

*На пошану
професора Олександра Александрова
(1947–2018)*

ЧЕРНІГІВСЬКІ АФІНИ

Науковий альманах
з літературознавства,
історії, філософії
та культурології

ВИДАННЯ ЦЕНТРУ ДОСЛІДЖЕННЯ
ІСТОРІЇ РЕЛІГІЇ ТА ЦЕРКВИ

Випуск VII, 2019

Чернігівські Афіни: Науковий альманах з літературознавства, історії, філософії та культурології. Вип. VII / Науков. ред. С. М. Шуміло. – Чернігів: *SCRIPTORIUM*, 2019.

Видається Науково-дослідним центром вивчення історії релігії та Церкви ім. архієпископа Лазаря Барановича спільно з кафедрою української мови і літератури, Національний університет «Чернігівський колегіум» ім. Т. Г. Шевченка

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ:

Архієпископ Ігор Ісіченко

доктор філологічних наук, професор

Г. В. Баран

кандидат філологічних наук, доцент

А. А. Бойко

доктор філологічних наук, професор

К. Г. Борисенко

кандидат філологічних наук, доцент

В. О. Дятлов

доктор історичних наук, професор

С. О. Жила

доктор педагогічних наук, професор

О. Б. Коваленко

кандидат історичних наук, професор

Ю. І. Ковалів

доктор філологічних наук, професор

Ю. В. Пелешенко

доктор філологічних наук,
провідний науковий співробітник

Г. В. Самойленко

доктор філологічних наук, професор

М. Б. Столяр

доктор філософських наук, професор

В. В. Шуміло

(відповідальний редактор)

С. М. Шуміло

кандидат філологічних наук, доцент
(науковий редактор)

НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
«ЧЕРНІГІВСЬКИЙ КОЛЕГІУМ»
імені Т. Г. Шевченка

Інститут історії та соціогуманітарних дисциплін
імені О. М. Лазаревського

Науково-дослідний центр вивчення
історії релігії та Церкви

Кафедра української мови і літератури

Спецсеминар

«Книжна культура Давньої Русі»

Актуальні проблеми сучасної української медієвістики

*Матеріали IV аспірантсько-студентської конференції,
Чернігів, 27 квітня 2018 р.*

SCRIPTORIUM

Чернігів 2019

Актуальні проблеми сучасної української медієвістики: Матеріали IV аспірантсько-студентської конференції, Чернігів, 27 квітня 2018 р. На пошану професора О.В. Александрова (1947-2018). – Чернігів: *SCRIPTORIUM*, 2019. – 180 с. – (Науковий альманах «Чернігівські Афіни». – Вип. 7).

*Рекомендовано до друку вченою радою
Інституту історії та соціокультурних дисциплін
ім. О.М. Лазаревського Національного університету
«Чернігівський колегіум» ім. Т.Г. Шевченка
(протокол № 8 від 29 березня 2019 р.)*

Науковий редактор:

Шуміло Світлана Михайлівна, кандидат філологічних наук, доцент, Національний університет «Чернігівський колегіум» ім. Т. Г. Шевченка

Рецензенти:

Пелешенко Юрій Володимирович, доктор філологічних наук, провідний науковий співробітник, Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України;

Борисенко Катерина Григорівна, кандидат філологічних наук, старший науковий співробітник, Державна наукова установа «Енциклопедичне видавництво»

Збірник містить матеріали IV всеукраїнської конференції з вітчизняної медієвістики, що відбулася 27 квітня 2018 р. на філологічному та історичному факультетах Національного університету «Чернігівський колегіум». Вибрані статті поєднані проблемами вивчення історії та літератури України середніх віків та епохи Бароко. Першу частину збірника складають статті українських науковців, які взяли участь у конференції та адресували свої доповіді студентам та аспірантам-медієвістам. Друга частина – історичні та філологічні дослідження аспірантів і студентів.

Збірник присвячено па'мяті українського вченого-медієвіста, дослідника старокиївської агіографії професора Олександра Васильовича Александрова (1947–2018).

Для науковців, викладачів, аспірантів, студентів та усіх, хто цікавиться літературознавством та історією давньої української літератури.

© НУЧК ім. Т. Г. Шевченка, 2019

© Чернігівські Афіни, 2019

© Автори статей, 2019



Чернігівські Афіни – образна барокова назва культурного осередку в Чернігові. В Україні XVII ст. Чернігів став настільки вагомим центром духовного, культурного та освітнього життя, що навіть ішлося про перенесення сюди київської митрополичої кафедри, а Чернігівський колегіум, започаткований Іоанном Максимовичем, вважали другим у країні навчальним закладом після Києво-Могилянської академії. Час короткого розквіту Чернігівських Афін пройшов, але пам'ять про них залишилася, як залишилася архітектурна пам'ятка – колегіум – та велика літературна та культура спадщина тих часів, яка потребує дослідження.

Альманах «Чернігівські Афіни» започаткований у 2013 році для збереження пам'яті про славетне минуле Чернігова, особливо – середньовічну та барокову добу України. Альманах видають два підрозділи Чернігівського національного педагогічного університету імені Т. Г. Шевченка: Центр дослідження історії релігії та Церкви та кафедра української мови і літератури. Мета альманаху – висвітлювати питання з галузей літературознавства, історії, філософії та культурології як давньої, так і сучасної України. Наше видання передбачає публікацію окремих монографій, збірників наукових конференцій та тематичних збірників статей із вказаних наук.

Альманах присвячений головному діячеві Чернігівського осередку XVII ст. архієпископу Лазареві Барановичу, який зібрав тоді навколо себе видатних вчених, письменників та, головне, поетів, який навчав та надихав їх на наукові та художні твори та задав всьому осередку той тон, що зробив життя чернігівського інтелігентного суспільства тієї епохи визначним етапом в історії української культури.

СВІТЛИЙ ПАМ'ЯТІ
ОЛЕКСАНДРА ВАСИЛЬОВИЧА АЛЕКСАНДРОВА
(1947-2018)



Коли вчені йдуть із цього життя, коли отримуєш страшну звістку про те, що твій колега, твій очний або заочний наставник, твій друг або науковий співрозмовник відійшов в інший світ, відчуваєш не просто смуток, а якийсь непереборний біль за цю землю, що втратила ще одну енергійну людину, яка мала сили і вміння говорити людям про поезику, літературу, середньовіччя. Адже це не просто – розповідати сучасному світові з його технічним прогресом і захопленням віртуальною реальністю про красу середньовічної літератури.

Такого відчуття втрати і смутку я зазнала, коли почула про смерть Олександра Васильовича Александрова.

Але потім, прочитавши некролог, складений одеським університетом, спогади друзів та колег, зокрема «Слово про друга» Ю.В. Пелешенка¹, я подумала, що Олександр Васильович був би радий, якби згадували про нього не з тугою, а із вдячністю за його працю й теплоту спілкування, які він дарував цьому світові.

¹ Пелешенко Ю. Пам'яті друга і колеги // *Ucrainica Mediaevalia*. – 2018. – № 1. – С. 169-173.

Основні віхи життя вченого окреслені в його некролозі: «6 лютого 2018 року на 71 році пішов із життя Александров Олександр Васильович, доктор філологічних наук, професор, завідувач кафедри журналістики Одеського національного університету імені І.І. Мечникова.

Усе життя професора Александрова було пов'язане з університетом, де він навчався на філологічному факультеті, згодом працював на кафедрі російської літератури, захистив кандидатську, а потім і докторську дисертацію.

Його кандидатська дисертація – “Російське романтичне оповідання 1820–1830-х років (метод і жанр)” – була присвячена літературі ХІХ століття, а докторська – “Старокиївська агіографічна проза ХІ – першої третини ХІІ ст.” – літературній спадщині доби Київської Русі. Вона стала першою роботою з цієї проблематики в Україні за останні 60 років, адже вітчизняні дослідження літератури Київської Русі за радянських часів були фактично згорнуті. Через 80 років саме Олександр Александров відродив в Одеському національному університеті вивчення середньовічної літератури, призупинене в 1920-ті рр. Професор Александров – автор монографій “Образный мир агиографической словесности” (1997), “Старокиївська агіографічна проза ХІ – першої третини ХІІ ст.” (2001), “Русский романтический рассказ” (2001), “Література Київської Русі: між міфопоетикою та християнським символізмом” (2010) та майже 150 наукових статей. Основні положення праць професора Александрова знайшли відображення в першому томі фундаментального академічного проекту “Історія української літератури: у 12 т.” (2013)»².

Я мало була знайома з Олександром Васильовичем – більше з його роботами. З ним і його дружиною Надією В'ячеславівною ми познайомилися в Чернігові на нашій медієвістичній конференції в 2012 р., а потім спілкувалися через листи, статті та інші зустрічі на наукових заходах. Але була одна зустріч, яка назавжди залишиться в моїй пам'яті.

Ми поверталися з Болгарії з конференції разом із Ю.В. Плешенком, і так вийшло, що наш шлях лежав через Одесу. Юрій Володи-

² Александров Олександр Васильович (некролог) // Одеський національний університет імені І.І. Мечникова. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://fj.onu.edu.ua/aleksandrov/>.

мирович відразу запросив мене разом із ним відвідати Олександра Васильовича й Надію В'ячеславівну, якщо вже ми в Одесі. Я зніяковіла, що ми мало знайомі та що без попередження не ходять у гості. Але незабаром була приємно здивована абсолютно домашньою теплотою й дружелюбністю цього подружжя вчених, які так добре прийняли нас.

Ми провели незабутній вечір в одеській квартирі Александрових, до того ж до нас приєднався Євген Джиджора, і на невеликій кухні цілком можливо було провести який-небудь медієвістичний семінар, оскільки відразу п'ятеро медієвістів вирішили без будь-яких попереджень поговорити щиро. Ми бесідували про проблеми сучасної освіти, які тоді вже досить чітко визначилися на карті сучасного українського життя, але ще не лякали так, як зараз. Але й тоді це була болюча тема, і ми дуже жваво обговорювали її.

Пам'ятаю, що я була дуже застуджена, і Александрови дбайливо й мило лікували мене, до речі, вельми успішно, тож я нібито потрапила в свою сім'ю. Особливо дороге відчуття для медієвіста, тим паче – медієвіста-філолога, який завжди відчуває себе трохи одинаком, дещо білою вороною серед усіх інших філологів, і вечір у середовищі медієвістів, що трапився випадково, – це справжній подарунок долі.

Коли я написала про цей вечір у ФБ, відразу після сумної новини, багато моїх друзів і колег із України та Росії надіслали у відповідь схожі спогади про незвичайну дружелюбність, теплоту й родинність Олександра Васильовича та Надії В'ячеславівни. Думаю, справа не тільки в тому, що доля іноді підносить нам як подарунок теплі вечори в колі друзів, а в тому, що є люди, здатні притягувати до себе таку дружбу й робити такі подарунки своїм колегам, близьким і знайомим. Таким був Олександр Васильович.

Світла пам'ять видатному вченому і прекрасній людині!

*Світлана Шуміло,
науковий редактор альманаху «Чернігівські Афіни»*



«ДОЛЯ» У СЕРЕДНЬОВІЧНІЙ ХРИСТИЯНСЬКІЙ КУЛЬТУРІ

«Доля» належить до однієї з базових категорій європейської культури та буденної свідомості людини. У той же час вона є абсолютно не сумісною з християнством, яке внесло в європейську культуру ідею свободи волі, вільного онтологічного вибору. Однак, престиж римської державності, як зазначав С. Аверинцев, визначив і живучість античного спадку в християнській культурі¹. До категорій, успадкованих середньовіччям і дальшими епохами від античності, належить «доля», якій в античній культурі належала одна з ключових ролей. Як у грецькій, так і в римській культурі вона виступала в багатьох іпостасях, базовими з яких були *τύχη* та *ἀνάγκη*, відповідно *fortuna* та *fatum*. Для античної людини, за О. Лосевим, доля була абсолютно реальною категорією, а не видумкою чи фікцією².

На сьогодні в науці побутує думка, що «доля як *філософська проблема*, витіснена практично уже з початку християнської ери (коли виникли взамін уявлення про Божественне провидіння, промисел, передвизначення), реанімується саме у Ніцше з його героїко-романтичним неоязичництвом»³. Таким чином, метою статті є дослідження сприйняття християнською культурою доби середньовіччя елементів віри в *долю*. Безумовно, що паралельно з християнством продовжували самостійно існувати і пласти поганської культури, з її обрядами, повір'ями, ідеями, мітами тощо, у свою чергу сприймаючи і трансформуючи християнські впливи. Для прикладу, у сазі «Народження Конхобара», в якій оповідається, як друїд Катбад, вирахувавши найсприятливіший день для народження Конхобара, звертається до його матері Несс з проханням затримати на день пологи: «Буде тоді твій син королем Улада чи навіть усієї Ірландії, і слава його навіки збережеться в наших землях. І запам'ятається цей день, як запам'ятався день появи на світ Ісуса, сина всемогутнього Бога»⁴. Тут бачимо абсолютно поганські уявлення зі вкрапленнями християнських образів. Однак, питання впливу християнства на трансформації місцевих поганських культур – це тема окремого дослідження.

Безумовно, доля характерна саме для поганських мітологем і принципово відрізняється від християнського провидіння. За ustalеним поглядом, доля виражає ідею несвободи людини⁵, її безсилля перед силами природи, космосу, власне богині долі. Безпосередньо ж вона визначається смертністю людини, адже народившись, людина приречена померти. «Смерть акумулює долю, що дає можливість визначити першу у просторі культури як долю», – підсумовує В. Стрелков⁶.

Однак, як видається, і класична *доля* передбачає елемент свободи волі. В античній Греції свобода полягає у добровільному прийнятті долі, що зачасту і визначає героїзм героя. Так, Едіп, дізнавшись про свою долю, намагається її уникнути, – і це його воля. Йому не вдається обійти свою долю, але він не стає і героєм, хоча й змиряється з долею як необхідністю. Ахіл намагається обдурити долю і його викриває лише хитрий Одиссей. Проте він, «проживши свій *fatum*», стає героєм, а згодом і богом. Загалом же, античний ідеал соціальної поведінки – це прийняття долі, якою б страшною вона не була⁷. Позаяк доля невідворотна, вона породжувала й відповідну соціальну поведінку⁸. Так, галли, будучи змушені вступити в несприятливий день у битву з римлянами, що неминуче мало призвести до поразки, заздалегідь убивали своїх дружин і дітей, щоби убезпечити їх від рабства⁹. При цьому вибір такої поведінки – є вільним вибором галлів, хоча й детермінованим віщуванням.

Подібне ставлення до долі бачимо і в скандинавських сагах, в яких «не сліпий детермінізм, від якого не втекти, стоїть у центрі оповіді, а саме ставлення до долі героїв саги, їхня рішучість зустріти шляхетно те, що уготовано їм долею»¹⁰. Як правило, герой через віщий сон дізнається про свою долю і на основі цього знання вибирає свою життєву поведінку: «він має сміливо зустрінути уготовану йому долю, і це знання забарвлює все, що відбувається, у трагічні кольори»¹¹. Так, у Едді наводиться випадок, коли валькірія Сігрдріви звертається до Сігурда зі словами: «Тепер вибирай, / якщо вже вибір маєш, / леза клен, / славу чи безвість; / вирішуй, а нещастя / доля пошле»¹², і Сігурд сміливо приймає свою долю.

Ця ж ідея переходить і в християнську культуру Норвегії. Так, святий Олаф з'являється уві сні своєму синові Магнусу і пропонує вибір: «йти за ним чи стати наймогутнішим із конунгів, жити довго, і звершити такі негідні вчинки, які навряд чи він зможе спокутувати?»¹³ Як зауважує А. Гуревич¹⁴, вибір, що стоїть перед Магнусом, це не поганська доля, «невмолима і нездоланна», а вияв

свободи християнина – загубити чи спасти свою душу. Це вже є кроком вперед, коли акцентується саме загробне життя. Перед тим, у саксонській героїчній поемі «Спаситель» (Heliand) з середини IX ст. апостол Тома закликає учнів Христа іти по стопах Учителя заради майбутньої слави¹⁵.

На прикладі Олафа можна побачити й конфлікт старих культів з новим християнством. Спершу, коли Олаф Гаральдссон звертається до конунгів з проханням допомоги у визволенні Норвегії, останні ж вирішення питання покладають на його долю та удачу. Однак з часом, стурбовані успіхами християнізації, ті самі конунги вирішують чинити йому спротив, хоча і в такій ситуації один з них радить «не тягатись в удачі з Олафом»¹⁶. Сноррі Стурлусон, будучи християнським скальдом, залишається глибоко закоріненим у традиційну культуру. Як зауважує А. Гуревич, «доля, всесильна, на думку Сноррі, в епоху поганства, втрачає свою могутність перед лицем християнства». Саме «Сага про Олафа Святого» й демонструє нові відтінки віри в долю: «Рефлексивне ставлення до власної долі (Олаф вагається: довіритись їй повністю чи ні) абсолютно не властиво поганству. Її всесильність поставлена під сумнів. Namingja частково втрачає своє самостійне значення, перетворюючись на Боже благословення, у функцію провидіння», хоча сам Сноррі «не дуже то розрізняє удачу в поганському розумінні та удачу, послану Богом християн»¹⁷. Так, коли Олаф Трюгтвассон запропонував ісландському скальду Галльфреду охреститись і вступити в його дружину, той погодився лише за умови, що хрещеним батьком буде сам конунг і ніколи не вижене його зі своєї дружини, себто скальд завжди буде користатись часткою від удачі конунга¹⁸.

З іншого боку і в сагах, попри те, що доля – «всезагальна детермінованість соціального життя», що поширюється навіть на природу, вона «в уявленні скандинава не знесоблена сила, що панує над світом, не сліпий рок, певною мірою вона – внутрішнє покликання людини»¹⁹. Тим самим залишається достатньо простору і для свободи дії у рамках мітологічної поганської культури.

Виклик долі кинув юдео-християнський теїзм: «Біблія представляє світовий процес як відкритий діалог Творця і створіння, в якому немає місця долі»²⁰. В уявленні ранніх християн хрещення водою звільняло від влади долі, змивало відбиток сузір'їв, отриманий при народженні. За своєю природою, з гріхопадінням Адама, людина визнавалась гріховною від природи, а її доля була перед-

вирішена – недопущення в Рай і абсолютна смертність. Однак, з приходом Христа, будучи наділеною свободою волі, людина отримала шанс на спасіння, життя вічне, шанс змінити свою долю. Відтак, *«доля – не просто співвідношення тимчасового та вічного, вона вся зосереджується у відповідному вчинкові, який є моментом єдності (unitas) тимчасового і вічного, фіксація тимчасового переключення вічного у тимчасове з неменшою дією зворотної сили»*²¹. З перемогою теїзму доля мала б піти зі сфери міту та філософського світогляду, однак надто глибока ірраціональність віри в долю визначила її живучість і в християнську епоху²², трансформувались у провидіння.

Християнське провидіння, гносеологічно вийшовши з долі, не є таким однозначно фаталістичним. Подолання смерті вірою у воскресіння Христа руйнує й одну з базових характеристик долі – приреченість. Таким чином, якщо *«доля так чи так знищує, то Промисел Божий покликаний вести до спасіння»*²³. Провидіння – істинне, бо походить від Бога, і на нього потрібно зважати, у той час як доля – сліпа і їй доводиться просто підкорятись²⁴. Провидіння є Божим замислом щодо творіння, доля ж сприймається індивідуалізовано, тому більш зрозуміло і сприйнятно. Відтак, на рівні народних вірувань саме віра в долю і в християнську епоху була і залишається базовою у системі народних вірувань та власне народної онтології.

Однак, християнство, формувались у греко-римському світі, увібрало у себе й багато категорій античної культури. Варто згадати хоча б те, що Новий заповіт первісно написаний грецькою мовою і ніде не містить покликів на єврейський Старий Заповіт, а винятково – на Септуагінту²⁵. Загалом питання взаємовпливів античної культури та християнства, як наголошував ще Р. Віппер²⁶, складає одну з найскладніших тем світової історії.

В науці вже зверталась увага на запозичення християнськими Отцями від Сенеки, якого Тертулліан навіть називає *«seape noster»* («часто наш») ²⁷. Власне, на межі епох антична релігійно-філософська думка витворює образ єдиного божества, трансцендентного, творця і наднаціонального. З іншого боку, пізньоантичні школи, як, наприклад, стоїцизм, виробили не тільки відокремлене вчення як спосіб життя, що також творило ґрунт для сприйняття нової релігії. Проте, в інтелектуальних колах римського світу християнство на початках сприймали як одну з релігій, як одну з філософських шкіл, відповідно, громади стоїків чи епікурейців не лише під-

готовлювали ґрунт, а й творили конкуренцію, опозицію до християнства.

Важливим елементом для трансформації долі в провидіння було вчення стоїків, насамперед Цицерона, про рівність усіх людей від природи, що в римському праві знайшло вираження в ідеї «*ius naturale*». У стоїків *доля* часто ототожнюється к екосистемою людини. За Діогеном Лаертським (VII, 32) *доля* визначає сутність навколишнього світу, тим самим стає категорією *фізики* стоїків. Світ же, за Цицероном, досконалий: «І немає нічого поза світом, в якому нічого не упушено, який все в собі містить, і досконалий, і цілісний в усіх своїх частинах і вимірах», і ця досконалисть визначається *промислом* (*грец.* εἰμαρμένη, *лат.* fatum) божества, що управляє світом. Проте у стоїків провидіння остаточно ще не витісняє долю. Якщо Хрісіпп (III ст. до Хр.) прямо ототожнює провидіння і долю – πρόνοια та εἰμαρμένη, – то його вчитель Клеант розмежував власне долю та божественне провидіння²⁸.

Стоїчна школа виробляє й ідею ототожнення долі та істини. Так, Цицерон у трактаті «Про природу богів» (I, 40) прирівнює «неминучість долі» (*fatalis necessitas*) «вічній істині» (*veritas sempiterna*), а згодом і взагалі їх ототожнює²⁹. Відтак, згадуючи вчення стоїків, батько церковної історіографії Евсевій Кесарійський відмічав, що стоїки називали «зв'язок і послідовність» (ἐπιπλοκὴ καὶ ἀκολουθία) минулого, теперішнього і майбутнього *долею*, і знанням, і *істиною*» (*Preparatio evangelica*, XV, 14.2).

Особливе місце в історії релігійно-філософських течій пізньої античності та раннього християнства займає гностицизм. У вченні гностиків долі відводиться важлива роль, для прикладу можна назвати «Апокриф Йоанна», трактат «Про початок світу», «Протеноія три подібна» та інші. Важливим джерелом для вивчення уявлень гностиків про долю є коптський текст «Пістіс Софія» (*Pistis Sophia*), проаналізований М. Трофімовою³⁰. «Пістіс Софія» написаний у жанрі діалогу Ісуса Христа з Марією Магдалиною та іншими учнями, суттю якого є одкровення та його пояснення.

У цьому творі, що датується не раніше 30-х років IV ст. і був написаний в елліністичному Єгипті, і десь між 40–60-ми роками того самого IV століття перекладений коптською мовою, доля постає під іменем Геймармене (εἰμαρμένη), що буквально означає «отримана за жеребом» і, очевидно, безпосередньо походить від грецького слова μοῖρα. За висновками М. Трофімової, Геймармене в трактаті постає як спонукальна сила сліпого випадку, кайдани ре-

човини, тіла, як невігластво. Але її влада не абсолютна. Її проти-стоїть сила світла, що проявляється у світобудові та окремій душі і співвідноситься з гносісом, таємним очищенням, діянням Спасителя в космічних сферах і між людей. І хоча життя людини перебуває у владі Мойри, підпорядкованої Геймармене, її смерть є лише сходиною на довгому шляху звільнення і спасіння світла, що міститься в людській душі³¹. Тут легко впізнати синкретизм власне античних філософських учень з культом розуму, східних культів очищення і перевтілення і власне ідеї Спасителя християнського вчення.

У цьому плані дуже показовим є діалог Марії та Спасителя. Так, Марія, звертаючись до Спасителя, говорить: «Господи мій, ще запитую у Тебе і Ти від мене не приховуй. Ось нині, Господи мій, хто спонукає людину грішити?» На що Спаситель відповідає: «Архонти Геймармене, вони є ті, хто спонукає людину грішити», при цьому «вони не сходять у цей світ». Для цього Архонти Геймармене віддають накази духу лукавому. Далі йде розповідь про життя і смерть людини, що до дрібниць регламентовано Архонтами Мойри. І насамкінець Марія запитує Спасителя: «Отже, чи означає це, що всі люди, які є в світі, чи все, що їм призначено від Геймармене, чи то добре, чи погане, чи то гріх, смерть, чи життя, – словом все, що їм призначено Архонтами Геймармене, – чи відбудеться це?» І відповів Спаситель Марії: «Воістину кажу я тобі, все, що призначено кожному від Геймармене, чи то добре, чи якийсь гріх, словом, все, що йому призначено, станеться з ним. Тому, через це приніс я ключ тайн Царства Небесного, чи інакше – жодна плоть не буде спасена у світі, бо без тайни ніхто не увійде в Царство Світу, ні праведник, ні грішник...»³².

Попри те, що Християнська Церква засудила вчення гностиків, цей текст показує кілька важливих ідей, що набудуть поширення в християнстві. Насамперед, це отождоження Христа зі Світлом, що у вченні гностиків означало вище знання, по-друге, ідея спасіння через знання, що, будучи породженим на Сході, набуде особливого поширення в Західній – Католицькій Церкві.

Загалом для того часу загальною була неусталеність як термінології, так і методології християнської філософії. Тому питання провидіння та його співвідношення з долею стають темою осмислення багатьох ранньохристиянських мислителів. До питання, «що таке провидіння», звертався вже Юстин Філософ (початок II ст. по Хр.). Провидіння він розуміє в римських категоріях необхідності, фату-

ма, однак уводить суттєве уточнення. Юстин зазначає, що провидіння, перед визначення, є лише задумом, який уточнюється свободою людської діяльності. Саме людина – єдина з усіх творинь Божих наділена свободою волі, відтак доля для неї не є неминуchoю. Проте нагороду за вільний вибір всупереч долі людина отримає лише по воскресінні³³. Таким чином, з поширенням християнства вирішується мрія людини античної епохи – подолання нездоланної долі. Юстин – ще суто античний мислитель, для якого Христос не заперечив долю, а показав шлях, як їй протистояти.

Безпосереднім же містком між античною культурою та християнством на Заході було вчення Боеція (480-525), який, будучи платоніком, одночасно був одним з ранньосередньовічних західних теологів, що у нащадків здобув ім'я «великого учителя середньовіччя», батька схоластики, одного з основоположників культури середньовічного типу³⁴. Трактат Боеція «Розрада філософією» (*De consolatione philosophiae*) був однією з найпоширеніших книг упродовж усього середньовіччя. Його вчення вплинуло й на формування світогляду багатьох видатних діячів європейської культури, зокрема англосаксонського короля Альфреда, Данте, Абельяра, Чосера, Томаса Мора та Шекспіра, врешті на теософію «ангельського доктора» – Томи Аквінського, а через нього – на всю Західну теологію³⁵.

В онтології Боеція домінує провидіння, однак залишається й доля. В. Уколова навіть припускає, що наприкінці життя Боецій відходить від християнства й повертається на позиції поганської філософії³⁶, однак такий висновок видається перебільшеним. У «Розраді філософією» Боецій писав: «Походження всього сущого, розвиток всіх речей... має свої причини, порядок, форми від незмінного Божественного розуму... Цей розум містить образ різноманіття сущого, що підлягає управлінню. Цей образ, коли розглядається у чистому вигляді в самому Божественному розумі, називається провидінням, якщо ж він сполучається з речами, підвладними Богу, то, як ще повелось у древніх, називається долею»³⁷.

За Боецієм, світ гармонійний, а основою цієї гармонії є Божественний розум – провидіння. За його взірцем і будується світ, тим самим філософ осмислює *долю* в суто Платонівських категоріях. *Провидіння* – це світ ідеальних, чистих форм, представлених у субстанції Бога, *доля* ж визначає одиничні випадки, обмежені в часі і просторі. У світі ж все, що отримало поштовх від *провидіння*, відбувається через *долю*. Провидіння виступає ідеальною моделлю,

ідеєю світу буття, реального і потенційного. Доля ж – це реальне втілення провидіння в часі і просторі. Звідси очевидно, що «все, що підвладно долі, підвладно і провидінню»³⁸. Міра втілення провидіння в долі конкретної людини залежить від міри усвідомлення людиною її християнського призначення та його реалізації у власному житті. І чим глибшим стає це розуміння, тим ближчою стає людина до Бога, а наближаючись до Бога, вона відчуває все менший вплив долі на собі³⁹. Це зближує вчення Боеція зі вченням Псевдо-Діонісія Ареопагіта, однак субстанційну ієрархію залежності *долі* від *провидіння* Боецій будує у вигляді концентричних кіл, у центрі яких і є Божественне провидіння. Згодом ця модель Боеція ляже в основу моделі загробного світу для Данте Аліг'єрі. Відтак, не заперечуючи вкорінену у свідомість людини долю, Боецій дає практичні, реальні поради, як поєднати долю, Божественне провидіння та свободу волі людини. Це своєрідний посібник, як ставитись до мінливої долі та її примх, як досягнути справжньої свободи волі та позбутись впливу долі на своє життя. «Доля спрямовує сутності, розміщені у часі і просторі, і в результаті веде їх до єдиної цілі – до блага. Рух усіх речей, за Боецієм, прагне вернутись до вихідного стану – відсутності мінливості, щоби тим самим, здійснивши замкнене коло, знову вернутись до стійкості і простоти Божественного образу»⁴⁰.

З суто християнського світогляду Боецій осмислює випадок. Власне випадок для філософа не є випадковим, він піддається раціональному осмисленню і передбаченню, хоча й таким, що стається через збіг відповідних обставин. Його дія спрямована на досягнення сущим вищого блага, отже, випадок набуває етичного виміру і, як підкорений Божественному провидінню, стає благом. Подібно Боецій осмислює й фортуну. Описуючи фортуну у суто класичних категоріях, філософ зазначає, що своєю дією вона змінює лише зовнішні умови життя людини, зовсім не заторкуючи сутності людини, адже «вона не може зробити злого добрим і навпаки». Відтак, позбувшись пристрастей, звільнивши себе від дії випадковостей, приймаючи будь-яку долю, людина виконує своє покликання, що приводить до вищого блага⁴¹.

Власне Боецій дає основоположну характеристику провидінню – його етичну оцінку. Доля може бути злою і доброю, білою й чорною, однак провидіння завжди благо, адже дано людині від Бога. «Поаяк людське знання є значно нижчим ніж Божественне знання, то те, що видається людині несправедливим, насправді мо-

же являти собою вищу справедливість»⁴². Нерівність і несправедливість у реальному світі філософ пояснює з точки зору Божого промыслу. Так, одним людям Бог дає земне щастя, бо тільки так вони здатні зберегти чесноти, інший настільки наближений до Бога, що провидіння не допускає якогось нещастя до нього, третім посилаються випробування для перевірки їхньої стійкості в чеснотах і вірі. Надаючи ж владу негідним людям, провидіння дає негативний приклад, щоби через його несприйняття виховувати чесноти в інших. Відтак кінцевою метою провидіння є загальне досягнення вищого блага, і саме «за допомогою лінії долі Бог видалив зло за межі світу, відповідно, будь-яка фортуна має благу природу, себто веде до блаженства, позаяк і добра, і зла фортуна “справедлива і корисна” (vel justam constat esse vel utilem), бо сприяє вихованню чеснот»⁴³.

Тим самим, як відмітила С. Неретіна, Боецій порушує проблему *передвирішення передвирішеного*, що творить основу для одного з базових психологічних станів християнина: надію і молитву. Відтак «один з найсерйозніших середньовічних оксюморонів базується на розумінні провидіння, чи передзнання, як якогось приречення, що, проте, не містить у собі “природної необхідності”». Призначене для існування може залишитись у можливості, *не стати явним*»⁴⁴. Передвирішення є лише знаком (signum) необхідності буття людей, залишаючи простір для свободи волі людини. Відтак осмислення долі – провидіння, ставило питання і про осмислення власне свободи волі у християнському розумінні.

Так, Пліфон у душі сучасних йому віань формулює тезу про свободу як пізнану необхідність. Для нього протиставлення свободи і необхідності породжується хибним розумінням власне свободи. Істинно вільна людина та, яка свої потреби співставляє з абсолютною необхідністю⁴⁵. Якщо ж людина діє всупереч абсолютній необхідності, вона потрапляє в полон примітивних інстинктів⁴⁶. Й хоча Пліфон намагається поєднати християнське вчення з античними мітологемами, ортодоксальне християнство й такий м'який відхід від офіційної доктрини засуджувало. Матвій Камаріота чітко наголошує, що вчення Пліфона не має нічого спільного з християнством, а кожен, хто вірить у долю, перестає бути християнином⁴⁷. Відповідаючи на такі закиди, посилаючись на Аристотеля, Пліфон пояснює свою позицію етичними аргументами: «На відміну від решти філософів, як, проте, і від простих людей зі здоровим глуздом, дехто ототожнює долю з Божественним провидінням.

Стагірит пов'язує першу з випадковістю і на цій підставі відмовляється співвіднести її з Богом, не зазначаючи, що Бог усе в світі облаштовує досконало і справедливо, у безмежній гармонії, при якій загальне благо завжди стоїть вище добра задля окремої сутності⁴⁸. Фактично філософ намагається в християнських категоріях пояснити саме поганську долю, а не християнське провидіння. Для Пліфона свобода волі – це добровільне прийняття своєї долі, свого «покликання», і готовність йти за ним. Лише нездатність розпізнати свою долю, своє покликання робить людину злою і гріховною, вона втрачає свою свободу і потрапляє в тенета рабства⁴⁹. Розпізнання своєї долі є функцією розуму, і лише це розуміння та слідування йому приводить до спасіння. Подібно Боецію, Пліфон вважає людину засадничо доброю, спрямованою на вибір добра і досягнення блага: «На шляху до блага задіюються усі людські здібності, і найбільше – розважливість, позаяк саме розумність – це внутрішня визначеність людини. Людина – це поєднана ланка універсаму, а її чесноти полягають лише в реалізації цієї місії шляхом збереження ієрархічного порядку двох онтологічних пластів у людині таким чином, що душа, себто вище, спрямовує нижчестояще тіло, залишаючись при цьому зв'язаною з ним»⁵⁰. Прикметно, що й опоненти Пліфона оперують обидвома поняттями – долі і провидіння.

Так, за Георгієм Трапезундським, провидіння перебуває у Божественному розумі і йому притаманні проста стійкість і збірність майбутніх подій. Натомість доля підпорядкована провидінню, і якщо провидіння універсальне, то доля розташовує все за ходом, формою, місцем і часом⁵¹. Віссаріон, опонуючи Пліфону, іде ще далі і фактично ототожнює долю і провидіння, вбачаючи в них лише понятійну різницю, хоча й віддає перевагу провидінню. Філософ не вважає долю Платона абсолютною, як не допускає й однонапрявленого руху душі до блага. Свобода полягає у виборі руху волі в обидва напрямки, і напрямок цього руху обирає вкладений у людину Божественний розум⁵².

Дилему ж існування долі і свободи волі в християнській культурі вирішували патристи. Так, за Григорієм Ніським (бл. 335-394 рр.), людина має безсмертну душу, тимчасово з'єднану з тілом. Вона «велика і гідна» істота, а її велич полягає у розумінні й свободі⁵³. Як наголосив С. Аверинцев, провидіння пропонує людині «побачити буття як нескінченну глибину смислу, як істину, що

знов-таки пов'язано з ідеєю свободи: «і спізнаєте правду, і правда визволить вас» (Йо. 8:32)»⁵⁴.

Для Боеція незаперечною є наділеність людини свободою волі. Позаяк людина наділена розумом, вона здатна відрізнити добро і зло, а знання про благо первісно притаманно її душі, «відтак, воно (знання – Д. Г.) наділено здатністю бажати та відторгати»⁵⁵. Позаяк вищим знанням володіє лише Бог, то людська душа залишається максимально вільною, коли перебуває в Божественному розумі, а не в тенетах тілесної субстанції. Віддаючись гріховному, люди віддаляються від Божественного розуму і втрачають свою свободу: «як тільки очі переводяться від світла вищої істини до похмурого земного світу, одразу їх окутує хмара незнання і починають мучити пагубні пристрасті, які настільки підкоряють людей, що вони немовби потрапляють у рабство, а цей вибір певною мірою залежить від їхньої власної волі»⁵⁶. Власне, провидіння має свою сутність у розумі Бога, натомість свобода волі – в людському бутті. Для пояснення цієї дихотомії Боецій уводить категорію часу, за якою Бог споглядає все у вічності, а людина – в часі. При цьому, як зауважує В. Уколова, вічність філософ розуміє не в кількісних, а в якісних характеристиках. Для вічності немає ні минулого, ні майбутнього, а все є сучасним. «Вічність є єдиною миттю (*momentum*), що увібрала у себе всю нескінченність часу, який у вічності попросту розчиняється і перестає існувати»⁵⁷. Таким чином, вільний вибір людини в майбутньому для Творця вже є реальністю. Однак, позаяк «Бог охоплює всю мінливість людських бажань у їхній сукупності, для Нього вони не існують завжди, людина ж може чинити згідно своїх поривів; відповідно, свобода волі існує»⁵⁸.

Подібно у вченні Максима Сповідника людина є абсолютно вільною у своєму виборі. Однак її свобода обмежена егоцентризмом. Тому досягнення істинної свободи можливе у Христі, який відновлює свободу людини ціною Своєї повної любові та мученицької смерті. Відтак через віру і милосердну любов, на переконання Максима Сповідника, людина творить себе за образом Христа і долучається до участі у взаємопроникливій Божественній та Людській енергії, що відбувається в Його складній іпостасі⁵⁹.

Проголошення свободи волі базовою характеристикою онтології дає змогу Отцям Церкви пояснити й дилему одночасного існування *зла* та Божого провидіння. Так, Немезій Емеський (IV ст.) стверджував, що саме свобода волі людини є джерелом зла, яке тим самим постає категорією етичною, а не космічною, субстан-

ційною. Відтак, зло є відсутністю добра, що зумовлено гріхопадінням, внаслідок якого людина втратила дійсну свободу, здатність наслідувати Божественну волю, йти за Божим провидінням⁶⁰. Таким чином, гріх зумовлюється не природою людини, а вільним вибором, за хибності якого людина відходить від свого призначення – досягнення обоження, співучасті в Божественному просвітленні.

За Боецієм, гріх є наслідком відмови людини від вдосконалення, наближення до Божественного розуму. А впавши у гріх, людина втрачає свою свободу і потрапляє під владу законів долі. Як і Немезій Емеський, Боецій виходить з позиції відсутності в світі онтологічного зла та наявності вродженого знання душі про незмінне вище благо⁶¹. Віддаляють людину від блага пороки (vitii), які є результатом перемоги тіла над розумом, незнання – над знанням, і гіршими серед них є дурість (stultitia) та безглуздість (temeritas). Відтак єдиним шляхом віддалитись від пороків та наблизитись до вищого блага, до Бога є здобування знання та вправлення в чеснотах, а прагнення до знання і чеснот є виявом свobodної волі⁶². Подібні думки прослідковуються і в роздумах пізньовізантійських інтелектуалів Георгія Трапезундського та Матвія Камаріота⁶³. Останній наголошує, що «наша підвладність Богу не перетворює нас у рабів, тому то ми й вільні завдяки можливості робити розумну оцінку і свободу вибору, і раби настільки, наскільки поклоняємось нашим власним пристрастям і злим помислам»⁶⁴.

Ідея свободи волі пройде через усе середньовіччя і буде сприйнята Ренесансом та наступними епохами. Для прикладу, на зорі реформації Еразм Роттердамський протиставить ідею свободи волі фаталізму Лютера. Опонуючи Лютеру, Еразм наголосить, що «людина силою своєї волі може спрямувати себе до того, що веде до вічного спасіння, чи з цього шляху звернути»⁶⁵. Хоча уявлення про долю, як і різні астрологічні вчення, продовжують існувати, для Еразма цілком очевидно, що немає жодного сенсу переносити на речі провини самих людей, і філософ задається питанням, «чому вважається за краще переправити кудись провину за вчинений нами проступок, ніж визнати власну вину?»⁶⁶ Подібно Боецію, в основі пороків Еразм вбачає відсутність знання і кладе відповідальність не на диявола, як то робить неосвічена християнська маса, а на державних мужів, що не виконують свого основного завдання, не піклуються про розвиток освіти і наук, що потрібні для спрямування волі у напрямку досягнення блага⁶⁷. Відтак гріх породжуєть-

ся вільною згодою на нього людини. І тут не важливо, чи відбувся сам гріх. Божий Суд, за Абеляром, твориться на підставі згоди душі з гріховним умислом⁶⁸.

Однак переосмисливши долю в категоріях християнської культури, остання була змушена витримати нові виклики з боку неохоплених греко-римською культурою та християнською Церквою народів. Кардинальний вплив на культуру Європи справила епоха вікінгів. Традиційно вона датується періодом з VIII по XI ст. Однак завоювання норманів у басейні Середземного моря, захоплення територій Візантії та прибуття на службу до візантійських імператорів найінтенсивнішими були в XI–XII ст. Таким чином, можна відзначити вплив політико-правових та культурно-релігійних елементів скандинавського світу на увесь простір тогочасної Європи, рушійною ж силою у свідомості нормана навіть у християнську епоху залишалась доля, хоча у цей час вона виступає насамперед у межові моменти життя, коли ставить перед індивідом онтологічний вибір чи вступає в конфлікт з *долями* інших героїв⁶⁹.

На Сході ж, після катастрофи 1204 р. і катаклізмів XIV–XV ст., доктрина Тюхе протиставляється власне християнській доктрині провидіння. До кінця існування імперії візантійські інтелектуали не могли позбавитись думки про Богообраність Візантії та візантійців. Однак, падіння Константинополя 1204 р. похитнуло віру в особливу опіку Бога та Богородиці над імперією. Ідея Богообраності починає витіснятись ідеєю приреченості, нездатності протистояти власне злій долі, хоча й мислилась вона як Тюхе. Катаклізми, що переживала Візантійська імперія, змушували інтелектуалів звертатись до античної спадщини, у плані осмислення людської природи як слабкої, не здатної протистояти життєвим викликам. Такі візантійські філософи XV ст., як Йоан Аргиропул чи Віссаріон Нікейський, вважали, що людині взагалі краще не народжуватись, ніж піддавати себе життєвим випробуванням, насамперед смерті, проти якої людина безсила⁷⁰. Теодор Метохит розглядав навколишній світ, земне життя як «світовий театр», в якому панує смуток і зло⁷¹. Метохит суто в рамках античної мітології осмислює людське життя. Над долею людини панує Тюхе, вона є непостійною, підступною, зрадливою, дії якої не піддаються розумним поясненням, люди і світ для якої є простими іграшками⁷². Метохит уводить метафору риболовного невода, очевидно під впливом власне християнської символіки, в якому й проходить людське життя, відтак свобода людини і людства загалом обмежена нево-

дом Тюхе⁷³. З іншого боку, саме на цей час припадає епоха Ренесансу, роль Візантії в зародженні й поширенні якого неоціненна. Ренесанс, як відомо, своєю сутністю і ставив відродження античної культури.

Звернення до античності тягнуло за собою і перегляд взагалі погляду візантійців на людське життя і смерть. Якщо у ранній Візантії смерть сприймалась як третє народження, як народження до життя вічного, то у пізній Візантії відроджується песимістичний, власне античний, еллінський погляд на життя і смерть. Навіть у життійній літературі автори намагаються оминати цю тему, або й взагалі на перше місце виводять античну ідею про подолання смерті через здобуття слави, для інтелектуалів – своїми науковими і літературними творами⁷⁴. І лише падіння Константинополя 1453 р. спонукало Матвія Камаріота чітко припинити суперечності про долю і провидіння, різко заперечити ідею примирення еллінської мудрості з християнством⁷⁵. Для Камаріота цілком очевидно, що той, хто вірить в долю, заперечує провидіння і, навпаки, хто вірить у провидіння, – не може вірити в долю. Переживаючи есхатологічний момент падіння столиці Християнського світу, у подібних тонах філософ осмислює й місце людини в світі: «Очевидно, що людина не є безумовно вільною. Вона підкоряється тому, хто вище її, себто вона раба Божа. Але Бог панує над нею як її Творець, не спонукаючи людину, але підштовхуючи її використати на добро даровану їй свобідну волю, що стає можливим лише тоді, коли людина усвідомлює, що Бог – це творець сотвореного світу, що Він визначив його упорядкованість і що наш добрий вольовий вибір є підтвердженням цього найбільш благого з усіх можливих упорядкувань»⁷⁶.

Варто відзначити, що окрім онтологічного виміру, доля наповнює й правову культуру західноєвропейського середньовіччя. «Божий суд», що своєю суттю суперечить усім доктринам християнства, проходить через усю правову культуру досліджуваної епохи. Ідея суду глибинно пов'язана з ідеєю долі, на що вказує російське «судьба», етимологічно пов'язане зі словом «суд». Однак, як зауважує С. Аверинцев, суд як доля осмислюється не в аспекті справедливості, а ірраціонально в аспекті примусу, суду, який є невідворотним⁷⁷. Так само вирішення різноманітних питань зачасту покладалось на долю чи то через гадання, чи кидання гральних костей. Так, вирішення приналежності спірних територій конунги Швеції та Норвегії вирішили через кидання костей. При цьому

Олаф Гаральдссон апелював до християнського Бога: «Для мого Господа Бога дрібниця повернути кості»⁷⁸.

Як зазначає С. Аверинцев, доля є сліпою і темною, не підданою до пізнання, однак її можна вгадати різними методами ворожіння тощо⁷⁹. До народних уявлень про *долю*, що відобразились у літературі і залишаються донині, належить, наприклад, віра у різноманітні знамення, насамперед небесні тощо. Основною онтологічною функцією різноманітних марновірств, знамень є вибір людини між долею і недолею, щастям і нещастям⁸⁰, при цьому цей вибір є вибором без вибору, він є передвирішеним. Перехідним сюжетом середньовічних епосів є вибір рицаря на роздоріжжі, коли вибір є очевидним і наперед визначеним. До цієї ж категорії можна віднести і вибір віри Володимиром Київським, коли фактично вибору як такого не було. Звертаючись до «Повісті временних літ», можемо побачити численні приклади різноманітних знамень, які, як писав літописець, «не добро бисть». Так, під 1028 р. оповідається про знамення у вигляді змія на небі, яке можна було бачити по всій землі, під 1063 р. – про новгородську річку Волхов, що текла в інший бік упродовж п'яти днів, під 1065 р. – про величезну зірку з кривавими променями, що сходила по заходу сонця на заході і передвіщувала нашестя поган і кровопролиття⁸¹. Та, мабуть, найвідомішим є затемнення сонця перед виступом у похід на половців Ігоря Новгород-Сіверського⁸². Християнство боролось із цими уявленнями і, не будучи спроможним їх остаточно подолати, виробило ідею Божих знаків, яскравим прикладом чого були «знаки», послані Жанні д'Арк. Різноманітні знамення віщують смерть українських князів, наприклад, Олега Вішого (912 р.), Ярослава I (1054 р.), Всеволода Ярославича (1093 р.) чи Олега Святославича (1113 р.). Нашестя ж Боняка на Київ 1096 р. для літописця є знаменням наближення кінця світу⁸³. І хоча Ігор Новгород-Сіверський яко християнин не надає значення затемненню сонця при виступі в похід⁸⁴, останній закінчується трагічно, і в культурі середньовічної України це астрономічне явище постає зловіщим знаменням.

Іншим прикладом є віра у сновидіння та різного роду віщування. Так, 36 правило Лаодикійського Собору (IV ст.) під загрозою відлучення від Церкви забороняє священнослужителям «бути чаклунами, або заклинателями, чи ворожбитами, чи астрологами, чи робити так звані обереги від нещасть, котрі є кайданами їхніх душ»⁸⁵, а за постановами Трульського Вселенського Собору (691–692 рр.) це правило поширюється і на мирян⁸⁶. За вітчизняними се-

редньовічними пам'ятками, віра в сновидіння являлась одним із духовних гріхів поруч з похвалою чужій вірі, хулою, заздрістю, наклепом, астрологією тощо⁸⁷. І в той же час сновидіннями переповнена агіографічна та світська література. Герой саги бачить віщий сон, як правило, «у критичний момент свого життя, коли “доля” близько, та у специфічних умовах, які сприяють тому, щоб прийшов такий сон»⁸⁸. І якщо у родових сагах, як зауважує А. Гуревич, віщування у снах стосується долі окремої людини, роду, то в королівських «передбачаються долі династії і королівства, а в окремих випадках дається оцінка дальшого ходу історії»⁸⁹. Віра в сні і долю показує й двовірря скандинавського соціуму. Так, перед битвою при Стамфорд-Бриджі (1066 р.) Гаральду Сігурдарсону була пророкована смерть у битві з англійцями. При цьому соратники Гаральда бачили поганські сні, королю ж приснився святий Олаф – небесний покровитель норвезьких королів⁹⁰. У свою чергу прихід на світ конунга Олафа також був провіщений через віщий сон Гальвдана Чорного, та і сам Олаф вирушив додому в Норвегію задля «вічного» правління після видіння віщого сну⁹¹. І тут «мається на увазі не звичайна влада державця над його підданими, а саме дарування Олафу Богом вічної влади над Норвегією, перевтілення його після загибелі та канонізації в святого патрона норвезьких королів»⁹². Прикметно, що віщий сон конунга безпосередню перед смертю наповнений суто християнською символікою. Олафу приснилась «ліствиця Якова», по якій, на момент, коли його розбудили, він піднявся на останню сходинку⁹³. Прикладів можна навести безліч, хоча б той же віщий сон великого князя Київського Святослава зі «Слова о полку Ігоревім»⁹⁴.

До сретичних справ належала віра в те, що після заходу сонця не можна нічого видавати зі свого дому, навіть виносити сміття, віра в прикмети, пов'язані з сонцем, місяцем, зірками тощо⁹⁵. Одним словом, онтологічні забобони, що дожили й до нашого часу.

Безумовно, Церква боролась з вірою в долю як пережитком поганства. Пенетенціарії містять багато прикладів різноманітних марновірств з точки зору християнських священників. Всі ці гадання, закликання, задобрювання природи засновувались на вірі в долю як основну панівну силу в світі. Як відмічав А. Гуревич, люди аграрного соціуму сприймали світ у конкретних, далеких від абстракції образах, відтак вони були нездатними збагнути абстрактне провидіння⁹⁶. Християнські істини були зрозумілі недавнім поганам у категоріях старих вірувань, тим самим провидіння витісня-

лось долею та особистою удачею. Дещо інша ситуація була в Італії та Візантії, на основі поганської культури яких і творились догми християнської релігії. Однак, і в країні явленої есхатології Тюхе займала уми візантійських інтелектуалів упродовж усього періоду історії імперії. Проте в тексті, в осмислення візантійської історії вона потрапляла насамперед у періоди різноманітних суспільних потрясінь, екологічних катастроф тощо.

Таким чином, Середньовіччя не поборолو ідею долі, воно її просто пристосувало, модифікувало до вимог християнської доктрини. Живучість пережитків поганства залежала від часу християнізації та віддалення від греко-римського світу, досвіду контактів з останнім. Тому на скандинавській півночі, що не зазнала прямих впливів античної культури й досить пізно була навернена у християнство (близько 1000 р.), синкретизм вірувань залишався найсильнішим, з побутової свідомості доля так і не була витіснена провидінням, що, можливо, й сприяло досить легкому переходу на протестантизм.

Ключовою різницею *долі* і *провидіння* є етичний вимір. Божественне провидіння завжди благо, і християнський вибір завжди благий і спрямований на досягнення спасіння – вищого блага. Натомість вибір у категоріях детермінованої долі фаталістичний, його етос зводиться винятково до внутрішніх якостей, до добровільного прийняття чи не прийняття. Таким чином, саме етичною складовою, а не лише ренесансними віяннями, можна пояснити повернення *долі* у свідомість візантійських інтелектуалів по катастрофі 1204 р. Країна «чистого богослів'я», обрана самим Богом, не могла мислити катаклізми, що «впали» на імперію, в категоріях провидіння, лише сліпий фатум міг привести обраний християнський народ до нещастя Візантії XIII–XIV ст. З іншого боку, у той же час посилюється й есхатологічний момент, акцентується віра у християнське провидіння, віра в особисте спасіння.

Відтак, хоча, за виразом Прокла, «християни зрушили нерушиме» (Marin. Vita Procli, 30), доля виявила стійкість і увійшла в систему простонародного світогляду, в уяву мислителів і митців, і на сьогодні є однією з наскрізних тем художньої і навіть наукової літератури, що яскраво виразилось у генії Тараса Шевченка: «Така її доля... О, Боже мій милий!»

¹ *Аверинцев С.С.* Эволюция философской мысли // Культура Византии IV – первая половина VII в. – М.: Наука, 1984. – С. 48.

- ² *Постовалова В.И.* Судьба как ключевое слово культуры и его толкование А.Ф. Лосевым (фрагмент типологии миропониманий) // Понятие судьбы в контексте разных культур. Сборник / Сост. Т.Б. Князевская. – М.: Наука, 1994. – С. 211.
- ³ *Семенова С. Г.* Odium fati как духовная позиция в русской религиозной философии // Понятие судьбы в контексте разных культур. Сборник / Сост. Т.Б. Князевская. – М.: Наука, 1994. – С. 26.
- ⁴ *Михайлова Т.А.* Витязь на распутье в пространстве и во времени: К проблеме выбора судьбы // Понятие судьбы в контексте разных культур. Сборник / Сост. Т.Б. Князевская. – М.: Наука, 1994. – С. 172.
- ⁵ *Аверинцев С.* Доля // Сергей Аверинцев. Софія-Логос. Словник. 2-е видання. – К.: Дух і Літера, 2004. – С. 85.
- ⁶ *Стрелков В.И.* Смерть и судьба // Понятие судьбы в контексте разных культур. Сборник / Сост. Т.Б. Князевская. – М.: Наука, 1994. – С. 35.
- ⁷ *Аверинцев С.* Доля. – С. 86.
- ⁸ На думку С. Пекарчика, віра в долю була «не так виразом певних релігійних уявлень, а передовсім – відображенням певних соціальних відносин» (*Пекарчик С.* Вера в судьбу. Группа, индивид, эталоны поведения (Некоторые выводы из источников эпохи викингов) // Средние века. – 1971. – Вып. 34. – С. 97). Однак, для епохи античності та середньовіччя розділити індивідуальне, соціальне та релігійне практично неможливо.
- ⁹ *Михайлова Т.А.* Витязь на распутье в пространстве и во времени: к проблеме выбора судьбы. – С. 171.
- ¹⁰ *Гуревич А.Я.* История и сага // *Гуревич А.Я.* Избранные труды. Крестянство средневековой Норвегии. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2006. – С. 44. – (Серия «Письмена времени»).
- ¹¹ *Гуревич А.Я.* История и сага. – С. 38; *Гуревич А.Я.* Средневековый мир: Культура безмолвствующего большинства // *Гуревич А.Я.* Избранные труды. Средневековый мир. – 3-е изд. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга, 2016. – С. 319.
- ¹² Цит. за: *Пекарчик С.* Вера в судьбу. Группа, индивид, эталоны поведения (Некоторые выводы из источников эпохи викингов). – С. 99.
- ¹³ *Гуревич А.Я.* История и сага. – С. 42; *Гуревич А.Я.* Средневековый мир: Культура безмолвствующего большинства. – С. 321.
- ¹⁴ *Гуревич А.Я.* История и сага. – С. 43; *Гуревич А.Я.* Средневековый мир: Культура безмолвствующего большинства. – С. 322.
- ¹⁵ *Пекарчик С.* Вера в судьбу. Группа, индивид, эталоны поведения (Некоторые выводы из источников эпохи викингов). – С. 100.
- ¹⁶ *Гуревич А.Я.* История и сага. – С. 46; *Гуревич А.Я.* Средневековый мир: Культура безмолвствующего большинства. – С. 325.

- ¹⁷ Гуревич А.Я. История и сага. – С. 48–49; Гуревич А.Я. Средневековый мир: Культура безмолвствующего большинства. – С. 328. Пор. «Сагу про названих братів», в якій удачу Торгейру дає саме християнський Бог: Гуревич А.Я. История и сага. – С. 114.
- ¹⁸ Гуревич А.Я. История и сага. – С. 112; Гуревич А.Я. Средневековый мир: Культура безмолвствующего большинства. – С. 338.
- ¹⁹ Гуревич А.Я. История и сага. – С. 44, 109; Гуревич А.Я. Средневековый мир: Культура безмолвствующего большинства. – С. 323.
- ²⁰ Аверинцев С. Доля. – С. 88.
- ²¹ Неретина С.С. Понятие судьбы в пространстве высшего блага // Понятие судьбы в контексте разных культур. Сборник / Сост. Т.Б. Князевская. – М.: Наука, 1994. – С. 11.
- ²² Аверинцев С. Доля. – С. 88.
- ²³ Семенова С.Г. Odium fati как духовная позиция в русской религиозной философии. – С. 30.
- ²⁴ Арутюнова Н.Д. Истина и судьба // Понятие судьбы в контексте разных культур. Сборник / Сост. Т.Б. Князевская. – М.: Наука, 1994. – С. 303.
- ²⁵ Детальніше про дилему, чому Христос завжди цитує саме грецький переклад, а не власне єврейський Старий Завіт, які на той час текстурально відрізнялись, див.: New Testament Textual Criticism, Exegesis and Church History. A Discussion of Methods (Contributions to Biblical Exegesis & Theology) / By Kurt Aland and J. Delobel. – Leuven: Peeters, 1994; A Textual Commentary on the Greek New Testament. A Companion Volume to the United Bible Societies Greek New Testament / By V.M Metzger and the Editorial Committee of the United Bible Societies Greek New Testament (K. Aland, M. Black, C.M. Martini, V.M. Metzger and Allen Wikgren. – 3d ed. – London: United Bible Societies, 1971.
- ²⁶ Виннер Р.Ю. Культура античности и христианство // Вопросы истории. – 1954. – № 9. – С. 35.
- ²⁷ Там само. – С. 37.
- ²⁸ Гринцер Н.П. Грамматика судьбы (фрагмент теории Стои) // Понятие судьбы в контексте разных культур. Сборник / Сост. Т.Б. Князевская. – М.: Наука, 1994. – С. 20.
- ²⁹ Там само. – С. 22.
- ³⁰ Трофимова М.К. К теме судьбы в одной гностической рукописи // Понятие судьбы в контексте разных культур. Сборник / Сост. Т.Б. Князевская. – М.: Наука, 1994. – С. 15–18.
- ³¹ Там само. – С. 15.
- ³² Там само. – С. 17.
- ³³ Александрова О.В. Філософія Середніх віків та доби Відродження: Підручник. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. – С. 27.

- ³⁴ Уколова В.И. Человек, время, судьба в трактате Боэция «Об утешении философией» // Средние века. – 1973. – Вып. 37. – С. 9.
- ³⁵ Там само. – С. 10.
- ³⁶ Там само. – С. 11.
- ³⁷ *Боэций*. «Утешение философией» и другие трактаты. – М., 1990. – С. 265.
- ³⁸ Уколова В.И. Человек, время, судьба в трактате Боэция «Об утешении философией». – С. 17.
- ³⁹ Уколова В.И. Человек, время, судьба в трактате Боэция «Об утешении философией». – С. 17–18; *Александрова О.В.* Філософія Середніх віків та доби Відродження. – С. 87.
- ⁴⁰ Уколова В. И. Человек, время, судьба в трактате Боэция «Об утешении философией». – С. 18.
- ⁴¹ Там само. – С. 18–19.
- ⁴² Там само. – С. 19.
- ⁴³ Там само.
- ⁴⁴ *Неретина С.С.* Понятие судьбы в пространстве высшего блага. – С. 5.
- ⁴⁵ *Бояджиев Ц.* О детерминизме и свободе воли. Заметки о дискуссии последних десятилетий Византии // Современная болгарская патрология. Сборник статей / Сост.: Г. Каприев, И.Г. Бей и др.; пер. И.Г. Бей. – К., 2016. – С. 190, 195.
- ⁴⁶ *Медведев И.П.* Особенности философской мысли в Византии XIV–XV вв. // Культура Византии XIII – первая половина XV в. – М.: Наука, 1991. – С. 249.
- ⁴⁷ *Astruc Ch.* La fin inédite du Contra Plethonem de Metthieu Camariotes // Scriptorium. – 1955. – Т. 9. – Р. 254.
- ⁴⁸ Цит. за: *Бояджиев Ц.* О детерминизме и свободе воли. Заметки о дискуссии последних десятилетий Византии. – С. 194.
- ⁴⁹ *Бояджиев Ц.* Вказ. праця. – С. 196.
- ⁵⁰ Там само. – С. 197.
- ⁵¹ Там само. – С. 199.
- ⁵² Там само. – С. 202.
- ⁵³ *Григорий Нисский.* Об устройении человека. – СПб., 1995. – С. 13.
- ⁵⁴ *Аверинцев С.* Доля. – С. 85.
- ⁵⁵ Уколова В.И. Человек, время, судьба в трактате Боэция «Об утешении философией». – С. 20.
- ⁵⁶ Цит. за: Уколова В. И. Человек, время, судьба в трактате Боэция «Об утешении философией». – С. 20.
- ⁵⁷ Уколова В. И. Вказ. праця. – С. 20.
- ⁵⁸ Там само. – С. 24.
- ⁵⁹ *Александрова О.В.* Вказ. праця. – С. 73–74.

- ⁶⁰ Там само. – С. 58.
- ⁶¹ Уколова В.И. Вказ. праця. – С. 39.
- ⁶² Там само. – С. 24.
- ⁶³ Бояджиев Ц. Вказ. праця. – С. 200, 207, 208–209.
- ⁶⁴ Там само. – С. 211.
- ⁶⁵ Цит. за: Смирин М.М. Идея свободы воли в ранних произведениях Эразма Роттердамского // Средние века. – 1973. – Вып. 37. – С. 109.
- ⁶⁶ Цит. за: Смирин М.М. Идея свободы воли в ранних произведениях Эразма Роттердамского. – С. 115.
- ⁶⁷ Смирин М.М. Вказ. праця. – С. 115.
- ⁶⁸ Неретина С.С. Вказ. праця. – С. 11.
- ⁶⁹ Гуревич А.Я. Средневековый мир: Культура безмолвствующего большинства. – С. 309.
- ⁷⁰ Медведев И.П. Вказ. праця. – С. 248.
- ⁷¹ *Theodori Metochitae. Miscellanea Philisophica et historica* / Ed. Chr. Müller, Th. Kiessling. – Amsterdam, 1966. – P. 339 sq.
- ⁷² Ibid. – P. 795 sq.
- ⁷³ Hunger H. Der Ethikos des Theodoros Metochites // Ἑλληνικά: Παράρτημα. – 1957. – Т. 9. – S. 152.
- ⁷⁴ Медведев И.П. Вказ. праця. – С. 248–249.
- ⁷⁵ Бояджиев Ц. Вказ. праця. – С. 204.
- ⁷⁶ Там само. – С. 210.
- ⁷⁷ Аверинцев С. Доля. – С. 85–86.
- ⁷⁸ Гуревич А.Я. История и сага. – С. 50; Гуревич А.Я. Средневековый мир: Культура безмолвствующего большинства. – С. 328.
- ⁷⁹ Аверинцев С. Доля. – С. 85.
- ⁸⁰ Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. – М., 1965. – С. 71.
- ⁸¹ Полное собрание русских летописей (далі – ПСРЛ). – Т. 2: Ипатьевская летопись. – 2-е изд. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – Ст. 152, 153.
- ⁸² Детальніше див.: Макеєва И.И. Знамение и судьба для человека в Древней Руси // Понятие судьбы в контексте разных культур. Сборник / Сост. Т.Б. Князевская. – М.: Наука, 1994. – С. 181–186; Шайкин А.А. «Сица знаменья не на добро» // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. – 2002. – № 3(9). – С. 105–109.
- ⁸³ ПСРЛ. – Т. 2. – Ст. 30–31, 274 та ін.
- ⁸⁴ Там само. – Ст. 638.
- ⁸⁵ Правила Православної Церкви з тлумаченнями єпископа Никодима (Мілаша) / Упоряд. і перекл. С.М. Чокалюк. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2016. – Т. 2. – С. 149.

⁸⁶ Правила Православної Церкви з тлумаченнями єпископа Никодима (Мілаша) / Упоряд. і перекл. С.М. Чокалюк. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2015. – Т. 1. – С. 691–692.

⁸⁷ *Гальковский Н.* Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Т. 2: Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе // Записки Московского археологического института. – М., 1913. – Т. 18. – С. 271, 305.

⁸⁸ *Гуревич А.Я.* История и сага. – С. 38; *Гуревич А. Я.* Средневековый мир: Культура безмолвствующего большинства. – С. 324.

⁸⁹ *Гуревич А.Я.* История и сага. – С. 38; *Гуревич А.Я.* Средневековый мир: Культура безмолвствующего большинства. – С. 319.

⁹⁰ *Гуревич А.Я.* История и сага. – С. 40.

⁹¹ Там само. – С. 40–41.

⁹² *Гуревич А.Я.* История и сага. – С. 42; *Гуревич А.Я.* Средневековый мир: Культура безмолвствующего большинства. – С. 321.

⁹³ *Гуревич А.Я.* История и сага. – С. 42; *Гуревич А.Я.* Средневековый мир: Культура безмолвствующего большинства. – С. 321.

⁹⁴ Слово о полку Игореве // Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д.С. Лихачева и др. – СПб.: Наука, 1997. – Т. 4: XII век. – С. 260.

⁹⁵ *Гальковский Н.* Вказ. праця. – С. 277–284, 99; *Макеева И. И.* Вказ. праця. – С. 184.

⁹⁶ *Гуревич А.Я.* Средневековый мир: Культура безмолвствующего большинства. – С. 294–295.



ДО ПИТАННЯ ПРО СТЕРЕОТИПИ щодо тлумачення поняття «Русь»

Процес міфотворення, до якого можна віднести і появу стереотипів, супроводжує людину на різних рівнях протягом всього життя. Велике місце в житті людини займають міфи/стереотипи, пов'язані з історичним минулим. Ці міфи охоплюють як локальну історію, так і загальну. На формування стереотипів в історії впливає ціла низка факторів – традиціоналізм, слабка джерельна база на початковому етапі розвитку історичної проблематики, методи наукового дослідження, складність тлумачення деяких джерел і т.п. Свій відбиток на появу стереотипів в українській історії залишило перебування України у складі інших держав. Як наслідок, дослідження української історії часто вписуються свідомо або несвідомо в загальнодержавний контекст, що призводило до їх викривлення і виникнення стереотипів. Велика кількість питань, пов'язаних з історією давнього періоду в історії України, має «заполітизований» характер. Ці особливості поширюються і на питання навколо поняття «Русь».

Однією з важливих проблем, що ускладнюють дослідження, є та, що в історичній науці досі остаточно не сформувався категоріальний апарат. Навіть довкола базових понять, таких, наприклад, як «держава», точаться запеклі дискусії. Ускладнює процес узгодження і той факт, що історична наука не існує в ізольованому просторі, а відтак в цю дискусію включаються представники різних дисциплін, в котрих є власні, специфічні підходи до визначення термінів. Частина ж термінів яскраво ілюструє стереотипність тлумачень поняття «Русь» та її історії. Наприклад, збірка літописів перекладається в західній традиції частіше за все як «The Complete Collection of Russian Chronicles». Термін «Russian» в сучасній англійській мові має значення «Росія». У англійських джерелах існувало декілька варіантів написання назви Русь, а в сучасній мові є інший термін – «Rus». Під час дослідження теми Русі в багатьох випадках продовжується ототожнення Росії з Руссю, що часто призводить до викривлення історичного процесу та побудові уявних

конструктів. Іншим прикладом може слугувати термін «Київська Русь». Відомий український історик М.О. Максимович¹ був одним з перших, хто почав застосовувати цей термін. В його працях «Русь» виступає певним аналогом князівства чи держави, адже окрім Київської Русі існувала ще Суздальська Русь, Червона Русь та ін. В подальшому термін «Київська Русь» починає вживатися для визначення держави, що існувала на території, заселеній східними слов'янами у період з IX до середини XIII ст. (з центром у м. Києві). Після монгольської навали, згідно з поглядами багатьох істориків, незалежно від місця їх походження, центр цієї держави перемістився до Москви (Московська Русь) і, як наслідок, Російська імперія та Російська Федерація є єдиними спадкоємицями Київської Русі. В сучасній історичній науці термін «Київська Русь» продовжує активно вживатись.

Ще один стереотип, який продовжує висловлюватись і деякими сучасними істориками, наприклад, А.Б. Зубовим: у публічних виступах, як-от, в інтерв'ю Радіо «Свобода» від 28 липня 2010 р., він наголошує на існуванні єдиної давньоруської народності, яка мешкала на всій території Русі. А.Б. Зубов будує свою думку на тому, що існувала спільна культура, проявом єдності якої виступає церковнослов'янська писемна мова. Тоді виникає питання – чи можна казати про єдину латинську чи загальноєвропейську народність, адже в Європі для більшості країн латинська мова виконувала ту саму функцію – функцію богослужіння та писемності. Окрім цього, не враховано того факту, що культура включає в себе багато складових, де письмова мова є лише одним з них. Інші аспекти культури суттєво різняться, навіть у сусідніх областях, вже не кажучи про ті райони, котрі не мали тісних зв'язків між собою. Цей стереотип стосується не тільки Русі, а й багатьох інших територій, які навіть формально не об'єднувались в єдину державу. Таким прикладом є скандинавські країни. Ці країни були незалежними, мали суттєві відмінності в культурі, але при цьому об'єднуються дослідниками в певний єдиний політико-культурний простір.

Стереотипи щодо тлумачення поняття «Русь» виразно проявляються у навчальній літературі – посібниках, підручниках і т.п. Навчальні програми більш жорстко регламентовані, аніж наукові дослідження. Характерними рисами навчальної літератури є узагальнення історичного процесу та демонстрація спадковості і безперервності історії України з давніх-давен, а тому акценти робляться в значній мірі штучно. Ще однією рисою, що доповнює попередні,

є літописність історії Русі, що знайшло відображення в тому, що підручники так само, як і літописи, зосереджені на діяльності Київських князів. Після послаблення Києва увага в українських підручниках переноситься до Галицько-Волинської держави. Історія всіх інших земель розглядається виключно у зв'язку з останньою. Після монгольської навали у навчальній літературі фактично відсутні згадки про життя у Київському, Чернігівському чи Переяславському князівствах, хоча «життя» продовжувалось на більшості територій. Навіть літописне місто Донець під Харковом продовжувало існувати й у XIV ст. Таке викладення історичного процесу у навчальній програмі викликає цілу низку наслідків, які проявляються в науці, соціумі та політиці. Фактично, такий підхід схиляє до прийняття теорії, запропонованої ще в XIX ст. російськими істориками про переселення мешканців Русі на північ і про перенесення центру до Москви, або висловлюванням думки, що українська народність формувалась на території Галичини, Волині, Поділля та Київщини². Таким чином, викреслюється Лівобережна Україна з Чернігівським князівством, яке являло собою яскравий зразок давньоукраїнської культури і є невід'ємною частиною української історії. Відповідно, існуюча навчальна програма вимагає кардинальних змін, які б продемонстрували все різноманіття історичного процесу у часи існування Руської держави.

Комплекс письмових джерел, які можна долучити до тлумачення поняття «Русь», має значний обсяг і включає в себе твори, створені як на території Русі, так і за її межами. Характерною рисою більшості з них є та, що вони збереглись у більш пізніх списках, в уривках або були записані пізніше, а ніж події, які описувались в них. Також важливим питанням, яке і досі не вирішено, і через свою складність залишається поза увагою дослідників, є пошук джерел інформації авторів (в першу чергу мова йде про іноземні твори. Наприклад, невідомо якими джерелами користувався англійський король Альфред під час написання твору «Орозій короля Альфреда») і врахування специфіки отримуваних даних з цих джерел. Ще слід відзначити, що уривчастість інформації, що міститься в них, дає можливість для побудови різноманітних гіпотез, в тому числі і щодо поняття «Русь». Одні й ті ж самі фрагменти дослідниками з різними поглядами тлумачаться протилежно. Таким джерелом є, наприклад, фрагмент франкської хроніки «Бертинські аннали»³. Відзначимо те, що торговельний шлях «із варягів у греки» по-чав функціонувати незадовго до цієї згадки⁴.

Не варто забувати про візантійські твори IX ст. – «Житіє Георгія Амастрідського» та твір «Енциклик» патріарха Фотія. В них описуються напади росів на Візантію. В «Житті Георгія Амастрідського» міститься доволі цікава фраза: «Було нашестя варварів, росів – народу, як всі знають, вкрай дикого й грубого, без жодних натяків на людинолюбство»⁵. Зазвичай цей фрагмент відносять до подій 840/842 р. З числа візантійських письмових джерел IX–X ст. вибивається своїм змістом праця «Про управління імперією» Костянтина Багрянородного⁶. Встановлено, що в цій праці є кілька авторів і сюжетних ліній, за які вони відповідали. Але незалежно від цього в ній чітко розрізняють слов'янські племена та росів. Однак в подальшому різниці між росами, слов'янами та скандинавами, що прибули через Русь, візантійські автори не роблять.

Аналіз іноземних письмових джерел дав можливість встановити основні тенденції у сприйнятті Русі за її межами. В багатьох джерелах переплелись стереотипні уявлення, що сформувались під впливом минулих знань про цей регіон, та сучасні. У візантійських джерелах з другої половини X ст. простежується повернення до античних традицій, що знайшло відображення у відродженні старих назв народів, які проживали на території сучасної України. Вихідці з цих земель у творах одночасно називаються росами, тавроскіфами та скіфами. Ці назви вживаються незалежно від місця походження людини. Яскравим прикладом слугує твір Михайла Псела «Хронографія», в якому він описує імператорську гвардію з числа тавроскіфів, при цьому відомо, що частина з цього підрозділу мала скандинавське походження.

Щоб простежити динаміку зміни сприйняття поняття «Русь» в його різноманітті (юридичний, релігійний, «етнічний» аспекти та інші), був проведений контент-аналіз Іпатіївського⁷ та Лаврентіївського⁸ літописів. На жаль, інші твори, окрім літописів, не дають можливості простежити відповідні тенденції на довготривалому відрізку часу. Цікавим є той факт, що у Лаврентіївському літописі, сюжет котрого у XIII ст. зосереджується навколо подій у Північних регіонах – Володимиро-Суздальському князівстві та сусідніх землях, остання згадка поняття «Русь» відноситься до 1249 р., і пов'язана з наданням ярлика на правління у Києві Олександру, відомому як Невський. В подальшому у літописі більше не згадується поняття «Русь» чи будь-які інші похідні від нього. Таким чином, можна зробити висновок, що автор Лаврентіївського літопису отожнював поняття «Русь» в першу чергу з Києвом. На противагу

Лаврентіївському, Іпатіївський літопис під час описання подій XIII ст., які в першу чергу стосуються історії Галицько-Волинської держави, доволі часто використовує поняття «Русь» щодо місцевих князів, таким чином вибудовуючи зв'язок з Києвом і немов вказуючи, що саме це князівство є спадкоємцем Києва.

Основна кількість згадок поняття «Русь», – як території/держави, – у письмових джерелах зустрічається напряму чи опосередковано, коли мова йде про Київ. Цікаво, що у літописах, іноземних письмових джерелах, в написах на печатках кінця X–XII ст. поняття «руський князь/король/архонт» вживається виключно по відношенню до великих київських князів. Поступово збільшується значення релігійного тлумачення цього поняття, що накладає відбиток на територіальне сприйняття Русі за кордоном. В цьому випадку в Русь включаються всі землі, що дотримувались православ'я. З'являється розмежування, однак не чітке, Малої Русі та Зовнішньої/Великої. На появу та функціонування останніх двох понять також вплинув релігійний аспект та вплив з боку Візантії. Вони мають те ж саме значення, що і Мала та Велика Греція, де Мала Греція є корінні землі греків на Балканському півострові, а Велика – всі землі, які греками у свій час були колонізовані.

Поява і функціонування стереотипів щодо поняття «Русь» обумовлено цілою низкою причин, пов'язаних як з тлумаченням джерел і розвитком історичної та суміжних наук, так і з ідеологічними впливами. Дана проблематика потребує подальшого дослідження з залученням максимально широкого кола джерел, які не завжди напряму стосуються використання поняття «Русь».

¹ Максимович М.О. Вибрані твори з історії Київської Русі, Києва і України / Укл. П.Г. Марков. – К.: Вища школа, 2004. – 503 с.

² Гринчишин Б.В. Клинка зброя в системі озброєння давньоукраїнського воїна XII–XIV ст.: автореф. дис. канд. іст. н. 20.02.22. – Львів, 2016. – 20 с.

³ Древняя Русь в свете зарубежных источников. Хрестоматия. В 5-ти тт. – Т. 3: Западноевропейские источники / Под ред.: Т.Н. Джексон, И.Г. Коновалова. – М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2009. – 264 с.

⁴ Лебедев Г.С. Эпоха викингов в Северной Европе и на Руси. – СПб.: Евразия, 2005. – 534 с.

⁵ Древняя Русь в свете зарубежных источников. Хрестоматия. В 5-ти тт. – Т. 2: Византийские источники / Под ред.: Т.Н. Джексон,

И.Г. Коновалова. – М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2009. – 384 с.

⁶ *Константин Багрянородный. Об управлении империей* / Пер. Г.Г. Литаврин, А.П. Новосильцев. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.vostlit.info/Texts/rus11/Konst_Bagr_2/index.phtml?id=6412 (доступ 15.09.2018).

⁷ Полное собрание русских летописей. – Т. 2: Ипатьевская летопись / Под ред. А.А. Шахматова. – Л.: Изд-во восточной литературы, 1962. – 3-е изд. – 938 с.

⁸ Полное собрание русских летописей. – Т. 1: Лаврентьевская летопись и Суздальская летопись по академическому списку. – М.: Изд-во восточной литературы, 1962. – 578 с.



Богдана Крива (Львів)

д. філол. н., професор,
Львівський національний університет імені Івана Франка

КИРИЛО ТРАНКВІЛІОН СТАВРОВЕЦЬКИЙ: дорога до себе

Творчість Кирила Ставровецького, як кожного визначного автора першої половини XVII ст., прочитується в кількох контекстах, тісно занурених один в одному – історичному, релігійно-церковному, літературному. Першого ніхто не вибирає: історичні обставини стають спільними для всіх, приховуючи, що люди в минулому, як і ми, насправді були різними. Тим паче, коли в уявленнях панують стереотипи, які спрощують і характер історичних процесів, і людські образи.

Релігійно-церковний контекст постає здебільшого як результат вибору – декларації своєї приналежності до певної спільноти, де кожен індивідуальний крок вимірюється з погляду загальної користі чи можливої шкоди. Літературний контекст щойно формується і, попри залежність від історичних і культурно-релігійних умов, вбирає в себе всі прояви літературного життя та спроби авторського самовираження, зокрема й тоді, коли такі спроби сприймаються вкрай негативно, стаючи, власне, маркерами літературного процесу. Про це розповідає Кирило «кожному чительникові» у передмові до *«Учительного Євангелія»* (1619), отже, й читачам наступних поколінь, прояснюючи глибини свого особистого життя та закликаючи у «трудах його почивати».

Річ лише в тому, що поняття «авторства» в сучасному розумінні лише складалося. У літературних композиціях при потребі використовувалися готові зразки, окремі її частини могли «відписуватися» комусь іншому. І навіть допускаючи, що причетних до написання твору було кілька, впізнаванням насамперед стає той, чий творчий почерк проявився в його авторських творах. «Анонімні» львівська *«Просфонема»* (1591) і львівський *«Плач, альбо Лямент по зестю з свѣта сего вѣчної памяти годного Григорія Желиборского»* (1615) в цьому плані стають дуже цікавими прикладами. Авторство Кирила Ставровецького відчитується тут на основі характерних прикмет віршованого тексту, які проявилися в його пізніших публікаціях, не кажучи, що вже сама причетність до появи цих творів засвідчує особливі моменти його людського й творчого

життя у тих «початкових» контекстах, які формувалися й змінювалися разом з ним.

Ситуація у Львівській братській школі на межі XVI–XVII ст., де вперше можна зустріти Кирила Ставровецького, була складною через протистояння між братством і львівським православним єпископом Гедеоном Балабаном. Незадовго перед тим братство перейшло під безпосередню юрисдикцію константинопольського патріарха, якого представляв митрополит Київський, Галицький і всієї Русі Михайло Рогоза, а львівський православний єпископ, який перед тим опікувався братством, почувався ображеним і разом зі своїми прихильниками відійшов до «ворожого» табору. Кожна з цих сторін воювала, здавалось, лише за свої впливи й преференції.

Однак у цьому локальному сюжеті, крім всього іншого, своєрідно проявлявся процес конфесіоналізації, який у класичному розумінні передбачає насамперед тісну співпрацю Церкви та держави [6, 14]. За відсутності власних політичних структур, конфесіоналізація набуває хворобливих ознак. У Київській митрополії, на думку Ігоря Скочилися, це зумовило тенденції «до взаємного відчуження східних християн різних еклезіяльних юрисдикцій, кодифікацію досвіду віри, творення “своїх” богословських навчальних закладів і видавничих осередків, дисциплінування релігійних практик, посилення православного й унійного ексклюзивізму та увізнення специфічно конфесійної самосвідомості» [6, 14]. Річ лише в тому, що природа таких конфліктів відкривається з певної дистанції, а не безпосереднім їх учасникам, коли зусилля, спрямовані на оновлення релігійного життя, набували характеру боротьби між своїми, і львівський владика Гедеон Балабан, церковні реформи якого «на тривалий час визначили еклезіяльне обличчя цілої Київської митрополії» [6, 20], опинився серед ворогів.

Хроніка львівського братства занотувала для історії кілька подій, до яких був причетний Кирило Ставровецький – у 1590 р. він грецькою мовою вітає патріарха [2, 74], і за це прихильники Гедеона Балабана висмикали йому бороду [2, 76]. 1591 р. грамотою Михайла Рогози підтверджено офіційний статус Кирила – «Проповідник Слова Божого» [2, 28], а вже у 1592 р. він був учителем слов'янської та грецької мов у Вільні [2, 85].

Власне, якщо орієнтуватися на Хроніку Дениса Зубрицького, то львівська «конфесіоналізація» мала тяжкий перебіг. Дещо м'якше виглядало це протистояння в літературному ключі – у першому па-

негірику Львівської братської школи, написаному на честь приїзду Михайла Рогози – «*Просфонемі*». Зрозуміло, що релігійно-церковний контекст Кирила Ставровецького цього раннього періоду, статус проповідника і посада вчителя не дозволяли йому стояти осторонь від появи твору. Що більше, у строфах «*Просфонемі*» впізнаються ознаки його віршування.

Думку, що «*Просфонему*» «правдоподібно» написав Кирило Транквіліон Ставровецький, першим висловив Михайло Возняк [1, 247]. Досліджуючи проблему авторства цього твору, німецький вчений Гартмут (Ніколаос) Трунте прийшов до висновку, що Кирило міг бути серед трьох ймовірних його авторів. На основі порівняння грецьких двовіршів «*Просфонемі*» з їх українськими відповідниками, він зазначає: «Мовно слов'янські вірші набагато менш претензійні, ніж грецькі, які задумані як дистихи і містять як епічні вирази, так і цілі гомерівські формули» [7, 309]. Трунте зауважив також в українських відповідниках виразну тенденцію до розширення [7, 311], тобто до ампліфікації як способу творення тексту, що загалом притаманне Кирилові Ставровецькому. Основне спостереження стосується мовної та метричної близькості між руськими відповідниками грецьких віршів «*Просфонемі*» і віршами останньої книги Ставровецького «*Перло многоцінное*»: «В обидвох випадках йдеться про нерівноскладовий вірш з майже однаковою середньою довжиною вірша і аналогічними римами, словниковий склад має лише незначні відмінності» [7, 316].

Варто загалом наголосити, що в панегірику на честь приїзду Михайла Рогози протистояння сторін подано під щедрим прикриттям ранньобарокових форм, в яких відлунювали загальноєвропейські культурно-релігійні, освітні й літературні процеси, домінували мотиви благодатних перемін, стверджувалося настання того часу-пори, в якому здійснюються найзаповітніші задуми [5].

У дні свята мали б забутися кривди: «*Воспоминаете ли нынѣ, о дѣтъстїи лица, // како неистови всегда наши суперници*» [8, 143]. І попри образи й непорозуміння, справедливий суд – «*по нас проведным судом отмѣстити*» [8, 143] – мав прокласти дорогу до загального примирення: «*Прїймѣте наказанїе со страхом, яко сынове послушньи // Да не сѣкрушитея гнѣвом, яко сосуды скуделни...*» [8, 144].

Незабаром Кирило Ставровецький покинув Львів, і лише окремі події – у 1615 році за його участю у друкарні львівської братської школи виходить Псалтир [3, 27], у цьому ж році тут надрукова-

но і «Плач, альбо Лямент по зестю з свѣта сего памяти годного Григорія Желиборского» [8, 390] – свідчать про те, що зв'язок з львівськими братчиками не переривався.

Власне, «Просфонема», як літературна форма конфесіоналізації, виокремлювала братську школу, її особливих учнів і вчителів, а насправді в недалекій перспективі культурні здобутки виявили більшу спільність між різними таборами, ніж могло здаватися. Представники балабанівської «ученої колегії» легко повернулись чи увійшли згодом, як Памво Беринда, до львівської братської школи не тому, що в 1607 році втратили свого покровителя, а тому, що від початку інтенсивно працювали на тій самій культурній ниві.

Цю нову ситуацію певною мірою можна розпізнати у «Плачі, альбо Ляменті по зестю з свѣта сего памяти годного Григорія Желиборского», другому зі збережених різновидів жанру (після «Ляменту дому княжат Острозских над зешлым с того свѣта ясне освецоньм княжатем Александром Коньстанътиновичем княжатем Острозским, воєводою вольнъским» Дем'яна Наливайка (1603 р.)). Для обидвох ляментів характерна аристократично-лицарська «скупченість духа», як сказав би Юрій Липа, що проявляється в ідеї «спільного блага», у служінні Богові й Батьківщині, у вірності традиціям роду.

Загалом львівський лямент має складну композицію: починається з цитати – «Сирах, 38: Над мертвецем источи слъзы. И пак: Сътвори сѣтованіе яко же ему достоит»¹. Порядкове число розділу книги мудрости Ісуса сина Сираха відповідало кількості прожитих років Григорія Желиборського. З напису на хоругві на честь Андрія Желиборського, батька Григорія, читач дізнається, що батько й син поховані в одному храмі. «Хоруговний» вірш стверджує сутнісну єдність протилежного – фізичного й духовного, минушого і вічного:

*Аще не бысть напасти,
Благ мір и его власти.
Аще не бысть старіти,
Изволихом в вѣки жити.
Аще не бысть мертвымъ въскресеніа,*

¹ За пер. Івана Хоменка: «Сину, зронюй над померлим слъози, розпочинай голосіння, як личить тяжко стражденному; поховай його тіло, як звичай велить, і могили його не занедбуй» [38:16].

*Не бысть живым терпенія,
Аще не бысть испытанія,
Не бысть нам покаянія.
Аще не бысть от геєньскаго дыма горести
и мрака,
Не бысть въ души нашей реченого Божія
Страха [8, 213].*

З напису на звороті («*На другой странѣ, идеже и сам изображенъ*») можна дізнатися, що 1594 року «*шляхетно уроженый Андрей Желиборскій, сын власный славной Короны Полской, дѣдич земель Руской, обыватель повѣту Галицкаго, послушник церкви вѣсточной, овечка избранного стада Христова, преставился у матенности своей, в селѣ Рудниках, и положен ест въ обители храма святого архангела Міхаила*» [8, 213]. У кожному разі – чи такий початок мав замінити геральдичний вірш, чи варіант «з хоругвою» більше відповідав характерові події – стверджувалась шляхетність роду, духовна єдність батька й сина та заслуги, яких не можна забувати.

Наступна частина ляменту – віршоване співчуття «*Єго милости пану Адаму Лѣтиньскому, пану и добродѣеви нам великолакаво-му*» з приводу втрати приятеля «*милого, до остатного духа, праветь зычливого*», яке підписали «*Слуги и богомолцы иноцы общаго житія*» [8, 213–214]. Тут звучить мотив подвійної – особистої і загальної – втрати, масштаби якої визначає велика мета – «*живую церков будувати..., ученых збирати, // През котрых бы ся що доброє родило, // И церковное свѣтло бы вѣчно свѣтило*». Тепер всі зусилля треба докладати одному, бо той, хто був поруч,

*Заснул бовѣм сном въ вѣку им непребуженым,
С почту живых и кривных стал ся вылученым.
Отдал елементом, що их коли был побрал,
Земное земли, душу вѣчности заховал.*

У такому контексті особливого значення набуває побажання для Літинського – «*Ты многолѣтен будь, дѣлность твоя да трѣвает // К оздобе церкви святой, поки свѣта стаєт*» [8, 214].

Основна частина – «*Лямент на погреб вѣчной памяти благо-родного и побожного Григорія Желиборьского*» [8, 214–216] – починається характерним і відповідним до ситуації мотивом:

*Все, що кольвек єст, нич не єст, кгда ж ся минаєт:
И бы якая роскош, съ часом уставаєт.
Все, в чом ся люде кохають, мусить минути,
А в зепсованье и въ порох ся обернути.
Все, ах мнѣ, марностю ся марностій ставаєт,
И вся помпа того свѣта, як дым, щезаєт [8, 214].*

Анафорою – «все» – тут підкреслено тотальну картину світової марноти, серед якої кожна людина, зокрема, яка все про себе розуміє і про високі речі може говорити, є так само «марности укazanьє // А розмаитых хороб гнѣздо и мешканьє. // Нендзы тылько знак, а щастя зась посмѣвиско, // И вишляких на свѣтѣ припадков игриско».

Загальною тональністю і образами ця частина ляменту нагадує вірш Кирила Транквіліона Ставровецького «Пѣснь вдячная при банкетях панських» [8, 316–318], починаючи з враження, яке робить смерть:

*Скоро умрет, зараз ся ставаєт смродливим,
И кождому до доткненья ся обридливим.
Кгда венц з него дивный а острый смрод заходить,
И бы приятель, нос заткнувши, преч отходит [8, 214].*

І сам персоніфікований образ заздрісної, немилосердної, прикрої істоти з мечем, з гіркою чашею можна сприйняти також як джерело ампліфікації для Кирилової «Пісні вдячної при банкетах панських». Невідворотність змін, неминучість кінця нагадує невідступне полювання, яке переходить «въ смрод а зопсованя». Звертання до немилосердної смерті, яка «До пул вѣку съ цному мужу не допустила», продовжується вирахуванням принесених нею бід: розлука з рідними, горе матері, дружини, сирітство дітей. «Гойне» вилиті сльози й зітхання, зачерпнуті з візантійських джерел образи води, потоків, загальної плинності буття, що стали характерними для львівських текстів, єднаються тут з демінутивною лексикою – «дѣточки», «сироточки», «сиротоньки» «синогорличка», що зустрічається не лише в народних, але й книжних текстах першої половини XVII ст.

Мотиви прощання душі з тілом так само нагадують картини Страшного Суду у проповідях Кирила Ставровецького:

*В тот час собою нудить и почне тужити,
Кгда душа съ тѣла его маєт выходити.*

*До аггелов съ скрухою венц очи подноситъ
А от тых, котрыє при нюм, ратунку просить.
Гуф шатаньскій видячи, дивне ся лякает,
Страху вся сила преч зъ него выступаетъ.
Не так до бронѣ, съ котрою пред тым завше смѣл,
Як до молитвы рад бы ся тогды страдный мѣл,
Бы и якій пан, слуги его не заступят,
Кгды го ангелове страшныи вкруг оступят [8, 215].*

«Пожегнаньє» [7, 216–218] як окрема частина твору визначається потребою прийняти те, що сталося, а прийнявши, шукати розраду у вічному житті. І «барзо свѣцки» жаль за тим, що «дом души его дочасне ся зопсовал», перебивають «втішні» мотиви, бо покійний уже відбув свої життєві випробування і йому відкрилася перспектива вічного життя:

*Кгды юж не будет як дочасный умирати,
Кгды юж го жаден не будет оплакивати,
Где юж не будет, як тепер, въ земли похован,
Але, як вѣрный Христов, вѣчне коронован [8, 217].*

Смерть одного стає повчанням для інших. З-поміж усього тут привертає увагу мотив відновлення людини як Божого образу – через піст, «не широким гостинцем», а «узкою стежкою»:

*Хоть и тѣла наши до зепсованья прійдутъ
И в нѣвеч ся так же якъ и инших розыйдутъ,
Абы образ Божій створеный был отновлюн
И тым барзгій несмертелностю приоздоблен.
В впрод смерти слушне ся нам ту заморити
И умертвеням тѣла души оживити.
Не широким гостинцем роспустне ходячи,
Але узкою стежкою себе водячи [8, 217].*

Окремі рядки нагадують не лише мотиви віршованих «лікарств» з «Перла многоцінного», але й повертають до метафізичних джерел «Зерцала богословія», над яким в той час працював Кирило Ставровецький, нагадують інтонації, з якими він не раз переконував у потребі розуміти, як щедро Бог обдаровує людину:

*Кгды бы съ мы тьлько розумови мѣсце дали
А таємницю, котрая на нас, познали.*

*Якими от Бога суть єсмы учинени,
Же съ смертности въ смертность претворени [8, 217].*

Чин прощання, віддання честі покійному («Тое му епитафiон нынѣ отдаймо») закінчується молитвою за «брата»:

*О пане, о всего створенья створителю
А особливѣй зешлого откупителю.
О Боже, людiй твоих, котрыми справуєши,
О котрый над животом и смертю пануєши,
О души людських подскарбѣй и наш добродѣю,
В котром мы всѣ вѣрныє маємо надѣю,
Котрого то ся всѣ речи словом справують
И ведлуг часу и потребности модерують,
Прiйми тоє нынѣ брата нашего зестя,
Которое початком єст нашего одестя,
Котрым не дай, о пане, затрѣвожоным быти,
Кгда тыж будутъ души съ тѣл наших выходити [8, 218].*

У «Надгробку» [8, 218–219] сказано, з якого-то славного роду «цнний Григорiй кгенеалогует» і як то він сам «на войнах значных, яко муж досвѣдчоный» славу здобував, «вѣру въ Троици правую въ цале заховавши». І на закінчення традиційне прохання до перехожого про молитовну згадку: «Кто ся ту на гроб єго будет позирати, // Просить, абы о нюм в молитвах памятали».

Завершує композицію «Єпитафiон» [8, 219–220], подвійно «іменний», бо в назві зазначено, що його написав отець Петро, презвітер рогатинської церкви, і віддав братові Григорію Желиборського – Михайлові. «Єпитафiон» виразно перегукується з іншими частинами твору і відповідає загальній стилістиці, тому причетність «отця Петра» до написання ляменту могла бути більшою. Утім, так виявляє себе експліцитність бароко: про те саме, але інакше.

Особливо тут увиразнюються лицарський образ Григорію Желиборського як одного з «храбрых героев росских, // Оздобою продков потомным прикладного, // Котрый якъ от позваня натурального // Рицерьских зъ молодости забав наслѣдовал // А повинности своей не омешкивал...». Згадано, як мужньо поведився він у військових походах («Єст того посвѣдчєням ясным Молдавіа, // Мультаньскіє поля и битва Панонiа») і, немов Ахілес, «на розных експедиціах коронных // Ставал въ дѣлностех своих рицерьских вы-

борных» [8, 219]. У цьому місці характеристика Желиборського – переліком місць, де відбувалися військові походи, згадкою про античного героя – нагадує вірші Касіяна Саковича «*На жалосный погреб зацного рыцера Петра Конашевича-Сагайдачного, гетмана войска его королевской милости запорожского*» [8, 322–337], які з’являться через сім років. Повториться у віршах Касіяна Саковича і мотив вічної істини – рівності перед смертю, особливим підтвердженням якої стає благородний, побожний, багатий і впливовий герой.

Завершується «*Єпітафiон*» традиційним нагадуванням про кі-
нечність людського життя:

*Каждый абовѣм по вѣрѣ и дѣлѣх стати
На судѣ маѣт, и нагороду пріати.
О том змершій прикладом своим вспоминаѣт
Нас живых а марности прекладаѣт
Мѣзерного того свѣта: сам спробовавши
А ту смертелное все под землю отдавши,
Уступаѣт, молитвам ся залецаючи.
Возваж бач каждый смерть в памяти маючи [8, 219–220].*

Виникає враження, що наявність у творі двох частин з аналогічною функцією – «*Надгробка*» й «*Єпітафiона*» – викликане не лише бажанням повноти образу Григорія Желиборського: твір міг дописуватися відповідно до уявлень про цілість самої композиції. Акцент на тому, що його віддано братові, Михайлові Желиборському, – ритуальний жест, форма співчуття, що корелює з віршованим співчуттям Адамові Літинському. У фокус взаємного відображення першої й останньої частин твору потрапляє ім’я автора, отця Петра, і «колективного автора», слуг і богомольців-іноків. Якщо зважити, що Кирило Ставровецький на знак вдячності вшановував імена меценатів розгорнутими присвятами до своїх книг, то неважко припустити, що сама ідея такого співчуття та його написання не обійшлися без нього.

Отже, проблема авторства цього ляменту досить скоплікована: як оказійний жанр, він міг бути пов’язаний з певним зразком, мати кількох авторів, зокрема й Касіяна Саковича і ще когось, хто допомагав пізніше Саковичу, наприклад, «отця Петра», особливо, якщо він і Памво Беринда – одна особа [4, 132].

Попри це, авторський знак Кирила Ставровецького добре впізнається не лише в картинах тління, які накладає смерть на людсь-

кий образ, а загалом у мотивах та інтонаціях, які притаманні всім його книгам. Зближалися 1618 і 1619 роки – час творчих здобутків і несамовитої критики, коли процес конфесіоналізації торкнувся його особисто і глибоко. Кирило надовго зникає з погляду дослідників. Дорога прояснюється, коли він у 1626 році [3, 69] стає архимандритом унійного Єлецького монастиря в Чернігові. За мірками тогочасного життя – це була конверсія, перехід до іншої конфесії. За мірками самого Кирила мало що змінилося. «*Перло многоцінноє*» (1646) свідчить, що «старий» Кирило залишився вірним своїм першим книгам та ще віршам, які писав віддавна.

Література:

1. *Возняк Михайло*. Історія української літератури. – Львів: Світ, 2012.
2. *Зубрицький Денис*. Хроніка Ставропігійського братства. – Львів: Апріорі, 2011.
3. *Маслов С.И.* Кирилл Транквиллион-Ставровецкий и его литературная деятельность. – Київ: Наукова думка, 1984.
4. *Мельничук І.В.* «Плач, альбо Ляменті по зестю з свѣта сего памяти годного Григорія Желиборского» // Наукові записки національного університету «Острозька Академія». Серія «філологічна». – Вип. 59. – Острог, 2015.
5. ПРОСФΩΝΗΜΑ: текст і контекст // Львівська медієвістика. – Вип. 4. – Львів: Свічадо, 2013.
6. *Скочилія Ігор*. Київська митрополія і руське культурно-релігійне оновлення останньої чверти XVI – початку XVII століття // Кирило Транквіліон Ставровецкий – проповідник Слова Божого. – Львівська медієвістика. – Вип. 5. – Львів: Вид-во Українського католицького університету (Серія «Київське християнство». – Т. VI). – 2017.
7. *Трунті Гартмут (Ніколаос)*. Двомовні частини «Просфонемі». До проблеми авторства і створення львівського панегірика 1 лютого 1591 року // ПРОСФΩΝΗΜΑ: текст і контекст. – Львівська медієвістика. – Вип. 4. – Львів: Свічадо, 2013. – С. 293–319. Переклала Дарія Сирійд.
8. Українська поезія. Кінець XVI – початок XVII ст. – Київ, 1978. – С. 214.



ОСВІТА У БІОГРАФІЇ ЛАЗАРЯ БАРАНОВИЧА

Життєвий шлях Лазаря Барановича реконструюється дослідниками вже багато років на основі присвячених йому літературних текстів, історіографії та листування самого автора.

У біографії Лазаря Барановича можна виділити два періоди:

1. Життя до висвячення на єпископа.
2. Період єпископської діяльності.

Архієпископ Чернігівський став об'єктом зображення у багатьох панегіриках. Деякі з них досліджувалися П. Поповим, Д. Чижевським та Р. Радишевським¹. Відтак, логічно, що панегіричний дискурс ліг в основу всіх подальших викладів біографії Лазаря Барановича.

Панегірик (з гр. *πανηγυρικος*) – наповнене перебільшеного улесливого захвату висловлювання, що прославляє якусь особу². В літературі другої половини XVII століття у Польщі, Литві та Україні це був один з найбільш уживаних гатунків, теорія якого викладалася як у поетиках, так і в риториках. Зазвичай панегірик містив вступ, що акцентував на прославленій особі як на зразку для наслідування. У похвалі давався виклад про рід, освіту, посади, чесноти героя та робилося його порівняння з іншими особам³. Закінчення включало заклик до наслідування.

Сучасники Лазаря Барановича нічого не говорять про час і місце його народження та його батьків. Причиною такої неувagi найчастіше називається просте походження владики, яке не вписувалося в жанрові канони панегірика. Тому про першу половину життя архієпископа дослідники знають дуже мало і в основному по-слугуються здогадами.

А. Страдомський, а за ним – і М. Сумцов, вважають роком народження Барановича 1593. Джерелом для таких тверджень стала публікація в «Черниговских губернских ведомостях» за 1846 рік, де вказувалося, що владики Лазар прожив 100 років⁴. Ще раніше цю версію висунув Д. Бантиш-Каменський в «Истории Малой России». Дослідниця О. Травкіна відзначила, що на користь своєї гіпотези історик не надав переконливих доказів⁵. Й. Вагилевич називає 1594 рік⁶, католицькі енциклопедії подають 1595⁷ та 1596 роки⁸,

Р. Радишевський – 1615 рік⁹, найчастіше ж дослідники називають 1620 рік. На користь цієї версії наводяться відомості з Чернігівського літопису, опублікованого М. Білозерським, де написано: «1693 – Лазарь Баранович, архиепископ Черниговский, умре, жив всех 73, правил престол 36 лет»¹⁰.

Ольга Травкіна спростовує цю версію датами з того ж таки літопису, але опублікованого О. Лазаревським 1890 року в «Киевской Старине». У цьому документі сказано, що Лазар Баранович жив 77 років. На той же текст спираються й О. Апанович та о. Юрій Мицик. Відповідно, дата народження владика – 1616 рік. О. Травкіна підтверджує свою версію підписом під посмертним портретом Лазаря Барановича, зробленим відомим гравером О. Тарасевичем, де зазначено: «...преставившийся в лето ... т Рождества Христова ахч+г месяца септеврия дня г+ имевший всѣх лѣт ои+ (78), архирейских же лз+ (37)»¹¹. Різницю в один рік чернігівська дослідниця пояснює переведенням дати з вересневого рахунку на січневий.

Ольга Травкіна припускає, що владика «народився 18 жовтня (за старим стилем) – 1 листопада (за новим стилем)», тобто в день святителя Луки¹². Аргумент на користь припущення – зображення з благословенного хреста з поховання Лазаря Барановича, на зворотному боці якого – поясні фігури апостолів Луки й Андрія. Роздуми О. Травкіної є досить переконливими й аргументованими.

Думки вчених про місце народження майбутнього архієпископа розділилися. Зважаючи на поширеність прізвища Баранович на Чернігівщині, М. Сумцов стверджував, що владика походить саме звідти¹³. «Мешканцем Білорусії» називає його Філарет Гумілевський¹⁴, такої ж думки дотримуються А. Страдомський¹⁵, В. Стров¹⁶ та З. Хижняк¹⁷. Польські автори наполягають на тому, що владика походив з уніатської родини з Великого князівства Литовського¹⁸. П. Попов вважав, що перехід в унію для майбутнього владика був засобом отримати освіту, тому він і прилучився до спільноти отців василіян:

*Nec id nobis cauillationis audiemus,
Ut te, serenissimum solem sub Angelicas Basilianae
Religionis umbras occidere gaudeamus*¹⁹.

Посилаючись на синодик, складений 1698 року з благословення Іоана Максимовича, А. Страдомський назвав імена батьків Лазаря Барановича, Василя і Марії. Симеон же та Яків, за припущенням

дослідника, були його братами або близькими родичами. М. Сумцов зазначав, що архієпископ мав сестру, яка стала черницею. Зберігся один його лист до неї, сповнений співчуття з приводу якоїсь життєвої втрати та порад шукати втіхи у Бозі²⁰. У примітках до листа з посиланнями на згаданий вище синодик називається її ім'я – Марина²¹.

Початкову освіту, на думку В. Строева, майбутній архієпископ отримав в братських училищах, розташованих неподалік місця його народження²². Практично всі українські ієрархи пройшли через Києво-Могилянську колегію. Немає перевірених відомостей про роки навчання там Барановича. А. Страдомський та В. Стросв відзначили, що вчився майбутній владика «в Києво-Братському училищі»²³. Його товаришами по школі були Феодосій Софонович та Мелегій Дзик²⁴, у листі до якого чернігівський архієпископ писав: «Когда-то в трагедіи мы вмѣстѣ играли, я – роль Иосифа, а в Богѣ почившій (Феодосій Софонович – *О.М.*) – роль Веніамина»²⁵. У Київській колегії майбутні оратори вправлялися в складанні різних видів промов. Вони були на межі двох родів – прози та драми. Це – декламації й діалоги, які не програвалися, а виголошувалися послідовно учнями²⁶. Очевидно, одним з таких діалогів була «трагедія», в якій брали участь Лазар Баранович та Феодосій Софонович.

Іоанікій Галятівський у передмові до полемічної книги «Stary kościół zachodni» (1678) вказав, що Лазар Баранович здобував освіту в академіях і колегіях Вільна, Києва та Каліша²⁷.

У 80-ті рр. XVII століття Лаврентій Крщонович у панегірику Лазарю Барановичу згадав школи владики, назвавши «Atheny sławne Xięstwa Litewskiego» (тобто Віленську академію) та «Kalisz», який «twoiey dziwił się mądrości» (Каліську єзуїтську колегію)²⁸. Про три місця здобування освіти владикою Лазарем писали також Н. С-в²⁹, З. Хижняк³⁰, Р. Радишевський та багато інших дослідників. При цьому, на жаль, біографи не вказали дат.

У каталогах студентів Віленської єзуїтської академії прізвище «Баранович» згадується двічі: під 1699 роком – магістр філософії та вільних мистецтв Стефан Баранович³¹, а під роком 1697 – бакалавр філософії та вільних мистецтв Станіслав Баранович³². Зрозуміло, що це інші люди. Можливо, майбутній чернігівський архієпископ входив до числа випускників класу філософії у Вільні й отримав звання бакалавра 1640 або 1642 року. За каталогами Віленської академії у ці роки випустилося відповідно 7 і 4 бакалаври, причому імена їхні не відомі³³.

М. Марковський не сумнівався в тому, що Лазар Баранович отримав освіту за кордоном коштом Петра Могили. Це він підтверджує цитатою з другої проповіді «На рочины» Петра Могили Антонія Радивиловського: «Кто жъ барзѣй, эко вы негдысь бывшии профессорове Коллежумъ Кѣвского, эсне превелебный епископе Чернѣговский (Л. Баранович – М. Марковський), висоце превелебный архимандрито Печерскій (Ин. Гизель – М. Марковський), дозналисте его ку собѣ делфи-новой любви. Ему то з вами дискуровати една была утѣха, ему то бесѣды зъ вами бывали вдячны. Реклъ Сынъ Божій: веселѣ мое жити с человеки, а Петръ Могила мовлялъ: веселѣ мое жити съ профессорами; носиль васъ, эко делфинъ, з власного своего опатровалъ скарбу ..., помагалъ вамъ, гды коштъ свой важачи, васъ посылалъ на науки»³⁴. Останньою фразою Антоній Радивиловський відверто говорив про фінансування Петром Могилою освіти названих осіб.

У Віленській єзуїтській академії викладали за типовою програмою. Латину тут студіювали за Е. Альваром, грецьку мову – за Я. Гретсером. У класі поезики знайомилися з творами Овідія, Вергілія, Горація, Юлія Цезаря, Марціала та ін. Грецька лектура починалася з 2 класу. Це були твори як античних авторів (байки Езопа, діалоги Лукіана), так і тексти Отців Церкви (Іоан Золотоустий та Григорій Назіанзін). Послідовно наголошувалося, що учні повинні наслідувати виключно стиль Цицерона.

Незабаром головним підручником риторики у Великому Князівстві Литовському стає твір Кипріана Соареса «De arte rhetorica libri tres» (1560). Його автор вважав, що ораторське мистецтво зумовлене не тільки знанням правил та приписів, але й вродженим талантом та індивідуальністю письменника³⁵. За цим автором, промова конче має бути правильною, зрозумілою, прикрашеною, тобто стиль має узгоджуватися зі змістом викладеного. Джерелом для риторики Соареса став трактат Цицерона «Про оратора». Звідси мета промови – переконання й зворушення слухача. Найважливішою ознакою стилю автор вважав прикрашеність.

Литовська провінція Товариства Ісусового внесла багато нового й оригінального у підготовку випускників шкіл. Тут робився наголос на власній творчості учнів та практиці коментування. У Віленській академії процвітали гуманітарні науки. До лектури спудеїв входила латиномовна «Historia Lithuaniae» Войцеха Вуєка Кояло-

вича та панегіричні твори Казимежа Вуска Кояловича. Тут дбали також про досконале знання учнями латинської та польської мов. Окрім того, ритори повинні були читати, перекладати з й розмовляти грецькою мовою³⁶.

Розквіт гуманітарних наук в академії Людвік Пехнік пов'язує з іменем і діяльністю Мацея Казимежа Сарбевського (1595–1640). Цей випускник Віленської академії став автором теорії концепту. Він викладав у колегіях Бранева й Полоцька, 1627/28 навчального року читав курс риторики у Віленській академії. Мав багато послідовників як серед земляків (Миколай Кміциц, Міхал Радау, Казимеж Коялович, Ян Квяткевич³⁷), так і в багатьох інших місцях, у тому числі й у Києві. Серед них був і Лазар Баранович. Можливо, за його конспектами Барановича навчили концептизму у Вільно, про що Лаврентій Крщонович написав у панегірику «Redivivus Phoenix»:

Atheny sławne Xięstwa Litewskiego
Napatrzały się dowcipu twoiego³⁸.

За В. Строевим і М. Петровим, 1642 року Баранович став викладачем Києво-Могилянської колегії³⁹. Іоанікій Галятовський наголошував на тому, що майбутній владика був його магістром у класах інфими та граматики, а згодом – професором у класі риторики⁴⁰.

М. Петров виражував, що Лазар Баранович читав риторику у Києво-Могилянській колегії в 1646/47 навчальному році. На жаль, цей авторський курс не зберігся до сьогодні. Відомо лише, що він був написаний двома мовами – латинською та польською. Один з конспектів цього курсу зафіксований «у 1647 році вихованцем Київської колегії Тимофієм Топоровим при професорі поезії Василевичі»⁴¹. Таку інформацію 19 травня 1877 року Археологічному товариству при Київській духовній академії дав архімандрит Модест⁴². За відомостями М. Петрова, цей рукопис опинився у бібліотеці Іркутської духовної семінарії. Київська академія звернулася туди з проханням надіслати рукопис до Києва⁴³. На жаль, цього не сталося. Інформація про саму риторику вичерпується вказівкою на те, що *на початку* рукопису зображено портрет Барановича з його гербом, а *в кінці* є примітка: «Finis Rhetoricae patris Baranowicz», за якою йде похвала владичі й висловлюється переконання, що він перебуває на небі, як і його патрон⁴⁴.

Викладач риторики Києво-Могилянської колегії мусив скласти й виголошувати проповіді в Братському монастирі. Існує думка, що казання Барановича були підготовлені виключно для читання і не виголошувалися. Напевно, ніхто краще за сучасників чернігівського владики не міг би спростувати її. Димитрій Туптало в другому томі «Книги Житій святих» на день пам'яті великомучениці Варвари писав про чуда біля її мощів, що відбулися в Михайлівському Золотоверхому монастирі. Одним зі щасливців, зцілених тут, був Лазар Баранович. Це й дозволило йому стати героєм «Житія»: «...еще прежде архіерейства своего, многим временем t лёта .ax+m., воплоща-гося Бг+a Слова, труждаяся в оучении и проповѣдании душеспасительных сло-весь...»⁴⁵. Слова великого православного агіографа свідчать про те, що після 1640 року майбутній чернігівський архіпастир почав свою учительську й проповідницьку діяльність.

Як проповідник він видав два збірники казань – «Меч духовный» (1666) та «Трубы словес проповѣдных» (або «Трубы на дни...») (1674) і низку окремих проповідей – «Слово на Благовѣщеніє» (1675), «Слово на Воскресеніє Христово» (1675), «Слово на Святую и нераздѣльную Троицу» (1675), «Слово благодарственное Господу Ісусу Христу» (1680), «Слово на Успеніє пресвятыя Богородицы» (1680), «Слово на Рождество Христово» (1682). Характеризуючи владику як оратора, В. Стросєв говорить, що «у його проповідях він бачив і розум, і почуття, і досить добре розвинену уяву»⁴⁶.

Бажання навчити учнів (чи священників) складати тексти Лазар Баранович проніс через усе своє життя. До збірника «Трубы словес проповѣдных» він долучив короткі повчання, призначені для складання проповідей: «Послѣ различныхъ проповѣдей написаль я краткія нравоученія и разныя примѣненія или о святой Троицѣ, или обѣ Ісусѣ Христѣ, или о пресвятой Дѣвѣ, такъ чтобы ихъ можно было приложить къ разнымъ проповѣдямъ вмѣсто дополненія; пусть и онѣ вострубятъ при трубахъ славу Божію»⁴⁷, – писав владику до Симеона Полоцького.

Ідея виправдання людини перед Богом була однією з тих, що різнили як християнський Захід і Схід, так і українське та російське православ'я XVII століття. Апостольські послання пропонують два варіанти вирішення цієї проблеми. Згідно з Соборним посланням апостола Якова, людина виправдовується благими справами (Як. 2:16–17, 26). За апостолом Павлом, рятує віра, а не справи

(Рим. 3:28). Богослови вважають, що концепція виправдання справами орієнтована на досягнення людини, її праведність і чесноти. Ідея віри, орієнтована на справи Божі та його праведність, заснована на Божій милості. Відтак перша концепція дає шанси людині через її справи й діяльність досягти спасіння. Українські інтелектуали XVII століття схилилися до того, що людина рятується і вірою, і справами.

М. Корзо ідею виправдання справами в катехізисі «Православное исповѣданіє вѣры» Петра Могили пояснює його «антипротестантською спрямованістю»⁴⁸. У своїй праці православний митрополит звертається до зазначеної теми кілька разів. Спочатку, відповідаючи на питання про підстави для вічного життя, він писав: «ижъ з оучинков бываетъ усправедливленный члвчѣк, а не з вѣры толко»⁴⁹. Далі, коментуючи євангельські заповіді, продовжував: «за благая дѣла ... творящїи, не токмо воспрїмут на небесѣхъ вѣчное блаженство. Но и в мире сем имеют и здѣ блаженство»⁵⁰.

У віршованому «Прощальному листі до книг», написаному в кінці життя, Стефан Яворський концепцію виправдання справами виклав у наступних рядках:

Инь свитокъ вѣчный вижу предо мною сущїи,
Его же мнѣ открыеть Судїя грядущїи.
Въ семь всякаго слова и дѣла обнажатся,
И всякому по дѣломъ будетъ награждатся⁵¹.

Симеон Полоцький та Дмитрій Туптало також вважали літературну працю засадою для спасіння. На користь цього О.М. Панченко навів цікавий факт з біографії Дмитрія Туптала, який заповідав чернетки «Четїх Міней» покласти в домовину «для того, щоб виправдатися ними у майбутньому житті»⁵².

Стефан Яворський визначив роль, яку відіграли книги в його житті, – «прославили», «просвѣтили», «у лицъ высокихъ милость прѣобрели»⁵³.

Для цих людей книга була реальним результатом благої справи, це – річ, яка засвідчує діяльність на Славу Божу. Книги в цей час сприймаються як найбільший скарб і багатство (Стефан Яворський). Більше того, книга – засіб наближення до сакральної сфери. Скажімо, перспективу для своєї бібліотеки Стефан Яворський бачить тільки одну: в Ніжинському монастирі його книги мають допомагати казnodіям при складанні проповідей. А проповідництво,

за владикою Стефаном, – «...многотрудное дѣло не земнаго ждеть воздаянія, а небеснаго»⁵⁴. Тобто проповідник рятується складанням казань.

Клопочучись про книгу «Труби», архієпископ Лазар просить Феодосія Софоновича вплинути на пришвидшення процесу її видання. Причина такого прохання – у бажанні на Божому суді мати результат благої справи: «... едва только дышу; а прибаутками и шутками не отдѣлаешся, и предъ Господомъ не съ чѣмъ показаться, кромѣ грѣховъ»⁵⁵. Книга проповідей розумілася Лазарем Барановичем як результат молитви і роботи. На форті до «Труб» книга показана як результат спільної праці двох ченців, один з яких молиться, а інший – працює.

Прикметно, що в розумінні інтелектуала XVII століття рятується не тільки той, хто книгу написав, а й той, хто її видав. У листі до Варлаама Ясинського Лазар Баранович про це говорить метафорично: «Слово Божіє дѣйствено, и десница Господня за каждую черную букву готовит для тебя свѣтлые звѣзды»⁵⁶.

1666–67 рр. владика брав участь у всеросійському церковному соборі, який засудив патріарха Никона. 8 вересня 1668 року патріархи (Паїсій Олександрійський, Макарій Антіохійський та Йоасаф II Московський) надали йому звання архієпископа з правом служити в саккосі⁵⁷.

Кілька разів Лазар Баранович був місцєблюстителем Київського митрополичого престолу (1657, 1659–1661, 1670–1685)⁵⁸.

1674 року у Новгороді-Сіверському він заснував друкарню, яку 1679 року переніс до Чернігова. У ній були видані книги самого владика, Іоанікія Галятовського, Димитрія Туптала, Аскольда Бучинського, а також богослужбові тексти.

Владика любив музику. З. Хижняк пише, що він у часи свого ректорства створив при Братському Богоявленському монастирі хор і хорову школу, а в Чернігові при архієрейському дворі мав капелу (керівник Семен Пекалицький)⁵⁹. Архієпископ Лазар був автором музичних творів, написав «Херувимську», що увійшла до одного з рукописних ірмологіонів⁶⁰.

Наприкінці життя владика, відчуваючи наближення смерті, визначив собі спадкоємця – Феодосія Углицького, якого було висвячено 13 вересня 1692 року.

3 вересня 1693 року Лазар Баранович помер⁶¹. Похований владика у Борисо-Глібському кафедральному соборі Чернігова за лівим клиросом.

¹ *Попов П.* Панегірик Крщоновича Лазарю Барановичу – невідоме чернігівське видання 80-х років XVII в. // Збірник історико-філологічного відділу ВУАН (Ювілейний збірник на пошану академіка Дмитра Івановича Багалія з нагоди 70 річниці та 50 роковин наукової діяльності, т. 1). 1927. № 51. С. 668–697; *Радишевський Р.* Лазар Баранович – український письменник і суспільно-політичний діяч XVII ст. в оцінці сучасників // Роль Києво-Могилянської Академії в культурному єднанні слов'янських народів. К. : Наукова думка, 1988. С. 93–102; *Чижевський Д.* В'ячеслав Липинський як філософ історії // Чижевський Д. Філософські твори : у 4 т. К. : Смолоскип, 2005. Т. 2 : Між інтелектом і культурою : дослідження з історії української філософії. С. 227–236.

² *Głowiński M.* Słownik terminów literackich / pod. red. Janusza Sławińskiego. Wrocław–Warszawa–Kraków : Zakład narodowy im. Ossolińskich, 2002. S. 369.

³ *Korolko M.* Sztuka retoryki : Przewodnik encyklopedyczny. Warszawa : Wiedza powszechna, 1990. S. 144.

⁴ *Страдомский А., прот.* История просвещения и гражданского образования в России: Лазарь Баранович, арх. Черниговский и Новгород-Северский // ЖМНП. 1852. Ч. LXXV, июль, отд. V. С. 6.

⁵ *Травкіна О.* До питання про дату народження Лазаря Барановича // Пам'ятки християнської культури Чернігівщини: Матеріали наукової конференції. Чернігів, 2002. С. 36.

⁶ *Wagilewicz J.D.* Pisarze Polscy Rusini. Przemysł : Poludniowo-Wschodni Instytut Naukowy, 1996. S. 30.

⁷ *Chodynicki K.* Łazar Baranowicz // Polski Słownik Biograficzny. Warszawa–Kraków–Wilno : Polska Akademia Umiejętności, 1935. T. I : A-B. 1935. S. 273; *Baranowicz Łazar* // Barok. – Warszawa : Wyd-wo Naukowe PWN, 2008. – S. 20–21.

⁸ *Adamus J.* Łazar Baranowicz // Encyklopedia katolicka. Lublin, 1976. T. II. S. 10.

⁹ *Radyszewskij R.* Polskojęzyczna poezja ukraińska od końca XVI do początku XVIII wieku. Część I. Monografia. Kraków : Wyd-wo od. PAN, 1996. S. 145.

¹⁰ Из Черниговской летописи // Чернигову – 1300 лет. Сборник документов и материалов. К. : Наукова думка, 1990. С. 49.

¹¹ *Травкіна О.* Вказана праця. С. 38–39.

¹² Там само. С. 39.

¹³ *Сумцов Н.* К истории южнорусской литературы XVII ст. Харьков, 1885. Вып. I : Лазарь Баранович. С. 3.

- ¹⁴ *Филарет*. Лазарь Баранович // Историко-статистическое описание Черниговской епархии. Чернигов, 1873. Кн. 1 : Общий обзор епархии. С. 36.
- ¹⁵ *Страдомский А., прот.* История просвещения и гражданского образования в России: Лазарь Баранович, арх. Черниговский и Новгород-Северский // ЖМНП. 1852. Ч. LXXV, июль, отд. V. С. 6.
- ¹⁶ *Строев В.* Лазарь Баранович, архиепископ Черниговский, и его проповеди // Черниговские епархиальные ведомости. 1876. № 16. С. 77.
- ¹⁷ *Хижняк З.І.* Ректори Києво-Могилянської Академії 1615–1817 рр. К. : Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2002. С. 74.
- ¹⁸ *Chodynicki K.* Łazarz Baranowicz // Polski Słownik Biograficzny. Warszawa–Kraków–Wilno : Polska Akademia Umiejętności, 1935. Т. I : А-В. 1935. S. 273; *Adamus J.* Łazarz Baranowicz // Encyklopedia katolicka. Lublin, 1976. Т. II. S. 8.
- ¹⁹ *Попов П.* Вказана праця. С. 694.
- ²⁰ Письма преосвященного Лазаря Барановича с примечаниями. [2-е изд.]. Чернигов : Тип. Ильинского монастыря, 1865. С. 38.
- ²¹ Там само. С. 39.
- ²² *Строев В.* Вказана праця. С. 76.
- ²³ *Страдомский А.* Вказана праця. С. 7.
- ²⁴ *Петров Н.* Киевская академия во второй половине XVII века // ТКДА. 1895. – Т. 2, № 8. – С. 595.
- ²⁵ Письма преосвященного Лазаря Барановича. С. 211.
- ²⁶ *Софронова Л.А.* Поэтика славянского театра XVII – первой половины XVIII в. Польша, Украина, Россия. М., 1981. С. 127.
- ²⁷ *Galatowsky Ioanicusz.* Stary kościół zachodni. Nowogrodek Siewierski : Turographiua Archiepiskopska, 1678. Арк. 2.
- ²⁸ *Попов П.* Вказана праця. С. 692.
- ²⁹ *Н. С-въ.* Лазарь (Баранович) // Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А. Энциклопедический словарь. СПб. : Типо-лито. И.А. Ефрона, 1895. Т. XVII : Култагой-Лопарев. С. 250.
- ³⁰ *Хижняк З.* Вказана праця. С. 74.
- ³¹ Vilniaus Universiteto Biblioteka Akademijos Laurai. Vilnius, 1996. P. 279.
- ³² Там само. С. 336.
- ³³ Там само. С. 336.
- ³⁴ *Марковский М.* Антоний Радивиловский, южнорусский проповедник XVII века // Университетские известия. 1894. Июль. – С. 72.
- ³⁵ *Cytowska M.* Źródła staropolskiej wiedzy retorycznej // Świadomość literacka w Polsce. Antologia: Źródła wiedzy teoretycznoliterackiej w dawnej Polsce: Średniowiecze – Renesans – Barok. Warszawa : Wydawnictwo Naukowe PAN, 1999. S. 72.

- ³⁶ *Piechnik L.* Dzieje Akademii Wilenskiej. T. II: Rozkwit Akademii Wi-
leńskiej w latach 1600–1655. Rzym : Apud “Institutum Histpricum Socie-
tatis Jesu”, 1983. S. 76.
- ³⁷ *Ulčinaite E.* Sarbiewski w retorykach XVII–XVIII w. na Litwie. Spra-
wa imitacji // Filologia Polska. Prace Historycznoliterackie. 1995. № 17.
S. 192.
- ³⁸ *Понов П.* Вказана праця. С. 692.
- ³⁹ *Строев В.* Вказана праця. С. 77; *Петров Н.* Вказана праця. С. 595.
- ⁴⁰ *Galatowsky Ioaniciusz.* Stary kosciół zachodni. – Nowogrodek Siewiers-
ki : Typographiya Archiepiskopska, 1678. S. III.
- ⁴¹ *Петров Н.* Там само.
- ⁴² *Петров Н.* Археологические заметки. Древнейшее руководство по
философии в Киевской Академии // ТКДА. 1888. Февраль. С. 257.
- ⁴³ *Петров Н.* Киевская академия. С. 599.
- ⁴⁴ *Петров Н.* Археологические заметки. С. 257.
- ⁴⁵ *Туптало Димитрій.* Книга житій святих. К. : Друкарня Києво-Пе-
черської лаври, 1695. Т. 2. Арк. 33 зв.
- ⁴⁶ *Строев В.* Лазарь Баранович, архиепископ Черниговский, и его про-
поведи // Черниговские епархиальные ведомости. 1876. № 4. С. 110.
- ⁴⁷ Письма. С. 89.
- ⁴⁸ *Корзо Маргарита.* Украинская и белорусская катехетическая тради-
ция конца XVI–XVIII вв. : становление, эволюция и проблема заимст-
вованных. М. : Канон+, 2007. С. 388.
- ⁴⁹ [*Петро Могила*]. Събраніє короткой науки о артикулах віри право-
славно-кафлической христiанской. К. : Друк. Києво-Печер. Лаври,
1645. Арк. 1.
- ⁵⁰ [*Петро Могила*]. Православное исповіданіє віри соборня и апос-
тольскія церкве Востоця новопреведеса с еллиногреческого языка. М.,
1696. С. 132.
- ⁵¹ *Маслов С.И.* Библиотека Стефана Яворского // Чтения в историчес-
ком обществе Нестора Летописца. 1914. Кн. 24, вып. 2. С. 82.
- ⁵² *Панченко А.М.* О смене писательского типа в петровскую эпоху //
XVIII век. Сб. 9 : Проблемы литературного развития в России первой
трети XVIII века. Л. : Наука, 1977. С. 119.
- ⁵³ *Маслов С.И.* Вказана праця. С. 80.
- ⁵⁴ Там само. С. 34.
- ⁵⁵ Письма. С. 204–205.
- ⁵⁶ Там само. С. 18.
- ⁵⁷ *Страдомский А.* Вказана праця. С. 43–44.
- ⁵⁸ *Хижняк З.І.* Вказана праця. С. 74.
- ⁵⁹ Там само. С. 77.
- ⁶⁰ Там само. С. 77.

⁶¹ *Строев В.* Вказана праця. С. 568.

«ФІЛОЛОГІЧНІСТЬ» ЯК ПРОВІДНА ОЗНАКА ПОЛЕМІКИ з російськими старообрядцями

Як відомо, полеміка офіційної Церкви зі старовірами вирізняється «філологічністю». На це вказував, зокрема, Б. Успенський, зазначаючи: «розкол російської Церкви в середині XVII ст. ... був наслідком не так догматичних, як семіотичних і філологічних розбіжностей, принаймні у річищі словесності побутують такі аспекти суперечки, як виправлення книжок, написання імені Спасителя, Ісусова молитва, та навіть суперечка про форму хреста. Можна сказати, що в основі розколу – культурний конфлікт, але при цьому варто наголосити, що культурні, зокрема семіотичні й філологічні розбіжності сприймалися в суті як розбіжності богословські»¹. Тут варто вбачати, вочевидь, і закоріненість ісихазму в російській традиції, адже ісихасти дотримувалися поглядів, згідно з якими слова на відображення святого самі мали сакральний сенс, а в імені Божому вони були схильні бачити самого Бога.

Загалом вплив ісихазму на культуру старообрядців годі переоцінити, варто звернутися бодай до культової «Кириллової книги» чи «Поморських отвѣтов» і зважити на авторів та твори, до яких вони апелюють, щоб переконатися в цьому (Іоанн Златоуст, Іоанн Ліствичник, Григорій Цамблак, Петро Дамаскін, Діоптра, Григорій Синаїт, Ніл Синайський, Симеон Новий Богослов, Авва Доротеї, Ісаак Сирін та ін.). Тож зрозуміло, чому так пристрасно стали розкольникми на захист старих книжок, а несприйняття ними виправлених книжок виявилось одним із провідних аспектів суперечки. Як зазначав Б. Успенський: «не лише зміст, а й мовна форма може бути визнана єретичною, отож не лише конкретний текст, що вживається в певному сенсі, а й мова як спосіб вираження різноманітних сенсів може сприйматися як ересь»². Натомість богослови київської школи у своїх полемічних трактатах змушені були добре аргументувати власну позицію, задля чого вдавалися до теоретико-літературних та лінгвістичних екскурсів (Симеон Полоцький, Стефан Яворський, Димитрій Ростовський, Теофан Прокопович, Теофілакт Лопатинський), тлумачення тонкощів роботи перекладача (Теофілакт Лопатинський).

Зазначмо, що в ситуації з «обороною» книжок нашим богословам доводилося іноді вдаватися до досить несподіваних тлумачень. Так, Симеон Полоцький, заперечуючи міркуванням Нікити Пустосвята про свідоме спотворення православних книжок у друкарнях католицького світу (Рим, Париж, Венеція), зазначає, що подібні закиди є безпідставними, адже «типографіи ... печатают их прибытка ради своего, егоже всячески бы лишились аще бы растлѣннѣ печатати дерзнули ибо ни един бы грек православный хотѣл купити, узрѣв растленіе и неправду. Злато цѣну си имѣет, аще и от блага возмется. Бисер от прокаженнѣх рук изшедый не губит цѣны своея»³. Як бачимо суто «економічна» аргументація підсилюється яскравою метафорикою, отією блискучою дотепністю, якої вимагала від автора барокова теорія.

Святитель Дмитрій каталогізує помилки, допущені чи то перекладачами, чи то переписувачами давніх церковних книжок, наголошуючи, що саме вони спотворюють зміст сакральних текстів: «судите убо сами, кій грѣх болшій: реченіе ли нѣкое книжное перемѣнити; или догмат вѣры перепортити»⁴. У такий спосіб наш автор прагне спростувати доводи старовірів про «богоспасенність» старої московської літератури.

Принагідно зазначмо, що й російські старовіри своє небажання визнавати виправлені книжки загалом обґрунтовували тим, що нові перекладачі та «исправщики» свідомо спотворюють зміст, щоб православні позбулися свого давнього благочестя, яке сприяло спасінню. Зокрема, піп Лазар у своїй «Челобитной царю Алексею Михайловичу» зазначав: «злый пастырь, быв во овчей кожи волк, Никон патриарх, измени святыи чин, изврати книги и благолепоты святыя Церкви опроверже, и нелепыя раздоры и чины во святую Церковь внесе от разных ересей, и гонение велико ученицы его правоверным творят и доднесь. Что же от сего в Великой Руси сотворися? ничто же добра бысть; но токмо кровопролития и рати морове велице и междуособныя брани, и пожарв великия, и громы страшнии, и камение с небеси исходящее, челоvenceы побивающа во обличение отступником, изменяющим предания святых отцов...»⁵.

Цю полеміку подибуємо на сторінках «Жезлу...», коли Симеон, відкидаючи звинувачення Нікити у нібито спотворенні змісту давніх книжок внесеними правками, зазначає: «Греческая святая писанія, суть нам словяном прототипон, еже есть первообразное, от их же вся книги наши переводим, ничесоже прилагающе и отемлюще,

да совершенно им уподобимся. Тѣм же еще что в древних преводѣх или непризрѣніем, или недомысліем, или нерадѣніем оставися добре ныне исправляется преложеніем»⁶.

Це ж питання дискутується в 38 підрозділі п'ятдесятої відповіді «Поморских отвѣтов». Відтак Теофілакт Лопатинський не лише відкидає подібні міркування старовірів: «в ... греческих книгах еще бы сыскалася кая неправость, сія бы не могла причестися переводчикам или исправщикам, но развѣ творцем их на греческом языцѣ. Якоже на примѣр: аще бы живописец написал образ во всем сообразный первообразному, а тот образ имѣл бы лице неблагообразное, или нос имѣл паче мѣры великій ... сіе неблагообразіе лица ... не могло причестися доброму живописцу»⁷, а й окреслює специфіку роботи перекладача, щоб уникнути непорозумінь: «Переводчик бо добрый должен совершенно знати оба языка. Сирѣч и тот из которого переводит, и тот на который переводит. К тому должен быти совершенно в грамматическом ученіи и в других к разумѣнію книг потребных художеств...»⁸.

Справді, посилена увага до філологічної проблематики аж ніяк не випадкова. Специфіка її великою мірою криється саме в правописній проблемі, наслідком якої й були текстові різночитання. Якщо поглянути на цей аспект ширше, то суть конфлікту полягає в розбіжностях писемної традиції російської, української й білоруської та інших слов'янських мов, що послуговуються кириличним письмом, ба навіть впливає з особливостей та трансформації в кожній із цих національних традицій церковнослов'янської мови, яка під ту пору, формально залишаючись *lingua sacra* для православною слов'янського світу, фактично втратила статус певної універсалії, набувши варіативності. І спільна абетка в цьому випадку радше роз'єднувала, ніж об'єднувала. Принаймні на цьому неодноразово наголошує Теофілакт Лопатинський.

Відкидаючи аргументи старовірів стосовно нововиправлених книжок, наш автор також вдається до засобів «порівняльної лінгвістики», зокрема зазначаючи: «един язык и грамматика россия есть, обаче в нарѣчїи и в писменах азбучных не малое разство обрѣтается. И тако на примѣр, которые переведены и писаны в Малой Россїи тѣх книг великороссїистїи южных и поморских стран народы разумѣти не могоша и паки бысть переводчиком прелогати с малороссїискаго ... на великороссїйское письмо и наречѣе»⁹. Остання теза мала заперечити часте апелювання розкольників («Поморские отвѣты») – чи не найяскравіший приклад) до кни-

жок білоруського, українського, сербського друку, які доволі часто неправильно прочитувалися.

Стефан Яворський у трактаті «Знаменія пришествія антихриста...» вдається до словотворчого аналізу поняття «антихрист»: «Реченіє сіє Антихристъ есть греческое, сложено отъ анти, и христос, еже есть противникъ Христу. Всякого убо противника гонителя врага, и супостата Христова мощно нареши антихристомъ»¹⁰. Власне з цього тлумачення починає митрополит розмову про речі, які хибно трактуються прихильниками старого обряду.

Наголошуючи на абсурдності ситуації із несприйняттям старовірами книжкових виправлень, Дмитро Туптало у своєму «Розыску...» наводить такий приклад: у писаннях фразу, що стосується Богородиці, подибуємо одного разу як «твой пречестный омофор, паче електора просвѣщается», іншого разу – «паче алектора». Ув обох випадках маємо перекручені слова, адже «електор» – це виборець, а «алектор» – півень. Точним є «виправлений» варіант «илектра» – «блиск золота»¹¹.

Однак виникає ситуація, яку умовно можна назвати «подвійним» мовним конфліктом, – адже мова знаних під ту пору перекладів Святого Письма як на українських, так і на російських теренах лишалася церковнослов'янською; тобто навіть у перекладі текст, щоб стати ближчим і зрозумілішим пастві, потребував додаткових тлумачень, а отже, неминуче мав пройти ще крізь одну низку інтерпретацій. Відтак коментарі Туптала, який міг апелювати безпосередньо до першоджерела, є більш конкретними й аргументованими. Разом із тим варто зазначити, що популярності розкольницької проповіді, одним із складників якої була й інтерпретації Біблії, великою мірою сприяв знов-таки мовний чинник, – адже вона наближена до тогочасної російської розмовної, а стилістично тяжіла до візантійського взірця. Тим часом мова Туптала, помережена українізмами, та стиль проповідей, що тяжів до європейської традиції, викликали низку застережень. Перегодом Димитрій сам намагається вносити певні коректи в своє письмо, знов-таки, щоб наблизитися до своєї пастви. Тож можемо говорити, що під ту пору крізь призму біблійної герменевтики, власне в полемічних писаннях, виразно оприявнюється момент виокремлення національних мов ув українській і російській літературах.

У контексті полеміки з російськими старообрядцями однією із провідних стає ідея «єдності в різноманітності». Так, Симеон Полоцький зазначає: «Царскій вертоградъ многовъ многовъдными укра-

шається цвѣты: тако Невѣста Христова Церковь различными чтенми и пѣнми благолѣпотствуется. И якоже не един род во цвѣтницѣ бывает: тако не един род и язык в Церкви Божіей обрѣтается ... Различным паки родом, различный есть обычай: тако чтенія якоже пѣнія: но одина и тажде есть вѣра»¹². Ба більше: Симеон Полоцький наголошує на тому, що «столпостворенія совѣти хотя разорити Господь различными даде им глаголити языки: ово бо Еврейски, иніи Сирійски, иніи Еллінски, иніи Латински и прочіи прочіими начаша глаголити...»¹³, і тому розмаїття мов дано людям Всевишнім.

Святитель Димитрій, ніби продовжуючи цю думку, говорить про право кожного народу на власну мову як дане Богом, апелюючи до старозавітної історії про стовпотворіння. «Кождо бо язык не сам собою бысть, но от Бога всякому народу и странѣ дан. Аще турскій, аще нѣмецкій, аще жидовскій, аще греческій, аще римскій, аще кій либо, вси суть от Бога данные и раздѣленни. Убо и польскій язык от Бога поляком дан, якоже і нам росіаном російскій»¹⁴. Відтак автор заперечує міркування опонентів про чотириконечний хрест як «римскій крыж» (себто притаманний католицькій вірі й супротивний православ'ю), зазначаючи, що йдеться всього лише про іншомовне слово (пол. krzyż), а не про догмат віри. До речі, на те само вказував і Симеон Полоцький у «Жезлі...»: «Нѣсть в самом дѣлѣ укоризна Кресту Господню именоватися крыжем, тожде бо есть и едино полски, ежи славенски Крест»¹⁵.

У тексті митрополита Ростовського також подибуємо дискусію стосовно правильності написання імені Сина Божого, котре, згідно з українською традицією, вимовлялося й писалося Ісус. Автор, знову ж таки, з легкістю відкидає аргументи розкольників, апелюючи до особливостей звукопису при перекладі з давньоєврейської мови. Відтак полеміст докоряє опонентам елементарним неучтвом, котре не дозволяє їм мати об'єктивної думки. І вкотре наголошує громаді, що розкольників чення тримається на неосвіченості та закономірно породженому нею глупстві. Урешті, автор вирішує суперечку, нагадавши добре знану істину про те, що Марія – «дѣвѣца рода і языка єврейска».

«Філологічний» аспект написання імені Ісуса поглиблюється в трактаті Теофілакта Лопатинського. Для того, щоб довести правильність своєї думки, він також апелює до особливостей написання цього Імені давньоєврейською та грекою. Однак при цьому він вдається і до розкриття його семантики: «Спас, спаситель, врач,

исцѣлитель»¹⁶, зазначаючи, що, порушивши написання (себто вживаючи без іти), розкольникі руйнують значення. Разом із тим наш автор порівнює способи написання імені Спасителя також латиною – *Jesus*, згадуючи при цьому й про те, що на римських печатках збережено грецькі літери *IHS*, і це теж вказує на неможливість написання імені Ісус без іти.

Заради підкріплення своїх думок щодо правильності написання імені Спасителя Симеон Полоцький і Теофілакт Лопатинський апелюють до Святого письма та Отців Церкви. Однак чи не найоригінальнішим видається покликання до віщувань Сивіл. Автор вдається до популярного в середньовічній Європі джерела, зокрема до пророцтв Еритрейської Сивіли, званої із перекладу латиною Цицероном та в поетичній обробці Вергілія. Суть полягає в тому, що ім'я Ісус тут уміщено в акростих, а це, на думку Теофілакта, є незаперечним аргументом на користь саме такого написання, адже інакше буде спотворено зміст поезії. Натомість у пророцтві Кумської Сивіли автор вказує на числове значення 888, яке при інакшому написанні також не відповідатиме давньому віщуванню, показуючи у висліді – 88. До пророцтва Сивіли звертався і Симеон Полоцький, також указуючи на числове значення¹⁷. Разом із тим Полоцький прагне потрактувати необхідність написання імені Месії з ітою й у містичному ключі: звертаючись до слів «нѣкоого мужа премудра», він тлумачить два перші склади *I* та *И* як символ тіла і душі Христової, а третій склад як уособлення святої Трійці¹⁸. Тут автор використовує поетичний прийом, дотримуючись принципів «*carmino curiositi*», коли кожній букві надавалося символічного значення. Утім, граматика все ж залишається основним аргументом на користь правоти офіційної Церкви. «Грамматика учит опасно блюдомо быти еже в Греческих реченіих, орфографіи Греческой, в Латінских латинстѣй хранѣмый быти, кольми паче слоги нужныя хранити годствует, паче же в тѣх именах яже таинство нѣкое знаменуют», – зазначає Симеон¹⁹.

Апелювання до античної спадщини тут фактично виконує подвійну функцію. Як зазначав Дж. Сантаяна, «лише за допомогою язичницької спадщини або, принаймні, тих інтуїцій і вірувань, на яких ґрунтувалося язичництво, християнство могло наблизитися до людської універсальності та спонукати до дії уяву»²⁰. Відтак поганська література й філософія тлумачилися християнством у річці передбачення євангельських подій, вводячи минуле в контекст монотеїстичної релігії. Симеон Полоцький та Теофілакт Лопатин-

ський, наводячи «Віщування Сивіл», хотіли підкріпити свої доводи авторитетом старовини, до того ж вкраплення художнього тексту в тексті трактату Лопатинського не лише посилюють авторську аргументацію, а й додають оповіді певної динаміки. Однак можемо припустити, що звернення до античної спадщини радше могло ще більше обурити старовірів, ба навіть укріпити їх у власній правоті, адже вони вороже ставилися до здобутків античності, жодним чином не вважаючи її гідною уваги істинного християнина. До того ж згадки про Цицерона, Вергілія та латину, котра сприймалася старообрядцями ледь не як утілення мови самого Антихриста, навряд чи могли сприяти вирішенню ситуації.

Завважмо, що звернення до цих пророцтв були дуже популярними в давній Україні. Так, із метою емоційного підсилення змісту Іоаникій Галятовський також уводить у текст полемічного трактату «Месія правдивий» віршовані «Віщування Сивілл», котрі з давніх-давен розглядає в річищі християнської традиції як префігуральне свідчення майбутніх євангельських подій.

У «Месії...» маємо декілька розділів, присвячених докладній аргументації християнських постулатів про непорочне зачаття та божественну місію Ісуса Христа. Однак Іоаникій Галятовський звертається до художніх засобів із метою підсилення власної мотивації у найдискусійніших питаннях християнської історії, котрі власне й спонукали автора до написання трактату. Тут варто зазначити, що «риторичне мислення не слід протиставляти науковому як специфічно художнє. Риторика притаманна науковій свідомості тією самою мірою, що й художній. У царині наукової свідомости можна виокремити дві галузі. Перша – риторична – галузь наближення, аналогій та моделювання. Це галузь висунення нових ідей, встановлення неочікуваних постулатів: гіпотез, що раніше здавалися абсурдними. Інша – логічна»²¹. Урешті, віщування Сивіл були одним із найулюбленіших сюжетів самого Галятовського, адже до них трохі в іншій поетичній обробці він вдається й у «Небі новому».

Загалом у тексті «Обличенія...» Теофілакт Лопатинський апелює безпосередньо до лінгвістики (порівняння написання та вимови імені Сина Божого в давньоєврейській, давньогрецькій, латинській, церковнослов'янській мові, яке мало би переконати в тому, що зміна написання імені Ісус на Іисус – це суто граматичні речі, котрі просто наближують слово до його оригінальної вимови й жодним чином не впливають на його сакральний зміст); до теорії

літератури (пояснює, що таке акростих, що мало би допомоги розібратися із «грашкою», прихованою в тексті); вірш мав підсилити аргументацію, а водночас надати тексту певної вишуканості й динамічності. Потім автор знову повертається в царину лінгвістики, щоб відкинути аргументи розкольників стосовно написання імені Ісус під титлою. Такий прийом повинен був не залишити для супротивника жодного шансу для заперечення.

Так само із суто філологічних матерій починає дискусію про рівнозначність поливального та занурювального хрещення Теофан Прокопович у трактаті «Истиное оправданіе правовірних христіян». Відкидаючи аргументи супротивної сторони, яка визнавала лише обряд занурювання, він береться з'ясувати первинне значення слова та причини виникнення полісемії. За взір йому править поняття «діадема». Автор вказує, що спочатку воно означало тонку смужку тканини, яку пов'язували на чолі давні царі; перегодом тканину замінив «накладний вінець», але назва лишилася незмінною. Потім у такий спосіб тлумачиться термін «помазання». Відтак Прокопович переходить до витлумачення слова «ваптісмос», себто хрещення, зазначаючи: «Ваптісмос, крещеніє, хотя по Граматической первоначальной силѣ своей значит погруженіє в языкѣ еллинском, однакож в священном писаніи употребляется и за всякое омытіє, каковым либо образом творимое, хотя погруженієм, хотя поливанієм»²².

Далі автор наводить низку цитат із розділу сьомого Євангелія від Марка: «И собрашася к нему Фарісеє ... и видѣвше нѣкія от ученик его нечистыми руками, сирѣч не умовенными ядущих хлѣбы ругахуся...», – а потім розкриває їх зміст, наголошуючи на тому, що йдеться власне про буквальний зміст (адже сам Христос закидає їм дотримання лише зовнішніх атрибутів); а також на тому, що в першоджерелі, себто в тексті, писаному грекою, вжито саме термін «ваптісмос», що перекладається як «омовення» чи хрещення, й при цьому немає жодної вказівки на те, яким шляхом має здійснюватися «омовення» – зануренням чи поливанням. Відтак Теофан апелює до логіки реципієнта, пропонуючи йому замислитися над тим, чи можливо було, щоб кожного разу перед їжею юдей «всѣм тѣлом своим погружался в воду»²³; єпископ просить зважити й на часовий аспект та на притаманну Ізраїлеві маловодність.

Вдаються наші автори й до теорії літератури. Так і Симеон Полоцький, і Теофан Прокопович виглумачують поняття «синекдох».

У Симеона Полоцького маємо також «пунктуаційну» проблематику. Він докоряє опонентові у невмінні розставляти розділові знаки, що так само призводить до хибного розуміння сакральних текстів. Чи не найяскравішою є тут дискусія з Нікітою стосовно природи Святої Трійці. Так, на закиди Пустосвята про те, що в нових книжках написано: «Ниже соединися и смѣсися Бог Слово с плотію і ипостасію, яже бяше прежде сотворенна, но в лице свое, яко есть едино лице святыя Троицы», а отже, містить три «ересі», Симеон відповідає: «зрите о благочестивіи, како он растерза православное разумѣніе сих словес предложенных на три ереси, не на своих местех положив словес препинаніе, или запятія, и точки»²⁴. На таких суто «філологічних» речах ґрунтується чимала кількість аргументів Симеона Полоцького – і про узгодження відмінків²⁵, і про правило подвійного заперечення («Иди Лазаре с пособниками твоими к дѣѣм Грамматичесествующым, и наставят тя, яко сугубое отриченіе творит увѣщаніе»), закидає він уже іншому ватажкові розколу попу Лазарю²⁶), і про морфологію (зокрема про специфіку живання дієслів у активному й пасивному стані, і про відмінкові закінчення, і про кличний відмінок, причому подекуди автор безпосередньо апелює до «Граматики» Мелетія Смотрицького).

У Теофілакта Лопатинського подибуємо навіть елементи стилістичного аналізу. Зокрема, заперечуючи міркування старовірів про підтвердження двоперстного хрещення писаннями Теодорита Кирського, наш автор зазначає: «сія ли книга Теодоритова. Един листок, и тот не полный, в чужую книгу вложенный; И так ли Теодорит пишет и глаголет; Посмотри в его книги, прочти хотя едино слово, увидиши каково у него сочиненіе, каково вѣтійство, какова Богословія; не обрящещи слова без утверждѣнія; не указы он пишет, а крѣпкія доводи, а на том листкѣ указ написан ... Тако же заключает слово свое: тако святыми отцами указано и узаконено. А которыми отцы указано и узаконено не показывает: аки бы в единой школѣ с раскольщиками учился, которіи во всякой бреднѣ своей на отцев шлются...»²⁷. Такі аргументи вказують на те, що авторіві «Обличенія...» треба було вишукувати деталі, щоб виглядати переконливо й не повторювати тези, висловлені попередниками.

Філологічна проблематика відсутня лише в трактаті «Увѣщаніе к расколнику» Арсенія Мацієвича – і пояснюється це, вочевидь,

тим, що причиною навернення в стару віру його супротивника Іоасафа Раковича була радше внутрішньо церковна політика, зокрема, особистий конфлікт Мошенського ігумена із переяславським єпископом Кирилом Шумлянським; тому в центрі дискусії тут ідея про відсутність на землі істинної Церкви.

Загалом же можемо переконалися, що витoki конфлікту перебувають у мовній площині і є наслідком різночитань, допущених помилок, відмінної інтерпретації, якої зазнавало те чи інше питання, адаптуючись до фонетико-граматичних реалій тієї чи іншої мови. Урешті, це здебільшого стосується й суперечок, що велися між християнськими конфесіями тогочасної Європи. Однак, якщо «конфлікт» між грекою і латиною, що призвів до розбіжностей між східним і західним обрядом, був під ту пору менш актуальним, – адже на межі XVII–XVIII століть були сформовані православна і католицька традиції, а тому й дискусії відбувалися стосовно певних сталих догматів і радше були частиною ритуалу, а якщо й виникало мовне питання, то воно стосувалося права перекладати сакральні тексти національними мовами.

Отже, можемо стверджувати, що крізь призму філологічної проблематики вирішується ціла низка засадничих для сторін, що дискутують, проблем.

¹ *Успенский Б.* Раскол и культурный конфликт XVII века / Б.А. Успенский // Б.А. Успенский. Избранные труды. – Том I. Семиотика истории, семиотика культуры. – М.: Гнозис, 1994. – С. 333.

² Там само. – С. 339.

³ *Полоцький Симеон.* Жезл правління. – М., 1667. – Арк. 42 (зв.).

⁴ *Туптало Дмитро (св. Димитрій Ростовський).* Розыск о Расколнической брынской вѣрѣ. – К., 1748. – Арк. 63.

⁵ Пустозерская проза: Сборник / Сост., предисловие, комментарий, переводы отдельных фрагментов М.Б. Плюхановой. – М.: Московский рабочий, 1989. – С. 209–210.

⁶ *Полоцький Симеон.* Жезл правління. – Арк. 46.

⁷ *Лопатинський Феофілакт.* Обличеніе неправды расколнической. – М., 1745. – Арк. 113 (зв.) – перша пагінація.

⁸ Там само. – Арк. 116 – перша пагінація.

⁹ Там само.

¹⁰ *Яворський Стефан.* Знаменія пришествія антихрістова и кончины вѣка. – М., 1703. – Арк. 1–1(зв.).

¹¹ *Туптало Дмитро (св. Димитрій Ростовський).* Розыск... – Арк. 31–31 (зв.).

- ¹² *Полоцький Симеон. Жезл...* – Арк. 74.
- ¹³ Там само... – Арк. 119 (зв.).
- ¹⁴ *Туптало Дмитро (св. Димитрій Ростовський). Розыск...* – Арк. 381–381 (зв.).
- ¹⁵ *Полоцький Симеон. Жезл...* – Арк. 51.
- ¹⁶ *Лопатинський Феофілакт. Обличеніє...* – Арк. 78 – перша пагінація.
- ¹⁷ *Полоцький Симеон. Жезл...* – Арк. 79.
- ¹⁸ Там само.
- ¹⁹ Там само. – Арк. 78 (зв.).
- ²⁰ *Сантаяна Джордж. Витлумачення поезії та релігії.* – Львів: Ініціатива, 2003. – С. 120.
- ²¹ *Лотман Ю. Структура художественного текста.* – М.: Искусство, 1970. – С. 33.
- ²² *Прокопович Феофан. Истинное оправдание православных христиан.* – М., 1724. – Арк. 9 (зв.).
- ²³ Там само. – Арк. 10.
- ²⁴ *Полоцький Симеон. Жезл...* – Арк. 23.
- ²⁵ Там само. – Арк. 44.
- ²⁶ Там само. – Арк. 80.
- ²⁷ *Лопатинський Феофілакт. Обличеніє...* – Арк. 12 – перша пагінація.



ТРАНСФОРМАЦІЯ АПОГРАФІЧНИХ МАТРИЦЬ у апокрифах про Понтія Пилата

У жанрово неоднорідній християнській апокрифічній літературі Понтій Пилат є одним із найсуперечливіших новозавітних персонажів. Фактично, сформувалося дві полярні екзегетичні лінії¹: у одних творах префект Юдеї засуджується за слабкодухість на вічні муки (наприклад, у пізньосередньовічній «Золотій легенді» єпископа Генуї Якова Ворогінського Пилата змальовано бастардом, братовбивцею й патроном Юди Іскаріота), у інших герой постає як грішник, що розкається². Ба більше, Ефіопська церква навіть канонізувала Понтія Пилата та його дружину Прокулу.

Полярність конотацій зумовлена кількома причинами. Насамперед відомості в Тетраєвангеліях про Пилата подані досить скупі. Згідно з Новим Завітом, Понтій Пилат протягом суду над Ісусом Христом тричі відмовляється віддати Христа на смерть, у чому були зацікавлені в першу чергу члени Синедріону на чолі з первосвященником Каяфою: «Та кричали вони й говорили: “Розіпни, розіпни Його!” Він же втретє промовив до них: “Яке ж зло вчинив Він? Я нічого, що на смерть заслуговувало б, на Нім не знайшов. Отже я покараю Його й відпущу”» (Лк. 23:21–23).

У Євангелії від Матвія Пилат, побачивши, що нічого не вдіє з натовпом розгніваних юдеїв, а «неспокій ще більший стається, набрав води, та й перед народом умив руки свої й сказав: “Я не винний у крові Його! Самі ви побачите” ... А весь народ відповів і сказав: “На нас Його кров і на наших дітей!” ... Тоді відпустив їм Варраву, а Ісуса, збичувавши, він видав, щоб розп’ятий був» (Мт. 27:24–26). У двох інших синоптичних Євангеліях сюжет про вмивання рук є редукованим. Натомість у Євангелії від Йоана з’являється один із ключових для розуміння механізмів рецепції образу Понтія Пилата в фольклорних і літературних оповідях про суддю Христа. Префект Юдеї прагне зрозуміти істину, що несе нова віра: «“Так ти Цар?” Ісус відповів: “Сам ти кажеш, що Цар Я. Я на те родився, і на те прийшов у світ, щоб засвідчити правду. І кожен, хто від правди, той чує мій голос”. Говорить до Нього Пилат: “Що є правда?”» (Ін. 18:37–38). У літературному дискурсі цей образ

актуалізує концепт *Esse Homo* (Це – людина) і тісно пов'язаний із мотивом заступництва святих за рід людський, оскільки кожен грішник також є *лише людиною* й тому має надію на спасіння попри усі свої слабкості. Згодом Євангеліє від Йоана стане плацдармом для творення текстів-апологій Понтія Пилата.

Надалі в євангельських текстах замовчується, що сталося з Пилатом після проведення старовинного юдейського звичаю вмивання рук, що символізує невинність у пролитті крові й засудженні Христа. Хоча римський намісник, що правив в Юдеї та Самарії у часи Ісуса Христа, був відомий за низкою джерел (Філон Александрійський, Тацит, Йосиф Флавій), історіографія надає не набагато більше відомостей. Вважається, що після скарги самаритян на криваву розправу, що вчинив Пилат, у 36 р. н. е. римський легат в Сирії Вітеллій відправив його у відставку та змусив їхати до Риму. Подальша доля Пилата невідома³.

Та після утвердження літургійного канону з IV ст. н. е. ім'я Пилата входить до трійки імен (окрім Ісуса та Марії), що згадуються в християнському Символі віри, утвердженого на Першому Нікейському соборі (325 р. н. е.): «І в єдиного Господа Ісуса Христа ..., розп'ятого за нас при Понтійському Пилаті, що страждав і був похований, і воскрес на третій день». Найчастотнішим трактуванням цього фрагменту в богослов'ї є те, що слова «при Понтійському Пилаті» вказують на конкретне датування, що, у свою чергу, свідчить – земне життя Христа є беззаперечним фактом людської історії. За таких обставин неминуче з'явилися тексти, які доповнювали біблійні новими подробицями з життя Пилата. Попит на розширену Пилатову біографію відчували й автори «Никодимового Євангелія»⁴, і Євсевій Кесарійський (IV ст.). Саме на базі його «Церковної історії» виникають легенди про самогубство Понтія Пилата: нібито префект Юдеї був засланий у В'єн у Галлії, де різні нещастя змусили його накласти на себе руки, і де досі височіє пірамідальна колона іподрому, яку тривалий час містяни називали «гробницею Пилата»⁵. Автор навіть указує точне датування самогубства Пилата (37–41 рр. н. е.) за імператора Гая, себто Калігули.

Різноманітні апокрифічні оповіді про Понтія Пилата, що з'явилися на теренах української літератури у XIII–XVII ст., не уникнули неоднозначності оцінок діяльності Пилата. У перекладній повісті «Страсті Христові»⁶, базованій на «Золотій легенді» Якова Ворагінського, «Пилатових актах», «Сказанні о приходѣ въ Римъ сестеръ Лазаря МарѠы і Маріи», «Пилатовому Листі до кесаря

Клавдія», «Переписці Пилата з Тибериєм, смерті Пилата і покарані Жидів», інспірованих «Никодимовим Євангелієм», а також «Смерті Пилата», «Сказанні учителя церковного Ієроніма святого про Юду предателя Господа нашого Ісуса Христа»⁷ Понтій Пилат є ейдетичним втіленням міфологеми великого грішника, тіло якого після самогубства було кинуте в Тибр, але було знехтуване всіма стихіями, навіть жерлом Везувію. Варто зазначити, що мотив неприйняття землею – це обов'язковий атрибут міфологеми великого грішника від Каїна до Агасфера і пов'язаний із відгомонами архаїчних хтонічних культів Матері-Землі⁸, що не приймає небіжчиків, що померли неприродною смертю, а також тих, хто мав інцестуальні стосунки⁹.

Геть інакше конотованими є два оповідання з українських рукописів XVI–XVII ст.: «Слово, як Марфа обвинуватила Пилата перед царем Августом»¹⁰ та «Пилат і святий Стефан». Тут Понтія Пилата виправдано як людину нерішучу, але відкрити світлу Нового Завіту. Інтегральним мотивом обох оповідань є страждання Пилата за віру й опісля добровільно прийнята мученицька смерть для спокутування гріха перед Сином Божим. Отже, перед нами – типовий «житійний» герой. Існує декілька пояснень, чому художній діалогізм новозавітних легенд-апологій Пилата та агіографії був закономірним.

По-перше, пошуки окремого індивіда в пам'ятках середньовічної писемності неминуче зустрічаються з нездоланими перешкодами. Тенденція авторів підпорядкувати індивідуальне загальному й тлумачити особливе за допомогою мало не математичної підстановки до нього моделей типізації призводила до панування в літературі кліше. Проритися крізь топіку до живої й неповторної особистості, зазвичай, було навряд чи можливим¹¹.

Скарбниця «готових слів» середньовічної культури дозволяла виражати авторське «я» щонайбільше в момент пошуку потрібного знаку, а також у вмінні компонувати й компіювати різні частини канону. За цих умов *криптограматичність*¹² (термін наш, О.П.) жанрів середньовічної культури є помітно вищою, аніж у будь-яку іншу епоху світового письменства¹³.

Будь-яка середньовічна літературна таксономічна одиниця здебільшого виділялася на основі предмета зображення¹⁴, і тому кожен тип висловлювання відповідав за свій фрагмент роз'яснення світу, посідаючи місце не стільки в жанровій ієрархії, скільки в моделі космосу¹⁵. А. Дьомін навіть зробив висновок, що «тематичний

поділ був більш властивий давньоруській книжності, аніж хронологічний чи вузько жанровий»¹⁶. При цьому, як зазначає Л. Гінзбург, дійовими особами твору були т. зв. «формалізовані» герої, що варіювали «традиційні ролі, які вже стали готовою, вистояною формою для естетично переробленого досвіду»¹⁷. *Готові* персонажі виконували заздалегідь визначені функції й «тим самим, як це на матеріалі фольклорних казок переконливо доводить В. Пропп, утворювали відповідні сюжетні мотиви»¹⁸. Скриптор намагався виписати воїна з позицій ейдосу ідеального воїна, а святого з позицій, підказаних каталогом агіографічних рубрик і топосів. На межі наслідування часом протилежних за своїм тематичним спрямуванням жанрових канонів з'являлися абсолютно нові семантичні поля. У цих координатах для середньовічного книжника використання *чужого неасимільованого жанрового слова* подекуди ставало ключовою формою самовираження. Водночас цінності, топіка жанру, із яким середньовічний автор вступав у архітекстуальний зв'язок (або міжжанровий діалог¹⁹), були присутні у його тексті імпліцитно як певна оптика, що накладала відбитки як на образ протагоніста та його мету, так і на структуру твору загалом. «Застиглий зміст» (М. Бахтін) претекстів існував як певна система символів, убудована в новий текст і здатна структурувати його поверхневу наративну структуру («зовнішній зміст»)²⁰. Таким чином, неунікність архітекстуального діалогу була закладена вже в самій специфіці середньовічної жанровості як такої.

По-третє, центральні теми оповідань «Вознесіння Пилата» та «Пилат і святий Стефан» – навернення грішного представника язичницької еллінсько-римської цивілізації, його цілковите преображення під впливом християнської віри – були подібними до десятків аналогічних сюжетів із житійної літератури, а тому могла бути описана за допомогою тих самих риторичних прийомів, топосів, рубрик, біблійних тематичних ключів (Р. Піккіо)²¹, що варіювалися залежно від обраного автором типу подвижництва.

Апології Пилата намагалися не просто виписати героя за канонами житійного жанру, але щоразу підлаштовували оповідь про префекта Юдеї під обраний тип *imitatio Christi* – або елліна, який увірував у Христа і став фундатором церков («Пилат і св. Стефан»), або мученика за віру («Вознесіння Пилата»).

Спроби виправдання традиційно негативних персонажів євангельської історії зумовлені центральністю позиції в моральній проповіді християнського вчення про каяття та відпущення гріхів. У

християнській агіографії легенда про великого грішника мала особливу місію, оскільки «поряд із постаттю праведника виступає принципово інший святий – великий грішник, який піднімається до величі покути з глибини морального падіння»²². Зразками для таких оповідань були євангельські притчі про розбійника, митаря, блудниць, а також чудесне преображення гонителя християн Савла. Однак у текстах т. зв. «Вознесіння Пилата» та «Пилат і святий Стефан» автори контамінують одвічний фантазм середньовічного соціуму про всесильну владу покаяння. Якщо два янголи навіть приймають усічену голову Пилата на небо, звичайний християнин із дрібними відступами від православ'я теж може сподіватися на Боже милосердя. Достатньо лише щирого каяття та молитви.

«Вознесіння Пилата», уміщене в рукописі Київського Михайлівського монастиря (1650 р.), споріднене генетико-контактними зв'язками з корпусом оповідей про самогубство Пилата й митарство його душі й тіла після смерті, а також листами префекта до кесаря, навіяних «Пилатовими актами» з апокрифічного «Євангелія від Никодима». Неодмінним мотивним елементом усіх цих творів є згадка про магичні властивості однієї з найважливіших християнських реліквій – хітон Христа. Сюжет можна редукувати до кількох подій: прихід до римського кесаря жон-мироносиць, розповіді імператору про суд над Ісусом Христом і про чудеса, здійснені ним; кесар викликає до Риму Пилата, той з'являється перед очі кесаря в хітоні Христа (у «Вознесінні Пилата» реліквію приміряє римський «сотник» Логвин), який впливає на настрої кесаря: щойно суддя Ісуса одягає хітон, у володаря зникає гнів у серці, а тільки знімає, той прагне засудити Пилата. Цікаво, що в різних списках суд над Понтієм Пилатом проводить то Тиберій, то Клавдій, то Август. При цьому тексти є розгорнутими парафразами одне одного, тому встановити первинність тієї чи іншої версії можна лише гіпотетично.

«Вознесіння Пилата» умовно можна поділити на дві частини. У першій частині оповідає, що за образно-стильовою манерою наближається до «Пилатових актів», веде я-наратор, власне сам префект Юдеї. Кесар зціляється від намальованого образу Христа й викликає до себе Пилата для розслідування процесу щодо трагедії на Голгофі. Тотожними лишаються й висновки кесаря щодо подальшої долі Пилата після викладу тим у листі основних колізій судового процесу над Христом та чудес, які Христос чинив у суботу, зцілюючи сліпих і кульгавих. У оповіданні містяться детальні опи-

си смерті Анни й Каяфи, які, порівняно з аналогічними фрагментами в інших версіях, не зазнали жодних змін чи інтерполяцій. Однак фінал пам'ятки є абсолютно нетиповим для означеної сюжетно-тематичної групи: йдеться про навернення Пилата до християнства та його мученицьку смерть. У другій частині твору з'являється всезнаючий наратор, і внутрішня точка фокалізації змінюється на нульову.

Для аналізу пам'ятки слід здійснити невеликий екскурс в історію житійного канону, який одразу після прийняття християнства вкорінюється в систему жанрів і виявляє спроможність впливати й на жанри світської літератури. Як відомо, агіографічних текстів у перші століття християнства не існувало, адже виникають вони одночасно з посиленням гоніння на перших християн із боку римської влади. Саме тоді, у II ст., і виникає жанр мартиріїв, який за лаконічністю стилю викладу фактажу тяжів радше до історичного джерела, ніж до художнього наративу²³. Ці тексти містили сухі повідомлення про допит мученика, що викладався у формі діалогу між суддею і підсудним, а завершувався вироком і вказівкою на дату/місце смерті.

У той час, коли у християнській спільноті зростає потреба в апокрифічних оповідях про Понтія Пилата, біографія якого у євангельських текстах подана дуже лаконічно, відбувається чимало змін в інших системах жанрів. Так, приблизно з IV ст. у Римі та Візантії мартирії набули поширення й стали компонуватися окремими збірками. Не в останню чергу це було зумовлено виходом у 313 р. Міланського едикту, що припинив переслідування християн. Для середньовічної житійної літератури – це перехідний етап, що зумовлює виникнення цілої галереї клішованих образів християнських святих, які мали зображувати ідеального християнина вже не як мученика, а блискучого церковного оратора, аскета, юродивого, фундатора церков тощо²⁴. Навіть якщо використовувався традиційний сюжет про подвиг святого й мученицьку смерть, на перше місце виходили риторичні прикраси, життєпис подавався повністю – від народження й до смерті, і до того ж автор-агіограф мав скласти похвалу чеснотам мученика²⁵.

У оповіданні «Вознесіння Пилата» протагоніст приходиться до Октавіана Августа (27 р. до н. е. – 14 р. н. е.), що є очевидним анахронізмом, і просить: «Пане державний кесарю, звели мені дати муки, та залишай мене гріхи мої, оскільки я грішним є й зло сотворив праведному Ісусу»²⁶. Реакція Августа прогнозована й де-

термінована законами жанру: «Кесар же повелів тако сотворити й мучити його різними муками». Понтій Пилат, як і типовий мученик часів занепаду Римської імперії, лише звертається до неба перед фізичною смертю: «Помилуй мене, Христе царю, Сине Бога живого ... Согрешив я перед тобою, і передав тебе невинним на смерть»²⁷. «Глас з неба» звертається до Пилата, як і до мучеників за віру в житях Козьми й Даміана, які також померли через усичення голови: «Радуйся, Пилате, якщо заради мене страсть сю терпиш чи приймаєш. То увійди в обитель Батька мого, бо відчиняються ворота райські, і воїнство янгольське тримає вінець і жде приходу твого». І мечник відсікає голову Пилата, у той час як з неба сходить ангел Господній і «бере главу його на небо»²⁸. Це – типовий фінал мучеництва.

Страта через усичення голови мечем часто згадується в описах мученицької смерті християнських святих епохи великих гонінь, при чому в ряді випадків у іконографічній традиції вони триматимуть свою голову в руках. Зокрема, у життеписі Діонісія Паризького (III ст. н. е.), викладеного Григорієм Турським (VI ст.), а також у латинському тексті «*Passio SS. Dionysii Rustici et Eleutherii*» змальовується, як проповідник після страти взяв свою голову, ввійшов із нею до храму й там лише упав мертвий.

Як бачимо, апокриф засвідчує досить високий ступінь адаптації житійної схеми, що у загальних рисах визначала характеристику ідеального мученика, стиль і композиційні елементи джерела.

У основній частині «житія» Пилата наявні класичні *loci communi*, а також слова й фрази, що повторюються з твору в твір згідно із законами житійної топіки. Як ми вже зазначали, для семіосфери агіографічної літератури надзвичайно важливою була опозиційна пара святого/грішника, що розкався. Якщо автор спирався на своїх попередників і не переповідав про дитинство героя, імовірно, він мав свого ідеального читача, що вже був ознайомлений із потрібними сюжетами, а тому ставив собі за мету лише полеміку з «Пилатовими актами». Здавалося б, замість копіювання оповіді про самогубство Пилата й неприйняття його землею, що зближує персонажа мало не з Каїном, чомусь вводиться суттєве доповнення: Пилат сам просить Августа його стратити, на що імператор, судячи з тексту, охоче пристає.

Таким чином, діалог із агіографічним каноном дає можливість створити зовсім інший текст (а не редакцію) про ходіння Марти до Риму й кесаря (Августа/Клавдія/Тиберія).

У оповіданні «**Пилат і святий Стефан**» зі Львівського рукопису XVI ст. протагоніст – це вже не мученик за віру, а фундатор церков. Якщо перша частина апокрифа здебільшого сфокусована на діяннях первомученика, то друга побудована довкола незвичного сюжету: уві сні до префекта являється св. Стефан і просить звести храм в його ім'я. Колишній суддя Христа вельми оптимістично сприймає сон: «Завтра ж устав Пилат з радістю великою й сотворив церкву красну»²⁹. Згодом первомученик повідомляє Пилату про дату близької смерті (сприймалася, звісно, як благо й обіцянка райських блаженств), що у сновидіннях відбувалося з багатьма святими, до яких Бог був особливо ласкавим. Сім місяців по тому він і його дружина «спочили з миром». Маємо мотив сходження святого до великого грішника й напучування останнього на благі діяння.

Функція св. Стефана у сні Пилата зводиться до того, щоб відкрити колишньому язичнику та його родині істину Нового Завіту. В оригінальній писемній традиції до цього різновиду тяжіють деякі новели «Кисво-Печерського патерика», особливо показовим є видіння Симоном церкви, згодом розкриті св. прпд. Антонію Печерському.

Порівняймо спілкування Симона (Шимона) з Дівою Марією та св. Стефана з Пилатом (обидва є колишніми іновірцями й грішниками, але завдяки виконанню Божих вказівок і зведенню храмів стають благословенними Богом). Симон так розповідає преподобному Антонію історію свого перебування на кораблі: «Коли ж плвли ми, розігралась велика буря, аж усі ми вже не гадали вижити, і почав [я] кричати: “Господи, прости мене! Бо через той пояс, якого взяв од Твого образу, загибаю нині!” І побачив церкву в небі, і думав, що то за церква. І був нам з висоти голос, який мовив: “Має вона сотворитися преподобним в ім'я Божої Матері, і в ній ти будеш похований”»³⁰. Ця справа мала звільнити Симона від смерті фізичної, а ось язичника Пилата – від духовної, оскільки потрібна була Богові не його мученицька смерть, а служіння християнській громаді. Наслідком цього є прощення грішника: «Ми усі прославили Бога і втішилися радістю великою, звільнившись од гіркої смерті. Тож і донині не відав, де має бути створена церква, показана мені: на морі й на Альті, коли був при смерті, доки не почув із твоїх чесних вуст, що тут мені похованому бути, в церкві, яка має бути збудована»³¹. Цікаво, що, на відміну від «Кисво-Печерського патерика», у оповіді відсутні чіткі вказівки щодо архі-

текстури церкви, а говориться лише, на честь кого вона має бути збудована та її географічні координати. Натомість сні Симона містять більше конкретики: «І, як бачив, зміряв її тим золотим поясом. І розміром та висотою вона – 20 завширшки, 30 завдовжки, а 30 у висоту. Стіни ж з верхом – 50»³².

Так звертається до Пилата св. Стефан: «Улюблений мій ... сотвори храм молитвенний в ім'я в наше, напиши, що слід творити пам'ять нашу у місяці квітні, а по семи місяцях і ти спочинеш з нами»³³. Як і Симон, Пилат виконує завдання, отримане уві сні. Сім місяців по тому сталося, як і обіцяв первомученик. Як бачимо, апокрифічний мотив цілком вписується в семантичний континуум оригінальної киево-руської писемності та є її органічним доповненням.

Сама історія навернення Понтія Пилата до християнства через побачений ним сон є відзеркаленням жанру онейричної біографії, що виникає в добу пізньої Античності³⁴ й стає напрочуд популярним у Середні віки. Назагал ставлення до снів із визнанням християнства як легітимної, а потім офіційної релігії, змінюється упродовж віків і теологічних концепцій, хоча загальною є тенденція руху від інтересу до снів за раннього християнства до стурбованості й вагання. У часи виходу праць Тертуліана (160–240 рр.) увага християн до снів дуже жвава, а онейричні мотиви починають домінувати у життях святих мучеників і грішників, що розкаялися. За узагальненням Ж. Ле Гоффа, саме зі сновидіннями в агіографії з'єднані головні події життя християн тих часів: навернення, контакт із Богом, мучеництво³⁵.

У трактаті Оригена «Проти Цельса» (I, 46) говориться: «Багато хто прийшов до християнства немовби проти власної волі: якийсь дух несподівано повернув їхні серця від зненависті до цього вчення – до готовності вмерти за нього, навівши їм видіння чи сон. Я знаю багато таких прикладів»³⁶. У випадку Понтія Пилата цим «духом» є св. первомученик Стефан, який помер у 33–36 рр. після забиття камінням, що стало наслідком суду над ним у Синадроні за християнську проповідь у Єрусалимі.

Спалах розвитку концепцій сновидінь у середньовічній уяві був «тісно пов'язаний із модою на подорожі в потойбічний світ та зі зрослою важливістю дочасного суду відразу по смерті»³⁷. Отже, сюжетна матриця апокрифу могла бути запозичена з жанрів візії грішників, що розкаялися (на кшталт «Чистилища св. Патрика» та ін.), і доповнена елементами класичного агіографічного сюжету

про житийного героя-фундатора церков. Наскрізний образ собору в честь первомученика відсилає до Книги Ісайї, на якій будувалася промова Стефана в Єрусалимі.

На суді в Синедріоні Стефан починає свою розповідь із виходу Авраама з Месопотамії, і, згадуючи історію Йосифа й Мойсея, доходить до будівництва Соломоном Єрусалимського храму. У промові істинний пророк і законодавець Мойсей протиставляється Аарону, що зробив золотого тільця (Дії 7:39–41); Давид, котрому було заборонено будувати Храм (2 Царі 7) – Соломону, що його побудував; Скинія – Храму та ін. Міркуючи про Храм, Стефан наводить ключові для означених бінарних опозицій слова пророка Ісайї: «Так говорить Господь: Небеса – Мій престол, а земля – то підніжок для ніг Моїх; який же то храм, що для Мене збудуєте ви, і яке ото місце Його відпочинку? Таж усе це створила рука Моя, і так все це сталось, говорить Господь!» (Іс. 66:1–2). Святий Стефан завершує свою проповідь висновком: «але не в рукотворнім [домі] Всевишній живе» (Дії 7:48), за що й був побитий камінням, оскільки епітет *рукотворний* у контексті гебрійської словесності був стилістично маркованим і вживався лише для опису язичницьких ідолів. Ужити це слово на позначення Храму було нечуваним богохульством.

Отже, у образі «церкви красної» актуалізовано концепт нерукотворного храму, й прихід саме Стефана у цьому «житті Пилата» є не лише необхідною, але єдиною умовою для декодування логіки художнього тексту. Апокриф відсилає як до Книги пророка Ісайї, на якій будувалася промова Стефана в Єрусалимі, так і до новозавітних текстів. Декодування цих текстів підводить до думки, що Пилат у наративній структурі оповіді є ідеальним онейричним героєм, якому надається право, як і Соломону, зводити Храм. Істина сама обирає героя й не дає йому згубитися в усьому, що є Не-Істина.

Слід згадати, що у Замойському рукописі міститься оповідання «Мученіє св. Великого первомученика Стефана»³⁸, у якому перша частина оповіді – власне розповідь про останні дні первомученика й забиття його камінням – не лише на рівні сюжету, але й на рівні знаковому точно відповідає оповіданню «Пилат і св. Стефан».

У обох версіях перекладної оповіді виразно апокрифічним також є образ Савла-Павла. Якщо у Новому Завіті Савл – радше пасивний свідок убивства св. Стефана (Дії 7), то у оповіданнях він «являється по prostu верховодом, формальним комендантом убій-

ства не лише Стефана, але також свого вчителя Гамалиїла та члена найвисшого синадрону Нікодима»³⁹. Так, «тоді дуже розгніваний Савл повів камінням побити його [Стефана]»⁴⁰. По смерті первомученика люди «плакали над ним три дні й три ночі», «і сотворили ковчег срібний, і поклали тіло туди»⁴¹; у оповіданні «Пилат і св. Стефан» цей жест приписується Пилатові. У фіналі ангел приймає душу «мученика за людське спасіння» на небо; у оповіданні «Пилат і св. Стефан» райське блаженство вготовано й префекту з родиною.

За вилучення Пилатової лінії відповідальний, як зазначає І. Франко в коментарі до повнішої версії апокрифу, саме русин, внутрішній цензор якого, вочевидь, так і не зміг повірити в навернення в християнство, а тому прибирав із твору все, що могло б свідчити про прощення цього розкаяного грішника⁴². Тим не менше, якщо ми проаналізуємо логіку «нецензурованого» твору, то стане зрозумілим, що історія преображення юдея Савла, переслідувача перших християн, на Павла слугувала біблійним тематичним ключем для оповіді римлянина-язичника Понтія Пилата, що засудив Христа, але потім розкаявся й відкрився світлу Нового Завіту.

Не забуваймо, у середньовічній культурі, зіпертій на поетику «загального місця», риторика регулювала усі форми письмової й подекуди усної комунікації⁴³. Кожна земля подія могла бути прочитана крізь призму священної; кожен індивідуальний характер чи явище дедуктивно виводився з вищої сфери значень⁴⁴. Житійні герої часто мали своїх відповідників у Святому Письмі й виписувалися максимально подібними до них. Середньовічний книжник використовував біблійні тематичні ключі у структурно маркованих місцях як своєрідні згорнуті фабули-дзеркала основної оповіді⁴⁵, акумулюючи аксіологічні й дидактичні акценти вихідного зразка при творенні нового сюжету, тож ототожнення Савла й Пилата має глибокі онтологічні підстави.

Патетика тексту – це всесильність покаяння, експліковано мотивом заступництва первомученика Стефана за Пилата, а також те, що «ні елліна, ні юдея» не існує, коли людина справді стає на шлях пошуку того, що є *Істиною*. Як бачимо, відчуття діахронної глибини канону оповідей про грішників, що розкаялися, у авторів прототексту було дуже чітким. Відповідне повідомлення сприйняв і перекладач-переписувач Львівського списку, а ось його колега в Замойському рукописі не був згодний із трансляцією цінностей, почасти закладених навіть в формі твору, і тому вилучав усе зайве,

не дбаючи про численні граматичні й символічні неузгодження свого матеріалу.

Підсумовуючи, зазначимо, що в обох апокрифічних текстах Понтій Пилат постає страждальцем за християнську віру. Автори «Вознесіння Пилата» описують добровільно прийняту Пилатом мученицьку смерть від рук римського імператора Августа, що засвідчує орієнтацію авторів легенди на мартирологічний наратив, у той час як оповідання «Пилат і св. Стефан» зіперте на хронологічно пізніше утворені житійні матриці фундаторів храмів.

Наостанок зауважимо, що говорити про жанрову гібридність новозавітних легенд про Понтія Пилата навряд чи доцільно. Апокриф може, не перестаючи бути апокрифом, бути водночас словом, авантюрою повістю з елементами чарівної казки або житієм фундатора церков⁴⁶. У випадку «Вознесіння Пилата» та оповідання «Пилат і святий Стефан» апокриф мімікрує під агіографічну матрицю, запозичує з неї образ предикативного героя як порожнього означника й наповнює його новим змістом. Однак ознаки житійності у літературній «Пилатіані» апелюють до рівня теми, генологічні самозназви («слово») – до сфери вживання. Апокрифічність у цих координатах взагалі складно кваліфікувати як елемент жанровості. Насамперед вона передбачає рецептивну установку, себто опозицію до християнського канону й імпліцитне порівняння з ним.

Враховуймо, що середньовічні автори не використовували термін «апокриф» (з давньогр. *αποκρυφος* – «прихований, таємний») як жанрову самоназву; зрештою, апокрифічні Євангелія та есхатологічні апокрифи, близькі до жанру візії, мають таке різне мовленево-стилістичне оформлення та різні предмети зображення, що годі говорити про їхню змістову і/або формальну схожість. Таким чином, апокриф не є власне-жанром, а радше допомагає тексту вдаватися до жанрової мімікрії (термін наш, *О.П.*) в залежності від ціннісних установок скрипторів. Сам вибір жанрового канону (архітексту), у просторі якого твориться текст, є актом етичним і естетичним, а відтак форма твору постає єдиною можливою моральною оцінкою життєвого шляху амбівалентного євангельського персонажа.

¹ Мельник Я. Апокрифічний код українського письменства / Ярослава Мельник. – Львів : Видавництво УКУ, 2017. – С. 249.

² Апокрифи і легенди з українських рукописів: у 5 т. / Зібрав, упорядкував і пояснив др. Іван Франко ; [передм. Я. Мельник]. – Репр. вид. – Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2006. – Т. II. Апокрифи новозавітні. – С. 338.

³ Иисус Христос в документах истории / Составл., статья и комментарии Б.Г. Деревенского ; изд. четвертое, исправл. и дополн. – СПб. : АЛТЕЙЯ, 2001. – Режим доступа: <http://www.istorya.ru/book/jesus/02.php> (дата звернення 13.01.2019). – Назва з екрану.

⁴ «Никодимове Євангеліє», створене не пізніше IV ст. н. е., потрапило в письменство південних слов'ян у X–XI ст. і було засвоєне в києво-руському середовищі не пізніше XIII ст. (Детальніше див.: *Мильков В.В. Древнерусские апокрифы*. СПб. : Из-во РХГИ, 1999. С. 767-769). Понтій Пилат тут не є основним винуватцем трагедії на Голгофі. Оповідь рясніє виразними антиюдейськими інтенціями, натомість оповідач виразно симпатизує еллінам. Окрім того, язичники як носії еллінської мудрості є більш відкритими для сприйняття тієї Істини, яку Христос приносить у Галілею. Свідченням цього є віщий сон Прокули, яка напередодні суду в Пилата «багато страждала за праведника сього» (Христа). Мотив чудесного мимовільного поклоніння поганських знамен у руках дванадцяти наймогутніших воїнів префекта перед Христом символізує схиляння земної влади кесарів Римської імперії та еллінського світу перед Месією, може бути запозиченим із пізніх редакцій «Сказання Афродитіяна», де кам'яні ідоли після сходження Віфлеємської зорі починають танцювати й грати на гусях у кумирниці Іри (Гери). Окрім додатку «Сходження до пекла», перша частина твору містить «Діяння Пилата» (лат. *Acta Pilati*, давньогрец. *Πράξεις Πιλάτου*), себто листування Пилата з кесарем. Ці твори і стали відправною точкою для більшості апокрифів про префекта Юдеї.

⁵ *Евсевий Кесарийский*. Церковная история: в 10 кн. / Евсевий Кесарийский. – Режим доступа: <http://www.vehi.net/istoriya/cerkov/pamfil/cerkovist/history.html> (дата звернення 22.02.2016). – Назва з екрану.

⁶ Страсти Христовы в западно-русском списке XV вѣка / Подготовил Н.М. Тупилов // Памятники древней письменности и искусства, 1901. – С. 1–84.

⁷ Апокрифи і легенди з українських рукописів: у 5 т. / Зібрав, упорядкував і пояснив др. Іван Франко ; [передм. Я. Мельник]. – Репр. вид. – Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2006. – Т. II. Апокрифи новозавітні. – 532 с.

⁸ *Еліаде М.* Священне і мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і Андрогін; Окультизм, ворожбитство, та культурні уподобання / Мірча Еліаде. – К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. – С. 268.

⁹ *Пелешенко Ю.* Українська література пізнього Середньовіччя (друга половина XIII–XV ст.). Джерела. Система жанрів. Духовні інтенції. Постаті / Ю.В. Пелешенко ; [вид. 2, переробл., доповн.]. – К. : ВД «Стилос», 2012. – С. 175.

¹⁰ Тут і далі за мотивною домінантою називатимемо цей текст «Вознесінням Пилата», щоб відрізнити від низки пам'яток з подібним найменуванням.

¹¹ *Гуревич А.* Индивид и социум на средневековом Западе / А. Гуревич. – М. : РОССПЭН, 2005. – С. 49.

¹² Криптограматичність – це стихія культурної пам'яті, здатна зберігати в формі платонівських «відбитків на воску» усі типи взаємозв'язків між словами й речами, ціннісні, етичні й естетичні програми претекстів художнього артефакту, створюваного тут і тепер. Сила опору авторів до криптограматичності письма прямо пропорційна до меж індивідуалізму, установлених у рамках конкретної стильової естетичної програми. У часи, коли автор визначався диктатурою жанру та залежав від авторитетів на рівні змісту і топосів на рівні форми, сила опору була мінімальною. Саме тому середньовічний текст у силу своєї компілятивної природи трансливав маси неперероблених чужорідних смислів і цінностей, що тяжіли до ціннісного ядра твору та його «біблійних тематичних ключів», але не могли позбутися свого відчуження.

¹³ *Пелешенко О.Ю.* Жанрова та ідеологічна пам'ять ландшафтів в українських середньовічних ходіннях до раю / О.Ю. Пелешенко // Наукові записки НаУКМА. Літературознавство. – К. : НаУКМА, 2018. – С. 26.

¹⁴ *Лихачев Д.С.* Система литературных жанров Древней Руси / Д.С. Лихачев. – М. : Изд-во Академии наук. – С. 60.

¹⁵ *Александров А.В.* Предисловие / А.В. Александров // Джиджора Е.В. Исследования по средневековой литературе XI–XV вв. : Сборник научных работ / Е.В. Джиджора. – Одесса : Астропринт, 2012. – С. 6.

¹⁶ *История древнерусской литературы : Аналитическое пособие / Отв. ред. А. Демин.* – М. : Языки славянских культур, 2008. – С. 9.

¹⁷ *Гинзбург Л.Я.* О литературном герое / Л.Я. Гинзбург. – Л. : Советский писатель, 1979. – С. 42.

¹⁸ *Джиджора Е.В.* Исследования по средневековой литературе XI–XV вв. : Сборник научных работ / Е.В. Джиджора ; науч. ред. А.В. Александров. – Одесса : Астропринт, 2012. – С. 35.

¹⁹ *Genette G.* Palimpsests: Literature in the Second Degree / G. Genette ; trans. Channa Newman and Claude Doubinsky. – Lincoln : Un. of Nebraska, 1997. – P. xix.

- ²⁰ *Бахтин М.М.* К методологии гуманитарных наук / М.М. Бахтин. – Режим доступу: http://psylib.org.ua/books/_bahtm01.htm (дата звернення 13.01.2018). – Назва з екрану.
- ²¹ *Пиккио Р.* Slavia Orthodoxa: Литература и язык / Риккардо Пиккио. – М. : Знак, 2003. – С. 436.
- ²² Історія української літератури: у 12 т. Т. 1. Давня література (X – перша половина XVI ст.) / Наук. ред. Юрій Пелешенко, Микола Сулима. – К. : Наукова думка, 2013. – С. 797.
- ²³ Там само. – С. 195.
- ²⁴ Там само.
- ²⁵ Там само.
- ²⁶ Апокрифи і легенди з українських рукописів: у 5 т. – Т. II. Апокрифи новозавітні. – С. 356.
- ²⁷ Там само.
- ²⁸ Там само.
- ²⁹ Апокрифи і легенди з українських рукописів: у 5 т. – Т. III. Апокрифи новозавітні. Апокрифічні діяння апостолів. – С. 258.
- ³⁰ Києво-Печерський патерик / Пер. з церковносл. М. Кашуба і Н. Пікулик ; вид. друге. – Львів : Свічадо, 2010. – С. 10.
- ³¹ Там само.
- ³² Там само.
- ³³ Апокрифи і легенди з українських рукописів: у 5 т. – Т. III. Апокрифи новозавітні. Апокрифічні діяння апостолів. – С. 258.
- ³⁴ *Ле Гофф Ж.* Середньовічна уява / Жак Ле Гофф. – Львів : Літопис, 2007. – С. 286.
- ³⁵ Там само. – С. 256.
- ³⁶ Там само. – С. 259.
- ³⁷ Там само. – С. 260.
- ³⁸ Апокрифи і легенди з українських рукописів: у 5 т. – Т. III. Апокрифи новозавітні. Апокрифічні діяння апостолів. – С. 28–33.
- ³⁹ *Франко І.* Передмова / Іван Франко // Апокрифи і легенди з українських рукописів: у 5 т. / Зібрав, упорядкував і пояснив др. Іван Франко ; [передм. Я. Мельник]. – Репр. вид. – Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2006. – Т. III. Апокрифи новозавітні. Апокрифічні діяння апостолів. – С. XIX.
- ⁴⁰ Апокрифи і легенди з українських рукописів: у 5 т. – Т. III. Апокрифи новозавітні. Апокрифічні діяння апостолів. – С. 32.
- ⁴¹ Там само. – С. 33.
- ⁴² Там само. – С. 259.
- ⁴³ *Аверинцев С.С.* Античная риторика и судьба античного рационализма. Образ античности / С.С. Аверинцев. – СПб. : Азбука-классика, 2004. – С. 30.

⁴⁴ Пиккио Р. Slavia Orthodoxa: Литература и язык. – С. 436.

⁴⁵ Так само. – С. 437.

⁴⁶ Аверинцев С. Жанр как абстракция и жанры как реальность: Диалектика замкнутости и разомкнутости / С. Аверинцев. – Режим доступа. – http://www.k2x2.info/literaturovedenie/ritorika_i_istoki_evropeiskoi_literaturnoi_tradicii/p8.php (дата звернення 15.05.2018). – Назва з екрану.



ПРОПОВІДІ НА РІЗДВО

Кирила Транквіліона Ставровецького та Йоаникія Галятовського: порівняльний аналіз

Кирило Транквіліон Ставровецький та Йоаникія Галятовський – це представники двох етапів українського бароко, раннього й зрілого, і навіть їхні проповіді належать до різних типів цього жанру. Проте авторів часто ставили поруч, як це роблять, зокрема, Іван Франко, Мажанна Кучинська й Маргарита Корзо.

Збірка проповідей Кирила Транквіліона Ставровецького «Учительне Євангеліє» (1619 р.) привертає увагу не лише через обсяг (вміщує 110 текстів), а й завдяки оригінальній манері їх написання: «Тексти Кирила своєрідний палімпсест: ознаки барокової гомілії накладаються на традиційну середньовічну модель, східні православні традиції вбирають у себе тенденції західної протестантської та католицької гомілетики»¹. Ставровецький зумів у своїх проповідях гармонійно поєднати риси двох епох – Середньовіччя й Бароко.

У проповідях Йоаникія Галятовського виразно переважають ознаки зрілого українського бароко (друга пол. XVII ст.). Водночас автор не нехтує спадщиною свого попередника. За спостереженнями Наталі Яковенко, він використовує праці Ставровецького². До реєстру джерел Галятовського увійшли не лише твори отців Церкви, а й дані з філософії, астрономії, історії та світу природи. Інтелектуальна обізнаність проповідника та схильність конкретизувати абстрактні поняття вплинули на стиль письма, а зокрема, на спосіб глумачення Біблії.

У проповіді *На Воскресіння Господнє* автор наводить приклад чотирирівневої інтерпретації біблійного образу Єрусалиму: літеральний (буквальний) сенс належить безпосередньо до історії, тому Єрусалим тут означає юдейську столицю, де було розп'ято Ісуса Христа; моральний сенс інтерпретації Єрусалиму означає праведну душу; в алегоричному сенсі Єрусалим – Церква воююча, земна; в анагогічному (духовному) сенсі – Церква Небесна, тріумфуюча³ [с. 171]. Однак, чи завжди він інтерпретує свої казаня на чотирьох рівнях? Загалом в кожному тексті автор вибірково вико-

ристовує «потрібні» способи, створюючи певну модель тлумачення, де переважає один сенс. Інші використовують як допоміжні, як-от у проповідях на Різдво.

Подібно й у Ставровецького, досліджуючи його повчання, Мажанна Кучинська виявила співіснування у них двох сенсів – буквального та алегоричного⁴. Щодо двох інших виникають питання, так само як інтерпретація Галятовського не завжди чотирьохсенсава, оскільки він віддає перевагу алегоричному способу тлумачення. Відтак, в контексті аналізу та порівняння їхніх повчань на Різдво Христове розглянемо підходи обох проповідників. У Ставровецького є три проповіді на Різдво і моральне *Повчання про любов до Бога, про милостиню і відречення від світу*, прикладене до першої проповіді, в Галятовського, як завше, два. У своїх текстах проповідники інтерпретують дві іпостасі Ісуса Христа – божественну та людську в своїй єдності.

Ставровецький найбільше торкається питання двоєдності Сина Божого у третьому повчанні на Різдво з підзаголовками до неї *Про предивну тайну визволення нашого*⁵ і до другої частини *Того ж Слова про тривидну тайну і про подвійну природу Сина Божого: Божу і людську*⁶. Тілесність Сина Божого осмислюється з перспективи чуда, дарованого Богом людям. Цим Даром, що уможливило існування дивовижної події, стає Ісус Христос. Доводячи, що Він істинний Бог й водночас людина, Ставровецький подає аргументи: **«ибо сам Б[о]гъ... аще не бль истинный ч[е]л[овѣ]къ, почтоже потребова пелень и млека м[а]т[ѣ]рьного: и аще бы не был правдивъ Богомъ чмоу бы поклонъ б[о]гъскій от ц[а]рей пръских пріймоваль, и свѣздою з неба тѣхъ призываль на поклоненіе свое»** [арк. 75 зв.]. В першому повчанні Кирило знаходить підтвердження божественності Христа в Старому Завіті, де неопалима купина, Синайська гора та історія про трьох юнаків, які не згоріли у вогненній печі, є префігураціями того, що відбувається в новозавітних текстах.

Обидва казаня Йоаникія Галятовського після назви містять біблійні цитати з апостола Павла: «Бог з'явився в тілі» (1 Тим. 3:16) та «Бо приймає Він не Анголів, але Авраамове насіння» (Євр. 2:16), які стають фундаментом проповіді. У двох творах-інтерпретаціях Різдва гомілет співвідносить тілесність і божественність Ісуса Христа, тіло якого – передумова Божого спасіння всіх людей від первородного гріха: **«и Х[исто]с новий Адамъ взаль на себе Шату скураную»** [с. 12]. Про це говорить і Кирило: **«Инѣ же с[и]нѣ**

Б[о]жій слово ѿтчеє, явися въ плоти на земли, вторій Адамъ н[е]б[ес]ный»⁷ [арк. 73 зв.]. Прикметно, що третя велика проблема христології полягає в «єдності божественності і людинності в одній особі та іпостасі»⁸.

Низка подібних старозавітних історій рясніє й у проповідях Йоаникія Галятовського. Наводячи в ексордіумі приклади знаків Божого вияву людям (Мойсееві показався Бог у вогненній Купині, ізраїльтянам – у стовпі хмарному, Ісакову – у вихрі, а Іллі – у вітрі), автор намагається пояснити: як до Ісуса Бог Отець втілювався в знаках природи, то після – в людському тілі. Таке наростання конкретизації божественності очевидно має за мету посилити віру у сказане. Проповідник постійно торкається проблеми тілесності, тобто конкретного вияву Бога, того, кого можна побачити і впізнати у Ньому себе.

В першому повчанні на Різдво Кирило Транквіліон намагається передати досконалість тіла Христа через невинність Діви Марії: **«слово Б[о]жіє плоть бысть; родися с пр[е]ч[ис]той д[ѣ]вици М[а]рій якъ самъ вѣсть»** [арк. 66 зв.]; **«сице разумѣи и о д[ѣ]в[и]ци, яже роди Еммануила и бо тоа печати д[ѣ]вства не рушивъ; но цѣло съхранивъ»** [арк. 66 зв.]. Повчання поєднує три частини, три роздуми, які відображають: історичний, або ж людський, аспект; богословський, або ж божественний, і моральний⁹. В кожному роздумі переважає певний спосіб тлумачення, але, якщо перший роздум, розповідаючи про перепис, про бідність Йосифа та Діви Марії і про те, що ніде не було їм місця – буквально тлумачить Святе Письмо, а третій сам по собі є моральним повчанням про любов до Бога, милостиню та відречення від світу, то в другому роздумі про свято, про неосязність Різдва та прихід перських царів – переважає аналогічне прочитання. Хоча автор переповідає історичні події народження Ісуса Христа, але в основі цих подій і в тому, що передує їм – духовний сенс, який захований в окремих рядках усієї проповіді: **«Не обрѣтаєть бо мѣта на земли и покоа сый, иже оуготова ч[е]л[овѣ]кви покой вѣчный на н[е]б[ѣ]си»** [арк. 65 зв.] або **«вѣмы яко велико н[е]бо и высоко ѿ нас: но высоты его и величества, извѣстно нвѣмы»** [арк. 66 зв.].

Інколи в тексті переплітаються два способи тлумачення. Наприклад, в *Повчанні про любов, про милостиню і відречення від світу* моральний сенс приховує в собі ще й духовний: **«и спѣшно бѣжѣте къ пресвѣтлому Сіону, и н[е]б[ѣ]сному новому Єр[уса]ліму,**

**и тамо Х[рист]а сп[асы]т[є]ла свого оузрите, [нсоут]ємном
врѣстѣ; но въ свѣтѣ не приступныя славы»** [арк. 69]. Оскільки не лише дає настанови, дотримання яких у земному житті стає необхідною умовою для того, щоб досягнути Царства Божого, а й «втілює сподівання людей на потойбічне життя»¹⁰ з Богом на Небі.

Імена Христа, які Ставровецький вкладає в текст, стають символами: Цар, Бог-тіленосець, Емануїл, Лікар, Пастир Добрий, Ізбавитель, Сонце, а також, подібно до Галятовського, алегоричне порівняння Ісуса Христа з каменем, а Діви Марії з горою: **«Камень есть Х[ристо]с ца[р]ь вѣчной крѣпости. Гора несѣкомаа д[ѣ]в[и]ца рожденшаа Ємманоила без мужа»** [арк. 71 зв.]. Завдяки таким символам увиразнюється алегоричне прочитання Кирилом Святого Письма.

У першому казані *На Різдо Христове* Йоаникій Галятовський апелює до подвійної сутності Христа – Сина Божого й Сина Людського, та наголошує на винятковості цього поєднання. Беручи за основу біблійну цитату, автор порівнює людське тіло зі стіною: «Он стоїть він за стіною, зазирає у вікна, заглядає у ґрати» (Пісн. 2:9). Далі пояснює: **«Стѣною называється тѣло ч[є]л[овѣ]чєе, котрое Х[исто]с взалѣ на себе, и затѣм люде немогли видѣти Бозства Х[ристо]вогю... Оконцемь и мрежею называються смысли наши, котрыиса в Тѣлѣ Х[ристо]вом знайдуют»**. З цим контекстом невідривно пов'язана наступна цитата: **«Горлицею называється Ц[є]рков с[вя]таа, гнѣздомя єсть тоєжѣ Тѣло Х[ристо]во, в котором Ц[є]рков с[вя]таа положила птенца своа»** [с. 6], – тому що Бог, взявши на себе людську натуру, з'явився в іпостасі Ісуса Христа, в якій душа і тіло, Боже та людське, небесне й земне набувають досконалого поєднання. Подібними порівняннями насичена уся проповідь.

Часто Галятовський проводить алегорії між земним та небесним, пояснюючи духовні сутності через конкретні речі, що стає центральним в його проповідницькій майстерності. Підкреслення нероздільності Божого й людського в особі Христа підсилюється порівнянням з луком і тятивою, **«бо Лук Тативу на собѣ носит: такѣ Б[о]зкаа в Х[рист]ѣ натура носить на собѣ натуру ч[є]л[овѣ]чюю»** [с. 11].

Інтерпретуючи Святе Письмо, автор віддає перевагу алегоричному методу, який подекуди сполучається з іншими, найчастіше з духовним, так тісно, що межі між ними стираються. Наприклад, в ексордіумі алегоричне порівняння: **«д[у]ша моа грѣшнаа, будєть**

тебѣ стайнєю Вифлеємскою, серце мое жлобом тобі будет», відображає ще й духовний сенс, бо перед тим звертання до Христа: «**Прійди дна инѣшнего до мене на помочь... и оучини собі въ мнѣ мешкане**» [с. 7], – вказує на апокаліптичний мотив, на цілковите духовне єднання з Богом після другого приходу Ісуса Христа.

Друга проповідь на Різдво має морально-повчальний характер і помітно відрізняється від попередньої в сенсі тлумачення. Проповідник називає і обережно пояснює п'ять причин, чому Бог взяв на себе не ангельську подобу, а людську. Тут Галятовський говорить про види гріхів, причини їх виникнення та проти якої іпостасі Бога зі Святої Трійці спрямовані: зі слабості проти Бога Отця, з невідомості проти Сина, зі злості проти Святого Духа [с. 24]. В проповіді немає притаманних автору прикладів з небіблійних джерел (історії, філософії, природничих наук тощо), натомість постійні звернення до старозавітних текстів. Цей момент повертає його до традиційного повчання і наближує до проповідницького стилю Кирила Ставровецького.

Незважаючи на це, Йоаникій Галятовський не відрікається своєї манери тлумачення. Як в багатьох інших, в другому казані *На Різдво* важко відшукати буквальный спосіб. Подаючи велику кількість прямих і непрямих цитат зі Святого Письма, автор не інтерпретує в прямому значенні. Особливим у його манері тлумачення є те, що, відбираючи певні біблійні уривки, Йоаникій створює свій текст вже в іншому контексті. Очевидно, така специфіка відмежовує зміст проповіді від євангельської перикопи¹¹. Цей момент відриває його від стилю інтерпретації Кирила, який зазвичай намагається передати євангельський сюжет. До прикладу, обоє авторів подають історію від Матвія про заблукалу вівцю (Мт. 18:12–13), акцентуючи, що Слово стало тілом (Ів. 1:14): «**С[ы]нъ Б[о]жій приходит пастырь добрый истинный, оставивши девять десятъ и девять овецъ не заблудудьшихъ: девять чиновъ аггльскихъ на горахъ н[е]б[е]сныхъ**» [арк. 70 зв.]; «**Зна[й]шол Христо[с] тую овцу заблудшюю, и вложилъ на рамена свои, бо взал на себе натуру**» [с. 22].

Перша цитата, взята з другого повчання на Різдво Кирила Ставровецького з підзаголовком *Сказання від пророків та Його прихід і для чого була потреба воплотитися Слово Божому*¹², є одним з аргументів народження Ісуса Христа в людському тілі. В поетично-нарративній формі автор проводить через увесь текст головну антитезу повчання: темрява – світло: «**сѣдаху народы въ тмѣ**

грѣха, кромѣ бл[а]годати Б[о]жеи, полшесты тисачи лѣтъ даж до пришевїа Х[рист]ва. Сего ради потреба было въплотитиса слову С[ы]ноу Б[о]жїю, и прїити врачу на исцѣленїе нашего естества, и свѣту б[о]ж[ес]твенному въсїати въ тмѣ соушимъ» [арк. 70 п.]. Цикл із трьох повчань Кирила на свято Рїздва стає шляхом з темряви, що накрила свїт після грїха Адама, і свїтла, яке з'явилося з народженням Христа.

У Йоаникія Галятовського та сама цитата входить до розповіді про чотири причини: чому Бог взяв собі натуру не ангельську, а людську. Першу з них пояснено через біблійну історію про Пастиря-Христа, який покинув дев'яносто дев'ять овець, себто «**девать Хоровъ А[н]г[е]лских которъ и Х[ристо]с оставивши в Н[е]бѣ; пришоль на землю шукати одной овцы»,** яка «**была презъ грѣхъ ѿ Б[о]га ѿдалиласа и блудила на свѣтъ»** [с. 22]. У процесі тлумачення – розповідь про змія, що з'явився на зоряному небі з сімома головами і десятьма рогами (Об. 12:3), і пояснення: змій – це Люципер, тобто старший ангел, зірки означають інших ангелів, які разом з Люципером були вигнані з раю до пекла. Сім голів означає сім смертних грїхів, а десять рогів – десять блюзнірств [с. 23]. Важливо, що, на противагу людям, не всі ангели впали, лише їх частина: «Його хвіст змів третину зір з Неба» (Об. 12: 4). В основі алегоричного тлумачення прикладів про доброго Пастиря та семиголового змія закладена відповідь-пояснення першої причини: чому Бог з'явився в людській подобі, а не в ангельській.

Кирило також подає біблійний приклад про Пастиря-Христа, але в іншому контексті та інтерпретації, дотримуючись певної хронологічної послїдовності. Перед тим, як добрий Пастир вирушив на пошуки заблукалої вівці, розповідає про грїх Адама, про владу диявола, який «**яко левъ яростный въ гнѣвѣ гонити блoudную овцу, выпавдшую з ограды н[е]б[е]сной, но удалившуюся ѿ своего пастыра»** [арк. 70 п.]

Як Галятовський порівнює Люципера зі змієм, так Ставровецький проводить аналогію між дияволом і левом, що ту вівцю «**зловивый левъ лукавый дїаволь моучилъ през миой времена, и нѣ мало дааше ей опочити»** [арк. 70 п.]

Таким чином, в проповідях на Рїздво обидва автори інтерпретують подвійну іпостась Христа – божественну та людську. Тїло та душа не протиставляються, як це може бути в інших повчаннях, адже мова йде про Ісуса Христа. Хоча в першій проповіді на Рїздво

во в контексті оповіді про єдність двох натур Христа, Галятовський зауважує: «**Бозскаа натура зацинѣйша во Х[рист]ѣ, нѣжєлю ч[є]л[овѣ]чаа, бо натура Бозскаа во Х[рист]ѣ была не смертелнаа а ч[є]л[овѣ]чаа смертелнаа**» [с. 7]. А далі наводить кілька пояснень, серед яких: «**Дерево малое прищеплено до дерева великого, бо натура ч[є]л[овѣ]чаа малаа прищеплена єст до натуры Б[о]з[с]кои великой**» [с. 9].

Отож, спосіб інтерпретації Святого Письма Йоаникія Галятовського відчутно різниться від його попередника Кирила Ставровецького. Хоча порівняльний аналіз їхніх проповідей дозволяє говорити про подібні моменти тлумачення в конкретних уривках текстів двох авторів. Найбільше тоді, коли контекст стосується старозавітних прикладів для доведення двоєдності Ісуса Христа – Бога та Людини в одній іпостасі. Тут письменників поєднує алегоричний сенс, який стає ключовим у їхніх інтерпретаціях проповідей на Різдво Христове.

¹ *Богдана Криса*. Передмова. Учительне Євангеліє / Кирило Транквіліон Ставровецький; пер з ц.-сл. Б. Криса, Д. Сироїд, Т. Трофименко. – Львів: Свічадо, 2014. – С. 13.

² *Наталія Яковенко*. У пошуках Нового неба: Життя і тексти Йоаникія Галятовського. – Київ: Лаурис; Критика, 2017. – С. 113.

³ Цитую за виданням: [Галятовський Йоаникії]. Ключ разумѣній священником законным и свѣцким належачій (Київ: Друкарня Києво-Печерської лаври, 1659) // Константин Біда. Йоаникії Галятовський і його «Ключ Разумѣній». – Рим: Український Католицький університет, 1975. – С. 1–512; зазначаючи в тексті лише сторінки.

⁴ *Marzanna Kuczyńska*. Ruska homiletyka XVII wieku w Rzeczypospolitej. Ewolucija gatunku – specyficzna funkcjonalna (Cyryl Stawrowiecki: Ewangelia pouczajaca. Rachmanów 1619; Joannicjusz Galatowski: Klucz rozumienia. Kijów 1659). – Szczecin, 2004. – С. 67.

⁵ *К. Транквіліон Ставровецький*. Учительне Євангеліє. – С. 546.

⁶ Там само. – С. 548.

⁷ Цитую за виданням: Кирило Транквіліон Ставровецький. Євангеліє учительне. – Рохманів, 1619. – Арк. 73 зв. Надалі сторінки позначаю в тексті.

⁸ *В. Каспер*. Ісус Христос. – Київ: Дух і Літера, 2008. – С. 267.

⁹ *Дарія Сироїд*. Різдвяні проповіді Кирила Транквіліона Ставровецького: Досвід прочитання / Біля джерел українського бароко: Збірник наукових праць. [У надзаг.: Львівська медієвістика. – Вип. 3]. – Львів: Свічадо, 2010. – С. 178–179.

¹⁰ *Наталія Алексєнко*. Біблійна герменевтика в українській бароковій прозі / Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філологічних наук. – Харків, 2001. – С. 9.

¹¹ *Marzanna Kuczyńska*. Ruska homiletyka XVII wieku w Rzeczypospolitej. Ewolucja gatunku – specyfika funkcjonalna (Cyryl Stawrowiecki: Ewangelia pouczająca. Rachmanów 1619; Joannicjusz Galatowski: Klucz rozumienia. Kijów 1659). – Szczecin, 2004. – С. 102.

¹² *К. Транквіліон Ставровецький*. Учительне Євангеліє. – С. 542.



ІНТЕРПРЕТАЦІЯ АНТИЧНОСТІ

в поетичній збірці Лазаря Барановича «*Żywoty świętych*» (1670)

Питання про роль античної спадщини в збірці Лазаря Барановича «*Żywoty świętych*» виникає вже з огляду на повний заголовок збірки. В обох його версіях ключова фігура – Аполлон: «*Apollo Chrześciański opiewa Żywoty świętych*» та «*Żywoty świętych ten Apollo pieje*».

Дмитро Чижевський писав про необхідність синтетичної праці, в якій було б детально проаналізовано впливи античності на всю українську літературу [5]. Наразі такого фундаментального дослідження в українському літературознавстві немає, але є чимало наукових статей і окремих видань про роль античності в конкретних авторів.

Наше завдання – проаналізувати, як інтерпретує античні образи і які античні мотиви використовує Лазар Баранович у збірці «*Żywoty świętych*».

Християнський Аполлон у заголовках збірки – приклад дотепу. Крім заголовка, цей образ є у вірші на герб царевича Федора Олексійовича й у присвяті йому ж. Аполлон «*opiewa Żywoty świętych*», «*sprzysia by szczęśliwa droga*» [6: 3], «*riać przybra ochoty*» [6: 3], «*wesoło gra lubo smutnie*» [6: 4], тобто оспівує, надихає, сприяє щасливій дорозі. По суті, він робить усе те, що передбачав культ Аполлона.

Отже, Аполлон Барановича загалом виконує свої звичні ролі, незвичним є те, що його діяльність розвивається в християнському контексті: Аполлон супроводить в дорозі лицаря, який біжить до Бога, він надихає інших оспівувати життя християнських святих, і сприяє тому, щоб царевич, адресат передмови-посвяти, завжди перебував у Божій присутності. У такий спосіб християнський Аполлон – це не лише дотеп, побудований на протиріччі, але й свідоме підпорядкування поганського бога християнським справам, щоб вивищити друге над першим.

Крім того, цей образ не був новим: у польській літературі на цей час уже був твір, у якому Аполлон разом з музами поклонявся

новонародженому Спасителю в яслах¹, але Баранович міг не знати цього й дійти до створення такого дотепу самостійно [7: 134].

Як пише Тадеуш Беньковський, після Тридентського собору жоден античний автор не увійшов до списку заборонених книг, проте єзуїти інтерпретували й адаптували їхні твори, прибравши з них різні «непристойності» й прокоментувавши їх з погляду моральності. Описані в античних творах події класифікувались відповідно до поділу на чесноти й гріхи. Міфологічні постаті коментувались як моральні алегорії. Ватиканський дипломат Антоніо Поссевіно, монах-єзуїт, у праці «*Bibliotheca selecta de ratione studiorum*» (1593, 1603, 1607), формулюючи бібліографічні й методичні вказівки для вчителів єзуїтських шкіл, радив їм, зокрема, щоб «з кожного стародавнього твору вони намагалися взяти якесь моральне повчання, яке заохочує до побожності, та переконання про моральну й духовну вищість християнського світу над античним» [цит. за 7: 125]. Щоб позбутися поганського характеру міфології, Поссевіно радив звертатися до алегоричного методу, наприклад, трактувати Юнону як заздрість і пиху, Палладу як мудрість, а Марса як війну. Крім того, Поссевіно заохочував сучасних поетів писати на релігійні теми й створювати міфологічно-християнські паралелі, «в яких би міфічні постаті були б фігурами й символами різних епізодів з життя Христа» [7: 126]. Отже, Аполлон Барановича – це вияв потридентської риторики, в якій антична спадщина оцінювалась не з історичного чи філологічного погляду, а лише з релігійного, насамперед як спадщина язичницька.

У вірші «До czytelnika» поет зіставляє дві алегорії: Пегаса – алегорію високої поезії, елітарності – та Осла – алегорію смирення й покори. Поет використовує топос скромності й самоприниження, мовляв у його збірці «*nie Poetyckim Pegazem biehano / Kochanowskiego w tym nie dojachano. / Oslem tu prostym jachano leniwo, / Kto biegl Pegazem lotnym co za dziwo?*» [6: 6]. Несподіване вивищення осла над крилатим конем – це не лише прагнення Барановича дотримуватися потридентських настанов щодо античності, але й парадоксальність самої природи покори та смирення, яку алегорично втілює у вірші образ осла.

За Сарбевським, «суть несподіванки міститься в природі предмету» [8: 3]. Прп. Йоан, ігумен Синайської гори, у «Ліствиці», твори, з яким Баранович як монах мав бути знайомий, писав, що сми-

¹ Йдеться про «*Rotuły na Boże Narodzenie*» (1612) Каспра Мясковського.

ренність здобувається забуттям своїх чеснот, усвідомленням свого безсилля, зреченням своєї волі, незасудженням, радісним сприйняттям принижень, бажанням постійно чогось навчатися тощо. Наслідками ж досягнення смиренності є привітність, лагідність, безжурність, бадьорість, жвавість (Слово 25-ге) [2: 164–166]. Отже, Баранович через образ осла показує парадокс покори та смирення, який полягає в тому, що через приниження людина здобуває християнську чесноту й у такий спосіб підіймається вище, стає ближчою до Бога.

Баранович також порівнює свою лютню, тобто власну поетичну творчість, з лютнею музиканта Орфея: «*Gdy grak Orpheusz byli takie czasy, / Przy Lutni jego aż skakali lasy: / Że moja Lutnia nie tak gra przyjemnie, / Lubo pójdziecie za nią, dosyć ze mnie*» [6: 6]. Орфєва гра – символ скороминущого, а життя християнського Аполлона – символ вічного, в чому далі Баранович запевняє читача, пишучи, що тільки зроблене з Богом буде жити вічно й що у віршах збірки «*do Czytania tylo się podało, / Coby Zbawieniu Dusz naszych przystało*» [6: 6].

Показово, що персонажі зі стародавньої міфології (Аполлон, Пегас, Орфей) зосереджені у вступних, програмових частинах книги. Вірш на герб, вірш-присвята – найбільш популярні шкільні жанри, так само, як і алегоричне переосмислення язичницьких міфів – шкільний прийом, створений єзуїтами для зручного викладання античної словесності. Далі в Господському циклі віршів ще лише раз натрапимо на античного персонажа: у вірші «*Do imienia Zbawiciela*» згадується Фенікс, який воскресить грішника з попелу [6: 21].

У листах Барановича Аполлон і Пегас виконують ще одну функцію: вони стають перифразами до назви його збірки, які він вводить у складні стилістичні конструкції, специфічну мішану мову, що її Пилип Терновський назвав колись «щегольством» [1: 48]. Наприклад: «Прошу також молитися..., аби Пегас мій, – сатир отакій, – вибіг якнайшвидше з сіверського лісу та й пущений був у світ» [3: 88]; «...я зі своїм пегасом, на якого посадив Аполлона, готовий зі шкіри лізти [*щоб пришвидшити друк збірки, – О.Р.*]» [3: 92–93]; «...стисни пегаса острогами, хай він заспіває пегасом і якнайшвидше вибіжить із печерської типографії» [3: 120]; «Відсилаю верхи на пегасі в печерську типографію польського Аполлона...» [3: 76]; «Я сподівався вже читати аполлона, а за нього ще

торгуються, ніби за якогось коростяного коня на базарі» [3: 120]; доплата за друк – «ярмо для Аполлона» [3: 119].

Окремо слід також сказати про мотиви збірки, які перегукуються з античною літературою і до яких зверталось багато барокових письменників, зокрема польських. Тадеуш Беньковський виділяє серед них ідеалізацію сільського життя, марноту марнот, стоїцизм, а також натурфілософські мотиви [7: 159–163]. У «*Żywotach*» Барановича з цього списку прочитується інтерес до натурфілософії, засудження тілесності та нагадування про швидкоплинність життя. Села й пейзажних замальовок у цій збірці майже нема, на відміну від збірки «*Lutnia Apollina*».

Мотив *vanitas*, марноти марнот, присутній уже на перших сторінках, щоправда тільки у тих виданнях, які містять присвяту царевичу. Над зображенням Богородиці Одігітрії, на руках якої сидить Ісус: правою рукою Він благословляє, а лівою тримає згорток, є напис латиною: «*Inueni PORTVM Spes & Fortuna valet / Nil mihi vobiscum ludite nunc alios*»² [6: 2]. Це епіграма з «Палатинської антології», до якої входять короткі вірші грецьких і візантійських поетів. Баранович перекладає його польською небуквально, використовуючи український фразеологізм «плести мотузки»: «*Nalazłem Port precz Nadzieja z Fortuną / Nic mi już z wami, szydźcie z innych szruna*» [6: 2].

До теми природи людини Лазар Баранович звертається лише у віршах, присвячених тим подіям церковного календаря, в яких вона вже потенційно закладена: тілесність – у поетичному циклі «*O Narodzeniu Pańskim*», зокрема в його частині «*I Słowo Ciałem stało*», душа й дух – в циклах «*O Wniebowstąpieniu Pańskim*», «*O Zesłaniu Świętego Ducha*» та «*O Świętym Krzyżu*». Про тіло, за Барановичем, турбуватися не потрібно, адже воно згниє. Судячи з листів письменника, в яких він постійно скаржить на безсоння, гостець, костюду, цю настанову він намагався в житті реалізувати, виснажуючи себе й не надто дбаючи про здоров'я.

У віршах збірки він називає тіло болотом, неслухняною худобиною, немовлям, яке потрібно міцно запеленати, конем, якого треба заправити в дишель посту, буремним морем. Квінтесенцією цього образного ряду є рядки з різдвяного циклу: «*Przyrodny nalóg w ciele trapi duszę, / Że się do tego co chce ciało rusze*» [6: 9]. Попри

² З лат.: «Відшукав я пристань, тому, Надіє й Фортуно, / Вже мені не до вас, тепер за вами хай хтось інший плаче».

очевидні біблійні джерела «тілесної» образності³, все ж міркування Барановича взяті не з Біблії, в мові якої «тіло» ототожнюється з людиною⁴. Водночас чимало поезій завершується проханням про здоров'я, зцілення душі й тіла, а у вірші про Преображення Господнє Баранович вдається до таких метафор, як «обличчя душі» та «одяг тіла», які, на відміну від попередніх прикладів, висловлюють душевно-тілесну єдність, а не їх протиставлення [6: 48]. Отже, насправді в цьому Баранович непослідовний, хоча все ж прикладів вивищення душі над тілом у його віршах більше. Один з найяскравіших – у поезії «O Świętym Krzyżu», в якому душа, а не ціла людина порівнюється зі стрілою, що вилітає в Божі руки: *«Łuk Krzyż a Ciało na nim jak Cięciwa, / Te wyciągnęła ręka śmierci chciwa. / Gwoździe jak Strzały, które by nie żyły, / Członki nawylot wszystkie zdziurawiły. / Dusza jak strzala, która wyleciała, / A Bogu Ojcu w Ręce się dostała. / Jeśli Duch Strzala, wszyscy byśmy chcieli / Stanąć na celu, niechaj do nas strzeli. / Tę Strzałę Duszą, Strzelaj do nas Panie, / Od takiej strzały nie myślę o ranie»* [6: 50–51]⁵. Крім того, цей вірш показовий використанням понять «душа» й «дух» як синонімів. Це не єдиний такий приклад у збірці.

Ідею об'язаної тілом душі Баранович міг узяти як безпосередньо з творів Платона, так і з ранньої патристики, яка вже містить у собі рецепцію поглядів античних філософів на тіло й душу, проте звернення до цієї теми лише у віршах про Христа, Святого Духа й

³ *Наприклад*: «Не будьте, як кінь, як той мул нерозумні, що їх треба приборкати оздобою їхньою вудилом і вуздечкою, як до тебе вони не зближаються» (Пс. 31:9), «А ті несправедливі як море розбурхане, коли бути спокійним не може воно, і коли води його багно й мул викидають» (Ісаїя 57:20).

⁴ *Наприклад*: «Боже Ти Бог мій, я шукаю від рання Тебе, душа моя прагне до Тебе, тужить тіло моє за Тобою в країні пустельній і вимученій без води...» (Пс. 62:2); «Затужена та омліває душа моя за подвір'ями Господа, моє серце та тіло моє линуць до Бога Живого!» (Пс. 83:3).

⁵ *З пол.*: «Хрест – лук, а тіло на ньому – тятива, / Яку тягне ненаситна рука смерті. / Цвяхи, як стріли: якщо не судини, / То кінцівки повністю всі пробіли. / Душа, як стріла, вилетіла / І богу Отцю в руки потрапила. / Якщо Дух Стріла, то всі б ми хотіли / Стати ціллю, нехай в нас стріляє. / Цим Духом-Стрілою цілься в нас, Господи, / Такою стрілою нас не пораниш» [6: 50–51].

Трійцю, а також використання біблійної образності спонукають до висновків, що неоплатонічні мотиви збірки взяті саме з творів Отців Церкви, а не безпосередньо з Платона чи Арістотеля.

Значно вища ймовірність того, що Баранович безпосередньо читав античні праці з натурфілософії або підручники, в яких було розлого викладено вчення різних філософів про світобудову. З астрономією, зокрема з планетарною системою Коперника, поет міг познайомитись іще під час навчання в Каліській єзутській колегії та Віленській академії. У Києво-Могилянській академії з др. пол. XVII ст. астрономія викладалась у складі філософії як частина фізики чи натурфілософії. У курсах філософії різних професорів КМА тривалий час паралельно розглядалися геоцентрична та геліоцентрична система світу [4: 177]. Крім того, в цей час в Україні були відомі два астрономічні трактати – «Космографія» Іоанна Сакробоско та «Шестокрил» Імануель-бар-Якоба [4: 194]. Вони містили астрономо-астрологічні відомості, зокрема інформацію про знаки зодіаку, рух небесних тіл, затемнення Місяця тощо [4: 370].

Баранович насамперед часто використовує знання про небесні світила для того, щоб створити дотепні висловлювання. Зокрема, в збірці є цікавий прийом, до якого Баранович спорадично звертається: він говорить про уявне, образне як про реальне. В такий спосіб поет, наприклад, вивищує християнські образи Христа як Сонця й вінця Діви Марії над планетарними суперечками: в одному з віршів він пише, що сонце обертається не довкола землі, а довкола вінця Богородиці, а Сонце-Христос проходить через цей вінець, щоб освітити світ. Так само й у іншому вірші: «*Okrągłe Nieba a Pan je opuścił, / Do Okrągłego się Więca Panny spuścił*» [6: 108]. Власне це головний акцент натурфілософії Барановича: Господь – Господь неба, землі, зірку; людина лише пізнає те, що створив Творець.

Отже, інтерпретація античності в збірці «*Zywoty świętych*» відбувається з позиції загальноприйнятої в потриденській Церкві оцінки античності як язичницької культури. Знання з цієї галузі Лазар Баранович використовує насамперед для побудови оригінальних дотепів.

Література:

1. Броджі-Беркофф Дж. Чи існує канон українського літературного бароко? / Джованна Броджі-Беркофф; пер. Олександри Федорко // Український гуманітарний огляд. – 2012. – Вип. 16–17. – С. 9–54.

2. Лiствиця, преподобного отця нашого Йоана, iгумена Синайської гори / [пер з рос. Ю. Хомина]. – Львiв: Свiчадо, 2016. – 376 с.

3. Письма преосвященного Лазаря Барановича. С примечаниями. – Издание второе. – Чернигов: В типографи Ильинского монастыря, 1865. – 253 с.

4. Українське небо. Студії над історією астрономії в Україні : збірник наукових праць / за заг. ред. О. Петрука. – Львiв: Інститут прикладних проблем механіки і математики ім. Я.С. Підстригача НАН України, 2014. – 767 с.

5. Чижевський Д. Антична література в старій Україні / Дмитро Чижевський // Українське літературне бароко. – Київ: Обереги, 2003. – С. 454–468.

6. Baranowicz L. Apollo Chrześcianański opiewa żywoty świętych. Z chwilą ich snoty vcho skłon z ochoty / Lazarz Baranowicz. – K.: Києво-Печерська друкарня, 1670. – 404, 14 s.

7. Bieńkowski T. Antyk w literaturze i kulturze staropolskiej (1450-1750), główne problemy i kierunki Recepcji / Tadeusz Bieńkowski // Studia Staropolskie. – Tom XLV. – Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1976. – 211 s.

8. Sarbiewski M. Wykłady poetyki (Praecepta poetica) / Maciej Kazimierz Sarbiewski: przełożył i opracował Stanisław Skimina. – Wrocław – Kraków: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1958. – 525 s. – (Biblioteka pisarzy polskich; Seria B Nr 5).



МЕТАФІЗИКА СЛОВА ЛАЗАРЯ БАРАНОВИЧА

Окремим особистостям дістаються сольні партії в симфонії історії. Важко сказати, чи розподіл ролей завжди відбувається волею диригента-випадку, чи неабияка майстерність є єдиним визначником першої скрипки величезного оркестру. Мовою літературознавчої методології ця проблема звучатиме в ключах біографічного та культурно-історичного підходів по-різному: геніальна особистість здійснює колосальний вплив на суспільство або, за хрестоматійною тенівською тріадою¹, раса-середовище-момент впливають на письменника і його твори. Духовний ландшафт епохи детермінує творчість чи активна діяльність творить цей ландшафт? Митець повинен декларувати естетичний принцип «мистецтво задля справжнього мистецтва» чи керуватися суспільними зобов'язаннями і метою вираження національних ідей? Залежно від фокусування в цих непростих речах, змінюється літературознавча оцінка творчості Лазаря Барановича – особистості контroversійної, а втім визначної. Про політичну діяльність і проповідницьку спадщину чернігівського архієпископа говорили завжди, натомість його поетична творчість тривалий час залишалася поза увагою дослідників, а відтак здобула негативні відгуки. Занурення у внутрішній простір XVII ст. – необхідна умова для належного сприйняття поезії, що за своєю суттю є духовною. Наближення до барокового світовідчуття є камертоном, що налаштовує на потрібну тональність розуміння непрофаних текстів.

Увага до метафізичної проблематики – домінантна риса творчості представників Чернігівського літературно-філософського кола. У XVII ст. Чернігів став освітнім і політичним центром лівобережної України, тоді й перетворився він на важливий духовний осередок. Довкола Лазаря Барановича згуртувалися філософи, літератори, гравери, які творили самобутню естетичну систему українського бароко. Постать засновника «Чернігівських Афін» важлива з огляду на «традиційність», себто належність до традиції та роль у її творенні. Лазар Баранович був своєрідним орієнтиром, мав незаперечний вплив на учнів і товаришів, не важливо, чи вони розгортали свою діяльність у руслі поглядів наставника, чи тору-

вали власні шляхи та були прихильниками новаторських західних віянь.

Розмова про метафізику Слова в контексті життя і творчості Лазаря Барановича потребує трактування Слова у двох аспектах: Бога-Слова, з Якого все постало, і слова, яке належить до сфери мови. Важливо простежити кореляцію цих сенсів. Людське слово, а передусім слово поетичного мовлення, є результатом акту творення і водночас володіє творчим потенціалом. Воно має властивість творити і перетворювати дійсність.

Слово в епоху бароко мало значення сакральної цінності, адже найважливішим його призначенням є сприяти спасінню людської душі. Барокове слово перебуває під впливом авторитету богонатхненних книг Святого Письма, тому й має ідентичну спрямованість. Концепція «Слова, яке спасає» превалує у творчості Лазаря Барановича і є лейтмотивом його збірки проповідей «Меч духовний». Її передмова всяяна цитатами зі Святого Письма – книги-першооснови, присутність якої в тексті архієпископа Лазаря засвідчує святість авторської інтенції. Інтертекстуальний зв'язок із Книгою Книг проявляється на різних структурних рівнях. Властиво, мечем духовним є Слово Боже. «Мечем убо Духовным, Глаголом своим Божиим, глаголет душъ нашей Спасител: спасеніє твое есм Аз»². Образ слова-меча єднає мотиви внутрішньої боротьби та зовнішньої війни, які кореспондують, відтак співпрацюють у тексті. Парадоксально, проте Барановичів меч не вбиває, а дає життя. Автор повторює за євангелистом Матеєм: «Чоловік житиме не самим хлібом, а кожним словом, що виходить з уст Божих» (Мт. 4:4). Наявність фізіологічного вуха – недостатня умова для того, щоби чути. Натомість обов'язковими є відкрите серце та руки, готові до праці. Прийняття Слова через розум серця можливий тільки завдяки благодаті Святого Духа. Здатність почути промовляння Святого Духа і стати вмистилицем Його Слова здобувають у практиці містичного досвіду. Кожен чує за своєю спроможністю, а тоді виникає внутрішня необхідність виконувати Слово, «бо слово – живе й діяльне, і гостріше від усякого двосічного меча: воно проходить аж до розділу душі й духа» (Євр. 4:12).

Рефлексія Слова Лазаря Барановича близька до переживань царя Давида, якому приписують авторство Книги псалмів. Чернігівський філософ готовий повторювати: «Я в моїм серці сховав твоє слово, щоб не згрішити проти тебе» (Пс. 119:11). Слово – світло, яке освічує дорогу подорожньому, і просвічує, себто перебуває

всередині того, хто його шукає, і відкриває очі духа на пізнання Правди. Воплочене Слово – Христос – називає таких «братами»: «Моя мати і брати Мої – це ті, що слухають Слово Боже і його виконують» (Лк. 8:21).

Лазар Баранович-автор розуміє свою роль: він намагається вчити, причому вчити себе самого теж, усвідомлюючи, що завдання служителя Церкви – бути голосом Христовим, голосом Слова. Людина за своєю природою слабка та немічна, тому власними силами не може здужати нічого. З приватного епістолярію архієпископа дізнаємося, що друк чи не кожної книжки супроводжували різні проблеми, через що вихід праць у світ надовго відкладався. Лазар Баранович вельми переймався якістю друку і точністю візуальних образів (він кілька разів робив детальний опис гравюри, що мала прикрашати форту збірки проповідей «Трубы на дни нарочитыя»³). У листі до Варлаама Ясинського чернігівський друкар скаржився: «Письмо ваше, писанное въ дни крестныхъ страдній, крестъ и мнѣ причинило; ибо какъ на крестъ замолкло Слово крестное, такъ послѣдовало и съ словомъ книгопечатнымъ, – и какъ во время крестныхъ страдній Христовыхъ земля потряслась, такъ трехнедѣльная мертвая бездѣйственность въ типографіи меня смутила; ожиданіе, если оно продлится, смущаетъ душу. Правда, причины уважительная – праздничное гулянье...»⁴. А в іншому листі до Ясинського констатує: «торгую во Львовѣ, а печатаю, без успѣха, въ Кіевѣ»⁵. Видається, що особливості процесу книговидавання у XVII столітті спонукали поклатися радше на ласку Божу, ніж на майстерність друкарів: «Użalsie moj Panie, / Puść na świat pisanie»⁶.

Лазар Баранович знав: «Сила его в немощи моеї довершился: десница Господня сотвори силу въ писаніи немощныя десницы моея»⁷. Він позиціонував себе як меч – зброю в руці Господній. Але таке підпорядкування абсолютно не применшує ваги особистості автора, не перетворює його на механічного транслятора Божественного голосу, хоча маємо: «Co ja bez Ciebie: co piogó bez Ręki»⁸. Коли поет каже: «Panu to dzięka, ze pisze ręka»⁹, – то визнає, що Бог провадить руку. Втім, автор певний свого вибору, він готовий писати і просить про силу, бо «Żałowac ręki nie będe»¹⁰. Випробування і муки творчості не зупинили барокового письменника, адже він сподівався на велику нагороду – Вічність: «Na ziemi pisze ja Panie o Tobie, / Na niebie Ty pisz»¹¹. Слово Лазаря Барановича призначене спасати не тільки читача, а й самого автора, який працею-писанням намагався здобути Царство Небесне.

Слово-меч є не лише засобом для боротьби (і нападу, і захисту), воно має стати інструментом прослави. Усе перебуває під владою Всевишнього, а що є прерогативою людини? Бути вдячною і прославляти Творця: словом і вчинком. Лазар Баранович закликав: «Chwal Pana jak możesz»¹², «Chwalic trzeba Pana nieba»¹³, бо «Rzecz to jest droga, gdy chwalisz Boga»¹⁴. Первісним і автентичним способом віддавати хвалу Богові був спів, тобто синтез слова та музики. Мотив музики проявляється через слово, зокрема в назвах збірок: проповідей – «Трубы на дни нарочитыя» та поезій – «Lutnia Apollinowa». Цікаво, що концепція поєднання музики і слова була знаковою для барокової доби. Найяскравіше це видно у творчій спадщині Дмитра Туптала, одного з поетів Чернігівського літературно-філософського кола. Духовну силабічну поезію втілювали в довершеної формі канта. Духовні пісні (псалми) часто з'являлись у різноманітних драмах (різдвяних, великодніх, мораліте, міракліях), поширювались у рукописних збірниках і побутували в усній пісенній традиції кобзарів аж до 30-их років ХХ ст. Не варто випускати з уваги й того, що творча спадщина композиторів «золотої доби» української музики: Максима Березовського, Дмитра Бортянського, Артема Веделя – нерозривно пов'язана з текстами духовного змісту. Лазар Баранович, свідомо чи несвідомо, стояв при джерелах такої тенденції українського бароко.

Поетична творчість Лазаря Барановича не здобула високої оцінки істориків літератури, зрештою, він сам із вдячністю писав перед появою збірки «Lutnia Apollinowa» до архимандрита печерського Інокентія Гізеля: «...вы, по отеческой своей милости, за благо рассудили содѣйствовать мнѣ въ изданіи плохенькихъ стихов моихъ»¹⁵. Чи справді міг уважати свої тексти «поганенькими» автор, котрий видав чималі за обсягом поетичні збірки? Бо ж близько 400 друкованих аркушів у збірці поезій – це аж ніяк не мало, особливо для XVII століття. Твори наставника Чернігівського кола, можливо, тому не здобули належної наукової рецепції, що писав він їх для «ідеального» читача, втаємниченого та підготованого. Тому й сподівався, що буде зрозумілим і почутим. Зовсім не випадково «Lutniu Apollinowu» відкривають слова псалмоспівця: «Nakłonicie ucha swego ko słowu ust moich»¹⁶. Між автором і читачем повинен відбутися контакт через спільність у Святому Дусі, Який дарує мудрість, розум і знання.

Лазареві Барановичу-авторові важило бути гідним Лазаря Барановича-архиепископа. У вірші «Mnie pisarzowi koždy to zmówi» він

писав: «Com pisał, każdy na to mi tak rzecze, / Sam przecz nie czynisz coś pisał człowiecze»¹⁷. Дивно, та автор нічого не заперечував, натомість просив читача про молитву, щоб і він добре робив.

Концепт сенсів слова з'являється у книзі «Żywoty świętych»¹⁸. Одразу після віршів про Різдво Христове вміщено поезію Петрові Могилі-друкареві. Ці рядки є прикметними: «Dziś sie Słowo narodziło, / Co drukarnią pobudziło / Która sie bawi słowami...»¹⁹ Лазар Баранович ідею постання слова працею друкаря зближує та поєднує з подією народження Слова, Яке сталося тілом. Незаперечний пієтет до святості слова не обмежує автора у спробах бавитися словами, що цілком притаманно бароковій естетиці. У контексті творчості Лазаря Барановича варто згадати хоча би цикл віршів зі збірки «Księga śmierci»²⁰. Образ хреста, амбівалентного знака смерті та спасіння, у книжці наскрізний і вмотивований другою частиною назви збірки – «Księga śmierci albo krzyż Chrystusow ná ktorey żywot nasz umarł ale śmierć sama żyć nauczył»²¹. Графічне зображення хреста «організовує» поетичний текст: рамена хреста ведуть до чотирьох літер, що утворюють слово або вказують на чотири слова, з яких виростає вірш.

Словом, виявляється, можна бавитися, проте постійно пам'ятаючи, що «Litera zabija, a Duch ozywja»²². Саме дух Слова відчиняє двері пізнання розумної душі. Розуміння потребує праці, духовного вправління: й авторового, і читачевого. Початок слова Лазаря Барановича перебуває у Слові-Першопочатку, а початок Слова – Правда («Początek Słow Twoich Prawda»²³, – цитує Баранович 118-ий псалом), тому метафізично перебуваємо в циклі творення та пізнання – пізнання Істини.

Проблема пізнання Істини неодноразово ставала об'єктом зацікавлення й літературознавців, і філософів, що пояснюється загадковою спорідненістю поезії та філософії. Необхідність виходу за звичні межі досліджень і перехід до міждисциплінарності найбільш притаманний для феноменологічного вчення. Едмунд Гусерль, творець феноменології як системи філософських поглядів, запропонував специфічний метод рефлексії, відомий під назвою «ейдетична редукція». Така властивість людської свідомості сприймати саму себе полягає у процесі очищення від соціально-культурних нашарувань і стереотипних упереджень, а відтак у зверненні до справжньої внутрішності й у пізнанні першооснов буття, що є головним завданням метафізики. Здійснити редукцію – це означає тимчасово абстрагуватися від об'єктів зовнішнього сві-

ту, тобто цілий світ, усвідомлюваний через сферу досвіду, нівелювати, «вивести його за дужки». Логічним видається запитання: що ж залишається, якщо вивести предметний світ «за дужки»? Залишається ейдос світу, його вічне і трансцендентне начало, Істина. Бо Істина – це не пошук правильного судження, а відкриття початкового сенсу того, що є.

Ганс-Георг Гадамер, говорячи про поезію та філософію в одноіменному есеї, наголошував, що «ейдетична редукція “спонтанно здійснюється” у сфері мистецтва»²⁴. «Поет шукає істину в мистецтві»²⁵, відтак пропонує її реципієнтові. Ця формула беззастережно реалізовується у творенні метафізичної поезії. Категорії метафізики не лише осмислюють із допомогою інтелектуальної інтуїції, а й охоплюють актами віри. Метафізичні пошуки, зодягнуті в поетичну форму, є апогеєм української поезії, адже вона від початку свого становлення розвивалась у зв'язку з релігійною практикою.

Слово у Лазаря Барановича функціонує також як жанр ораторсько-учительної прози. Кожну з проповідей названо «словом». Знову ж таки – Словом Божим. Проповідь – акт комунікації між Богом і тими, хто слухає. (Бог-Слово – Ісус Христос – теж проповідував. «Нагірна проповідь» є вмістилищем цілої християнської мудрості та її законів.) Результат проповіді – переміна особи, її просвітлення й очищення.

Трансформація людини відбувається через акти спілкування в царині релігії та мистецтва. У випадку рецепції метафізичної поезії Лазаря Барановича маємо подвійний ефект: Істина говорить через поетичне слово і сприяє самопізнанню себе справжнього.

Метафізичні пошуки Лазаря Барановича через слово приводять до Слова. Почувши голос Слова, людина живе згідно зі Словом і зберігає його в серці завжди, бо «Хто Моє Слово берегтиме, повіки не побачить смерти» (Йо. 8:51).

¹ Білоус Петро. Вступ до літературознавства: навч. посіб. / Петро Білоус. – Київ: ВЦ «Академія», 2011. – С. 45.

² Баранович Лазар. Меч духовный / Лазар Баранович. – Київ: Друкарня Києво-Печерської лаври, 1666. – С. 25.

³ Баранович Лазар. Трубы на дни нарочитыя / Лазар Баранович. – Київ: Друкарня Києво-Печерської лаври, 1674. – 403 с.

⁴ Письма преосвященного Лазаря Барановича с примечаниями. – [2-е издание]. – Чернигов: Типография Ильинского монастыря, 1865. – С. 21–22.

⁵ Там само. – С. 92.

⁶ *Baranowich Łazar.* Lutnia Apollinowa koźdey sprawie gotowa... / Łazar Baranowich. – Z typographiej Kijowo-Pieczarskiej, 1671. – S. 325.

⁷ *Баранович Лазар.* Меч духовный. – Цит. видання. – С. 406.

⁸ *Baranowich Łazar.* Lutnia Apollinowa koźdey sprawie gotowa... – Op. cit. – S. 212.

⁹ Ibid. – S. 216.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid. – S. 213.

¹² *Baranowich Łazar.* Lutnia Apollinowa koźdey sprawie gotowa... – Op. cit. – S. 66.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Письма преосвященного Лазаря Барановича с примечаниями. – Цит. видання. – С. 95.

¹⁶ *Baranowich Łazar.* Lutnia Apollinowa koźdey sprawie gotowa... – Op. cit. – S. 1.

¹⁷ Ibid. – S. 225.

¹⁸ *Baranowicz Łazar.* Żywoty świętych ten Apollo pieje jak ci działali niech tak koźdy dzieje / Łazar Baranowicz. – [Kijów]: Z Typographiej Kijowo-Pieczarskiej, 1670. – 430 s.

¹⁹ Ibid. – S. 25.

²⁰ *Baranowicz Łazar.* Księga smierci albo krzyż Chrystusow ná ktorey żywot nasz umarł ale smierć sama żyć nauczył / Łazar Baranowicz. – Z typographiej Archiepiskopskiej w Nowogrodку Siewierskim zostaiącey, 1676. – 69 s.

²¹ Ibid.

²² *Baranowicz Łazar.* Żywoty świętych ten Apollo pieje jak ci działali niech tak koźdy dzieje. – Op. cit. – S. 158.

²³ *Baranowich Łazar.* Lutnia Apollinowa koźdey sprawie gotowa... – Op. cit. – S. 31.

²⁴ *Гадамер Г.-Г.* Поезія і філософія / Ганс-Георг Гадамер // Слово. Знак. Дискурс: Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / За ред. М. Зубрицької. – Львів: Літопис, 1996. – С. 211.

²⁵ Там само. – С. 216.



Олександра Риждова (Чернігів)

Національний університет «Чернігівський колегіум»,
історичний факультет, студентка II курсу

ДОМІНІКАНЦІ В БАРОКОВІЙ УКРАЇНІ: ШЛЯХИ МІСІОНЕРСТВА

(на прикладі літературної творчості Івана Домбровського)

Християни західного обряду проживали в Україні ще з княжих часів. Поява латинських ченців, а потім поширення чернечих орденів Католицької Церкви на Русі-Україні відбувалося в умовах політично-релігійних трансформацій IX–X ст. Пізніше діяльність католицьких чернечих орденів в українському суспільстві спонукала піднесення рівня освіти, науки, культури, сприяючи при цьому латинізації та полонізації української шляхти. У цьому контексті неможливо не згадати особливу місію елітарних католицьких чернечих орденів: домініканців, францисканців, єзуїтів. Вони очолювали вищі навчальні римо-католицькі заклади, видавництва, входили до складу редколегій основних часописів і газет, відігравали значну роль у розвитку римо-католицької богословської думки в Україні¹.

За цих умов дослідження римо-католицьких чернечих орденів в Україні, органічно причетних до багатьох визначальних подій і процесів національної історії, розвитку культури, освіти і науки, філософсько-богословської думки, стає надзвичайно актуальним. Окреслені питання потребують неупередженого аналізу у галузі культури, набувають особливого значення для розв'язання культурних, національних та міжконфесійних проблем².

Наукові дослідження історії домініканського ордену в Східній Європі почалися в другій половині XIX ст. Одними з перших цієї проблеми торкнулися вчені Австро-Угорської імперії А. Фрінд і Ю. Ліпперт. Вони розглядали історію ордену на території Чеських земель як прояв німецької культурної колонізації цих територій. Організаційні та фінансові аспекти діяльності ордену в середньовічній Чехії, його стосунки з парафіальним духовенством були в полі зору чеських істориків В. Томека, В. Халупецького, П. Беліни³.

В 50-і роки XIX ст. монах і краєзнавець Садок Баронч активно займається науковою працею з метою вивчення історії домініканського ордену, зокрема і на теренах України. Дослідження С. Ба-

ронча «Нарис історії домініканського ордену в Польщі» (2 т.) та «Записки про орден бернардинців у Польщі» (2 т.) мають характер історико-географічних словників. Він написав також історичні розвідки «Монастир отців Василян в Підгірцях» та «Історія монастиря отців домініканців в Підкамені». У новітній польській історіографії з'явилася низка статей, присвячених церковно-історичній топографії, пам'яткам культури домініканських монастирів, а також дослідження про розвиток орденської освіти, діяльності ордену в польських містах. Проблеми історії домініканського ордену були предметом уваги Є. Ключовського, Т. Трайдоса, І. Чарціньського.

Дослідження інституту римо-католицьких чернечих орденів є предметом зацікавленості як науковців, так і богословів. Різні періоди буття і функціонування римо-католицьких чернечих орденів знаходимо у працях вітчизняних учених: О. Недавньої, Н. Сінкевич, Н. Урсу, М. Чорного тощо⁴.

Першим в українській історіографії часів незалежності, хто досліджував історію ордену домініканців на українських землях, був Модест Чорний. У 2002 р. він захистив кандидатську дисертацію за темою «Домініканський орден у Центрально-східній Європі в XIII – першій половині XV ст.». Окрім дисертації, досліднику належить і ряд публікацій про домініканський орден в Центрально-Східній Європі та Україні зокрема. М. Чорний дослідив процес формування монастирів, орденських провінцій та фінансову діяльність домініканців, розглянув взаємостосунки домініканців з представниками державних і регіональних еліт, світської і церковної влади, а також іншими чернечими і духовно-лицарськими орденами, місцевим населенням.

Важливим етапом у дослідженні церковних структур в Україні є колективна праця В. Крижанівського, В. Плохія і В. Ульяновського⁵. У ній вперше об'єктивно висвітлена діяльність католицького чернецтва в українських землях. Проблем розвитку чернечих орденів Європи безпосередньо стосується дисертаційна робота Б. Боднарюка⁶.

З осмисленням місця Римо-Католицької Церкви у релігійному житті нашого суспільства, висвітленням напрямків її розвитку в Україні пов'язані дослідження О. Недавньої. Авторка на основі багатой джерельної бази аналізує результати релігійно-освітнянської діяльності окремих чернечих орденів, зокрема ордену єзуїтів.

Дослідженню формування інституту чернечих орденів Римо-Католицької Церкви, їх становлення і поширення на українських землях, впливу римо-католицьких чернечих орденів на розвиток духовності та культури, місцю та ролі їх в сучасних умовах українського націє- й державотворення присвятила свої роботи О. Данилюк.

Мета досліджень Н. Урсу полягає у комплексному концептуальному розгляді мистецької спадщини домініканців на землях України XVII–XIX ст., створенні прецеденту у розробці механізму аналогічних розвідок християнських забудов та недослідженого мистецького доробку католицьких згромаджень. Нею були проаналізовані історико-мистецтвознавчі та літературні матеріали, пов'язані з діяльністю домініканського ордену, з'ясовані важливі етапи історії фундацій монастирів і стильові напрямки мистецького доробку домініканців.

Н. Сінкевич досліджує фундації домініканських монастирів на Волині, духовне та інтелектуальне життя волинських домініканців XVI – поч. XVII ст., культури святих домініканської традиції в монастирях ордену.

Отже, зарубіжні та вітчизняні історики вже дослідили чимало аспектів діяльності католицьких чернечих орденів на території Східної Європи та України, але подальше вивчення проблеми надасть можливість скласти цілісне уявлення про значення домініканців в історії та культурі України.

XVII століття в Україні – складний період, що охарактеризувався протистоянням католиків, протестантів і православних з причини «релігійного бродіння» після прийняття Берестейської унії. Різні католицькі ордени, а серед них домініканці, отримали майже повну свободу в розповсюдженні своєї віри на теренах Речі Посполитої. Незважаючи на це, так звані «руські» католики значно відрізнялися і в своїх методах, і в ставленні до народу від західних побратимів. Чому ж це відбувалося? Чому домініканці, яких завжди змальовували страшними інквізиторами, насправді підтримували розвиток національної самосвідомості українців? Для цього простежимо історію ордену на українських землях, а також зупинимось на творі І. Домбровського «Дніпрові камені», що яскраво показує нам світогляд і прагнення домініканців XVII століття.

Офіційна назва ордену – «Орден братів проповідників» (*Ordo fratrum Praedicatorum*). Назва «домініканці» (лат. *Domini canes* – пси Господні) походить від символу цього ордену – собаки із смо-

лоскипом у зубах – охоронця віри і Церкви. Офіційно орден діє з 1216 р. Маючи духовний вплив на окремих представників правлячих державних і регіональних еліт, орден активно втручався у церковно-політичне життя європейських держав. Саме домініканці ставали активними агітаторами під час організації хрестових походів на території Європи, Азії та Африки. Домініканські ченці були збирачами церковних податків та надзвичайних оплат на користь Апостольського Престолу. Поряд з інквізиційною і пропагандистською роботою, їм належала монополія на цензурування усіх книг, які писалися чи привозилися до Європи⁷.

Протягом століть майже не змінилася внутрішня адміністративна структура ордену. Домініканські монастирі входили до складу певних провінцій. Провінції ділилися на округи (контрати або вікаріати). Провінцію очолював провінціал, обраний абатами на чотирирічний термін під час провінційної капітули (зборів). Провінціали обирали генерального магістра (генерала) ордену. Генерал обирався на шестирічний термін і підпорядковувався безпосередньо папі, котрий санкціонував його обрання. До особистої компетенції генерального магістра належало право переводити окремих ченців з монастиря в монастир, звільняти ченців від покарання і видавати дисциплінарні постанови стосовно всього ордену. Для контролю за діями генерала в орденській структурі було запроваджено посади двох дефініторів, котрі, у разі потреби, мали право достроково позбавити його влади⁸.

При створенні Домініканського ордену в 1216 р. папа Гонорій III врахував помилки своїх попередників, допущені стосовно інших чернечих та рицарських орденів. Засновані раніше ордени (наприклад, тамплієрів та мечоносців), володіючи значними фінансовими і збройними ресурсами, все більше унезалежнювались від політики римської курії. Для того, щоб знову не сталося подібного, генералів новостворених жebraкуючих орденів (Августинського, Домініканського, Францисканського, а згодом й Кармелітського) зобов'язували жити тільки в Римі. Впродовж тривалого часу вони не мали права особисто інспектувати монастирі ордену. Це повинні були робити ті особи, чії кандидатури ухвалювалися на генеральній капітулі⁹.

Привілейоване становище Домініканського ордену в структурі католицької Церкви в XIII ст. постійно посилювалося завдяки папській підтримці. Понад три століття важливим орденським привілеєм залишалася булла папи Григорія IX від 1227 р., що гарантува-

ла ордену вічне право на проповідь, сповідь та Євхаристію. Маючи такий документ, представники ордену могли безперешкодно організувати свої осередки там, де вважали за потрібне. Формально Домініканський орден вважався жебракуючим. Це означало, що він не мав права володіти нерухомістю і землями. Ченцям дозволялося приймати від віруючих тільки гроші або їжу. Перші ченці ордену демонстративно провадили аскетичне життя. Однак, дуже швидко, скориставшись політичним протистоянням між папами і окремими єпископами, Домініканський орден став власником значних фінансових ресурсів, земельної власності та нерухомості. Домініканський орден був звільнений від багатьох податків та повинностей і юридично не підпорядковувався ні єпископатові, ні світській владі. Навіть межі орденських провінцій не співпадали з межами єпископій¹⁰.

Жоден з чернечих орденів не залишив після себе такої кількості судових справ, пов'язаних з переділом земель, майна і грошей, як Домініканський. Намагання ченців ордену збагатитися за будь-яку ціну фіксується численними документами різних світських і церковних судових інстанцій. Тому до середини XVI ст. Домініканський орден у Європі став об'єктом зневаги та висміювання у сатиричній літературі¹¹. Реформація і поява Ордену єзуїтів у XVI ст. остаточно підірвали привілейоване становище Домініканського ордену навіть на територіях, де католицька Церква зберегла панівні політичні позиції. Тепер Домініканський орден позбавлений каральних функцій і проводить лише місіонерську та освітньо-теологічну роботу¹².

Як вважав М. Чорний, в Східній Європі поширення структур Домініканського ордену за темпами і результативністю істотно відрізнялося від аналогічного процесу на Заході¹³.

Руські землі до складу орденських провінцій не входили, бо вважалися «землями невірних». Тут могли діяти місії різних чернечих орденів, компетенція яких до 1378 р. чітко не окреслювалася.

Наталією Урсу визначені основні періоди екзистенції домініканців в Україні. Початковий обмежує виникнення перших осередків та їх вкорінення у загальну християнську ієрархію (XIII–XV ст.); другий – період розквіту, розбудови мережі монастирів і створення Руської провінції св. Яцка (XVI – пер. пол. XVIII ст.); третій починається з моменту 3-го розподілу Польщі (1795 р.) і продовжується до жовтневого перевороту 1917 р.; четвертий (радянський) період тривав до отримання Україною суверенітету;

п'ятий період – сьогодення, початок толерантного, зваженого ставлення до всіх релігійних конфесій, початок краєзнавчої й пам'яткоохоронної роботи у сфері консервації, реставрації культурової архітектурної спадщини¹⁴.

На землях України у різні періоди постало та існувало шістдесят п'ять домініканських осередків, тридцять шість з яких припадає на території Правобережної України, двадцять дев'ять – на галицькі терени¹⁵.

В межах руських земель усі католики юридично підпорядковувалися лейбуським єпископам (м. Лейбус у Бранденбурзькому маркграфстві), але ті, через напруженість у польсько-німецьких стосунках (як політичних, так і церковних), не мали змоги особисто контролювати церковне життя на підвладних їм територіях. Тому періодичні курсування різних чернечих місій по території руських держав не мали суттєвого впливу на життя малочислених місцевих католицьких громад, їхня діяльність була несистематичною і неефективною¹⁶.

Налагодження перших контактів з Римською Церквою належить ще до часів запровадження християнства на Русі: Никонівський літопис називає 988 р. Папські посольства були в Києві і в 994, 1000 та 1001 рр. Київські князі та місцеве духовенство досить лояльно ставилися до Апостольської Столиці та часто контактували з нею. Однією з причин появи домініканців на теренах Русі можна назвати бажання організувати лігу християнських народів Європи проти монголо-татарської навали. В той період зі всіх боків доносилися заклики об'єднатися проти загального ворога. Особливу, прогресивну на той момент, роль у справі консолідації народів відіграла християнська Церква. Водночас утворення могутньої татарської Золотої Орди інтенсифікувало дипломатичну та місіонерську активність Риму, який за допомогою нового воєнно-політичного чинника намагався зміцнити свої позиції у Східній Європі, на Балканах та Близькому Сході¹⁷.

У 1232 р. Григорій IX доручив провінціалові Польської провінції Домініканського ордену поїхати на Русь та розвідати можливості заснування там католицької єпископії. Хоч руські держави, і, зокрема, Київське князівство переживало політичну кризу, діяльність домініканських ченців відразу привернула увагу місцевої світської влади. Польський хроніст Ян Длугош повідомляє, що у 1233 р. князь Володимир Рюрикович вигнав домініканських ченців з Києва, і пояснює цей факт лише конкурентно небезпечним зро-

станням популярності ордену серед місцевого населення¹⁸. Його натяк на конкуренцію, яку орден створював місцевій православній Церкві, прийняти не можна. Домініканці могли діяти тоді лише в середовищі невеликої громади місцевих католиків (послів і купців), а отже, жодної загрози для кількісно переважаючого православного населення і впливової православної Церкви їхня діяльність не становила. У тогочасному Києві боротьба за сфери впливу могла точитися серед самих католицьких місіонерів, зокрема, серед домініканців і бенедиктинців. Конфлікт могла спровокувати булла Григорія IX від 1227 р., яка надавала домініканцям повсюдне право сповіді, проповіді та відпущення гріхів. Але існує думка, що, окрім прибутків, приводом до конфлікту могла стати організація спільного володіння храмом Діви Марії чи порядку богослужіння в ньому¹⁹. Конфлікти за сфери впливу і прибутки були типовими у середовищі чернечих орденів того часу. У такому конфлікті князь Володимир Рюрикович міг бути третейським суддею і стати на бік бенедиктинців, котрі ще з XII ст. мали у Києві свій монастир при церкві Діви Марії. Факт антидомініканської, а не антикатолицької, позиції князя поки що підтверджується відсутністю в джерелах звісток про систематичні переслідування київських католиків. Немає жодних підстав говорити про якісь конфесійні переслідування в Києві до правління князя Володимира і пізніше. Для князя Володимира Рюриковича, навіть за умов переслідування католиків, папські погрози не могли мати жодних наслідків. Хоча після смерті князя у 1238 р. домініканці повернулися до Києва, попередньо висвятивши свого пріора Герарда з Вроцлава місійним єпископом Русі, жодних канонічних наслідків для римської курії це не мало. Становище домініканців і надалі продовжувало залишатися непевним, що засвідчила їхня втеча з Києва перед штурмом Батия²⁰.

Суттєве пожвавлення роботи Домініканського ордену в Галицько-Волинській державі пов'язане з монголо-татарською агресією. Папа Іннокентій IV розраховував на вернути в католицтво розорені Батием руські держави. На думку польського історика Ф. Грабького, папа допускав навіть можливість охрещення монголів і татар. З цією метою організовувалися домініканські і францисканські посольства, котрі прямували через Русь до Поволжя і Кавказу. Правляча еліта Галицько-Волинської держави також була зацікавлена у союзі із Апостольським Престолом через загрозу агресії Золотої Орди, заснованої у 1243 р. ханом Батием²¹.

Українські дослідники, серед яких Н. Урсу, вважають, що виникнення домініканських осередків на землях України пов'язане з місійною діяльністю св. Яцка Одровонжа, котрий з 1228 року деякий час проповідував й заснував тут кілька монастирів ордену. Брати-проповідники на чолі зі св. Яцком, якого приймав до ордену і благословив на місійні послуги сам святий Домінік, прибули сюди з метою місіонерської діяльності. Домініканці – перший католицький орден, що почав проповідницьку й душпастирську працю на території Русі. Ченці вирізнялися виключним динамізмом щодо охоплення нових територій. З 1228 року вони створювали католицькі садиби в Перемишлі, Галичі, на Поділлі та у Києві²².

Першим осередком ченців вважається костел св. Катерини з кляштором, що були зведені у Чернігові. Домініканці отримали дозвілну грамоту і два селища (Короп'є і Моровськ) від Київського князя Володимира Рюриковича. Залишивши братів Флоріана і Бенедикта у Чернігові, св. Яцко розпочав проповідницьку діяльність у Києві, де йому вдалося отримати дозвіл на побудову монастиря і храму, присвяченого Пресвятій Діві Марії, на Оболоні. Це були перші на території України домініканські монастирі і костели, які невдовзі було зруйновано. В грудні 1240 р., коли на Україну насувалася татаро-монгольська орда, домініканці змушені були залишити Київ, що танув у вогні пожеж. Св. Яцко помандрував на східні землі, де за короткий період заснував декілька домініканських осередків, в тому числі й на теренах Поділля. Спалення монголами Києва у 1240 р. на кілька десятків років перервало цю католицьку місію. Домініканці впродовж цього періоду не з'являлися на територіях Київщини²³.

У 1255 р. було створено спеціальну місіонерську організацію «Societatis Fratrum Peregrinantium propter Christum inter gentes» («Братство пілігримуючих для Христа в землях невірних»), яка проводила місіонерську роботу серед іновірців. Провінціали орденських провінцій втратили право здійснювати усі місіонерські повноваження на некатолицьких територіях. Тому польські провінціали Домініканського ордену до другої половини XIV ст. вже не могли контролювати територію Галицько-Волинської держави. Новостворена місіонерська структура була підпорядкована безпосередньо папі, а її склад визначався генералом ордену. Проте, основна увага у роботі цієї організації була приділена територіям Близького Сходу і Північної Африки. Відзначалося це братство строкатим етнічним складом. Генеральні вікарії братства, згідно

даних Є. Ключовського, лише тричі за увесь час роботи цієї організації (до 1456 р.) з'являлися на територіях Русі²⁴.

Своєрідний підсумок невдалих місіонерських зусиль курії та Домініканського ордену вже у XIII ст. зробив оломоуцький єпископ Бруно. У звіті, надісланому папі Григорію X в 1273 р., він повідомляв, що русини все одно залишаються схизматиками. Причину невдач у роботі чернецтва по конфесійному наверненню єпископ пояснював тим, що Домініканський орден (як і решта згаданих у листі орденів), занедбали свої обов'язки в суперечках про привілеї. Лише у 1321 р. «Братство пілігримуючих» спромоглося висвятити першого київського католицького єпископа. Ним став, висвячений лейбуським єпископом, домініканець Генріх²⁵. Розраховуючи на подальші успіхи, у 1332 р. папа Іоанн XXII дозволив братству користуватися усіма тими культовими речами і спорудами, які ще не належали католицьким місійним єпископам.

На думку М. Чорного, незважаючи на те, що Домініканський орден у XIII ст. мав могутню підтримку пап, особливих успіхів в українських землях він не досягнув і обмежився лише утвердженням своїх окремих осередків. В умовах політичної нестабільності у тогочасних руських державах робота домініканських ченців була малоєфективною²⁶.

Церковно-політична ситуація в українських землях кардинально змінилась у другій половині XIV ст. Активна експансивна політика Польського королівства і Великого князівства Литовського щодо руських князівств, ліквідація загрози широкомасштабної татарської агресії і німецько-польські господарсько-колонізаційні процеси в містах Галичини, Волині та Поділля, безперечно, сприяли розширенню соціальної бази для роботи католицької Церкви, і домініканців зокрема. Через церковну і політичну кризу у Візантійській імперії та подальше церковно-політичне піднесення православ'я у Північно-Східних князівствах Русі, суттєво було послаблене матеріальне і політичне становище православної Церкви в українських землях. Православна Церква втрачала політичний вплив на представників державної влади Польської Корони і Великого князівства Литовського²⁷. Згідно статистичних даних Є. Ключовського, протягом другої половини XIV ст. було здійснено 25 нових фундацій домініканських монастирів²⁸.

Відповідно папській буллі 1378 року було засновано окреме руське домініканське намісництво, а ченці ордену заснували константні католицькі осередки на Поділлі та Волині. У XIV столітті

Велике Князівство Литовське захопило значну частину українських територій, котрі опинилися у межах єдиної Польсько-Литовської держави. Позиція Домініканського ордену на цих землях зміцнювалася тим, що до середини XV ст. київськими єпископами були тільки домініканці, які також підтримували й Київське єпископство і сприяли активному розповсюдженню орденських осередків на підлеглих землях. У 1594 році св. Яцка було канонізовано.

В роботі Домініканського ордену в українських землях прослідковуються окремі прояви толерантного ставлення до православної віри. Так, в листі Мартина Грюнвега згадується головна монастирська ікона Діви Марії, створена за православними канонами, якій в однаковій мірі віддавали шану (і продовжували на час писання листа) і католики, і «схизматики»²⁹.

Суперечливими є відомості про склад ченців у домініканських монастирях на теренах України. В українського письменника Валерія Шевчука читаємо: «Очевидно, не зайве буде нагадати, що в середовищі домінікан, які проводили місіонерську діяльність на нашій землі, було немало українців, а може, були там переважно українці – вихованці західноєвропейських університетів. Їхня діяльність на певному етапі не була ворожа українському народові, вони виявляли навіть патріотизм до своєї землі і засновували мережу своїх шкіл. І хоч загальна кількість «братів-мандрівників» була невелика, вони заперечували проти своєї залежності від домінікан польських, добивалися відділення від них, а в кінці XVI ст. таки добилися свого відділення в окрему “руську провінцію святого Яцка”. Самого святого Яцка вони представляли так: “Святий Яцек перш за все руський, а не польський апостол; з усіх місіонерських подвигів його найбільш славні вважаються ті, які мали місце на Русі, а не в Польщі”»³⁰.

У ті часи на вулицях міст можна було побачити *fratrum praedicatorum* (братів-проповідників) у білій рясі з каптуром і чорній мантиї. Ці кольори звучали як символ поєднання чистих помислів, Божого духу, небесного світла з покірністю, аскетизмом і зреченням від матеріальних земних благ. Проте ченці, які належали до руської за адміністративним поділом провінції, відзначалися від сусідніх (польської та литовської) тим, що носили червоногарячий пояс замість чорного, як пам'ять про мучеництво багатьох монахів, які належали до цього згромадження³¹.

На початку XVII століття у Києві посилювався колонізаторський вплив католицизму, який упроваджували католицькі єпископи, що

мали в місті свій єпископат. Домініканці, бернардинці та єзуїти за підтримки польської влади утворили на Подолі свій район – «біскупщину» й почали будувати монастирі-кляштори, а також будинки, які здавали пожильцям. Біскупщина була відгороджена муром від іншої території. Біля теперішнього Житнього базару поляки збудували палац біскупа – єпископа. Там-таки домініканці звели великий мурований костел з монастирськими будівлями, який стояв до 1640 року. Навколо монастиря було зведено огорожу. На будівництво костелу пішла цегла з розібраної католиками православної вишгородської Борисоглібської церкви³².

Включення Чернігово-Сіверщини до складу Речі Посполитої, що відбулося внаслідок Деулінського перемир'я 1618 р., поставило перед її урядом питання інтеграції цього регіону в загальнодержавне життя, в т.ч. і релігійне. Наступ на Схід, що тривав весь початок XVII ст., мав істотну релігійну складову – розглядався папською курією як засіб поширення західного християнства на нові території, елемент контрреформації – реваншу католицизму, який полягав у розширенні сфери його впливу за рахунок території, де домінувало православ'я. Як наслідок, король і його оточення, в середовищі якого розроблявся план інтеграції Чернігово-Сіверщини і Смоленщини, що увійшли до складу Великого князівства Литовського, проводили політику католизації цих земель. Основний акцент був зроблений на католизації³³.

Західна Церква мала великий досвід євангелізації язичницьких округ. Цей досвід показував, що провідну роль у цьому процесі відігравало місіонерство. Останнє мало ефективні наслідки, коли існувала мережа монастирських осередків, які виступали не лише центрами поширення віровчення, але й ставали значними центрами освіти, латинської культури, книгодрукування, прогресивних форм ведення сільського господарства, розвитку ремесел. Варшава сподівалася, що ця модель спрацює і на відвоєваних у Московської держави землях. В урядових колах панувало доволі ідеалістичне уявлення, що достатньо продемонструвати цивілізаційну перевагу західного християнства, і православні почнуть добровільно переходити на католицтво³⁴.

Завдання католизації реалізовувалося двома шляхами. Перший шлях – адміністративний – був домінуючим. На території Чернігово-Сіверщини було створене Чернігівське князівство, яке відрізнялося від абсолютної більшості інших регіонів Речі Посполитої тим, що тут не впроваджувалося шляхетське самоврядування, чинність

шляхетських інституцій (сеймики, земські уряди, суди) мала обмежений характер. Натомість вся адміністративна і судова влада зосереджувалися в руках адміністратора, яким був син Сигізмунда III Владислав Ваза, і його представників на місцях – капітанів, які мали свої резиденції у ключових містах князівства – Чернігові, Новгороді-Сіверському і Ніжині. В їх завдання входила також всебічна підтримка інституцій католицької Церкви, у першу чергу матеріальна. Другий шлях передбачав фундаційну ініціативу місцевих землеволодільців, переважна більшість яких сповідувала католицизм. З огляду на це католицизм протягом 1620-х рр. на Чернігово-Сіверщині утверджувався шляхом заснування тут з ініціативи короля чи адміністратора садіб католицьких орденів. Виразна перевага надавалася домініканцям. 20 березня 1625 р. Сигізмунд III видав привілей на фундацію їхнього ордену в Новгороді-Сіверському. Згодом до міста прибули перші домініканські ксьондзи – Миколай Потриковський і Вацлав Гроловський. З часом їх число зросло до дванадцяти³⁵.

Домініканський кляштор у Чернігові існував вже у 1627 р. й містився у колишній кафедральній церкві Бориса й Гліба. Як зазначає А. Адруг, у 1627–1628 рр., після передачі домініканським монахам, собор перебудовано на католицький костел в ім'я Діви Марії. Відтак, східну частину споруди дещо розширили, на фасадах збили напівколони, а також пробрили видовжені стрільчасті вікна. Під час цих робіт був остаточно знищений давньоруський фресковий живопис собору, розібрані первинні апсиди та закомари³⁶.

20 червня 1628 р. Владислав Ваза видав мандат чернігівському капітанові Янові Куновському, щоб той подав у посесію домініканцям маєтності, виділені королівськими комісарами. Напевно йшлося про село Киянку. Володіння знаходилися неподалік від Чернігова, мали значні природні ресурси. 20 лютого 1629 р. Сигізмунд III видав фундаційний привілей чернігівським домініканцям. Першим пріором чернігівського домініканського конвенту став у 1627 р. Вацлав Гроловський (Гроловський). За наступного преора Яна Домасцена Бенковського розгорілася суперечка з чернігівським магістратом щодо земель, наданих домініканцям. Зрештою, у 1632 р. суперечка завершилася на користь домініканців, і кляштору було підтверджено право на володіння 85 волоками в урочищі Киянка під Черніговом³⁷.

Домініканці проводили на своїх землях досить активну колонізаційну діяльність. Зокрема, їм приписують заснування ряду сло-

бід – Мрина, Старої Носівки, Крушника та ін. Для провадження господарської діяльності домініканці наймали управителів з місцевих православних. Апогеєм колонізаційної діяльності домініканців слід вважати локацію Мрина, тобто перетворення його в місто, яке отримало магдебурзьке право. Відбулося це 25 травня 1647 р., коли на прохання писаря Апостольської Столиці отця Августина Потриковського та преора чернігівського домініканського конвенту Миколая Потриковського королівська канцелярія видала відповідний привілей. Місто, яке відтепер мало називатися Яцкопіль, отримувало право створення цехової організації, проведення щотижневого торгу та трьох ярмарків щороку – на свято святого Юрія (кінець квітня), на свято народження Марії та на Всеїдній неділі. Місту надавався герб Одровонж з додатком зображення пішого чоловіка зі свічкою; над гербом розміщувався кавалерський хрест домініканців – одна половина у білому, а інша – у чорному полі. Яцкопольські міщани на вісім років звільнялися від сплати водних і сухопутних мит. Кадри для кляштору прибували переважно з Корони та Руського воєводства³⁸.

В середині XVII ст. місіонерська діяльність домініканців дала перші результати – серед ченців вже були місцеві мешканці, які перейшли з православ'я на католицизм.

Взяття Чернігова козаками у 1648 р. стало катастрофою для представників домініканського ордену. Його очільники преор о. Миколай Потриковський і підпреор о. Кипріян Мачинський, а також декілька ченців були жорстоко вбиті козаками³⁹.

Домініканський кляштор існував і в Ніжині. На думку Я. Гіжицького, заснував його Сигізмунд III. Які належали маєтності ніжинським домініканцям, невідомо. Здається, вони були незначними, оскільки у 1640 р. у рамках накладеної на домініканські кляштори контрибуції ніжинський кляштор мав сплатити 5 дукатів – одну з найменших сум у провінції. І сама садиба домініканців була невеликою – наприкінці 1630-х рр. у ній мешкало всього чотири ченці. Походили вони знову ж таки з Малої Польщі (Казимеж) або ж з Руського воєводства (Олесько). Всі вони загинули в буремному 1648 р.⁴⁰.

Майже до кінця XVI ст. всі монастирі домініканців підпорядковувалися Польській провінції, з 30 грудня 1595 р. генерал ордену встановлює самостійний руський вікаріат, який після численного розгляду і внесення змін рішенням капітули у Римі у 1612 р. перетворюється на Руську Провінцію. Через рік вона була поділена на

контрати. Нова Руська Провінція під іменем св. Гіацинта (Яцка) спочатку складалася з трьох контрат: Львівської, Подільської та Покутської У 1700 році Руська Провінція обіймала вже шість контрат: Львівську, Сзупольську, Шкловську, Пінську, Мінську та Кам'янецьку⁴¹.

Перший період розбудови католицьких храмів на Київщині і Волині обмежений 1569–1648 рр. – від приєднання досліджуваних територій до Польщі (Люблінська унія 1569 р.) до воєнних дій повстанських і козацьких армій, що завершилися виходом частини територій з-під влади Польщі (визвольна війна українського народу 1648 р.)⁴².

Початок XVII століття є для Польщі «золотими десятиріччями», коли східні кордони були відсунуті далеко на Лівобережжя Дніпра. Київські католицькі єпископи отримали тоді додатковий титул – єпископів Чернігівських. Польсько-українські, польсько-російські, шведсько-російські війни та повстання українського народу вимагали побудови на досліджуваних територіях замків і фортець. На землях України з'являються європейські наймані військові інженери, разом географи, геодезисти, які проводять картографування територій, створюють дослідження-описи, мемуари про місцевість. Все це сприяло включенню території в «освоєний», відомий Європі світ і дозволяло католицькому кривництву мати реальніше уявлення про межі своїх володінь. Формування дієцезій та орденських провінцій мало починатись із визначення їхніх меж, складу, картографування території⁴³.

Домініканці не задовольняються створенням тимчасових осередків, вони прагнуть осісти на території Русі легально, отримуючи привілеї, засновуючи тут власні садиби і закріплюючи за ними земельні надання. На деяких територіях Русі, зокрема на Волині, домініканський орден залишається превалюючою спільнотою майже до середини XVI ст.⁴⁴

У XVIII столітті у Київській дієцезії, яка майже співпадала з домініканським діленням на контрати, налічувалося вже 5 домініканських конвентів: Бишів і Ходорків (Фастівський деканат), Овруч і Чорнобиль (Овруцький деканат), Любар (Житомирський деканат). Досить активне створення нових осередків спостерігається саме у XVIII ст. Порівняльний аналіз фундацій домініканських монастирів за Л. Венц свідчить, що 55% його приросту припадає на Коронну Русь і лише 5 – на власне польські землі⁴⁵.

Новоутворена Руська провінція на чолі з провінціалом Норбертом Чайковським проіснувала з 1782 до 1813 року, коли з'єдналася з Литовською. До неї належали контрати: Волинська (12 монастирів), Пінська (4), Подільська (13), Білоруська (8), Київська (5)⁴⁶.

Львівський костел св. Іоанна Хрестителя постав ще до 1270 року. І. Крип'якевич пише, що храм засновано у 1260 р. для дружини князя Лева Даниловича Констанції і дочки угорського короля Бели IV, після чого Констанція віддала його місіонерам. К. Відман, автор монографічної розвідки і кількох статей, присвячених пам'ятці, говорить про дозвіл, даний домініканцям Данилою Романовичем, оселитися у Львові після 1233 року. Автор посилається на історика ордену І. Ходикевича, який, спираючись на архівні джерела домініканського монастиря, писав, що 1233 р. був у місті Яцко Одровонж і наказав братам будувати костел св. Іоанна Хрестителя, а сам подався до Галича⁴⁷.

Привілеї домініканців підтвердив король Зигмунд I в Кракові 9 вересня 1542 р., а також Зигмунд II Август привілеєм від 25 січня 1561 р.

З 1782 р. галицькі монастирі мали комісара, пріора львівського, призначеного урядом. Він перебував під зверхництвом дієцезіальних єпископів. У 1785 р. усі конвенти у Галичині були об'єднані в єдину провінцію, для котрої кожні шість років обирали провінціала⁴⁸.

29 квітня 1802 р. вийшов урядовий декрет, який містив устави для галицьких монастирів. У цьому ж році провінціалом цих двох частин Галичини було обрано Матея Козловського. Він поділив провінцію на дві контрати: Польську і Подільську, першу доглядав сам, другу – передав вікарію⁴⁹.

Стан цей тривав лише до 14 жовтня 1809 р., коли на основі укладеного у Відні миру усі монастирі, розташовані в Новій Галичині, повернулись до Польщі, а Росія взяла Тернопільський і Заліщицький райони. У Галичині залишилося лише 12 монастирів, до яких у 1815 р. додалися тернопільський і чортківський⁵⁰.

Саме в цей час домініканські спільноти, як і вся католицька Церква, зазнають найбільш потужних утисків. Наприкінці XVIII ст. австрійський уряд знищує переважну більшість домініканських осередків. Російська влада, намагаючись ліквідувати католицьку Церкву східного обряду і підпорядкувати римсько-католицькі громади, удавалася до різних хитрощів, репресій. Саме тому перша половина і середина XIX ст. стає трагічною для більшос-

ті домініканських монастирів на території, підвладній Росії, які було піддано касації, а майно і все, чим вони володіли, передано іншим інституціям. Слідом за передачею у державний фонд маєностей духовенства так званої Малоросії (1786 р.) уряд приступив до аналогічної акції на Правобережжі. Водночас будь-які спроби католицької Церкви вийти за межі допустимої свободи й економічної могутності зустрічали жорстку протидію з боку урядових структур. І, як наслідок, католицьке духівництво стає однією з рушійних сил польського повстання 1830–31 рр. Першим кроком уряду після повстання стало закриття у Західному краї 191 римсько-католицького монастиря і масова їх передача православної Церкві або іншим інституціям. Погіршило ситуацію нове польське повстання у січні 1863 р., яке призвело до розриву дипломатичних стосунків між Росією і Апостольською Столицею. Одночасно страждали численні віруючі, серед яких превалююча більшість належала до етнічних українців⁵¹.

Протягом століть домініканські осередки входили до складу різних державних та релігійних формоутворень, опинялися в межах губерній, воеводств, провінцій, їх кількість постійно коливалася. Це спричинило труднощі у спробі поєднати їх територіально. Загалом до Руської Провінції Святого Яцка належали 72 конвенти: 69 чоловічих і три жіночих⁵².

Вивчаючи місцецьку спадщину Домініканського ордену на українських землях, Н. Урсу виділяє п'ять періодів його існування. Перший з них – виникнення перших осередків та їх вкорінення у загальну християнську ієрархію, яка на той час формувалася на цих територіях. Другий – період розквіту, розбудови і створення Руської Провінції св. Яцка, котрий припадає на часи панування Речі Посполитої на цих землях. Третій період починається з моменту 3-го розподілу Польщі (1795 р.) і продовжується до жовтневого перевороту 1917 р. Четвертий період триває до отримання Україною суверенітету. Він вирізняється найбільш руйнівним характером, спричиненим негативним ставленням та знищуючими діями радянської влади, що здійснювалися не тільки по відношенню до домініканських забудов, але й до всієї християнської (православної, католицької та ін.) Церкви в Україні. На даний момент триває п'ятий період, коли український народ, усвідомлюючи цінність та багатогранність архітектурної і духовно-культурної спадщини, створеної предками на власних теренах, розпочав краєзнавчу й пам'ятко-охоронну діяльність в галузі збереження її для нащадків⁵³.

Отже, Домініканський орден в українських землях діяв у специфічних церковно-політичних умовах, відмінних від решти територій. Діяльність Домініканського ордену в українських землях доводить, що поширення католицизму було затяжним процесом. Фактор багатократною кількісною переваги православного населення над католицьким повністю унеможливив каральну роботу Домініканського ордену в українських землях.

Водночас, оцінюючи значення домініканського ордену на території Русі, не можна не погодитись з думкою Є. Ключовського, який наголошує на важливості вивчення домініканської історії в рамках поліконфесійної суспільно-релігійної та культурної історії Руської землі у XIII–XX ст. Адже домініканці, надзвичайно тісно пов'язані зі світом західної культури, століттями становили потужну міжнародну структуру. Тому в посталій на сьогодні проблематиці місця Русі-України в Європі варто піддати об'єктивнішому аналізу ту роль, яку відіграли домініканці в суспільних процесах. Та й загалом, тема домініканської історії є надзвичайно актуальною як для вивчення внутрішньо-орденських процесів, так і соціальної, етноконфесійної, культурно-просвітницької ситуації в руському суспільстві середньовічної та модерної доби.

На думку М. Чорного, те, що довгий час історія Домініканського ордену розглядалася істориками тільки як невід'ємна складова історії інквізиції, не сприяло об'єктивності досліджень. Дослідники історії православної Церкви традиційно український патріотичний характер діяльності руських домінікан не визнавали, їх, як і уніатів (греко-католиків), вважали різними виявами римо-католицької експансії на схід⁵⁴. Тому, при дослідженні історії Домініканського ордену на українських землях, необхідний ґрунтовний аналіз не лише офіційних документів Апостольського Престолу і чернечих орденів, але й джерел світського походження, якими є літературні твори.

В. Заславський у роботі «Латинська Русь. Римо-католики, які захищали, творили і славили Україну» звертає увагу на те, що в той час, як королі забирали церкви під костели, а ксьондзи в проповідях глузували зі «схизматиків», історія запам'ятала десятки імен римо-католиків – міщан, шляхтичів – які свідомо проголошували себе русинами, боролися за права русинів та Русі (захищаючи паралельно від наклепів православної Церкви). Ці літератори своїм життям і працею довели, що Римо-Католицька Церква не є для України чимось чужим, що незважаючи на усі історичні негаразди,

ця конфесія змогла пустити в нашій землі глибоке коріння і стати для нас своєю, що бути римо-католиком і українцем водночас цілком можливо.

В обох томах «Слова многоцінного» подано короткі популярні огляди життя й діяльності чільних представників літературного процесу згаданих епох, які писали староукраїнською, польською та латинською мовами: Павла Русина з Кросна, Григорія Чуя Русина із Самбора, Станіслава Оріховського, Себастьяна Кленовича, Симона Пекаліда, Івана Домбровського та братів Зиморовичів (перший том), Стефана Яворського, Пилипа Орлика, Івана Орновського, Теофана Прокоповича, Митрофана Довгалевського, Григорія Сковороди, Іриней Фальковського, Василя Довговича (другий том). Вони створили новолатинську ренесансну поезію, цілком нову за типом художнього мислення, за ставленням до світу і до людини в ньому. Ідеї Гуманізму та італійського Відродження сприяли розвитку світського письменства, а гуманістичні ідеї проникали в духовну, релігійну літературу і відповідно в ній трансформувалися. Незважаючи на лаконічність цих есе, вони чи не вперше надають читачеві перелік імен латиномовних авторів, які творили упродовж названих періодів.

Л. Шевченко-Савчинська у роботі «Латиномовна українська література» стверджує, що українські гуманісти хоч і були, переважно, глибоко релігійними людьми різних конфесій, це не перешкоджало їхньому порозумінню через відносну **релігійну терпимість**. Нерідко траплялися переходи (іноді кількаразові) з однієї конфесії в іншу. Але тогочасних інтелектуалів єднало те, що, зосереджуючись на питаннях земного життя, вони надавали перевагу не подвижництву ченців, які ізолювалися від світу в монастирських келіях, а добрим справам і вчинкам у повсякденному житті. У своїх творах вони оспівували визначні події, добрі справи співвітчизників – і то цілком мирні: скажімо, відкриття і діяльність Острозького слов'яно-греко-латиномовного колегіуму, та військові – подвиги полководців-захисників тощо.

І одним із тих письменників, у творчості яких яскраво виявляються основні риси руських домініканців, був Іван Домбровський – поет українсько-польського літературного порубіжжя, гуманіст. Він жив приблизно у першій половині XVII століття, точні дати народження та смерті невідомі. Біографічних відомостей про Івана Домбровського збереглося надзвичайно мало. Судячи із за-

гальної назви однієї з праць, він мав звання доктора та аудитора філософії. Основні праці написані між 1618 та 1637 роками. Домбровський обстоював ідею рівності всіх народів, що живуть на українських землях — поляків і русинів, вірмен і євреїв. Пишався русинським походженням, свій родовід простежував до часів Київської Русі.

Наприкінці 1610-х років київським єпископом латинського обряду був призначений Богуслав Радошевський. З такої нагоди Іван Домбровський склав урочисту поему під назвою «Дніпрові камени». Але про що він йому говорить? Розповідає історію краю, наставляє, як завоювати симпатію місцевого люду, проголошує програму дії: відновити, відбудувати спустошений Київ, який був колись столицею велетенської держави:

*Сходь на престол цей високий – його, далєбі, ти достойний!
Західну Церкву на сході обмежує він, ніби валом, –
І візантійських обрядів тримається ревно од віку⁵⁵.*

Уже в цих словах ми бачимо розуміння Домбровським історичної обумовленості світогляду та світосприйняття українського народу, який був хрещений у православ'ї, але через певні події змушений був робити свій, такий непростий, вибір віри.

І хоча формально поема присвячена єпископу, проте головне місце в ній займає Київ, який стоїть на крутих берегах сивочолого Борисфена, і в якому господарює плем'я русів, яке є рідним і самому біскупові. Автор вказує на його руське коріння:

*Ще про матір скажу: рід свій веде вона
Давнішній, завдяки родичам визнаним;
Бо мужів багатьох, родом які з Русі,
Бачиш в домі цім знатному.*

Отже, ми бачимо, що на високі посади домініканського ордену в українських землях призначалися люди, що мали руське походження, а тому вони розумілися на тих процесах, які тут відбувалися, не були чужими, а значить, байдужими.

Поема мала ознайомити новопризначеного київського католицького єпископа з історією древнього міста, престол якого той збирався посісти, та із землею, сувереном якої Київ був у минулі часи. Іван Домбровський старанно і досить точно переповідає історію Київської Русі, починаючи з Кия:

*Знайте всі й інші: народ, що зберіг цей престол аж понині,
Кий заснував оце місто. Він муром високим просторе
Обране місце обвів, ще і вал довжелезний навколо
Прагнув насипати, щоб не спромігся здолати ці стіни
Жоден таран або інша розбити воєнна машина, –
Та найславетніші подвиги прадідів наших сховала
Темінь безмовна; і в чорному мороці безвісти зникла
Предків умілість, бо що на папір не покладено – гине.
Тож і про Кия вже майже забуто, а те, що відомо,
Ніч мовчазна поглинає. Ми прадідів власних забули!*

Домбровський розуміє, що відомостей про Кия і його сучасників бракує з об'єктивних причин. Та йому дійсно шкода, що така цікава сторінка нашої історії зникла безслідно, і джерел, таких необхідних для дослідження, не збереглося. Можна навіть сказати, що своїм твором Домбровський хотів відновити в пам'яті сучасників великі діяння минулого, щоб не канула в небуття історична правда про давніх предків українців.

Від Кия Домбровський переходить до Аскольда і Діра, але якщо в «Повісті временних літ» Аскольд і Дір – дружинники Рюрика, то в Домбровського Аскольд і Дір – місцеві правителі Києва, котрі варягами не були. Коли ж справа доходить до Ольги – тут Домбровський переповідає її пригоди ретельно і з захопленням – і про підпалення голубів, і про спалення древлян в лазні, і про закопування послів у човні, і, найголовніше, про хрещення її в Константинополі і відмову вийти за імператора. За мужність, відвагу і хитрість Домбровський порівнює її із «кельтською Іоанною» – тобто, з Жанною д'Арк. Напевне, не випадково автор згадує католицьку героїню, адже її подвиги в ім'я віри створили яскравий і широко відомий образ. Таким чином Домбровський нібито ставить на один щабель діяльність цих двох великих жінок. Автор виявляє свою повагу до рішення Ольги прийняти православ'я, показує цей вчинок гідним і правильним, не звертаючись до насадження якихось католицьких настроїв. Отже, ми бачимо об'єктивність автора, його терпимість та повагу до іншої віри. Святослава поет змальовує безстрашним воїном і гарним правителем, що укріпив власну державу:

*Князь Святослав натомість тримався поганської віри,
Знати Христа не хотів, але дуже любив воювати;
Для непокірних приніс він вуздечку і власні закони,
А своїм русам залишив надійну основу держави.*

Домбровський докоряє Святославі його неприйняття християнства та вважає, що із Христом у серці той міг би зробити більше. Далі – сини Святослава і розбрат між ними, і ось, до влади приходить Володимир:

*Доля монархом проте Володимира настановила
В русів прадавніх; і був він правителем мудрим, обачним.
Марсом незламним спочатку впокорив численних сусідів,
Потім із військом могутнім тіснити почав візантійців
І незабаром від них взяв жону собі й віру Христову, –
З нею народи північні осяяв він сяйвом спасіння.*

Володимир представляється тут справжнім спасителем русів, ідеальним правителем з мудрими і правильними рішеннями. Домбровський змальовує його то незламним Марсом, то ласкавим доблесним князем, маючи на меті, напевне, показати багатогранність цієї яскравої особистості, яка мала достатню силу і могутність, щоб впоратися з візантійцями, і неабияку мудрість та обачність, щоб прийняти християнство. Воно ж бо відкрило Київську державу для всього світу, справді піднесло її до міжнародних масштабів. І зовсім неважливо – було то православ'я або католицизм, адже в часи Володимира християнство ще не було остаточно розділене. Тут знову вбачається терпимість Домбровського та повага до предків.

Потім мова доходить до Ярослава Мудрого, і Домбровський не може не згадати красу і шанованість Софіївської церкви:

*Зрештою, князь Ярослав повернув собі владу в державі.
Згодом побив печенігів, Софіївську церкву розкішну
Побудував. Біля Сану в'юнкого на заході спершу
Місто поставив, а друге на сході, за пінявим Доном.*

Потім йде найтяжча доба – феодальний розбрат і міжусобиці, і Домбровський немовби разом із тогочасними киянами болісно переживає постійні чвари. Далі переходить до Данила Галицького і Лева, не забувши вказати на коронування першого і їхню доблесть, що була осяяна християнською вірою:

*Братові віжки правління внаслідував потім Данило;
Непереможне мав військо і був славолюбством відомий.
Римського папи фламін (для цієї покликаний справи)
Коронував його, й став він тоді королем усіх русів
(Хоч християнином був цей обранець сміливий і дотли).*

*Правив у краї, який простягався далеко на південь;
Воїн, багатий на землі, він згодом розширив державу
До узбережжя Борея: і військо побільшило хоробре.
(В Галичині) після смерті Данила став Лев князювати,
Той, що в краю збудував на честь власного імені місто.*

Сучасних йому князів Острозьких і Заславських та інших українських шляхтичів, котрим належала ледь не половина України, Іван Домбровський вважає правдивими нащадками і продовжувачами справи київських князів – дбати про свою землю, про збагачення землі і її мешканців, відбивати ворожі напади. Особливо він виділяє старого князя Константина Івановича Острозького, героя багатьох війн проти татар і Москви:

*Потім з'явилися Острозькі – правдиві нащадки Данила;
Поруч – Заславські князі, що пишуться родом так само, –
В замках своїх вони правлять за звичаєм предків і досі.
Силу народу свого унаслідував плеканець Марса –
Князь Костянтин невгамовний, якого тривалі набіги
Кримських татарів і війни із мосхами не засмутили.*

Окремо поет згадує козаків, їхню мужність в війнах проти турків і татар. І видно, що Домбровський дійсно захоплений бойовою славою українських лицарів, які боронять землю і рідну віру:

*Шарпаний часто Очаків, якому ці лицарі славні
Прикросців чинять немало завжди з допомогою зброї.
Орди татарські вони у боях побивають відважно,
І за ніщо уважають погрози турецькі зловісні.*

Домбровський, звичайно, прагнув донести дивовижну і багату українську історію до інших європейських спільнот, тому, як і багато інших поетів того часу, творив латинською мовою, яка була добре знаною у цілій Європі, яка була мовою інтелектуалів: науковців і митців, філологів і філософів, – мовою міжнародного (міждержавного, міжетнічного, міжнаціонального, міжкультурного) спілкування. І – мовою, яка не мала за собою державної підтримки, не насаджувалася штучно, а була засобом культурного спілкування упродовж століть внаслідок вільного вибору самих її носіїв. У доступній і популярній на той час формі (гексаметром) Домбровський не лише оповідає майбутньому єпископу історію його власної землі у літературній обробці, але й популяризує, а може й взагалі розкриває широкому інтелектуальному загалу доти

невідому українську землю, прагнучи розвіяти стереотип щодо бідності історичного минулого народу, що проживає на цих теренах.

У «Дніпрових каменях» Домбровський виступає не лише як історик, поет і католик, але й як людина, що намагалася вгамувати релігійні чвари на українській землі, яка стала для нього рідною. Своїми поетичними рядками він ніби шукає компроміс між різними релігійними напрямками, стверджує ідею значущості і рівноправності кожного з них. Більше того, свої висновки і ідеї рівності Домбровський прагне донести до Богуслава Радошевського-Бокші, майбутнього єпископа, який має можливість вирішити протиріччя між православними і католиками, змінити упереджені погляди людей як щодо католиків, так і щодо православних. Саме тому поет вважає своїм обов'язком переповісти давню і звитяжну історію предків сучасних йому русів, пробудити в біскупі повагу і розуміння того народу, над яким тому потрібно буде головувати.

Така позиція Домбровського ясно показує те, якими були прагнення і намагання «руських домініканців» того періоду. Не руйнувати усталені релігійні традиції, а долучитися до них, не зневажати давню історію руського народу, а активно дізнаватися про неї, доповнювати і дійсно цікавитись нею, не впроваджувати інквізиторські порядки, а розвивати освітній і культурний рівень своїх паств.

Домбровський писав: «Часто віру міняє люд», маючи на увазі релігійне бродіння, завдяки якому і міг виникнути такий феномен у православної країні, як «руський католицизм». Причини для того були різними. Історія знає приклади, коли окупанти в другому-третьому поколінні починають відчувати захоплену землю своєю рідною, а поневолених автохтонів – братами по крові. Таке собі феодальне відчуття відповідальності за те, що завоював. Бувало і таке, коли чужинець настільки захоплювався культурою, релігією і народом Русі (або щедрістю руських меценатів), що поступово починав ототожнювати себе з русинами. Було і таке, що католик брав за жінку православної чи навпаки – і тоді їхні діти виростали в мультикультурному середовищі, з любов'ю до обох вір та націй. Але головним чинником появи такого феномену стало масове покатоличення українців у XVI–XVII століттях.

Проте переходячи з православ'я на католицизм, українська шляхта далеко не завжди забувала ту елементарну істину, що обидві конфесії в рівній мірі християнські і заслуговують на повагу й пошану. І ще: змінити обряд – не значить змінити батьківщину.

Отже, римо-католиків було чимало серед тих, хто оспівував Русь-Україну в піснях і поемах, лицарським мечем боронив її від турків і татар, а натхненим пером – від нахабства поляків. Якщо історична пам'ять створила для українських римо-католиків стереотип іноземного загарбника, то саме вивчення і розуміння історії може допомогти перебороти цей стереотип.

Домбровський, звісно, знав про релігійні розбіжності, що тоді роздирали українську землю, і був прихильником Західної Церкви та унії. Тому він і хвалить Януша Острозького за те, що той відкинувся від «грецького обряду». І все ж називає Софію Київську «шанованим храмом» та бажає, щоб новий єпископ приніс мир своїй пастві. Від імені старця – персоніфікованого Дніпра – наш поет повідомляє єпископа, що кияни й досі дотримуються стародавніх візантійських традицій. Тон, яким ведеться розповідь у «Дніпрових Камнях», де древні русичі прирівнюються до древніх римлян та до могутніх османців сьогодення, дуже далекий від того презирства, з яким Петро Скарга говорив про «неписьменних русинів»; вірші Домбровського повні співчуття до української землі та її народу.

І говорячи про релігійні негаразди, поет звертається до єпископа:

*Ти гамуєш старі, часті в Сарматії
Чвари, збурювані давніми сварами.
Та, хоч ти й постраждав од усіяких бід,
Мирні вгоди підтримуєш.*

Створений поетом образ католицького єпископа, який не хоче стояти осторонь православного світу і бере живу участь у вирішенні його проблем, не був далекий від дійсності. Відомо, що Богуслав Радошевський з великою повагою ставився до православних, дуже шанував моці лаврських печер і підлеглих своїх привчав до того – принаймні, про це писав у «Власноручних записках» Петро Могила (в той час – архимандрит Печерської Лаври), який за часів єпископства Радошевського в Києві завів із ним тісну дружбу. Латинський єпископ оповідав православному архимандритові про різні чудеса, які Бог вчинив молитвами православних вірних⁵⁶. Але, мабуть, головна заслуга його перед історією – в тому, що Іван Домбровський написав на честь єпископа цю чудову поему – «Дніпрові каміні», в котрій визначив риси справжніх киян і справжніх українців – любов до свого міста, до своєї землі, до своєї історії,

готовність захищати свою Русь-Україну, свій Київ від ворогів будь-якого гатунку.

Отже, робимо висновки – латинський біскуп не лишався байдужим до православно-уніатських чвар і намагався скільки було сил сприяти хоч якомусь порозумінню між цими двома гілками Київської Церкви — і в цій шляхетній справі Іван Домбровський бажав герою своєї поеми Божої допомоги:

*Хай і ганебні для всіх нас незгоди завершаться миром!*¹⁵⁷

¹ Царик Микола, Матфей (Шевчук), єпископ. Чернечі ордени Католицької Церкви та їх діяльність в Україні. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: file:///C:/TEMP/volblag_2016_4_27.pdf.

² Данилюк О.Я. Римо-католицькі чернечі ордени: їх сутність і діяльність в українській історії та культурі. Автореферат дис...канд. філософ. наук: 09.00.11 – релігієзнавство: Житомирський державний ун-т ім. Івана Франка. – Житомир, 2014. – 20 с.

³ Чорний М.І. Домініканський орден в державах Центрально-Східної Європи в XIII – першій половині XIV ст. // М.І. Чорний. Вибрані праці. – Львів: ЛНУ ім. І. Франка, Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2015. – 272 с.

⁴ Історіографія питання розкрита в дисертаційній роботі: Данилюк О.Я. Римо-католицькі чернечі ордени... – Житомир, 2014. – 123 с.

⁵ Крижанівський В., Плохий С., Ульяновський В. Історія церкви та релігійної думки в Україні: в 3 кн. – К.: Либідь, 1994. – Кн. 2. – 252 с.

⁶ Боднарюк Б. Виникнення і розвиток католицьких чернечих орденів Європи в VI–XVI ст. Автореф. дис...канд. іст. наук: Інститут української археографії та джерелознавства імені М. Грушевського. – К., 1995. – 22 с.

⁷ Чорний М. Домініканський орден в державах Центрально-Східної Європи в XIII – першій половині XIV ст. – С. 37.

⁸ Урсу Н. Мистецька спадщина домініканського ордену на території України XVII–XIX ст. Монографія. – Кам'янець-Подільськ, 2007. – 367 с.

⁹ Чорний М. Домініканський орден в державах Центрально-Східної Європи в XIII – першій половині XIV ст. – С. 37.

¹⁰ Там само. – С.38.

¹¹ Там само.

¹² Урсу Н. Вказ. праця. – С. 38.

¹³ Див.: Чорний М. Домініканський орден в державах Центрально-Східної Європи в XIII – першій половині XIV ст. – С. 11–128.

¹⁴ Урсу Н. Вказ. праця. – С. 54.

¹⁵ Там само. С. 15.

¹⁶ *Чорний М.* Домініканський орден в українських землях у другій чверті XIII ст. // Наукові зошити історичного факультету Львівського державного університету імені Івана Франка. Збірник наукових праць. – Львів, 1999. – Вип. 2. – С. 40.

¹⁷ *Чубатий М.* Західна Україна і Рим у XIII віці у своїх змаганнях до церковної унії // Записки Наукового товариства імені Тараса Шевченка. – Львів, 1917. – С. 48.

¹⁸ *Чорний М.* Домініканський орден в українських землях у другій чверті XIII ст. – С. 40.

¹⁹ *Чубатий М.* Вказ. праця. – С. 48.

²⁰ *Крижанівський В., Плохій С., Ульяновський В.* Історія церкви та релігійної думки в Україні: в 3 кн. – Кн. 2. – С. 149.

²¹ *Чорний М.* Домініканський орден в українських землях у другій чверті XIII ст. – С. 42.

²² *Урсу Н.* Вказ. праця. – С. 33.

²³ *Урсу Н.* Вказ. праця. – С. 34.

²⁴ Цит. за: *Чорний М.* Домініканський орден в державах Центрально-Східної Європи в XIII – першій половині XIV ст. – С. 59. [*Kłoczowski J.* Kontrata Ruska w Polskiej prowincji dominikaskiej XIV–XVI wieku].

²⁵ *Крижанівський В., Плохій С., Ульяновський В.* Вказ. праця. – С. 201.

²⁶ *Чорний М.* Домініканський орден в державах Центрально-Східної Європи в XIII – першій половині XIV ст. – С. 60.

²⁷ Там само.

²⁸ Цит. за: *Урсу Н.* Вказ. праця. – С. 39. [*Kłoczowski J.* Kontrata Ruska w Polskiej prowincji dominikaskiej XIV–XVI wieku].

²⁹ *Чорний М.* Домініканський орден в державах Центрально-Східної Європи в XIII – першій половині XIV ст. – С. 62.

³⁰ *Шевчук В.* Дорога в тисячу років. – К.: Радянський письменник, 1990. – 411 с.

³¹ *Урсу Н.* Вказ. праця. – С. 33.

³² Там само. – С. 20.

³³ *Кулаковський П.* Чернігівське князівство (1619–1633 рр.) // Вісник Львівського університету. Серія історична. – Львів, 2003. – Вип. 38. – С. 63–81.

³⁴ Там само.

³⁵ Там само.

³⁶ *Адрюг А.* Архітектура Чернігова другої половини XVII – початку XVIII століть. – Чернігів: Чернігівський ЦНТЕІ, 2008. – С. 101.

³⁷ Кулаковський П. Заснування монастирів на Чернігово-Сіверщині у першій половині XVII ст. // Вісник Львівського університету. Серія “Історичне релігієзнавство”. – Львів, 2003. – Вип. 3. – С. 123.

³⁸ Там само. – С. 124.

³⁹ Там само.

⁴⁰ Там само.

⁴¹ Урсу Н. Вказ. праця. – С. 35.

⁴² Там само. – С. 35.

⁴³ Там само. – С. 37.

⁴⁴ Там само.

⁴⁵ Там само. – С. 38.

⁴⁶ Там само.

⁴⁷ Чорний М. Домініканський орден в державах Центрально-Східної Європи... – С.191–198.

⁴⁸ Урсу Н. Вказ. праця. – С. 50.

⁴⁹ Там само. – С. 52.

⁵⁰ Там само.

⁵¹ Там само.

⁵² Там само. – С. 54.

⁵³ Там само.

⁵⁴ Цит. за: Чорний М. Домініканський орден в державах Центрально-Східної Європи... – С. 191–198. [Kłoczowski J. Kontrata Ruska w Polskiej prowincji dominikaskiej XIV–XVI wieku].

⁵⁵ Домбровський Іван. Дніпрові камени // Слово многоцінне. Хрестоматія української літератури, створеної різними мовами в епоху Ренесансу та епоху Бароко: у 4 т. / упоряд. В. Шевчук, В. Яременко. – К.: Аконт, 2006. – Т. 3: Література високого Бароко (1632–1709 рік). – С. 578–599. Далі в тексті посилання на це видання.

⁵⁶ Заславський В. «Латинська Русь». Римо-католики, які захищали, творили і славили Україну // Релігія в Україні. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/18091-latinska-rus-rimo-katoliki-yaki-zaxishhali-tvorili-i-slavili-ukrayinu.html.

⁵⁷ Домбровський Іван. Дніпрові камени.



**ПЕРЕКЛАДАЦЬКА ТА ДРУКАРСЬКА ДІЯЛЬНІСТЬ
протестантів в Україні XVI – першої половини XVII ст.
як причина успіху ідей Реформації серед східних слов'ян**

Більше 500 років тому в Європі сталася подія, яка помітно вплинула на тогочасне суспільство та змінила хід історії. Це – Реформація, важливе явище європейської культури, яке «офіційно» розпочалося тоді, коли професор теології Мартін Лютер прибив до дверей замкової церкви у Вітенбергу свої «95 тез». Це поклато початок змінам у всій Європі, що мали своїм наслідком соціальні, економічні, політичні та культурні трансформації.

Загалом той час є періодом поступового руйнування традиційного, т. зв. феодального, суспільства і натурального господарства, а також – інтенсивного розвитку ринкових відносин, географічних відкриттів, колонізації Америки. Ці процеси помітно змінили не лише Європу – вони мали світовий масштаб.

У деяких країнах Європи формуються монархічні держави з сильною централізованою владою. Відбуваються трансформації наявних соціальних інституцій і виникають нові структури. У таких умовах не могло не постати питання про кардинальні зміни в християнських Церквах, які і на Заході, і на Сході відігравали помітну роль у суспільстві.

Реформація стала тим суспільно-релігійним рухом, який продемонстрував на духовному й культурному рівнях кризу феодалізму і початок становлення нових буржуазних відносин. Коли на зміну феодальній прийшла буржуазна еліта, представники останньої починають чимдалі надавати більше значення не так усталеним суспільним цінностям (становим привілеям, місцю людини в соціальній ієрархії), як новим якостям людини – ініціативності, енергійності, здатності діяти нетрадиційно тощо.

Реформація, наче вогонь, швидко «розгорілася» в багатьох країнах Європи: Швейцарії, Швеції, Англії, Франції. У другій половині XVI ст. реформаційні ідеї торкнулися й українських земель, що перебували у складі Речі Посполитої та Угорщини.

Духовний універсалізм католицизму суперечив процесові формування національних культур, взагалі будь-якій культурній авто-

номії, підготовлених ренесансним і розбуджених протестантським індивідуалізмом. Саме тому культурне піднесення Реформації у всіх територіальних складових Речі Посполитої набуває виразних національних ознак, стаючи ідейним оформленням політично та культурно автономної тенденції.

Формування національно-культурної ідентичності стало справжнім історичним досягненням Реформації, до основних здобутків якої можна віднести багато надбань, серед яких варто виділити переклад Святого Письма народною мовою, популяризацію наукових праць та світської літератури, першість у запровадженні книгодрукування на польсько-литовських землях та поширення цих праць серед населення; на відміну від не національного характеру католицької Церкви, що вживала у богослужбі латинську мову, діячі Реформації вводили живі мови у Церкві, а тим самим і в літературу багатьох народів, зміцнюючи їхню національну свідомість і культурний розвиток.

У цій статті зроблено спробу розглянути специфіку впливу Реформації на культурний розвиток в Україні XVI – перш. пол. XVII століття та причини її успіху на наших теренах. Особливе місце відведено дослідженню книгодрукування та перекладацькій діяльності протестантів.

Проблемою культурної діяльності реформаторів у тій чи іншій мірі цікавилось багато дослідників. Пов'язане це насамперед з тим, що книгодрукування та переклад були важливою складовою реформаторської діяльності, і навіть ті науковці, які писали узагальнені праці на тему Реформації, протестантської Церкви, згадували діяльність протестантів, іноді не відокремлюючи її від загальної характеристики Реформації.

Серед всевітньовідомих науковців, у фундаментальних працях яких це питання відображено у контексті загальної проблематики Реформації, варто назвати британських істориків Джеймса Норта¹ та Нормана Дейвіса². Окремо слід виділити німецького вченого – історика XIX ст. Людвіга Гейссера, фундаментальна чотири томна праця³ якого присвячена історії Реформації. Перша, друга, третя і четверта частини присвячені, відповідно, Реформації в Німеччині, католицькій реставрації, Тридцятилітній війні та закінченню Реформації в Англії. Гейссер був одним із перших, хто окреслив культурницький вклад протестантів в загальній історії Реформації.

Ще один відомий німецький вчений – соціолог, економіст і пра-вознавець Макс Вебер у праці «Протестантська етика і дух капіта-

лізму»⁴ відводив на перший план економічну вигоду будь-якої діяльності протестантів для тогочасного суспільства.

Серед польської історичної думки варто виділити польських дослідників Л. Хмая⁵ та Я. Тазбіра⁶, які заперечували твердження про вирішальність впливу протестантського чинника на розвиток національної та культурної самосвідомості народів Речі Посполитої, відносячи це до сфери компетенції католицької і православної Церков.

Про вплив діяльності реформаторів на національно-культурний рух в Речі Посполитій і, зокрема, в Україні, писало багато класиків української історичної та літературознавчої думки: це і літературознавець М. Возняк – автор «Історії української літератури»⁷ в 3 томах, який досить детально описав основні перекладні праці реформаторів та їх вплив на розвиток української літератури, це і М. Грушевський, автор праці «З історії релігійної думки на Україні»⁸. У цій книзі, починаючи з передісторичних глибин і завершуючи ХІХ ст., в науково-популярній формі аналізуються витоки релігійного світогляду українського народу, висвітлюються обставини релігійного життя в Україні у різні історичні періоди, показуються роль і місце релігійної ідеології у суспільно-політичному і культурному розвитку. Ще одним відомим науковцем є І. Огієнко, який у праці «Українська Церква. Нариси з історії Української Православної Церкви»⁹ подає глибокий аналіз релігійної історії в Україні: не тільки православ'я, а й інших релігійних течій. Серед сучасників можна назвати Вікторію Любаченко і її працю «Історія протестантизму в Україні»¹⁰, яка на сьогодні є однією з найдетальніших з проблематики українського протестантизму. В багатотомних працях про історію релігії та Церкви на українських землях є томи, присвячені проблемам Реформації. Яскравим прикладом є «Історія релігії в Україні» у 10-ти томах за редакцією П. Яроцького, де том 5 («Ранній протестантизм»)¹¹ також детально описує всі аспекти Реформації в Україні.

Якщо брати окремі сфери діяльності реформаторів, то у контексті книгодрукування про Реформацію писав канадський філолог М. Мак-Люен у праці про книгодрукування «Галактика Гуттенберга: Створення людини друкованої культури»¹². З подібних за тематикою праць українських авторів варто згадати О. Лотоцького, який у дослідженні «Українське друковане слово»¹³ розкриває специфіку книгодрукування на теренах України.

Але фундаментальних праць щодо впливу діяльності реформаторів на український національно-культурний рух до цього часу не створено, чим і зумовлена актуальність нашого дослідження.

Важливим елементом розвитку і поширення реформаційних ідей в Україні стала перекладацька діяльність. Головним об'єктом перекладачів було Святе Письмо або його частини, але варто сказати, що і світська література не була позбавлена їх уваги. Так, наприклад, видання іноземних, а часто й місцевих, авторів не просто перевидавали: їх перекладали і навіть доповнювали та коментували видавці-протестанти.

Варто окреслити основні причини бажання робити переклади рідною мовою. По-перше, це сам чинник народної мови. Вона завжди ближча, ніж будь-яка мова, насаджена зовні, вона є частиною культури, менталітету кожного народу, тісно пов'язана з патріотизмом. Саме тому тогочасному суспільству було необхідно чути та читати про духовні речі рідною мовою, наблизити духовність до народного сприйняття.

Крім того, народу хотілося розуміти Святе Письмо та богослужіння не за тим, як його хтось розтлумачить, а так, як його розуміє сам читач. Мовою проповіді в католицькій Церкві була латина, а отже більшість католицької пастви часто не до кінця розуміла те, що до неї механічним способом намагалися донести священнослужителі.

Ще однією причиною є нероздільність тогочасної релігії та культури, тобто переклад Святого Письма був частиною культурного надбання кожного народу.

Якщо брати реформаційно-протестанське християнство на догматичному рівні, то єдиним джерелом віри визнавалося Святе Письмо (принцип *Sola scriptura*). Тому і тут ми можемо бачити необхідність правильно перекладеного Святого Письма.

Але щоб краще зрозуміти український вимір цієї проблеми, слід згадати загальноєвропейські тенденції.

Мовою Західної Церкви, науки та освічених людей була латина. Латиною проводилося богослужіння, а Біблію дозволялося друкувати та читати лише у перекладі латинською мовою, що був здійснений святим Ієронімом у V ст. Національна мова була чимось вторинним та вважалася негідною для перекладу на неї богослужіння та Святого Письма.

Саме дух Реформації сприяв тому, що майже у всіх країнах західної і східної Європи розпочалися переклади та друк Святого Письма національними мовами.

Одним з перших перекладачів Біблії був англієць Джон Уікліф, що переклав її на англійську мову, але зазнав переслідування, через що його переклад був знищений, а сам він дивом unikнув смерті.

У 1521 р. Мартін Лютер, вже знаходячись в Папській «не милості», переклав Новий Заповіт німецькою мовою з грецької. Переклад надрукували у 1522 році.

Перша повна Біблія нідерландською, частково перекладена з тих частин, над якими працював Лютер, була надрукована у Антверпені у 1526 р. Яковом Ван Лізвельтом.

Відоме також друковане видання Нового Завіту Роберта Естьєна у Парижі в 1550 р. Грецький текст цього видання та видання Еразма Ротердамського стали відомими під загальною назвою *Textus Rescriptus* (латин. «прийнятий текст»).

Протестантські церкви періоду Реформації перекладали *Textus Rescriptus* з грецької, щоб ввести в обіг Біблії народною мовою, наприклад, Біблія Лютера у Німеччині, польська Брестська Біблія та Біблія короля Якова у Англії. Переклад Нового Заповіту Вільямом Тінделом у 1526 р., редакований у 1534, 1535 та 1536, переклад П'ятикнижжя (1530 та 1534 рр.), а також книга Йони зустріли жорсткі санкції внаслідок припущення, що Тіндел змінив текст у спробі перекласти його.

Перший повний текст французької Біблії був зроблений Жаком Лефевром з Етапля та надрукований у 1530 р. в Антверпені. Переклад Форшауера 1531 р. та переклад Лютера у 1534 р. (обидва з'явилися частинами з 1520-х рр.) зіграли важливу роль в процесі Реформації. Перші англійські переклади Книги Псалмів (1530), Приповістей Соломонових (1533), Екклесіаста (1533), Єремії (1534) та Плач Єремії (1534) були здійснені протестантом Джорджем Джоєм у Антверпені. У 1535 р. у цьому ж місті Майлс Ковердейл опублікував перше повне видання англійської Біблії. У 1584-му Старий та Новий Заповіт були перекладені словенською мовою протестантським письменником та теологом Юрієм Далматиним. Словени, таким чином, стали 12-ою нацією у світі, яка мала повну Біблію своєю мовою.

Переклад того часу був дуже важливою віхою культурного життя не тільки в Європі, а і в Україні. Але тут, як і в інших країнах, були свої особливості.

Ми не можемо стверджувати, що тогочасна перекладацька діяльність була заслугою тільки реформаторів та їх сподвижників. Але ми зобов'язані сказати про те, що реформатори відіграли в процесі перекладу Біблії народними мовами найбільш важливу роль. Вони дали той імпульс, що розбудив національну свідомість українців, сприяв просвітницькій діяльності інтелігенції, прищепив їй думку про необхідність наукового вивчення Святого Письма. Одним із виявів цього і стала перекладацька діяльність. Михайло Драгоманов вважав, що Реформація була приводом до консолідації українського народу, де, на мою думку, перекладацька діяльність відіграла не останню роль: «Наша Україна була найближча до тих думок, котрі довели всю Європу до зміни церковної (реформації) якраз тоді, коли наші прості люди найбільше повставали за свою волю, а наша порода була найближче до спільності всіх своїх громад»¹⁴. Ще однією особливістю швидкого розвитку і освіти, і науки, і книгодрукування, в тому числі і перекладацької діяльності, було те, що ці «подихи реформістських ідей» першою підхопила еліта, яка мала до того ж заможну підтримку української шляхти. І. Огієнко писав: «Коли реформаційні ідеї докотилися до Польщі, вони дуже швидко поширилися й по українських землях. Найперше на нові ідеї накинлася українська інтелігенція, що відразу глибоко захопилася ними»¹⁵.

Можна з впевненістю сказати, що тогочасні переклади мали надзвичайний успіх. В той час існував певний трикутник пов'язаних між собою факторів, які характеризували перекладацьку діяльність (така собі формула успіху перекладу): гарний, якісний переклад, народна мова, розвиток друкарства. Все це дуже пов'язане між собою, і, можливо, якщо б не було однієї з цих ланок, перекладацька діяльність не мала б такого успіху на теренах України.

Ідея гарного перекладу лягла на добрий ґрунт, бо пізніє середньовіччя на теренах України пройшло під прапором фундаментальної лінгвістичної освіти, що було пов'язано з другим південнослов'янським впливом. Але наприкінці XV–XVI ст. відбуваються події, які призвели до занепаду цього здобутку. Насамперед, це безлад в церковній адміністрації, спричинений розділенням Київської митрополії, складна геополітична ситуація в Східній Європі, де відбувалася боротьба за землі, зокрема, й за українські, зміна

владних повноважень в самій структурі Церкви на теренах України, початок унійних процесів тощо.

Реформація ж підхопила пригнічену зовнішніми і внутрішніми факторами ідею славної минувшини письмового слова. Мова книг знову ожила, але вже у друкованому варіанті.

Відбувалася зміна у появі власних книжок на нашій території: замість писання книжок від руки приходило їх друкування, а це зумовлювало більш прискіпливий контроль над книговидавництвом і над самим перекладом, бо якщо виявиться якась помилка в перекладі, вона буде присутня в усьому накладі і її не можна буде виправити, як це колись робили з рукописами.

Яскравим прикладом такої кропіткої роботи є Острозька Біблія, в якій не було знайдено жодної помилки. Взагалі Острозька Біблія є втіленням декількох тогочасних впливів (як православного, так і протестантського). Вона була першим повним друкованим виданням всіх книг Святого Письма церковнослов'янською мовою під однією обкладинкою, але водночас вона ставала доступною для людей.

На думку багатьох дослідників, реформаційно-протестантська культурно-освітня діяльність XVI–XVII ст. зумовила значний розвиток народної польської, української, білоруської, литовської мов. Безперечно, гуманістичний характер протестантських видань, намагання сформувати національне середовище в літературі виявився не тільки у шануванні народної мови, але й у призначенні її головним засобом оволодіння реформаційним світоглядом через біблійні тексти і твори літературно-полемічного жанру.

Одним з головних чинників успіху Реформації було вживання в богослужбі народної мови. І. Огієнко писав: «Реформація реалізувала і в Україні вживання народної мови в церкві: залунала тут проповідь уже живою народною мовою. Та не тільки проповідь – стали читати й Євангеліє та Апостола тією ж таки мовою»¹⁶.

Найкрасномовнішим свідченням культурного значення протестантської видавничої та перекладацької практики стало її звернення до мовної традиції православного населення польсько-литовської держави. Йдеться, насамперед, про спроби впровадження протестантськими авторами слов'яно-руської мови у перекладі біблійної літератури. Ця діяльність відповідала принципам протестантизму у його прагненні залучити якомога більшу кількість людей до читання і дослідження Біблії, тому вважалася чи не найголовнішим завданням нововірчих осередків і в Україні.

І. Огієнко зазначає: «Але найголовніша ідея, яку скріпила й зрелізувала Реформація, була та сама, що ми її бачимо в Європі, в Чехії та в Польщі, – це переклади Св. Письма на живу народну мову, а також вживання народної мови в богослужінні»¹⁷.

Своєрідним наближенням до реалізації цього завдання можна вважати вихід Радзивіллової Біблії польською мовою (якою володіла більшість населення Речі Посполитої). Як пише В. Любашенко, у такому ж контексті потрібно оцінювати взагалі всю протестантську літературу – і суто теологічну, і наукову, і світську, що друкувалася польською. «Застосування польської мови не завжди зв'язане з полонізацією ... часто упускають з вигляду ту обставину, що характерною для епохи феодалізму загальною закономірністю було застосування не своєї, а чужої мови як письмово-літературної»¹⁸. Православні українські та білоруські автори нерідко використовували польську і латинську мови, даючи відсіч католицькій пропаганді.

Піклуванням про рідну руську мову, занедбану суспільством, спричинена поява незавершеного перекладу Євангелія (були перекладені Євангелія від Матвія, Марка і початок Євангелія від Луки) білоруського шляхтича Василя Тяпинського (відомого ще на прізвище Омелянович).

Значною подією на тлі національно-духовного поступу можна вважати переклад Євангелія слов'яно-руською мовою, що зробив у 1589 р. волинський шляхтич, соцініанин Валентин Негалевський.

Важливою пам'яткою української мови і літератури є «Крехівський Апостол» (окремі частини Апостола з Радзивіллової Біблії, знайдені в 20-х роках ХХ ст. у Крехівському монастирі на Жовківщині), перекладений у другій половині ХVІ ст. мовою, наближеною до народної.

Наприкінці ХVІ ст. на наших теренах з'являються друкарні, і протестанти починають активно використовувати їх для своєї роботи. На українських землях діяли Берестейська, Лащівська, Венгровська, Панівецька друкарні. Друкарська діяльність була дуже тісно пов'язана з тогочасними освітніми осередками реформаторів, бо саме в них був книжковий ресурс, були люди з освітою (часто європейською), які могли здійснити якісний переклад найрізноманітніших праць. Центрами реформаторів в Україні часто були помістя шляхтичів, їх села або містечка, де нововірці отримували підтримку у вигляді коштів, потрібного устаткування і головне – свободи проповідницької діяльності.

Друкували найрізноманітнішу літературу: протестантські біблійні та полемічні твори, праці з юриспруденції та історії, поетичні збірки й енциклопедії, які розповсюджували у багатьох містах Речі Посполитої. Друкували навіть католицьку і православну літературу, яка не суперечила протестантським думкам.

Протестанти активно друкували й світську літературу. Цей аспект іноді упускають під час аналізу історії протестантизму. Але саме у протестантських друкарнях у другій половині XVI – першій третині XVII ст. з'явилися праці західноєвропейських мислителів, учених, твори античних письменників, філософів, а також підручники із різних галузей гуманітарних і природничо-наукових знань. Причому видання іноземних, а часто й місцевих, авторів не просто перевидавали – їх перекладали і навіть доповнювали та коментували видавці-протестанти. Ці переклади здійснювали всіма мовами, живаними у Речі Посполитій.

Видавнича діяльність протестантів засвідчує безперечний внесок цієї конфесії у налагодження і розгортання книговидавничої справи на теренах польсько-литовської держави. Причому, передової за характером і змістом: вона була спрямована на залучення населення східних теренів Речі Посполитої до надбань європейської культури і науки. Ця діяльність мала значення і для духовного життя України. У той час, коли православне середовище накопичувало сили для широкої полеміки з католицькою Церквою, протестантські Церкви вже відкрито протидіяли католицькій проповіді через друковане слово.

Національно-культурне відродження наприкінці XVI – першій половині XVII ст. у Польщі відобразило своєрідну конкретизацію загальноєвропейських зрушень Нового часу. Типологічна близькість релігійної та культурної площини призвела до істотного впливу Реформації на розвиток національних мов народів Речі Посполитої.

Формування національно-культурної ідентичності стало справжнім історичним підсумком Реформації, до основних здобутків якої можна віднести визначні національні досягнення.

Активна видавнича діяльність літератури світського характеру і пропаганда наукових знань протестантами ознайомили народи Речі Посполитої з тогочасною цивілізаційною спадщиною європейського світу і дозволили виробити своє власне ставлення до нього через оформлення загальнокультурного контексту, у рамках якого повинна була здійснюватись національна ідентифікація в цілому.

Отже, протестанти одними з перших принесли просвітницькі думки на українські землі, що сприяло формуванню власної літературної мови та національної самосвідомості народу. Розвиток друкарства прискорював ці процеси. Реформаційні ідеї сприяли формуванню національної еліти, підвищенню культури українського народу і поширенню Просвітництва на територію Східної Європи.

¹ Джеймс Н. История Церкви: от дня Пятидесятницы до нашего времени / пер. А.А. Ермолаева. – М.: Протестант, 1993. – 413 с.

² Дейвіс Н. Європа: історія /пер. з англ. П. Тарашук, О. Коваленко. – К.: Основи, 2001. – 1463 с.

³ Гейссер Л. История Реформации: в 4 т. / пер. с нем. – М.: ЛЕНАНД, 2015. – Т. 3. – 168 с.

⁴ Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму. – К.: Основи, 1994. – 261 с.

⁵ Tazbir J. Joleologia arian polskich. – Warszawa, 1956. – 92 s.

⁶ Chmaj L. Wyktady Rakowskie Fausta Socyna (Studia nad arianizmem). – Warszawa, 1959. – 273 s.

⁷ Возняк М.С. Історія української літератури: у 2 книгах. – Львів: Світ, 1992. – Кн. 1. – 696 с.

⁸ Грушевський М.С. З історії релігійної думки на Україні. – К.: Освіта, 1992. – 195 с.

⁹ Огієнко І.І. Українська Церква: нариси з історії Української Православної Церкви: у 2 томах. – К.: Україна, 1993. – Т. 1–2. – 284 с.

¹⁰ Любащенко В. Історія протестантизму в Україні. – Львів: Поліс, 1995. – 350 с.

¹¹ Історія релігії в Україні: в 10-ти тт. / під ред. А. Колодного, П. Яроцького. – К.: Світ знань, 2002. – Том 5: Протестантизм. – 424 с.

¹² Мак-Люэн М. Галактика Гуттенберга: сотворение человека печатной культуры. – К.: Ника-Центр, 2004. – 432 с.

¹³ Лотоцький О. Українське друковане слово. Українська культура: лекції / за ред. Д. Антоновича. – К.: Либідь, 1993. – 253 с.

¹⁴ Драгоманов М.П. «Передне слово» до «Громади», 1878 р. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://studfiles.net/preview/1907789/page:25/>.

¹⁵ Огієнко І.І. Українська Церква. – С. 134.

¹⁶ Там само.

¹⁷ Там само.

¹⁸ Любащенко В. Історія протестантизму в Україні. – С. 196.

Володимир Чистяков (Чернігів)

Національний університет «Чернігівський колегіум»,
історичний факультет, магістрант

Віталій Шуміло

наук. секр. Центру дослідження історії релігії та Церкви,
Національний університет «Чернігівський колегіум»

ІСТОРІОГРАФІЯ МИТРОПОЛИТА АРСЕНІЯ МАЦІЄВИЧА (1697-1772)

крізь призму наративних монографій з історії Православної Церкви

Визначний церковно-адміністративний діяч, богослов, місіонер, Ростовський митрополит українського походження Арсеній Мацієвич (1697–1772) увійшов в історію як один з найяскравіших та неординарних представників Руської Православної Церкви XVIII ст. Різноманітна та широка проповідницька й церковно-політична діяльність митрополита Арсенія, його активний спротив секуляризаційній політиці імперської російської влади, головним мотивом якого був захист внутрішньої свободи Церкви від підпорядкування державі, залишили помітний слід в пам'яті нащадків та зумовили значний науковий інтерес до вивчення особистості і літературної спадщини «опального архієрея».

Мета цієї статті – окреслити методологічні особливості наукового використання наративних праць з історії Руської Церкви, які слід враховувати під час дослідження діяльності визначних постатей церковної історії загалом, й Арсенія Мацієвича зокрема, та дати їх узагальнюючу характеристику.

По-перше, історіографічний аналіз цих праць є важливим з огляду на те, що монографії, про які йдеться, були не тільки історичними дослідженнями, а й, здебільшого, виконували роль навчальних посібників для студентів православних семінарій та академій й позначалися, певною мірою, на формуванні світогляду майбутніх церковних істориків та служителів Церкви (наприклад, праця Є. Сумарокова¹ (опублікована 1945 р.) була підручником з історії Церкви на Богословському факультеті Інституту св. Володимира в Харбіні, Китай), робота М. Тальберга² (побачила світ у Нью-Йорку в 1959 р.) – в Свято-Троїцькій духовній семінарії в Джорданвіллі (США), монографія А. Карташова³ (вийшла друком в Па-

рижі у 1959 р.) – в Свято-Сергієвському православному богословському інституті в Парижі та, з поч. 1990-х рр., в Московській духовній семінарії. Ще більше це стосується робіт дореволюційних істориків Церкви, таких, наприклад, як дослідження П. Знаменського⁴ тощо). Відіграючи подвійну роль, такі роботи відображали певний «еталон» історичних та моральних поглядів авторів, що вони їх прагнули прищепити своїм вихованцям, та того церковного середовища, для якого писалися і в якому слугували за підручники. З іншого боку, в ході аналізу цих праць слід враховувати як їх історіографічну цінність, так і особливості методології їх написання. З цього приводу Г. Іпполітов зазначає, що «данный вид историографических источников (тобто навчальні видання – *Авт.*) играет вспомогательную роль в силу своей специфики», проте «учебные издания не стоит недооценивать»⁵.

По-друге, історіографічний аналіз діяльності визначних постатей церковної історії в дискурсі наративних праць є цінним з огляду на можливість більш чіткого, у порівнянні з біографічними працями, розуміння ролі певної особистості в контексті загальної історії Церкви у конкретну епоху. Так, Г. Іпполітов пише: «данные труды (маються на увазі узагальнюючі історичні праці – *Авт.*), безусловно, являются незаменимыми для репродуцирования в общих чертах конкретно-исторической обстановки, в хронологические рамки которой вписывается исследуемая историографическая проблема. В то же время цель указанных работ и их рамки не позволяют осуществить детальный анализ исследуемой темы»⁶. Отже, лише комплексне залучення різномірних історіографічних джерел (узагальнюючих наративів з історії Церкви, біографічних, джерелознавчих робіт, матеріалів преси тощо) може дати якісний історичний аналіз діяльності церковно-супільних діячів, важливих церковно-політичних процесів та явищ.

Окреслимо найважливіші обставини життя та діяльності митрополита Арсенія Мацієвича, що спричинили до активного вивчення цієї постаті істориками Церкви. Перш за все, це рішучий виступ митрополита проти секуляризації церковних маєтностей за Катерини II, у чому він вбачав продовження державної політики з перетворення Церкви у «міністерство сповідань», розпочате за Петра I, – шляхом подання двох донесень до Синоду, у яких Ростовський митрополит «решился поставить вопрос о незыблемости церковно-имущественного права во всем его объеме»⁷. У наслідок шістдесятилітнього ієрарха засуджено до багаторічного ув'язнен-

ня, а фактично – до смертної кари, що в ті часи було безпрецедентним явищем. Саме цей контекст діяльності митрополита Арсенія став головною темою під час аналізу його постаті. Дослідник і біограф Мацієвича свящ. М. Попов так писав з цього приводу: «в основу жизнеописания митрополита Ростовского Арсения Мацеевича, без сомнения, должно положено быть громкое дело его (слідча справа, порушена проти митрополита в 1763 р. – *Авт.*)»⁸.

З іншого боку, активна діяльність цього ієрарха, – українця за походженням, – у справі культурно-духовної просвіти російського священства Тобольської та Ростовської єпархій, довгорічна катехизація неросійського населення, місіонерська робота з навернення до православ'я старообрядців та протестантів, його інтенсивна церковно-адміністративна праця із налагодження єпархіального життя залишили дуже помітний слід в житті Руської Церкви другої половини XVIII ст. Ці аспекти діяльності Арсенія Мацієвича вказують на велику, але недостатньо осмислену значущість його постаті серед багатьох інших ієрархів того часу: вихідців з українських земель, вихованців Києво-Могилянської академії, які також внесли значний вклад в організацію суспільно-церковного життя на різних теренах Російської імперії. Назвемо лише деяких із них: митрополити Димитрій Туптало (Ростовський), Іоанн Максимович (Тобольський), Стефан Яворський, Павло Конюскевич, Іродіон Жураковський, Варлаам Вонатович, Тимофій Щербацький та ін. Серед дослідників, що приділили пильну увагу етноконфесійним особливостям культурної та адміністративної діяльності українських ієрархів на службі Російській державі у XVIII ст., слід назвати митрополита Іларіона (І. Огієнка)⁹, І. Власовського¹⁰, П. Голубенка¹¹, С. Кагамлик¹² тощо.

В контексті загального розвитку церковної історіографії та появи наративних праць з історії Церкви можна вирізнити певні етапи, які обумовлювались поступовим відкриттям нових історичних джерел стосовно життя та діяльності Арсенія Мацієвича, зміною способу історичного мислення та, відповідно, методології дослідження, соціокультурними запитами, особистісним ставленням авторів до постаті митрополита й багатьма іншими факторами, що впливали на фокус, повноту та якість дослідження його життєвого шляху. Умовно їх чотири: російська та українська історіографія імперської доби (др. пол. XIX – поч. XX ст.), діаспорне українське та російське історіописання (30-ті – кін. 70-х рр. XX ст.), радянська історіографія історії Церкви (1930-ті – кін. 1980-х рр.), сучасна

українська та російська церковна історіографія (поч. 1990-х рр. і до нашого часу). В цій статті розглянемо особливості історіографічних оцінок постаті митрополита Арсенія крізь призму узагальнюючих праць др. пол. XIX – поч. XX ст.

Першим нарративом з історії Церкви синодального періоду можна вважати п'ятий том узагальнюючої роботи архієпископа Чернігівського Філарета Гумілевського «История Русской Церкви» (видана в Ризі та Москві у 1847–1848 рр.)¹³. М. Солнцев¹⁴, І. Онищенко¹⁵ та Н. Сікорська¹⁶ присвятили аналізу цієї головної праці видатного церковного історика окремі історіографічні розвідки. Основним здобутком Філарета Гумілевського в цій роботі було започаткування у вітчизняній історичній церковній науці «критического источниковедения», яке під впливом Філарета «достигло своего расцвета в трудах профессора протоиерея Александра Горского, профессоров К.И. Невоструева и Е.Е. Голубинского»¹⁷. «Историю Русской Церкви» Гумілевського високо поцінували професор А. Карташов¹⁸ та протоіерей Георгій Флоровський¹⁹. Останній виокремлював і певні вади дослідження Гумілевського: «Слишком мало говорится о внутренней жизни и о церковном обществе, все больше о церковном управлении. Слишком многое доказывается по соображению. Слишком однообразно повторяются рубрики. Однако всегда рассказ Филарета перспективен, всегда в нем чувствуется дыхание жизни»²⁰. Карташов, відзначаючи заслуги дослідника, втім вказував на те, що «в раскрытии исторического процесса жизни русской церкви и его отдельных сторон ... замечается преобладание официальной точки зрения, смотрящей на историю, главным образом, со стороны правительственных перемен...»²¹. Зрозуміло, це не могло не позначитися й на оцінці Філаретом постаті митрополита Арсенія Мацієвича, головним чином – його зіткнення зі світською владою та наслідків цього для Мацієвича.

В монографії архієпископа Філарета, на нашу думку, прослідковується помірковано-неоднозначна оцінка діяльності митрополита Арсенія. Історик вважав, що митрополит «пострадал жестоко» не за що інше, а саме за «жаркий протест против распоряжений» Катерини II стосовно секуляризації церковних маєтностей²². Проте, на думку науковця, конфіскація церковної нерухомості на користь держави й введення строго регламентованих штатів духовенства було виправданим логічним процесом розвитку церковно-економічного життя в імперії: «В том не было сомнения, что недвижимые имущества монастырей и кафедр, к половине сего периода

возросшие до огромного числа, при кротости духовного правления и при злоупотреблениях светского, далеко менее приносили выгод духовенству и Государству, чем могли приносить»²³. Далі Гумілевський наводить статистичні дані кількості селян, закріплених за окремими єпархіями, і підсумовує: «ни покупкою, ни принятием пожертвованных не увеличивали числа деревень; но они росли оттого, что слишком берегли церковную собственность; если беднел крестьянин, его наделяли всем нужным, лошадью, двором и проч. Крестьяне мало работали для кафедр и монастырей, и много имели свободы работать для себя»²⁴. Історик або виправдовував інтереси держави на шкоду інтересам Церкви, або дійсно вважав, що переведення церковного майна на державний кошт мало впорядкувати проблеми економічного забезпечення численних російських єпархій, з чого можна зробити висновок, що протест Арсенія Мацієвича проти секуляризації був невиправданим. Так чи так, але в цьому контексті Гумілевський не згадував про негативні аспекти та наслідки для Церкви церковно-економічної реформи 1764 р., про що писали дослідники пізніше: «Страшный удар был нанесен монастырям введением штатов, так как большая часть из них, не имея, чем содержаться, должна быть закрыться. ... Из 954 раньше существовавших монастырей росчерком пера было осуждено на уничтожение 754, осталось двести – лишь пятая часть русских монастырей!»²⁵. Як далі вказує Є. Поселянин, реформа «давала государству по 3 миллиона в год дохода, но громадная часть монастырских имений была роздана Екатериною в дар своим фаворитам, так что в конце концов государство получило от отобрания их недолгую пользу»²⁶.

По-іншому характеризує архієпископ Філарет культурно-проповідницьку діяльність митрополита Арсенія. Науковець вважав Ростовського митрополита визначним проповідником²⁷ та «поборником правды», – поряд із постаттю тверського архієпископа Феофілакта Лопатинського²⁸. Дослідник високо оцінював полемічні праці митрополита Арсенія «Возражение на пасквиль лютеранский, называемый “Молоток на камень веры”»²⁹ та доповнене видання Феофілактового «Обличения неправды раскольнической»³⁰. Водночас Гумілевський не згадував (або замовчував) інші важливі аспекти діяльності Арсенія Мацієвича: його кропітку роботу та ключову роль у справі канонізації митрополита Ростовського Дмитрія Туптала³¹, значний внесок в організацію життя Ростово-Ярославської єпархії (зокрема, відкриття семінарії та консисторії)

тощо. Такий ракурс характеристики Мацієвича Филаретом може пояснюватись головним, так би мовити, лейтмотивом, який виразно простежується в останньому томі дослідника: «“История Русской Церкви” архиепископа Филарета довольно краткая сравнительно с другими сочинениями подобного рода. Стилль повествования – живой, порой не лишен пафоса и иронии, особенно нужно заметить в отношении примечаний. Через все повествование проходит одна “сквозная” тема. Это тема старообрядческого раскола, она, как это ни странно, последовательно проводится во всех периодах, начиная с первого и кончая пятым. Мы бы назвали “Историю Русской Церкви” архиепископа Филарета антистарообрядческой...»³². Ймовірно, Гумілевський акцентував увагу виключно на полемічно-проповідницькій спадщині митрополита Арсенія саме внаслідок особистих церковно-культурних поглядів, проте не можна скидати з рахунків і так звану «внутрішню цензуру»: історик міг навмисно промовчати про ширшу, ніж лише антистарообрядницька, просвітницьку діяльність митрополита Арсенія, щоб читачеві не була такою очевидною жорстокість засудження імперською владою настільки видатного православного ієрарха. Це цілком припустимо, враховуючи доволі відчутну критику на «Історію Руської Церкви» з боку офіційних представників Синоду, особливо на її синодальний період, який був «исключительной новостью для своего времени, и инициатору его разработки пришлось выслушать замечание Св. Синода, находившего неудобным обличать высшее духовное правительство, хотя бы и прежнего времени...», – як досить м'яко констатував А. Карташов³³.

Тож спричинити «подвійність» поглядів історика-архієрея на діяльність його старшого колеги могли як власні переконання, та і вплив зовнішніх факторів. «В оценке исторических событий Гумилевский выступает как явный “государственник”. В оценке исторического пути, пройденного Россией, Филарет постоянно подчеркивает исключительность Русского государства, осененного доктриной православия и в силу этого лишенного каких-либо противоречий. Этой позиции он придерживается и при описании наиболее кризисных моментов в отношениях церкви и государства ... Как бы ни были сложности в отношениях, считает он, в целом это пошло церкви во благо, следовательно, государство, в лице Петра, поступило правильно ... Тем самым Филарет избегает ответа на один из спорных вопросов церковной истории о взаимоотношении

церкви и государства», – характеризує «авторську позицію» Філарета Гумілевського сучасний російський дослідник М. Солнцев³⁴.

На важливий «зовнішній фактор», який в роботі Гумілевського почасти визначав характеристику церковно-політичних діячів й котрий потужно впливав на зміст та ідеологію історичних творів в серед. ХІХ ст. – офіційну цензуру, – вказує Г. Наумова: «правительство старалось оказывать идеологическое влияние на историческую науку: через уставы университетов, Академии наук, научных обществ и учреждений, через всевозможные “инструкции” и “правила”. В частности, Цензурным уставом 1826 г. цензорам вменялось в обязанность при рассмотрении исторических произведений обращать внимание “на нравственные и политические цели”. Правительство старалось использовать науку для укрепления устоев государства, в частности, исторические выводы были поставлены на службу политической теории “официальной народности”, являлись обоснованием в идейной борьбе вокруг подготовки и проведения реформ, вопросов внешней политики России»³⁵.

Отже, перший історичний наратив з історії Руської Церкви – архієпископа Чернігівського Філарета Гумілевського – мав як позитивні сторони, так і очевидні недоліки в характеристиці церковно-політичних діячів загалом, й митрополита Арсенія Мацієвича зокрема.

Аналізуючи перший етап розвитку церковної наративної монографії, вважаємо доцільним охарактеризувати основні передумови, які зробили можливим появу наступних, більш ґрунтовних праць з історії Руської Церкви. Передусім, сприятливим фактором стала загальна лібералізація науково-суспільного життя в Російській імперії, започаткована реформами 1860–80-х рр. імператора Олександра ІІ. Саме пом'якшення імперського режиму, а від того й цензури, стало одним з важливих чинників зародження наукових досліджень постаті Арсенія Мацієвича. І. Огієнко так писав з цього приводу: «дуже довго уряд суворо забороняв писати про митрополита-мученика Арсенія і ця примушена мовчанка тягнулася аж 100 літ. І тільки з часу визволення селян із рабства-панщини дозволено писати про великого борця за правду церкви, головно з 1862 року. Появилось багато статей і праць, але спочатку мало хто знав правдиву ідеологію діла митрополита Арсенія»³⁶.

Іншим важливим підґрунтям розвитку церковної історіографії стали архівні перетворення 1860-х рр., які відкрили більш широкий доступ науковцям до історичних матеріалів. Разом з архівними

перетвореннями активно розвивалась археографічна справа³⁷. В публікації історичної спадщини Мацієвича особлива заслуга належить «Московському обществу истории и древностей Российских», де секретарем був відомий український і російський видавець О. Бодяньський (однак, як вказував І. Морошкін, деякі джерела (зокрема, перше донесення Арсенія до Синоду) публікувались в «Чтениях общества истории и древностей Российских»³⁸ з «погрешностями»³⁹). За таких обставин з'являються перші, присвячені Арсенію Мацієвичу, біографічні студії І. Чистовича, графа М. Толстого, В. Іконникова, П. Пекарського. Знаковим можна вважати 1862 р., коли виникла перша широка наукова дискусія стосовно критики джерельної бази, присвяченої митрополиту Арсенію. До дискусії долучились відомі тогочасні історики С. Соловйов, М. Погодін, С. Снегирьов та ін. Разом з необхідністю висвітлення життєвого шляху, постала проблема осмислити постать Арсенія Мацієвича з урахуванням всіх аспектів його діяльності. Суперечності оціночних суджень вчених були висвітлені І. Морошкіним у роботі «Обзор литературы об Арсении Мацевиче» (опублікована в Санкт-Петербурзі 1886 р.), яку можна вважати першою історіографічною статтею з нашої проблеми⁴⁰. Комплекс вищезазначених передумов зробив можливим аналіз діяльності визначного ієрарха і в історичних нарративах, в яких характеризувався складний період синодального устрою Руської Церкви.

В цьому дискурсі розвитку церковно-історичної науки еволюціонували відповідно і погляди дослідників. Зокрема, широку й апологетичну характеристику проповідницької й церковно-політичної діяльності митрополита Арсенія знаходимо в одній з останніх прижиттєвих праць Чернігівського архієпископа Філарета Гумілевського – монографії «Обзор русской духовной литературы»⁴¹, – чи не найпершого ґрунтовного дослідження вітчизняної літератури, яке охоплює період в 1000 років і містить численні авторські оцінки та подає широкий огляд життя та діяльності церковних проповідників від 862 до 1863 рр. крізь призму «развития русской духовной мысли»⁴². Розглянемо зміни в авторських поглядах Філарета Гумілевського на постать Арсенія Мацієвича в цій роботі.

Порівняно з «Історією Руської Церкви», в праці з історії «духовної літератури» діяльності Арсенія Мацієвича приділено чималу увагу. Зокрема, характеристиці його постаті дослідник присвятив 4 сторінки авторського тексту⁴³ – більше, ніж таким визначним

проповідникам та письменникам, як Феодосій Печерський⁴⁴, митрополит Київський Іларіон⁴⁵, і стільки ж, скільки аналізу діяльності Нестора Літописця⁴⁶ та митрополита Кирила II⁴⁷. Подаючи короткий життєпис Мацієвича, дослідник відзначає і схвально оцінює як його церковно-адміністративну, так і проповідницьку та катехизаційну діяльність. Історик використовував переважно опубліковані в тогочасній періодичній пресі (газетах «День», «Ярославские епархиальные ведомости», «Православная беседа» тощо) матеріали з життя та судової справи митрополита Арсенія. Характеризуючи постать Мацієвича, науковець визначав його як «обличителя раскола», «обличителя лютеранства» (основну увагу приділено аналізу саме полемічних творів) та «проповідника», й докладно проаналізував контраргументи митрополита Арсенія на старообрядницькі та протестантські «пасквілі»⁴⁸. Варто відмітити й авторське бачення Гумілевським антисекуляризаційного виступу ієрарха. Цікаво, що тепер архієпископ Філарет оцінював діяльність Ростовського митрополита як «мыслящего и правдолюбивого юриста», а його спротив (анти)церковній політиці Катерини II – цілком виправданим канонами Церкви. На думку митрополита Арсенія, – зазначав Гумілевський, – шляхом секуляризації «православная церковь потрясена будет в своем устройстве и поставлена будет в опасность измены св. вере»⁴⁹. Спостерігається повна узгодженість дослідника зі світоглядом і діяльністю митрополита Арсенія; так, архієпископ Філарет називає «любителем штатов» Іуду Іскаріотського⁵⁰, – недвозначний натяк на введення в Греко-Російській Церкві реформою 1764 р. регламентованих штатів духовенства та ченців.

Особливо слід зазначити, що Гумілевським вперше в загальноросійському науковому дискурсі було запропоноване більш широке бачення суті секуляризації, започаткованої Петром I і продовженої Катериною II, та мотивів протидії її проведенню зі сторони окремих ієрархів, зокрема, митрополита Арсенія Мацієвича. Згодом саме такі історичні оцінки діяльності Ростовського митрополита було прийнято багатьма дослідниками, особливо українськими діаспорними науковцями (про них піде мова нижче). Цитуючи газету «Современная летопись» (1862 р., № 50), Гумілевський вбачав витоки світосприйняття Арсенія Мацієвича в поглядах «прп. Иосифа Волоколамского», який виступав за збереження церковних земель, – проти відчуження їх на користь держави, – ще на Московському соборі 1503 р.⁵¹ Тут мається на увазі боротьба

між двома ідейними течіями в Російській Церкві – «нестяжателями» та «осифлянами», які, відповідно, виступали «проти» та «за» збереження церковних маєтностей в Московському царстві у кін. XV – XVI ст. Не виключаючи цю версію про вплив на світогляд Арсенія Мацієвича ідей прп. Йосипа Волоцького, зауважимо, однак, що в ідеології «осифлян» пріоритети державних інтересів над церковними все ж таки переважали, тому істотного впливу на волелюбного Ростовського митрополита вчинити не могли. Логічніше припустити, що гостра суперечність ідейних поглядів цезаропапізму Катерини II та бачення ролі Церкви вищим українським духовенством, вихованим в традиціях Києво-Могилянської академії, виникла саме через останнє – завдяки притаманному цим традиціям «демократизму», який ґрунтувався на правових стосунках держави та Церкви, що склалися у «конституційно-монархічній» Речі Посполитій, на відміну від абсолютистського монархічного устрою Російської імперії.

Автор «Обзора русской духовной литературы», з точки зору православного ієрарха, розумів секуляризацію не у вузькому її значенні – лише як передання церковного майна державі, а в широкому – як посягання світської влади на внутрішню свободу Церкви та контроль держави над духовно-релігійною сферою життя суспільства і, відповідно, – прагнення держави повністю підпорядкувати Церкву своїм інтересам. Таке розуміння архієпископом Філаретом цього проблемного аспекту державно-церковних відносин, – цілком узгоджене з поглядами митрополита Арсенія, за які він, на сам кінець, і постраждав, – виразно простежується в цитаті: «От чего же с такою странною страстию восстала Екатерина против Арсения? Если бы и не было других причин, то и той одной достаточно, что по немецкой философии, церковь и ея служители – крепостные слуги государства, у которых нет ни собственности, ни права на голос»⁵². В цьому контексті, на наш погляд, в роботі архієпископа Філарета виразно прослідковується концепт протистояння «церковно-консервативної» та «ліберально-реформаційної» ідеології, останню ж дослідник бачив безпосередньо спорідненою з протестантизмом⁵³.

Характеризуючи постать Арсенія Мацієвича в наративній історіографії цієї доби, варто зазначити ґрунтовну роботу професора П. Знаменського «Руководство к русской церковной истории», яка за період від 1870 по 1888 рр. витримала шість перевидань і користувалась широкою популярністю (зокрема, вже перше видання

(1870 р., Казань) було відзначене престижною науковою премією митрополита Макарія)⁵⁴. У 1896 р. «Руководство» було перероблене на «Учебное пособие по истории Русской Церкви» й видане в Санкт-Петербурзі (перевидане у 1904 р.)⁵⁵. Тобто робота П. Знаменського мала неабиякий вплив на формування світогляду декількох поколінь майбутніх церковнослужителів та церковних істориків.

В цьому контексті, однак, слід зауважити, що в ході переробки монографії для освітніх потреб духовних навчальних закладів імперії ця робота пройшла цензуру, що частково вплинуло на виклад попередніх авторських оцінок: «Передача рукописи “Руководства” Училищному комитету имела и определенные негативные последствия, т.к. впоследствии Синод, бывший (по меткому выражению проф. П.В. Верховского) “хранителем всяких традиций и преданий, хотя бы и не научных”, не позволил Знаменскому отойти от официальной точки зрения по целому ряду церковно-исторических вопросов и переработать некоторые части своего труда ... Кроме того Знаменский не смог отказаться от умолчаний о путях и об общем духе петровских церковных преобразований, а также о существовании нового синодального строя Российской Церкви»⁵⁶. Утім, на наш погляд, попри вказані недоліки, саме цей наратив з історії Руської Церкви акумулював у собі досягнення церковно-історичної думки Російської імперії другої половини XIX ст. Зокрема, як вказує І. Соловйов, саме П. Знаменському вперше вдалось «отойти» від «сухого позитивизма, т.е. от простого описания наиболее значительных фактов из прошлой жизни», автор «стремился увидеть внутреннюю связь событий и явлений»; «Историк, говорит о нем Православная богословская энциклопедия, “восстанавливает прошлую жизнь общества и народа во всей совокупности составляющих его единиц, подмечая внутренние движущие идеи и господствующие течения этой жизни и соответственно этому подбирая и группируя факты”»⁵⁷. Дуже схвально про роботу П. Знаменського відгукувались його сучасники – історики Церкви митрополит Макарій Булгаков та професори К. Харлампович, А. Карташов та ін.⁵⁸ У нашій роботі ми використовуємо дев'яте видання згаданої праці (Москва, 2000)⁵⁹.

П. Знаменський називає митрополита Арсенія Мацієвича «одним из энергичнейших архиереев того времени» та акцентує увагу на етнічній належності Ростовського митрополита до «малороссов» (українців), що, на думку автора, позначалось на світогляді як

цього ієрарха, так і, взагалі, більшості архієреїв-українців, що належали до т.зв. «малоросійської партії» в управлінні Руською Церквою. Дослідник характеризує двозначність епохи правління імператриці Єлизавети Петрівни: з одного боку, це був сприятливий час для проведення консервативних реформ в Церкві, які, однак, були здійснені лише частково внаслідок того, що Єлизавета «объявила все законы Петра своими». Тому церковні перетворення, розпочаті Петром I, не були подолані, що й сприяло подальшому реформуванню церковно-державних відносин за Катерини II. Науковець визнає складність стосунків між обер-прокурором Синоду князем Я. Шаховським та членами Синоду, тим не менш вважає їх «конструктивними», адже більшість архієреїв, переважно великоросів, «хотя и было недовольно, но молчало», ба більше – підтримало секуляризаційну політику Катерини II⁶⁰. Водночас П. Знаменський розумів секуляризаційні процеси 1764 р. у вузькому, «економічному» сенсі цього явища, і в деякій мірі вважав наслідки виступу митрополита Арсенія негативними: «Между тем малороссы все более и более падали в глазах императрицы, и постепенно сходили со своих постов. Самый энергичный из них, Арсений Ростовский погиб за протест против секуляризации церковных вотчин; дело его всего более повредило репутации малороссийской партии иерархов»⁶¹. Ця думка автора простежується досить чітко у главі «Протест Арсения Мацеевича и его судьба», де він подав не лише огляд слідчих справ, а й подальшу історію секуляризації і запровадження штатів на українських землях («Малороссии») та політику наступних імператорів (від Павла I до Олександра II) в цьому аспекті⁶². П. Знаменський вважав, що держава надалі змогла скоригувати секуляризаційну політику та надати їй позитивного для духовенства характеру. Загалом авторська оцінка діяльності Арсенія Ростовського є досить неоднозначною: наприклад, він іронічно називав проведену за Катерини II секуляризацію «модным делом», але до долі самого митрополита Арсенія ставився дещо відсторонено, сухо описуючи усталені фактографічні дані судової справи⁶³.

Цікаво, що, будучи великоросом-державником, П. Знаменський доволі відверто називає причину успіху секуляризаційної реформи Катерини II – відсторонення від церковного управління архієреїв-українців та призначення на їх місце росіян: «произведена была важная перемена в личном составе [церковной] администрации, наполнявшейся до сих пор малороссами, мало соответствовавшими видам нового правительства»⁶⁴. Звільнений від імперської цензури

проф. А. Карташов вже в еміграції, підбиваючи підсумки державно-церковних відносин за часів Російської імперії, так писав про епоху Мацієвича та наслідки його протесту: «При Екатерине Великой все земельные имущества монастырей были конфискованы. Монастыри еще более обеднели, еще сократились. Многие монахи переселились [із Росії] на юг, в Малороссию [Україну], где конфискация имущества [завдяки більш енергійному спротиву духовенства, натхненного протестом їх земляка митрополита Арсенія] была отсрочена на 14 лет. От новой конфискации южнорусское монашество эмигрировало на Афон и в соседнюю Молдавию...»⁶⁵.

Після появи робіт Гумілевського та Знаменського спостерігаємо збільшення кількості узагальнюючих монографій з історії Руської Церкви, які, однак, в значній мірі втрачають історіографічну цінність внаслідок компілятивного способу їх написання. Тим не менш, така методика опрацювання історіографічних джерел була виправданою в тогочасних історичних обставинах, оскільки з 1880-х рр. наступила пора контрреформ та перетворень Олександра III, що не могло не позначитися й на розвитку церковно-історичної науки. Загалом реформи в середній та вищій духовній освіті були двоякими: з однієї сторони, як зазначав сучасник-студент Московської духовної академії 1884–1889 рр., в майбутньому – видатний церковний історик і богослов академік М. Глибоковський, після запровадження нового академічного уставу 1884 р. «наступила епоха академической поднадзорности, приведшая к бесправной безответственности при господстве и обилии всяких стеснений»⁶⁶. В. Федоров писав, що «по уставу 1884 г. епархиальный архиерей получил право “начальственного” наблюдения за направлением преподавания и воспитания в академии. Полномочия преподавательских органов управления – Совета и Правления – были сужены, отменена баллотировка (выборность) при занятии профессорской кафедры ... усилен контроль со стороны ректора академии»⁶⁷. Ці перетворення неминуче відбилися й на розвитку церковно-історичної думки взагалі, й на наративній історіографії, яка уніфікувалась і піддавалась більш жорсткому цензурному розгляду (особливо, якщо вона мала відігравати освітню функцію в духовних чи світських навчальних закладах). З іншого боку, існували й певні позитивні аспекти розвитку духовної освіти в Російській імперії кінця ХІХ ст. Так, А. Сушко констатує, що, попри значну реакційність реформ, «Духовно-учебные заведения православного исповедания всех типов стали общесловными; в них принимались мо-

лодые люди православного вероисповедания всех сословий в возрасте 14–18 лет ... Большую часть семинаристов составляли казеннокоштные, т.е. содержащиеся на полном казенном обеспечении. Все это делало семинарию привлекательной для детей малообеспеченных сословий: духовенства, крестьян, казаков, мещан и др.»⁶⁸.

Тобто, поряд з цензурними утисками і посиленням державного контролю над навчальними закладами та учбовим процесом, нові реформи носили явно ліберальний характер щодо можливості навчання в семінаріях тих верств населення, які раніше цього не могли або не мали права. Відчутно збільшилася кількість учнів і, відповідно, навчальних закладів. Вже сам по собі цей фактор, на нашу думку, зумовлював необхідність забезпечення численних семінарій, духовних училищ та бібліотек Російської імперії науково-навчальною літературою з історії Церкви, що, за наявності вже згаданих наративних праць, давало змогу дослідникам використовувати в якості первинних джерел історичні роботи своїх попередників. Підтвердженням цього може слугувати той факт, що роботи з історії Церкви з 60-х рр. XIX ст. стали частіше виходити першим виданням не в Санкт-Петербурзі чи Москві, а в інших великих містах Російської імперії (Рига, Казань, Рязань тощо).

Помітним здобутком серед церковно-історичних наративів кін. XIX ст. є дослідження О. Доброклонського «Руководство по истории Русской Церкви»⁶⁹ (перше видання 1888–1889 рр., Рязань). Як і монографія П. Знаменського, ця робота не була компіляцією і здебільшого написана на основі першоджерел та документальних матеріалів. Водночас «Руководство» подає систематизований та уніфікований виклад історичного матеріалу та охоплює період від 988 р. до 1860-х рр. Використана Доброклонським методика сприяла широкому визнанню монографії, оскільки праця була схвалена Синодом не лише як навчальний посібник, але й як цінна книга «для самих преподавателей церковной истории в духовных семинариях»⁷⁰. Значною мірою саме завдяки цьому – внаслідок офіційного визнання в якості підручника, в цьому наративі з історії Церкви авторська оцінка подій та особистостей прослідковується доволі сухо та «відсторонено». Високо поцінуючи роботу Доброклонського, Карташов, зокрема, так характеризував її недоліки: «утрированная объективность, сухое воздержание от идейного освещения и принципиальных оценок излагаемых фактов»⁷¹. Вичерпну характеристику «синодальної історії» в інтерпретації О. Доброклонського подає І. Смолич: «Свою историю синодально-

го періода Доброклонський строит на воспроизведенні документального матеріала, не углубляясь ні в критику епохи или ее последствий для церковной жизни, ні в их оцінку. Несмотря на отсутствие критики, которое объясняется, конечно, тем, что работа писалась в эпоху Победоносцева, «Руководство» Доброклонского нельзя считать официозом, так как многие его характеристики вполне самостоятельны»⁷².

Однією з головних рис праці О. Доброклонського є помітний акцент на особливостях церковно-політичного та соціокультурного життя Руської Церкви, основних соціально-релігійних процесах, у порівнянні з роботами інших авторів, де головна роль здебільшого відводилась визначним діячам церковної історії. Переважаючим методом написання цієї роботи, на наш погляд, був структурний та типологічний аналіз, що відбилось і на характеристиці постаті митрополита Арсенія Мацієвича. Дослідник вважав, що Арсеній був «непреклонным и до болезненности раздражительным» у своєму протесті проти секуляризації церковних маєтностей⁷³. Водночас історик одним із перших спробував охарактеризувати «типы архиереев» на основі тих історичних обставин соціокультурного життя, в яких формувалось їх світобачення. Зокрема, науковець вважав, що «при грубости нравов, произволе и деспотизме властей, как и гражданской администрации»⁷⁴, та пануванні «телесных наказаний»⁷⁴ в церковно-адміністративному управлінні, «вырабатывались грозные типы архиереев, подобных Арсению Мацеевичу, Амвросию Зертис-Каменскому, Варлааму Скамницкому, Павлу Конюскевичу, Пахомию Симанскому, Кириллу Флоринскому и др., наводивших страх на подчиненное духовенство»⁷⁵.

В цьому контексті автор характеризує реформи Катерини II як прогресивні, як такі, що були спрямовані на обмеження тілесних покарань священнослужителів, «чтобы они не теряли через это должного уважения в обществе»⁷⁶. Саме в контексті проблем церковного життя XVIII ст. О. Доброклонський описує і погляди Арсенія Мацієвича: він лише побіжно згадує про полемічно-проповідницьку діяльність архієрея⁷⁷, а твори «митрополита Ростовского и Ярославского» характеризує не як творчу спадщину ієрарха, а, скоріше, як особистісне відображення складного церковного та соціокультурного життя Російської імперії XVIII ст.⁷⁸

Серед дореволюційних робіт, присвячених історії Руської Церкви XVIII ст., заслуговує на увагу праця Є. Поселянина «Очерки из истории русской церковной и духовной жизни в XVIII веке» (поба-

чила світ в Санкт-Петербурзі у 1902 та 1903 рр.)⁷⁹. Визначальною особливістю цієї книги є розгляд церковної історії XVIII ст. крізь призму біографій знаних церковно-політичних й культурно-релігійних діячів: «в тесных рамках настоящей книги мы рассмотрим выдающиеся события в русской духовной жизни XVIII века и помянем труды ... подвижников веры и просвещения духовного»⁸⁰. Водночас, як вказував І. Огієнко, характеристика діяльності Арсенія Мацієвича в роботі Є. Поселянина значною мірою була компілятивною, оскільки написана на основі праці І. Снегирьова «Арсений Мацеевич», яка вийшла друком ще у 1862 р.⁸¹ Історичний огляд постаті митрополита Арсенія можна назвати дещо агіографічним – в основу свого наративу Є. Поселянин поставив саме аналіз конфліктів між Ростовським митрополитом та імперською державною та духовною (в особі деяких членів Синоду) владою, причинами яких автор вважав «благородство» Мацієвича, його «страстную преданность Церкви, служению которой он себя посвятил, его архиерейскую совесть»⁸². Таким чином, главу книги, присвячену митрополиту Арсенію, можна з повним правом назвати однією з перших спроб складання житія митрополита-мученика.

Певною мірою компілятивною роботою було і «Руководство по истории Русской Церкви» П. Малицького, вперше видане у 1888 р. в Тулі для освітніх потреб тамтешньої духовної семінарії⁸³. Історик творчо переосмислив праці попередників: Філарета Гумілевського, П. Доброклонського, П. Знаменського, Є. Голубинського та М. Каптерева⁸⁴. Характеризуючи постать Арсенія Мацієвича, автор концентрує увагу на моральних якостях та світоглядних цінностях ієрарха, які, на думку дослідника, стали визначальним чинником його діяльності та протесту проти секуляризації церковних маєностей. Зокрема, він оцінює ієрарха як переконаного «консерватора»: «человек, отличавшийся твердым характером и железной силой воли, неспособный менять свои убеждения»⁸⁵. З іншого боку, на думку автора, «Мацеевич ... был нрава строптивного и раздражительного. При указанных свойствах протест его облекся в крайне жесткую форму, обидную для правительства»⁸⁶. Історик вважав, що Арсеній Мацієвич керувався лише односторонніми переконаннями у своїх діях: «В защите имущественных прав Церкви Арсений Мацеевич опирался на доводы отцов Собора 1503 года и мнение Иосифа Волоколамского, умалчивая при этом о мнениях Нила Сорского и Максима Грека, как несогласных с его взглядом»⁸⁷. Описуючи протест Мацієвича, дослідник концентрував увагу на

внутрішній «драмі» митрополита: «Заключенный в Ревельском каземате, Арсений с изумительным терпением переносил выпавшие на его долю страдания, и этим искупил свою вину, выразившуюся в недостатке смирения»⁸⁸. Значним недоліком цього опису, на нашу думку, є недостатня критика джерел (донесень Арсенія, його листувань, матеріалів судової справи), які автор міг використати в своїй роботі, але не використав: залучення та аналіз цих документів могли привести до зовсім іншої оцінки «драми» Мацієвича. Науковець також зовсім не згадав про місіонерсько-проповідницьку діяльність митрополита Арсенія, навіть під час аналізу полеміки між православними ієрархами та прихильниками протестантизму серед членів уряду та вищого духовенства. П. Малицький не подав в цьому дискурсі жодних відомостей про трактати Ростовського митрополита, які, однак, відіграли значну роль в згаданій суперечці (яка була особливо гострою між Ф. Лопатинським та Ф. Пропопоковичем навколо вже згаданої полемічної праці «Камень верь»)»⁸⁹.

Отже, церковні історики приділяли значну увагу діяльності митрополита Арсенія Мацієвича в роботах з історії Церкви. Узагальнюючі наративи акумулювали здобутки джерелознавчих та біографістичних студій др. пол. XIX ст., присвячених Мацієвичу. В цей період в наукових працях спостерігаються досить міцні зв'язки між різними видами історіографічних джерел (науковими статтями, періодичними виданнями, монографіями), що дає змогу проаналізувати історіографічні оцінки та переважаючі методології дослідження. Водночас ці роботи, в силу їхньої суспільно-освітньої значущості (тобто використання в духовних та світських навчальних закладах), підлягали більш чи менш жорсткій цензурі. Наприклад, майбутній ідеолог контрреформ Олександра III і дійсний таємний радник К. Победоносцев на поч. 1860-х рр. писав К.Д. Кавеліну: «Цензура у нас стала просто черный кабинет ... терзают и режут все печатное; циркуляры сыплются один за другим из П[етер]бурга ... Литературе нашей очень плохо приходится»⁹⁰. Особливо суворим нагляд за церковно-історичними творами був у період перебування того ж таки К. Победоносцева на посаді оберпрокурора Синоду (1880–1905). Все це неминуче відбивалось й на висвітленні постаті митрополита Арсенія в наративних працях того часу, тому, на нашу думку, ту чи іншу інтерпретацію в них діяльності Ростовського митрополита не можна вважати повною мірою відповідною дійсним авторським поглядам. З кін. 1880-х рр.

простежується помітна компілятивність праць з історії Церкви, що відповідно позначалось і на розумінні постаті Мацієвича: дослідники висвітлювали проблемні аспекти життя Руської Церкви XVIII ст. більш суб'єктивно та подекуди – тенденційно.

Розглядаючи дослідження про постать Арсенія Мацієвича, умовно можна виокремити чотири провідні аспекти його життя та діяльності. Найчастіше предметом наукового аналізу ставали, передусім, протисекуляризаційний виступ ієрарха, його проповідницько-полемічна праця, церковно-адміністративна діяльність та обставини його судової справи. Слід пам'ятати, що Арсенія Мацієвича було реабілітовано (відновлено в сані як митрополита) лише в ході роботи Всеросійського Помісного Собору 28 червня 1918 р.⁹¹ – вже після Російської людневої революції – і, відповідно, він довгий час вважався «ворогом» імператорської влади. Тому в узагальнюючих працях з історії Руської Церкви вказаного періоду досить нечасто можна зустріти апологетичні, чи хоча б об'єктивні, оцінки діяльності цього ієрарха.

В методологічному контексті нарративні монографії з історії Церкви переважно були написані на основі використання історико-генетичного, структурного та дещо рідше – типологічного і біографічного методів. Слід зазначити, що пізніше, в сер. XX ст., вже в українській еміграційній історіографії типологічний підхід трансформувався в етноконфесійний (або національно-релігійний) аспект трактування визначних постатей церковної історії та важливих соціально-релігійних явищ (найвиразніше цей концепт наукового аналізу простежується в роботах І. Огієнка⁹² та І. Власовського⁹³).

Вагомою джерелознавчою проблемою була (і залишається в наш час) публікація значного корпусу творчої спадщини Арсенія Мацієвича, зокрема, його полемічних праць та проповідей, які нині зберігаються в Російській державній бібліотеці у відділі рукописів архіву Троїце-Сергієвої Лаври (Ф.303.П). В цьому контексті серйозною перепоною для вивчення церковної історії у досліджуваній період була обмежена кількість достовірних джерел, які б висвітлювали реальні обставини судової справи Ростовського митрополита: по-перше, зміст другої та третьої слідчої справи в значній мірі характеризувався на основі фрагментарних документальних та епістолярних джерел, які односторонньо подавали засудження митрополита Арсенія. Як зазначав І. Огієнко, «цариця Катерина пильно сама доглядала, щоб усі сліди про Митрополита Арсенія

були понищені. Ті матеріали, що зібралися в Москві в Тайній Канцелярії від другого і третього слідства, попалені»⁹⁴. Відповідно перспективними на той час могли бути дослідження, які крізь призму церковно-культурного світобачення Ростовського митрополита характеризували мотиви та передумови його діяльності, адже вище українське духовенство XVIII ст. було виховане в традиціях Києво-Могилянської академії (з притаманним цим традиціям, – повторимося ще раз, – «демократизмом»), що ґрунтувався на правових відносинах держави та Церкви, які склалися у «конституційно-монархічній» Речі Посполитій, на відміну від монархічно-абсолютистського устрою Російської імперії).

Загалом наративна церковна історіографія Арсенія Мацієвича, попри вищезгадані недоліки, мала суттєві здобутки. Численні роботи істориків Церкви заклали міцний фундамент для подальших наукових праць з цієї теми. Майбутні етапи розвитку церковно-історичної думки характеризуються інституціалізацією української та російської діаспорної (й частково радянської) історіографії, які мають відмінні від дореволюційних оцінки діяльності митрополита Арсенія та переважно містять аналітичне осмислення постаті цього визначного ієрарха. Зокрема, один з найґрунтовніших та найширших наукових описів діяльності Арсенія Мацієвича знаходимо в другому томі роботи А. Карташова «Очерки по истории Русской Церкви», яка була видана в Парижі у 1959 р.⁹⁵ В наративних працях др. пол. XX ст. частіше стали публікуватись документи, присвячені життєвому шляху Ростовського митрополита, дослідники намагались не лише висвітлити в авторській інтерпретації обставини життя цього видатного ієрарха, а й зв'язати його діяльність та погляди зі складним контекстом церковно-політичного життя Російської імперії XVIII ст. Вивчення постаті митрополита Арсенія Мацієвича в контексті наративних монографій наступних періодів, а також компаративний аналіз цих історіографічних етапів, є предметом окремого наукового дослідження.

¹ *Сумароков Е.* Лекции по истории Русской Церкви. – Харбин: Харбинский епархиальный совет; Из-во «Т-во Заря», 1945. – Т. II. – 398 с.

² *Тальберг Н.* История Русской Церкви. – Jordanville, N.Y.: Типогр. прп. Иова Почаевского; Holy Trinity monastery, 1959. – 924 с. – [Репринт. изд.: М.: Изд. Сретенского монастыря, 1997].

³ *Карташев А.* Очерки по истории Русской Церкви: в 2 т. – М.: Терра, 1992. – Т. II. – 569 с.

⁴ *Знаменский П.В.* История Русской Церкви. Учебное руководство. – Париж: Центр русских исследований в Медоне; М.: Крутицкое патриаршее подворье; Общество любителей церковной истории, 2000. – 462 с.

⁵ *Ипполитов Г.М.* Классификация источников в проблемно-тематических историографических исследованиях и некоторые подходы к их анализу // Известия Самарского научного центра РАН. – Самара, 2011. – Т. 13, № 3. – С. 504.

⁶ Там само.

⁷ *Попов М., свящ.* Арсений Мацеевич, митрополит Ростовский и Ярославский. – СПб., 1905. – С. 123.

⁸ Там само. – С. 3.

⁹ Див.: *Лларіон (Огієнко), митр.* Митрополит-мученик Арсеній Мацієвич. Історична монографія. – Вінніпег: Інститут дослідів Волині, 1964. – 279 с.; *Огієнко І.* Українська культура. Коротка історія культурного життя українського народу: курс, читаний в Укр. нар. ун-ті. – К.: Абрис, 1991. – С. 59–110; *Лларіон (Огієнко), митр.* Святий Димитрій Туптало: його життя і праця. – Вінніпег: Інститут дослідів Волині, 1960. – 224 с.

¹⁰ Див.: *Власовський І.* Нарис історії Української Православної Церкви: в 4 т., 5 кн. – Баунд-Брук–Нью-Йорк, 1959. – Т. III. – 389 с. – [Репр. вид.: К., 1998.]; *Власовський І.* Християнське життя та його характер в Україні XVII століття // В обороні віри. – Торонто, 1956. – Ч. II. – С. 7–36.

¹¹ *Голубенко П.* Україна і Росія у світлі культурних взаємин. – К.: Дніпро, 1993. – 448 с.

¹² Див.: *Кагамлик С.* Українці чи росіяни? (До питання про ідентичність церковних ієрархів українського походження на службі в Російській імперії XVIII ст.) // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Українознавство / Київський національний університет імені Тараса Шевченка. – К., 2012. – Вип. 16. – С. 28–32; *Кагамлик С.* Постаті українських ієрархів у творчості І. Огієнка крізь призму сучасних досліджень // Українознавчий альманах / Київський національний університет імені Тараса Шевченка. – К., 2012. – № 10. – С. 61–66; *Кагамлик С.* Українська церковна еліта ранньомодерного часу: нові аспекти дослідження // Українознавчий альманах. – К., 2013. – № 4. – С. 157–161; *Кагамлик С.* Діяльність української православної ієрархії як чинник інтеграції українського суспільства (від імперії до сучасності) // Українознавчий альманах. – К., 2018. – Вип. 19, № 1. – С. 126–129.

¹³ *Филарет (Гумилевский), архиеп.* История Русской Церкви. Период пятый: Синодальное управление (1721-1826). – М.: Типогр. Готье и Монигетти, 1848. – 198 с.

¹⁴ *Солнцев Н.И.* Историческая концепция архиепископа Черниговского Филарета (Гумилевского) в работе «История Русской Церкви» // Вестник Нижегородского государственного университета имени Н.И. Лобачевского. Отечественная история. – Нижний Новгород, 2003 – № 2. – С. 154–161.

¹⁵ *Онищенко И.* Архиепископ Филарет (Гумилевский) как церковный историк. – М.: Сергиев Посад, 2000. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://sofia-sfo.ru/sites/default/files/img/filaret-gumilevskii.doc>.

¹⁶ *Сикорская Н.А.* Архиепископ Черниговский Филарет (Гумилевский) как историк Церкви // Молодежь и Церковь: проблемы и идеи. (По материалам Первых Свято-Филаретовских чтений). Межвузовская ассоциация молодых исследователей-филологов. – М., 2006. – 134 с. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.mamif.org/stfilaret/sikorskaja.htm>.

¹⁷ Там само.

¹⁸ *Карташев А.* Вказ. праця. – С. 25–26.

¹⁹ *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. – Париж: YMCA-PRESS, 1983. – С. 365–367.

²⁰ Цит. за: *Солнцев Н.И.* Вказ. праця. – С. 159.

²¹ *Карташев А.* Вказ. праця. – С. 24.

²² *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Вказ. праця. – С. 16.

²³ Там само. – С. 15.

²⁴ Там само.

²⁵ *Поселянин Е.* Очерки из истории русской церковной и духовной жизни в XVIII веке. – СПб.: Изд-во Сойкина, 1903. – 190 с. – [Репринт. изд.: М.: Тала, 1998]. – С. 134.

²⁶ Там само. – С. 134.

²⁷ *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Вказ. праця. – С. 71.

²⁸ Там само. – С. 145.

²⁹ Там само. – С. 73.

³⁰ Там само. – С. 145.

³¹ Там само. – С. 164.

³² *Онищенко И.* Архиепископ Филарет (Гумилевский) как церковный историк. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://sofia-sfo.ru/sites/default/files/img/filaret-gumilevskii.doc>.

³³ *Карташев А.* Вказ. праця. – С. 24.

³⁴ *Солнцев Н.И.* Вказ. праця. – С. 157.

³⁵ *Наумова Г.Р.* История исторической науки. Историография истории России: в 2 ч. – М.: Изд-во Юрайт, 2018. – Часть 1: учебник для ака-

демического бакалавриата. – С. 121. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://studme.org/271527/istoriya/istoricheskaya_nauka_seredi_ne_vtoroy_polovine_veka.

³⁶ *Ларіон (Огієнко), митр.* Митрополит-мученик Арсеній Мацієвич. – С. 254.

³⁷ *Тельчаров А.Д.* Архивоведение: конспект лекций. – М.: Приор-издат, 2004. – 156 с. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://knigi.link/delo-bibliotekovedenie-bibliotechnoe/1vliyanie-reform-aleksandra-arhivnoe-15473.html>.

³⁸ Чтения при Московском обществе истории и древностей Российских. – М., 1862. – Кн. II. – С. 25–39.

³⁹ *Морошкин И., свящ.* Обзор литературы об Арсени Мацеевиче. – СПб.: Библиографъ, 1886. – Числа 2–4. – С. 3.

⁴⁰ Там само.

⁴¹ *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Обзор русской духовной литературы. Книга первая и вторая. Изд. третье, с поправками и дополнениями автора. – СПб.: Изд. И.Л. Тузова, 1884. – 511 с. – [Репр. изд.: СПб.: Аксион эстин, 2007].

⁴² *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Обзор русской духовной литературы. – С. 3.

⁴³ Там само. – С. 343–347.

⁴⁴ Там само. – С. 12–14.

⁴⁵ Там само. – С. 9–10.

⁴⁶ Там само. – С. 17–22.

⁴⁷ Там само. – С. 58–62.

⁴⁸ Там само. – С. 344–345.

⁴⁹ Там само. – С. 346.

⁵⁰ Там само. – С. 347.

⁵¹ Там само.

⁵² Там само.

⁵³ Там само. – С. 344–345.

⁵⁴ *Соловьев И.* Профессор П.В. Знаменский как историк Русской Церкви // П.В. Знаменский. История Русской Церкви. Учебное руководство. – М.: Крутицкое патриаршее подворье; Общество любителей истории, 2000. – С. 8. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://azbyka.ru/otechnik/books/original/11939-Руководство-к-русской-церковной-истории.pdf>.

⁵⁵ Там само. – С. 9.

⁵⁶ Там само.

⁵⁷ Там само. – С. 7.

⁵⁸ Там само. – С. 8–9.

⁵⁹ *Знаменский П.В.* История Русской Церкви.

- ⁶⁰ Там само. – С. 206.
- ⁶¹ Там само. – С. 207.
- ⁶² Там само. – С. 219.
- ⁶³ Там само.
- ⁶⁴ Там само. – С. 206.
- ⁶⁵ *Карташов А.В.* Русская Церковь периода империи // А.В. Карташов. Церковь – История – Россия. Статьи и выступления. – М.: Пробел, 1996. – С. 179–180.
- ⁶⁶ *Глубоковский Н.Н.* За тридцать лет. – М., 1907. – С. 9.
- ⁶⁷ *Федоров В.А.* Русская православная Церковь и государство. Синодальный период (1700–1917). – М.: Русская панорама, 2003. – 480 с.
- ⁶⁸ *Сушко А.В.* Духовные семинарии в России (до 1917) // Вопросы истории. – М.: Изд-во РАН, 1996. – № 11–12. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://annales.info/rus/small/seminar.htm>.
- ⁶⁹ *Доброклонский А.П.* Руководство по истории Русской Церкви. – М.: Крутицкое патриаршее подворье; Общество любителей церковной истории, 2001. – 936 с.
- ⁷⁰ *Доброклонский А.П.* Вказ. праця. – С. 10.
- ⁷¹ *Карташев А.* История Русской Церкви. – С. 37.
- ⁷² *Смолич І.* – С. 9–10.
- ⁷³ *Доброклонский А.П.* Згадана праця. – С. 543.
- ⁷⁴ Там само. – С. 566–567.
- ⁷⁵ Там само. – С. 567.
- ⁷⁶ Там само. – С. 567.
- ⁷⁷ Там само. – С. 611, 625, 705.
- ⁷⁸ Там само. – С. 570.
- ⁷⁹ *Поселянин Е.* Очерки из истории русской церковной и духовной жизни в XVIII веке. – СПб.: Изд-во Сойкина, 1903. – 190 с. – [Репринт. изд.: М.: Тала, 1998].
- ⁸⁰ Там само. – С. 4.
- ⁸¹ *Ларіон (Огієнко), митр.* Митрополит-мученик Арсеній Мацієвич. – С. 259.
- ⁸² *Поселянин Е.* Вказ. праця. – С. 136.
- ⁸³ *Малицкий П.И.* Руководство по истории Русской Церкви. – М.: Крутицкое патриаршее подворье; Общество любителей церковной истории, 2000. – 464 с.
- ⁸⁴ *Малицкий П.И.* Руководство по истории Русской Церкви. – С. 4.
- ⁸⁵ Там само. – С. 384–385.
- ⁸⁶ Там само. – С. 385.
- ⁸⁷ Там само. – С. 385.
- ⁸⁸ Там само. – С. 385.
- ⁸⁹ Там само. – С. 411–413.

⁹⁰ Цит. за: *Тесля А.А.* Русский консерватор: о системе политических воззрений К.П. Победоносцева 1870–1890-х годов // Социологическое обозрение. – 2017. – Т. 16, № 1. – С. 152.

⁹¹ *Мануил (Лемешевский), митр.* Арсеній, митрополит Ростовский (Мацевич Александр) // Русские православные иерархи. Том 1. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://pravoslavie.ru/5201.html>.

⁹² Див.: *Ларіон (Огієнко), митр.* Митрополит-мученик Арсеній Мацієвич. Історична монографія; *Огієнко І.* Українська культура. Коротка історія культурного життя українського народу; *Ларіон (Огієнко), митр.* Українська Церква: нариси з історії Української Православної Церкви: у 2 т. – К.: Україна, 1993. – Т. 1–2. – 284 с.

⁹³ *Власовський І.* Нарис історії Української Православної Церкви. – Т. III.

⁹⁴ *Ларіон (Огієнко), митр.* Митрополит-мученик Арсеній Мацієвич. – С. 262.

⁹⁵ *Карташев А.* Очерки по истории Русской Церкви. – Т. II. – С. 448–480.



ФІЛОСОФІЯ Г.С. СКОВОРОДИ:

аналіз крізь призму етики дискурсу (К.-О. Апель, Ю. Габермас)

Етика дискурсу, яку розробляли К.-О. Апель, Ю. Габермас та ін., пропонує таку модель взаємодій, що передбачає спільний дискурс, результатом якого є консенсус щодо нагальних питань.

Великого значення теоретики дискурс-етичного підходу надають також ліберальній теорії, на основі якої, зокрема, Ю. Габермас будує свою модель деліберативної політики, в якій до політики повертається етика. Відтак, беручи до уваги веберівський принцип легітимації, Габермас доводить, що тепер легітимація має досягатися шляхом діалогу, тобто підкріплюватися комунікативно. У такому випадку всі члени комунікації мають дотримуватися правил дискурсу, які має забезпечуватися громадянським суспільством. Ця теза є провідною в соціополітичній теорії Габермаса.

Оскільки у загальному світовому діалозі беруть участь представники всіх етносів, націй, що мають, відповідно, свої різноманітні етоси, спричинені існуванням своїх окремих життєсвітів, то К.-О. Апель передбачає існування певних загальних принципів універсалістської макроетики. Вони мають бути вищими за всі локальні норми та цінності конкретних як індивідуалістичних, так і етноетик. Водночас у багатьох культурах певні норми макроетики можуть бути присутніми імпліцитно в життєсвіті народу/нації/етносу тощо.

Свобода – найперший основоположний та універсальний принцип, без якого неможливо уявити нормальне демократичне суспільство як окремо взятої держави, так і цілого світу. Вона є обов'язковим принципом дискурсивної теорії, і тому реалізація дискурсивної політики неможлива без його дотримання. Доводячи її можливість в українському соціумі, потрібно уважніше поглянути на те, якою мірою проблематика свободи була і є присутньою у житті народу, а також на те, як вона концептуалізується у вітчизняних теоретиків протягом історії.

Отже, першим у цьому річизці варто згадати Григорія Сковороду, якого дослідники зазвичай називають філософом свободи. Зокрема цій проблематиці присвячене дослідження М. Поповича «Григорій Сковорода: філософія свободи». Дослідник зазначає:

«Головне в житті і філософії Григорія Сковороди – не позірна відмова від усіх світських цінностей і пов'язань, а зухвала незалежність особистості, яка сама обирає своє призначення і майбутнє» (1). І справді, такої позиції Сковорода дотримувався у своєму філософуванні, проголошуючи свободу людини від зовнішнього, мирського світу. Він вважав, що всі люди однаково рівні перед Богом, і їх Господь хоча й створив різними, але однаково наділив своєю любов'ю (нерівна всім рівність). Також Сковорода правив про свободу вибору власної долі та власного щастя, адже «...премилосерднїйшій Отец наш всѣм открыл путь к Щастію...» (2). Найперше Сковорода дотримувався такої позиції у власному житті, тому не дивно, що Сковороду називають «українським Сократом», порівнюючи його з давньогрецьким філософом, вчення якого також тісно перепліталось з особистим життям.

Аналогія з Сократом стосується не лише порівняння життєвих позицій обох мислителів. Сковорода продовжує практикувати метод сократичного діалогу, адже, як зазначає А. Єрмоленко, «його філософію можна назвати ще й практичною філософією діалогу, практичною і в сенсі морально-практичного, і в сенсі мовно-практичного» (3). Найперше потрібно зауважити, що сама форма діалогу посідає вагомe місце у творчості українського мислителя, зокрема чи не найважливіші для розуміння його філософії твори написані саме в формі розмови (згадаймо бодай «Буквар Миру», «Потоп Змїїн», «Наркіс», «Кольцо» тощо), де часто сам Сковорода (точніше його alter-ego – Друг у «Наркісі», Григорій у «Сіоні», «Букварі Миру» та «Розмові п'яти подорожніх про істинне щастя в житті», Варсава у «Прѣ беса со Варсавою», тощо) виконує роль, яку мав персонаж Сократа у платонівських діалогах. Він підводив співрозмовників до певної думки та разом із ними доходив спільного висновку. Саме діалогічна форма допомагає не лише донести авторські ідеї до слухача/читача, але й у дружній бесіді роз'яснити незрозумілі моменти, порівняти їх із думками інших та разом дійти консенсусу. З огляду на це Сковорода хоча й може здатися застарілим, порівняно із своїм сучасником Кантом (адже у той період переважала монологічна форма викладу), проте наш філософ якраз долає недолік монологічності, а відтак і суб'єктивності (адже Ю. Габермас критикує імператив Канта саме за егоцентричність).

Як Сковороду, так і Канта можна вважати співцями свободи, але якщо останній дійшов своїх висновків шляхом кабінетних розмислів, то наш філософ – також спілкуючись із різними людьми.

Якщо вірити біографам Сковороди (від М. Ковалинського, Д. Багалія, В. Ерна до сучасних – Л. Ушкалова, М. Поповича), то всі вони наголошують на тому, що філософ аж ніяк не був типовим академічним кабінетним вченим (на відміну від того ж таки Канта), а навпаки – був вільним мандрованим мислителем, що ніколи не зупинявся надовго в одному місці, а під час своїх мандрівок мав нагоду спілкуватися як із освіченим дворянством, науковцями та духовенством, так і з простими селянами і міщанами. Відтак мав добре уявлення про суспільство загалом, що й дозволило йому будувати таку філософську систему, яка стосувалася всіх людей як вільних і рівних між собою та перед Законом Божим.

Сковородинівський діалог – це завжди спілкування між рівними. Навіть тоді, коли персонаж alter-ego філософа моралізує, він усе одно дає змогу висловитися своєму опонентові та обґрунтувати свою думку, перш ніж прийняти чи спростувати її.

Поділяючи думку А. Єрмоленка, можна вважати, що «...діалоги у Сковороди були не тільки літературним прийомом, жанром або філософським “методом”, вони пов’язані з самим життям і спілкуванням з людьми, звідки і бралася народна мудрість» (4). Тож можна говорити про те, що форма діалогічного спілкування була важливою складовою комунікації між усіма верствами населення України. Це дає підстави стверджувати, що «традиція діалогу великою мірою споріднена з нашою культурою, є “сродною” їй» (5). Це є однією з важливих позитивних передумов як втілення принципів етики дискурсу на вітчизняних теренах, так і дискурсивної політики, адже основним інструментом втілення ключових принципів тут є саме діалог.

Як уже зазначалося, Г. Сковорода є філософом свободи, у якого людська особистість посідає центральне місце. М. Попович також визначає вчення Г. Сковороди як «філософію гідності», основоположну в житті, де головна мета – самовизначення. Людина як вільна особистість сама має знайти своє призначення та місце у світі. У вільному виборі власного життєвого шляху, згідно з природним покликанням, і полягає особиста свобода кожного. Як формулює Попович: «людина стає особистістю, якщо вона *сама свідомо, за власним вибором і під власну відповідальність* тче “симфонію свого життя” з різних даних їй її природою ниток» (6).

Ведучи мову про пошук власного покликання, важко оминати тему «сродної праці», що є одним із ключових моментів філософії Сковороди.

«Сродна праця» – та, що дана людині від народження, закладе-на у самій її природі. Знайти своє «сродне» – означає й віднайти своє щастя (право на яке є у кожного). Якщо заняття «сродним» ділом є благом, то заняття не своїм, «несродним» – злом, що породжує не лише особисте нещастя (про це Скворода говорить у притчах та листах), але й порушує суспільну гармонію. На думку філософа, гармонія в суспільстві є там, де кожен займається своїм ділом, адже таким чином люди доповнюють одне одного. Цю думку він ілюструє, зокрема, у «Разговоре пяти путников...» на прикладі притчі про сліпого і очитого. Отже, Скворода дає зрозуміти, що спільної мети можна досягнути лише разом, у гармонії між людьми. Відтак пошук «сродної праці» бачиться не лише особистим, а й громадським обов'язком.

Окрім цього, суспільна гармонія має також базуватися на взаємній любові, яка є «...шляхом від людини до людини» (7). Ідею суспільної гармонії у Сквороди М. Попович формулює так: «жоден поступ у різних сферах життя суспільства не є дійсним поступом, якщо суспільство не стало милосерднішим, якщо в ньому не стало більше віри, надії і любові» (8).

Своє щастя кожен мусить віднайти лише в своєму серці. У такий спосіб доходимо до тематики кордоцентризму у філософії Сквороди. Людина здатна віднайти власне щастя лише через самопізнання, самозаглиблення, звернення до власного серця – такі думки можна зустріти, зокрема, у діалозі «Наркіс», або в Пісні 28 «Саду божественних пісень»:

Брось коперниковски сферы!

Глянь в сердечныя пещеры.

В душъ твоей глагол. Вот будеш с НИМ весиол! (9)

Тобто, якщо Кант вбачав апріорні універсальні закони як такі, що мають бути віднайдені розумом, то кордоцентризм передбачає, що всяке благо життя може таїтися у власному серці людини.

«Розум серця» сам приведе до щасливого і благого життя, гармонії людини зі світом. Саме серце має підказати нам правильні рішення та відсторонити від хибних. Відтак кантівська формула «*Май сміливість користуватися власним розумом!*» у Сквороди перетворюється на сміливість діяти за покликом серця. Тож, якщо у випадку Канта використання власного розуму є умовою «повноліття» особистості, то те саме можна сказати й стосовно вміння дослухатися до власного серця у Сквороди. А саме «повнолітні»

люди (які, відповідно, перебувають на постконвенційній стадії) й мають складати суспільство, що базується на принципах етики дискурсу.

Варто також зауважити, що серце в його філософії представлене не саме як розумовий центр, який, проте, набуває морального забарвлення. У цьому можна побачити спільність між Кантом та Сквородою, адже, за словами А. Єрмоленка, «пріоритет “серця” свідчить і про те, що у філософії Сквороди йдеться про примат морально-практичного розуму над теоретично- і технічно-практичним, що також споріднює його практичну філософію з Кантовою» (10).

Отже, філософія Григорія Сквороди дає підстави стверджувати, що основний принцип етики дискурсу, а саме пріоритет свободи як основа для побудови здорового суспільного діалогу, може бути притаманним етосу українського народу. Суголосність сквородинівської думки з кантівською теорією відповідальності за власний вільний вибір не лише перед собою, а й перед суспільством, і уявлення про емоційну та розумову зрілість також зближують філософію Сквороди з дискурсивною теорією К.-О. Апеля та Ю. Габермаса.

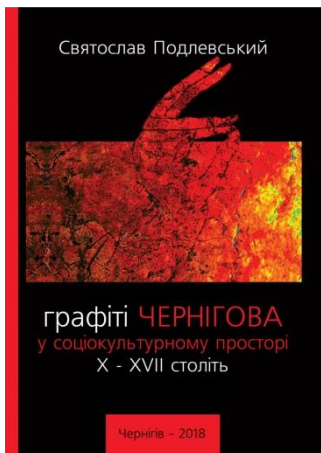
Література:

1. *Попович М.* Григорій Скворода: філософія свободи / [Худож. оформ. О. Білецького]. – К.: Майстерня Білецьких, 2007. – С. 247.
2. *Скворода Г.* Повна академічна збірка творів / [за редакцією Л. Ушкалова]. – Харків : Майдан, 2010. – С. 511.
3. *Єрмоленко А.М.* Філософія діалогу як габітус розуму / А.М. Єрмоленко // Григорій Скворода у світлі філології, філософії та богослов'я: матеріали ХХ Харківських міжнародних Сквородинівських читань, присвячених 290-річчю з дня народження Г.С. Сквороди (27–29 вересня 2012 року). – Сквородинівка–Харків: Видавець Савчук О.О., 2013. – С. 17.
4. Там само. – С. 21.
5. Там само. – С. 23.
6. *Попович М.* Григорій Скворода: філософія свободи. – С. 250.
7. Там само. – С. 196.
8. Там само. – С. 231.
9. *Скворода Г.* Повна академічна збірка творів. – С. 81.
10. *Єрмоленко А.М.* Філософія діалогу як габітус розуму. – С. 23.

РЕЦЕНЗІЇ, ОГЛЯДИ, АНОТАЦІЇ

Подлевський С. Графіті Чернігова у соціокультурному просторі X–XVII століть. Монографія. Чернівці: *SCRIPTORIUM*, 2018. – 276 с., іл.

Восени 2018 року у чернігівському видавництві *SCRIPTORIUM* побачила світ книга кандидата історичних наук Святослава Подлевського «Графіті Чернігова у соціо-культурному просторі X–XVII століть».



Монографія є плодом багаторічної роботи над дисертаційним дослідженням і вперше зібраними під одною обкладинкою відомостями про всі графіті, які вдалося виявити в Чернігівському регіоні.

Перший розділ роботи присвячено опису джерел та методології. Автор широко залучає дослідження як українських, так і зарубіжних авторів, в тому числі, класичні археологічні та історико-

лінгвістичні праці XIX–XXI ст. Ця частина роботи має значення з погляду теорії вивчення древніх написів.

Другий розділ є, мабуть, найцікавішим в монографії, оскільки в ньому розглядаються всі ті кириличні графіті, які виявлено в Чернігівському регіоні. С. Подлевський пропонує ті чи інші прочитання досліджуваних графіті, описує особливості їхнього накреслення, подає в додатках таблиці приблизного датування графіті. Так, тут розглядаються написи з Успенського собору Єлецького монастиря, Спасо-Преображенського собору та храму-усипальниці, Іллінської церкви та розкопок біля неї, Борисоглібського собору в Чернігові, Михайлівської церкви в м. Остер, Спасо-Преображенського собору та «Княжого терему» в Новгороді-Сіверському, а також – написи на гирьках і прясельцях, прикрасах та інших предметах, знайдені при розкопках в Чернігівському регіоні.

У третьому розділі монографії автор аналізує не-кириличні графіті, зокрема, грецькі та латинські написи, а також – різні значки,

малюнки та подряпини, які в різний час приймалися різними дослідниками за написи.

Цінність монографії Святослава Подлевського полягає також в тому, що книга забезпечена кольоровими фотографіями графіті, поруч з якими автор подає промальовування накреслень, що дозволяє читачеві самостійно розглянути написи і зробити власний висновок про можливу розшифровку.

Пропонуючи своє прочитання графіті, автор розмірковує про особливості епохи, ставлення середньовічної людини до епіграфіки і до слова взагалі, його символічним значенням. Це є перевагою монографії, що допомагає осмислити особливості соціокультурного простору епохи середньовіччя і українського бароко.

Книга написана лаконічною, строгою, науковою мовою і являє собою свосередній путівник по пам'ятках епіграфіки Чернігівського регіону. Вона представляє особливий інтерес для лінгвістів як збірник матеріалів для дослідження і за короткий час після свого виходу з друку вже привернула увагу істориків мови. Незважаючи на те, що деякі пропоновані автором прочитання є спірними й не остаточними, монографія дає можливість продовжити роздуми про їх можливу розшифровку та заохочує до цього істориків і філологів.

Можна з упевненістю сказати, що робота Святослава Подлевського є важливим етапом у вивченні історії, культури та мови нашого регіону й України взагалі.

Світлана ШУМІЛО



Співак В. Філософські погляди Антонія Радивиловського в контексті української духовної культури XVII століття. Монографія. Чернігів: *SCRIPTORIUM*, 2018. – 328 с.

Монографія Володимира Співака, яка вийшла 2018-го року у видавництві *SCRIPTORIUM*, є тією рідкісною роботою, в якій ав-



тору вдалося цікаво й глибоко розглянути бароковий текст. Бароко складне для дослідження, особливо ж – українське бароко з його глибокою релігійністю й філософічністю. Володимир Співак пропонує своє прочитання літературних творів Антонія Радивиловського та філософське осмислення основних, найбільш важливих для барокового мислителя понять і аспектів нашого життя.

Так, описавши в першому розділі методологію дослідження і представивши бібліографію питання, В. Співак розглядає філософську складову проповідей Антонія Радивиловського: інтерпретацію аристотелівської філософії, вплив римського стоїцизму на творчість проповідника, приділяє увагу й особливостям філософської мови Радивиловського, зокрема використанню латинської філософської та теологічної термінології.

У третьому розділі розглядається цікава для проповідника антиномія «втечі від світу» та «активного служіння» – парадокс єпископського життя. Володимир Співак уважно аналізує роздуми проповідника про цю антиномію, широко цитуючи Радивиловського. Тут приділяється увага й ставленню проповідника до таких складних моментів духовного й суспільного життя XVII ст., як образ воїна-християнина, стосунки пана та слуги, політико-правові орієнтири.

Четверта глава присвячена розгляду мети людського життя – так, як це представлено в проповідях Антонія. Найбільш цікавим видається поданий тут аналіз концепту «щастя». Автор розглядає цей концепт спочатку з точки зору феліцитарності європейських вчень про сенс життя і впливу цих теорій на картину світу Антонія. Далі В. Співак порівнює поняття «щастя» з християнським

уявленням про вічне блаженство і аналізує ті фрагменти творів Радивилівського, в яких проповідник говорить про блаженство як остаточну мету людського існування.

П'ята глава є логічним продовженням аналізу поняття «щастя», але тепер – у земному житті людини. Автор дійшов нового й надзвичайно цікавого висновку, що прагнення до земного щастя, за Радивилівським, не суперечить вищим духовним прагненням, а навпаки – органічно пов'язане з ними. Правильне розуміння християнства, вважає Радивилівський, на думку В. Співака, здатне вказати людині й шлях до гармонійного земного існування. Таке щастя тісно пов'язане у проповідника з уявленнями про «благословення» і знаходження «під Божою опікою». Тут розглядаються і роздуми проповідника про сімейне щастя, успіх, а також обов'язки перед державою та відповідальність як прояв вищих душевних якостей людини. Окремий параграф присвячений порівнянню концепту «щастя» з поняттями «веселощів» і «радості», а також бароковому ставленню до «фортуни».

Важлива особливість монографії полягає в тому, як багато й рясно автор цитує досліджувані тексти, що забезпечує об'єктивність зробленого дослідження і точність проведеного аналізу. Цей аналіз слід назвати копітким, а вченого – максимально уважним до обраного автору та епохи Бароко.

Монографія змушує під іншим кутом розглянути літературну спадщину Антонія Радивилівського і барокову філософію взагалі. Без сумніву, в подальших дослідженнях філософії епохи Бароко необхідно враховувати ті напрацювання, які зробив Володимир Співак.

Світлана ШУМІЛО



З М І С Т

Світлій пам'яті Олександра Васильовича Александрова (1947-2018)	8
<i>Дмитро Гордієнко</i>	
«Доля» у середньовічній християнській культурі	11
<i>В'ячеслав Греков</i>	
До питання про стереотипи щодо тлумачення поняття «Русь»	33
<i>Богдана Крива</i>	
Кирило Транквіліон Ставровецький: дорога до себе	39
<i>Олена Матушек</i>	
Освіта у біографії Лазаря Барановича	49
<i>Катерина Борисенко</i>	
«Філологічність» як провідна ознака полеміки з російськими старо- обрядцями	60
<i>Олена Пелешенко</i>	
Трансформація агіографічних матриць у апокрифах про Понтія Пи- лата	71
<i>Лілія Бомко</i>	
Проповіді на Різдва Кирила Транквіліона Ставровецького та Йоани- кія Галатовського: порівняльний аналіз	87
<i>Олена Руда</i>	
Інтерпретація античності в поетичній збірці Лазаря Барановича «Żywoty świętych» (1670)	95
<i>Ольга Чапля</i>	
Метафізика Слова Лазаря Барановича	102
<i>Олександра Рижова</i>	
Домініканці в бароковій Україні: шляхи місіонерства (на прикладі літературної творчості Івана Домбровського)	109
<i>Володимир Солохненко</i>	
Перекладацька та друкарська діяльність протестантів в Україні XVI – першої половини XVII століття як причина успіху ідей Рефор- мації серед східних слов'ян	136
<i>Володимир Чистяков, Віталій Шуміло</i>	
Історіографія митрополита Арсенія Мацієвича (1697-1772) крізь призму наративних монографій з історії Православної Церкви	146
<i>Єлизавета Борисенко</i>	
Філософія Г.С. Сковороди: аналіз крізь призму етики дискурсу (К.-О. Апель, Ю. Габермас)	170
РЕЦЕНЗІЇ, ОГЛЯДИ, АНОТАЦІЇ	
<i>Подлевський С.</i> Графіті Чернігова у соціокультурному просторі X–XVII століть. Монографія. Чернігів, 2018.	175
<i>Снівак В.</i> Філософські погляди Антонія Радивилівського в контексті української духовної культури XVII століття. Монографія. Чернігів, 2018.	177

Наукове видання

**АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ
сучасної української медієвістики**

*Матеріали IV аспірантсько-студентської конференції,
Чернігів, 27 квітня 2018 р.*

Науковий редактор:	Шуміло С.М.
Відповідальний редактор:	Шуміло В.В.
Технічний редактор:	Гладченко О.О.
Літературний редактор:	Борисенко К.Г., Якубець Г.О., Шуміло С.М.
Комп'ютерна верстка:	Гладченко О.О., Шуміло В.В.
Коректура:	Шуміло В.В.
Обкладинка:	Лобас М.Є.

Набір комп'ютерний.
Підписано до друку 12.04.2019 р.
Формат 84x108/32. Папір офсетний № 1. Друк цифровий.
Умовн. друк. арк. 9,65.
Наклад 300 прим.

Редагування тексту та макетування здійснено на базі
Науково-дослідного центру вивчення історії релігії та Церкви
імені архієпископа Лазаря Барановича Національного університету
«Чернігівський колегіум» ім. Т.Г. Шевченка, видавнича група

«SCRIPTORIUM»

Тел.: 097-7523316, 099-9410950
E-mail: veraizhizn@gmail.com

Видавничий центр приймає замовлення на виготовлення друкованої
продукції: монографій, авторефератів, методичних посібників,
збірників наукових конференцій, книг, брошур, журналів та ін.

Альманах «Чернігівські Афіни» та іншу наукову літературу
можна замовити за адресою:

E-mail: veraizhizn@gmail.com

Каталог надсилаємо.