула на формування української барокової свідомості, сприяла підвищенню рівня освіти і науки, а шкільна модель ордену єзуїтів стала зразком для створення православної школи нового типу. Мережа монастирських комплексів принесла на українські землі нові архітектонічні форми готичного стилю, культових споруд доби Ренесансу, архітектури бароко та виражала національні особливості, що вказує на самобутній шлях розвитку католицького культового зодчества в Україні. Важливою є діяльність римо-католицьких чернечих орденів у сфері збереження культурної спадщини Римо-католицької церкви, яка одночасно є частиною спадщини держави [105, с. 10].

Римо-католицькі чернечі ордени реалізують свої завдання згідно шкіл духовності, істотною умовою виникнення яких є свідомо приналежність до спадщини вчителя – засновника ордену.

Особливу увагу римо-католицькі чернечі ордени приділяють містичній традиції, поєднуючи чернечу споглядальну містику та містику дії у світі. Чернечу духовність характеризують такі основні ознаки, як аскетизм і споглядальна духовна практика. Визначено, що усвідомлення кризи можливостей раціонального світогляду спонукає до актуалізації містичної тематики у контексті аскетично-концептуальних орієнтацій римо-католицьких чернечих орденів з огляду

на різні напрямки духовного сприйняття *через поширення духовної практики християнської медитації згідно* бенедиктинської, кармелітської, єзуїтської шкіл та Міжнародного Товариства Християнської Медитації. В умовах переосмислення ролі релігійних цінностей практика християнської медитації постає як фундаментально простий спосіб молитви, що поєднує надбання християнського Сходу і Заходу. Такий підхід є швидше інклюзивним, ніж ексклюзивним і сприяє міжконфесійному та міжрелігійному діалогу [105, с. 11].

Римо-католицькі чернечі ордени відрізняються сутнісними елементами харизми, які містять задум та особливе призначення ордену, а також пов'язаний з його створенням духовний досвід. Харизма первісного ордену знаходиться у постійному розвитку, вона відкрита до нововведень під впливом історичних і культурних обставин, але лише в тому випадку, коли ці обставини відповідають основоположним ідеалам. Кожен чернечий орден має свою місію, що відповідає його харизмі і духовності, в межах якої спонукає до активізації парафіяльного життя.

Римо-католицькі чернечі ордени є носіями давньої духовної християнської традиції та розроблених на її основі духовних практик, дотримання яких в сучасних умовах «інформаційного вибуху» допомагає подолати нестачу інтегральності, сприяє духовно-моральному становленню людини. З'ясовано, що римо-католицьким чернечим орденам характерна особлива структура та власна ієрархія, підпорядкованість безпосередньо Апостольській столиці та незалежність від місцевої церковної влади [105, с. 12].

Римо-католицькі чернечі ордени є релігійними і культурними феноменами як носії безперервної аскетичної традиції церкви, в центрі філософсько-богословської інтерпретації якої стоять не лише чернечі обітниця, а й кардинальна духовна перебудова ченцем самого себе за релігійно й морально вмотивованими взірцями. Чернечі ордени Римо-католицької церкви привнесли на українські землі новий тип міжособистісних і суспільних стосунків, де внутрішній

порядок ґрунтується не на силі авторитарної влади і взаємного підпорядкування на зразок «сильний – слабкий», «вищий – нижчий», а на силі любові, в такій спільноті, де всі рівні між собою. Доктринально-інституційні характеристики римо-католицьких чернечих орденів відтворюють засади споріднених організацій в Україні [105, с. 12].

Західне християнство, спираючись на однорідні вселенські структури, не має соціально-культурних обмежень. У контексті загальної католицької культури, з притаманними їй рисами особливого бачення людини, світу та історії, римо-католицькі чернечі ордени пропонують загальні та християнські цінності з метою інтегрального розвитку людини згідно принципу глобалізації без маргіналізації : римо-католицькі чернечі ордени, як носії особливого виду культури, ведуть живий діалог з усіма іншими локальними культурами.

Пропонуючи певний процес удосконалення особистості, римо-католицькі чернечі ордени наголошують на окремих компонентах духовного виховання, які входять до складу кожного типу християнської духовності : августинська та домініканська школи акцентують увагу на інтелектуальному розвитку та проповідництві; бенедиктинська – на розвитку культури та екуменічній діяльності, дотримуючись бідності за прикладом працюючого Христа (назаретський тип), на відміну від францисканської, що практикує бідність за прикладом мандрівного Христа; основою вчення ігнатіанської школи стала впорядкована система молитовних роздумів і споглядальних практик; кармелітська школа наголошує на внутрішній молитовній практиці і проблемі містичного поєднання з Богом [105, с. 13].

Діяльність римо-католицьких чернечих орденів відзначається динамізмом, широтою охоплення різних сфер життя, модернізацією та інкультурацією, що уможливорює активні, актуальні відповіді на виклики духовного розвитку України. Євангелізація культури за своїми позитивними, конструктивними впливами та наслідками відповідає

інтересам і потребам українського суспільства, а не лише корпоративним цілям церкви або чернечих орденів. Інкультивована євангелізація полягає у синтезі ідей та цінностей, включенні їх у життя суспільства, що постійно оновлюється. Розширюючи межі діяльності, римо-католицькі чернечі ордени ведуть постійний діалог з державою, конфесіями та релігійними спільнотами.

Однак, повернемося до аналізу і характеристики духовно-лицарських орденів.

Головними завданнями духовно-лицарських орденів являлось, по-перше, захист паломників на шляху до Єрусалиму і у самих Святих місцях, а по-друге, збройна боротьба проти мусульман.

Є незвичайна, непояснювана раціональними доводами, привабливість в самій ідеї духовно-лицарського служіння. Образ непохитного воїна, що приносить себе в жертву полум'яної віри в Христа і Матері Божої, оспіваний в великих епічних поемах і віршах; образ цей нерідко супроводжується піднесеними легендами про сокровенні знання, які були знайдені лицарями на Сході за часів Хрестових походів, - саме тоді виникають майже всі військово-чернечі ордени. Славетні своєю мужністю, своєю загадковою і трагічною долею лицарі-тамплієри, іоаніти-госпітальєри, лицарі Святого Гробу Господнього постають перед нами як ореол істинної віри і служіння в ім'я Господа.

Саме Хрестові походи, а це був найбільш масовий рух у добу Середньовіччя, були тією місією, яка мала не меті аж ніяк не агресію, як думає дехто, а відновленням статус-кво після ісламської експансії на півдні Іспанії і у Візантії, і стали колискою зародження переважної більшості духовно-лицарських орденів.

На ранньому етапі своєї історії ці ордени були скоріше неформальними лицарськими братствами (подібними аналогічним лицарським братствам Святої землі, членство в яких, та й саме існування яких носило для більшості їх членів швидше тимчасовий, ніж постійний характер. Такі

структури, як братство Святих Андрія і Петра в Акконі, братство громадян міста Пізи, італійське братство Святого Духа, англійське братство Святого Едуарда Сповідника, Акконське братство Св. Іоанна і Св. Фоми, братство Святого апостола Якова обороняли невеликі прикордонні фортеці, або, точніше, укріплені прикордонні застави, які називались арабським словом «рібат» [295, с. 237].

Але досить скоро братства стали набувати все більших рис військово-чернечих орденів (від латинського слова «ордо», тобто «порядок»), що жили по досить суворим і обов'язковим для всіх своїх членів правилами (статутам, уставам). Лицарі-ченці (а якщо говорити про всіх членах орденів, то воїни-ченці) цих орденських братств мали з точки зору ефективності боротьби з мусульманами цілий ряд переваг перед світськими лицарями і світськими воїнами-хрестоносцями. По-перше, вони постійно проживали в своїх фортецях-монастирях, зведених на тих територіях, межі яких вони були зобов'язані охороняти. По-друге, вони приносили обітницю бідності і безшлюбності, тому, не маючи необхідності піклуватися про власне майно, сім'ю та дітей (яких не мали), могли цілком присвятити себе (поряд з молитвами) військовій справі. По-третє (що важливо), лицарі-монахи, в силу самого свого казармено-монастирського аскетичного способу життя і виховання, відрізнялися особливо палкою вірою (хоча у наш час її дехто порівнює з християнським релігійним фанатизмом), були ідеально підготовлені до боротьби з мусульманами з точки зору духовної, або політико-ідеологічної основи.

Втім, кажучи про аскетичний спосіб життя, котрий асоціюється в наших сьгоднішніх уявленнях з образом схимника або монаха-відлюдника, виснаженого постійним постом і молитвами, ми не повинні забувати про споконвічне значення слова «аскеза», що означає по-грецьки «вишкіл» або «військові вправи». І тут ми впритул наближаємося до розгадки таємничого і навіть абсурдного (на перший погляд) феномена військово-чернечих орденів.

Що спільного може бути на перший погляд у ченця, чия справа – молитися за весь грішний світ, з воїном, котрий являється, здавалося б, вбивцею (тобто явним грішником) за визначенням, або, так би мовити, по професії?

Тим часом молитовна справа, за словами святого апостола Павла, прирівнюється до військової. І це далеко не випадково. Бо Церква Апостольська завжди була і залишається войовничою. І за одностайною думкою Отців Церкви, всі християни – як ті, що моляться, так і ті, які борються проти невірних з мечем в руках, - причислялися до одного і того ж типу «войовничої людини» [295, с. 239].

Найвидатніший з древніх Отців Західної церкви – блаженний Августин, єпископ Гіппонський, - ще в V ст. сформулював принцип взаємодоповнюваності: з одного боку, ті, хто в тиші духовною зброєю посту і молитви борються з невидимими демонами (духами зла, «ангелами сатани»); з іншого – ті, хто залізною зброєю на полі бою захищає усіх від «видимих бісів» - іновірців і еретиків.

І тих і інших блаженний Августин вважав захисниками християнського світу від ворогів видимих і невидимих. Характерним в цьому представляється послання блаженного Августина якомусь Боніфацію, яке дійшло до наших днів. Це було послання християнину і римському воїну, котрий засумнівався в необхідності і можливості для людини, що сповідує віру в Христа, який є Любов, воювати з іншими людьми, хоча б і не освіченими світлом широї віри, поранити і вбивати їх.

Ми бачимо, що поряд з порівнянням «бісів» і «варварів» (ворогів християнської Римської імперії), демонізуючи противника Христової Віри, блаженний Августин стверджував, що війна і ратна праця настільки ж священні, як і молитва, а молитва – військова справа.

Правоту сказаного цілком підтверджують і аннали церковної історії, з яких випливає існування ще з часів священної християнської давнини тісного військово-духовного союзу між «чином військовим» і «чином святості».

Проте, все-таки існувала одна суттєва проблема. «Адже канонічне право, як і народна думка забороняла монахам проливати кров і розглядало акт смерті, навіть в бою, як вбивство» [281, с. 57]. Однак, Хрестові походи були оголошені Католицькою Церквою «Священною війною» проти невірних, а тому Папа Римський «виправдовував» вбивство мусульман.

Якщо вести мову про якісний склад Орденів Госпітальєрів та Тамплієрів, то необхідно констатувати той факт, що це були переважно багаті і знатні феодалі, а також глибоковіруючі люди, які жертвували всіма мирськими благами заради захисту паломників, християн, Церкви та служінню Господу і не допускали, щоби недостойні вчинки братів-лицарів були «замовчані та безкарні» [281, с. 21]. На фоні більшості представників лицарства, яка брала участь у хрестових походах, і які, переважно, відрізнялись цинізмом, жорстокістю та жагою наживи, Ордені Госпітальєрів та Тамплієрів, на нашу думку, були втіленням всіх лицарських ідеалів.

Вступаючи в ордени, лицарі одночасно ставали монахами, приймаючи обітниці бідності, покори та цнотливості. І варто зазначити, що в даних структурах за цим дивились надзвичайно суворо.

В даному параграфі надзвичайно важливо дослідити, крізь призму організаційних та ідеологічних засад, правові аспекти діяльності духовно-лицарських орденів в контексті їх історичного становлення та розвитку. Такий аналіз дозволить нам вести мову про формування основних постулатів орденського права, основами якого, без сумніву, можна вважати численні акти правотворчої діяльності духовно-лицарських орденів у вигляді Уставів, Статутів, рішень Капітулів та ін.

Щоб зрозуміти істинну сутність створення духовно-лицарських орденів, слід вказати на таку важливу складову Хрестоносного руху, як паломництво у «Святу землю».

Велику роль в розповсюдженні ідей паломництва зіграв той факт, що в уявленні західноєвропейців міста, де страждали за віру християнські святі, володіли особливою силою очищати людину від всього гріховного і земного. Безперечно, що Палестина – батьківщина Ісуса Христа – притягувала найбільше віруючих, а подорож туди розглядалась церквою як символ небесного спасіння [340, с. 7].

З кінця XI ст. паломництво у Святі місця приймає небувалий розмах. Це пояснюється закликом Католицької церкви щодо організації хрестового походу в Єрусалим задля звільнення Гробу Господнього. Шлях до Єрусалиму був надзвичайно важким та небезпечним. Значна частина паломників, як з числа простого люду, так і серед числа дрібних та великих феодалів гинули від нападів мусульман, голоду, відсутності питної води, численних хвороб. Саме тоді на шляху в Святі місця, практично, по всій Європі, а також у самому Єрусалимі, одночасно з ростом числа паломників, виникає ціла мережа так званих «госпіталів» (від лат. «*hospitalis*» – гостинний), де паломники змогли б відпочити і отримати першу допомогу.

Поки ж дослідникам вдалося встановити, що приблизно в середині XI ст. в Єрусалимі вже існували християнські благодійні організації. Купці з італійського міста Амальфі отримали від багдадського халіфа – духовного глави всіх мусульман-сунітів дозвіл заснувати неподалік церкви Святої Марії госпіталь (будинок для прийому) для розміщення та лікування християнських паломників, які прибували в Святу землю.

Поступово госпіталь св. Іоанна в Єрусалимі розширився. Зцілені братами милосердя знатні лицарі, обдаровували його землями і помістями, як в Палестині, так і в Європі. Так зароджувались майбутні командорства і великі пріорства ордену... На початку XII ст. госпіталь св. Іоанна – це вже прославлений по всьому Східному Середземномор'ю потужний центр, який здатний приймати до двох тисяч мандрівників і хворих [340, с. 11].

Однак, поступово до чисто благодійних цілей госпіталю, а саме: забезпеченням пілігримів дахом над головою і харчуванням, турботою про звільнених з мусульманського полону, догляду за хворими, похованням померлих – додаються і інші функції, зокрема, захист «благочестивих мандрівників» від чисельних небезпек, які супроводжували їх у Палестині [340, с. 12].

Завдяки щедрим пожертвам і земельними наділами орден придбав великі володіння і, навіть, цілі провінції, як на Заході, так і на Сході. Спільно з орденом тамплієрів лицарі ордену Госпітальєрів стали найважливішими протагоністами ідеї священної війни в ім'я віри. Вони силою зброї боролися з ворожою християнству мусульманською вірою на східних землях.

В кінцевому результаті, підписана римським Папою Пасхалієм II булла 1113 року «*Piae postulatio voluntatis*» задекларувала створення духовно-лицарського ордену госпіталю святого Іоанна Єрусалимського.

Колишні лицарі, які ставали членами Ордену, приймали чернечу обітницю, а турбота про хворих і паломників стояла у Госпітальєрів на першому місці.

Зберігаючи знаменитий госпіталь, не менш важливим для себе іоанніти вважали військовий захист прочан на дорогах «Святої землі», які вели до Єрусалиму. «Для цієї мети Орден був розділений на три класи: лицарів, які повинні були мати благородне походження і виконувати як військові, так і чернечі обов'язки, капеланів, які відповідали за релігійну діяльність Ордену, та зброєносців, які виконували допоміжні функції» [12, с. 16]. На чолі Ордену стояв Великий Магістр.

Для виконання орденських задач Великим Магістром Раймондом де Пюї був складений перший Устав Ордену – Правила Ордену святого Іоанна Єрусалимського, який у 1120 році затвердив Папа Каліст II.

Однак, поступово до чисто благодійних цілей госпіталю, а саме: забезпечення пілігримів дахом над головою

і харчуванням, турбота про звільнених з мусульманського полону, догляду за хворими, поховання померлих – добавляються і інші функції, зокрема, захист «благочестивих мандрівників» від чисельних небезпек, які супроводжували їх у Палестині [340, с. 12].

Слід зазначити, що за двадцять років госпітальєв св. Іоанна в Єрусалимі переріс з чернечо-благодійної організації в міцне і добре дисципліноване військове об'єднання.

Під час обряду прийняття в Орден нові члени давали присягу на вірність Великому Магістру, обітницю цнотливості, особистої бідності, покори, милосердя і благочестивих діянь.

Перетворившись в могутній військовий союз, в Орден вступало все більше благородних аристократів зі всієї Європи, а свою діяльність іоанніти – госпітальєри розповсюдили далеко за межі Єрусалимського королівства, що виражалось у створенні дочірніх приютів і лікарень на шляху до Святих місць.

Вищі церковні ієрархи давали Ордену значні привілеї, вивівши їх з підпорядкування місцевої світської і духовної влади та надавали їм право збирати церковну десятину на свою користь. Священики Ордену були підзвітні лише Капітулу Ордена та Великому Магістру. Так, наприклад, «в 1143 р. Папа Інокентій II видав спеціальну буллу, по якій Орден іоаннітів не підпорядковувався ані духовній, ані світській владі – а тільки безпосередньо римському папі» [12, с. 39]. Аналогічні привілеї були надані і Ордену Тамплієрів. Завдяки буллі 1139 року Папи Інокентія II «*Omne Datum Optimum*» («Всякий дар досконалий» – лат.), Орден де-юре виходив з-під юрисдикції єпископальної влади, тим самим ставав фактично автономною організацією.

І це було не випадково. З самого початку головний понтифік та його оточення зрозуміли, наскільки потужний важіль влади опинився в їх руках. Ордени перетворились, по-суті, на церковну поліцію у формі регулярних військових

формувань, першу професійну армію, яка була готова без зайвих коливань виступити на захист Церкви.

Таким чином, духовно-лицарські ордени стали важливим елементом державної доктрини Католицької Церкви, що прагнула об'єднати весь християнський світ під своїм началом.

Зокрема, хотілося би зупинитись на окремих положеннях, що були закладені в Уставах і численних ієрархічних статутах, які можна трактувати, як появу специфічного орденського права, оскільки дані нормативні документи являли собою синтез канонічного та церковного права, а також основних положень Уставів чернечих орденів із надзвичайно суворими правилами.

Духовно-лицарські ордени мали чітку ієрархічну структуру: члени ордену, як правило, ділились на три групи – братів-воїнів, капеланів (священників), братів-служителів. На чолі ордену стояв великий магістр (гросмейстер), який обирався пожиттєво і затверджувався Папою, який володів верховною владою над орденом і мав право вирішального голосу у всіх орденських справах. В підпорядкуванні великого магістра (гросмейстера) знаходились певні посадові особи: начальник провінції (пріор), маршал, командори, конетаблі і т.д. Періодично скликався генеральний капітул (зібрання посадових осіб ордену), який мав вищу законодавчу владу [397, с. 27].

До складу Генерального Капітулу входила Постійна рада, яка складалась з Великого Магістра, восьми стовпів націй, провінційних пріорів і капітульських бальї. Великий Магістр спільно з вісьмома стовпами – начальниками Націй (Провансу, Оверни, Франції, Арагону, Кастилії, Італії, Англії і Німеччини) – керував Радою і Священним Капітулом Ордену.

Великий Магістр, або Гросмейстер (*magnus magister, magister generalis*), обирався завжди з числа членів вищого орденського стану – братів-лицарів. Уже в силу цього він повинен був бути людиною шляхетного походження. Ви-

бори Великого Магістра проходили досить своєрідно. Генеральний Капітул обирав з числа своїх членів Комендаторе (командорів) трьох кандидатів: лицаря, капелана і сержанта. Після чого ці троє вибирали четвертого кандидата і т.д. Зрештою, число вибірників досягало 13. Порадившись один з одним вони обирали, нарешті, нового главу орденам [295, с. 237].

Великий Магістр, посаду якого була пожиттєвою, за своїм статусом був вищим носієм адміністративної та військової влади. Як правило, він правив спільно з орденським радою. Генеральний Капітул обмежував його у владі і контролював усі його дії. Однак Генеральний Капітул скликався тільки раз в два з половиною роки, а часом не скликався майже 10 років. Якщо Великий Магістр вважав скликання Генерального Капітулу необхідним, він міг скликати його і частіше.

Нижче рангом, ніж Великий Магістр, були інші важливі посадові особи, які здійснювали централізоване управління орденом:

- 1) Великий Комендаторе (Великий Командор);
- 2) Маршал;
- 3) Госпітальєр (Великий госпітальєр);
- 4) Адмірал;
- 5) Рапієр (Великий консерватор чи Великий інтендант);
- 6) Капітулярний балї, або Великий балї (він же *tresoriere generale*, тобто «головний скарбник»);
- 7) Туркопольєр;
- 8) Великий канцлер;
- 9) «Комендаторе (командор) малої коенди (малого командорства) (*praeseptor voltae*), який відповідав за збереження і поповнення запасів мила, м'яса, бронзи і т.п.;
- 10) «Комендаторе (командор) зерносховища» (*praeseptor granarii*), який відповідав за збереження і поповнення орденських запасів зерна.

11) Коммендаторе кінного війська, або конетабль (comes stabuli, cunestable).

12) «Кастелан» (каштелян).

Обидва цих Коммендаторе (командора) обиралися з числа орденських сержантів (servientes armorum) [8, с. 251–252].

Маршал (marescalcius або marescallus) одночасно являвся главою «нації» Овернь. Всупереч назві своєї посади, Маршал «лицарів Родосу» був аж ніяк не їх верховним військовим ватажком, а чиновником, що відповідав за постачання орденських військ і військового флоту всім необхідних для ведення війни – зброєю, бойовими знаряддями, артилерійськими знаряддями, боєприпасами, зброєю для людей і коней і т.д. Маршал також контролював стан орденської збройової палати і збройових майстерень. Коло його завдань частково збігалось з колом завдань орденського Адмірала. У виконанні посадових обов'язків Маршалу допомагали:

Госпітальєр, або Великий госпітальєр (hospitalarius або magnus hospitalarius) був главою Нації Франції. Він відповідав за лікування хворих і догляд за ними, турботу про бідних, здійснював контроль за діяльністю орденського госпіталю і лікарняного персоналу. Госпітальєрам безпосередньо підпорядковувалися два продома (prodomi), які призначалися особисто Великим Магістром. Сам Госпітальєр представляв на затвердження Великому Магістрові і раді ордену лицаря, обраного ним в якості кандидата на посаду Інфермарія (infermiere або infermarius) – Головного Санітара і доглядача Родоського Госпіталю. Інфермарій виконував свою посаду протягом двох років, з можливістю продовження терміну. Він був зобов'язаний день і ніч стежити за станом хворих. Інфермарій в свою чергу знаходився під невиспущим контролем двох продомов, які доповідали про все Госпітальєру. Лікарі здійснювали щоденний обхід хворих у присутності інфермарія і представників всіх восьми Націй. Ліки готувалися кваліфікованими орденськими аптекарями і

провізорами в спеціальній аптеці. За постачання хворих лікарськими засобами відповідали сам Госпітальєр і його два продома [8, с. 253].

Адмірал (*admiratus*) був главою Нації Італії. Ця посада вперше згадується в орденських документах наприкінці XIII ст., коли у ордену Святого Іоанна, поряд з сухопутним військом, з'явився і військово-морський флот. Адмірал керував орденським флотом, командуючи як кораблями, так і офіцерами і рядовим складом корабельних екіпажів, також служили на орденських кораблях найманцями (у відсутності Верховного Магістра).

Драпієр, або Великий Консерватор (*drapparius* або *magnus conservator*), був головою Нації Арагона. Він був головним інтендантом, який відповідав за постачання членів ордену одягом і взуттям, за швейні, шкіряні і взуттєві майстерні, за склади одягу і взуття [8, с. 254].

Туркопольєр (*magnus turcopolerius*) був главою Нації Англії. Спочатку туркопольєром іменувався командир так званих туркополів, або туркопулів (туземних допоміжних військ), з яких складався корпус легкої кавалерії ордену. До початку XIV ст. цю посаду займав простий офіцер, який підпорядковувався орденському маршалу. Однак на засіданні Генерального Капітулу в 1304 році було прийнято постанову, котра прирівняла звання туркопольєра до рангу Конвентуальних бальї (*baiulivus conventialis*) і поставило туркопольєра на 7-е місце в орденській ієрархії. Згодом туркопольєр став командувати не тільки кавалерією і допоміжними військами, але і вартовими військами ордену [8, с. 254].

Великим скарбником, або Великим бальї (*Tresoriere generale, tresararius* або *magnus baiulivus*), був глава Нації Німеччини. Він був керуючим всім орденським майном, включаючи казну, запаси продуктів харчування, товарні і дров'яні склади, пташники, свинарники, корівники і т.д. До кінця перебування ордену на Родосі Великий бальї відповідав також за якість всіх оборонних споруд і фортець орденської держави, забезпечення їх боєприпасами і провізією.

Посадою Великого канцлера (*magnus cancellarius*), починаючи з 1461 року був наділений глава наймолодшого з 8 орденських Націй, або «Ланге» - Нації Кастилії. Він був начальником канцелярії Великого Магістра і хранителем друку, підписував офіційні документи канцелярії разом з Великим Магістром і прикладав до них печатку, а також керував архівом орденського держави. Крім перерахованих вище найважливіших, в період перебування ордена Святого Іоанна на Родосі, існував ще цілий ряд нижчих посад, які належали сержантам, чиє коло завдань нам представляється поки ще не дуже конкретно – наприклад, посади «магістра (зберігача) асінарія» (*magister asinariae* або *custos asinariae*), «магістра справ» (*magister operis* або *custos operis*) і т.д. [8, с. 255].

Генеральний Капітул (*Capitulum Generale*), в засіданнях якого мали право брати участь всі члени ордена, був носієм верховної влади. Він контролював всі дії всіх адміністративних і військових органів ордену. Рішення Генерального Капітулу мали силу закону. Спочатку він скликався раз в п'ять років, Але пізніше – лише раз в 10, а то і раз в 15 років. У разі смерті Великого Магістра скликалось позачергове засідання Генерального Капітулу.

Рада ордена (*Capitulum Conventum*) була дорадчим і консультативним органом при Великому магістрі. Члени ради постійно перебували в головній орденській резиденції на Родосі. Протягом перших 200 років історії ордена члени ради обиралися Генеральним Капітулом або самим Великим Магістром з числа орденських лицарів, враховуючи рівномірне представництво всіх «Ланге» («націй»). Однак в 1320 року Генеральний Капітул постановив, що Рада ордена надалі повинна складатися лише з глав орденських «націй». На аверсі друку, який прикладався до документів з постановами Ради ордена, був зображений Святий Гроб Господній, а на реверсі – члени Ради. Вони стали на коліна перед Патріаршим хрестом (символом початкового підпорядкування госпітальєрів духовній владі патріарха Єрусалимського. На

ній був зроблений латинський напис: «BULLA MAGISTRI ET CONVENTUS» (печатка Магістра і Ради) [8, с. 256].

Законодавча влада здійснювалася орденськими суддями, що підкорялись байліфу (бальї) Родосу (baiulivus 'Rhodi), який призначався безпосередньо Великим Магістром. Всі комерційні суперечки вирішувалися спеціальними торговими судами, нагляд за якими здійснював Торговий бальї (baiulivus commercii). Рада ордену Родоських лицарів карбувала свою власну монету на базі динарії.

В архівних документах і свідченнях сучасників міститься чимало вказівок на те, що грецькі громадяни Родосу православного віросповідання мали власні органи самоврядування. Це не в останню чергу йшло на користь і ордену. У складних ситуаціях і в моменти найбільшої небезпеки скликалися спільні комітети, що складалися як з «франків», так і з греків, які виробляли спільні рішення. В адміністративних документах ордену нерідко згадуються «профіди» (Profides) – «добрі люди» або «добрі люди країни». При цьому йдеться про почесне звання орденських представників місцевого грецького населення. Усе відбувалось під девізом ордену лицарів Родосу - «Pro Fide» («За Віру») [8, с. 257].

Найбільш, характерною особливістю організаційної структури ордену Св. Іоанна в період його перебування на о. Родос було суворо ієрархічний поділ членів ордену на класи (стани), що піддавалося постійному і неухильному контролю. Члени ордену поділялися на три класи: лицарів, кліриків і сержантів. Ця потрійна структура відповідала середньовічній становій структурі західноєвропейського суспільства та підрозділялась на дворянство, духовенство і простолюди. Швидше за все коріння цієї класової структури сходять до XII ст., Коли Великий Магістр іоаннітів Раймунд дю Пюї почав перетворювати колишній, чисто чернечий орден странноприймників в духовно-лицарський військовий орден.

Лицарі (milites, буквально «воїни») повинні були мати благородне (дворянське) походження. Саме вони являлись

основними носіями влади в ордені в описуваний період. Члени ордену, що належали до інших класів, могли досягати високих посад лише у виняткових випадках. Як правило, всі найважливіші адміністративні та військові посади – наприклад, посади Великого Магістра, глав орденських «націй» або пріорів, могли бути зайняті лише лицарями.

Клірики (*capellani*) могли не мати благородного походження, але їх батьки повинні були володіти особистою свободою (тобто не бути рабами чи кріпаками). Обов'язки кліриків обмежувалися здійсненням церковних потреб. Клас орденських кліриків в свою чергу підрозділявся на три ранги, або ступеня: простих кліриків, капеланів і пріорів (цих пріорів не слід плутати з пріорами глав орденських територіально-адміністративних одиниць – Пріорств або Пріоратів). Прості клірики прислужували під час богослужіння. У кожному командорстві ордену був свій капелан. Чимало капеланів постійно перебувало в резиденції орденського керівництва в м. Родос. Інші капелани супроводжували орденський флот або сухопутні війська ордену в період воєнних дій. Досягти вищої духовної посади пріора клірик міг тільки в віці 26 років, прослуживши не менше року. Кожне пріорство мало свого власного пріора, якому підпорядковувалися всі капелани відповідного регіону [8, с. 246].

Сержанти або зброєносці (*servientes armorum, servienti d'armi*), подібно клірикам, не повинні були мати обов'язково благородне походження, але вони повинні були бути особисто вільними людьми. Вони надавали лицарям допомогу у війні, але також і в справах управління, при догляді за хворими, бідними і нужденними. Однак вони могли займати лише підлеглі адміністративні та військові посади. Поряд з сержантами-зброєносцями були і сержанти, які не брали участі в боях нарівні з орденськими лицарями, а використовувалися у цивільних справах (*servienti di staggio*) [8, с. 247].

Братство лицарів Родосу було інтернаціональним і до складу ордену входили вихідці з різних країн Європи. В

рамках цього багатонаціонального, але підпорядкованого єдиного централізованого керівництва ордену між окремими національними групами існували чіткі відмінності. Вживався для позначення цих груп термін «мова», або «ланг» (від латинського «lingua»), що цілком відповідає сучасному поняттю «нації» або «національності». Коли орден Св. Іоанна влаштувався на Родосі, він складався з семи «націй». Послідовність, в якій ці «нації» завжди перераховувалися, відповідала їх «Орденському стажу». На першому місці завжди стояв найдавніший «нація» ордену – Прованс (звідки, за найбільш поширеною версією, походив сам засновник ордену – Жерар), потім йшли Овернь, Франція, Італія, Арагон (цей «нація» включав до свого складу всіх лицарів Родосу (Іберійського півострова), Англія і Німеччина (Аллеманія). «Нація» Провансу включав до свого складу два Великих Приорства – Сен-Жілльське (54 коменди) і Тулузьке (35 ком Менде) і окремий Маноський бальяж.

«Нація» Оверні включав в себе Велике Приорство Овернське і окремий Ліонський бальяж. «Нація» Франції включала в себе три Великих Приорства – Французьке, (45 Комменд), Аквітанське (65 Комменд) і Шампанське (24 коменди) і два бальяжа, на чолі яких стояли капітулярний бальї морів (він же глава коменди при храмі Св. Іоанна Латеранського в Парижі) і Великий казначей (глава коменди св. Іоанна Корбейльського). «Нація» Італії включав в себе Велике Приорство Римське (19 Комменд) і шість Приорств ломбардських (45 Комменд), Венеціанське (27 Комменд), Барлетське (25 Комменд), Капуанське (25 Комменд), Мессинське (12 Комменд) і Пізанське (12 комменд), а також окремі бальяжі Св. Єфимії, Св. Стефана, Іоанна Неаполітанського, Св. Трійці Венозської, Кремонське і особливий бальяж родової коменди (командорства) Св. Себастьяна (заснований Папою Урбаном VII). «Нація» Арагона включав до свого складу три Великих Приорства – Арагонское (29 Комменд), Каталонське (28 Комменд) і Наваррське (27 Комменд), два окремих бальяжа – Травеньоркське і Капське, а також осо-

бливий бальяж Негропонтский (який перебував під спільним управлінням «націй» Арагона і Кастилії). «Нація» Німеччини включав до свого складу п'ять Великих Пріорств – Німецьке, Богемське, Угорське, Датське і Польське і два бальяжа – Бранденбурзький і Св. Йосипа в Далмації (всього 67 Комменд). «Нація» Кастилії складалася з двох Великих Пріорств – Кастильського (27 Комменд) і Португальського (31 коменда) і п'яти бальяжів – Акрського, Лангонсько-Лезького, Нововіланського, Лорського і Св. Гробу в Торі. «Нація» Англії включала себе (в період перебування іоаннітів на Родосі) об'єднаний бальяж трьох достоїнств Великого Пріора Англійського, бальї Егльського і бальї Вірменського. Пізніше він був перетворений в Англо-баварську «Націю» (з включенням до свого складу Великого Пріорства Баварії). Глава кожної «Нації» іменувався «пільє», або «пільєром» (*pillierius*, буквально: «стовп», «опора») і належав до числа вищих посадових осіб ордену. Кожен з цих «пільєрів» не тільки очолював ту чи іншу «Націю», а й займав одну з вищих орденських державних посад. Не менше чотирьох з восьми «пільєрів» зобов'язані були постійно перебувати на острові Родос. Ніхто з них не мав права віддалятися з орденської резиденції без спеціального дозволу Ради ордену. На час відсутності одного з «пільєрів» на Родосі та «Нація», до якої він належав, призначала йому заступника з числа своїх членів [8, с. 249–251].

Начальники Націй, по-суті, виконували функції керівників міністерств, які в межах своїх повноважень вирішували чітко визначені Уставом та статутами завдання, пов'язані, зокрема: із організацією та управлінням військових підрозділів Ордену, які вже тоді стали прообразом професійної армії; контролем за фінансовою сферою та торговельними операціями; зовнішніми відносинами з іншими орденами та державами; нормотворчим процесом; здійсненням судочинства та ін.

Подібний конституційно закріплений розподіл вищих постів між різними Націями дозволяв досягнути вмілої і ді-

свої концентрації сил при одночасному врахуванні національних особливостей, що не в останню чергу сприяло посиленню Ордену [12, с. 44].

З часом, в процесі розвитку та трансформації Ордену у, по суті, першу в світі Орденську державу, Постійна рада почала складатися з чотирьох різних рад. Так, зокрема, Орденська рада, куди входив Великий магістр, його лейтенант, мальтійський єпископ, настоятель церкви святого Іоанна, вісім коventуальних балії та їх лейтенанти, провінційні пріори і капітулярні балії, орденський скарбник, його лейтенант і Сенешаль Великого Магістра, затверджувала прийом в кавалери, розподіляла роздачу командорств і пенсіонів та вирішувала інші важливі справи. В Повну раду поступали на розгляд справи, вирішені на Ординарній і Карній раді. В Таємній раді розглядались справи політичні, які вимагали швидкого вирішення. В Карній раді розглядались справи про злочини кавалерів та інших чинів ордену.

Суттєвий вплив мала діяльність Ордену і на становлення, розвиток та реформування церковного та канонічного права, яке без сумніву, значною мірою почало пристосовуватись не тільки до потреб самої Церкви, але й до більш ефективного регулювання відносин із світською владою, що однозначно позитивно вплинуло на розвиток Європи загалом.

Таким чином, Орден Госпітальєрів цілком міг стати в майбутньому міжнародною автономною імперією, державою, свого роду оплотом майбутньої всесвітньої теократичної монархії під проводом Папи Римського. А ідея створення такої держави, як говорилося вище, була чи не найголовнішим постулатом реалізації політико-правової доктрини Католицької церкви, яка б мала реалізуватись через правильну організацію та управління хрестоносним рухом.

Процвітаюча, незалежна від світських князів, визнана вже в 1309 р. Папою Климентом V, орденська держава підтвердила свої права в 1448 р., коли Папа Микола V визнав повну юрисдикцію Ордену над його територією (острів

Родос, а згодом – острів Мальта – авт.), незалежність Ордену від Папи в питаннях управління, фінансових питань, право обміну посольствами з іншими державами, міжнародно-правову свободу договорів, право чеканити монету і стягувати податки [12, с. 47].

Варто зазначити, що особливе привілейоване становище Ордену Госпітальєрів, правонаступником якого став Мальтійський Орден, зберіг до сьогоднішнього дня, у відповідності з яким він являється повноцінним членом міжнародно-правової спільноти.

Безперечно, духовно-лицарський орден госпіталю святого Іоанна Єрусалимського відіграв одну з ключових ролей у хрестоносному русі XI – XIII століття, а його значний вплив на соціально-політичне життя середньовічної Європи не підлягає сумніву. Орден став тією організацією, яка поєднала в собі мирські ідеали лицарства та духовну віру, оскільки члени ордену, в переважній більшості, давали чернечу обітницю, відрікаючись від мирських благ заради служіння Господу. Ця унікальна по своїй суті організація, поряд з іншими духовно-лицарськими орденами, стала оплотом християнства у Святій землі, а згодом і в усій Європі, активно впливаючи на церковні та канонічні норми шляхом їх імплементації та реформування на основі впровадження власних правових норм. Такий вплив дає підстави говорити про формування унікального по своїй сутності орденського права.

Без сумніву, серед духовно-лицарських орденів, що брали участь у хрестоносному русі на Схід, одним з найтаємничіших і найвпливовіших був Орден бідних лицарів Христа і Храму Соломона, який більш широкому загалу відомий під ім'ям «Орден Тамплієрів».

Історія ордену бідних лицарів Христа і Храму Соломона (храмовників або тамплієрів) постійно перебувала в центрі уваги численних дослідників, що породило воістину неозорих літературу про лицарів Храму.

Дана структура була однією з перших духовно-лицарських орденів, заснованих в Палестині в період Хрестових походів, і з дня свого заснування спрямовувала свою діяльність на рішення чисто військових, хоча і оборонних, завдань, на відміну, наприклад, від заснованого набагато раніше, приблизно в 1040 рр., тобто ще задовго до початку Хрестових походів (всупереч спробам папського престолу приурочити його виникнення до звільнення Єрусалиму від невірних хрестоносцями герцога Готфріда Бульйонського в 1099 г.), ордену іоаннітів – госпітальєрів).

Головним прихильником створення Ордену Тамплієрів і його заступником був Св. Бернар Клервоський. З урахуванням величезного авторитету, яким цистерціанський абат користувався всюди в Європі, його проповіді спонукали багатьох вступати не тільки в орден тамплієрів, але і в орден іоаннітів і взагалі в ряди хрестоносців. Якраз в період його місіонерської та проповідницької діяльності чисельність обох найбільших духовно-лицарських орденів значно зросла [8, с. 164].

Отже, в 1118 або 1119 р. бургундські лицарі Гуго де Пейн, Готфрід де Сент-Омер, Андре де Монбар, Пайен де Мондідье, Жоффрау Бізолі, Шамбо де Сент-Аман, Роллан, Годемар і Росаль (в різних джерелах їх імена даються в різних транскрипціях і звучаннях), принісши обітницю перед патріархом Єрусалимським, об'єдналися в військове братство, щоб на славу Христа і Пресвятої матері Божої стати монахами, залишаючись в той же час лицарями, вести цнотливе і благочестиве життя під покровом Гробу Спасителя, обороняти від нехрещених Святу землю і забезпечувати збройний захист паломників на шляху через сповнені всіляких небезпек області Келесирії і Палестини, охороняючи їх на шляху від морського берега, до якого приставали паломницькі кораблі, до Єрусалиму і назад, від нападів мусульманських, а часом – що гріха таїти – і від християнських дорожніх розбійників, і від нападів сарацинів (а також від левів – єдиних тварин, на яких за статутом було дозво-

лено полювати храмовникам). Король Єрусалимський Балдуїн II надав у розпорядження нового братства воїнів-ченців частину свого палацу, побудованого на місці стародавнього храму Соломонова. Тому членів братства і стали називати храмовниками або лицарями Храму, хоча спочатку вони самі називали себе бідними соратниками (лицарями) Христа. Каноніки Церкви Гробу Господнього («сепулькрієри») передали храмовникам кілька розташованих поблизу будівель для розміщення бідних пілігримів, яким не було чим заплатити за нічліг на міських заїжджих дворах [8, с. 166–167].

Білий колір орденського одягу членів ордена Храму вказував на тісний зв'язок тамплієрів з чернечим орденем цистерціанців (носили білі рясни), статут яких був запозичений лицарями Храму (в той час як чорне вбрання іоаннітів-госпітальєрів вказувало на їх подібність до монахів-бенедиктинців, які носили чорні рясни).

Червоний колір тамплієрівського хреста, що був за великим рахунком символом хрестоносця взагалі, зобов'язаний своїм походженням події, що сталося на Клермонському соборі Римо-католицької церкви в 1095 році, коли Папа Римський Урбан II, який отримав, як глава всіх західних християн, послання з проханням про військову допомогу від василевса Східної Римської імперії Олексія Комніна, володінням якого загрожували турки-сельджуки, та закликав учасників собору виступити в похід для захисту християн Сходу. Вислів «Хрестовий похід» тоді ще не вживався. Як уже говорилося раніше, самі учасники цих військових кампаній з метою звільнення Гробу Господнього від мусульман називали себе просто пілігримами, тобто паломниками, а свої походи – паломництвом («перегринати́я», лат.: peregrinatio), підкреслюючи тим самим релігійний аспект кампанії в якості першорядного і основного [8, с. 171].

У той же час червоний хрест продовжував служити загальним символом всіх хрестоносців, готових пролити кров заради звільнення Святої Землі від гніту іновірців. А тамплієри служили як би зразком, або, висловлюючись

сучасною мовою, «архетипом» цього нового лицарства. Тому їх шати, щити і прапори прикрашали загальні для всіх хрестоносців червоні хрести. Втім, збереглися зображення лицарів Храму зі щитами чорно-білого забарвлення (на зразок їх чорно-білого імені Босеан), а також зі щитами, прикрашеними червоним хрестом на чорно-білому полі (а в деяких випадках – навіть з хрестами не червоного, а чорного кольору, які взагалі-то були затверджені в якості емблеми іншого, Тевтонського духовно-лицарського ордену [8, с. 172–173].

Девізом ордену Храму служили слова псалма 113: «*Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini Tuo da gloriam*» («Не нам, Господи, не нам, але імені Твоєму славу»).

Орден Храму був офіційно узаконений, тобто визнаний Папою римським Гонорієм II, тільки в 1128 році, коли чернець духовного Цистерціанського ордену Бернар Клервоський, тодішній духовний натхненник західних християн, суворий містик і завзятий захисник ієрархічного авторитету, який користувався свого часу на Заході загальним шануванням і зарахований Римо-католицькою церквою до лику святих, за наполяганням короля Єрусалимського Балдуїна склав перший проект орденського статуту храмовників. Його Правила, підтверджені собором Римо-католицької церкви в Труа, лягли в основу подальших 72 параграфів тамплієрівського статуту (статуту, або уставів) [8, с. 174–175].

Вони повторювали положення, які Гуго де Пейн і його соратники поклали в основу своєї військово-чернечої спільноти, і приєднали до них окремі параграфи зі статуту стародавнього братства єрусалимських «каноніків Гроба Господнього» (сепулькрієрів), а також на підставі статуту чернечого ордену цистерціанців, реформованого тим же Бернардом Клервоським. Новими були лише ті пункти статуту, які стосувалися напування діяльності ордену Храму. Крім докладних вказівок щодо молитовних правил, порядку богослужіння, дотримання постів і поводження з хворими і бідними, храмовникам вселялась необхідність шанобливого

ставлення до стареньких і беззаперечної покори вищим орденським начальникам.

Місцеві єпископи не мали право вимагати церковну десятину з орденських земель. За могутності і багатства орден Храму вже міг сміливо змагатися з усіма державами християнського світу. Але, ставши по-суті «державою в державі», зі своїм власним і – найголовніше – постійним військом, власним судом, власними церквами, власної поліцією і власними фінансами, він став викликати все більшу заздрість і недовіру як світських правителів, так і князів церкви – тим більше що римські Папи, які прагнули підпорядкувати усіх монархів своїй владі, надавали цим лицарям-монахам в білих плащах з червоним хрестом всіляке заступництво, оскільки Орден знаходився під їх прямим підпорядкуванням [8, с. 192].

Римські понтифіки не знаходили слів для вираження своєї прихильності людям, щиро готовим померти за віру і представляє їм щиро відданими папській тіарі. На шкоду багатьом єпископам і загальній масі чернецтва вони обсипали орден тамплієрів нечуваними привілеями.

Кожен лицар Храму був зобов'язаний уникати яких би то не було мирських задовольень, розваг і насолод, в тому числі такої улюбленої забави західного лицарства, як турніри і полювання.

Найважливішим нововведенням було перенесення основного акценту з захисту лицарями Храму паломників на нове завдання – збройну боротьбу за віру. За новим статутом, ця збройна боротьба і була головною метою ордену храмовників, для досягнення якої він і був заснований. Унікальність цього завдання, вірність якому кожен лицар, який перебував в ордені, підтверджував спеціальною клятвою, виявляється з тексту тамплієрівської присяги: «Я, лицар ордену Храму, складаю обітницю Господеві моєму Ісусу Христу і його вікарію папі Римському і його наступникам, зберігати їм неухильний послух і вірність; і я клянусь не тільки словом, а й зброєю і всіма моїми силами захища-

ти містерії віри, сім таїнств ... Я також даю обітницю підкорятися Великому Магістрові ордену і бути йому в усьому слухняним згідно Статуту, запропонованому нам батьком нашим, Святим Бернаром; клянусь у всіх випадках, коли це буде необхідно, перепливати моря, вирушаючи на битву; надавати допомогу в війні проти невірних царів і князів; клянусь ніколи не бігти від трьох ворогів, а навпаки, в разі, якщо це будуть невірні, сходитися з ними віч-на-віч ... » [202, с. 199].

В орден Храму могли входити не тільки ченці, а й одружені чоловіки, проте вони не мали права носити орденські відмітні знаки (білий лляний плащ і пояс). Ніяких прикрас, в тому числі на плаття і зброю (крім посадових кілець з печатками), не допускалось, так само як і використання родових гербів. Як істинні монахи, члени ордену Храму в мирний час були зобов'язані залишатися в своїх келіях, ділити зі своїми побратимами скромну загальну трапезу і задовольнятися жорстким ложем (двом лицарям належала одна ковдра), не голити бороду і рідко митися, демонструючи цим презирство до плоті [8, с. 177].

Братам ордену Храму заборонялися всякі пусті розмови. Без дозволу начальника вони не мали права відлучатися з гуртожитку і не могли ні з ким обмінюватись листами, навіть з батьками. Замість мирських розваг тамплієр був зобов'язаний старанно молитися і щодня, зі сльозами і стоконами, приносити покаєння Богу. Радісно і безбоязно повинні були лицарі Христові йти на смерть за святу віру, проявляючи постійну готовність «душу свою покласти за други своя» [202, с. 266].

У своєму творі «Про похвали новому лицарству» (лат.: «De laudatio novae militiae»), написаному в честь недавно заснованого ордену Храму Бернаром Клервоським, він отримав загальне визнання цього (висловлюючись сучасною мовою) ордену нового типу, а саме не чисто духовного, а духовно-лицарського ордену. Тим самим саме завдяки Бернару відбулося злиття двох колишніх високих

ідеалів Середньовіччя – чернечого і лицарського – в єдине ціле [8, с. 178].

Незабаром вся Європа опинилася всіяна заїжджими дворами ордена Храму. Якщо давати освіту, вміння читати, писати і висловлюватися «міжнародною» латинською мовою було винятковим привілеєм священиків і ченців, то тепер, якщо вірити літописам, багато тамплієрів (не тільки брати-священики ордена, але і брати-лицарі) були настільки освічені, що вміли читати, писати, рахувати і вільно володіли не тільки орденською «мовою спілкування», французькою мовою, але і латиною, багато хто з них говорив арабською, а деякі навіть староєврейською. Саме тамплієри ввели в обіг боргові розписки, дорожні чеки і векселі (що мали до того ходіння лише серед іудеїв). Заплативши певну суму грошей в касу орденського замку десь у Франції, тамплієр чи інший паломник, що прямував в Святу Землю, отримував там клапоть пергаменту або паперу з певними криптографічними знаками (зрозумілими тільки тамплієрів), в обмін на який касир ордена храму видавав йому гроші після прибуття в Єрусалим.

Починаючи з середини XIII ст. капелани при вступі в орден Храму повинні були приносити ті ж клятви, що і лицарі-монахи. Серед інших членів ордену Храму священики виділялися лише завдяки привілеям, пов'язаних з їх духовним саном. Проте тільки після ревізії Статуту тамплієрів в середині XIII ст., члени ордена Христа і Храму Соломона стали формально поділятися на братів-лицарів, братів-священиків (і ті й інші були ченцями), братів-сержантів і напівбратів, іменованих іноді братами-клієнтами.

Якщо вести мову про якісний склад Ордену Тамплієрів, то необхідно констатувати той факт, що це були переважно багаті і знатні феодали, а також глибоковіруючі люди, які жертвували всіма мирськими благами заради захисту паломників, християн, Церкви та служінню Господу і не допускали, щоби недостойні вчинки братів-лицарів були «замовчані та безкарні» [281, с. 21]. На фоні більшості пред-

ставників лицарства, яка брала участь у хрестових походах, і які, переважно, відрізнялись цинізмом, жорстокістю та жагою наживи, Орден Тамплієрів, на нашу думку, був втіленням всіх лицарських ідеалів.

Тамплієри дуже точно відображали ту модель, яку Церква пропонувала завжди... В ордені поєднувалось і прагнення до досконалості, і найпотаємніші помисли та мрії [39, с. 29–30].

Вступаючи в Орден, лицарі одночасно ставали монахами, приймаючи обітничі бідності, покори та цнотливості. І варто зазначити, що в Ордені за цим дивились надзвичайно суворо.

Що стосується Ордену Тамплієрів, то його Устав був затверджений на соборі у Труа 14 січня 1128 року. Звичайно, прийняття Уставу супроводжувалось численними дискусіями, які точилися в середовищі папського оточення. І в цьому немає нічого дивного, адже саме словосполучення «духовно-лицарський орден» та ще й в контексті виконання чернечих функцій, викликало неоднозначні думки. З однієї сторони Церква завжди виступала проти застосування сили та насильства, що було головним постулатом канонічного права. З іншої сторони, Хрестоносний рух, який заволодів Європою в кінці XI – на початку XII століть, безперечно передбачав боротьбу із зброєю в руках. І дане протиріччя могло суттєво похитнути як авторитет самої Церкви, так і поставити під удар саму ідею Хрестових походів у «Святу землю».

Про важливість даної події говорить той факт, що на Церковному соборі у Труа були присутні вищі церковні ієрархи, серед яких було «два архієпископи, вісім єпископів і вісім абатів» [39, с. 35]. Серед них був і визнаний церковний авторитет Бернар Клервоський, до голосу якого прислухався весь християнський світ. Варто зазначити, що на думку багатьох дослідників, саме Бернар склав Устав Ордену.

Перш за все Устав підпорядкував Орден Тамплієрів церковній владі, що було цілком нормальним, вра-

ховуючи його приналежність до чернецтва і підсудність тамплієрів церковному суду, а також суворого виконання всіх релігійних зобов'язань та обрядів, прийнятих у чернечих орденах.

Устав передбачав чітку і ретельну адміністративну ієрархію і суворо визначений звід законів: від екіпірування і використання цінностей, відданих в розпорядження тамплієрів, до їх поведінки на полі битви [23, с. 65].

Даний документ мав колосальне значення з точки зору його інноваційного змісту (що не було характерним для Уставів інших орденів та церковних інституцій), оскільки він надавав Великому Магістру Ордену право змінювати певні правила в силу тих чи інших обставин, що зробило його доволі революційним для тієї епохи та вплинуло на розвиток церковного та канонічного права, а також дозволило говорити про появу специфічного орденського права.

Це був так званий Латинський Устав Ордену бідних лицарів Христа і Храму Соломона, який складався із 72 статей, і який з часом зазнав змін, і в кінцевому результаті був суттєво доповнений і відомий, як Французький текст Уставу Ордену. Він складався із семи розділів і вдосконалювався протягом 170 років. Текст Французького Уставу Ордену яскраво показує, як Тамплієри пристосовувались до політичних змін і формулювали свій власний нормативно-правовий кодекс.

Варто зазначити, що їх Устав являв собою доволі делікатну проблему з точки зору канонічного права... Ніхто навіть уявити не міг, що монахи стануть ділити свій час між молитвою і виконанням поліцейських функцій, між церковною службою і війною... [39, с. 33].

І це було не випадково. З самого початку головний понтифік та його оточення зрозуміли, наскільки потужний важіль влади опинився в їх руках. Це була по-суті церковна поліція у формі регулярного військового формування, перша професійна армія, яка готова була без зайвих колів виступити на захист Церкви. Орден став важли-

вим елементом державної доктрини Католицької Церкви, що прагнула об'єднати весь християнський світ під своїм началом.

На прикладі Ордену Храму і керуючись його Уставом і Статутами було утворено цілу низку духовно-лицарських орденів. Так, «в Іспанії виникають ряд духовно-лицарських орденів для боротьби з арабами, на Балтійському морі утверджується Тевтонський Орден, який мав потужний церковний вплив на землі слов'ян і литовців Прибалтики» [384, с. 233].

У наслідування ордену Храму на різних «фронтах» війни з ворогами християнства були засновані інші духовно-лицарські ордени під аналогічними або схожими назвами, члени яких носили біле вбрання, що нагадувало тамплієрське і прикрашене червоними хрестами, що мали спочатку «тамплієрівську» форму (і лише згодом змінили свою конфігурацію): на Піренейському півострові – ордени Сантьяго (мечоносців Св. Якова), Калатрави Монтези і Богородиці Монжуа; в Італії – орден Св. Стефана; в Прибалтиці – орден мечоносців (бідне братство Христове в Лівонії), у польській області Мазовії – Добринський орден (Добринське братство Христове).

Результатом діяльності Ордену у «Святій землі» в перші двадцять років свого існування, стала булла Папи Інокентія II «*Omne Datum Optimum*» («Всякий дар досконалий» – лат.) у 1139 році, яка надавала Ордену величезні привілеї і підпорядковувала його безпосередньо Папі Римському. Орден де-юре виходив з-під юрисдикції єпископальної влади, тим самим ставав фактично автономною організацією.

Таким чином, «Орден Храму цілком міг стати в майбутньому міжнародною автономною імперією, державою...» [281, с. 65], свого роду оплотом майбутньої всесвітньої теократичної монархії під проводом Папи Римського. А ідея створення такої держави, як говорилось вище, була чи не найголовнішим постулатом реалізації політико-правової доктрини Католицької Церкви, яка б мала реалізуватись

через правильну організацію та управління хрестоносним рухом.

Наступні булли римських пап, такі як, «*Milites Templi*» 1144 року Папи Селестина II, «*Militia Dei*» 1145 року Папи Євгенія III і «*Delecti filii nostril*» 1160 року Папи Олександра III тільки закріпили за Орденем ще більше привілеїв та визнали його беззаперечний авторитет.

Головними посадовими особами Ордену були: Великий Магістр – голова Ордену, влада якого обмежувалась і контролювалась Генеральним Капітулом. Слід сказати, що Великий Магістр та Капітул Ордену Тамплієрів по праву зайняв вагоме місце у структурі вищої церковної ієрархії та став ключовою церковною інституцією більш ніж на 160 років.

Великий Магістр обирався простою більшістю голів особливим комітетом (Радою), що складалась із членів Капітулу і затверджувалась Капітулом. За своїм рангом Великого Магістра можна було порівняти із Папою Римським. Хоча у всіх найважливіших питаннях була потрібна згода Капітулу, який вирішував їх знову-таки більшістю голів, і Магістр був зобов'язаний коритися йому. Однак, він усе ж володів надзвичайно широкими повноваженнями: наприклад, правом самому призначати вищих посадових осіб ордену Храму

В структуру Ордену входили також брати-капелан, які відповідали за проведення церковних служб, відправ та сповідали братів-лицарів; Сенешаль, який завідував поставанням і побутом Ордену; Маршал Конвенту Храму, який відповідав за військову підготовку і дисципліну в монастирі. Конвент складав військову силу Ордену, тобто братів-лицарів і сержантів; Хранитель одягів, який відповідав за екіпування братів-лицарів. Крім того, були Командори трьох провінцій Сходу – Єрусалима, Тріполі та Антіохії, які були підпорядковані Великому Магістру Ордену та Генеральному Капітулу. За командорами провінцій йшли шателени (керуючі замками), командори Домів, командори лицарів;

брати-лицарі, брати-сержанти (піхотинці і легка кавалерія, яка набиралась із представників нижчого, ніж лицарство, соціального класу) і брати-казальєри (відповідальні за збереження казальї – ферм Ордену), які підпорядковувались маршалу свого монастиря; туркопольєри – командувачі туркополів – найманців із місцевих жителів; підмаршали – відповідальні за дрібне спорядження, його доставку та ремонт; зброєносці, прапороносці та інфірмарій – керуючий лазаретом.

Маршал був головним полководцем ордена Храму і завідував його військовою справою. У воєнний час брати-лицарі знаходились під його безпосереднім керівництвом, озброєні зброєносці – знаходились під керівництвом, підпорядкованого йому підмаршала, про якого піде мова нижче.

Великий прецептор Єрусалимської області був хранителем орденської скарбниці тамплієрів. У цій своїй якості він відав також розміщенням братів по різних орденським замкам-монастирям і наглядав над усіма орденськими поселеннями, фермами і маєтками.

В обов'язки командора Святого гарда Єрусалима входило виконання наступного завдання – разом з 10 лицарями, під чорно-білим головним орденським прапором «Босеан», він повинен був супроводжувати паломників до річки Йордан, забезпечуючи їх необхідними припасами і кіньми [8, с. 184].

Кожна орденська провінція управлялася особливим командором, якому були підпорядковані командори окремих, більш дрібних орденських територіальних одиниць.

Магістру підпорядковувалися Великі пріорі, Великим пріорам – байліфи (іменувалися також «бальї» або «пілье», що буквально означає «стовпи», «опори»), байліфам – пріорі, а пріорам – командори. Слід, однак, враховувати, що титулатура вищих посадових осіб ордена Храму в різні часи і в різних країнах істотно варіювалася. Так, Великий пріор міг іменуватися командором провінції, магістром або Великим прецептором, а командор (комен-

дант орденського замку-монастиря) – рецептором [202, с. 273].

Назва посади прецептор походить від того, що він був зобов'язаний виконувати доручену йому магістром завдання (від лат.: *praecipimus tibi*, тобто «доручаємо тобі»).

Як ми вже знаємо, члени ордену Храму поділялися на лицарів, капеланів-священиків і братів-сервієнтів (лат.: *fratres servientes*), від назви яких походить слово «сержант». Сервієнти, в свою чергу, поділялися на зброєносців або збройних братів-сервієнтів, що супроводжували братів-лицарів у військових походах, і на різного роду слуг і ремісників [8, с. 185].

Поряд з цими трьома розрядами членів ордену Христа і Храму Соломона існував ще й четвертий – цивільні члени ордену Храму. В їх число входили як дворяни, так і люди простого звання, чоловіки і жінки, які з власної волі виконували цілком або частково орденські приписи, але жили в миру, а не в орденських замках монастирях (подібно чернецтву в світі). До числа цих світських членів ордену Храму, крім згаданих вище напівбратів-«семіфратерів», належали також донати (лат. : *donati*) або донатори (лат. : *donatores*), котрі добровільно надавали ордену Храму будь-які послуги, і так звані облати (лат.: *oblati*), вже з дитинства, відповідно до принесеної обітниці, призначені батьками до вступу в орден Храму і виховані в дусі вірності його Статуту [202, с. 277].

Кожному лицареві Храму, як уже говорилося, належало мати три коні, зброєносця і намет. Всі члени ордену отримували однакові за якістю і кількістю їжу, зброю і одяг.

З числа братів-сержантів, які, на відміну від білого одягу братів-лицарів, носили чорний і коричневий одяг і такий же плащ (також прикрашені червоним орденським хрестом), призначалися п'ять нижчих посадових осіб ордену Храму: 1) так званий одмаршал (нижчий маршал), в безпосередньому підпорядкуванні у якого в воєнний час знаходились всі збройні сержанти (*servientes armorum*); 2)

прапорonoсець орденa Храму; 3) керуючий земельними володіннями орденa Храму; 4) головний коваль орденa Храму; 5) комтур порту Аккон [8, с. 186].

Підмаршал вважався помічником головного орденського Маршала. Він був зобов'язаний забезпечувати орден Храму зброєю і тримати цю зброю в порядку. Прапорonoсець, возив в боях головний орденський прапор «Босеан» за Магістром Храму, був в той же час керівником всіх зброєносців, яких він приводив до присяги, і після закінчення терміну їхньої військової служби, звільняв [202, с. 279].

Статутом було точно визначено, скільки кожному орденському брату належало одягу, постільних речей і зброї; був точно встановлений порядок дня відносно молитов молитви, відвідування храму, трапез і т.д. Настільки ж строго і докладно регламентувалися всі військові звичаї в поході, при облозі, в таборі, на полі бою, розпорядок дня і робота капітулу. За старими, слабкими і хворими орденськими братами було встановлено надзвичайно уважний догляд.

Орденський «Альмоньєр», тобто той, хто турбувався про бідних, отримував щодня десяту частину всіх хлібних запасів для роздачі нужденним. Існувало також спеціальна ухвала про покарання, яка передбачала різні покарання за порушення орденських правил [8, с.187].

Злочини (крадіжка, вбивство, бунт, втеча, кощунство, боягузтво перед лицем ворога, повідомлення постанов Капітулу не допустили до участі в засіданнях Капітулу братові, симонія і мужолозтво) каралися виключенням з орденa Храму, а менш важкі проступки (непокора начальникам, наклеп на брата, образа брата або іншого християнина, спілкування з продажними жінками, відмова братові в їжі і питті) – тимчасовим позбавленням права на носіння орденської одягу. Вигнання з орденa Храму означало для вигнанця позбавлення джерела існування – адже, вступаючи в орден, тамплієр вносив до нього все своє майно, яке назад вже не поверталось [8, с.187].

Хто позбавлявся орденського плаща, був зобов'язаний працювати разом з рабами, жити і спати на голій землі, і не сміти торкатися до зброї. Навіть після того як йому повертали орденський плащ, він уже ніколи не міг досягти в ордені Храму вищої посади або давати показання проти кого-небудь з братів по ордену.

Кожна людина, яка бажала вступити в орден Тамплієрів в якості повноправного члена («білого плаща»), повинен був володіти відмінним здоров'ям, походити від законного шлюбу і з лицарського роду. Він також повинен був відповідати таким вимогам: 1) не перебувати в шлюбі; 2) не бути відлученим від церкви; 3) не бути пов'язаним присягою з будь-яким іншим духовним орденем; 4) не домагатися прийому в орден Храму за допомогою обіцянок або подарунків [202, с. 281].

Перед урочистим прийомом в орден Храму кандидат, котрий успішно відбув рік випробувального терміну, два «брата-лицаря» відводили його в особливу кімнату при орденському храмі на співбесіду про серйозність його намірів і обтяжливість тих зобов'язань, які він збирається взяти на себе. Якщо ж кандидат, всупереч усьому, залишався твердим у своєму рішенні, то з дозволу Капітулу його вводили в храм, приводили до присяги на Святому Євангелії і з дотриманням урочистих церемоній вбирали в білий орденський плащ [8, с.188].

Самовільно виходити з ордену Храму було суворо заборонено. Якщо храмовник, що вибув з ордену тамплієрів, знову хотів в нього повернутися, він повинен був у будь-яку погоду стояти з непокритою головою біля входу в Орденський Будинок («Храм»), і навколішки перед кожним храмовником, слізно благати про прощення.

Як вже говорилося вище, Великий Магістр тамплієрів приймав важливі рішення не одноосібно, а лише порадившись з Генеральним Капітулом (в особливо екстрених випадках – з Єрусалимським конвентом, тобто із загальними зборами усіх тамплієрів, які несли службу в Єрусалимі, і

тільки з їх згоди міг оголошувати війну, укладати мир, здійснювати торгові операції і т.п. [202, с. 287].

Що стосується Капітулів Ордену Храму, то вони були двох видів: звичайний та генеральний. «Звичайний капітул, подібно суду честі, збирався раз на тиждень скрізь, де б не знаходились четверо і більше братів, щоби вирішувати поточні питання управління командорствами. Генеральний капітул склад всі зі всієї братії монастиря, великих бальї (вищих судових чинів) і командорів всіх рангів. На генеральному капітулі обговорювали адміністрацію ордена, призначення посадових осіб. Генеральний капітул схвалював рішення, прийняті радою магістра, свого роду таємною радою, де засідали великі бальї та вибрані лицарі, які приймали рішення, що торкались зовнішньої політики Дому. Також, принаймні раз на рік, проводились генеральні капітули провінцій» [281, с. 106].

До кінця XII ст. духовно-лицарські ордени перетворились в могутню військово-політичну та економічну силу на Сході і на Заході. Так, наприклад, завдяки діяльності Ордену Тамплієрів в Європі сформувалась потужна банківська та фінансово-кредитна система. «Самі римські Папи із задоволенням користувались фінансовими послугами «бідних лицарів»: їм, як банкірам, доручали зберігати і виплачувати гроші, зібрані папськими агентами на потреби Хрестових походів, давати в борг сеньйорам, які відправляються на Схід та і т.п.» [281, с. 122].

Запозичивши досвід мусульманських країн під час перебування у Святій землі, тамплієри започаткували нові технології у сільському господарстві, медицині, архітектурі, топографії, мореплавстві та суднобудуванні, літературі. Завдяки старанням Ордену «Антична мудрість, що її зберігали арабські вчені, нарешті дійшла до християнського світу» [316, с. 364].

Зараз можна почути багато дискусій з приводу істинних цілей Хрестоносного руху та ролі у ньому Ордену тамплієрів. Чимало дослідників, подекуди, піддають го-

стрій критиці діяльність Ордену, відхід від уставу, непомірну жорстокість, а також те, що Орден, декларуючи бідність, перетворився на наймогутнішу фінансову корпорацію доби Середньовіччя і т.д. і т.п. Можливо, з багатьма думками в цьому контексті можна погодитись... Однак... Уявіть собі, якою глибокою повинна була бути віра цих людей і якими чеснотами треба було володіти, щоб пожертвувати своїм знатним положенням, майном, землями (а це була обов'язкова умова для тих, хто вступав в Орден – авт.), щоденно ризикувати своїм життям та слідувати Уставу Ордену, який був, подекуди, більш суворий, ніж устава інших чернечих орденів?!

Неможливо також не відзначити ту роль, яку відіграв Орден Тамплієрів в духовному, політичному, економічному, культурному та правовому розвитку середньовічної Європи.

Повернення ідеалу лицарства, який уособлював орден Храму став предметом наслідування всього лицарського товариства. Здатність до самопожертви, духовна досконалість та глибока віра, на нашу думку, сприяли примиренню з мусульманським світом.

Необхідно відзначити, що практично у всіх європейських країнах Орден створив численну мережу замків, фортифікаційних споруд, замків та інших архітектурних шедеврів, що так чи інакше вплинуло на бурхливий у різноманітних сферах розвиток європейських міст.

Відомий дослідник Роберт І. Мур називає XII століття «першою європейською революцією», позитивні прояви якої він бачить в бурхливому розвитку економіки, суспільства, науки і т.д. [256, с. 122].

Саме завдяки діяльності Ордену Тамплієрів в Європі сформувалась потужна банківська та фінансово-кредитна система. Запозичивши досвід мусульманських країн під час перебування у Святій землі, тамплієри започаткували нові технології у сільському господарстві, медицині, архітектурі, топографії, мореплавстві та суднобудуванні, літературі. Завдяки старанням Ордену «Антична мудрість, що її збері-

гали арабські вчені, нарешті дійшла до християнського світу» [316, с. 364].

Друга половина XII і XIII століття – це час широкого розвитку інтенсивного товарообміну між Заходом і Сходом, який відбувався всупереч напруженим відносинам, викликаних хрестоносною агресією. [153, с. 22]. І тут пріоритетна роль і значна заслуга належить саме Ордену тамплієрів.

Суттєвий вплив мала діяльність Ордену і на становлення, розвиток та реформування церковного та канонічного права, яке без сумніву, значною мірою почало пристосовуватись не тільки до потреб самої Церкви, але й до більш ефективного регулювання відносин із світською владою, що однозначно позитивно вплинуло на розвиток Європи загалом.

РОЗДІЛ 5. ЗНАЧЕННЯ ПОЛІТИКО-ПРАВОВОЇ ДОКТРИНИ ХРЕСТОНОСНОГО РУХУ ДЛЯ РОЗВИТКУ ЕТНІЧНИХ УКРАЇНСЬКИХ ЗЕМЕЛЬ

5.1 Роль християнства у формуванні політико-правового світогляду на Руських землях

У питанні про вплив християнського світогляду на правосвідомість і правову культуру Київської Русі питання можна виділити два основних рівні, а саме: а) рівень, що стосується проблеми праворозуміння, правосвідомості і правової культури з точки зору теорії права; б) рівень, що має історико-правовий аспект, який на основі принципу історизму враховує специфіку конкретної історичної епохи, що дозволяє уточнити як теоретичні, так і конкретно-історичні, знання про проблему.

Перший рівень (теоретичний) охоплює значну кількість інтерпретації таких понять, як «право», «правосвідомість», «правова культура». Питання «праворозуміння» широко дискутувалося й у дореволюційний період. І сьогодні дане питання порушується для обговорення в науковій літературі [447, с. 142].

Існуючі теорії і школи права, що формулюють праворозуміння або в «широкому», або у «вузькому» значенні, визнають, що «як би парадоксально це не виглядало, багато юристів визнавали, - зазначає О. Корнєв, - право в основі своїй єдине, хоча воно одночасно є і державно-організаційним, і соціологічним, і психологічним, і нормативним явищем» [228, с. 96–97]. Все різноманіття дефініцій терміну «право» відбиває суму різноманітних поглядів, «тому науково правомірно, - висловлюється Б. Кістяківський, не одне, а декілька понять права» [228, с. 93]. Б. Кістяківський визначає право «як сукупність правових відносин, що реалізуються в житті,

у яких формуються і викристалізуються правові норми» [228, с. 96].

Правосвідомість - це складне системне утворення, що має різноманітні рівні (психологічний, ідеологічний, поведінковий [405, с. 220, с. 231]), також правосвідомість позначає певний рівень психічної активності людини, на якому відбувається осмислення того, «що є право, яким воно було і яким повинно бути, а також у вигляді правових настановлень поведінки як реакції на оцінку чинного права» [405, с. 220]. Важливим аспектом правосвідомості є її аксіологічний, ціннісний аспект, який відображає готовність суспільства орієнтуватися на ті чи інші цінності, закріплені правом. У цьому ж розумінні право виступає як сполучення «раціонального» та «ірраціонального» [228, с. 97].

Правова свідомість – явище помітно вужче, ніж правова культура, яка, «охоплює правосвідомість у єдності з практичним опануванням права» [405, с. 236]. Правова культура, таким чином, може бути віднесена до динамічних чинників, і, як на думку Е. Бланкенбурга, у цьому виявляється «інноваційність як функція правової культури» [34, с. 100]. З цього погляду право може бути розглянуто як інструмент «для зміни соціальної структури» [34, с. 100].

У давньоруський період носії юридичних знань не складали особливої професійної групи й у своїй діяльності поєднували знання про право з іншими видами суспільної діяльності (священнослужінням, виконанням фіскально-адміністративних функцій тощо). Таким чином, в умовах Київської Русі «провідники» змін» [34, с. 100] у праві були пов'язані численними інтелектуальними, емоційно-психологічними, поведінковими якостями, що їх характеризують як представників певного соціального класу, стану.

Принцип станової ієрархії, який панував у феодалному суспільстві, з одного боку, призводив до того, що правові інститути закріплювали відповідно до цього принципу суспільну нерівність. А, з іншого, самі право-

ві інститути перебували один з одним у стані ієрархічної підпорядкованості, виражаючи при цьому один феномен – право. З цього погляду, розвиток правових інститутів відбувався у «горизонтальних» площинах соціальної структури [454, с. 720].

Правові інститути одних суспільних груп навряд чи могли бути інтегровані (або перенесені) у правові інститути інших категорій населення. Дане явище породжувало деякою мірою культурно-правову розмаїтість і замкненість (статичність) на рівні окремих соціальних груп (класів, станів). Так, наприклад, феодалський клас: князі, боярство, духівництво, а, з іншого боку, селянство належало до різних прошарків правової культури давньоруського суспільства. Відмінності у правовій культурі, як наслідок, суттєво виявлялися в залежності від соціальної структури давньоруського суспільства [447, с. 144].

Визнаючи в якості найбільш тісних зв'язки «горизонтальні», тобто усередині класів і станів, необхідно відзначити наявність зв'язків «вертикальних» [454, с. 720], що варто розглядати як універсальні, які з'єднували різноманітні соціальні прошарки в єдиний культурно-правовий організм, але, з іншого боку, саме на рівні «вертикальних» культурно-правових зв'язків здійснювалися розпорядження, що закріплялися правом.

Найбільш міцні універсальні суспільні зв'язки, що проникали й охоплювали відносини як по «вертикалі» так і по «горизонталі», сформувалися під впливом християнства, на їхній основі, де все населення об'єднувалося в християнській церкві. І. Ільїн, оцінюючи значення християнської доктрини, писав, що «християнське віровчення не дало людям ніякого нового вчення про право, про правосвідомість, про державу і політику, про закони і суд, про права і стани; воно начебто відсувало всі ці предмети на другий план як малоістотні» [181, с. 392]. Християнство іншим, новим засобом з'єднувало людину і світ, воно повідомляло «якийсь божественний, релігійно-моральний дух,

перебування в якому повідомляло людині новий підхід до усього світу, а тому і до права, і до державного життя» [181, с. 392].

До найбільш суттєвих рис, що вплинули на культурно-правову атмосферу варто віднести такі: по-перше, християнство впроваджувало «істину про Єдиного і непізнаного Бога» [195, с. 309] та ідею про те, що «Божественне вище за людське, а духовне вище за матеріальне і земне» [181, с. 392], але Божественне і людське, матеріальне і земне не протиставляються, як відзначає І. Ільїн, у недосяжному віддаленні» [181, с. 392], а Божественне стає джерелом для пошуку «справжньої досконалості на всіх земних шляхах» [181, с. 392].

Таким чином, християнська релігія відкрила наймогутніше джерело розвитку, що розуміється як удосконалювання, як- прагнення здійснити високий задум. Християнська ідея про духовне начало і духовну первинність людської природи, про аристократичне походження людини [29, с. 99], створювала нові умови для формування правосвідомості вищої «якості» – християнської правосвідомості, що відрізнялося від правосвідомості попередніх- епох прагненням до подолання людської роз'єднаності.

В умовах Київської Русі ця роз'єднаність була пов'язана з культурними традиціями родового суспільства По-друге, християнство також запропонувало цілком нове «мірило досконалості» [181, с. 393], за допомогою нової моральної міри були переглянуті особистісні якості людини, деякі з них визнавалися гріховними, а інші, наприклад, безкорисність, дружність, милосердя, покірність вважалися проявом висоти людського духу. Не тільки рівень особистості був переглянутий християнством, яке по-новому дозволило оцінити суспільні цінності й ідеали, християнство «проймало суспільний лад духом солідарності і лояльності тим духом органічного єднання, який поглиблює, накопичує і зосереджує національну силу і політичну геніальність народу» [181, с. 393].

Внаслідок того, що культура як така визнається явищем «надзвичайної багатогранності і складності» [276, с. 59] й аналогічні якості властиві також культурі правовій, то «концепція правової культури набуває описового характеру через значну кількість складових її елементів» [465, с. 59]. Даний підхід – описовий – буде, безумовно, важливим інструментом характеристики давньоруської правової культури, тієї її частини, що підпадала під вплив християнства або ж сформувалася під його впливом.

Розвиток правової культури Київської Русі, відображаючи більш загальні культурні тенденції, сприйняв ідеї провіденціалізму, що спочатку могли бути доступні украй вузькому колу осіб [195, с. 7–8, 273–304], які мали широкий кругозір; пізніше християнське навчання, проникаючи в глибини соціального життя, змінювало, як уже відзначалося вище, багато ціннісних орієнтирів. Найважливішою подією в історії давньоруської правової культури стає поняття про право, що розвивається в контексті середньовічного провіденціалізму, про сутність самого права [485, с. 99].

З прийняттям християнства з'являються нові акценти в мові права і закону [43; 44], багато з яких проникали у Київську Русь разом із богонавчальною літературою, що приходила з Візантії і здебільшого із зони розселення південних слов'ян.

Зокрема, досліджуючи етимологію розвитку окремих слів із сфери соціально-правових відносин у Київській Русі, В. Колесов, розкриваючи складний зв'язок соціального буття і його словесного вираження, відбитого у правових пам'ятках епохи наприкладі розгляду такого ряду слів, як заповідь, закон, зарок, нрав, обичай, констатує, що «перші три безсумнівно пов'язані один з одним і складають спадщину християнських понять про законність і порядок; два останніх – сліди язичницької культури» [220, с. 119]. Дана значення протилежність збереглася; так, до цього часу слова «нрави» і «обичай» пов'язують із установами звичайного права, а, у свою чергу встановлення, що виходять з інстанцій публіч-

ної влади, відповідно більш високих і за рангом, і за значенням, визначаються книжним словом закону що буквально означає «за танець, за край» [220, с. 119]. Перші чотири слова з'явилися в давньоруській мові під впливом перекладів із грецької мови, але дана група слів в умовах Київської Русі була переосмислена в контексті традицій східних слов'ян.

Важливим для розуміння сутності права є поняття «закону» і те, яким чином дане поняття використовувалося й розвивалося в аналізований період.

Архаїчний шар у значенні слова закон пов'язаний із родовим суспільством. На етапі патріархально-родових відносин світогляд слов'ян носив міфологічний характер, складав систему вірувань [193, с. 9]. Земні порядки, відповідно до міфологічних уявлень, розумілися як невід'ємна частина загальносвітових порядків, що перебували під контролем з боку численних язичницьких богів. У слов'ян законодавцями–богами виступали божества, пов'язані зі стихією вогню(світла) у різних станах [229]. При цьому право і закон не виділилися в самостійну сферу, це була епоха панування мононорм, під якими розуміють недиференційоване, синкретичне правило поведінки, що не може бути віднесено ні до галузі права, ні до галузі моральності з її релігійним усвідомленням, ні до галузі етикету, тону що з'єднує в собі особливості будь-якої поведінкою норми. Розвиток суспільства призвів врешті-решт до виділення правового регулятора, у якості особливого механізму, що визначав поведінку людей [447, с. 147].

Становлення механізму правового регулювання пройшло декілька етапів: від первинного виділення протоправових структур, що в подальшому склали відносно самостійну систему правил і норм, до періоду, коли починає розгортатися процес писемної кодифікації права. Зі змістової точки зору це явище ґрунтувалося на уявленні про те, що земний порядок зведений до божественних першоджерел і, як наслідок, усякого роду порушення правил, обрядів тощо з боку окремих осіб варто розглядати як руйнацію небесної

І земної гармонії, що зрештою може призвести до світової катастрофи. Виходом із ситуації було жорстке табування життя окремої людини; порушення заведених споконвічних традицій розглядалося як святотатство і виклик богам.

По мірі ускладнення соціального і духовного життя, процес індивідуалізації зламав усі сторони родового життя: по-перше, до тлумачення права була притягнута більш широка, ніж раніше, аудиторія; по-друге, крім жерців, тлумачити право отримали представники інших соціальних груп, зокрема, князі як представники військового прошарку, що почав активно контролювати більшість сторін життя в східнослов'янському суспільстві, в тому числі вершити суд і управління. На етапі військової демократії суспільство ще не знає права у формі державного законодавства, але воно знає право в змісті звичаю і справедливості, визначеної межі. Таке значення збереглося в назві давнього писаного закону східних слов'ян – «Руській Правді» [44, с. 83]. Міра дозволеного у слов'янському праві, за зауваженням В. Колесова, відбилася в зацікавленості слов'ян у справедливості: «схоже слов'ян цікавила справедливість, а не кінцева межа припустимих установленням дій: закон буквально означає «за кінець, за край», переступати такий край не можна без ризику стати злочинцем» [195, с. 119].

Під впливом християнства значення слова «закон» не тільки істотно розширюється, але й виявляється одним із тих понять, що опинилися в центрі догматичної, політичної і правової полеміки в Київській Русі [173, с. 13–14]. Перед тим, як відзначити суттєві для нашої теми сторони полеміки, варто звернути увагу на той факт, що аналогічні теми підіймалися і розглядалися в канонічному праві Західної Європи, зокрема, порушувалося питання про те, яким чином співвідноситься природне право до позитивного закону. У канонічному західному праві були сформульовані «вічні принципи права і справедливості, а також виведене визначення природного права, у якому враховувалися і воля Бога, і розум людський.

Граціан писав, що: «право має своїм джерелом Євангеліє: засноване на природі людини, воно всюди те саме», інші автори звернули увагу на значення людського розуму, сумою стали ідеї Фоми Аквінського, який розглядав участь людського розуму в божественній і вічній істині; у такий спосіб із божественною Істиною зобов'язаний узгодитися і закон позитивний, він повинен бути проявом загального розуму і перебуває в гармонії з божественним правом [447, с. 149]. Такий підхід припускав природну й органічну для християнства ієрархію, у якій божественна істина стояла над звичаєм і над законом, а закони не повинні були суперечити божественному слову.

У Київській Русі питання про божественну істину і закон стало темою «Слова про закон і благодать» — видатної пам'ятки, що належить до XI ст., написаної Київським митрополитом Іларіоном. Теми, які автор порушує в «Слові», свідчать про «серйозні досягнення в галузі політико-правової культури» [471], Головною темою «Слова» стала тема Закону і Благодаті, як пише Іларіон: «розповідь наша – про закон, даний через Мойсея, і про благодать і Істину, явлену Ісусом Христом, і про те, чого досяг закон і чого – благодать» [471, с. 107], тобто Іларіон формулює завдання своєї розповіді у розв'язанні питання змісту і співвідношення Закону і Благодаті.

Тема протиставлення й опозиційності Завіту і Благодаті не могла бути зрозумілою для широкої аудиторії Київської Русі не до необізнаних пишемо, а з надзвичайно сповнених насолоди книжної [197, с. 9]. Інші теми, що порушуються Іларіоном, безумовно, були доступнішими для давньоруської аудиторії, це частини «Слова», у яких Іларіон віддає похвалу князю Володимирові, розвиває ідею про рівність у Христа не тільки окремих людей, але й народів, важливі ідеї Іларіон висловлює і про княжу владу, і всі ці теми об'єднує універсальна основа – християнська релігія.

Безумовно, ідея єдності християнських народів, ввійшла в життя Київської Русі й інших країн під впливом християнства і церковного права.

Ідея єдності внутрішньодержавної і міжнародної єдності християнських країн мала величезне значення, тому що якщо приватноправові відносини і відносини, пов'язані з феодальною роздробленістю, містили навіть у специфічних умовах феодалізму значний елемент індивідуалізму, то протилежну тенденцію, яка вела до внутрішньо- і зовнішньодержавного єднання; виражало християнство; що стало тим необхідним елементом з видимою для усіх і відчутною формою.

Протиставлення Закону і Благодаті має характер діалектичний, християнська етика піднімається над Законом на щабель любові [46, с. 45]. Зміст протиставлення Закону і Благодаті пов'язаний із тим, що в Старому Завіті центральним поняттям виступає поняття «Завіт», у розумінні об'єднання та договору, який укладений між Богом і народом, а значить, Завіт обов'язково передбачає, що 'укладається договір і підписується, дається клятва, - і далі Б. Вишеславцев справедливо зазначає, що будь-яке об'єднання, побудоване на договорі, є правовідносинами і, таким чином, закладає в основу норму поведінки [447, с. 150].

Єдність християнського віровчення, єдність внутрішньої церковної організації вели до того, що багато християнських народів, зберігаючи національну самобутність, установлювали більш тісні взаємні відносини, базуючись у тому числі і на конфесійній єдності.

У цілому за церквою можна визнати роль інституту, що виконував об'єднуючу функцію в умовах давньоруського суспільства.

Єдність Київської Русі з інтими християнськими країнами також мислиться Іларіоном і як духовне змушнення [197, с. 17] князівської влади, Іларіон звертає увагу на те, що і каган Володимир, і його славнозвісні попередники, які

в роки володарювання свою мужністю і хоробрістю уславилися в країнах багатьох. І інші перемоги і могутність їх споминаються і прославляються. Адже не в слабкій і безвісній землі володарювали, а в Руській, що знана й чувана є в усіх чотирьох кінцях землі [197, с. 17]. Здійснивши акт прийняття християнства, Володимир одержує при хрещенні ім'я Василь і стає уподібненим до великого Костянтина.

Від Володимира християнське благочестя передається нащадкам, серед яких один із достойних Ярослав Мудрий (християнське ім'я якому Георгій), його дружина Інгігерд (християнське ім'я Ірина), і дітям Ярослава, усі вони прихильні християнству, християнська віра в її чистоті і правді без еретичних домішок проголошується Іларіоном запобіганням «від усякої раті і полону, від голоду і всякої скорботи і кривди» [197, с. 22]. Християнська віра не тільки називається Іларіоном основою добробуту Київської Русі, але й основою єдності Бога, князівської влади і «даними йому людьми» [197, с. 22].

Християнський Закон особливим чином вплинув на правові ідеї давньоруської епохи, християнський Закон не можна ототожнити тільки з духовною культурою і духовними цінностями, вона складається не з одного ціннісного змісту. Значну частину її складають цінні формальні властивості інтелектуальної і вольової діяльності [213, с. 109]. Церковне право стало найважливішим і найавторитетнішим компонентом правової системи, що формувалася в Київській Русі, заклало новий продуктивний аксіологічний аспект у ній. За допомогою функціонування соціальних норм, пов'язаних із християнством, відбувалося узгодження певним чином діяльності і поведінки окремих індивідів суспільства, вносилися елементи єдності і синхронізації, що забезпечувало відносну цілісність соціальної системи Київської Русі, «відтворення», «усталеність», «собітотожність у часі й просторі» [352, с. 176–201].

На відміну від інших індивідуально дисциплінуючих систем, церковне право, як і світське, безумовно, сприяло

зміцненню соціальної дисципліни; як вважає Б. Кістяківський, «дисципліноване суспільство і суспільство з розвиненим правовим порядком – тотожні поняття» [213, с. 109]. У цьому розумінні формування формального елемента у вигляді церковного права в Київській Русі мало значення вихідне навіть за межі чинника, що обумовлював розвиток правової системи, і вказувало на новий соціальний стан суспільства, що потребував більш складного способу регулювання зовнішньої поведінки населення Київської Русі.

Наприкінці XI– початку XII ст. з'являються твори давньоруських авторів, у яких також можна бачити, яким чином християнський світогляд перетворювався в правила поведінки і які сторони християнської релігії виявилися найбільш соціально потрібними в Київській Русі, що склали шар не тільки культури взагалі, але й культури правової. Правомірна, поведінка, і правова свідомість Київської Русі склали частину соціально схвальної поведінки і сектор соціальної свідомості. Християнська мораль, зміцнюючись у давньоруському суспільстві, детермінувала соціальну поведінку, намагаючись виконувати роль морального регулятора [447, с. 153].

В «Ізборнику 1076 року» [317, с. 48–53] особливе місце посідає частина, що одержала назву «Настанови багатим». У цій частині «Ізборника» міститься ряд настанов, що виражали норми християнської моралі, які регулювали не тільки внутрішньо конфесійні відносини, але й такі, що визначали і відбивали правову поведінку, свідомість і практику. А для цього необхідно, з погляду автора, по-перше, «уважно вислуховувати подобає судову тяжбу, адже неможливо дізнатися правду на ходу ... відганяючи від себе»; по-друге, «вдумуйся в сутність суперечки неквапливо, виноси вирок без поспішності», «не виправдовуй винного, навіть якщо він і друг тобі, і не кривди правого, навіть якщо він і ворог тобі»; по-третє, «твердо знай, у чому порятунок твоєї душі, - у тому, щоб нікого з людей не скривдити і будь грізний для підлеглих саном своїм, але люб'язний милосердям своїм.

Саме такий шлях веде до того, щоб отримати право називатися «істинним володарем» [176, с. 150].

Проблема влади і питання про співвідношення влади світської і влади духовної мали непересічне значення протягом всього аналізованого періоду, більшість церковних діячів були не тільки ідеологами, але й активними учасниками політичної боротьби між різноманітними княжими партіями. Так, Феодосій Печерський, один із засновників Печерського монастиря і фундатор містико-аскетичного напрямку в Київській Русі, брав особисту участь у боротьбі князів за Київський престол між Святославом та Ізяславом, при цьому схильність теорії аскетизму і зречення від усього земного змушувала Феодосія пильніше вдивлятися в саму душу людини, шукати її високе призначення [176, с. 153] у мирському житті.

З точки зору Феодосія Печерського, шлях до порятунку міг бути прокладений тільки християнином-аскетом і, як наслідок, Феодосій Печерський виступає активним теоретиком і борцем за контроль духовної влади над владою світською; функції між двома владами Феодосій намагався розподілити таким чином: «ігумен - духовний учитель князя (цікаво, що Феодосій, не будучи духівником князя Ізяслава Ярославовича, усіляко претендував у своїх посланнях на цю роль), князь - захисник ... монастиря» [451, с. 154].

У творі Феодосія Печерського, названого «Питання князя Ізяслава, сина Ярослава, онука Володимира до Феодосія, ігумена Печерського монастиря», простежується дуже цікаве явище трансформації норм християнської моралі і корпоративних норм православної церкви в норми права, у даному творі Феодосій роз'яснює позицію християнської церкви про святкування неділі і про дотримання посту в середу і п'ятницю. Феодосій у своєму творі розглядає іудейську традицію святкування суботи і змолкання [451, с. 159] всього іудейського після пришествя Ісуса. Феодосій підводить князя до того, що «не гріх у неділю різати і їсть» [451, с. 159],

посилаючись на апостола Павла про те, що благовістувати не від Святого Писання – грішити, наприкінці Феодосій відзначає: «пам'ятай предання святих апостолів, а якщо хто так робить: у суботу крає, а в неділю їсть, то, значить, жидовствує» [451, с. 159].

У питанні про дотримання посту в середу і п'ятницю Феодосій будує свою відповідь князю за тією ж схемою, розгортаючи аргументи Святого Писання і підводячи до того, як слід чинити християнину.

Важливе місце серед пам'яток давньоруського періоду посідає «Повчання» Володимира Мономаха. М. Грушевськяй відзначає, що «Повчання» «з історично- побутового і культурного погляду незмірно важливе, - і далі, - деякі вирази показують, що Мономахові були відомі візантійські повчання дітям, у тім роді, як включені до Святославових «Ізборників» [91, с. 78], що обумовило продовження деяких тем «Ізборника 1076 року» в «Повчанні», зокрема, теми справедливості влади. У «Повчанні» також, як і в «Ізборнику», можна спостерігати спробу перенесення норм християнської моралі в практичну сферу (теорія «малих справ» [195, с. 317]) – у сферу політико-правової практики. Особлива сила цього твору полягає в його екзистенціальності.

Основна турбота Володимира Мономаха - це турбота про політичне і людське майбутнє свою нащадків. Мономах бачить стійке положення й успіх дітей своїх у тому, що не забували вони у владі її іншої сторони, що зобов'язує, зв'язує повинністю. Мономах у «Повчанні» створює «образ ідеального правителя» [66, с. 163], що насамперед повинний навчитися чинити «за євангельським словом» [66, с. 163], тобто змертвити гріх у собі з тим, щоб виручати скривдженого, дати суд сироті, виправдати вдову. У своєму творі Мономах говорить про необхідність пам'ятати тим, хто владу має, «убогих але скільки можете, по силі, годуйте і подайте милостиню сироті, і вдовицю виправдовуйте самі, а не дозволяйте сильним згубити людину, — і далі Мономах виражає повне неприйняття страти, – ні

правого, ні винного не вбивайте і не наказуйте вбити його; якщо буде він гідний смерті, то не губіть жодної християнської душі» [66, с. 166].

Слід відзначити, що Мономах називає у своєму творі принципи відправлення правосуддя: відмова від помсти, яка визначила практику застосування покарань, виливається у Мономаха в повне неприйняття страти як засобу здійснення правосуддя, тут Мономах постає як людина, що піднялася до висот духу християнського гуманізму на щабель любові, помста для Мономаха, як християнського гуманіста, яким він виступає у своїх творах неприйнятна як засіб вирішення міжкнязівських суперечок. Таке розуміння правосуддя наближало до точного виконання закону, означало «судити за законом» [447, с. 156].

Ідея християнського правосуддя у Володимира Мономаха подібно до більшості середньовічних явищ, у тому числі і правових, має двоїсту природу: соціальну і божественну, що створює додаткові можливості в тому випадку, коли земне правосуддя порушується, то суд божественний настає всіх і кожного і, із цього погляду, Володимир Мономах вміло нагадує своїм політичним опонентам про Страшний суд, на якому і він, і інші представники княжого роду рано чи пізно опиняться і будуть відповідати за свої діяння, і тому неминучість цього високого суду повинна визначати всі дії і помисли тих, хто при владі.

Християнство, християнські ідеї стали мірилом і чинником для оцінки слухності соціальної поведінки християнізованого населення в межах християнської культури, християнський світогляд визначав систему поглядів, ідей, у яких представники світської і духовної влади епохи розв'язували політичні конфлікти, оцінювали суспільні проблеми, а також був основою визначальної мети соціальної діяльності і через те, що християнство містить невичерпне джерело розвитку, то християнський світогляд послужив основою для виникнення, становлення й розвитку багатьох суспільних відносин у Київській Русі. Християнізація політичної сфери і

правової системи стала джерелом розвитку давньоруського суспільства в цілому.

Християнство суттєво вплинуло на розуміння суду і правосуддя як найважливішої суспільної функції, що, безумовно, посилювало в давньоруському суспільстві розуміння цінності права, закону і порядку.

До найбільш тяжких церква відносила злочини проти корінних підвалин церкви. До них насамперед вона відносила ересь, схизму, симонію, ігнорування таїнств. Дана група злочинів, із погляду церкви, вимагала серйозного впливу на порушника з тією метою, щоб за допомогою накладеного покарання домогтися виправлення злочинця [447, с. 158].

Треба зауважити, що в поглядах на покарання в церковному праві зіткнулися дві тенденції, одна з яких будувалася на християнському гуманізмі і вимагала пом'якшення на застосування покарань. Занадто далека від того, щоб проповідувати безкарність злочину, церква перша застосувала виправну систему до злочинців і постійно вказувала на її перевагу перед системою карною. Інша тенденція, що виявилася в церковному праві, виправдувала всі засоби, що застосовувалися для виправлення злочинця.

Крім злочинів, що належали до зазіхання на здійснення церковного культу і діяльності по відношенню до злочинів загальних (крадіжки, здирство, убивство та ін.), церква виробила також свій підхід; вона насамперед вбачає у даних злочинах прояв християнської аморальності, що розглядається як причина, основа і форма подібних злочинів [447, с. 159].

Також у Київській Русі розвиток церковного права призвів до того, що під впливом нового світогляду виникла необхідність покарання за діяння, що не вважалися і не належали раніше до злочинних, ця необхідність вплинути на злочинця призвела до того, що церква в цих випадках вдавалася до субсидіарного застосування норм права. Системність права стала основою, що дозволила заповнювати прогалини в законодавстві і застосовувати норми

церковного права у справах, які не каралися світською владою.

Під впливом християнського світогляду відбувається зміна складу злочину.

Так, церква карає не тільки звичайне убивство, але вона включає сюди випадки подання ради, що потягли за собою смерть [449, с. 5], вона карає випадки ненадання допомоги, які спричинили також смерть; як пише Г. Фельдштейн, виставляючи критерієм злочинності аморальність учинку, середньовічна церква дійшла висновку, що наклепник заслуговує більш суворого покарання, ніж убивця... . Разом з тим церква карає дії, які, зі світської точки зору, були байдужими [449, с. 5].

По мірі розвитку суспільних відносин ті злочини, що вперше були визначені церквою, але не належали до культової сфери, починають поступово переходити до компетенції світського права, що дозволяє стверджувати про значний вплив церковного права на право світське, про вплив церковної правосвідомості на правосвідомість світську. Зокрема, розглядаючи питання про «навмисне і ненавмисне» [449, с. 5] убивство, Г. Фельдштейн звертає увагу на особливу позицію церкви в цьому питанні. Так, для церкви ненавмисна форма скоєння у більшості порушень, хоч логічно і цілком припустима, майже не цікавить канонічне право [449, с. 8].

У свою чергу, навмисне убивство стає предметом найпильнішої уваги через те, що церква розглядає скоєння останнього як крайній вияв аморальності. Якщо немає наміру, немає зловмисності, немає разом з тим і того, що підлягає викорінюванню, навмисний злочин, який свідчить про вади душі злочинця, навпаки підлягає покаранню. Таке розуміння злочину виробило в церковному праві розходження в термінах покаяння, що накладалися церквою. Так, на навмисних убивць накладалося покаяння припадаючих, але перед смертю церква здійснювала таїнство причащання, «ненавмисні» вбивці допускалися до таїнства покаяння

через сім або п'ять років із дотриманням ступенів покаяння.

Таким чином, у церковному праві вироблялося уявлення про навмисний і ненавмисний злочин, про розходження в термінах покарань при цьому Вселенські собори закріплювали тенденцію до зниження часу покаяння за ненавмисне убивство. Особливою увагою даний предмет користувався у творах отців церкви IV ст., з них погляди і підходи на цей предмет проникали в церковні підвалини, у юридичні збірники церкви – номоканони. Зокрема, номоканон 883 р., в якому автори номоканону ... виставляють загальне правило, за якого особа, що вбила кого-небудь через недбалість ... або необачність..., карається відносно легко в порівнянні з особою, що діяла зумисно [449, с. 25], при цьому довільне вбивство починає розглядатися диференційовано і з більшою чіткістю намічаються три групи комбінацій випадки наміру, випадки, далі в яких не має місця належний ступінь обачності, і, нарешті, комбінації випадкові [449, с. 26].

Даний погляд на склад злочину, зокрема, на вбивство, закріплений у літературі, юридичній і канонічній, разом з номоканонами проникає в Київську Русь, але вона ще не була готова до широкого практичного використання даних конструкцій, суттєві труднощі у використанні багатьох юридичних конструкцій були й усередині візантійського суспільства, що було істотно «розведене» у ранне середньовіччя слов'янським компонентом.

Але той факт, що маса нових для Київської Русі юридичних ідей виявилася в полі зору й обмірковування, на наш погляд, не менш важливий, тому що даний процес ускладнення й розвитку правової свідомості підготовлював можливості для якісного зростання правової практики й у цілому правової культури. Безумовно, темпи засвоєння нового були занадто повільними, лише в епоху, що наслідувала Київській Русі, дані правові погляди й ідеї одержують практичне вираження; спочатку віра в метафізичний світ, що перетворюється моральним ідеалом християнства, автори-

тет аскетів і служителів церкви викоринює сумнів в основах християнської моралі [447, с. 160].

У сфері ідейній величезне значення набуло прагнення християнства обмежити і навіть цілком викоринити рабство в Київській Русі, навряд чи можна погодитися, що в прагненні ліквідувати рабство, християнська церква керувалася тільки тим, що усвідомила нерентабельність рабської праці у Візантії [19, с. 35].

У цілому становище холопів у Київській Русі було дуже суперечливим; з одного боку, холоп складав власність свого феодала, у тому випадку, якщо за холопом була провина, то його дозволялось убити, при цьому мова йшла не тільки про його власного феодала, але й про будь-яку вільну людину, яка була ображена рабом. Право феодала суворо захищалося в тому випадку, якщо холоп втікав, ряд інших позицій у Розширеній Правді представляють холопа в якості об'єкта права. З погляду М. Д'яконова, «суворе нормування рабовласницького права знаходить пояснення в тому, що господарський лад країни заснований був значною мірою на рабовласництві» [124, с. 106].

З іншого боку, типовим явищем середньовічної історії було найчастіше високий посадовий стан холопа і виконання ним в деяких випадках важливих державних повноважень при княжому дворі. Таким чином, у деяких випадках холоп міг опинитися в положенні правоспроможного суб'єкта..., але лише з дозволу самих феодалів» [124, с. 108].

Позиція церкви по відношенню до холопів була визначеною: не виступаючи прямо за скасування інституту холопства (церква в якості суспільного об'єднання свого часу навряд чи могла ініціювати подібні зміни), але християнський гуманізм, що засновується на ідеях рівності усіх людей перед Богом і подоби усіх людей образу.

Церква, з позицій християнського гуманізму, наполягала на милостивому ставленні до залежних людей: годувати; надмірно не страчувати; суворо засуджувала продаж

хрещених рабів, а також їх перепродаж із користю, крім цього, церква сприяла виходові рабів на волю. Але втручання у правові норми, що регулювали стан холопства мало також і інший аспект – «обмеження прав власників були необхідні церкві і як прецеденти: усталена у суспільній свідомості думка, що недоторкані та освячені віковими традиціями норми холопського права... можуть бути в принципі обмежені, сприяла б дальшому наступу на відносини рабовласництва на Русі» [167, с. 133, 134–135].

Таким чином, християнство стало активним соціальним агентом, що запропонував, нав'язав нові, більш гуманні, варіанти соціальної поведінки, багато аспектів, якої одержали правове закріплення розкривши можливості звільнення насамперед у духовному плані, християнство емоційно зрівнювало заможних і незаможних, давши надію любові і віри.

Завершуючи розгляд питання про вплив християнського світогляду на правосвідомість і правову культуру Київської Русі, необхідно відзначити їх глибокий взаємозв'язок, основою якого є, з одного боку, системність права, а з іншого, системність релігії. Взаємодія християнського світогляду і правової системи, що формувалася на Русі, відбувалася також і на такому структурному рівні правової системи, як рівень правосвідомості і правової культури.

Правосвідомість, будучи, у свою чергу, складним системним утворенням, робить оцінку чинного права; найважливіший аксіологічний, ціннісний аспект правосвідомості виражає готовність суспільства слідувати й-орієнтуватися- на ті або інші цінності, вироблені правом. Правова свідомість – поняття значно вужче, ніж правова культура, у її складі виділяють правосвідомість у єдності з практичним освоєнням права. Спроможність правової культури до інновацій дозволяє віднести її до динамічних чинників, саме з цього погляду право може бути розглянуте як засіб зміни соціальної структури [447, с. 163].

Найбільше міцні універсальні суспільні зв'язки, що проникали й охоплювали відношення як по «вертикалі», так і по «горизонталі», сформувалися під впливом християнства, на їх основі ставали об'єднаними християнською церквою. І. Ільїн, оцінюючи значення християнської доктрини, звертав увагу на те, що «християнське навчання не дало людям ніякого нового навчання про право, про правосвідомість, про державу й політику, про закони і суд, про право і стани» [181, с. 392]. Новизна християнського світогляду полягала в тому, що християнство іншими, новими способами з'єднувало людину і світ.

До найбільш суттєвих рис, що вплинули на культурно-правову атмосферу, варто віднести ідею про те, що «Божественне вище за людське, і духовне вище за матеріальне й земне» [181, с. 392], розвиток даної ідеї створював нові умови для формування правосвідомості більш високої якості, що відзначалась яскраво вираженим прагненням до подолання людської роз'єднаності, а, по-друге, християнство запропонувало цілком нові соціальні еталони досконалості, що перебудувало систему давньоруських моральних і соціальних цінностей на основі солідарності і лояльності.

Визнання правової культури як явища складного і багатогранного дозволяє зробити висновок про те, що аналогічними якостями володіє і культура правова. Розвиток правової культури Київської Русі, відбиваючи більш загальні культурні тенденції.

З прийняттям християнства з'являються нові акценти в мові права і закону, деякі з них опиняються в центрі догматичної, політичної і правової полеміки в Київській Русі. Багато писемних пам'яток епохи відбили не тільки дану тему полеміки, але й ряд інших: де питання про співвідношення Закону, даного через Мойсея, і Благодаті Христової; у полеміці сформувався розуміння того, що протистояння Закону і Благодаті має характер діалектичний, і християнська етика піднімається над

законом на щабель любові. Якщо дана тема була складна для недосвідченого в книжній премудрості жителя Київської Русі, то були теми більш доступні для розуміння і які склали той шар правової культури Київської Русі, що сформувався під впливом християнства: це ідея рівності у Христі окремих людей і народів, обґрунтування й освячення княжої влади [447, с. 164–165].

Церковне право у давньоруський період стає найважливішим і найавторитетнішим компонентом правової системи і, на відміну від інших індивідуально-дисциплінуючих систем, сприяло зміцненню соціальної дисципліни. Розвиток давньоруського суспільства вимагав додаткових регуляторів суспільної поведінки, і ті варіанти нової соціальної поведінки, що сформувалися під впливом християнства, виявилися актуальними і затребуваними в Київській Русі, вони визначали і детермінували правову поведінку населення.

Протягом аналізованого періоду можна простежити трансформацію норм християнської моралі і корпоративних норм православної церкви в норми права, дане явище простежується по ряді творів давньоруських авторів: Феодосія Печерського, Володимира Мономаха, митрополита Никифора та ін.

Яскравим прикладом безпосереднього впливу християнського світогляду на правову культуру – є оцінка чинного давньоруського правосуддя з позицій християнства у творі Володимира Мономаха «Повчання», і у творі прибічника Мономаха митрополита Никифора. У своїх творах вони звернулися до теми християнського правосуддя, що в контексті християнського світогляду мало подвійну природу: соціальну і божественну, таке розуміння природи правосуддя підвищувало ступінь відповідальності- у випадку його порушення, правосуддя в ідеалі повинно було виражати християнську ідею справедливості [447, с. 165].

Під впливом християнського світогляду сформувалися інші підходи до розуміння мети покарання, що спричинило за собою появу нових елементів у

конструкції злочину і розвиток нової виправної системи покарань, у результаті правової діяльності церква стала використовувати субсидіарне застосування норм права у справах, що у світському праві не належали до злочинів.

Найважливіше значення мав християнський світогляд в обмеженні рабства в Київській Русі, не виступаючи прямо за скасування інституту холопства.

Давньоруська християнська церква створювала умови для полегшення становища залежного населення. Шляхи досягнення цієї благородної мети були різноманітні – це і храмова проповідь, і культові таїнства, створення серед населення негативного образу феодала, що знущався над залежними людьми, а також пряма допомога щодо викупу з рабства, контроль за спекуляціями при торгівлі людьми і їх моральне неприйняття і повне заперечення у випадках, коли об'єктами торгівлі ставали християни [447, с. 166].

5.2 Особливості впливу католицизму на державотворчі процеси Київської Русі та Галицько-Волинської держави

З кінця IX – початку XI століття, тобто з моменту зміцнення військово-політичної ролі Києва та утворення по-суті нової держави – Київська Русь, із початком міжнародних відносин із Візантією та Європою, в давньоруському соціумі поступово починають домінувати нові цінності світосприйняття, відмінні від язичницьких уявлень про оточуючий світ.

У вітчизняній історіографії досить довгий період часу домінувала думка про єдиний та всеохоплюючий вплив Візантії на становлення християнської релігії на Русі. Вплив Західного християнського світу сприймався вороже і категорично відкидався. Однак, аналізуючи етапи розвитку Києво-Руської держави, а також шляхи утвердження християн-

ства на Русі, відзначаємо, що Римська Церква та західний світ відіграли величезну роль у становленні християнської віри та релігійного світосприйняття на Сході Європи.

Кожна історична епоха мала свої, притаманні лише їй, особливості становлення та розвитку. Період Середньовіччя, однозначно, не є виключенням. Більше того, саме в дану історичну епоху викристалізувалась політико-правова ідеологія, яка визначила увесь подальший розвиток державно-правових явищ та процесів у суспільстві. Без сумніву, головним фактором даного процесу було християнство, що стало тією фундаментальною засадою, яка визначила увесь подальший розвиток європейської цивілізації, адже воно стало втіленням Любові та знайшло свій прояв у гуманістичному сприйнятті оточуючого світу. Головним чином такі уявлення знайшли своє відображення у Західній Європі, де християнська релігія розпочала свій офіційний поступ із початку IV століття.

Прийняття християнства як офіційної релігії західного світу сприяло утвердженню «спільності інтересів і форм суспільного життя навіть між романськими і германськими народами, на Сході такої солідарності ми не бачимо» [337, с. 148]. Саме тому удержавлення християнства на Русі мало змінити дану тенденцію в сторону об'єднання усіх руських земель в єдину державу.

Безперечно, хрещення Русі – одна з найепохальніших подій в історії вітчизняного державотворення, яка ознаменувала собою початок періоду розквіту Києво-Руської держави та офіційно увело її у велику європейську християнську сім'ю.

Є незаперечним історичним фактом, що християнство і Церква поставила міжнародні відносини народів і племен на якісно нові основи. З його прийняттям воно відкрило і українські землі для гуманніших міжнародних відносин і зв'язків. Характеристика «варвара» поволі зникає з аналіз світового літописання у відношенні до української землі і людини [383, с. 18–19].

Із середини X ст. Київська Русь стає потужною державою, яка займає вагому місце на політичній карті Європи. Крім того, її сусідство із польською, угорською, словацькою та чеською християнськими культурами, які в свою чергу межували із провідними християнськими державами Західної Європи, суттєво позначилось на християнізації самої Русі.

У більшій мірі, наголошують вчені, зв'язки з заходом були зумовлені економічними інтересами, однак не слід виключати і релігійних. Причому, останні почали формуватись та домінувати ще за півстоліття до Хрещення Русі 988 року.

Із середини X століття княгиня Ольга та Святослав «приймали посольства від Папи Римського та володарів західних держав» [190, с. 102]. Зауважимо, що «взаємних посольств Русі з Римом дослідники в римських джерелах зафіксували дванадцять» [196, с. 18; 473, с. 254]. Відомою на Русі була місія монаха з монастиря св. Максиміліана в Лотарингії Адальберта у 961 році, яка, однак, виявилась невдалою, і монах був змушений втікати від язичників-киян. Взагалі, варто зазначити, що «Русь традиційно не сприймала закордонного місіонерства, а тому місіонери-іноземці на Русі були випадковими та поодинокими» [40, с. 289].

Своєрідним місіонерським бумом відзначається правління у Києві Володимира Святославовича, за часів якого в Київській Русі християнство стає офіційною державною релігією. Не дивлячись на те, що саме хрещення відбувся за східним (візантійським) обрядом, вищі римські церковні ієрархи, включаючи самого понтифіка, активно займались місіонерською діяльністю на Русі. В цей період відомі місії Папи Римського Бенедикта VII 979 року, місія послів Папи Іоанна XV 988 та 991 років, місія Папи Сильвестра II 1000 року, місія єпископа Колобрезького, внаслідок якої у 1018 році, після смерті Володимира Великого, його син Святополк намагався запровадити католицизм та ін.

За свідченнями І. Нагаєвського, «приїзди папських легатів, та численні посольства Володимира до Риму торкалися не тільки політичних, але й церковних справ, були

тісно пов'язані між собою, і можуть бути по трактовані як певне свідчення зусиль Володимира щодо встановлення патріархату [304, с. 18].

Та й сам Володимир, на думку О. Борисової, вісь геополітичної орієнтації Русі спрямував більше на Європу, церкву ж зберігав під своєю опікою незалежною у слов'янському обряді [40, с. 187].

Особливо тісні стосунки з Західною Європою та Католицькою Церквою були у Ярослава Мудрого, про що зазначували, а подекуди, навіть фальсифікували візантійські літописці. Так, відомо, що у 1054 році митрополит Іларіон «не підтримав візантійську політичну і релігійну організацію в питанні розколу Вселенської церкви, через що щезає з літописів і перестає бути митрополитом» [190, с. 181].

Відомо, що Ярослав Мудрий домагався царської корони і незалежного статусу київському першоієрархові. Обрання митрополита Іларіона руським єпископатом без згоди Константинополя було свідченням того, що руська політична й релігійна еліта в цей час вже була такою сильною, зрілою, і такою переконаною у праведності своєї місії в світі, що не побоялась так продемонструвати свою незалежність від Візантії [40, с. 190].

В цей час починає відбуватись конфронтація між Грецькою та Католицькою церквами за право бути панівною. Особливо ця боротьба загострюється після 1054 року, тобто після її розколу. Саме в цей період у Києві перебував кардинал Гумберт, який намагався схилити Україні-Русь до західної християнської церкви. А релігійна місія антиПапи Климента III взагалі була спрямована на возз'єднання церков.

Наступним з князів України-Русі, хто схилявся до католицизму, був Ізяслав Ярославович, який звертається з листом до Папи Григорія VII, в якому просить визнати його владу як верховного правителя Русі. Адже відомо, що усі верховні монархи тогочасної феодальної Європи вважалися підданими римських понтифіків.

Папа Римський дуже уважно приглядався до релігійних і політичних справ в Україні-Русі. Переговори українських митрополитів з Папою Римським дуже нервували Константинопольський патріархат, і хоча київський митрополит, порівняно з візантійськими, посідав в ієрархії церкви занадто низьке 61 місце і не користувався особливою увагою патріарха, в європейській релігійній політиці київський митрополит у найдавнішому каталозі знаходився на 9 позиції. Таке політичне і релігійне становище України-Русі надавало українському митрополиту високий статус, що змушувало константинопольських патріархів майже не втручатися у внутрішні та зовнішні справи української церкви. Українські політичні і релігійні діячі добилися права самостійного вибору митрополита своїми єпископами. Така особливість митрополії, її високий статус були пов'язані з тим, що в Україні-Русі не була заборонена католицька церква і окрім православних єпископатів були і католицькі [190, с. 138–139].

Як бачимо, було дуже багато спроб схилити Україну-Русь у бік католицизму і це виразно свідчить про те, як високо цінували в Римі значення Україні-Русі, як наполегливо бажали схилити її до латинського світу.

Важливим з точки зору відношення до католицизму на Русі був Хрестоносний рух західноєвропейського лицарства XI–XIII століть і можлива участь в ньому руських військових дружин. На нашу думку, в більшій мірі, він сприймався скоріше як паломництво, аніж як військова компанія по звільненню Єрусалиму від невірних. Ігнорування русичами цієї місії можна пояснити не стільки неприйняттям самої ідеї Хрестових походів, скільки складною зовнішньополітичною ситуацією на Русі і постійними внутрішніми міжусобицями.

Хоча, окремі дослідники і вказують на участь русичів у хрестоносному русі (В. Пашуто, Г. Саганович, О. Назаренко, В. Ідзьо), проте, на нашу думку, дана проблематика практично не досліджена і потребує окремого аналізу.

Загалом, як відзначає О. Головка, «толерантне ставлення Русі до Хрестоносного руху змінилося на межі XII–XIII ст., коли римська курія розпочала широкомасштабний наступ на язичників та «схизматиків» Східної Європи [74, с. 22].

Протягом XI–XII ст. на західних територіях Київської Русі спостерігається значне піднесення двох удільних князівств – Галицького та Волинського. Дані князівські землі підтримували активні міжнародні відносини з провідними європейськими країнами, Візантією тощо. Це зумовлювало перспективу їх подальшого об'єднання в єдину державу, вироблення європейського вектору розвитку, а також зміцнення їх ролі та впливу на політичну ситуацію в Європі.

Посівши київський великокнязівський престол, Роман остаточно припинив між князівські чвари України-Русі і запропонував Українській державі новий реформаторсько-законодавчий проект під назвою «Добрий порядок на Русі», запропонувавши у ньому передачу великокнязівського престолу від батька до сина, як це було прийнято в країнах Західної Європи [189, с. 5–6].

Однак свого найбільшого розквіту Галицько-Волинська держава досягла за правління князя Данила Романовича, з ім'ям якого пов'язані нове об'єднання Галичини та Волині, відновлення влади над Києвом, зовнішньополітичні відносини із сусідніми державами, релігійна унія із Католицькою Церквою, його коронація та боротьба із золотоординським нашествям.

Завдяки могутній військовій організації король Данило мав великий вплив на країни Західної Європи: Угорщину, Польщу, Чехію і Австрію, у зв'язку з цим міг на рівних проводити широкомасштабні переговори з володарями цих країн, в тому числі і з Папою Інокентієм IV про Хрестовий похід проти татар [580, р. 11].

В другій половині 40-х років XIII ст. залежність Данила від монголо-татарського панування стає нестерпним. Окрім того Золота Орда починає становити цілком реальну

загрозу зокрема, для більшості європейських держав, а також для європейського католицького світу в цілому. Чудово усвідомлюючи ситуацію, що склалась і, будучи прекрасним політиком і дипломатом, Данило Романович у лютому 1246 року розпочинає перемовини із Папою Римським Інокентієм IV щодо організації спільного із європейськими монархіями хрестового походу проти монголо-татарського панування.

Щодо монголо-татарської загрози, то слід зауважити, що, крім Данила, багато інших східноєвропейських володарів у XIII ст. вважали за необхідне релігійне єднання з католицьким світом задля реалізації ідеї хрестового походу проти ординців.

У стосунках з римською курією в другій половині 40-х років XIII ст. Данило Романович сподівався використати авторитет Риму в контактах з центральноєвропейськими монархами. Знаючи настійливість курії в релігійному питанні, в питанні єднання церков, князь Данило категорично не відкидав можливість переговорів на релігійну тему, але умовою для цього ставив надання реальної допомоги Заходу Русі в боротьбі з ординцями. З цією метою «Папа брав державу Данила під свою опіку...і заборонив іншим королям і хрестоносцям претендувати на володіння в землях Данила та Василька» [37, с. 123–127].

Щоправда, князь Галицько-Волинської держави зобов'язувався стати частиною великого католицького світу, підпорядкувавши місцеві православні єпархії під римську юрисдикцію. У серпні 1247 року Папа Римський Інокентій IV видає буллу, в якій проголошувалось єднання галицьких князів з Римською Католицькою церквою.

З точки зору правових аспектів прийняття унії, варто зауважити достатньо ґрунтовну підготовку до її ухвалення, як з боку папської курії, так і зі сторони князя та його найближчого оточення, включаючи вищих місцевих церковних ієрархів.

Це дає підстави стверджувати, що унія приймалась на найвищому державному рівні і мала велике держав-

но-політичне та історичне значення, а також «відкривала широкі можливості інтеграції у Західну Європу» [107, с. 3–7].

Таким чином, можна вважати, що правління Данила Галицького – це період входження Галицько-Волинського князівства у європейський союз католицьких держав.

Окремим фактом визнання зростаючого авторитету Галицько-Волинської держави у Європі стала коронація Данила Романовича у 1253 році в м. Дорогичин. Звичайно, факт коронації мав дуже важливе значення, адже тепер уже перший український король прекрасно усвідомлював всю значимість і вагу корони не просто як монаршого символу, а як символу належності до Європи.

Коронація Данила Романовича мала велике політичне значення для Русі, оскільки сприяло зростанню авторитета холмського володаря в контактах із західними сусідами – католицькими монархами Центральної Європи. Отримання нового титулу, авторитетного в Європі, відіграло велику роль для піднесення політичної ваги руського володаря і в східнослов'янському середовищі. В літературі існує думка, що в Дорогичині відбулося визнання прав Данила, який де-факто вже давно був королем Русі, на всю давньоруську спадщину [356, с. 201].

Крім того, Данило Галицький визнавав зверхність Папи як вищого релігійного ієрарха, а той, в свою чергу, визнавав Данила єдиним законним володарем України-Русі та анулював претензії угорських королів на Галичину, визнаючи за Данилом Романовичем, як королем Русі, права на усі землі від Карпат до Дніпра, на усі білоруські та литовські землі, на які він раніше не мав права.

Однак, до укладення реальної унії Галицько-Волинської держави із Католицькою Церквою в її юридичному сенсі справа так і не дійшла, оскільки ті зобов'язання, які взяв на себе Рим, так і не були виконані. Ці зобов'язання стосувались не тільки гарантій військової допомоги проти татар, але і релігійних чинників, які виглядали доволі суперечливими. Адже мова йшла про фактичне і юридичне об'єднання

двох церков – Православної та Католицької. Відомо, що, як у князівській та боярській верхівці, так і в середовищі церковної спільноти в особі духовенства, було багато противників такого об'єднання.

Одностайність релігійного світобачення, одностайність моральних засад, одностайність спільних вартостей формують у спільноті однаковість зобов'язань і тотожність прав, єдність завдань і цілей виступають першорядними державотворчими та правотворчими елементами.

Можна із впевненістю стверджувати, що католицизм мав неабиякий вплив на розвиток християнства на Русі. Практично усі руські князі, як київського, так і галицько-волинського періодів розвитку української держави, підтримували тісні контакти із провідними західноєвропейськими католицькими державами. Окремо слід відзначити і багатомірні взаємовідносини із самою Римською Католицькою Церквою, яка неодноразово намагалася схилити шальки терезів зі сторони православ'я у бік католицизму, розуміючи вагому роль і місце Русі у політичній карті Європи.

5.3 Політико-правові аспекти європейської інтеграції Київської Русі та Галицько-Волинської держави в період Хрестоносного руху

Політичний та правовий розвиток Галицько-Волинської держави характеризувався певними особливостями, які були притаманні періоду феодальної роздробленості та утворенню нових державних утворень після фактичного розпаду Київської Русі. Ці особливості були зумовлені остаточним утвердженням соціально-економічних та державно-політичних засад феодалізму, що полягали у низці реформ системи державного управління, які ґрунтувались на кращих зразках Києво-Руської доби та нововведеннях, запозичених у найвпливовіших та найрозвинутіших європейських монархій.

Важливим компонентом зміни вектора зовнішньополітичного розвитку у бік Заходу був той факт, що Галицько-Волинська держава стала по-суті правонаступницею Київської Русі та залишилась єдиним із колишніх князівств сильним та монолітним державним утворенням, яка проводила власну чітку та незалежну політику. Багато в чому цьому процесу «посприяла» монголо-татарська навала, яка змусила шукати нові шляхи державно-політичного, правового та релігійного розвитку. Найбільш наявно ці тенденції простежувались у політиці одного з найуспішніших правителів Галицько-Волинської держави князя Данила Галицького.

Протягом XI–XII ст. на західних територіях Київської Русі спостерігається значне піднесення двох удільних князівств – Галицького та Волинського. Дані князівські землі підтримували активні міжнародні відносини з провідними європейськими країнами, Візантією тощо. Це зумовлювало перспективу їх подальшого об'єднання в єдину державу, вироблення європейського вектору розвитку, а також зміцнення їх ролі та впливу на політичну ситуацію в Центральній, Східній та Західній Європі.

Загальнодержавним та загальноєвропейським інтеграційним процесам Галичини та Волині сприяло прийняття християнства, існування єдиної на Русі державної церковної організації. З розвитком міст Волині та Прикарпаття посилилися економічні контакти, що призводило до зближення населення двох земель. Консолідаційним процесам сприяло функціонування важливих транснаціональних шляхів, які проходили через регіон. Серед політичних факторів єднання необхідно назвати прагнення населення краю подолати внутрішні конфлікти, забезпечити свій край від зовнішньої загрози (на заході з боку Польщі та Королівства Угорщина, на півночі з боку ятвязьких і литовських племен, а дещо пізніше з боку Литовської держави, на сході з боку кочовиків – спочатку половців, а потім монголів) [74, с. 20–21].

Після об'єднання Волинського та Галицького князівств в 1199 році в єдину державу зі столицею у Галичі,

актуальними стали питання вдосконалення державно-політичного та соціально-економічного розвитку з метою зміцнення авторитету молодій державі на міжнародній арені. Перш за все, це полягало у проведенні реформ всередині країни, як адміністративних, так і економічних, нормалізація відносин з Угорським та Польським королівством, налагодження дипломатичних та політичних зв'язків із потужними західноєвропейськими монархіями тощо.

Саме ці завдання стали пріоритетними для засновника Галицько-Волинської держави князя Романа Мстиславовича, який усіляко намагався перетворити Галицьку та Волинську землю в єдиний монолітний державний і політичний комплекс, джерело безпеки та стабільності для усієї Європи.

Однак свого найбільшого розквіту Галицько-Волинська держава досягла за правління князя Данила Романовича, з ім'ям якого пов'язані нове об'єднання Галичини та Волині, відновлення влади над Києвом, зовнішньополітичні відносини із сусідніми державами, релігійна унія із Католицькою Церквою, його коронація та боротьба із золотоординським нашествям.

Відтак, у 40-х роках XIII ст., саме в період правління Данила Галицького, здійснюється повномасштабна відбудова краю, активно розвиваються дипломатичні відносини з іншими державами, організовуються військові походи щодо приєднання до Галицько-Волинського князівства нових земель, а також відбувається боротьба із сепаратизмом. Саме в цей період, як наголошують І. Фроянов та А. Дворніченко, спостерігається «улаштування Української держави на західноєвропейський зразок» [459, с. 156].

Варто зазначити, що Галицько-Волинська держава розвивалась як класична феодальна монархія, в якій, однак, були помітні надзвичайно потужні боярські впливи. Олігархічні тенденції місцевого боярства не сприяли консолідації всередині країни та призводили до постійних конфліктів із князівською владою. Постійні міжусобиці та

тривалі протиріччя князів та боярської верхівки, по-суті, перетворили державу у поле бою за владні повноваження та основні важелі управління. Тому Данило Романович почав проводити активну зовнішньополітичну діяльність і сподівався на підтримку Риму в аспекті зміцнення своєї влади. Адже, добре відомо, який вагомий авторитет у Європі мала Римська Католицька Церква, який, щоправда, почав поволі падати, внаслідок втрати християнами своїх територій під час Хрестових походів феодалного лицарства на Близький Схід.

Однак, сама ідея Хрестових походів ще остаточно похована не була. Слід констатувати, однак, що акцент Хрестоносного руху поступово починає міняти вектор – із Палестини він зміщується в сторону Європи, – переформатовуючись у боротьбу проти язичників, схизматиків, єретиків та монголо-татар.

Завдяки могутній військовій організації король Данило мав великий вплив на країни Західної Європи: Угорщину, Польщу, Чехію і Австрію, у зв'язку з цим міг на рівних проводити широкомасштабні переговори з володарями цих країн, в тому числі і з Папою Інокентієм IV про Хрестовий похід проти татар [189, с. 11].

В другій половині 40-х років XIII ст. залежність Данила від монголо-татарського панування стає нестерпним. Окрім того, Золота Орда починає становити цілком реальну загрозу зокрема, для більшості європейських держав, а також для європейського католицького світу в цілому. Чудово усвідомлюючи ситуацію, що склалась і, будучи прекрасним політиком і дипломатом, Данило Романович у лютому 1246 року розпочинає перемовини із Папою Римським Інокентієм IV щодо організації спільного із європейськими монархіями хрестового походу проти монголо-татарського панування.

Щодо монголо-татарської загрози, то слід зауважити, що, крім Данила, багато інших східноєвропейських володарів у XIII ст. вважали за необхідне релігійне єднання з

католицьким світом задля реалізації ідеї хрестового походу проти ординців.

Взаємини з Римською Католицькою Церквою фактично визначали напрямок зовнішньої політики Галицько-Волинської держави упродовж XIII ст.

У стосунках із папською курією в другій половині 40-х років XIII ст. Данило Романович сподівався використати авторитет Риму в контактах з центральноєвропейськими монархами. Знаючи настійливість Риму в релігійному питанні, князь Данило категорично не відкидав можливості переговорів на дану тему, але умовою для цього ставив надання реальної допомоги Заходу в боротьбі з ординцями. З цією метою «Папа брав державу Данила під свою опіку... і заборонив іншим королям і хрестоносцям претендувати на володіння в землях Данила та Василька» [37, с. 123–127].

Щоправда, князь Галицько-Волинської держави зобов'язувався стати частиною великого католицького світу, підпорядкувавши місцеві православні єпархії під римську юрисдикцію. У серпні 1247 року Папа Римський Інокентій IV видає буллу, в якій проголошувалось єднання галицьких князів з Римською Католицькою церквою.

В контексті зближення із католицьким світом важливо відзначити той факт, що «на початку правління Данила особливістю суспільного ладу Галицько-Волинської держави була та обставина, що переважна більшість земельних володінь тут перебувала у боярських руках. Насамперед, це стосувалося Галичини. Бояри в Галицькій Русі були земельною аристократією, яка водночас складала верхівку князівської дружини. Могутність галицьких бояр ґрунтувалася не лише на значних земельних володіннях, а й на сотнях і тисячах васалів, що з ласки того чи іншого боярина сиділи на його землі і на заклик свого пана повинні були прийти йому на допомогу – навіть у виступі проти верховного сюзерена, тобто князя. Виникнення великого землеволодіння тут випереджало створення князівського домену. Останній почав складатися вже тоді, коли переважну частину общинних зе-

мель захопили бояри, а це обмежило кількість вільних земель для князівських володінь» [425, с. 93–94].

Саме тому «можливим виразником унії могла бути частина бояр, тісно пов'язаних економічно і соціально з політичними і релігійними установами сусідніх католицьких держав, вагома суспільна верства, торгово-ремісничка знать, яка шукала внаслідок впровадження релігійної унії вигідних ринків збуту своїх товарів, тобто інтеграції у західноєвропейський ринок» [580, р. 45–48].

З точки зору правових аспектів прийняття унії, варто зауважити достатньо ґрунтовну підготовку до її ухвалення, як з боку папської курії, так і зі сторони князя та його найближчого оточення, включаючи вищих церковних ієрархів.

Це дає підстави стверджувати, що унія приймалась на найвищому державному рівні і мала велике державно-політичне та історичне значення, а також «відкривала широкі можливості інтеграції у Західну Європу» [107, с. 3–7].

Таким чином, можна вважати, що правління Данила Галицького – це період входження Галицько-Волинського князівства у європейський союз католицьких держав.

Однак варто зауважити, що схилити володарів Галицько-Волинської держави у бік католицизму папська курія намагалась ще в період князювання Романа Мстиславовича, що підтверджується активною діяльністю католицьких місіонерів та проповідників, «які робили все, щоб схилити князя у бік політичної інтеграції з державами Західної Європи і релігійної унії зокрема» [192, с. 257].

Окремим фактом визнання зростаючого авторитету Галицько-Волинської держави у Європі стала коронація Данила Романовича у 1253 році в м. Дорогичин. Звичайно, факт коронації мав дуже важливе значення, адже тепер уже перший український король прекрасно усвідомлював всю значимість і вагу корони не просто як монаршого символу, а як символу належності до Європи.

Звичайно, приймаючи з рук папського легата корону, Данило Галицький сподівався також на допомогу католиць-

кого Заходу у звільненні всієї галицько-волинської землі від монголо-татарських загарбників. Тим більше, як уже було сказано вище, сам був ідейним натхненником організації хрестового походу коаліції європейських католицьких держав проти монголо-татарського панування.

Коронація Данила Романовича мала велике політичне значення для Русі, оскільки сприяла зростанню авторитета холмського володаря в контактах із західними сусідами – католицькими монархами Центральної Європи. Отримання нового титулу, авторитетного в Європі, відіграло велику роль для піднесення політичної ваги руського володаря і в східнослов'янському середовищі. В літературі існує думка, що в Дорогичині відбулося визнання прав Данила, який де-факто вже давно був королем Русі, на всю давньоруську спадщину [356, с. 201].

Крім того, Данило Галицький визнавав зверхність Папи як вищого релігійного ієрарха, а той, в свою чергу, визнавав Данила єдиним законним володарем України-Русі та анулював територіальні претензії угорських королів, визнаючи за Данилом Романовичем, як королем Русі, права на усі землі від Карпат до Дніпра, а також на усі білоруські та литовські землі, на які він раніше не мав права.

Отже, коронація князя Данила Романовича наприкінці 1253 р. була свідоцтвом зростання авторитету Галицько-Волинської держави на міжнародній арені.

Звичайно, багато дослідників вбачають у коронації Данила і негативну сторону, яка полягала у зростаючому впливі католицизму на Схід Європи, а також тій обставині, що православне населення Галичини та Волині доволі агресивно сприймало католицьких місіонерів, які подекуди, проводили свою діяльність «занадто активно», не враховуючи ментальні та релігійні особливості місцевого населення.

Проте, загроза з боку монголо-татар змушувала Данила Галицького вдаватись до активних дій, як в плані зміцнення війська – князівської дружини та ополчення, будівництва нових міст-фортець, та і в напрямі пошуку впли-

вових союзників з числа потужних європейських держав, і, передусім, Риму.

Саме «після звернення Папи Римського Інокентія IV до католицького світу про організацію хрестового походу проти татар в 1254 році, Русь-Україна офіційно вступила в Союз Католицьких держав» [191, с. 23], уклавши угоду з Польським королівством та Тевтонським Орденом.

У боротьбі проти татар, писав А. Амман, Україна-Русь стала фортецею для усієї Європи і Папа побажав об'єднати усіх християн Європи незалежно від обряду... Невтомна праця Папи у цьому напрямку привела в 1250-1260 рр. до унії з католицькою цивілізацією двох таких могутніх і впливових у Центрально-Східній Європі держав, як Литви і України-Русі [497, рр. 251, 261].

Однак, до укладення реальної унії Галицько-Волинської держави із Католицькою Церквою в її юридичному сенсі справа так і не дійшла, оскільки ті зобов'язання, які взяв на себе Рим, так і не були виконані. Ці зобов'язання стосувались не тільки гарантій військової допомоги проти татар, але і релігійних чинників, які виглядали доволі суперечливими. Адже мова йшла про фактичне і юридичне об'єднання двох церков – Православної та Католицької. Відомо, що, як у князівській та боярській верхівці, так і в середовищі церковної спільноти в особі духовенства, було багато противників такого об'єднання.

Таким чином, головними напрямками зовнішньополітичної діяльності Галицько-Волинського князівства у 40–50-х роках XIII ст. можна вважати активізацію дипломатичних відносин з провідними європейськими державами, де особливого значення набули зовнішньополітичні зв'язки із Римом, зокрема, у питаннях щодо прийняття католицизму та можливої релігійної унії, а також створення союзу християнських католицьких держав по організації хрестового походу проти монголо-татар.

Протягом всього періоду існування Галицького та Волинського князівств, задовго до їх об'єднання в єдину дер-

жаву, у місцевих князів відбувались симптоматичні контакти з хрестоносцями, які, починаючи з кінця XI ст. стали ключовою військовою та політичною силою в Європі. Важливим з точки зору формування таких відносин став Хрестоносний рух західноєвропейського лицарства XI–XIII століть і можлива участь в ньому руських військових дружин. На нашу думку, в більшій мірі, він сприймався скоріше як паломництво, аніж як військова компанія по звільненню Єрусалиму від невірних. Ігнорування русичами цієї місії можна пояснити не стільки неприйняттям самої ідеї Хрестових походів, скільки складною зовнішньополітичною ситуацією на Русі і постійними внутрішніми міжусобицями.

Однак, певні контакти із хрестоносцями все ж таки були, особливо в період правління Данила Галицького, який активно використовував такі відносини для боротьби за владу. Правова складова таких відносин також існувала, адже на середину XIII століття духовно-лицарські ордени, які відіграли вирішальну роль у хрестових походах, перетворились на потужні державно-політичні утворення із чіткою ієрархією та політичними амбіціями. Таким, по-суті, державним утворенням був Тевтонський орден, із яким практично усім європейським монархіям загалом і Данилові Галицькому, зокрема, прийшлося серйозно рахуватися.

З середини XI століття Католицька Церква поступово перетворюється на наймогутнішу організацію, яка, спираючись на величезні земельні і грошові ресурси, намагається утвердитись на чолі всього феодального суспільства. Будучи головним творцем ідеологічної та державно-правової доктрини, Церква починає усвідомлювати необхідність політичної згуртованості та об'єднання середньовічного феодального світу, втілюючи свій план створення теократичної феодальної держави на чолі з Папою.

В добу Хрестових походів Церква виробляє нову форму організації, яка повинна була забезпечити успіх Хрестоносного руху та затвердити власний авторитет та панування в Новому світі – духовно-лицарські ордени, най-

більш відомими з яких Орден Госпітальєрів і Орден Тамплієрів та дещо згодом – Тевтонський Орден.

В основі Хрестових походів, які були «продуктом» католицької Європи, лежало три основних фактори – ідея визволення Гробу Господнього від невірних, християнське паломництво до святинь Палестини і Сирії, а також феномен священної війни, у якому було поєднано духовно-світоглядні й сакральні мотивації із військово-політичними амбіціями. В рамках цих реалій, сама ідея визволення християнських реліквій, оспіваних у Святому Письмі, була сприйнята на Русі як богоугодне діяння, оскільки починаючи з X ст. вони стали об'єктом для здійснення прощ.

Крім того констатуємо, що сама ідея Хрестоносного руху «відкрила і українські землі для гуманніших міжнародних відносин і зв'язків» [383, с. 19].

Більше того, «взаємини українських володарів з Римською Церквою в XIII ст. були такими тісними, що визначали напрямок зовнішньої політики Української Держави упродовж XIII ст. [189, с. 7].

Свого найбільшого розквіту Галицько-Волинська держава досягла за правління князя Данила Романовича, з ім'ям якого пов'язані нове об'єднання Галичини та Волині, відновлення влади над Києвом, зовнішньополітичні відносини із сусідніми державами, релігійна унія із Католицькою Церквою, його коронація та боротьба із золотоординським нашестям.

Із початку свого правління Данило все частіше намагається встановити контакти із хрестоносцями, а особливо – із духовно-лицарськими орденами, які поступово перетворюються із звичайних чернечо-військових формувань у потужні державно-політичні об'єднання. До таких могутніх організацій слід віднести Орден Тамплієрів, Орден Госпітальєрів, Орден Меченосців та Тевтонський Орден.

Слід зазначити, що до кінця XII ст. духовно-лицарські ордени перетворились в могутню військово-політичну та економічну силу на Сході і на Заході. Так, наприклад, зав-

дяки діяльності Ордену Тамплієрів в Європі сформувалась потужна банківська та фінансово-кредитна система. «Самі римські Папи із задоволенням користувались фінансовими послугами «бідних лицарів»: їм, як банкірам, доручали зберігати і виплачувати гроші, зібрані папськими агентами на потреби Хрестових походів, давати в борг сеньйорам, які відправляються на Схід та і т.п.

Для належної організації власних структур духовно-лицарські ордени розробляли спеціальні устави, в яких чітко закріплювалась ієрархія ордену та відносини із іншими державними утвореннями. Такі устави мали колосальне значення з точки зору їх інноваційного змісту та впливу на розвиток церковного та канонічного права.

У 30-х рр. XIII ст. були випадки певних суперечностей Галицько-Волинської держави із духовно-лицарськими орденами за спірні території. Так, зокрема, в Галицько-Волинському літопису описується військова компанія Данила Романовича, яку він розгорнув проти добжинських лицарів за спірні території. Ці хрестоносці були васалами князя Конрада Мазовецького, і після їх розгрому Данилом Романовичем, поповнили ряди Тевтонського Ордену. В результаті успішної війни проти Добжинського Ордену 1238 року, до володіння Данила Романовича був повернутий Дорогичин. Однак, на думку В. Пашуто, це був просто локальний конфлікт за спірні землі, який «не варто розглядати як якусь окрему війну» [326, с. 258].

Завдяки могутній військовій організації король Данило мав великий вплив на країни Західної Європи: Угорщину, Польщу, Чехію і Австрію, у зв'язку з цим міг на рівних проводити широкомасштабні переговори з володарями цих країн, в тому числі і з Папою Інокентієм IV про Хрестовий похід проти татар [580, р. 11]. Іншими словами, акцент Хрестоносного руху поступово починає міняти вектор – із Палестини він зміщується в сторону боротьби проти язичників, єретиків та монголо-татар. Останні, до речі, у XIII столітті починають реально загрожувати безпеці всієї Європи.

В другій половині 40-х років XIII ст. залежність Данила від монголо-татарського панування стає нестерпним. Окрім того Золота Орда починає становити цілком реальну загрозу зокрема, для більшості європейських держав, а також для європейського католицького світу в цілому. Чудово усвідомлюючи ситуацію, що склалась і, будучи прекрасним політиком і дипломатом, Данило Романович у лютому 1246 року розпочинає перемовини із Папою Римським Інокентієм IV щодо організації спільного із європейськими монархіями хрестового походу проти монголо-татарського панування.

Саме загроза з боку монголо-татар змушувала Данила Галицького вдаватись до активних дій, як в плані зміцнення війська – князівської дружини та ополчення, будівництва нових міст-фортець, так і у напрямі пошуку впливових союзників з числа потужних європейських держав, і, передусім, Риму.

Загалом, варто відзначити, що в середині XIII ст. відбулася нова корекція у відносинах між Руссю і папством, у ставленні давньоруської верхівки до хрестоносців, на що вплинули не тільки поразки західного рицарства від руських володарів (Невська битва 1240 р., Льодове побоїще 1242 р.), а й вторгнення монголо-татарських полчищ у Східну Європу [239, с. 167–168].

І справді, постійні набіги монголо-татарських ханів на Східну Європу, реальна загроза монголо-татарської окупації Західної Європи, особливо після їх вторгнення в Польщу, змушували папську курію активно шукати шляхи виходу із кризової ситуації. Саме тому Рим почав активно співпрацювати із руськими князями, як можливими союзниками у боротьбі проти агресорів. Проте, на нашу думку, неможна виключати і суто релігійний аспект таких контактів, який, як нам видається, мав набагато глибший зміст. Адже, якщо вести мову про Галицько-Волинську державу, яка, по-суті, була правонаступницею Київської Русі, то при успішних перемовинах із її правителем та успішній місіонерській діяльності папських легатів, це дозволило б схилити православних

князів та православне духовенство у бік унії з Католицькою Церквою.

До речі, варто відзначити той факт, що за свідченням відомого історика даного періоду В. Ідзьо, «першими, хто мав допомогти Данилу в організації хрестового походу проти татар мали бути тевтонці та госпітальєри, яких зобов'язав на це Папа Римський Інокентій [189, с. 48]. Щоправда, детальної інформації про спільні військові дії Данила Галицького із лицарськими орденськими загонами практично немає.

Проте, можна із впевненістю стверджувати, що правління Данила Галицького – це період входження Галицько-Волинського князівства у європейський союз католицьких держав.

Відносини галицько-волинських князів із хрестоносцями складались доволі неоднозначно. З однієї сторони, ставлення до них було доволі шанобливе, враховуючи їхню героїчну боротьбу з мусульманами у «Святій землі». З іншого боку, було присутнє певне побоювання, особливо, враховуючи ту потужні військово-політичну силу, яку являли собою духовно-лицарські ордени впродовж XII–XIV століть. Не виключенням був і Данило Галицький, котрий намагався у правовому полі заручитись підтримкою хрестоносців, як у боротьбі проти монголо-татарської агресії, так і в утвердженні власного авторитету всередині країни і на міжнародній арені. Це була стратегічна лінія зовнішньої політики Данила Галицького, спрямована на зміцнення своєї влади та визнання Галицько-Волинської держави провідними європейськими монархіями.

Окремо слід сказати про контакти із Римською Католицькою Церквою, заручившись підтримкою якої, Данило зміцнив свої позиції, як верховного правителя Галицько-Волинського королівства. Варто відзначити його безпосередні контакти із орденами, коронацію 1253 року у Дорогичині, а також намагання укласти церковну унію із Римом. Всі ці чинники засвідчують широке коло правовідносин, які були

притаманні його правлінню, особливо в аспекті зовнішньо-політичної діяльності першого руського короля – Данила Галицького.

ВИСНОВКИ

1. Феномен Хрестоносного руху широко представлений у світовій та вітчизняній історіографії. Однак, здебільшого, дослідження цього непересічного явища носили часто-густо регламентований характер і стосувалися в основному тих процесів, які безпосередньо характеризували його перебіг, причини та наслідки. В процесі вивчення історичного, суспільного та державно-правового змісту подій, що мали місце у XI – XIII століттях в Європі та на Близькому Сході, в науковий обіг вводиться особлива дефініція – «Хрестоносний рух». Досліджувана дефініція аналізувалась переважно в історичному аспекті та носила чітко виражений теологічний характер. Основою такого аналізу були релігійні, духовні, світоглядні, ментальні чинники, які характеризували проблематику Хрестоносного руху.

У західній та східній історіографії Хрестоносного руху яскраво простежуються ключові напрями, в контексті яких здійснювався аналіз даного явища. В їх основі присутні п'ять головних факторів: 1) державно-політичне та соціально-економічне становище Європи в XI – XIII століттях; 2) церковна та канонічна реформація Західної Католицької церкви; 3) ідея визволення «Гробу Господнього» від невірних; 4) паломництво до християнських святинь Близького Сходу; 5) феномен Священної війни за Святу землю, у якій були поєднані духовно-світоглядні та сакральні мотивації із військово-політичними амбіціями.

Відзначаємо, що в рамках цих реалій, сама ідея визволення християнських реліквій, оспіваних у Святому Письмі, була позитивно сприйнята і на руських землях, оскільки починаючи з X століття вони стали об'єктом для здійснення прощ. У той же час ідея збройного походу християнських паломників не знайшла належного схвалення у православному давньоруському середовищі. Це було зумовлено не тільки наслідками Великої церковної схизми, але й самим

ментальним розумінням неможливості сприймати Хрестоносний рух у контексті військово-визвольної місії.

У правовому полі Хрестоносний рух у європейській та у вітчизняній історіографії практично не досліджувався. Наша наукова праця буде першою спробою проаналізувати дане явище з точки зору формулювання концептуального змісту політико-правової доктрини Хрестоносного руху доби Середньовіччя.

2. Досліджуючи західні та східні джерела, присвячені Хрестоносному руху, звертаємо увагу, перш за все, на праці представників середньовічної літератури, зокрема, безпосередніх учасників Хрестових походів. У переважній більшості це були представники духовенства – єпископи, священники, абати, клірики, монахи. Практично усі літописці XII – XIII ст. ідейною основою своїх творів обирали хвалу Богу і захоплення від «божественної місії хрестоносців». В науці така концепція позначається поняттям «провіденціалізм» (від лат. «Providentio» – «проведіння господнє»). Відзначаємо праці латинських хроністів Першого Хрестового походу, серед яких праця невідомого автора «Діяння франків та інших єрусалимців», «Історія франків, які взяли Єрусалим» Раймунда Ажилського, «Єрусалимська історія» Фульхерія Шартрського, «Історія Єрусалимського походу» П'єра Тудебота, «Єрусалимська історія» Альберта Аахенсько та «Єрусалимська історія» Роберта Реймського, в якій особливу цінність має опис Клермонського собору, на якому монах був присутнім, «Історія, названа Діянням Бога через франків» Гвіберта Ножанського, «Єрусалимець, або Книга про пригнічення, звільнення і відновлення святої Єрусалимської церкви» Еккехарда Аурського, «Діяння Танкреда в Єрусалимському поході» Рауля Канського, «Історія діянь в заморських землях» Гійома Тірського – перша фундаментальна праця, яка охоплює події майже за сторіччя – з 1095 по 1184 рік. Вона має особливу історичну цінність, так як Гійом був архієпископом і мав доступ в силу свого статусу до різноманітних архівів і до королівського та папського оточення.

Події Четвертого Хрестового походу відображені у творах «Завоювання Константинополя» Жоффрау Вілардуена та «Завоювання Константинополя» Робера де Кларі.

Констатуємо, що твори хроністів XII – XIII ст., так чи інакше, були спрямовані на сприяння авторитету католицької церкви та описі славетних подвигів хрестоносців у їх надважких скитаннях у Святій Землі.

Характеризуючи західноєвропейські джерела, достатньо складно сформувати політико-правову доктрину Хрестоносного руху. Проте, попри релігійну заідеологізованість даних творів, все рівно можна багато в чому дізнатись і проаналізувати справжні причини Хрестоносного руху та його значення для Європи та світу.

Окрім свідчень західноєвропейських хронік, важливе значення для вирішення поставлених завдань у дослідженні мають давньоруські писемні джерела. Літописні свідчення про Хрестоносний рух XI – XIII ст. за своїм характером є досить уривчастими та фрагментарними, тому виключно на їх основі неможливо відтворити цілісну картину перших хрестоносних кампаній. Проте, інформація, яку донесли до нас окремі писемні пам'ятники, безумовно, є важливою в плані осмислення рівня інтеграції латинської ідеї «визволення Гробу Господнього» в соціокультурному вимірі Київської Русі та її рецепції на рівні морально-світоглядного та релігійного сприйняття.

3. Нами проведена аргументація ідеї християнського паломництва, враховуючи значимість місії по визволенню «Гробу Господнього», яка домінувала у Західній Європі в кінці XI – першій половині XIII ст. та була пов'язана із боротьбою двох світів – християнського та мусульманського. Зазначаємо, що така ідея знайшла своє відображення і в православному давньоруському середовищі. Приводом до цього були постійні напади на Візантійську імперію та захоплення турками-сельджуками Єрусалима, що в свою чергу унеможливило доступ паломникам з руських земель до головних реліквій християнства. Усьому цьому сприяли пап-

ські наміри щодо організації Хрестоносного руху на Близький Схід та заклики про допомогу візантійського імператора. Ідея Священної війни у визначеному сенсі отримала широкий суспільний резонанс на руських землях, однак, зазначаємо, що, не дивлячись на літописні згадки участі окремих представників руського воїнства в Хрестових походах, усе ж, широкої підтримки Хрестоносний рух на Русі не набув.

4. За час багатовікової історії політичних та правових учень виникла ціла низка політико-правових доктрин. Розроблені теорії та концепції, їх аналіз, трактування та форми викладу є дуже різноманітними – від теоретичного трактату або політичного памфлету – до проекту конституції. Разом з тим, усім цим концепціям притаманне дещо спільне: вони виражають відношення певних соціальних груп до держави та права, базуються на притаманному даній конкретній епосі ідейно-теоретичному ґрунті, містять рішення основних проблем розвитку держави та права. Політико-правова доктрина буде визначена нами, як система поглядів, теорій та учень про особливості державно-правового розвитку, що виражені у концепціях, в основі яких лежить притаманна для певного історичного періоду ідейно-теоретична ідеологічна та правова основа. Остання виступає як методологічний стержень політико-правової доктрини, за допомогою якого вирішуються основні проблеми державно-правового та суспільного розвитку.

В основі формування політико-правової доктрини ключове значення належить таким категоріям, як політика та правова ідеологія. Вони виступають визначальними формами суспільної свідомості і здійснюють вагомий вплив на розвиток суспільства в цілому. Дані категорії були головними чинниками епохи і знаходили свій вираз у філософських та релігійних уявленнях суспільства відповідно до етапів історичного розвитку. Не виключенням була і доба Середньовіччя. Творцями даних теорій та концептуальних ідей були видатні мислителі конкретного історичного періоду, політико-державні та правові погляди яких і формували кон-

кретний тип політико-правової доктрини. Політико-правова ідеологія, як базова складова політико-правової доктрини ґрунтується на концептуальному уявленні про державу, політику та право, і будується з урахуванням відповідної політико-правової дійсності, яка відображається в утворенні певних теоретико-методологічних конструкцій. Політико-правова ідеологія – це така категорія політико-правової доктрини, яка відповідає за вплив на свідомість суспільства.

З усіх компонентів політико-правової доктрини усе ж цементуючим елементом будемо вважати програму. Саме в програмних положеннях політико-правової доктрини найбільш чітко і ясно виражається її ідеологічний характер. Вона надає політико-правовій доктрині тієї монолітності, яка, спираючись на ідеологічну основу, об'єднує політичні та правові погляди, судження та ідеї в цілісну систему.

5. Визначальними елементами суспільного-історичного розвитку людства були дві категорії – політика та право. Будь-яка віха історії вбирала у себе політико-правове розуміння дійсності. Це знаходило свій вияв у міфологічних, релігійних та філософських компонентах. Політичні та правові складові суспільного процесу являлись каталізатором державно-правового розвитку та визначали чітке розуміння вектору формування як окремих соціумів, так і держави в цілому. Для ґрунтового аналізу епохи, зокрема, доби Середньовіччя, дані категорії, безперечно, мають визначальне значення, оскільки являються цивілізаційними складовими, при допомозі яких ми здатні зрозуміти особливості розвитку не тільки усієї історичної доби загалом, але і конкретного політико-правового процесу, яким являвся Хрестоносний рух XI – XIII століть.

Концептуальні ідеї та вчення, що гуртувались на діючих нормах, в Середні віки зароджувались і оформлялись в руслі таких джерел діючого законодавства, як звичаєве і римське право. Зрештою, в якості найголовнішого соціокультурного феномену формування середньовічних політико-правових доктрин ранньохристиянського періоду, безпе-

речно був католицизм, як специфічна форма взаємозв'язку релігійної і політичної влади у суспільстві. В рамках католицизму, з однієї сторони, диференціювалась різниця релігії і політики як особливих сфер суспільного життя і форм соціальної практики, з іншої сторони, релігія одержала політичний вплив, а також можливість владарювати і здійснювати управління політично. Таким чином християнство як релігія отримала свою практичну функціональну направленість через державу.

Джерела диференціації релігії і політики потрібно шукати, в першу чергу, не в трансцендентному характері християнської релігії, а в реаліях її існування як церковного правового інституту. Таким чином Європа разом з канонічним правом, норми якого були загальнообов'язковими, отримала в свої руки також суспільне правове джерело.

Можна стверджувати той факт, що християнство, завдяки своїй морально-етичній та гуманістичній спрямованості, добилось певного універсального сприйняття людиною світу, що проявилось у виробленні концептуальної «доктрини віри». Вона ґрунтувалась на беззаперечності існування божественного начала та гріховності людини, що тягнуло за собою прагнення індивіда до духовної досконалості.

Саме у часи Середньовіччя у Західній Європі викристалізувались та утвердились: 1) ідеї екуменізму, які полягали у необхідності воз'єднання Західної та Східної Церков; 2) доктрина Хрестоносного руху на Схід, як чинники протистояння мусульманській експансії та створення Вселенської християнської держави; 3) адаптація церковного і світського законодавства, їх взаємодія та стимулювання церквою розвитку світського права; 4) місіонерська діяльність та поширення християнства, як системи домінування європейських гуманістичних цінностей.

Головними детермінантами розвитку політико-правових доктрин у Середні віки є ідеї повної зверхності церковної влади над світською та її непохитності. У цю добу домінує монархічна форма правління, що опирається на

церковну владу та забезпечує ефективне поєднання звичаєвого, римського, церковного та канонічного права, котрі утворюють доволі структуровану загальноєвропейську правову систему.

6. Історія політичної та правової думки знає кілька варіантів легітимації влади. Варіант, породжений християнством, складається на рубежі двох епох – Стародавнього світу та Середньовіччя. Це релігійно-філософська легітимація влади. Якщо чисто релігійний підхід апелював виключно до віри, то релігійно-філософський – і до віри, і до розуму: сформулювалися політичні теорії, створювалася складна система логічних доказів, вибудовувалася історична аргументація. Основні аксіоми, звичайно ж, приймалися на віру. Але і тут ситуація складніша, ніж може здатися на перший погляд. Між прихильниками релігійної та релігійно-філософської легітимації влади довгий час йшли надзвичайно серйозні суперечки. По суті, це було відображення суперечок між тертуліанівською концепцією віри і правом на інтелектуальний пошук. Поступово, вимоги раціонально обґрунтувати і логічно аргументувати політичні моделі християнських держав, породили середньовічні концепції влади, серед найбільш значимих виразників яких виділяємо Августина Блаженного, Фому Аквінського, Ансельма Кентерберійського, абата Сугерія, П'єра Абеляра та ідейного натхненника Першого хрестового походу Папу Урбана II.

Для середньовічної політичної та правової думки, як і для будь-якої іншої думки, що займається проблемами легітимації влади, характерний інтерес до теми авторитету, тобто визнання лідерства тієї чи іншої особи (як варіант – організаційної структури), заснованого на довірі до чужого розуму і досвіду. Причому, для християнина, зовнішній авторитет (існуючий в силу культурно-історичної традиції) і внутрішній авторитет (духовний – передбачає вільне рішення, згода особи прийняти ту чи іншу систему норм) зливаються воедино. Це об'єднання зовнішнього (догматизм) і внутрішнього (віра і розум) є прояв антиномічності християнського

мислення, який знайшов себе ще в богословських судженнях про Трійцю, а пізніше – в політико-правових концепціях.

З іншого боку раціональне західне мислення, де пізнання йде через розумову роботу (формулювання понять), виражається в мові логіки, при мінімумі образності (для прикладу, іконопис на Заході не досяг таких висот як на Сході) багато в чому формувався в епоху Середньовіччя. Це визначило не тільки погляд на пізнання як визначення істинного і неістинного, що породило всю велику європейську науку нового часу. У питанні про легітимацію це породило «юридизм мислення», який, можливо, характерний для будь-якого мислення, побудованого на жорстких логічних моделях.

Поступ середньовічної європейської політико-правової думки породив дві величезні гілки – православну і католицьку концепції влади. Між ними було багато спільного. Це, наприклад, ті ж лінії «містичного реалізму». Але між ними існували і відмінності. У дуже грубій формі, вони можуть бути виражені як відмінності між містичним богослов'ям (Схід) і раціоналістичною філософією (Захід), перенесені політичною думкою в сферу владної проблематики. Відмінності ці досить умовні. Ніхто не говорить, що частка містики на середньовічному Заході була незначна. Ніхто не говорить, що візантійська політична та правова думка не піднімалася до рівня філософських узагальнень. Але різниця усе ж існує. Захід – папізм, аристократизм, жорстка ієрархізація соціально-політичної структури, «юридизм». Схід – станова влада, «антиюридизм», сакралізація владних інститутів і потужний містичний фактор.

7. У кінці XI століття Європа перебувала в досить важкому політичному та соціально-економічному становищі. Постійні конфлікти Римських Пап да духовенства із представниками світської влади – імператорами та великими європейськими феодалами, хаос у вирішенні питань церковного, канонічного та приватного права, постійні лицарські міжусобиці, розбій та злочинність на торгівельних шляхах, наслідки Великої церковної схизми тощо спричини-

ли тотальну кризу європейської цивілізації. Необхідно було поставити Західному світу нову ціль, котра би мала всезагальне значення та носила б об'єднуючий характер. Слід було дати суспільству нові гасла, створити нову потужні силу, котрі би служили не окремим людям, а всьому християнському світу. Такою новою ціллю стало звільнення Гробу Господнього, а новою силою – армія палігримів, що прийняли хрест та стали учасниками найбільш масового руху доби Середньовіччя – Хрестових походів.

Хрестові походи являли собою збройне паломництво під знаком хреста, метою якого було не тільки визволення Гробу Господнього від невірних, але й поклоніння Святиням Близького Сходу. Хрестоносному руху притаманні основні сакральні особливості паломницької практики, що були невід'ємною частиною християнської релігії в епоху Середньовіччя. В цьому контексті, перш за все, необхідно визначити ряд категорій, сукупність яких, власне, складала духовне наповнення, релігійну сутність та прикладну реальність даного феномену.

Церква також всіляко підтримувала поняття «всесвітньої християнської держави» на чолі із Понтифіком, де світські правителі були для неї лише відображенням божественної влади, і, звичайно, що менш досконалим, ніж відображення церковне. Дана доктрина найбільш яскраво відображає орієнтири для розвитку держави і права в добу Середньовіччя і тому слід комплексно дослідити доктринальні особливості Хрестоносного руху як цілісного політико-правового феномену.

В основі не тільки Хрестових походів, а й усіх державних процесів раннього Середньовіччя був закладений комплекс політичних, соціально-економічних та правових чинників, котрі сформували відповідний світоглядний зміст усього середньовічного суспільства та призвели до становлення політико-правової доктрини, котра почала формуватися у кінці XI століття, а остаточно набула чітких обрисів у XII столітті.

8. На нашу думку, в тих реаліях, які склалися у Західній Європі в кінці XI ст. заклик щодо звільнення Гробу Господнього був надзвичайно продуманим і вчасним. В складних соціально-політичних умовах, в яких опинилась Західна Європа в кінці XI століття, дана місія мала на меті згуртувати не тільки обездолене селянство, але й міщан, лицарів, які все частіше промишляли елементарним розбоєм, а також заможні верстви населення – великих феодалів – баронів, герцогів, королів, що погрузли у міжусобних війнах, створивши єдине, монолітне та потужне християнське військо, яке повинне було нести Знамено Христа у «чужі світи» заради торжества Слова Божого та піднесення авторитету Католицької церкви.

Натхненником та ідеологом Хрестоносного руху та його безпосереднім учасником була Римська Католицька церква. Її активна допомога спряля об'єднанню знатних європейських феодалів навколо ідеї походів, а також забезпечила ідеологічну основу цієї місії. З одного боку Папство прагнуло спрямувати лицарство, яке загрожувало церковному землеволодінню у напрямку звільнення Святої Землі, а з іншого – хотіло використати військову потужність лицарів для забезпечення домінування над усім християнським світом, а також для створення на Близькому Сході (і не тільки) нових володінь, котрі були б підконтрольні Папі.

Більше як дев'ятсот років тому християни Європи провели низку священних воєн – Хрестових походів проти мусульманського світу, борючись за панування над регіоном, а також священним для обох вір – Єрусалимом. Ця кривава боротьба тривала два століття, змінивши історію ісламу і християнства. В ході масштабних експедицій сотні тисяч хрестоносців прагнули завоювати, а потім захистити невелику смужку території навколо священного міста Єрусалиму. Їх очолювали такі люди, як войовничий король Англії Річард Левине Серце і побожний французький монарх Людовик IX. Їх піддані брали участь в жорстоких облогах і жахливих битвах, йшли через безкраї ліси і випалені сон-

цем пустелі, страждаючи від голоду і хвороб. Вони бачили легендарних візантійських імператорів і крокували поруч з грізними тампліерами. Померлі вважалися мучениками, а ті, кому вдалося вижити, вірили, що випробування битвами та паломництвом очистили їх душі від гріхів.

9. Розмірковуючи про значення Хрестоносного руху для суспільно-політичного та державно-правового розвитку Європи, приходимо до висновку, що Хрестові походи відіграли у цьому контексті ключову та вирішальну роль.

В результаті Хрестоносного руху на Схід, не дивлячись на, по-суті, військове протистояння християнського та мусульманського світів, відбувся тісний контакт цих двох абсолютно різних культур. Це призвело до того, що науковці згодом назвали ренесансом XII ст. – періоду, коли західний християнський світ усвідомлено намагався втілити свої ідеали у життя. Такі події як боротьба за інвеституру або Хрестові походи, не просто свідчили про нову енергію, а були виявом політико-правової ідеології. Духові нової доби була притаманна жадоба знань. У відомих інтелектуальних центрах значно збільшився випуск книжок, формувались бібліотеки; саму латинську мову спростили і вдосконалили, латинська поезія – стала модою; під час священних воєн було введено в Європі вживання арабських цифр, що дуже полегшило вивчення математики та геометрії; величезний прорив зробила європейська медицина, яка дуже відставала у лікарському мистецтві від мусульман – вона запозичила від Сходу багато лікарських засобів; дуже сильно просулася уперед астрономія, адже Схід був колыскою цієї науки; колосального розвитку зазнало середньовічне мистецтво, архітектура, література тощо. Відкриваючи всюди нові шляхи, віддалені експедиції природним чином сприяли розвитку торгівлі. Варто зазначити, що Латинське королівство в Єрусалимі було першим експериментом із заснування «заморських колоній Європи».

Хрестоносний рух значно зміцнив позиції католицької церкви в Європі, завдяки чому відбулися прогресивні зміни

у розвитку церковного та канонічного права. Однак до кінця XIII ст. цей авторитет став згасати, особливо після остаточної втрати усіх християнських володінь на Сході.

Поява під час Хрестових походів духовно-лицарських орденів і поширення їх впливу у всіх куточках Заходу також мало величний і глибокий ефект у середньовічній Європі. Як нові і грізні гравці на європейській арені, ці ордени володіли достатньою могутністю, щоб протистояти традиційній владі церкви і світській владі королів. До кінця XII ст. ордени перетворились в могутню військово-політичну та економічну силу на Сході і на Заході. Так, наприклад, завдяки діяльності Ордену Тамплієрів в Європі сформувалась потужна банківська та фінансово-кредитна система.

Хрестові походи відіграли роль потужного катализатора у розвитку військової справи не тільки на Близькому Сході, але й далеко за його межами. Не були винятком у цьому зв'язку і руські землі, де в кінці XI – першій половині XIII ст. йшов процес поступових змін у принципах організації й способах ведення збройної боротьби.

Можна із упевненістю стверджувати, що Хрестові походи сприяли стабілізації європейського суспільства.

10. Середньовічне канонічне право залишається не тільки головним джерелом релігійного права, а й життєво-важливим елементом сучасних світських правових систем. В епоху Хрестових походів канонічне право стало інтегрованим компонентом середньовічного релігійного і політичного життя. У середньовічну добу практично неможливо було уникнути його впливу через проникнення норм канонічного права в усі сфери приватного і суспільного життя.

При всіх недоліках і обмеженнях середньовічного канонічного права, воно відіграло центральну роль в середньовічному політичному, економічному та громадському житті суспільства. Воно було вагомою складовою у інтелектуальному розвитку суспільства в Середні віки, так як каноністи зуміли знайти нові рішення правових проблем, як старих, так і тих, які виникли, виходячи з інноваційних під-

ходів до аналізу правових та церковних інститутів, і сприяли просуванню на практиці нових ідей, вносячи неоціненний інтелектуальний внесок в правову науку.

Середньовічне канонічне право було набагато більшим, ніж просто набір релігійних приписів, яким слід керуватися віруючим, так як, намагаючись пояснити численні протиріччя, які виникали в процесі імплементації церковних та канонічних норм, каноністи повинні були дослідити легітимність і межі як папської, так і королівської влади. А канони швидше втілювали систему права, багато в чому паралельну світським галузям права, а іноді, і конфліктує з ними. Однак, саме канонічне право здобуло перемогу в даному конфлікті.

Розквіт канонічного права, обумовлений необхідністю проведення церковних реформ, супроводжувався на диво високою активністю народних мас щодо вивчення та розуміння різного роду доктрин канонічного права і сприяв розвитку юридичної науки в цілому. Викладання канонічного права в університетах зумовило необхідність тлумачення та роз'яснення положень папських конституцій, тобто фактично їх доктринального опрацювання. Саме тому необхідно підкреслити важливу роль професорів-каноністів, які шляхом тлумачення та коментування папських конституцій внесли значний вклад у розвиток канонічного права. У правовій науці склалася точка зору, що у період Середньовіччя розвиток правової доктрини пов'язаний здебільшого з діяльністю європейських університетів.

11. Ще задовго до початку Хрестоносного руху на Схід Римська католицька Церква стає головним виразником ідей та доктрин середньовічного суспільства і, спираючись на величезні земельні і грошові ресурси, займає домінуюче місце у тодішньому феодальному суспільстві. Являючись провідним ідеологічним інститутом, а також виразником політико-правової доктрини доби Середньовіччя, Церква здійснює комплекс заходів щодо посилення суспільної та політичної згуртованості, а також об'єднан-

ня середньовічного феодального світу, сміливо втілюючи план створення вселенської папської теократичної феодальної держави.

Заради досягнення цієї мети папство за допомогою низки заходів усіляко пристосовувалась до еволюційних процесів у середньовічному соціумі, а також забезпечувала його необхідними духовними гаслами. Це, зокрема, знайшло своє відображення у проведенні реформації Католицької Церкви, котру розпочали ченці монастиря Ключі, суть якої полягала у підпорядкуванні всього світського духовенства чернецтву, а також у домінуванні над світською владою. Ключійці прагнули створити сильну централізовану церковну організацію і тому сприяли звеличенню папської влади. В цей час і самі римські Папи проводили централізаторську політику в Католицькій Церкві. Звичайно, вони вступили в союз з ключійцями, побачивши в них свою опору.

Слід зазначити, що Католицька Церква виявилась готова до таких змін, що знайшло своє відображення у формуванні нової державно-правової доктрини, звичайно, не без участі ключійців. Найбільш яскраво це виражалось у програмі так званої «папської теократії», тобто «встановлення верховної влади Папи в церковних і світських справах», яку висунув в 1075 році Папа Григорій VII і сформулював її у своєму знаменитому «*Dictatus Papae*» («Диктаті Папи»). І в цю теократичну монархію, за його задумом, повинні були увійти всі християнські держави. Крім того, «Папа Григорій VII та інші відомі богослови проповідували існування правового порядку не тільки в середині окремих держав, але і в міжнародній сфері. Ідея теократичної монархії мала величезний глибинний зміст, так як вперше була висловлена теорія об'єднаної Європи на основі християнської віри, що однозначно повинно було позитивно вплинути на її політичний, соціально-економічний, культурний та духовний розвиток. Тому Григорій VII і інші реформатори прийшли до висновку, що вони повинні вирішити чотири тактичні завдання, щоб досягти своєї кінцевої мети. По-перше, їм необхідно

було створити нові склепіння старого права, щоб продемонструвати, що їх метою була легітимація духовної традиції. По-друге, створити нові закони, які стануть опорою їх програми, заповнюючи прогалини в існуючому зводі правових норм. По-третє, вони повинні були розвинути відповідні процедурні механізми, а нові суди, що мають діяти більш ефективно, повинні були виправляти порушення церковного права. І, по-четверте, церкві були потрібні нові і дієві способи, ніж ті, які були в наявності, для виявлення правопорушників і передачу їх судам.

Григорій VII підвів латинську теологію впритул до священної війни, стверджуючи, що Папа то має повне право збирати армії, щоб воювати за Бога і латинську церкву. Він також далеко просунувся в справі обґрунтування концепції освяченого насильства в рамках спокути – ідеї, яка стане суттю Хрестоносного руху. Проте Григорія не можна вважати головним творцем Хрестових походів, тому що він явно не зумів обґрунтувати серйозну і переконливу ідею священної війни, яка знайшла б відгук у християн Європи.

Таким чином, Папська реформація Католицької Церкви у добу Середньовіччя, проведена в тому числі завдяки участі клюнійських ченців мала визначальний характер як для самої Католицької Церкви, так і для усієї Європи загалом. Це був одним з вирішальних факторів для розвитку церковного та канонічного права, яке остаточно сформувалось у XII-XIII століття та відображало головні ідейні та політико-правові засади католицизму. Усе вищенаведене дозволяє говорити і про роль клюнійського кліру, а також про формулювання постулатів унікального по своїй суті «клюдійського права», ідеї та концепції якого відобразилось у розвитку європейської правової системи.

12. В добу Хрестових походів Церква виробляє нову форму організації, яка повинна була забезпечити успіх Хрестоносного руху та затвердити власний авторитет та панування в Новому світі – духовно-лицарські ордени, найбільш відомими з яких і ключовими, з точки зору власної

нормотворчості, були Орден Госпітальєрів та Орден Тамплієрів та дещо згодом – Тевтонський Орден.

Суттєвий вплив мала діяльність Ордену Госпітальєрів на становлення, розвиток та реформування церковного та канонічного права, яке без сумніву, значною мірою почало пристосовуватись не тільки до потреб самої Церкви, але й до більш ефективного регулювання відносин із світською владою, що однозначно позитивно вплинуло на розвиток Європи загалом. Орден Госпітальєрів цілком міг стати (і став) в майбутньому міжнародною автономною імперією, державою, свого роду оплотом майбутньої всесвітньої теократичної монархії під проводом Папи Римського. А ідея створення такої держави була чи не найголовнішим постулатом реалізації політико-правової доктрини Католицької церкви, яка б мала реалізуватись через правильну організацію та управління Хрестоносним рухом.

Одну з ключових ролей у Хрестоносному русі XI – XIII століття відіграв духовно-лицарський Орден Тамплієрів. Орден став тією організацією, яка поєднала в собі мирські ідеали лицарства та духовну віру, оскільки члени ордену, в переважній більшості давали чернечу обітницю, відрікаючись від мирських благ заради служіння Господу.

Безперечно, духовно-лицарські Ордени відіграли одну з ключових ролей у Хрестоносному русі XI – XIII століття, а їх значний вплив на політичне та соціально-економічне життя середньовічної Європи не підлягає сумніву. Ці унікальні по своїй суті організації стали оплотом християнства у Святій землі, а згодом і в усій Європі, активно впливаючи на церковні та канонічні норми шляхом їх імплементації та реформування на основі впровадження власних правових норм. Такий вплив дає підстави говорити про формування унікального по своїй сутності «орденського права».

13. Християнство, християнські ідеї стали мірилом і чинником для оцінки слушності соціальної поведінки християнізованого населення в межах християнської культури, християнський світогляд визначав систему поглядів,

ідей, у яких представники світської і духовної влади епохи Середньовіччя розв'язували політичні конфлікти, оцінювали суспільні проблеми, а також був основою визначальної мети соціальної діяльності і через те, що християнство містить невичерпне джерело розвитку, то християнський світогляд послужив основою для виникнення, становлення й розвитку багатьох суспільних відносин у Київській Русі. Християнізація політичної сфери і правової системи стала джерелом розвитку давньоруського суспільства в цілому.

Аналізований період розвитку Київської Русі постає як епоха синтезу феодалізму. Дане явище носило універсальний загальноєвропейський характер, у результаті якого в східних слов'ян сформувалися якісно нові суспільні структури, засновані на принципах соціальної стратифікації і диференціації. Додаткове джерело розвитку давньоруське суспільство отримало шляхом прийняття християнства київськими князями в якості державної релігії. Християнська релігія зміцнила фундамент цивілізації, привнесла ряд культурних, ідеологічних явищ, створила ряд секторів суспільного життя давньоруського суспільства, які вимагали не тільки політичного регулювання, але також і юридичного та сформувала умови розвитку на основі християнського світогляду, нових юридичних інститутів.

Вплив християнства на правову систему Київської Русі простежується на всіх рівнях даної системи, тобто на рівні системи права, на рівні законодавчому, на рівні інституціонально-організаційному, на рівні ідей, систем поглядів. Саме в цій системній єдності виділені головні тенденції формування й розвитку правової системи Київської Русі. Саме ця системна єдність дозволила виділити ті елементи правової дійсності Київської Русі, які сформувались під впливом християнства.

14. У вітчизняній історіографії досить довгий період часу домінувала думка про єдиний та всеохоплюючий вплив Візантії на становлення християнської релігії на Русі. Вплив Західного християнського світу сприймався вороже і

категорично відкидався. Однак, аналізуючи етапи розвитку Києво-Руської держави, а також шляхи утвердження християнства на Русі, відзначаємо, що Римська Церква та Західний світ відіграли величезну роль у становленні християнської віри та релігійного світосприйняття на Сході Європи. У більшій мірі, наголошують вчені, зв'язки з заходом були зумовлені економічними інтересами, однак не слід виключати і релігійних. Причому, останні почали формуватися та домінувати ще за півстоліття до Хрещення Русі Володимиром Великим у 988 році.

Можна із впевненістю стверджувати, що католицизм мав неабиякий вплив на розвиток християнства на Русі. Практично усі руські князі, як київського, так і галицько-волинського періодів розвитку української держави, підтримували тісні контакти із провідними західноєвропейськими католицькими державами. Окремо слід відзначити і багатомірні взаємовідносини із самою Римською Католицькою Церквою, яка неодноразово намагалася схилити шальки терезів зі сторони православ'я у бік католицизму, розуміючи вагому роль і місце Русі у політичній карті Європи.

15. Протягом XI–XII ст. на західних територіях Київської Русі спостерігається значне піднесення двох удільних князівств – Галицького та Волинського. Дані князівські землі підтримували активні міжнародні відносини з провідними європейськими країнами. Це зумовлювало перспективу їх подальшого об'єднання в єдину державу, вироблення європейського вектору розвитку, а також зміцнення їх ролі та впливу на політичну ситуацію в Центральній, Східній та Західній Європі.

Загальнодержавним та загальноєвропейським інтеграційним процесам Галичини та Волині сприяло прийняття християнства, існування єдиної на Русі державної церковної організації. З розвитком міст Волині та Прикарпаття посилювалися економічні контакти, що призводило до зближення населення двох земель. Консолідаційним процесам сприяло функціонування важливих транснаціональних шляхів, які

проходили через регіон. Серед політичних факторів єднання необхідно назвати прагнення населення краю подолати внутрішні конфлікти, забезпечити свій край від зовнішньої загрози (на заході з боку Польського та Угорського королівств, на півночі – з боку ятвязьких і литовських племен, а дещо пізніше з боку Литовської держави; на сході з боку кочовиків – спочатку половців, а потім монголів.

Протягом всього періоду існування Галицького та Волинського князівств, задовго до їх об'єднання в єдину державу, у місцевих князів відбувалися симптоматичні контакти з хрестоносцями, які, починаючи з кінця XI ст. стали ключовою військовою та політичною силою в Європі. Важливим з точки зору формування таких відносин став Хрестоносний рух західноєвропейського лицарства XI–XIII століть і можлива участь в ньому руських військових дружин. На нашу думку, в більшій мірі, він сприймався скоріше як паломництво, аніж як військова компанія по звільненню Єрусалиму від невірних. Ігнорування русичами цієї місії можна пояснити не стільки неприйняттям самої ідеї Хрестових походів, скільки складною зовнішньополітичною ситуацією на Русі і постійними внутрішніми міжусобицями.

Однак, певні контакти із хрестоносцями все ж таки були, особливо в період правління Данила Галицького, який активно використовував такі відносини для боротьби за владу. Правова складова таких відносин також існувала, адже на середину XIII століття духовно-лицарські ордени, які відіграли вирішальну роль у хрестових походах, перетворились на потужні державно-політичні утворення із чіткою ієрархією та політичними амбіціями. Таким, по-суті, державним утворенням був Тевтонський орден, із яким практично усім європейським монархіям загалом і Данилові Галицькому, зокрема, прийшлося серйозно рахуватися.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аббат Сугерий. Из работы «О жизни короля Людовика Толстого». Хрестоматия по истории средних веков. Под ред. Степанова В. Е., Шевеленко А. А. Москва, 1980. Т.1. 188 с.
2. Абеляр П. Этика или Познай самого себя. Теологические трактаты. Москва, 1993. С. 166–167.
3. Августин Блаженный. Исповедь. Творения Блаженного Августина. М.: Рипол Классик 2019. 417 с.
4. Августин Блаженный. О Граде Божьем. Москва: Издательство Спасо-Преображенського Валаамского монастыря. 1994. Т. IV. 404 с.
5. Адрианованова-Перетц В. П. Из истории русско-украинский литературных связей в XVII век. Исследования и материалы по древнерусской литературе. Москва: АН СССР, 1961. 420 с.
6. Айналов Д. В. Некоторые данные русских летописей о Палестине. Сообщения ППО. 1906. Т. 17. Вып. 3. С. 333–352.
7. Акрополит Георгий. История. Пер. вступ. ст., комм. и прил. П. И. Жаворонкова. Отв. ред. Г.Г. Литаврин. СПб.: Алетейя, 2005. 415 с.
8. Акунов В. В. История военно-монашеских орденов Европы. Москва: Вече, 2012. 448 с.
9. Алаіс С.І. Проблема праворозуміння в основних школах права: дис. ... канд. юрид. наук. К., 2003. 203 с.
10. Александров А. В. Старокиївська агіографічна проза XI – першої третини XIII ст. Одеса, 1999. 272 с.
11. Александров Д. Н. Феодалная раздробленность Руси. Москва: Экслибри-Прес, 2001. 480 с.
12. Андреев А. Р., Захаров В. А., Настенко И. А. История Мальтийского ордена. XI–XX века. Москва: «Русская панорама». 1999. 464 с.

13. Аннерс Э. История европейского права. Пер. со швед. Москва: Наука, 1996. 397 с.
14. Арендт В. В. Греческий огонь. (Техника огневой борьбы до появления огнестрельного оружия). Архив истории науки и техники. Серия 1. Вып. 9. С. 150–204.
15. Архипов А. К изучению сюжета о выборе веры «Повесть временных лет» и «еврейско-казарская» переписка. *Jews and Slavs. The Israel acad. Of the sciences humanities etc.* Ed. By W. Moskowich et al-Jerusalem. The Hebrew univ of Jerusalem St. Petersburg Nauka, 1993. С. 20–43.
16. Архитектура Западной Европы: Средние века. Под ред. А. А. Губерта. М.-Л.: АН СССР, 1966. 692 с.
17. Бартлет Р. Становление Европы. Экспансия, колонизация, изменения в сфере культуры 950-1350 pp. Пер. с англ. С.Б. Володиной. Москва: Российская политическая энциклопедия, 2007. 432 с.
18. Баскаков Н. А. Тюркская лексика в «Слове о полку Игореве». Москва, 1985. 236 с.
19. Бахрупган С. К вопросу о крещении Киевской Руси. Христианство и Русь: сборник статей. Москва: Наука, 1988. С. 31–46.
20. Беда Достопочтенный. Церковная история народа англоv. Пер. с лат., примеч. и библи. В. В. Эрлихмана. СПб.: Алетейя, 2001. 367 с.
21. Безобразов И. Боэмунд Тарентский. ЖМНП. 1883. Ч.СХХVI. С. 37–118.
22. Бейкер Д. История географических открытий и исследований. Москва: Наука, 1950. 572 с.
23. Бейджент М., Линкольн Г. Святая Кровь и Святой Грааль. Москва: Изд-во Эксмо, 2006. 496 с.
24. Беляев Л. А. Об Источниках иконографии «Гроба Господня» в новгородской пластике XIII – XV вв. Славяноведение. № 2. 1999. С.16–19.
25. Беляев Л. А. Христианские древности: Введение в сравнительное изучение. СПб.: Алетейя, 2001. 575 с.

26. Берман, Дж. Гарольд. Вера и закон: применение права и религии. Пер. с англ. яз. Москва: Московская школа политических исследований, 2008. 464с.

27. Бережанський В.Г. Озброєння війська Київської Русі. Археологія. № 3. 1998. С. 138–152.

28. Березков Н. Г. Хронология русского летописания. Москва: АН СССР, 1963. 376 с.

29. Бердяев Н. Смысл истории. Москва: Мисль, 1990. 175 с.

30. Бестужев-Рюмин К. Н. О составе русский летописей до конца XIV века. СПб., 1868. 412 с.

31. Бицилли П.М. Избранные труды по средневековой истории: Россия и запад. Москва: Языки славянских культур, 2006. 807 с.

32. Білоус П. В. «Хожденье» ігумена Даниїла і паломницька література на Україні у XVI – XVIII ст. Писемність Київської Русі і становлення української літератури. Київ, 1998. С. 167–184.

33. Білоус А.О. Політико-правові системи: світ і Україна. Київ: Асоціація молодих українських політологів і політиків, 1997. 200 с.

34. Бланкенбург З. Юристы и правовне инновации в Германии и США (Сравнительный анализ). Государство и право. 1997. № 5. С. 100–108.

35. Блок М. Апология истории. Москва: «Наука», 1986. 256 с.

36. Богуславский С. А. Текстология Древней Руси. Сост. Ю.А. Артамонов. М.: Языки славянских культур, 2006. Т.1. Повесть временных лет. 2006. 312 с.

37. Большакова С.А. Папские послания галицкому князю как исторический источник. Древнейшие государства на территории СССР. Москва: Наука, 1976. С. 123–127.

38. Большая советская энциклопедия: в 30 т. Т 8. 3-е изд. Гл. ред. А. М. Прохоров. Москва: Сов. энцикл., 1972. 608 с.

39. Бордонов Ж. Повседневная жизнь тамплиеров в XIII веке. Пер. с фр., предисл. и науч. ред. В.Д. Балакина. Москва: Молодая гвардия, 2004. 243 с.

40. Борисова О.В. Релігійний чинник у геополітичних устремліннях еліт України в добу Середньовіччя. Луганськ: Вид-во ДЗ «ЛНУ імені Тараса Шевченка», 2010. 320 с.
41. Бошно, С. В. Доктрина как форма и источник права. Журн. рос. права. 2003. № 12. С. 79–86.
42. Бранденбург И. Военные снаряды Древней Руси. Военный сборник. СПб, 1868. №1. С. 1–28.
43. Брицман М. А. Юридическая терминология в восточнославянской письменности до ХУвека: автореф. дис. ... д-ра юрид. наук. Хмельницкий, 1967. 38 с.
44. Брицьга М. А. Из истории восточно-славянской лексики. АН УССР. Ин-т язкознания имени А. А. Потебни. Киев, 1967. 159 с.
45. Бродель Ф. Время Мира. Москва: «Прогресс», 1992. 680 с.
46. Букреев В.И. Этика права: от истоков права к мировоззрению: Учебное пособие. Москва: Юрайт, 1998. 335 с.
47. Бурмило І. Історія Церкви. Чернівці: Книги – ХХІ, 2007. 423 с.
48. Вальденберг В. Е. История византийской политической литературы в связи с историей философских течений и законодательства. СПб.: Дмитрий Буланин, 2008. 536 с.
49. Васильев А. А. Византия и крестоносцы. СПб.: ACADEMIA, 1923. 120 с.
50. Васильевский В. Г. Критические и библиографические заметки (по поводу книги Ф.Успенского). ЖМНП. 1879. Июнь. С. 210–215.
51. Великая хроника о Польше, Руси и их соседях XI – XIII вв. Москва: Наука, 1987. 260 с.
52. Великий тлумачний словник сучасної української мови. Уклад. і голов. ред. В. Т Бусел. Київ: Перун, 2005. 1728 с.
53. Верещагина Н. В. Климент Римський – небесный покровитель Киевской Руси: монографія. Одесса: Астропринт, 2011. 160 с.
54. Виймар П. Крестовые походы. Миф и реальность священной войны. Пер. с фр. Д.А. Журавлевой. СПб.: Евразия, 2006. 383 с.

55. Вилинбахов В. Б. К истории огнестрельного оружия в Древней Руси. Советская Археология. 1960. №1. 284–288.

56. Вилинбахов В. Б. О Первоначальном типе огнестрельного оружия. Советская археология. 1962. №1. С. 295–300.

57. Виноградова В. Л. О некоторых словах в «Слове о полку Игореве». «Слово о полку Игореве» и его время. Москва: Наука, 1985. С. 126–153

58. Виппер Р. Ю. Краткий учебник Средних веков: в 2 т. Москва, «Школа-Пресс». 1993. 112 с.

59. Вовк Д. О. Право і релігія. автореф. дис. ... канд. юрид. наук. Харків, 2008. 20 с.

60. Водовозов Н. В. «Хождение» Даниила и Первый Крестовый поход. Ученые записки Московского государственного педагогического института имени В.И. Ленина. 1962. №1. С. 16–35.

61. Возний І. Історико-культурний розвиток населення межиріччя Верхнього Сірету та Середнього Дністра в X – XIV ст. Частина 2. Матеріальна, духовна культура та соціально історичний розвиток. Чернівці: Золоті Литаври, 2009. 612 с.

62. Войнович Л. Княжа доба на Русі: портрети, еліти. Біла Церква: Вид. О. В. Пшонівський, 2006. 784 с.

63. Войтович Л. Генеалогія династії Рюриковичів і Геди́миновичів. Київ: «Таурис ЛТД», 1992. 199 с.

64. Войтович Л. Знову про дискусію з приводу автентичності «Слова о полку Ігоревім» та стосовного його авторів. Записки НТШ. Праці історико-філософської секції. 2008. Т. CCLVI. С. 32 – 49.

65. Войтович Л. Князівські династії Східної Європи (кінець IX – початок XVI ст.: склад, суспільна і політична роль). Історико-генеалогічне дослідження. Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2000. 649 с.

66. Владимир Мономах. Поучение. Златоструй: Древняя Русь X - XIII веков. Москва: Молодая гвардия, 1990. С. 163–168.

67. Всемирная история: Крестовые походы. У истоков Ренессанса. Ред. кол. И.А. Алябьева и др. Минск: Харвест, Москва: АСТ, 1999. 872 с.

68. Гардзанити М. «Хождение» игумена Даниила в Святую Землю. Литература и богословие на Руси XII века. Славяноведенье. 1995. №2. С. 22–37.

69. Гараджа В. Политика и религия. Наука и религия. 1991. №5. С.3–12.

70. Гараджа В. И. Социология религии. Учебное пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей. Москва: Наука, 1995. 223 с.

71. Гелей С., Рутар С., Кендус О. Політико-правові системи світу: навчальний посібник. Львів: Вид-во Львівської комерційної академії, 2002. 224 с.

72. Гитин В. Г. Всемирная история без комплексов и стереотипов, в 2 т. Т. 1: История как жанр искусства. Предыстория. Древний мир. Средние века. Харьков: Торсинг, 2005. 576 с.

73. Глушакова Ю.П. О путешествии игумена Даниила в Палестину. Проблемы общественно-политической истории Росси и славянских стран. Сборник статей к 70-ти летию М. Н. Тихомирова. 1963. №1. С. 70–92.

74. Головка О. Б. Волинь і Галичина в державно-політичному розвитку Центрально-Східної Європи (IX – перша половина XIII століття): автореф. дис. ... д-ра іст. наук, 2006. 34 с.

75. Головка О. Б. Давня Русь та Хрестові походи. Східний Світ. 2001. №2, 2000. С. 20–27.

76. Головка О. Б. Корона Данила Галицького: Волинь і Галичина в державно-політичного розвитку Центрально-Східної Європи розвинутого та класичного середньовіччя. К.: ВД «Стилос», 2006. 575 с.

77. Головка О. На чолі об'єднаного князівства: загадкові та маловідомі сторінки біографії князя Романа Мстиславовича Галицько-Волинська держава: передумови виникнення, історія, культура, традиції: тези доповідей та повідомлень. Галич, 19-21 серпня 1993 р. Львів: Світ, 1993. С. 93 – 95.

78. Головка О. Б. «Слов'яни Східної Європи і Хрестові походи». *Historia Rossika*. № 1. СПб, 2006. С. 314–330.

79. Головка О. Б. Побужжя в контексті політичного розвитку Південно-Західної Русі (X – перша половина XIII ст.). Україна в Центрально-Східній Європі (з найдавніших часів до XVIII ст.). За ред. В.Смоля та ін. Вип. 2. К.: Інститут історії України НАНУ, 2002. С. 59–76.

80. Голокосов Л. В. Правовые доктрины: от древнего мира до информационной эпохи. М.: Научный мир, 2003. 320 с.

81. Голуб Т. К вопросу о древнерусском паломничестве XII – XV вв. Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії: збірник наукових праць молодих вчених. Харків, 1998. С. 52–54.

82. Горбенко С. О. Ярослав Осмомисл – реконструкція антропологічна та історична. Львів–Вінники, 1996. 269 с.

83. Григора Н. Римская история, начинающаяся со взятия Константинополя латинянами (1204 – 1341 гг.). Рязань: Александрия, 2004. Т. 1. 2004. 446 с.

84. Горский В. С. Философские идеи в Культуре Киевской Руси XI – начала XII века. К.: Наукова Думка, 1988. 213 с.

85. Грабовецький В. Галич – столиця Ростиславовичів і Романовичів у міжнародних взаєминах XII – XIII ст. Галич і Галицька земля: збірник наукових праць. Київ-Галич, 1998. С. 41–46.

86. Грабовецький В. Ілюстрована історія Прикарпаття. З найдавніших часів до першої половини XVII ст. Нова Зоря. 2002. Т. I. 2002. 426 с.

87. Грабовецький В. В. Столиця Ростиславичів і Романовичів у міжнародних відносинах XII – XIII століть (до 1100-річчя заснування Галича). Вісник Прикарпатського університету. Серія історичні науки. 1998. Вип. 1. С. 3–13.

88. Грот К. Изъ истоии Угріи и славянства въ XII веке (1141 – 1173рр.). Варшава, 1889. 345 с.

89. Грушевський М. Ілюстрована історія України. Київ: Радуга, 1990. 524 с.

90. Грушевський М. С. Нариси історії Київської землі від смерті Ярослава до кінця XIV сторіччя. Київ: Наукова думка, 1991. 560 с.
91. Грушевський М. Історія української літератури. В 6 т. Київ: Наукова думка, 1993. Т. 2. 458 с.
92. Грушевський М. С. Історія України-Руси. В 11 т. Київ: Наукова думка, 1992. Т. 2. 1992. 633 с.
93. Грушевський М. С. Історія України-Руси. В 11 т. К.: Наукова думка, 1993. Т. 3. 1993. 586 с.
94. Гумилев Л. Н. Поиски вымышленного царства. Москва: ООО АСТ, 2004. 457 с.
95. Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая Степь. Москва: Мысль, 1989. 764 с.
96. Гурвич В. Национальная идея и личность. Новый мир. 1993. №5. С. 205–208.
97. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. Москва: Искусство, 1984. 350 с.
98. Гуревич А. Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. Москва: «Искусство», 1989. 368 с.
99. Гуревич А. Я. Средневековый мир. Москва: «Искусство» 1990. 400 с.
100. Горський В., Вдовина О., Завгородній Ю., Киричок О. Давньоруські любомудри. Київ: Видавничий дім «КМ Академія», 2004. 304 с.
101. Даль В. Л. Толковый словарь Живаго великорусского языка. Москва: Русский язык, 1990. Т. 3. 1990. 555 с.
102. Даль В. Л. Толковый словарь Живаго великорусского языка. Москва: Русский язык, 1991. Т.4. 1991. 683 с.
103. Данилов В. В. К характеристике «Хождение игумена Даниила». ТОДРЛ. 1954. Т. X. С. 92–105.
104. Данилов В. В. О жанровых особенностях древнерусских хождений. ТОДРЛ. 1962. Т. 18. С. 21–37.
105. Данилюк О. Я. Римо-католицькі чернечі ордени: їх сутність і діяльність в українській історії та культурі: автореф. дис. ... канд. філософ. наук. Житомир, 2014. 20 с.

106. Дафтары Ф. Краткая история исмаилизма: Традиции мусульманской общины. Пер. с англ. Л. Р. Додыхудоевой. Москва: «Ладомир», 2004. 274 с.

107. Дашкевич Н. Первая уния в Юго-Западной Руси с католичеством (1246-1254). Київ, 1884. 48 с.

108. Джаксон Т. На восток в Хольмград: Балтийско-волокховский отрезок пути из Варяг в Греки. Родина. 2002. № 11–12. С. 27–29.

109. Джаксон Т. Н. Брачные связи в средневековой Скандинавии (датские правители XI – середины XII века по «Сage о Кнютлингах»). Древнейшие государства Восточной Европы: Материалы и исследования. 2002 год. Генеология как форма исторической памяти. Восточная литература. 2004. №2. С. 95–102.

110. Джаксон Т. Н. Елизавета Ярославна, королева норвежская. Восточная Европа в исторической ретроспективе: К 80-летию В.Т. Пашуто. Москва: Языки русской культуры, 1999. С. 63–72.

111. Джаксон Т. Н. Исландские королевские саги о русско-скандинавских матримониальных связях. Скандинавский сборник. 1982. №27. С.34–61.

112. Джаксон Т. Н. Рюриковичи и Скандинавия. Древнейшие государства Восточной Европы. 2005 год. Рюриковичи и Российская Государственность. Москва: Индрик, 2008. С. 203–227.

113. Ліберо Дж. Церковне право. Пер. з нім. Н. Щиглевської. Львів: Свічадо, 2001. 336 с.

114. Дельбрюк Г. История военного искусства в рамках политической истории. СПб., 1996. Т. 3. 448 с.

115. Демківський А.В. Основи методології наукових досліджень: навч. посіб. К.: Акад. муніцип. упр., 2012. 276 с.

116. Демурже А. Рыцари креста. Военно-монашеские ордены в среднее века, XI-XVI вв. Пер. с фр. М.Ю. Некрасова. СПб.: Евразия, 2008. 512 с.

117. Добиаш-Рождественская О. А. Эпоха крестовых походов (Запад в крестовом движении). Петроград, 1918. 118 с.

118. Доктринальні засади розвитку держави та права: національні та міжнародні тенденції. Заг. ред. проф. Бошицького Ю. Л. Київ: Видавництво Ліра-К, 2014. 440 с.

119. Доманин А. Крестовые походы: Под сенью креста. Москва: ЗАО Центрполиграф, 2005. 431 с.

120. Древняя Русь в свете зарубежных источников: Учебное пособие для студентов вузов. Под. ред. Е.А.Мельниковой. Москва: Логос, 1999. 608 с.

121. Древняя Русь: очерки политического та социального строя. А. А. Горский, В. А.Кучкин, П. В.Лукин, П. С. Стефанович. Москва: Индрик, 2008. 480 с.

122. Дубенский Д. Слово о плъку Игореве Святъславля пестворца старого времени. Русские древности. 1844. Ч. III. С. 121–148.

123. Дюби Ж. Европа в средние века. Смоленск, «Полиграмма», 1994. 320с.

124. Дьяконов М. Очерки общественного строя. Древней Руси.- 2-е изд. СПб.: Издание юридического склада «Право», 1908. 509 с.

125. Евсеев Е. С. Паломничество в Святую Землю: история и перспектива. Православный Палестинский сборник. 1992. Вып. 31 (94). С. 32–36.

126. Егерс Е. В. Крестовые походы и государства крестоносцев. Солдат: военно-исторический альманах. 1999. № 7. С. 15–27.

127. Енциклопедія освіти. Голов. ред. В. Г Кремень. Київ: Юрінком Інтер, 2008. 1040 с.

128. Етимологічний словник української мови: в 7 т Т. 2. Голова редкол. О. С. Мельничук. Київ: Наук. думка, 1985. 569 с.

129. Євангеліє від Матвія. Київ: Видавництво «Апостол». 2014. 114 с.

130. Евсевий Памфил. Церковная история. Москва: Православный паломник, 1993. 232 с.

131. «Житие и хождение Даниила русская земли игумена» 1106–1108 гг. Под. ред. М.А. Веневитинова. Православ-

ный палестинский сборник. Вып. 3. СПб.: Типография В. Кишбаума, 1883. 297 с.

132. Жоффруа де Виллардуэн. Завоевания Константинополя. Пер. с фр. и комментарии М.А. Заборова. Москва: Наука, 1993. 295 с.

133. Эпоха крестовых походов. Под. ред. Э. Левисса, А. Рамбо. Москва: «Полигон», 2005. 1086 с.

134. Эсбридж Т. Крестовые походы. Войны Средневековья за Святую землю. Пер. с англ. Л.А. Игоревского. Москва: ЗАО Издательство Центрполиграф, 2013. 733 с.

135. Забзалюк Д. Є. Ключніські реформи X – XI ст. та їх вплив на формування політико-правової доктрини католицької церкви. Науковий вісник Національної академії внутрішніх справ. Серія юридична. 2013. Вип. 4 (89). С. 229–235.

136. Забзалюк Д.Є. До питань правовідносин Данила Галицького із хрестоносцями у середині XIII століття. Науково-практичний фаховий журнал «Юридичний вісник». Одеса, Національний університет «Одеська юридична академія», 2014. №3. С. 306–310.

137. Забзалюк Д.Є. Історико-правові засади католицизму в Київській Русі та Галицько-Волинській державі. Електронне наукове фахове видання «Порівняльно-аналітичне право». ДВНЗ «Ужгородський Національний університет». Ужгород, 2014. №2. С. 26–29.

138. Забзалюк Д. Є. Ключніське право як головний чинник Папської реформації X-XI століття. Державотворення та правотворення в контексті євроінтеграції: матеріали доповідей, виступів і повідомлень учасників III-го Всеукраїнського круглого столу (м. Львів, 8 грудня 2017 р.). Львів: ПП «Видавництво «БОНА», 2017. С.69–72.

139. Забзалюк Д.Є. Організаційно-правова структура духовно-лицарських орденів доби Хрестових походів в контексті становлення орденського права. Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ. Серія юридична. Випуск 1. Львів, 2013. № 1. С. 37–45.

140. Забзалюк Д.Є. Особливості впливу доктрини католицизму на державотворчі процеси в Київській Русі та Галицько-Волинській державі. Науковий вісник Національного університету «Львівська політехніка». Серія «Юридичні науки». Випуск № 827. Львів, 2015. С. 142–147.

141. Забзалюк Д.Є. Політико-правова доктрина: теоретико-історичний аналіз. Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ. Серія юридична. Вип к 3. Львів, 2018. С. 27–36.

142. Забзалюк Д.Є. Політико-правові аспекти становлення орденів Госпітальєрів та Тамплієрів в добу Хрестових походів. Національний юридический журнал: теория и практика (Jurnalul juridic national: teorie și practică). Научно-практическое правовое издание Республики Молдова. №1 (5). Кишинев, 2014. С. 36–40.

143. Забзалюк Д.Є. Політико-правові аспекти європейської інтеграції Галицько-Волинської держави в 40–50-х роках XIII століття. Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ. Серія юридична. Випуск 3. Львів, 2014. С. 3–11.

144. Забзалюк Д.Є. Політико-правові детермінанти епохи Середньовіччя в Західній Європі: доктринальне осмислення. Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ. Серія юридична. Випуск 4. Львів, 2015. С. 3–11.

145. Забзалюк Д. Право та правова свідомість: взаємодія, взаємозалежність та взаємовплив. Вісник Національного університету «Львівська політехніка». Серія: Юридичні науки. 2020. Т.7, №1. С.23–29.

146. Забзалюк Д.Є. Хрестоносний рух і політико-правова доктрина доби Середньовіччя: головні детермінанти становлення та розвитку. Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ. Серія юридична. Випуск 4. Львів, 2017. С. 13–20.

147. Заблотский П. Легендарный и апокрифический элементы в «Хождении игумена Даниила». Русский филологический вестник. 1899. №1. С. 220 – 237.

148. Заборов М. А. Византийская политика папства и начало крестовых походов. Средние века. 1959. Вып.14. С. 27–48.

149. Заборов М. А. Гибель и начало критической разработки источников первого крестового похода. Средние века. 1965. Вып. 28. С. 276–283.

150. Заборов М. А. Из истории международных отношений в Западной Европе в конце XII – начале XIII века. Средние века. 1963. Вып. 23. С. 120–133.

151. Заборов М.А. Известия русских современников о крестовых походах. Византийский Временник. 1971. Т. 31. С. 84–107.

152. Заборов М. А. Историография крестовых походов (литература XV – XIX вв.). Москва: Наука, 1971. 384 с.

153. Заборов М. А. История Крестовых походов в документах и материалах. Москва: Высшая школа, 1977. 432 с.

154. Заборов М. А. К вопросу о предисловии Четвертого Крестового похода. Византийский Временник. 1953. Т. 6. С. 223–235.

155. Заборов М. А. Крестовые походы. Москва: Издательство Академии Наук СССР, 1956. 277 с.

156. Заборов М. А. Крестовые походы в работах русских историков начала XX в. Византийский Временник. 1964. Т. 25. С. 121–141.

157. Заборов М. А. Крестоносцы и их походы на Восток в XI-XIII веках. Москва: Государственное учебно-педагогическое издательство Министерства просвещения РСФСР, 1962. 312 с.

158. Заборов М. А. Некоторые вопросы истории Четвертого крестового похода в международных отношениях на Балканах начала XIII в. В работах болгарского историка Б. Примова. Средние века. 1958. Вып. 11. С. 156–161.

159. Заборов М. А. Папство и крестовые походы. Москва: АН СССР, 1960. 264 с.

160. Заборов М.А. Папство и организация первого крестового похода. Средние века. 1967. Вып. 7. С. 267–285.

161. Заборов М. А. Советская историография крестовых походов. Средние века. 1964. Вып.25. С. 272–282.

162. Заборов М. А. Современная буржуазная историография крестовых походов – орудие пропаганды захватнических войн. Средние века. 1953. Вып. 4. С. 307–325.

163. Заборов М. А. Современники-хронисты и источники крестовых походов. Византийский временник. 1965. Т.26. С. 136–161.

164. Залеская В .Н. Связи средневекового Херсонеса с Сирией и Малой Азией в XI – XII веках. Восточное Средиземноморье и Кавказ IV-XVI вв. 1988. С. 93–104.

165. Завальний А.М. Методологічні та теоретичні основи пізнання юридичних фактів: монографія. К.: Вид-во Європ. ун-ту, 2011. 95 с.

166. Зайбт Ф. Близк і вбогість Середньовіччя. Історія з початком і кінцем. Перекл. з нім. Х. Назаркевич, О. Конкевич, наук. ред. Р. Паранько. Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2009. 512 с.

167. Запровадження християнства на Русі: історичні нариси. Київ: Наукова думка, 1988. 256 с.

168. Зеленков М. Ю. Мировые религии: история и современность: Учебное пособие. Москва: Юридический институт МИИТа, 2003. 252 с.

169. Зеньковский В. Принципы православной антропологии. Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси. Москва, 1991. С. 115–148.

170. Зиновьев А. А. Гибель русского коммунизма. Москва, ЗАО Издательство Центрполиграф, 2001.

171. Златарски В. История на Българската държава през средните векове. София, 1972. 710 с.

172. Зозуля, А. А. Доктрина в современном праве: автореф. дис. ... канд. юрид. наук. СПб., 2006. 36 с.

173. Золотухина Н. М. Становление и развитие русекой политико-правовой мысли в Киевской Руси. Развитие русекой ередневековой политико-правовой мысли. Москва: Юридическая литература, 1985. С. 7–32.

174. Зубенко В.В., Плешков Е.В. Преподавание декретального права в средневековой Европе в XIII–XIV вв. Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. 2017. № 2–4. С. 77–79.

175. Зубов А. Б. История религий. Книга первая: Доисторические и внеисторические религии. Курс лекций. М.: Планета детей, 1997. 344 с.

176. Из Изборника 1076 года // Златоструй: Древняя Русь X - XI вв. Москва: Молодая гвардия, 1990. С. 148–151.

177. Измайлова Л. С. О древнейшем из списков «Хождения игумена Даниила». Сборник работ аспирантов кафедр гуманитарных наук. Махачкала. Дагестанский государственный университет им. В. Л. Ленина., 1964. В. 1. С. 192–204.

178. Иловайский Д. Разыскания о начале Руси. Вместо введения в русскую историографию. Москва: Типография бывш. Миллера Покрова, 1882. 557 с.

179. Иловайский Д. И. Становление Руси. Москва: Астрель, АСТ, Транзиткнига, 2005. 860 с.

180. Ильин М. А. Изображение иерусалимского храма на иконе «Вход в Иерусалим» Благовещенского собора (К вопросу о художественных взаимоотношениях Ф. Грека и А. Рублева). Византийский временник. 1960. Т. XVII. С. 32–45.

181. Ильин И. А. О правосознании. Русская философия права: философия вери и нравственности. 1997. С. 390–396.

182. Ильин И. А. Сущность и своеобразие русской культуры. Москва. 1996. № 1–12.

183. Ипатьевская летопись. Полное собрание руських летописей. Москва: Языки славянской культуры, 2001. Т.2. 648 с.

184. Исаев И.А. *Politica hermetica*: скрытые аспекты власти. Москва, ЮРИСТЪ, 2002. 411 с.

185. Исторические сведения о жизни преподобной Ефросинии княжны полоцкой, с описанием и изображением креста, принесенного в дар полоцкой Спасской обители. СПб.: Издание Санкт-Петербургской духовной академии, 1841. 28 с.

186. История античного мира и средневековья в университетах Украины. К 40-летию кафедры истории древнего

мира и средних веков ХНУ имени В. Н. Каразина. Тезисы докладов Международной научной конференции (Харьков, 25–26 октября 2018 г.). Харьков: ООО «НТМТ», 2018. 150 с

187. История политических и правовых учений. Под ред. О. Э. Лейста. Москва: Издательство «Зерцало», 2000. 688 с.

188. История средних веков. Сост. М.М. Стасюлевич. Т.2. Крестовые походы (1096 – 1291 гг.). Москва: Полигон, 2001. 592 с.

189. Ідзьо В. С. Король Данило та Українська держава у XIII столітті. Львів: Сполом, 2007. 64 с.

190. Ідзьо В. С. Релігійна культура Європи та зародження, становлення і розвиток християнства на території України. Львів: Ліга-Прес, 2007. 320с.

191. Ідзьо В. Руське королівство та Тевтонський Орден: політичні, економічні та релігійні взаємовідносини XIII – XIV століттях. Науково-популярне. Сімік, 2012. 60 с.

192. Ідзьо В. Українська держава в XIII столітті. Львів: Нова зоря, 1999. 320 с.

193. Іларіон Митрополит. Дохристиянські вірування українського народу: історично-релігійна монографія. Вінніпег: Накладом Видавничої Комісії при Товаристві «Волинь», 1965. 424 с.

194. Історія європейської ментальності. За ред. П. Дінцельбахера. Львів: Літопис, 2004. 720 с.

195. Історія релігії в Україні: У 10 т. Т. 1: Дохристиянські вірування. Прийняття християнства. За ред. проф. Б. Лобовика. Київ, 1996. 386 с.

196. Історія релігії в Україні. У 10 т. За ред. Проф. П. Яроцького. Київ, 1997. Т.2. 372с.

197. Історія філософії України: Хрестоматія. Київ: Либідь, 1993. 560 с.

198. Каждан А. П., Литаврин Г. Г. Очерки истории Византии и южных славян. СПб.: Алетейя, 1998. 335 с.

199. Карамзин Н. История государства Российского. Т.1. Спб.: Кристал, 2003. 704 с.

200. Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. Москва, 1987. 360 с.

201. Кармаліта М. В. Правова доктрина – джерело (форма) права: автореф. дис. ... канд. юрид. наук. Київ, 2011. 21 с.

202. Кейтли Т. Тамплиеры и другие тайные общества Средневековья. Пер. с англ. Л. П. Кудинова. Москва: ЗАО Издательство Центрполиграф, 2012. 414 с.

203. Кельман М.С. Юридична наука: проблеми методології: монографія. Тернопіль: Терно-граф, 2011. 492 с.

204. Кельман М.С. Право як феномен природи: Право як регулятор суспільних відносин: історія, теорія, практика: матеріали конференції. К., 2016. С. 48–54

205. Кельман М.С. Методологія сучасних наукознавчих підходів у державотворенні. Актуальні проблеми державно-правового розвитку в контексті євро інтеграційних процесів: матеріали конференції. Львів, 2016. С. 35–39.

206. Кельман М.С. Методологія як форма мислення і складова культури дослідника: навч. посіб. для асп. та магістр. За заг. ред. М.С. Кельмана. Львів: Растр-7, 2017. 220 с.

207. Кенигсбергер Г. Средневековая Европа 400-1500 годы. Пер. с англ. Москва: Издательство «Весь Мир», 2001. 384 с.

208. Кінан Е. Російські історичні міфи. Київ: Критика, 2001. 451 с.

209. Киннам И. Краткое обозрение царствования Иоанна и Мануила Комнинов (1118-1180 гг.). СПб: Издание Санкт-Петербургской духовной академии, 1859. 363 с.

210. Кирпичников А. М. Битви стародавньої Русі (IX – XIII ст.). Український історичний журнал, 1969. №9. С. 79–92.

211. Кирпичников А. Н. К вопросу об устройстве древнерусских метательных машин. Сборник исследований и материалов Артиллерийского исторического музея. 1958. Вып. III. С. 405–417.

212. Кирпичников А.Н. Метательная артиллерия Древней Руси. МИА. 1958. № 77. С. 7–51.

213. Кистяковский Б. А. В защиту права (Интеллигенция и правосознание). Вехи. Интеллигенция в России: сборники статей 1909–1910. 1991. С. 109–135.

214. Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. Москва: Астрель, 2003. 395 с.

215. Ключевский В. Курс русской истории. Т.1. Москва: Государственное социально-экономическое издательство, 1937. 395 с.

216. Книга паломник. Православный палестинский сборник. СПб.: Императорские Православное Палестинское общество. 1899. Т.VII. Вып. 3. С. CXLIV, С. 1–111.

217. Князький И. О. Византия и кочевники южнорусских стезей. СПб.: Алтея, 2003. 181 с.

218. Ковальчук В.В. Основи наукових досліджень. Становлення категоріальних форм міждисциплінарного знання: навч. посіб. Одеса, 2012. 148 с.

219. Козловски П. Общество и государство: неизбежный дуализм. Москва: Республика, 1998. 368 с.

220. Колесов В. В. Мир человека в слове Древней Руси . Ленинград.: Изд-во Ленинградского ун - та, 1986. 310 с.

221. Комнина Анна. Алексиада. Пер. с греч. Я. Н. Любарского. Москва: Наука, 1965. 687 с.

222. Кондаков Н. П. Иконография Богоматери. СПб., 1914. 136 с.

223. Контамин Ф. Война в Средние века. СПб.: АСТ, 2001. 412 с.

224. Коритко Л. Я. Порівняльне правознавство: навчально-методичний посібник для студентів юридичних спеціальностей. Івано-Франківськ: ПЮІ НУ «ОЮА», 2015. 76 с.

225. Коритко Л. Я. Юридична відповідальність у римському праві: витоки та проблеми розвитку. European vector of contemporary jurisprudence: the experience of Ukraine and the republic of Poland: Collective monograph. Volume 1. Sandomierz: Izdawniciba «Baltija Publishing», 2018. P. 226–246.

226. Коритко Л. Я., Дудич А. В. Юридична техніка та технології: навчально-методичний посібник з конспектом лекцій

цій для студентів-магістрів заочної форми навчання. Івано-Франківськ: ІФЮІ НУ «ОЮА», 2018. 64 с. (4,19 д.а.)

227. Коркунов Н. М. История философии права. Пособие к лекциям. 6-е изд. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1915. 502 с.

228. Корнев А. В. К вопросу о правопонимании в дореволюционной России. Государство и право. 1998. № 5. С. 93–98.

229. Костомаров І. Слов'янська міфологія: Вибрані праці з фольклористики й літературознавства. Київ: Либідь, 1994. 384 с.

230. Коструба Т. Вибрані твори. Т.ІІ. Торонто, 1956. 304 с.

231. Котляр М. Ф. Дипломатичні відносини Галицько-Волинської Русі з Угорщиною в XIII ст. Галич і Галицька земля. Збірник наукових праць. – Київ-Галич, 1998. С. 82–86.

232. Котляр М. Ф. Дипломатія галицьких і волинських князів XII – XIII ст. Київська старовина. 2000. № 4. С. 3–14.

233. Котляр М. Ф. Дипломатія галицьких і волинських князів XII – XIII ст. Київська старовина. 2000. № 5. С. 3–13.

234. Котляр М.Ф. Дипломатія галицьких і волинських князів XII – XIII ст. Київська старовина. 2000. № 6. С. 9–20.

235. Котляр Н.Ф. Дипломатия Галицко-Волынской Руси в XIII в. Восточная Европа в древности и перспективе. К 80-летию В.Т. Пашуто. Москва: Языки русской культуры, 1999. С. 121–129.

236. Котляр М. Ф. До питання про втечу візантійського імператора в Галич у 1204 р. Український Історичний журнал. 1966. №3. С. 112–117.

237. Котляр М. Галицько-Волинське князівство у європейській політиці XIII ст. Галицько-Волинська держава: передумови виникнення, історія, культура, традиції: тези доповідей та повідомлень. Галич, 19–21 серпня 1993 р. Львів: Світ, 1993. С. 11–13.

238. Котляр Н. Ф. Галицко-Волынская Русь и Византия в XII – XIII вв. (связи реальные и вымышленные). Русь и Византия: сборник научных трудов (к XVIII конгрессу византистов). Київ: Наукова думка, 1991. С. 20–33.

239. Котляр М. Ф. Запровадження християнства на Русі. Історичні нариси / М. Ф. Котляр, К. Ю. Гломозда, О. Б. Головка та ін. Київ: Наукова думка, 1988. 256 с.

240. Котляр М. Ф. Історія дипломатії Південно-Західної Русі. Київ: Інститут історії України НАНУ, 2002. 247 с.

241. Котляр М. Ф. Південно-Західна Русь в європейській політиці XII – XIII ст. Україна в Центрально-Східній Європі. 2003. Вип. 3. С. 23–98.

242. Котляр Н. Ф. Роман Мстиславович и Романовичи в исторической и поэтической памяти. Восточная Европа в древности и средневековье. М., 2001. С. 23–41.

243. Котляр М. Структура Галицько-Волинського літопису. Доповіді і повідомлення другого міжнародного конгрес українців. (м. Львів, 22-28 серпня 1993 р.). Частина I. Історія. Львів, 1994. С. 15–19.

244. Котляр М.Ф. Чи міг Роман Мстиславович ходити на половців раніше 1187 р.? Український історичний журнал. 1965. №1. С. 117–120.

245. Куглер Б. История Крестовых походов. Пер. с нем. Л. Ф. Пантелеева. Ростов-на-Дону: Феникс, 1995. 511 с.

246. Куницький В. А. Близькосхідні енкалпіони на території Південної Русі. Археологія. №1. 1990. С.106–116.

247. Купчинський О. А. Акти та документи Галицько-Волинського князівства XIII – першої половини XIV століть: автореф. дис. ... д-ра іст. наук. Київ, 2006. 36 с.

248. Кураев А. Трудное восхождение. Новый мир. 1993. №6. С. 162–182.

249. Курзухина Г.Ф. О памятниках «Корсунського дела» на Руси. Византийский временник. 1958. Т.14. М.: АН СССР. С. 128–137.

250. Кучкин В. А. Чудо Св. Пантелеймона и семейные дела Владимира Мономаха. Розсип в средние века и новое время: Сборник статей к 7-летию чл.-кор РАН Л.В. Милова. Москва, 1999. С. 12–43.

251. Лаврентьевская летопись. Полное собрание русских летописей. Москва: Наука, 1962. Т.I. 1962. 325 с.

252. Лазор Л. И., Лазор В. В., Шамшина И. И. Каноническое право: Учебник. 1-е издание. Луганск: Изд-во ООО «Виртуальная реальность», 2010. 568 с.

253. Латвийский Г. Хроника Ливонии. Рязань: Александрия, 2009. 349 с.

254. Лебедев А. П. Исторические очерки состояния Византийско-восточной церкви от конца XI до середины XV века: От начала крестовых походов до падения Константинополя в 1353 г. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003. 432 с.

255. Левченко М.В. Очерки по истории русско-византийских отношений. Москва: АН СССР, 1956. 553 с.

256. Ле Гофф Ж. Рождение Европы. Пер. с фр. А. Поповой. Санкт-Петербург: Alexandria, 2007. 391 с.

257. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. Пер. с фр., ред В. А. Бабинцева. Послесловие А. Я. Гуревича. Екатеринбург: У-Фактория, 2005. 568 с.

258. Леонтьев К. Н. Византизм и Славянство Москва, 2005. 278 с.

259. Летописный сборник именуемый Патриаршей или Никоновской летописью. Полное собрание русских летописей Москва: Языки русской культуры, 2000. Т.Х. 2000. 600 с.

260. Летопись по Воскресенскому списку. Полное собрание русских летописей. Москва: Языки русской культуры, 2001. Т. VII. 345 с.

261. Литаврин Г. Г. Русь и Византия в XII веке. Вопросы истории, 1972. №7. С. 36–52.

262. Лихачев Д. С. Исторический и политический кругозор автора «Слова о полку Игореве». Слово о полку Игореве: Сборник исследований и статей. Под. ред. В.П. Адриановой-Перетц. Москва: Наука, 1950. С. 5–52.

263. Лихачев Д. С. Комментарий. Слово о полку Игореве. «Слова о полку Игореве». Слово о полку Игореве: Сборник исследований и статей. Под. ред. В.П. Адриановой-Перетц. Москва: Наука, 1950. С. 281–432.

264. Лихачев Д. С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. Москва: АН СССР, 1947. 412 с.
265. Лінч Дж. Середньовічна церква. Коротка історія. Пер. з англ. В. Шовкуна. Київ: Основи, 1994. 492 с.
266. Лучицкая С. И. Идея обращения иноверцев в хрониках первого крестового похода. Одиссей. Человек в истории. Москва: Наука, 1998. С. 121–143.
267. Лучицкая С. И. «Иерусалимские ассизы» – памятник средневекового права. Сборник материалов «Из истории социально-политической и культурной жизни античного мира и Средневековья. Москва: ИВИ. 1985. С.79–95.
268. Лучицкая С. И. Источниковедческие особенности «Иерусалимских ассиз» в медиевистике XIX—XX вв. Средние века. 1988. Вып. 51. С. 153–166.
269. Лучицкая С. И. Образ другого: мусульмане в хрониках крестовых походов. СПб.: Алетея, 2001. 412 с.
270. Лучицкая С. И. Четвертый крестовый поход глазами русского современника. Византийский временник. 2006. № 65 (90). С. 107–124.
271. Любарский Я. Н. Византийские источники и писатели (сборник статей). СПб.: Алетея, 1999. 379 с.
272. Льюис К. Просто христианство. Чикаго: SGP, 1990. 217 с.
273. Маджеска Дж. Русско-византийские отношения в 1200–1453 гг.: паломники, купцы, дипломатии. Архив русской истории. 1994. Вып. 4. С. 12 – 21.
274. Майоров О. В. Галицко-Волынская Русь. Очерки социально-политических отношений в домонгольский период. Князь, бояре и городская община. СПб.: Университетская книга, 2001. 640 с.
275. Майоров А. В. Про останній похід Романа Мстиславича (у контексті зовнішньополітичних зв'язків Галицько-Волинського князівства). Записки НТШ. Праці історико-філософської секції. 2008. Т.СCLVI. С. 7–31.
276. Маркарян З. С. Теория культуры и современная наука (логико-методологической анализ). Москва: Мисль, 1983. 284 с.

277. Масан О. Середньовічна Україна і Німецький Орден: недосліджені проблеми взаємовідносин. Матеріали IV Міжнародного конгресу українців. (м. Одеса, 26–29 серпня 1999). Ч.1. Одеса-Київ-Львів, 1999. С. 74–78.

278. Масан О. Участь українців у хрестових походах у Південно-Східну Прибалтику та на Близький Схід у XII – XIII ст. «Українська історична наука на порозі XXI ст.»: матеріали Міжнародного наукового конгресу українців. Чернівці, 2001. Т. 1. С. 257–264.

279. Матузова В. И. Англо-нормандские повествовательные источники XII-XIII вв. о Руси. Древнейшее государства на территории СССР. Москва: Наука, 1975. С. 130–156.

280. Матузова В. И. Крестоносцы и Русь: конец в: XII в. – 1270 г.: Тексты, перевод, комментарий. Москва: Индрик, 2002. 447 с.

281. Мельвиль М. История ордена тамплиеров. Пер. с фр. Г. Ф. Цыбулько. Науч. редактор М. Ю. Медведев. СПб: «Евразия», 2000. 416 с.

282. Менгерс К. Г. Восточные элементы в «Слове о полку Игореве». Л., 1979. 360 с.

283. Мещерский Н. А. Древнерусская повесть о взятии Царьграда фрягами в 1204 году. Труды отдела древнерусской литературы. 1954. Т. 10. С. 120–135.

284. Мещерский Н. А., Бурыкин А. А. Комментарий до «Слово о полку Игореве». Л. АН.СССР, 1985. 512 с.

285. Мещерский Н. А. История иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. Москва: Наука, 1958. 671 с.

286. Милютенко Н. И. Святой равноапостольный князь Владимир и крещение Руси. Древнейшие письменные источники. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2008. 576 с.

287. Мисько Ю. Про шляхи потрапляння сиро-палестинських хрестів-енколпіонів на територію Дністро-Прутського межиріччя. Тези міжнародної наукової конференції «Східно-європейські старожитності в добу середньовіччя», присвяченої 90-річчю з дня народження видатного вітчизняного ар-

хеолога Б. О. Тимощука. (м. Чернівці 10-11 квітня 2009 року). Чернівці: Зелена Буковина, 2009. С. 44–45.

288. Митрофанов П. Изменения в направлении Четвертого крестового похода. Византийский временник. 1897. Т.4. С. 461–523.

289. Мишин Д. Е. Отношение Руси к Крестовым походам. Сборник русского исторического общества. Т.7. Россия и мусульманский мир. Москва: Русская панорама, 2003. С. 47–50.

290. Мишко Д. І. Густинський літопис як історичне джерело. Український історичний журнал. 1971. № 4. С. 69–73.

291. Мишо Г. История крестовых походов. Пер. с фр. И. Бутовского. СПб.: Военная типография, 1841. Ч.1. История Первого крестового похода. 634 с.

292. Мишо Г. История крестовых походов. Пер. с фр. И. Бутовского. СПб.: Типография Гл. штаба, 1823. Ч.2. История Второго и Третьего крестовых походов. 1823. 720 с.

293. Мишо Г. История крестовых походов. Москва: Алетейа, 2001. 368 с.

294. Місевич С. В. Джерела канонічного права (теоретико-правовий аналіз): автореф. дис. ... канд. юрид. наук. Одеса, 2006. 15 с.

295. Монусова Е. Полная история рыцарских орденов в одной книге. Москва: Астрель-СПб, 2010. 537 с.

296. Мохов А.С. К вопросу о паломничестве норвежского конунга Гаральда Гардара в Иерусалим. Sacrum et profanum. 2005. № 1. С.121–128.

297. Мочульська М. Є. Правова доктрина та правова наука: співвідношення понять. Проблеми державотворення і захисту прав людини в Україні: матеріали XVIII регіон. наук.-практ. конф. (26-27 січ. 2012 р.). Львів: Львів. нац. ун-т ім. І. Франка, 2012. С. 39–42.

298. Мочульська М. Є., Семків В. О. Правова доктрина в континентальній правовій системі. Львів: Світ, 2015. 432 с.

299. Мугуревич Э. С. Восточная Латвия и соседние земли. Рига: Эинатне, 1969. 144 с.

300. Мудревич В. І. Хрестоносний рух на Близький Схід і Руські землі в кінці XI – першій половині XIII ст.: автореф. дис. ... канд. іст. наук. Чернівці, 2009. 22 с.

301. Мудревич В.І. Хрестоносний рух на Близький Схід і Руські землі в кінці XI – першій половині XIII ст.: дис. ... канд. іст. наук. Чернівці, 2009. 227 с.

302. Мулен Л. Повсякденне життя середньовічних ченців Західної Європи (X-XV ст.). М.: Молода гвардія, 2002. 333 с.

303. Мусин А. Е. «Militias Christi» Древней Руси. Воинская культура русского Средневековья в контексте религиозного менталитета. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2005. 368 с.

304. Нагаєвський І. Об'єднання Церкви й ідея Патріархату в Києві. Торонто, 1961. 200 с.

305. Назаренко А. В. Древняя Русь на международных путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей. Москва: Языки русской культуры, 2001. 780 с.

306. Назаренко А.В. Западноевропейские источники. Древняя Русь в свете зарубежных источников. Под ред. Е.А. Мельниковой]. Москва: Логос, 1999. С. 259–407.

307. Назаренко А. В. Неизвестный эпизод из жизни Мстислава Великого. Отечественная история. 1993. № 2. С. 65–78.

308. Назаренко А. В. О династических связях сыновей Ярослава Мудрого. Отечественная история. 1994. № 4–5. С. 181–194.

309. Назаренко А. В. Русь и Святая Земля в эпоху крестовых походов. Богословские труды: Сб. Русской Православной Церкви. Москва: Издательство Московского Патриархата, 1999. С. 179–196.

310. Назаренко А. В. Первые контакты Штауфенов с Русью (К истории русско-немецких отношений в 30-е годы XII века). Восточная Европа в исторической ретроспективе. К 80-летию В.Т. Пашуто. Москва, 1999. С. 166–179.

311. Назаренко А.В. Русско-немецкие связи домонгольского времени (IX – середина XIII вв.): состояние проблемы и

перспективы дальнейших исследований. Славяно-германские исследования. 2000. Т.1–2. С. 19–79.

312. Насонов А.Н. История русского летописания XI – начало XVIII века. Москва: Наука, 1969. 554 с.

313. Настольная книга для монашествующих и мирян. Сост. архимандрит Иоанн (Крестьянин). Київ: Наукова Думка, 1998. 512 с.

314. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. Под. ред. А. Н Насонова. Москва: АН СССР, 1950. 640 с.

315. Новий тлумачний словник української мови. 42000 слів: для студентів вищ. та серед. навч. закладів : у 4 т. / уклад.: Василь Яременко, Оксана Сліпушко. Київ: АКОНІТ. (Нові ... Кам'янець-Подільський: Абетка, 2006. 543 с.

316. Норман Дейвіс. Європа. Історія. Переклад з англ. П. Тарещук. Київ: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2008. 1463 с.

317. Огородник І. В., Огородник В. В. Історія філософської думки в Україні: курс лекцій. Київ: Вища школа, Знання, 1999. 544 с.

318. Окшотт Э. Археология оружия. От бронзового века до эпохи Ренессанса. Пер. с англ. М. К. Якушиной. Москва: ЗАО Центрполиграф, 2006. 398 с.

319. Окшотт Э. Рыцарь и его замок. Средневековые крепости и осадные сооружения. Пер. с англ. А. Н. Анваера. Москва: ЗАО Центрполиграф, 2007. 206 с.

320. Основи наукових досліджень: навч. підруч. За ред. В.І. Саюк, Є.Р. Чернишової; Нац. акад. пед. наук України, Ун-т менедж. освіти. К.: Педагогічна думка, 2012. 143 с.

321. Осборн Р. Цивилизация. Новая история Западного мира. Пер. с англ. М. Колопотина. Москва: АСТ: Астрель, 2010. 764 с.

322. Памятники древне-русского канонического права. Петроград: Издание Археографической комиссии, 1920. Ч.2. 103 с.

323. Патерик Києво-Печерський. За ред. В. М. Колпакової. Київ: Academia, 2001. 348 с., 37 іл.

324. Пастернак Я. Старий Галич. Івано-Франківськ: Плай, 1998. 284 с.

325. Пашуто В. Т. Борьба народов Руси и Восточной Прибалтики с агрессией немецких, шведских и датских феодалов в XIII – XV веках. Вопросы истории. 1969. № 6. С. 112–129.

326. Пашуто В. Т. Внешняя политика Древней Руси. Москва: Наука, 1968. 472 с.

327. Пашуто В. Т. Героическая борьба русского народа за независимость (XIII век). Москва: Политиздат, 1956. 279 с.

328. Пашуто В. Т. Киевская летопись 1238 г. Исторические записки. 1948. Т. 26. С. 273–305.

329. Пашуто В. Т. Место Древней Руси в истории Европы. Феодалная Россия во всемирно-историческом процессе. Сборник статей, посвященный Л. В. Черепнину. Москва: Наука, 1972. С. 188–200.

330. Пашуто В. Т. О политике папской курии на Руси (XIII в.). Вопросы истории. 1949. №5. С. 52–77.

331. Пашуто В. Т. Образование Литовського государства. Москва: Издательство АН СССР, 1959. 531 с.

332. Пашуто В. Т. Очерки по истории Галицко-Волынской Руси. Москва: Изд-во АН СССР, 1950. 330 с.

333. Пашуто В. Т. Русско-скандинавские отношения и их место в истории раннесредневековой Европы. Скандинавский сборник. 1970. Т. 15. С. 51 – 61.

334. Первое послание к коринфянам св. Павла. Новый завет. Москва, 1990.

335. Перну Р. Крестоносцы. Пер. с фр. А. Ю. Карачинского, Ю. П. Малинина. Москва: Вече; СПб.: Евразия, 2006. 320 с.

336. Петровъ М. Н. Евангеліе въ исторіи. Москва: Типография И.А. Баландина, 1900. 31 с.

337. Петровъ М. Н. Лекції по всемірній історії. Томъ II. Історія середніхъ вѣковъ. Часть II-ая. Санкт-Петербургъ, 1908. 148 с.

338. Петухов Е. В. Русская литература. Древний период. Москва, 1916. 496 с.

339. Петухов Е. В. Русская литература. Исторический обзор главнейших литературных явлений древнего и нового периода. Древний период. Петроград, 1916. 231 с.

340. Печникова Р.Ю. Мальтийский орден в прошлом и настоящем. Москва: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. 172с.

341. Пивоваров С. Візантійська монета з Чорнівського городища. Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології: 1999. Т.3. С. 154–160.

342. Пивоваров С. В. Нумізматичні пам'ятки Буковини (античний та середньовічний час). Чернівці 2002. 250 с.

343. Пивоваров С. В. Середньовічне населення межиріччя Верхнього Пруту та Середнього Дністра (XI – перша половина XIII ст.). Чернівці: Зелена Буковина, 2006. 300 с.

344. Пивоваров С. В. Християнські старожитності в межиріччі Верхнього Пруту та Середнього Дністра. Чернівці: Зелена Буковина, 2001. 152 с.

345. Пивоваров С., Чиховский І. Чи брали участь буковинці в хрестових походах? Чернівці. 1999. 21 травня. №21 (442.). С. 3.

346. Пивоваров С., Федорук А. До питання про найманство в Галицькій Русі у XIV ст. (за даними розкопок городища в с. Зелена Липа). Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології: Чернівці: Золоті литаври, 2002. Т.1. С. 140–149.

347. Пивоваров С., Федорук А. Археологічні дані про арбалетне озброєння на Буковині (за матеріалами розкопок городища в с. Зелена Липа). Матеріали науково-практичної конференції «Музей та музейна справа на початку III тисячоліття», (м. Чернівці 14 травня 2003 р.). Чернівці, 2003. Вип.2 (24). С. 83–93.

348. Пилипчук М.І. Основи наукових досліджень: підруч. К.: Знання, 2007. 270 с.

349. Питання удосконалення методології сучасної юриспруденції: тези 2-гої Міжнар. наук. конф., присвяч. пам'яті проф. О.В. Сурілова, 30-31 берез. 2012 р. Нац. ун-т «Одес. юрид. акад». За заг. ред. Ю.М. Оборотова. Одеса: Фенікс, 2012. 266 с.

350. Пісні Буковини: пісенник. Київ: Золоті литаври, 1990. 478 с.

351. Платонов А. И. Древнерусские паломники из среды духовенства и мирян. Сообщения ППО. 1906. Т. 17., Вып. 4. С. 304–359.

352. Плахов В.Д. Социальные нормы: философские основания общей теории. Москва: Мысль, 1985. 254 с.

353. Повесть временных лет. Под. ред. В.П. Адриановой-Перетц. 3-е издание. СПб.: Наука, 2007. 667 с.

354. Подскальский Г. Христианство и богословская литература Киевской Руси (988–1237 гг.). Пер. с нем. А. В. Назаренка. СПб: Византиноросика, 1996. 456 с.

355. Політико-правові інститути сучасності: структура, функції, ефективність: монографія. За заг. ред. М. І. Панова. Київ: «Ін Юре», 2005. 384 с.

356. Полонська-Василенко Н. Історія України. Т.1. Київ: Либідь, 1992. 588 с.

357. Помяловский И. Старинные русские паломники в издании Православного Палестинского Общества. ЖМНП. СПб, 1888. Часть. ССXXXIV. С. 106–131.

358. Понамарев А. К истории древнерусской церковной письменности. Игумен Даниил и его хождение в святую землю. Странник, Декабрь. 1880. С. 467–492.

359. Пономарева Ю. С. Феномен паломничества к Святым Местам в восприятии церковных авторов раннего средневековья. Сиротенковские чтения по всеобщей истории: Сборник материалов международной научной конференции. Армавир: Издательство Армавирского университета, 2007. С. 101–105.

360. Поппэ А. Владимир Святой: У истоков церковного прославления. Факты и знаки: Исследования по семиотике истории. 2008. Вып. 1. С. 40–108.

361. Порфирьев И. История русской словесности. Казань, 1909. Ч. 1. Древний период. 426 с.
362. Преображенский А. Этимологический словарь русского языка. Москва: Наука, 1914. 80 с.
363. Приселков М. Д. История русского летописания XI – XV вв. СПб.: Алетейя, 1996. 325 с.
364. Приселков М. Д. Русско-византийские отношения IX – XII вв. Вестник Древней истории. 1939. № 3. С. 98–109.
365. Прицак О. Коли і ким було написано «Слово о Полку Ігоревім». Київ: Обереги, 2007. 360 с.
366. Прокофьев Н. И., Кусков В. В. История древнерусской литературы. Л., 1987. 645 с.
367. Прокофьев Н. И. О классовой и народной основе хождений игумена Даниила и Афанасия Никитина. Ученые записки МГПИ им. В. И. Ленина. 1970. № 389. С. 74–86.
368. Прокофьев Н. И. Русские хождения XII – XV вв. Ученые записки МГПИ имени В.И. Ленина. 1970. № 363. С. 83–95.
369. Прокофьев Н. И. «Хождение» как жанр в древнерусской литературе. Учение записки МГПИ им. В.И. Ленина. 1968. № 288. С. 3–18.
370. Прокофьев Н. И. Хождения: путешествие и литературный жанр. Книга хождений: Записки русских путешественников XI – XV вв. Москва, 1984. С. 5–26.
371. Прохоров Г. М. «Хождение» игумена Даниила. Комментарии. Памятники литературы Древней Руси: X век. Москва, 1980. 897 с.
372. Пузыревский А.К. История военного искусства в средние века (V – XVI ст.). СПб., 1884. Ч. 1. 1884. 341 с.
373. Путешествия в Святую Землю. Записки русский паломников и путешественников XII – XX вв. Сост. Б. Романов. Москва: Лепта, 1995. 255 с.
374. Путешествия игумена Даниила по святой земле в начале XII в. (1113–1115 pp.). Под. ред. А. С. Норова. СПб.: Изд. Археографической комиссии, 1867. 196 с.

375. Пуцко В. Г. Древнейшие типы киевских крестов-энколпионов: Труды пятого международного конгресса славянской археологии. Москва, 1987. С.62–75.

376. Пшик В. Ангел в Галичині (Про перебування візантійського імператора Олексія III Ангела на галицько-волинських землях). Літопис Червоної Калини. 1995. №1. С. 2–19.

377. Пшик В. Про похід Романа Мстиславовича на Польщу 1205 р. Галицько-Волинська держава: передумови виникнення, історія, культура, традиції: тези доповідей та повідомлень міжнародної наукової конференції. Галич, 19-21 серпня 1993 р. Львів: Світ, 1993. С. 97–98.

378. Пыпин А. Паломничество и путешествия для старой письменности. Вестник Европы. Август, 1896. Кн 8. С. 715–722.

379. Разин Е. А. История военного искусства. СПб., 1996. Т. 2. 1996. 423 с.

380. Рам Б. Я. Папство и Русь в X – XV вв. Москва: Наука, 1959. 412 с.

381. Раппопорт П.А. Военное зодчество Западно-Русских земель X – XIV вв. Л.: Наука, 1967. Т.140. 240 с.

382. Религиоведение: учебное пособие и Учебный словарь-минимум по религиоведению. Москва: Гардарики, 2000. 536 с.

383. Релігія в житті українського народу: збірник матеріалів наук. конф. (Рокка ді Папа, 18-20. жовтня 1963р.). За ред. В. Янева. Мюнхен-Рим-Париж, 1966. 217 с.

384. Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. Часть I. Под общ. ред. В. И. Гараджи. Москва: Наука, 1994. 300 с.

385. Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии в 2-х частях. Сост. Гараджа В. И., Руткевич Е. Д. Москва: Наука, 1994. 775 с.

386. Римський Папа и папы православной восточной церкви. Фрейбургъ въ Бризавъ. У книготорговца Б. Гердера, 1899. 138 с.

387. Ричка В.М. Політична етика і культура між князівських взаємин на Русі у вимірі релігійної традиції хрестоцілування. Любецький з'їзд князів 1097 р. в історичній долі Київської Русі. Сіверянська думка, 1997. С. 28–33.

388. Ришар Ж. Латино-Иерусалимское королевство. Пер. с фр. А. Ю. Карачинского. СПб.: Евразия, 2002. 447 с.

389. Роберт де Клари. Завоевание Константинополя /пер. с фр. М. А. Заборова. Москва: Наука, 1986. 174 с.

390. Рождественская М. В. Образ Святой Земли в древнерусской литературе. Иерусалим в русской культуре. Москва, 1994. С. 12–43.

391. Розвиток методології сучасної юриспруденції. Третя Міжнародна наукова конференція, 12 квітня 2013 року: матеріали. Нац. ун-т «Одес. юрид. акад.». Відп. ред. Ю.М. Оборотов. Одеса: Фенікс, 2013. 214 с.

392. Рудницький Я. Б. Етимологічний словник української мови: в 2 т. Оттава: Укр. Могилян.-Мазепин. акад. наук, 1982. 367 с.

393. Рыбаков Б. А. Древняя Русь и русские княжества XII – XIII вв. Москва, Наука, 1982. 412 с.

394. Рыбаков Б. А. Древняя Русь. Сказания. Былины. Летописи. Москва: АН СССР, 1963. 358 с.

395. Рыбаков Б.А. Политические идеи русских летописцев XII в. Польша и Русь. Черты общности и своеобразия в историческом развитии Руси и Польши XII – XIV вв. Под ред. Б.А. Рыбакова. Москва: Наука, 1974. С. 18–22.

396. Рыбаков Б. А. Русские летописцы и автор «Слова о полку Игореве». Москва, 1972. 411 с.

397. Рыцарские ордена: с крестом и мечом. Москва: Изд-во Эксмо, изд-во Алгоритм, 2004. 384 с.

398. Савваитов П. Путешествие новгородского архиепископа Антония а Царьград. СПб.: Издание Археографической комиссии, 1872. 347 с.

399. Сахаров А. Н. Основные этапы внешней политики Руси с древнейших времен до XV века. История внешней политики России. Конец XV – XVII век (от свержения ордын-

ского ига до Северной войны). Москва: Международные отношения, 1999. С. 13–105.

400. Свідерський Ю. Ю. Боротьба Південно-Західної Русі проти католицької експансії в X – XIII ст. Київ: Наукова Думка, 1983. 127 с.

401. Святе Євангеліє. Київ: Простір, 2007. 282 с.

402. Святой Григорий Нисский. Об истинном подвижничестве. Аскетические сочинения. Москва: Благовей, 2006. С. 135–162.

403. Семеніхін І. В. Правова доктрина: загальнотеоретичний аналізи. Харків: Юрайт, 2012. 88 с.

404. Семеніхін І. В. Правова доктрина: поняття та особливості. Державне будівництво та місцеве самоврядування. Вип. 18, 2009. С. 127–139.

405. Скакун О. Ф., Подберезский Н. К. Теория права и государства. - Харьков, 1997. 496 с.

406. Скрынников Р. Г. Крест и корона: Церковь и государство на Руси IX – XVII вв. Санкт-Петербург: «Искусство-СПБ», 2000. 463 с.

407. Словник іншомовних слів. Уклад. С. М. Морозов, Л. М. Шкарапута. Київ: Наук. думка, 2000. 680 с.

408. Словарь книжников и книжности. Под ред. Д. С. Лихачева. Л.: Наука. 1987. Вып.1. (XI – первая половина XIV в.). 1982. 569 с.

409. Словарь-справочник «Слова о полку Игореве». Москва: Наука. 1965. Т.1. 567 с.

410. Слово о полку Игореве. Под. ред. В. П. Адриановой-Перетц. М-Л.: АН СССР, 1950. 481 с.

411. Снорри Стурлусон. Круг Земной. Москва: Наука, 1980. 612 с.

412. Сократ Схоластик. Церковная история в семи книгах. Москва: Благовей, 1997. 302 с.

413. Соловьев С. М. История Отношений между русскими князьями Рюрикава дома. Москва: Астрель, 2003. 445 с.

414. Соловьев С. М. Сочинения в 18 книгах. Кн. 1. Москва: Мысль, 1988. История России с древнейших времен. 1988. 797 с.

415. Софийская первая летопись старшего извода. Полное собрание русских летописей. Т. 6., Вып. 1. Москва: Языки русской культуры. 2000. 581 с.

416. Срезневский И. И. Материалы для словаря древне-русского языка по письменным памятникам. СПб, 1902. Т. 2. 1902. 1802 с.

417. Срезневский И. Русские калики древняго времени. Записки Императорской Академии наук. СПб, 1862. Т.1. С. 186–210.

418. Станкевич М. Структура художнього тексту хреста. Народознавчі зошити. Українська хрестологія. 1997. №2. С. 35–42.

419. Стасюлевич М. М. История Средних веков: От Карла Великого до Крестовых походов (768–1096 гг.). СПб.: АСТ, Полигон, 2001. 688 с., ил.

420. Страхов М.М. Методологічні основи історико-правової науки Методологічні проблеми правової науки: матеріали міжнародної наукової конференції (м. Харків, 13-14 грудня 2002 р.). Упорядники М.І. Панов, Ю.М. Грошевий. Х.:Право, 2003. С.99–101.

421. Сычев Н. В. Книга династий. Москва: АСТ, Восток-Запад, 2006. 959 с.

422. Тарджер Д. Мир паломничества. Москва: Наука, 1998. 359 с.

423. Татищев В. Н. История Российская. Т.2. Москва: АСТ: Ермак, 2005. 735 с.

424. Тацій В.Я. Методологічні проблеми правової науки на етапі формування правової, демократичної, соціальної держави. Методологічні проблеми правової наук: матеріали міжнародної наукової конференції (м. Харків, 13-14 грудня 2002 р.). Упорядники М.І. Панов, Ю.М. Грошевий. Х.:Право, 2003. С.4–25.

425. Терлюк І. Я., Забзалюк Д. Є. Історія держави і права середньовічної України: навчальний посібник. Львів: Камінь, 2010. 232 с.

426. Терлюк І. Політико-правова доктрина козацького державотворення: нарис історії української державної ідеї. Львів: Вид-во Тараса Сороки, 2008. 300 с.

427. Типографская летопись. Полное собрание русских летописей. Т. XXIV. Москва: Языки русской литературы, XV, 2000. 271 с.

428. Титов Г. Крестовые походы и восточный вопрос. СПб., 1854. 34 с.

429. Тихомиров, Л. В. Юридическая энциклопедия. Москва: Изд-во М. Ю. Тихомирова, 2005. 472 с.

430. Тодика, О. Ю. Народовладдя на трансформаційному етапі розвитку держави і суспільства. За ред. О. В. Петришина. Харків: Право, 2007. 480 с.

431. Тойнби А Христианское понимание истории. Философия истории: Антология. Сост., ред. и вступ. ст. Ю. А. Киселева. Москва: Аспект-Пресс, 1995. 351 с.

432. Толочко А. «История Российская» Василия Татищева: источники и известия. Москва: Новое литературное обозрение. Київ: Критика, 2005. 544 с.

433. Толочко П. П. Київська Русь. Київ: Абрис, 1996. 351 с.

434. Толочко О. П., Толочко П. П. Київська Русь. Київ: Альтернативи, 1998. 352 с. Толочко А. О времени создания Киевского Свода 1200 г. Ruthenica. Т.V. Киев, 2006. С. 73–87.

435. Томек В. История Чешского королевства. Под. ред. В. Яковлева. СПб.: Изд. Книгопряд С. С. Звонарева, 1868. 839 с.

436. Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык. Москва: Наука. 654 с.

437. Трубецкой Е. Религиозно-общественный идеаль Западного христианства в XI-мъ вѣкъ. Идея божескаго царства въ творенняхъ Григорія VII-го и публицисттовъ – его современниковъ. Вып. I. Киевъ, Тип. С.В. Кульженко, 1897. 511 с.

438. Турилов А. А. Древнейшие отрывки пространного жития Константина-Кирилла Философа. Балканы в контексте Средиземноморья: Проблемы реконструкции языка и культуры. Москва, 1986. С. 86–112.

439. Турчак О.В. Правове регулювання етнонаціонального становища та суспільної діяльності українців у Польщі (1918-1939рр.): монографія. Львів: Ліга-прес, 2015. 364 с.

440. Успенский Ф. И. Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. Москва: Мысль, 2001. 442 с. Успенский Ф. И. История Византийской империи:

441. в. 5 т. Москва: Астрель; АСТ, 2005. Т.4. 496 с.

442. Фальковський А.О. Аксіологічний підхід в методології сучасної юриспруденції: дис. ... канд. юрид. наук. Одеса, 2011. 216 с.

443. Фасмер М. Р. Греко-славянские этюды. СПб., 1909. Т.3. 458 с.

444. Федака С. Політична історія України-Руси доби трансформації імперії Рюриковичів (XII століття). Ужгород: Видво В.Падяка, 2000. 340 с.

445. Федоренко Т. М. Вплив християнства на формування правової системи Київської Русі з кінця X по 40-ві роки XIII століття: автореф. дис. ... канд. юрид. наук. Київ, 2001. 18 с.

446. Федоренко Т. М. Вплив християнства на формування правової системи Київської Русі з кінця X по 40-ві роки XIII століття: дис. ... канд. юрид. наук. Київ, 2001. 190 с.

447. Федорук А. Участь населення Буковини в хрестових походах на Близький Схід наприкінці XII - початку XIII ст. Буковинський історико-етнографічний вісник. 2002. Вип. 4. С. 44–48.

448. Фельдштейн Г. С. Умышленное и произвольное убийство в ранних памятниках канонического права. Из журнала Министерства Юстиции (Декабрь 1905 г.). СПб., 1905. 46 с.

449. Феннел Дж. Кризис средневековой Руси 1200 – 1304. Москва: Прогресс, 1989. 296 с.

450. Феодосий Печерский. Слово о терпении и о любви. Слово о тепении, и о любви, и о посте. Вопрос князя Изяслава к Феодосию. Златоструй: Древняя Русь X-XIII веков. Москва: Молодая гвардия, 1990. С. 153–159.

451. Филин Ф. Н. Истоки и судьбы русского литературного языка. Москва: Наука, 1981. 412 с.
452. Философия истории: учеб. пособие. Под ред. проф. А. С. Панарина. Москва: Гардарики, 1999. 432 с.
453. Философский энциклопедический словарь. Ред.-сост. Е. Ф. Губский и др. Москва: ИНФРА-М, 2003. 576 с.
454. Флоровский А. Чехи и Восточные славяне X–XVII веках. Вопросы истории. 1947. № 8. С. 67–73.
455. Флоря Б. Н. У истоков религиозного раскола славянского мира (XIII вв.). СПб.: Алтея, 2004. 215 с.
456. Франчук В. Ю. Киевская летопись. Состав и источники в лингвистическом освещении. Київ: Наукова Думка, 1986. 181 с.
457. Фома Аквинский. Из «Суммы теологии». Из произведений Фомы Аквинского (приложение к работе Боргош Ю. «Фома Аквинский»). Москва, 1966. С. 143–176.
458. Фроянов И. Я., Дворниченко А. Ю. Города-государства Древней Руси. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1988. 272 с.
459. Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии /пер. с нем. (Серия «Современное богословие»). Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. 112 с.
460. Ханс-Адам II, князь. Государство в третьем тысячелетии. Правящий князь Лихтенштейна. Пер. с англ. – А. Б. Мухаметшин. Москва: Инфотропик Медиа, 2012. 320 с.
461. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? Полис. 1994. № 1. С. 33–48.
462. Хейзинга Й. Осень Средневековья. Москва: «Наука», 1988. 544 с.
463. Хилленбранд К. Крестовые походы. Взгляд с Востока: мусульманская перспектива. СПб.: ДИЛЯ, 2008. 672 с.
464. Хлебников Н. Общество и государство в домонгольский период русекой истории. СПб, 1872. 512 с.
465. Гардзанити М., Прохорова Г., Федорова И. Хождение игумена Даниила в Святую Землю в начале XII в. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2007. 416 с.

466. Хомяков М. Б. Толерантность и современная цивилизация. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2000. 112 с.

467. Хониат Н. История со времени царствования Иоанна Комнина (1186 – 1206 pp.). Рязань: Александрия, 2003. Т.2. 2003. 455 с.

468. Хоффман Х. Святое место – как предмет изучения географии религии. *Sacrum et profanum*. 2005. №. 1. С.181–184.

469. Цицерон. Тускуланские беседы. Избранные сочинения. Москва: Наука, 1975. С. 53–94.

470. Ціпко А. Благодать і слово в житті Іларіона, пресвітера Берестовського митрополита Київського. Українознавство. Календар-щорічник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Київ: Українська Видавнича Спілка, 2000. С. 133–134.

471. Чубатий М. Західна Україна і Рим у XIII ст. у своїх змаганнях до церковної унії. Записки НТШ. Львів, 1917. Т.123–124. С.101–108.

472. Чубатий М. Історія християнства на Русі-Україні. Т.1 (до року 1353). Рим-Нью-Йорк, 1965. 816 с.

473. Шабуніна В. В. Еволюція західноєвропейського приватного права (історико-правовий аспект): автореф. дис. ... канд. юрид. наук. Київ, 2009. 18 с.

474. Шафф Ф. История Христианской церкви. Пер. с англ. О. А. Рыбакова. СПб.: Библиотека для всех, 2008. Т.V. Средневековое христианство. 574 с.

475. Шахматов А. А. История русского летописания. СПб.: Наука. 2002. Т. 1. Кн.1. Повесть временных лет и древнейшие русские летописные своды. 2002. 485 с.

476. Шахматов А. А. История русского летописания. СПб.: Наука. 2002. Т. 1. Кн.2. Повесть временных лет и древнейшие русские летописные своды. 2002. 1023 с.

477. Шахматов А. А. Разыскания о русских летописях. Москва: Кучково поле, 2001. 880 с.

478. Шахматов А. А. Образование русских летописных сводов XIV – XVI в. Москва: Наука, 1938. 327 с.

479. Шахматов А. А. Повесть временных лет и ее источники. ТОДРЛ. Москва: АН СССР, 1940. Т.IV. С. 9–151.

480. Шейнман М. М. Католицизм в меняющемся мире. Москва, 1975. 161 с.

481. Шейнман М. М. Папство. Москва: Изд-во АН СССР, 1959. 216 с.

482. Шишков А. В. Средневековая интеллектуальная культура. Москва: Издательство «Савин С.А.», 2003. 592 с.

483. Щавелева Н.И. Древняя Русь в «Польской истории» Яна Длугоша (книги I-VI): Текст, перевод, комментарии. Москва: Памятники исторической мысли, 2004. 495 с.

484. Щапов Я. Н. О системах права на Руси X-XIII вв. История СССР. 1987. №5. С. 175–181.

485. Юридична енциклопедія. В 6 т. Редкол. Ю. С. Шемшученко (відп. ред.) та ін. Київ: «Укр. енцикл.», 1998–2004. Т.2. 744 с.

486. Яблоков И. Н. Религиоведение: учебное пособие. Москва: Гярдарики, 2004. 317 с.

487. Якубовский А. Рассказ Ибн-ал-Биби о походе малоазийских турок на Судак, половцев и русских в начале XIII в. Византийский временник. 1928. Т. 25. С. 65–66.

488. Янг Дж. Христианство. Пер. с англ. К. Савельева. Москва: ФАИР-ПРЕСС, 2001. 384 с.

489. Янин В. Л. Актовые печати Древней Руси X – XV вв. Москва: Наука, 1970. Т.2. 324 с.

490. Янин В. Л. Международные отношения в эпоху Момоха и Хождение игумена Даниила. ТОДРЛ. 1960. Т. XVI. С. 112–131.

491. A history of the Crusades. Philadelphia: University of Pennsylvania press, 1955. 694 p.

492. Abraham W. Powstanie organizacji kościoła łacińskiego na Rusi. Lwów, 1904. Т.1. 1904. 418 p.

493. Albert of Aachen. Historia Iero- solimitana. Ed. and tranp. P.B. Edgington. Oxford, 2007, 344 p.

494. Andressohn J. C. The Ancestry and Life of Godfrey, of Bouillon. Bloomington, 1947. 248 p.

495. Annales Jenuenses Monumenta Germaniae Historica Scriptorum. Hannoverae: Impensis bibliopolii avlici hahniani, 1863. T. XVIII. 1863. pp. 96–212.

496. Amman A. Kirchenpolitische Wandkungen im Ostbaltikum bis zum Tode Alexander Newski. Roma, 1936. 452 p.

497. Asbridge T. Pierwsza krucjata. Poznań: Dom wydawniczy rebip. 386 p.

498. Asbridge T. P. The First Crusade: A New History. London, 2004. 425 p.

499. Assises de Jérusalem. Recueil des historiens des Croisades Loip. Éd. par A. Beugno. Vol. 1-2. pp. 1841 – 1843.

500. Attiya H.M. Knowledge of Arabic in the Crusader States in the twelfth and thirteenth centerp. Journal of Medieval History. 1998. Vol. 25. pp. 203–213.

501. Balzer O. Geneologia Piaśtów. Kraków: AVALON, 2005. 1020 p.

502. Baumgarten N. Généalogies et mariages occidentaux des Rurikides Russes du X-e au XIII-e siècle. Orientalia Christiana. Roma. 1927. Vol. 35. pp. 74–95.

503. Bhatia U. Forgetting Osama bin Munqidh, Remembering Osama bin Laden. The Crusades in Modern Muslim Memory. Singapore. 2008. pp. 39–40.

504. Bielskiej Marcin. Kronika Polska. Sanok, 1856. T.I. 1856. 699 p.

505. Blake E. O. The formation of the «crusade idea». Journal of Ecclesiastical History. Vol. 21. 1970. pp. 11–31;

506. Blake E. O., Morris C. A hermit goes to war: Peter and the origins of the First Crusade. Studies in Church History. 1985. Vol. 22. 1985. pp. 79–107;

507. Boccaccio Giovanni. Fall of Princes (Casibus virorum illustrium). Washington: Carnegie Institution of Washington, 1923. 350 p.

508. Brandileone Francesco. Il diritto romano nelle leggi normanne e sveve del regno di sicilia. Rome, 1884. 350 p.

509. Brook Z. N. A history of Europe: from 911 to 1198. London: Methuen and CO LTD, 1983. 543 p.

510. Browning R. A. New source of Byzantine – Hungarian Relations in the XIII-th. Century. *Balkan Studiep.* 1961. Vol. 2. pp.194–238.

511. Brundage J. A. Adhemar of Le Puy: The bishop and his criticp. *Speculum.* 1959. Vol. 34. pp. 201–212.

512. Brundage J. A. An errant crusader: Stephen of Bloip. *Traditio.* Vol. 16. 1960. pp. 380–395.

513. Brundage J. A. *Medieval Canon Law and the Crusader.* Madison, 1969. 364 p.

514. Brundage J. A. The army of the First Crusade and the crusade vow: Some reflections on a recent book. *Medieval Studiep.* Vol. 33. 1971. pp. 334–343;

515. Bullough Donald. A. *The Age of Charlemagne.* London: Elek Books, 1965. 212 p.

516. Caffaro di Caschifellone. *De liberatione civitatum orientip.* Ed. L.T. Belgrano. *Annali Genovesi.* Vol. 1. Genoa, 1890. 275 p.

517. Chagan R. *European Jewry and the First Cruade.* Berkeley, 1987', Asbridge. T.P. *The First Crusade.* 488 p.

518. Chamberlain, Eric Russell. *The Bad Popes.* London: Dorset Press, 1969. 584 p.

519. Charanis P. *Byzantium, the West and the Origin of the First Crusade.* *Byzantion.* Vol. XIX, 1949. pp. 207–221.

520. *Chriniron de rebus in Itaia gestip.* Ed. A. Huillard-Brenollep. Paris: OFM, 1856. 347 p.

521. *Chronicon de rebus in Italia gestip.* Ed. A.Huillard-Brenollep. Paris: OFM, 1856. 455 p.

522. *Chronicon Placentium.* Ed. A.Huillard-Brenollep. Paris: OFM, 1856. 356 p.

523. Clift J. D. *The Archetype of Pilgrimage: Outer Action with inner Meaning.* New-York: George Mason University, 1996. 546 p.

524. Cole P. *The Preaching of the Crusades to the Holy Land, 1095— 1270.* Cambridge, Masp., 1991. 288 p.

525. Congar Yvep. *The Historical Development of Authority in the Church: Points of Christian Reflection.* Todd John M., ed.

Problems of Authority: An Anglo-French Symposium. Baltimore, 1962. 516 p.

526. Cowdrey H. E. J. The genesis of the crusades: The springs of western ideas of holy war. *The Holy War*. Ed. T.P. Murphy. Columbus, 1976. 370 p.

527. Cowdrey H. E. J. *Martyrdom and the First Crusade. Crusade and Settlement*. Ed. P.W. Edbury. Cardiff, 1985. 356 p.

528. Cowdrey H. E. J. Pope Urban II's preaching of the First Crusade. *History*. Vol. 55. 1970. pp. 177–188.

529. *Cronika fratris Salimbene de Adam. Monumenta Germaniae Historica Scriptorum*. Hannoverae: Impensis bibliopolii avlici hahniani. 1922. Vol. XXXII. 1922. pp 1–128.

530. Dabrowski D. *Genealogia Mscislawowiczow (Pierwsze pokolenia do poczaty XVI wieku)*. Krakow: Avalod, 2008. 809 p.

531. Damico H. The voyage to Byzantium: the evidence of the sagar. *Византийский временник*. 1996. Т. 56 (81). С. 107–117.

532. Damico H. The voyage to Byzantium: the evidence of the sagar. *Византийский временник*. 1997. Т. 57 (82). С. 88–95.

533. Davies J. G. *Piligrimage Yesterday and Today. Why? Where? How?* London: Methuen and CO LTD, 1988. 389 p.

534. *Dlugossii Joannep. Annales seu Cronicae incliti regni Poloniae (in 10 libros)*. Warszawa: PWN, 1973. Lib.5–6. 1973. 432 p.

535. Donald E. *The Fourt Crusade (The conquest of Constantinople, 1201 – 1204)*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1977. 250 p.

536. Duby. G. *La societe aux XI-e et XI 1-e siecles dans la region maconnaise*. 1953. 256 p.

537. Edbury P. *John of Ibelin and the Kingdom of Jerusalem*. Woodbridge, 1997. 360 p.

538. Edgington P.B. *The First Crusade: Reviewing the Evidence. The First Crusade: Origins and Impact*. Ed. J.P. Phillipp. Manchester, 1997. pp. 55–77.

539. Ekkehard of Aura. *Hierosolimita*. RHC Occ., 1967. 154 p.

540. Ekkehardi. *Vrangiensis abbatis Hierosolymimita*. Tübingen, 1877. 412 p.

541. Erdmann C. *The Origin of the Idea of Crusade*. Princeton, 1977. 222 p.

542. Eteria. *Peregrinatio ad loca sancta*. Rome: TOD, 1923. 188 p.

543. Eusebius Kesairensip. *Onomasticin. Patrologiae cursus completep. Series Graeca*. 1932. Vol. 23. Parip. 1932. hh. 217–294.

544. *Ex historia regum Danorum dicta Knytlingasaga. Monumenta Germaniae Historica Scriptorum*. Hannoverae: Impensis bibliopolii avlici hahniani, 1936. Vol. XXIX. pp. 271–322.

545. Fiori J. *La Premiere Croisade: L'Occident chretien contre l'Islam*. Brussels, 2001. 264 p.

546. Fiori J. *Mort et martyre des guerriers vers 1100. L'exemple de la Premiere Croisade. Cahiers de civilisation medievale*. Vol. 34. 1991. pp. 121–139.

547. Fiori J. *Pierre l'Ermi- te et la Premiere Croisade*. Paris, 1999. 250 p.

548. France J. *Victory in the East: A Military History of the First Crusade*. Cambridge, 1994. 272 p.

549. Fulcherii Carnotensip. *Historia Hierosolymitana. Recueil des Historiens des Croisadesp. Paris: Imprimerie Imperiale, 1866. T. III. Historiens Occidentaux. 1866. 1056 p.*

550. Gardiner F.C. *The Pilgrimage of Desire*. Leyden: OFM, 1971. XII, 465 p.

551. Gilchrist J. T. *The Erdmann thesis and canon law, 1083—1141 / Qrusade and Settlement*. Ed. P.W. Edbury. Cardiff, 1985. 345 p.

552. Goitein P.D. *Geniza Sources for the Crusader period: A survey / Outremer*. Ed. B.Z. Kedar, H.E. Mayer, R.C. Smail. Jerusalem, 1982. 485 p.

553. Grala H. *Tradycja dziejopisarska o pobycie władcy Bizancjum w Haliczu (Jan Długosz i kronikarz Huftyński)*. *Kwartalnik Historyczny*. 1986. Vol. XCIII. №3. hh. 639–661.

554. Grandclaude M. *Étude critique sur les Livres des Assises de Jérusalem*. Paris, 1923. 565 p.

555. Grestet J. De sacris et religiosis peregrinationibus. Paris, 1949. 328 p.

556. Grimshaf M. Bibles and Baedekers: Tourism, Travel, Exile and God. L. Oakville, 2006. 311 p.

557. Guillaume de Tyr. Des choses avenues en la Terre d'outremer. Guillaume de Tyr. Paris: Imprimerie Imperiale, 1879. T.1. 1879. 384 p.

558. Gultzdolff V. Киевская Русь между Скандинавией, Константинополем и латинским Иерусалимским королевством в начале/ Международный съезд славистов: Резюме докладов и письменных сообщений. Москва, 1983. С. 526–527.

559. Hagenmeyer H. Die Kreuzzugsbriefe aus den Jahren 1088—1100. Innsbruck, 1901. 155 p.

560. Hamilton B. Knowing the enemy: Western understanding of Islam at the time of the crusades. Journal of the Royal Asiatic Society. 1997. 3rd seriep. Vol. 7. 1997. pp. 373–387.

561. Hanoteaux G. Les Venitiens ont-ils trahi les Cretiens en 1202. Revue historique. Paris, 1877. T. 4. pp. 71–102.

562. Harris J. Bizancjum i wyprawy krzyżowe. Warszawa: Dom Wydawniczy Bellona, 2003. 272 p.

563. Hendy M. Coinage and money in the Byzantine empire 1081–1261. Washinton: Trushington for Harvard Unaversity, 1969. 511 p.

564. Heud W. Historie du commerce du Levant au Moyen Age. Leipzig, 1885. Vol. 1. 1885. 412 p.

565. Hieronymus. Epistola. Patrologiae cursus completep. Series Latina. Paris: Apud Garnier Fratres, Editores et J.–P. Migne Successores, 1912. T. 28. 1912. pp. 351–363.

566. Hieronymus. Commentarius in Hiezechichelem. Patrologiae cursus completep. Series Latina. Paris, 1825. T.25. pp. 415–486.

567. Hill J. H. and L.L. Contemporary accounts and the later reputation of Adhmar, bishop of Le Puy. Mediaevalia et humanistica. Vol. 9. 1955. pp. 30–38

568. Hill J. H. and L.L. Raymond IV, Count of Toulouse. Syracuse, 1962. 255 p.

569. Hillenbrand C. *The Crusades: Islamic Perspective*. 688 p.

570. *History of the University in Europe*. Vol. 1, Cambridge, 1992. 455 p.

571. Irwin R. *Saladin and the Third Crusade: A case study in historiography and the historical novel*. Companion to historiography. Ed. M. Bentley. London, 1997. pp. 139–152.

572. Iwaszkiewicz P. *Wczesnochrześcijańskie krżżowymi (komunikat)*. Peregrinationes: pielgrzymki w kulturze dawnej Europy, Colloquia Medievalia Varsoviensia. Materiały z sesji naukowej, Spała, październik, 1993. Warszawa, 1993. pp. 98–101.

573. Jones W.R. *The Image of the Barbarian in Medieval Europe/ Comparative studies in society and history*. Cambridge: University Press. Vol.13. 1971. pp. 376–407.

574. Jotischky A. *Wyprawy krzyżowe I państwa krzyżowców*. Warszawa: Książka i Wiedza, 2007. 367 p.

575. Jubb M. *The Legend of Saladin in Western Literature and Historiography*. Lewiston, 2000. 360 p.

576. Kashdan A. *Rus' – Byzantine Princely Marriages in the Eleventh and Twelfth Centuries*. Harvard Ukrainian Studies. 1988/1989. Vol. 12/13. pp. 414 – 429.

577. Krey A.C. *Urban's, Crusade – Success or Failure*. AmHR. 1948. January. pp. 235–250.

578. Kromer Marcin. *Kromera Kronika Polska Marcina Kromera biskupa Warmińskiego*. Sanok. 1857. T.I. 716 z.

579. Kunasiewicz, Stanisław. *Stanisława Kunasiewicza przez wodnik po kościele Bożego Ciała oo. dominikanów we Lwowie*. Lwow: I. Związkowa Drukarnia, 1876. 214 p.

580. Leclercq J. *Mönchtum und Peregrinatio im Fühmittelalter*. Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. 1960. Vol.2. pp. 212–225

581. Leib B. *Rome, Kiev et Byzance a la fin du XI siecle*. Paris, 1924. 348 p.

582. Lemerle P. *Byzance et la croisade*. X Congresso Internazionale di Scienze Storiche. Firenze. 1955. Vol. III, 1955. pp. 531–612.

583. Li Estorie de Jerusalem et d'Antiohe. Recueil des Historiens des Croisadep. Paris: Imprimerie Nationale. 1895. Vol. 5. Historiens Occidentaux. 1895. pp. 621–649.

584. Lozinskij G. La Russie dans la literature francaise du Mouen Age. RESI. Paris, 1929. Vol. IX. pp. 241 – 296.

585. Luchitsitskaja P. The image of Muhammad in Latin chorography of the twelfth and thirteenth centuriep. Journal of Medieval History. 1998. Vol. 26. pp. 115–126.

586. Ludolf Sacsoniensip. Vita Christi. Roma: TOA, 1935. 131 p.

587. Madden P. Further Arguments in Venetians on the Fourt Crusade. Byzantion, 1992. Vol. 52. pp. 433–473.

588. Maitland F.W. Roman canon law in the Church of England, London, 1898. 220 p.

589. Mas-Latrie L. Histoire de lile de Chypre sous le rigne des princes de la maison de Lusignan. Paris, 1861. 312 p.

590. Matthew of Edessa. Armenia and the Crusades, Tenth to Twelfth Centuries: The Chronicle of Matthew of Edessa. Tranp. A. E. Dostourian. Lanham, 1993. pp. 164–173.

591. Mayer H. E. Bibliographie zur Geschichte der Kreuzzuge. Hannover, 1960. 270 p.

592. Mayer H.E. Zur Beurteilung Adhemars von Le Puy. Deutsches Archiv fur Erforschung des Mittelalterp. Vol. 16. 1960. pp. 547–552

593. Meschini M. 1204 – Tajemnica IV wyprawy krzyżowej i podboju Konstantynopola. Kielce: EDNOŚĆ, 2007. 286 p.

594. Milman, Henry Hart. History Of The Latin Christianity. London: JOHN MURRAY, 1903. T. VII. 518 p.

595. Morris C. Martyrs of the Field of Battle before and during the First Crusade. Studies in Church History. 1993. Vol. 30. pp. 93–104.

596. Morris C. Peter the Hermit and the Chroniclerp. The First Crusade: Origins and Impact. Ed. J.P. Phillipp. Manchester, 1997. pp. 21–34;

597. Mruk W. Obraz podróży do Konstantynopola i Jerozolimy w relacjach pielgrzymów ruskich (XII – XV w.). Peregrinationes:

pielgrzymki w katurze dawnej Europy, *Colloquia Medievalia Varsoviensia*. Materiały z sesji naukowej, Spała, październik, 1993. Warszawa, 1993. pp. 103–109.

598. Nicholson R.L. *Tancred: A Study of His Career and Work in Their Relation to the First Crusade and the Establishment of the Latin States in Syria and Palestine*. Chicago, 1940. 344 p.

599. Nicolle D. *Arms and Armour of the Crusading Era 1050-1350. Islam, Eastern, Europe and Asia*. London: Greenhill Books, 1999. 337 p.

600. Ohler N. *The Medieval Traveller*. Suffolk, 1989. 410 p.

601. Orderici Vitalip. *Angligene coenobii uticensis monachi Historie Ecclesiastice*. *Patrologiae cursus completep. Series Latina*. Paris: Apud Garnier Fratres, Editires et J. P. Migne Successores, 1890. Vol. 188. pp. 1–16.

602. Ottone Frisingensi. *Gesta Friderici I Imperatorip. Monumenta Germaniae Historica Scriptorum*. Hannoverae: Impensis bibliopolii avlici hahniani, 1926. Vol. XX. 1926 . pp. 337–496.

603. Palacký F. *Dějiny národu českého w čechách a w morawě*. Práha: Nakladem knihkupce F. Tempskégho, 1877. 518 p.

604. Peltz W. *Krzyżowcy w Europie Północno-Wschodniej. Rycerstwo Europy Środkowo-Wschodniej wobec idei krucjat*. Zielona Góra, 2002. pp. 123–130.

605. Picchino R. *The function of biblical clues in the literary code of «Slavia Orthodoxa»*. *Slavika Hierosolymitana*, 1977. Vol. 1. pp. 24–31.

606. Pp. *Bonaventurae. Meditationes vitae Christi*. Venezia: Mario Guamo, 1872. 105 p.

607. Qeller D.E., Setton P.J. *A Century of Controversy on the 4th Crusade*. *Studies in Medieval and Renaissance History*. Linkoln, 1969. Vol. VI. pp. 235–277.

608. *Quellen zur Geschichte des Kreuzzuges Kaiser Friedrichp. Historia de expeditione Friderici imperatoris et quidam alii rerum gestarum fonts eiusdem expeditionip. Monumenta Germaniae Historica Scriptorum Nova seriep*. Berlin, 1989. Vol.5. 1985. pp. 123–212.

609. Radulphus Cadomensip. *Gesta Tancredi in expeditione Hierosoiymitana*. Recueil des Historiens des Croisadep. Paris: Imprimerie Imperiale, 1866. Vol. 3. *Historiens Occidentaux*. 1866. pp. 612–683.

610. Ralph of Caen. *Gesta Tancredi in expeditione Hierosolymitana*. RHC, 716 p.

611. Raymond of Aguilerp. *Le «Liber» de Raymond d'Aguilers* I Ed. J.H. and L.L. Hill. Paris, 1969. 455 p.

612. *Regeŝta rehni Hierosolymitani (MXCVII – MCCXCI)*. Oeniponti, 1893. 521 p.

613. Riant P. *Le changement de direction de la IV croisade d'apres quelques travaux recentp.* *Revue des questions historiquep.* 442 p.

614. Richard J. *National feeling and the legacy of the crusades / Palgrave Advances in the Crusadep.* Ed. H. Nicholson. Basingstoke, 2005. 282 p.

615. Riley-Smith J. *Krucjaty. Historia*. Poznan: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanow, 2008. 389 p.

616. Riley-Smith J. *The Crusades: Idea and Reality, 1095–1274*. London: University press, 1981. 387 p.

617. Riley-Smith J. *The First Crusaders (1095–1131)*. Cambridge: University press, 1997. 275 p.

618. Riley-Smith J. P. C. *Death on the First Crusade. The End of Strife*. Ed. D. Loadep. Edinburgh, 1984. 280 p.

619. Riley-Smith J. P. C. *Islam and the crusades in history and imagination*. London: Rutledge, 2003. 374 p.

620. Riley-Smith J .S . C. *The First Crusade and the Idea of Crusading*. 180 p.

621. Riley-Smith J.P.C. *The First Crusade and the persecution of the Jewp.* *Studies in Church History*. 1984. Vol. 21. pp. 51–72;

622. Roberti Monachi. *Historia Iherosolimitana*. Recueil des Historiens des Croisadep. Paris: Imprimerie Imperiale. 1866. T. III. *Historiens Occidentaux*. 1866. 728 p.

623. Runciman P. *The First Crusade and the foundation of the kingdom of Jerusalem. A History of the Crusadep.* 1951. Vol. 1. pp. 45–53.

624. Sathas C. *Bibliotheca Graeca Medii Aevi. Venetiis*, 1891. 357 p.

625. *Saxonis Gesta Danorum*. Olrik J., Reader H. Hauniae. 1931. 520 p.

626. Schneider R. *Die Artillerie des Mittelalters, nach den Angaben der Zeitgenossen dargestellt*. Berlin, 1910. 512 p.

627. Semkowicz A. *Krytyczny rozbiór Dziejów Polskich Jana Długosza (do roku 1384)*. Kraków: Nakładem Akademii Umijetnosci, 1887. 406 p.

628. Serczyk W. *Historia Ukrainy*. Wroslaw-Warszawa-Kraków, 2001. 427 p.

629. Siberry E. *Images of the crusades in the nineteenth and twentieth centuries*. The Oxford Illustrated History of the Crusades. Ed. J.P.C. Riley-Smith. Oxford, 1995. pp. 365–385.

630. Siberry E. *Nineteenth-century perspectives on the First Crusade. The Experience of Crusading, 1. Western Approach*. Ed. M.G. Bull, N. Housley. Cambridge, 2003. pp. 281–293

631. Siberry E. *The New Crusaders: Images of the Crusades in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*. Aidershot, 2000. 255 p.

632. Sivan E. *Modern Arab Historiography of the Crusades*. Asian and African Studies. Vol. 8. 1972. pp. 112–119.

633. Sloterdijk P. *Kritik der zynischen Vernunft*. Frankfurt am Main, 1983. 118 p.

634. *Sources et théorie du droit II Histoire du droit et des institutions de l'église en Occident*. Vol. 7. Paris, 1965, 366 p.

635. Southern R. W. *The Image of Islam in the Middle Ages*. Harvard: University press, 1962. 478 p.

636. St. Bonaventurae. *Itinerarium mentis in Deum*. Rome: Fr. Cistercionum, 1887. XVIII, 124 p.

637. Teodosiup. *De situ Terrae Sanctae*. Rome: TOD, 1881. 205 p.

638. *The Earliest Icelandic Chronicle of the Norwegian Kings (1030-1157) translated with introduction and notes by T. Anderson and K. Ellencade*. London: Cornell University Press, 2000. 556 p.

639. *The First Crusade: The Chronicle of Fulcher of Chartres and other source material*. Ed. E. Peters, 2nd edn. Philadelphia, 1998. 180 p.

640. *The Old Rus' Kievan and Galician-Volhynian chronicles the Otraz'kyj (Xlebnikov) and Cetvertyns'kyj (Pogodin) codices*. With an introd. by O. Pritsak. Cambridge: Distrib. by the Harvard univ. press for the Ukr. research inst. of Harvard univ., 1990. 761 p.

641. *The Treatise on the Laws and Customs of the Realm of England Commonly Called Glanvill*. Ed. G.D.G. Hall. London, 1965. 128 p.

642. Tierney B. Medieval canon law and western constitutionalism. *Catholic historical review*. 1966. Vol. 52. pp. 1–17.

643. Tudebode P. *Historia de Hierosolymitano itinere*. Ed. J.H. and L.L. Hill. Paris, 1977. 380 p.

644. Tunner V. *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New-York.: Keble College, 1978. 403 p.

645. Tyerman C.J. Were there any crusades in the twelfth century? *English Historical Review*. Vol. 110. 1995. pp. 553–577.

646. *Vincentii Pragensis Annales // Monumenta Germaniae Historica Scriptorum*. Hannoverae: Impensis bibliopolii avlici hahniani. 1934. Vol. XVII. pp. 654 – 576.

647. Vinogradoff P. *Roman Law in Medieval Europe*, Oxford, 1968, 262 p.

648. Webb-Mitchell B. *Follow Me: Christian Crouch on the Pilgrim's Way*. New-York, 2006. 237 p.

649. Weinrich Lorenz. *Quellen zur Deutschen Verfassungs-, Wirtschafts-, und Socialgeschichte bis 1250*. Darmstadt, 1977. S250 p.

650. White L. *The Crusades and the technological thrust the West. War, technology and society in the Middle East*. London: Oxford University Press, 1974. pp. 95–114.

651. Winowski L. *Stosunek średniowiecznej Europy do obcych innowierców. Prawo Kanoniczne*. 1961. Vol. 1, 1961. pp.593–653.

652. Wolf K. Crusade and narrative: Bohemond and the *Gesta Francorum*. *Journal of Medieval History*. 1991. Vol.17. pp. 207–216.

Наукове видання

Забзалюк Дмитро Євгенович

**ХРЕСТОНОСНИЙ РУХ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ:
ПОЛІТИКО-ПРАВОВИЙ ВИМІР**

Монографія

Друкується в авторській редакції

Макетування та відповідальний за випуск – *Юрій МУХА*

Підписано до друку 04.12.2020.
Формат 60x84/16. Папір офсетний. Ум. друк. арк. 24,69.
Наклад 300 прим. Зам. № 2020/4-12.

Видавництво “СПОЛОМ”

79008 Україна, м. Львів, вул. Краківська, 9.
Тел. /факс: (380-32) 297-55-47.
E-mail: spolom_lviv@ukr.net.

Свідоцтво суб'єкта видавничої діяльності:
серія ДК, № 2038 від 02.02.2005 р.

Друк – ФОП Муха Ю. М.
79000, Львів, Дорошенка, 24.
Свідоцтво держреєстрації В02 № 965799.
Тел. 096-457-40-93.