



АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ
СУЧАСНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ
МЕДИЦИНИ:

МАТЕРІАЛИ КОНФЕРЕНЦІЇ

*На пошану
професора Леоніда Ушкалова
(1956–2019)
та
мандрівного філософа Григорія Сковороди
(1722–2022),
якого світ так і не впіймав*

ЧЕРНІГІВСЬКІ АФІНИ

Науковий альманах
з літературознавства,
історії, філософії
та культурології

ВИДАННЯ ЦЕНТРУ ДОСЛІДЖЕННЯ
ІСТОРІЇ РЕЛІГІЇ ТА ЦЕРКВИ

Випуск X, 2022

Чернігівські Афіни: Науковий альманах з літературознавства, історії, філософії та культурології. Вип. X / Науков. ред. С. М. Шуміло. – Чернігів: *SCRIPTORIUM*, 2022.

Видається Науково-дослідним центром вивчення історії релігії та Церкви ім. архієпископа Лазаря Барановича, Національний університет «Чернігівський колегіум» ім. Т. Г. Шевченка

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ:

Архієпископ Ігор Ісіченко

доктор філологічних наук, професор

А. А. Бойко

доктор філологічних наук, професор

К. Г. Борисенко

кандидат філологічних наук, доцент

Є. В. Джиджора

доктор філологічних наук, доцент

В. О. Дятлов

доктор історичних наук, професор

О. Б. Коваленко

кандидат історичних наук, професор

О. Ю. Матушек

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

кандидат історичних наук
(відповідальний редактор)

С. М. Шуміло

кандидат філологічних наук, доцент
(науковий редактор)

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

Інститут історії та соціогуманітарних дисциплін
імені О. М. Лазаревського

Науково-дослідний центр
вивчення історії релігії та Церкви
імені архієпископа Лазаря Барановича

Спецсеминар
«Книжна культура середньовічної
та ранньомодерної України»

Актуальні проблеми сучасної української медієвістики

Матеріали

*V та VI всеукраїнських наукових конференцій,
Чернігів, 2019–2020 рр.*

SCRIPTORIUM

Чернігів 2022

Актуальні проблеми сучасної української медієвістики: Матеріали V та VI всеукраїнських наукових конференцій, Чернігів, 2019–2020 рр. На пошану професора Леоніда Ушкалова (1956–2019) та мандрівного філософа Григорія Сковороди (1722–2022). – Чернігів: *SCRIPTORIUM*, 2022. – 172 с. – (Науковий альманах «Чернігівські Афіни»). – Вип. 10).

ISBN 978-617-95061-9-2

*Рекомендовано до друку вченою радою
Інституту історії та соціогуманітарних дисциплін
ім. О. М. Лазаревського Національного університету
«Чернігівський колегіум» ім. Т. Г. Шевченка
(протокол № 9 від 26 червня 2020 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, доцент кафедри психології та суспільно-гуманітарних дисциплін, Міжнародний науково-технічний університет імені академіка Юрія Бугая.

Збірник містить матеріали V та VI всеукраїнських наукових конференцій з вітчизняної медієвістики, що відбулися в Національному університеті «Чернігівський колегіум» відповідно 3–4 травня 2019 та 28 грудня 2020 рр. 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 різних українських вишів.

Збірник присвячено пам'яті видатного українського вченого, літературознавця, професора Леоніда Володимировича Ушкалова (1956–2019) та великого українського філософа Григорія Сковороди (1722–2022), 300-річчя від дня народження якого відзначають Україна та світ, який так його і не впіймав.

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

© НУЧК ім. Т. Г. Шевченка, 2022

© Чернігівські Афіни, 2022

© Автори статей, 2022



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.

Наталія Левченко (Харків),

доктор філологічних наук, професор,
Харківський національний педагогічний університет ім. Г. Сковороди

СКОВОРОДІАНА ПРОФЕСОРА ЛЕОНІДА УШКАЛОВА



Леонід Ушкалов

Григорій Сковорода є одним із найзагадковіших оригінальних мислителів і найяскравіших письменників українського бароко, думка якого дивовижно втілювалася у гармонійному поєднанні зовнішньої й внутрішньої краси, матеріального й духовного аспектів буття, зорієнтованих на самопізнання і цілковиту згоду з волею Бога. «Його твори видавалися багато разів не лише в оригіналі, але й у численних перекладах, а сам він став знаковою фігурою для цілого грона блискучих письменників та інтелектуалістів: досить пригадати бодай Тараса Шевченка, Івана Франка, Льва Толстого, Олександра Потебню, Володимира Соловйова, Володимира Ерна, Миколу Сумцова, Дмитра Багалія, Михайла Грушевського, Сергія Єфремова, Миколу Бердяєва, Олексія Лосєва, Миколу Зерова, Миколу Хвильового, Павла Тичину, Михайла Булгакова, Дмитра Донцова, Івана Мірчука, Дмитра Чижевського, Георгія Флоровського, Юрія Лотмана, Юрія Шевельова, Ричарда Лужного, Богдана Гаврилишина, Роланда Піча, Сергія Аверинцева, Івана Павла II чи Пауло Коельо»¹.

З огляду на закоріненість світогляду Сковороди, з одного боку, у старожитню українську духовну культуру, а з іншого – в античну філософію, Александрійську патристику та німецький містицизм, його творчість привертала увагу сотень вітчизняних і закордонних науковців у галузі філософії, історії, богослов'я, лінгвістики, педагогіки та літературознавства.

Значний внесок у сприяння глибшого розуміння своєрідного портрета українського філософа та письменника як знакової фігури української нації зробила Харківська філологічна школа, яка формувалася протягом двох століть і продовжує свою плідну роботу нині.

Фундатором сквородинської теми в сучасному харківському науковому осередку став доктор філологічних наук, професор кафедри української літератури та журналістики, яка нині носить його ім'я, Харківського національного педагогічного університету ім. Г. С. Сковороди Леонід Ушкалов.

Сквородинську тему він почав студіювати в аспірантурі Інституту літератури ім. Тараса Шевченка НАН України та в докторантурі на кафедрі української літератури Харківського національного педагогічного університету.

У 1989 році в Інституті літератури ім. Тараса Шевченка НАН України Л. Ушкалов захистив дисертацію на здобуття наукового ступеня кандидата філологічних наук за сквородинознавчою темою: «Творчість Григорія Сковороди і антична культура». У цьому ж таки Інституті 1996 року захистив дисертацію на здобуття наукового ступеня доктора філологічних наук за темою, тісно пов'язаною із творчістю Г. Сковороди: «Література українського бароко в її зв'язках із філософією».

Леонід Ушкалов є автором численних історико-літературних та історико-філософських праць, присвячених життю і творчості Сковороди, які були надруковані українською, англійською, німецькою, польською та російською мовами².

Вагомим внеском в українське сквородинознавство є десять книжок автора, а саме: «Нариси з філософії Григорія Сковороди» (Харків: Основа, 1993. 152 с.), «Григорій Сковорода і антична культура» (Харків: Знання, 1997. 180 с.), «Українське барокове богомислення. Сім етюдів про Григорія Сковороду» (Харків: Акта, 2001. 221 с.), «Два століття сквородіяни: бібліографічний довідник» (Харків: Акта, 2002. 528 с.), «Григорій Сковорода: семінарії» (Харків: Майдан, 2004. 876 с.), «Сковорода та інші. Причинки до

історії української літератури» (Київ: Факт, 2007. 552 с.), «Григорій Сковорода» (Харків: Фоліо, 2009. 123 с.), «Сковорода, Шевченко, фемінізм...: статті 2010–2013 років» (Харків: Майдан, 2014. 312 с.), «Ловитва невловного птаха: життя Григорія Сковороди» (Київ: Дух і Літера, 2017. 368 с.), «Сковорода від А до Я» (Львів: Видавництво Старого Лева, 2019. 72 с.).

Уже перша монографія аспіранта Л. Ушкалова «Нариси з філософії Григорія Сковороди», написана в співавторстві з тодішнім студентом V курсу, а нині знаним московським професором О. Марченком, засвідчила входження у науковий світ серйозного, здатного до висувань глибоких аргументованих висновків інтелектуаліста. Дослідження присвячено засновковим моментам ейдології Григорія Сковороди, різні моделі якої ввібрали в себе поступ європейської філософської традиції від античності до бароко.

У монографії «Григорій Сковорода і антична культура» автором здійснена екстраполяція позірної зрозумілості псалми Г. Сковороди «Всякому городу нрав и права» на всю культурну сферу. Літературний твір письменника науковці розуміють як своєрідний «образ» нескінченності духовної культури людства. Розгортання згаданого твору в хронотопі європейської духовної традиції змусило автора винести його аналіз за межі суто літературного ряду та довести, що «перебуваючи по той бік поетичної сфери, філософські універсалії є складниками певних ідеологічних побудов, по цей бік – вони часто переходять у власне інобуття, структуруючи поетичний текст»³.

У розвідці «Українське барокове богомислення. Сім етюдів про Григорія Сковороду» Л. Ушкалов опрацьовує методу сходження Григорія Сковороди до Бога «ліствицею» творива в контексті українського «богомислення» XVII–XVIII ст. як найвищий злет української духовної традиції доби пізнього бароко. Дослідник наголошує, що богомисленева синтеза філософії, теології та містики є прикметною ознакою творчості останнього письменника епохи українського бароко – Григорія Сковороди.

На думку науковця, «богомислення» Сковороди структурується архетипними образами сновидінь, характерними для бароко, як однієї із форм таємничої подобизни життя, «трихотомією» Господнього страху, усезагальною «фігуратистською» ноематичною настановою в галузі біблійної герменевтики, ідеєю самопізнання у руслі Божого промислу, світом образів-ідей та риторичною «мате-

рією», в основі якої виражальні засоби українського літературного бароко.

На неординарність побудови наукової монографії вказує наявність авторських образних поезій перед кожним розділом книжки.

І структура монографії, і її високий науковий стиль, і широка термінологічна база, якою оперує дослідник, і висновки, до яких апелює автор, свідчать про те, що Л. Ушкалов долучився до творення глибоко інтелектуальної елітарної науки в Україні.

У 2007 році в серії «Висока полиця» київським видавництвом «Факт» було видано книгу Л. Ушкалова «Сковорода та інші. Причинки до історії української літератури», до якої увійшли двадцять статей, есе та рецензій, присвячених українській літературній традиції від давнини до сучасності. Книга свідчить про розширення літературознавчих горизонтів Л. Ушкалова, оскільки автор цікавиться проблемами творчості не лише представників української давньої літератури, в авангарді яких Григорій Сковорода, а й порушує питання, пов'язані з творчістю Тараса Шевченка, Івана Франка, Дмитра Чижевського, Юрія Шевельова, Оксани Забужко та інших.

Важливу роботу для подальшого розвитку світової сквородіани виконав Л. Ушкалов укладенням бібліографічного довідника двохсотлітнього сквородинознавства⁴, у якому брали участь науковці з України, Австрії, Італії, Канади, Молдови, Польщі, Росії, Румунії та США, та тематичний семінарій⁵ на більш ніж три сотні тем, за кожною із яких можливо писати наукові розвідки про Сковороду різного формату від реферату до дисертації.

Бібліографічний довідник «Два століття сквородіани» зафіксував найповажніші видання творів Сковороди та численні праці про українського філософа в світовому літературознавстві упродовж ХІХ–ХХ ст. Книга структурована довідником авторів та предметним покажчиком, що спрощує пошуки потрібного джерела. Укладач використав «літописну» манеру укладання бібліографічного довідника, чим обумовив прозорість її композиції та зручність у користуванні. Хронологічний принцип шиккування студій у довіднику якнайкраще ілюструє амплітуду коливань розвитку української сквородіани. Є очевидним справжній «сковородинський бум» на початку ХХ ст., у добу «українського Ренесансу» та у кінці ХХ – на початку ХХІ ст., у часи незалежності України. Спостерігаємо також помітний спад у розвитку українського скворо-

динознавства в 1930–1950 роках, коли українська інтелектуальна еліта зазнала жорстокого нищення з боку більшовицького режиму.

Загалом, вихід бібліографічного довідника сприяє поживавленню та поглибленню сковородинознавчих студій.

Перспективи розвитку української сковородіани Л. Ушкалов окреслив у посібнику «Григорій Сковорода: семінарії». Автор подає бібліографічну інформацію щодо найрізноманітніших питань, пов'язаних із життям та творчістю Григорія Сковороди.

Серед тем, які потребують наукового вирішення, літературознавець називає з'ясування теологічних поглядів Сковороди, сковородинську христологію, еклезиологію, біблійну герменевтику. Попри наявні вже лінгвістичні розвідки (Петра Бузука, Веслава Вітовського, Федота Жилка, Михайла Жовтобрюха, Миколи Наконечного, Олекси Синявського, Василя Чапленка, Юрія Шевельова) пильної уваги, на думку Л. Ушкалова, потребує велике коло питань, пов'язане з мовою Сковороди.

Одним із магістральних напрямків академічної сковородіани науковець вважає з'ясування питомих джерел сковородинської поезії, філософії та богослов'я.

За Л. Ушкаловим, вагомим є питання впливу Сковороди на подальшу українську культуру та філософію, а також проблема його зв'язку з центрально- та західноєвропейською літературною і філософською традиціями XVII–XVIII ст.

Очікує свого вирішення і предметне вивчення сковородинських універсалій, таких як натура, сродність, тип, архетип, антитип тощо.

Бібліографічно-методичне забезпечення перспективних студійних тем покликаний здійснити аналізований нами довідник-семінарій.

Щойно з-під пера науковця як українською, так і російською мовами вийшла монографія «Григорій Сковорода», яка є науково-популярним начерком життя та творчості українського філософа, розрахована вже не лише на фахово підготовану аудиторію, а на широкий загал реципієнтів.

Крім того, чимало питань, пов'язаних з творчістю Сковороди, проф. Ушкалов розглянув в інших своїх книжках: «Світ українського бароко: філологічні етюди» (Харків: Око, 1994. 112 с.), «З історії української літератури XVII–XVIII століть» (Харків: Акта, 1999. 216 с.), «Есеї про українське бароко» (Київ: Факт; Наш час, 2006. 283 с.), «“На рихтованнях історії української літератури”»:

дещо про рецепцію нашої класики» (Львів: Центр гуманітарних досліджень; Київ: Смолоскип, 2007. 56 с.).

«Світ українського бароко: філологічні етюди» присвячено ей-дології та риториці української барокової літератури, зокрема її засновковим універсаліям, як-от: «наслідування природи», «образ», «текст», «концепт», «золота середина», «передання наук» тощо. Серед імен, пов'язаних із феноменом українського літературного бароко, автор згадує і Григорія Сковороду.

Роздуми українських інтелектуалістів XVII–XVIII ст., серед яких поважне місце посідає Григорій Сковорода, над сенсом власного життя та долею Вітчизни, їхні душевні порухи й естетичні уподобання склали «мисленевий» сюжет книги Л. Ушкалова «З історії української літератури XVII–XVIII століть».

Певним узагальненням раніше виданих праць Л. Ушкалова є його книга «Есеї про українське бароко». Роздумуючи про українське бароко, про його єство, місце та роль в історії нашої літератури від давнини до сьогодні автор спирається і на вчення Григорія Сковороди.

Рясна плідність і водночас високий рівень інтелектуальних надбань професора Леоніда Ушкалова зробили відповідний резонанс у світовому літературознавстві. Схвальні відгуки та рецензії на його праці, присвячені Сковороді, виходили не тільки в Україні, але й у Німеччині, Польщі, Росії, Румунії, США⁶.

За книгу «Українське барокове богомислення. Сім етюдів про Григорія Сковороду» проф. Ушкалов став першим лауреатом харківської муніципальної премії імені Г. Сковороди (2002), бібліографічний довідник «Два століття сковородіани» посів перше місце на Львівському міжнародному форумі видавців 2002 року в номінації «Словники та довідники» й отримав спеціальну відзнаку Української бібліотечної асоціації, а 2007 року проф. Ушкалов став лауреатом Міжнародної літературно-мистецької премії імені Григорія Сковороди.

Книга Леоніда Ушкалова «Сковорода, Шевченко, фемінізм...: статті 2010–2013 років» (2014) складається з півтора десятків написаних упродовж 2010–2013 років статей, у яких розглянуто низку історико-літературних, філософських, богословських та культурологічних питань, пов'язаних передовсім із творчістю Григорія Сковороди (1722–1794) й Тараса Шевченка (1814–1861). Крім того, автор проаналізував проблематику українського фемінізму

XIX ст., простежив окремі явища української літератури часів реформації, бароко й 1920-х років.

У книзі «Ловитва невловного птаха: життя Григорія Сковороди» (2017) Леонід Ушкалов подав біографію українського письменника, філософа, богослова Григорія Сковороди. Утім, це дослідження стало не лише життєписом видатної людини на основі багатого джерельного матеріалу, а ще й відтворенням яскравого образу України XVIII ст. Життя Сковороди змальовано в одинадцяти розділах книги й обрамлено двома окремими сюжетами – «Prelude» та «Finale», що покликані надати біографії Сковороди якомога більшої глибини, а також показати його першорядну роль в українській духовній традиції.

Завершує сквородіану Л. Ушкалова книга «Сковорода від А до Я», яка не встигла вийти за життя видатного літературознавця і була видана «Видавництвом Старого Лева» нещодавно. Завдяки старанням автора ця книга зробила приступними до сприйняття й розуміння складних алегоричних та символічних інтегралів творчості українського барокового митця не лише дорослими, а й дітьми. Вірцеві гасла творчості Г. Сковороди, розтлумачені Л. Ушкаловим, мали на меті створити в дитячій та дорослій уяві одну-єдину цілісну картину життя, сповнену світла, радості, любові, віри, надії та відкритості до світу.

Проф. Леонід Ушкалов чимало зробив і в справі популяризації творчості Сковороди, зокрема він був упорядником, редактором, автором передмови та приміток до антології «Барокова поезія Слобожанщини» (Харків: Акта, 2002. 521 с.), де опубліковано весь корпус поезій Сковороди, автором книжкових проєктів «Григорій Сковорода. Сад божественних пісень» (підготовка тексту, передмова та коментарі Леоніда Ушкалова. Харків: Майдан, 2002. 127 с.), «Григорій Сковорода. Вибрані твори в українських перекладах» (упорядкування текстів, передмова та примітки Л. Ушкалова. Харків: Ранок, 2003. 144 с.), «Дмитро Чижевський. Філософія Г. С. Сковороди» (підготовка тексту й переднє слово проф. Леоніда Ушкалова. Харків: Прапор, 2004. 272 с.), «Григорій Сковорода» (Харків: Фоліо, 2009. 123 с.; серія «Знамениті українці»), «Григорій Сковорода. Буквар миру: книга для сімейного читання» (упорядкування, передмова та примітки Леоніда Ушкалова. Харків: Клуб сімейного читання, 2015. 320 с.) та інших.

Вершиною сквородіани проф. Леоніда Ушкалова стала його робота над підготовкою повного академічного видання творів Ско-

вороди, у якій взяли участь декілька установ, зокрема Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка Національної академії наук України, Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди Національної академії наук України, Харківський національний педагогічний університет ім. Г. С. Сковороди, Національний літературно-меморіальний музей Г. Сковороди в Сковородинівці та Університет Альберти (Канада). До речі, професори Університету Альберти Наталія Пилип'юк та Олег Ільницький підготували до цього видання фундаментальну електронну конкорданцію.

У 2010 році повна академічна збірка творів Григорія Сковороди була надрукована в харківському видавництві «Майдан». Вона відразу стала лауреатом XVI форуму видавців у Львові, а у Всеукраїнському рейтингу «Книжка року» здобула перше місце в номінації «Хрестоматія» та виграла гран-прі, у 2011 році вийшла другим накладом, а її авторів Президією НАН України була вручена премія ім. І. Я. Франка.

Отже, роль професора Леоніда Ушкалова в світовій сквородіані вагома. Кількість опрацьованих ним сквородинознавчих тем настільки широка й різноманітна, що передбачає необхідність створення розвідки і, більш за все, не однієї, ще й великого формату.



¹ Ушкалов Л. Про стан та перспективи студій над Сковородою // Ушкалов Л. Григорій Сковорода: семінарії. Харків: Майдан, 2004. С. 12–33. С. 12.

² Див. дослідження Л. Ушкалова: Біографічна повість про Григорія Сковороду: Рец. на кн.: Драч І. Ф., Кримський С. Б., Попович М. В. Григорій Сковорода: Біографічна повість / За ред. В. М. Нічик. Київ: Молодь, 1984 // Прапор. 1984. № 11. С. 57–59; Жанрова природа діалогів Г. Сковороди в зв'язі з “сократическими” діалогами Платона // Отечественная философская мысль XI–XVII вв. и греческая культура: Сборник научных трудов. Киев: Наукова думка, 1991. С. 279–284; Сене “дзеркальної діалектики” самопізнання Г. Сковороди // Філософ-

ська і соціологічна думка. 1992. № 5. С. 128–137; Осмислення сквородинівської філософії: Рец. на кн.: Gregory S. Skovoroda. Fables and Aphorisms / Translation, biography and analysis by Dan B. Chopyk. New York, Bern, Frankfurt am Main, Paris: Peter Lang, 1990 (American University Studies. XII. Slavic Languages and Literature. Vol. 8) // Слово і час. 1992. № 9. С. 85–86; Едіпова історія в опрацюванні Г. С. Сквороди // Скворода Григорій: Дослідження, розвідки, матеріали: Збірник наукових праць. Київ: Наукова думка, 1992. С. 126–132; Опозиція “antiquus – modernus” на терені українського літературного бароко // Збірник Харківського історико-філологічного товариства: Нова серія. Харків: Око, 1993. Т. 1. С. 93–104; Нариси з філософії Григорія Сквороди. Харків: Основа, 1993. 152 с. (спільно з О. Марченком); Метафізика Григорія Сквороди // Український світ. 1994. № 1–2. С. 6–7 (українською, англійською та німецькою мовами); Сквородинівський ейдос самопізнання в контексті українського літературного бароко // III Міжнародний конгрес україністів. Літературознавство. Київ: Обереги, 1996. С. 302–308; Григорій Скворода і антична культура. Харків, 1997. 180 с.; До питання про сквородинівську ноєматику: префігуральні терміни // Пам’яті Григорія Сквороди: Матеріали наукової конференції, присвяченої 275-й річниці від дня народження українського філософа та поета / За ред. Л. Ушкалова. Харків, 1998. С. 153–158; Біблійна герменевтика Григорія Сквороди на тлі українського барокового богомислення // Збірник Харківського історико-філологічного товариства: Нова серія. Харків, 1999. Т. 8. С. 23–44; Сквородинівська наука про біблійні образи // Актуальні проблеми слов’янської філології: Міжвузівський збірник наукових статей “Лінгвістика і літературознавство”. Київ: Знання, 1999. С. 42–53; Символічний сенс ковраївської візії Григорія Сквороди // Вісник Харківського університету. № 448. Філологія. Міф і міфопоетика у традиційних та сучасних формах культурно-мовної свідомості. Харків, 1999. С. 100–104; До історії українського барокового “фігуратизму”: “символічний світ” Григорія Сквороди // Діалог культур. Святе Письмо в українських пам’ятках. Київ, 1999. С. 130–142; Поезія Сквороди на тлі слобожанського бароко // Новий Колегіум. 2000. № 5. С. 58–62; Риторична “матерія” творів Сквороди на тлі українського літературного бароко // Актуальні проблеми слов’янської філології: Міжвузівський збірник наукових статей «Лінгвістика і літературознавство». Вип. V. Київ: Знання, 2000. С. 120–126; Українське барокове богомислення. Сім етюдів про Григорія Сквороду. Харків: Акта, 2001. 221 с.; Александру Хашдеу та його розвідки про Григорія Сквороду // Збірник Харківського історико-філологічного товариства: Нова серія. – Харків,

2002. Т. 9. С. 233–254 (спільно із С. Вакуленком); [Примітки та коментарі] Александру Хашдеу. Завдання нашої доби: наука Григорія Савича Сковороди, єдиного руського філософа, в ексегетично-систематичному викладі // Збірник Харківського історико-філологічного товариства: Нова серія. Харків, 2002. Т. 9. С. 255–300 (спільно із С. Вакуленком); Спомин про двадцять дев'яту пісню «Саду божественних пісень» // Від бароко до постмодерну: Збірник праць кафедри української та світової літератури Харківського державного педагогічного університету ім. Г. Сковороди, присвячений пам'яті професора Віктора Тимченка / За ред. проф. Л. Ушкалова. Харків: Майдан, 2002. С. 249–266; Передмова // Сковорода Г. Сад божественних пісень / Підготовка тексту, передмова та коментарі Леоніда Ушкалова. Харків: Майдан, 2002. С. 7–16; Коментарі // Сковорода Г. Сад божественних пісень / Підготовка тексту, передмова та коментарі Леоніда Ушкалова. – Харків: Майдан, 2002. – С. 89–125; Сковорода Г. Сад божественних пісень / Підготовка тексту, передмова та коментарі Леоніда Ушкалова. Харків: Майдан, 2002. 128 с.; Про стан та перспективи сучасної історико-філософської сквородіяни // Філософська спадщина Г. С. Сковороди і сучасність. Матеріали ІХ Харківських міжнародних Сковородинівських читань (до 280-річчя з дня народження Г. С. Сковороди). Харків, 27–28 вересня 2002 р. Харків: Екограф, 2002. С. 40–49; Кілька завваг про місце та роль античної культури у творчості Григорія Сковороди // Григорій Сковорода і антична культура: Тези доповідей науково-практичної конференції, присвяченої 280-річчю від дня народження Г. С. Сковороди (19 листопада 2002 р.). Харків, 2002. С. 3–5; Два століття сквородіяни: бібліографічний довідник / Укладачі: Леонід Ушкалов, Сергій Вакуленко, Алла Євтушенко; загальний нагляд та наукова редакція Леоніда Ушкалова. Харків: Акта, 2002. 528 с. [Two centuries of Skovorodiana: A Bibliographical Guide / Compiled by Leonid Ushkalov, Serhii Vakulenko, Alla Ievtushenko; supervised and edited by Leonid Ushkalov. Kharkiv: Acta, 2002. 528 p.]; Передмова / foreword // Два століття сквородіяни: бібліографічний довідник / Укладачі: Леонід Ушкалов, Сергій Вакуленко, Алла Євтушенко; загальний нагляд та наукова редакція Леоніда Ушкалова. Харків: Акта, 2002. 528 с. [Two centuries of Skovorodiana: A Bibliographical Guide / Compiled by Leonid Ushkalov, Serhii Vakulenko, Alla Ievtushenko; supervised and edited by Leonid Ushkalov. Kharkiv: Acta, 2002. 528 p.]. С. 5–15; Сковородіяна Дмитра Чижевського // Медієвістика: Збірник наукових статей. Одеса, 2002. Вип. 3. С. 149–165; Три завваги про українськість Г. Сковороди // Філософська думка. 2002. № 5. С. 108–127; Триптих про українськість Сковороди // Верховина. Збірник наукових

праць на пошану професора Олекси Мишанича з нагоди його 70-річчя / Ред. кол. М. Жулинський (голова ред. кол.), І. Денисюк та ін. Дрогобич: Коло, 2003. С. 335–350; Сковородяна Дмитра Чижевського // Чижевський Дмитро. Філософія Г. С. Сковороди / Підготовка тексту, мовна редакція та вступна стаття Леоніда Ушкалова. – Харків: Акта, 2003. – С. 7–30; Світи Григорія Сковороди // Сковорода Григорій. Вибрані твори в українських перекладах / Упорядкування, передмова та примітки Леоніда Ушкалова. Харків: Ранок, 2003. С. 3–14; те саме: «Світ ловив мене, та не спіймав...» // Вивчаємо українську мову та літературу. 2004. Жовтень. С. 2–4; Примітки // Сковорода Григорій. Вибрані твори в українських перекладах / Упорядкування, передмова та примітки Леоніда Ушкалова. Харків: Ранок, 2003. С. 116–137; Духовна “брань” Григорія Сковороди // Сковорода Григорій: ідейна спадщина і сучасність / Відп. ред. проф. І. П. Стогній. – Київ, 2003. – С. 322–335; Сковорода та Україна: варіації на тему Дмитра Чижевського // Збірник Харківського історико-філологічного товариства: Нова серія. Харків, 2004. Т. 10. С. 163–184; Світи Григорія Сковороди в дзеркалі семіотики: Рец. на кн.: Софронова Л. А. Три мира Григорія Сковороди. Москва: Индрик, 2002. 464 с. // Збірник Харківського історико-філологічного товариства: Нова серія. – Харків, 2004. – Т. 10. – С. 307–323; Григорій Сковорода: семінарії. Харків: Майдан, 2004. 876 с. Дмитро Чижевський та його книга про філософію Сковороди // Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди / Підготовка тексту й передне слово проф. Леоніда Ушкалова. Харків: Прапор, 2004. С. 3–22; Про “вічну філософію” Григорія Сковороди [Рец. на] Elisabeth von Erdmann. Unähnliche Ähnlichkeit. Die Onto-Poetik des ukrainischen Philosophen Hryhorij Skovoroda (1722–1794). Köln; Weimar; Wien: Böhlau Verlag, 2005. 740 S. // Березіль. 2006. № 3–4. С. 164–173; До питання про джерела творчості Сковороди // Від бароко до постмодерну: Збірник праць кафедри української та світової літератури Харківського національного педагогічного університету ім. Г. Сковороди. Харків: Майдан, 2006. Т. IV. С. 297–312; Сковорода й Туптало: про одну паралель акад. Миколи Сумцова // Антипролог: Збірник наукових праць, присвячених 60-річчю члена-кореспондента НАН України Миколи Сулими. Київ: Видавничий дім «Стилос», 2007. С. 231–248; Сковорода та інші: Причинки до історії української літератури. Київ: Факт, 552 с. (сер. «Висока полиця»); Про нове академічне видання творів Григорія Сковороди // Григорій Сковорода: глобальне і національне: Матеріали Всеукраїнської наукової конференції 19 травня 2007 року. Харків: ТО Ексклюзив, 2007. С. 5–21; [Передне слово] // Ковалівський А. П. Григорій Сковорода: дослідження і переклади. Харків:

Атос, 2007. С. 3; Григорій Сковорода: син миру // Личности Украины. 2008. № 1. С. 7–16; “Світ ловив мене, та не спіймав” // Сковорода Г. Вибрані твори / Упорядкування та передмова Леоніда Ушкалова; примітки й коментарі Леоніда Ушкалова та Сергія Вакуленка. Харків: Прапор, 2007. С. 3–24; Примітки та коментарі // Сковорода Г. Вибрані твори / Упорядкування та передмова Леоніда Ушкалова; примітки й коментарі Леоніда Ушкалова та Сергія Вакуленка. Харків: Прапор, 2007. С. 299–379; Нотатки на берегах нової книги про філософію Сковороди (Чернега Т. М. Рациональне та містичне у філософії Григорія Сковороди. Одеса: Астропринт, 2007. 440 с.) // Перспективи: науковий журнал. Одеса, 2008. № 4 (36). С. 163–168; Григорій Сковорода: искусство “хорошего воспитания” // Духовно-нравственное воспитание. Москва: Школьная пресса, 2008. № 4. С. 22–28; Григорій Сковорода / Худож.-оформлювач Є. В. Вдовиченко. Харків: Фоліо, 2009. 123 с. (Знамениті українці); Григорій Сковорода / Пер. с укр.; худож.-оформитель Е. В. Вдовиченко. Харьков: Фолио, 2009. 123 с. (Знаменитые украинцы); Сковорода, Шевченко, фемінізм...: статті 2010–2013 років. Харків: Майдан, 2014. 312 с.; Ловитва невлонного птаха: життя Григорія Сковороди. Київ : Дух і Літера, 2017. 368 с.; Сковорода від А до Я. Львів : Вид-во Старого Лева, 2019. 72 с.

³ *Ушкалов Л.* Григорій Сковорода і антична культура. Харків, 1997. С. 4.

⁴ Два століття сковородіани: бібліографічний довідник / Укладачі: Леонід Ушкалов, Сергій Вакуленко, Алла Євтушенко; загальний нагляд та наукова редакція Леоніда Ушкалова. Харків: Акта, 2002. 528 с.

⁵ *Ушкалов Л.* Григорій Сковорода: семінарії. Харків: Майдан, 2004. 876 с.

⁶ Див.: *Андрусяк І.* “Постмодерний” Сковорода // Книжник review. 2001. № 21 (30). С. 12; *Андрусяк І.* Вагома сковородіана // Літературна Україна. 2004. 25 листопада. С. 6; *Борисенко К.* Медієвістика «Харківської школи» // Влада і політика. 2001. № 26 (70) (6–12 липня). С. 8; *Борисенко К.* У світі українського бароко // Літературна Україна. 2006. 9 листопада. С. 6; *Борисенко К.* Всеприсутність Сковороди // Літературна Україна. 2007. 27 вересня. С. 6; *Квіт С.* Григорій Сковорода і антична культура // Шлях перемоги. 1998. 1 квітня. Ч. 14 (2292). С. 7; *Квіт С.* Світ(ло) українського Бароко // Слово і час. 1996. Ч. 2. С. 84–85; *Корогодський Р.* Культура книжки // Кур’єр Кривбасу. 2005. Грудень (№ 193). С. 180–187; *Криса Б.* Сюжети барокових ідей // Збірник Харківського історико-філологічного товариства: Нова серія. Харків, 2002. Т. 9. С. 401–404; *Ласло-Куцук М.* Ключ до белетристики. Бухарест, 2000. С. 39–40; *Левченко Н.* Призабутий смак справжньої ака-

демічної науки. [Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів / За редакцією проф. Леоніда Ушкалова. Харків : Майдан, 2010. 1400 s.] // *Roczniki humanistyczne: Slowianoznawstwo*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2011. Tom LIX. Zeszyt 7. S. 228–237; *Левченко Н.* Приклад елітарної науки в Україні [Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів/ За редакцією проф. Леоніда Ушкалова. – Харків: Майдан, 2010. – 1400 с.] // Від Бароко до постмодерну: Збірник праць кафедри української та світової літератури [Харківського національного педагогічного університету ім. Г. С. Сковороди] / За ред. доктора філології, професора Леоніда Ушкалова. Харків, 2011. Том VIII. С. 238–242; *Луцька Ф.* Вагомий причинок до сквородознавства // Збірник Харківського історико-філологічного товариства: Нова серія. Харків, 1999. Т. 8. С. 215–221; *Мацкевич І.* Спасибі «Око», що прозираєш так глибоко // *Вісті з України*. 1995. 29 червня–5 липня. С. 15; *Мишанич О.* Творчість Г. С. Сковороди в системі українознавства кінця ХХ ст. // *Мишанич О.* На переломі: Літературознавчі статті й дослідження. Київ: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2002. С. 100–101; *Мойсей І.* Ідеї, інтегровані в Європу // *Книжник review*. 2000. № 2 (вересень). С. 10; *Сивокінь Г.* Українське бароко за Л. Ушкаловим // *Сучасність*. 2001. № 12. С. 140–143; *Стадниченко В.* Добрий и вездусый дух // *Зеркало недели*. 2002. № 13 (388) (6 апреля). С. 19; *Сулима М.* Уроки “пролетарського” бароко (замість рецензії на дві книжки Леоніда Ушкалова) // *Історико-літературний журнал*. 2002. № 8. С. 173–276; *Сулима М.* Прообраз енциклопедії сквородинознавства // *Слово і час*. 2005. № 5. С. 83–85; *Терен Т.* Професор у стилі бароко // *Україна молода*. 2007. 31 серпня. С. 18–19; *Choryk Dan B.* L. V. Ushkalov, O. V. Marchenko. *Narysy z filozofiy Hryhorija Skovorody (Sketches from H. Skovoroda's Philosophy)*. Kharkiv: Osnova, 1993. pp. 152 // *The Ukrainian Quarterly*. 1994. Vol. L. No. 4. P. 404–406; *Erdmann E. von.* Unähnliche Ähnlichkeit. Die Onto-Poetik des ukrainischen Philosophen Hryhorij Skovoroda (1722–1794). Köln; Weimar; Wien: Böhlau Verlag, 2005. S. 51–53; *Mizińska J.* *Ukraiński Sokrates: L. W. Uszkałow, O. W. Marczenko. Narysy z filozofii Grigorija Skoworody*. Charków, 1993. 152 s. // *Edukacja filozoficzna*. 1997. Vol. 23. S. 347–350.

Ольга Максимчук (Київ),

кандидат філологічних наук, науковий співробітник
відділу стародруків та рідкісних видань Інституту книгознавства НБУВ

**«ДИАЛОГИСМ ДУХОВНЫЙ» (1714)
ВАРЛААМА ГОЛЕНКОВСЬКОГО**

**як пам'ятка української літератури та книгодрукування
початку XVIII ст.**

У 1714 р. у друкарні Києво-Печерської лаври було видано богословсько-дидактичний твір «Діалогисм духовный», основна тема якого – таїнство Євхаристії. На титульному аркуші книжки зазначено, що вона вийшла стараннями Варлаама Голенковського, його ж іменем підписано текст присвяти видання київському митрополиту Йоасафу Кроковському. Відповідно, як вважають, Голенковсько-му належить і авторство «Діалогисму»¹.

Варлаам (у миру Василь) Голенковський був вихованцем Києво-Могилянського колегіуму. На підставі його власних, збережених донині конспектів відомо, що спудеєм він слухав курс теології Стефана Яворського; курс тривав протягом 1693/4–1696/7 н. рр.² Перша частина рукописного конспекту містить два розділи – у межах теоретичної та полемічної теології, – присвячені церковним таїнствам³. Отже, автор праці про таїнство причастя був достатньо обізнаним із православною сакраментологією, отримавши богословську освіту з уст одного з найвизначніших київських інтелектуалів кінця XVII – початку XVIII ст.

Імовірно, після смерті дружини Голенковський залишає посаду воронізького протопопа, яку він обіймав приблизно до 1711 р., приймає постриг у Києво-Печерській лаврі, а в 1714 р. уже виконує обов'язки її намісника⁴. Цього ж року, після смерті архімандрита Афанасія Миславського, Голенковський починає керувати лаврською друкарнею. Опісля був ігуменом Київського Михайлівського монастиря⁵. У 1716 р. за наказом царя Петра I прибуває до Петербурга, де стає намісником Олександрівського монастиря. Будучи обмовленим, Голенковський потрапляє у немилість до церковного керівництва, через що в 1721 р. його висилають на острів Кий в Онезькій затоці, де він у сані архімандрита очолює Київський Хресний монастир. Там же Голенковський, очевидно, і помирає 1722 чи 1723 р.⁶

У відділі стародруків та рідкісних видань Інституту книгознавства Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського зберігається 8 примірників видання «Диалогисм духовный», чотири з яких (шифри Кир. 277 п, Кир. 278 п (1), Кир. 279 п, Кир. 2098 п) походять з бібліотеки Київського Софійського кафедрального собору, один (Кир. 280 п) – з бібліотеки Київської духовної семінарії, ще один (Кир. 1164 п) був у власності священника Андрія Левицького з с. Куцівка, а потім опинився у бібліотеці Києво-Печерської лаври; походження інших двох примірників (Кир. 1190 п та Вітта 64) встановити не вдалося.

Формат видання – у вісімку; книжковий блок налічує 9 нумерованих та 260 нумерованих аркушів (останній аркуш помилково пронумеровано як 157-й). Видання містить форту та ілюстрації (гравюру з гербом і фронтиспіс), є заставки та ініціали, для оформлення кінцівок, колонтитулів, рамки фронтиспісу використовуються виливні прикраси; сторінки в лінійних рамках.

Більшу частину книжки складає імітована розмова алегоричного персонажа Любові⁷ з її Любителем, який функціонує узагальненим образом християнина, хоча деякі пасажі «Диалогисму» наводять на припущення, що Любитель найперше позначає монаха (див. арк. 196).

Сукупність їхніх бесід поділена на три великі частини: у першій частині («О священничествѣ», 10 бесід) розповідається про достоїнства ієрея й ті якості, якими він має бути наділений; у другій ідеться про те, «...како кто приуготовляти себе иматъ ко причащенію...» (10 бесід); третя частина розповідає «о плодах и дѣйствіях различных», що їх приносить таїнство Євхаристії (12 бесід). Наприкінці книжки, після трьох розділів, додано ще кілька текстів, а саме: три вдячні молитви, які слід проказувати після причащення, п'ять «безмолвних» бесід-розмишлянь після споживання причастя, шість оповідань про чудеса, які сталися зі святими дарами. Мова трактату – церковнослов'янська.

Надалі, наводячи цитати із «Диалогисму», ми дещо спрощуємо орфографію та унормовуємо пунктуацію; номер сторінки з видання Голенковського вказуємо в круглих дужках після цитати.

Попри те, що дослідники вже зверталися до опису «Диалогисму» Голенковського, згадуючи про різні композиційні елементи видання⁸, художньому оформленню книжки та його зв'язку зі змістом твору не було приділено достатньо уваги; лишилося мало висвітленим ідейне та образне наповнення праці (серед винятків

стаття А. Новак, яка аналізує основні аспекти настанов для священників в українській книжності ранньомодерної доби⁹). Тож мета цієї статті – дати загальну характеристику змісту й оформлення видання, розглянути «Діалогізм» як композиційну єдність та представити його образно-ідейне наповнення на фоні релігійно-культурних віянь доби, передовсім традицій християнського містицизму, інтересу до євхаристійної тематики, набоженства до Тіла й Крові Ісуса, культу Ісусового серця тощо.

Графічне оформлення титульного аркуша «Діалогізму духовного» повторює форту іншого, дещо ранішого лаврського видання, що мало назву «Алфавит духовный» (1710 р.); авторство другої праці належить Ісайї Копинському, хоча певний час приписували Дмитрію Тупталу¹⁰. На титулі «Алфавиту» видно монограму майстра-гравера – МΣ, натомість на титулі «Діалогізму» її вже немає.

Форту має вигляд архітектурної рамки-порталу, утвореного двома колонами з капітелями іонічного ордеру. На полі фронтону – літери ІХС (христограма) в обрамленні аканту; над монограмою – хрест, під нею – чотири цвяхи. Ця символічна композиція нагадує емблему єзуїтів, з тією різницею, що в членів товариства Ісуса зображено три цвяхи та використано латинські літери ІHS. Це може свідчити про те, що український гравець – творець форти – узяв за зразок якийсь єзуїтський книжковий видання.

Назву книжки надруковано в проміжку між колонами; повний текст на титулі: «Діалогізм духовный, си ест Двоєсловіє, в нем же бесѣдует Любител со Любовію о іереех добрых и злых, и о тайнѣ Євхаристіи святой, и о плодах ея, в ползу духовным и мірским в Кієво-Печерской чудотворной лаври. Между архімандрією за благословенієм освященного собора, Варлаамом Голєнковским, тоєяде святія лаври намѣстником, трудолюбно издадєся. Року от Рождєства Христова ѓауді».

У тексті на титулі не лише вказано гіпотетичну читацьку аудиторію («духовным и мірским»), відображено діалогічну форму оповіді¹¹ («бєсѣдует Любител со Любовію» – загалом таке «діалогічне» письмо в українській бароковій літературі представлено досить рясно¹²), а й коротко відтворено зміст трьох розділів книжки («о іереех добрых и злых, и о тайнѣ Євхаристіи святой, и о плодах ея»).

На звороті титульного аркуша розміщено гравюру з гербом митрополита Йоасафа Кроковського, якому присвячено видання. Знову-таки, цю ж гравюру із гербом митрополита використано у

виданні «Алфавит духовный» 1710 р. На повторне використання гербової ілюстрації звернув увагу ще Ф. Титов¹³. Збігається також підпис над зображенням, однак геральдичні вірші в обох виданнях різняться.

Кроковський користувався гербом «Намет», або «Кисіль»; відповідно, на гравюрі зображено намет в овальній рамці-вінку, що прикрашена квітами та плодами. Також гравюра містить регалії архієрейства митрополита – хрест, посох, митру та нагрудний орден. Угорі – підпис: «На герб ясне в Богу преосвященнаго его милости господина отца кир Иоасафа Кроковскаго. Милостию Божією православнога архієпископа митро[полита] Київ[скаго]». Довкола герба – літери, що позначають ім'я та титулатуру Кроковського: І. К. М. Б. П. А. М. К. Г. И. В. Р. Унизу під гравюрою у виданні Голенковського – геральдичні вірші, за припущенням, належні перу автора «Діалогізму», оскільки в них не лише описано герб, а й зроблено спробу пов'язати його власника із автором книжки: «Сѣнь сія многим милость премногу являет / и всѣм витающим в ней любима бывает. / Убо и Варлааму добро здѣ в ней быти, / Иоасафа за Сѣнь достойно блажити» (арк. 1 нenum. зв.).

Не випадково в геральдичному дескриптивному вірші згадано чернечі імена Голенковського та Кроковського: висловлюємо припущення, що автор апелює до відомої у давній Україні ще від Середньовіччя перекладної повісті про Варлаама та Йоасафа, в основі якої – християнізована розповідь про юного Будду. У Західній Європі від XIII ст. повість приписували Іоанну Дамаскину, тож, зважаючи на його авторитет, у 1683 р. святих Варлаама та Йоасафа було долучено до «Римського мартирологія»¹⁴. На українських землях XVII ст. популярністю користувався переклад повісті на «руську» мову, виданий у 1637 р. у Кутеїні отцями-василіянами¹⁵. Про те, що її сюжет не втрачав популярності в бароковій Україні, свідчить віршована переробка історії про Варлаама та Йоасафа в книзі «Żywoty świętych» (1670) Лазаря Барановича та вміщена в Четьях-Мінеях (1689) Дмитрія Туптала на день 19 листопада агіографічна оповідь «Житіє преподобных отец Варлаама и Иоасафа Индійских».

Хоча за легендою саме царевич Йоасаф має бути вдячним пустельнику Варлааму за навернення до християнства, у вірші інверсивно Варлаам (тобто Голенковський) дякує Йоасафові (своєму покровителю Кроковському) за «сінь», тобто намет, наданий прихисток. Прямих паралелей із перекладною житійною повістю у

вірші немає, хоча його автор міг мати на увазі прихід старця Варлаама до палацу, у якому жив юний Йоасаф. Подібне зближення Йоасафа Кроковського із образом індійського царевича знаходимо в присвяченій Кроковському панегіричній поемі Йосипа Туробойського. Текст поеми зберігся у рукописному курсі поетики «*Nymettus extra Atticam*», що викладали у Києво-Могилянській академії протягом 1699–1700 н. р.: твір був створений із нагоди дня народження Йоасафа Кроковського, тоді ще архімандрита Києво-Печерської лаври¹⁶. Туробойський, як і автор геральдичних віршів у «Діалогисмѣ», звертається до образу шатра Йоасафа, очевидно, натякаючи на герб Кроковського, та оспівує дорогоцінний камінь Варлаама, який сяє йому з високості¹⁷. Якщо ім'я Варлаам у панегірику могло відсилати до особи Варлаама Ясинського, попередника Кроковського на архімандритській та митрополичій кафедрі, то згадка про його дорогоцінний камінь, допевне, є алюзією на історію про Варлаама та Йоасафа, у якій пустельник називає євангельську проповідь коштовним самоцвітом, що його він буцімто хоче подарувати царевичу. Судячи з назви, фігуру зіставлення Кроковського з індійським принцом Йоасафом використано також у промові «*Orbis prodigium Ioasaph regides Indiae, in publicum gloriae pegma a Kijovo-Mohylaeano ductus Tullio ac oratorio plausu celebrates anno 1700 quo in mundi pegmate Deus homo prodigiosam egit scenam, – oratio*»¹⁸, вміщеній у рукописі з курсом риторики «*Cornucopiae artis oratoriae*» за 1700–1701 н. р., який був підготований тимчасово Туробойським, проте дочитаний у 1701 р. уже Діонісієм Муравським¹⁹. Припускаємо, що порівняння Кроковського із царевичем Йоасафом використовувалося тоді як «загальне місце» у творах, присвячених цьому визначному релігійному та культурно-освітньому діячеві.

Після гравюри з гербом і геральдичних віршів «Діалогисм» містить присвяту та дві передмови. Присвята, як уже згадувалося, традиційно звернена до покровителя автора, тобто – до київського митрополита (арк. 2 нenum. – 4 нenum.). Передмови об'єднані залежно від прогнозованої читацької аудиторії книжки. Перша – «от слова Іоанна Златоустаго к читателю благочестивому духовному», тобто духовництву (арк. 4 нenum. зв. – 5 нenum. зв.). А. Новак звернула увагу на те, що ця передмова є версією так званого «Повчання для священників» («Наказанія попом»), приписуваного Іоанну Золотоустому, що здобуло поширення в Україні у складі низки збірників, зокрема списків Ізборника Святослава 1076 року та

Кормчих книг²⁰, а також Прологів (на місяць листопад)²¹. Існує припущення, що цей текст насправді має давньоруське походження²². Думаємо, із Прологу його і запозичив Варлаам Голенковський. Основні думки та напучування, що викладені в «Наказаніи попом», знайдуть у «Діалогисмѣ» подальше відображення, передовсім у розділі, присвяченому сану священника та моральним вимогам, які до нього висуваються.

Друга, очевидно, оригінальна передмова звернена до читачів із мирян (арк. 6 нenum. – 7 нenum.). У ній автор просить їх ознайомитися хоча б із першою частиною його книжки, де розповідається про те, чим вирізняється від інших духовний стан ієреїв.

У тексті посвяти книжки Кроковському Голенковський називає «Діалогисм» своїм першим виданим друком трудом (адже, як уже було зазначено, саме в 1714 р. він починає керувати лаврською друкарнею), що його автор приносить у дар митрополиту, оскільки, за його словами, саме «руководителством и благословением преосвященства вашего зачах учение мое» (арк. 3 нenum.). Припускаємо, що ця фраза вказує на те, що Голенковський познайомився із Кроковським ще у ті часи, коли той викладав у Києво-Могилянському колегіумі, працював там перфектом та ректором (Йоасаф Кроковський приступив до викладання в «Могилянці» у 1683 р.²³). Про особливий духовний зв'язок автора з його покровителем свідчить і метафора оливної галузки, яка виганяє плід тільки тому, що була прищеплена до шляхетного кореня; запозичений з послання апостола Павла до римлян (Рим. 11:17–18) мотив прищепленої гілки потрактовано автором як його прилучення до мудрості митрополита, а плід, що визрів на галузці, – це і є видана ним книжка. Продовжуючи тему благодатного дерева, Голенковський пригадує добрі справи, якими відзначився Кроковський за час свого перебування на керівних посадах у колегіумі: «Не единою бо мнѣ елей благости и милосердія твоего истече, яко от тука и масти исполнися душа моя. Не единою, во училищах иногда мнѣ сушу, и гладом и жаждою истаявающу, от избилія твоего насытил мя еси, и яко вѣтв неплодну, и изсыхающу росою щедрот твоих оросил еси» (арк. 3 нenum. зв.).

К. Суторіус вважає, що ці слова свідчать не про складне матеріальне становище автора під час навчання у колегіумі, а про його духовну спрагу і голод до знань²⁴. У будь-якому разі є очевидним, що Йоасаф Кроковський особливо опікувався здібним спудеєм. Зазначимо, що й у своєму заповіті вже сам Голенковський, слідуючи

прикладу інших благочинників-покровителів колегіуму, залишив гроші на допомогу бідним учням: «Павперам, которьи учатся в братстве, а не имеют за чим, сто рублей им на молитву роздать»²⁵. Наприкінці посвяти автор ще раз порівнює свою працю із рослиною, називаючи її першим цвітом, що зав'язався у плід лише завдяки покровительству Кроковського. Рослинна образність та символіка надалі траплятимуться у тексті «Діалогізму» неодноразово, що свідчить про цілісність образної парадигми всього твору²⁶.

Після передмов у «Діалогісмѣ» вміщено «Оглавление бесѣдам, яже в книжици сей обрѣтаются» (арк. 7 нenum. зв. – 9 нenum.).

Зворот дев'ятого нenumерованого аркуша займає фронтиспіс – дереворит із символічним зображенням Христа в церковній чаші. Унизу зображення – дескриптивний вірш, що пояснює і доповнює малюнок: «Ядите, рече Господь всѣм нам: Тѣло мое, / Токмо первѣе от грѣх очистѣте свое. / Омойте слезми от всѣх скверн и душу вашу, / Хотяще пити сію пречистую Чашу» (арк. 9 нenum. зв.).

Зображення та вірші обрамлює рамка з кількох рядів виливних прикрас. Сюжет гравюри репрезентує іконографічний тип «Христос у потирі», або «Христос у чаші», що поширився в Україні з др. пол. XVII ст.; він трапляється як на іконах, так і на гравюрах того часу, а також на церковних сосудах та літургійних тканинах²⁷. Цей сюжет належить до евхаристійної іконографії разом із такими символіко-алегоричними композиціями, як «Христос у точилі», «Пелікан», «Христос – Виноградна лоза» тощо²⁸. Очевидно, інтерес до цих сюжетів почав зростати під впливом посиленої уваги до теми страстей Господніх²⁹, що проявляється в українському православному середовищі XVII ст., а також через догматичну полеміку довкола таїнства Причастя із представниками різних християнських Церков³⁰. Деякі з цих іконографічних типів створювали з огляду на традицію західноєвропейського сакрального мистецтва: так, зображення Христа, розп'ятого на виноградній лозі, трапляється у графіці нідерландського гравера Ієроніма Вірікса, йому ж належить мідерит з Ісусом у точилі для вина³¹, на який зокрема орієнтувався український іконописець XVII ст., що створив відповідний образ для церкви с. Мотижина³². Імовірно, іконографічний сюжет «Христос у чаші» також запозичено з тогочасної західної гравюри³³.

Як зазначає мистецтвознавець Р. Косів, в іконографії Христа в чаші деталі зображення, як правило, дещо варіюються: образ Ісуса може бути відтворений «з верховними апостолами обабіч, або з ан-

гелами, чи з Богородицею та св. Іваном Хрестителем ... в одезі або лише у пов'язці на стегнах. Може благословляти обома руками як архиерей, а може бути зображений з розведеними руками з ранами, з яких тече кров у чашу»³⁴.

На гравюрі з «Діалогізму» зображено Христа стражденного – без верхнього одягу, з розведеними пораними руками, які нагадують розтягнуті руки розп'ятого на хресті. Обабіч нього замість фігур апостолів чи ангелів – сніп колосків, що символізує хліб причастя, і виноградна лоза з плодами, що символізує евхаристійне вино. Отже, колосся і виноград як вказівки на сакральні тіло й кров Христа в святих дарах слугують повторенням і підсиленням евхаристійного мотиву, яким виступає зображення стражденного Христа в потирі. Знаковим є також те, що довкола колосків обвився терновий вінок, а лозу підтримує хрестоподібна підпорка, а значить, ці деталі покликані підкреслити пасійну семантику гравюри.

Зазначимо, що ця ж анонімна гравюра-фронтиспіс використовувалася і в інших, більш ранніх київських виданнях. Наприклад, за каталогом Т. Каменевої, О. Гусевої, І. Полонської «Украинские книги кирилловской печати XVI–XVIII вв.», таку ж гравюру бачимо в київських «Акафістах» 1695 р. та Псалтирі 1697 р.³⁵ (останнє видання, очевидно, має варіанти оформлення, тому цю гравюру спостерігаємо не в усіх його примірниках). Іншу, але подібну за композицією ілюстрацію, використано як фронтиспіс у чернігівському Служебнику 1697 р.³⁶

На гравюрі з «Діалогізму» над постаттю Ісуса в чаші – стрічка з євангельською цитатою: «Ядый мою плоть, и пїяй мою кров, има[ть] живот вѣчный» (Йоана 6:54). Про споживання Тіла та Крові Христа у евхаристійних дарах ідеться також у дескриптивному вірші під гравюрою, а отже, композиція фронтиспіса засвідчує зв'язок зображення, тексту на гравюрі та віршованого тексту, що її супроводжує.

У вірші, що, як вважають, також належить авторству Варлаама Голєнковського³⁷, міститься відсилка до розмови Христа з апостолами на Таємній Вечері (Мт. 26:26–28, Мр. 14:22–24, Лк. 22:19–20), що лягла в основу слів священника над святими дарами під час таїнства Євхаристії: «Дасть святым своим учиником и апостолом, рек: Приймѣте, ядите, се ест Тѣло мое, еже за вы ломимое в оставленіє грѣхов... Такожде и чашу от плода лозного възем, растворив, благодарив, благославив, освятив, дасть святым своим учеником и апостолом, рек: Пїйте от нея вси, сіа ест Крѣвь моя Нова-

го Завѣта, яке за вы, и за многи изливаємаа, в оставленіє грѣхов»³⁸. В українській православній Церкві XVII ст. побутувала думка, що саме після проголошення цих слів під час літургії стається пересуществлення святих дарів, тобто проскури й вино перетворюються на тіло й кров Христа³⁹. Однак це вчення, перейняте, очевидно, із католицької літургічної традиції, суперечило доктрині грецького та російського православ'я, адже згідно з візантійським богослів'ям, пресуществлення здійснюється після молитви священника про зіслання Святого Духа – епikleзи. Тож наприкінці 1680-х рр. українські ієреї під тиском Москви змушені були відмовитися від своїх поглядів щодо часу перетворення святих дарів. Утім, у Києві це догматичне «нововведення» часом ігнорувалося: наприклад, конспекти курсів, які викладали в Києво-Могилянській академії, демонструють, що навіть на початку XVIII ст. професори витлумачували час перетворення святих дарів «по-старому»⁴⁰. Звичайно, у дескриптивному вірші з видання Голенковського цю тему не порушено, однак апелювання до слів Христа, після проголошення яких, як донедавна вважали в Києві, власне і відбувалося таїнство євхаристійного пересуществлення, могло нагадати читачам книжки про гостру теологічну суперечку між київськими та московськими ієрархами кінця попереднього століття.

Мотив причащання тілом і кров'ю Христа в святих дарах можемо побачити й у декорванні наступної після фронтиспіса сторінки: на початку частини першої «О священничествѣ» (арк. 1) розміщено заставку, у центрі якої – поясне зображення Христа з чашею у лівій руці та піднятою для благословення правою рукою. Воно нагадує іконографічний тип Христа Пантократора (Вседержителя), з тією відмінністю, що Пантократор тримає лівою рукою книгу чи сувій як символ Слова Божого. Над головою Ісуса на заставці – хрещатий німб із грецькими літерами ОΩΝ (Суший), поряд – грецькі літери з титлами ΙΣ ΧΣ (Ісус Христос). Ліворуч і праворуч Христа – стрічки з тими-таки словами Ісуса на Таємній Вечері: «Ядѣте се ест Тѣло мое» та «Пійте, се ест Кровь моя». Ця ж заставка прикрашає також арк. 161 (початок третьої частини, чи розділу, «Діалогисму», де йдеться про духовні й тілесні плоди причащання). Отже, творці книжки дбали про те, щоб її графічні елементи корелювали зі змістовим наповненням, тобто текстом видання. Для того, щоб зображальні складники видання (гравюра, заставки) були коректно сприйняті читачами, майстер-оформлювач доповнює малюнок написами – цитатами зі Святого Письма, які вико-

ристовуються у православної літургії під час таїнства пересуществлення святих дарів.

Як і в випадку з фортою, гербом та фронтиспісом, ця заставка також не була створена безпосередньо для твору Голенковського, а використовувалася друкарями лаврської друкарні раніше. Таку саму заставку можемо побачити у виданні київського Полууставу 1691 р.⁴¹

Отже, аналіз використаних графічних елементів – гравюр у книжці – свідчить про те, що видавці користувалися вже готовими гравірувальними дошками, а не створювали їх безпосередньо для цього видання. Євхаристійні мотиви були присутні в українських, зокрема, київських стародруках ще з XVII ст. Водночас підбір ілюстрацій (фронтиспісу та заставки із Христом та чашею) для «Діалогізму» не випадковий – він вказує на те, що видавці книжки, серед яких і її автор, прагнули на візуальному рівні, тобто через оформлення видання, увиразнити центральний євхаристійний мотив твору.

Дослідники зауважують, що інтерес до євхаристійних сюжетів в українському сакральному мистецтві міг зростати під впливом культу Божого тіла в римо-католицькій Церкві, що був також «пропагований чернечими згромадженнями василіян»⁴². Католицька Церква має окреме свято *Corpus Christi*, присвячене Тілу та Крові Христа в святих дарах; у греко-католицькій (унійній) Церкві його почали відзначати від 1720 р. як свято Пресвятої Євхаристії. Поява такої богословської праці як «Діалогізм духовный» може бути своєрідною православною відповіддю на особливе шанування євхаристійних дарів у католицькій традиції.

Цей трактат містить також згадку про серце Христове (серце Любові), до якого проявляє побожність другий зі співрозмовників «Діалогізму» – Любитель. Вшанування серця Ісуса як символу його всеохопної любові – характерна риса католицької побожності: празник Найсвятішого Серця Ісуса відзначають на восьмий день після свята Тіла і Крові Христових. До його становлення долучилася французька монахиня-візіонерка Маргарита Марія Алякок (1647–1690), пізніше канонізована католицькою Церквою. Її містичні видіння та ідеї лягли в основу праці «Поклоніння святому серцю Господа нашого Ісуса Христа», опублікованої 1691 р. езуїтом Жаном Круазе. Ушанування серця Ісусового в Алякок пов'язане з таїнством Євхаристії: Христос являвся їй під час розмишлення над святими дарами⁴³; Ісусове серце, яке вона бачила під час об'яв-

лень, символізувало, власне, причастя⁴⁴, у видінні Господь просив її про часті причащання на доказ своєї любові до Нього⁴⁵.

І хоча офіційне запровадження свята Найсвятішого Серця Ісуса в усецерковному масштабі відбулося пізніше – у 1856 р., уже з кінця XVII ст. його культ набув значного поширення, особливо до цього долучилися отці-сзуїти⁴⁶. Популярне зображення Ісусового серця – зокрема таке, як його пропагувала свята Маргарита – мало виразні емблематичні риси, покликані, очевидно, свідчити про Господні пасії та ті страждання, що їх завдають Христу нерозкаяні грішники: серце було оточене терновим вінцем, а згори увінчувалося хрестом⁴⁷. Таким чином практики вшанування *Sacratissimum Cor Jesu* були пов'язані з пригадуванням Господніх страстей.

У своїй праці Голенковський, звертаючись до образу Ісусового серця, називає його пломенючим від любові: «О сладчайшее! И пламенногорящую любовию преисполненное сердце его во вѣки хвалимо да будет!» (арк. 39 зв. – 40). Саме таким, охопленим вогнем милосердя і співчуття, серце Ісуса, як правило, зображали в католицькому сакральному мистецтві; палаюче, мов піч, серце Ісуса було частиною видінь Маргарити Марії Алякок; на цей образ натрапляємо й у писаннях її попередника Жана (Йоана) Еда (1601–1680), засновника конгрегації Ісуса та Марії, які справили вплив на монахиню-візіонерку⁴⁸.

У другій частині «Діалогізму», присвяченій підготовці вірян до причащання, Голенковський описує містичний досвід «обміну серцями», коли Любов, що на той момент однозначно асоціюється з Христом, пропонує своєму співрозмовникові провести своєрідну операцію: забрати з грудей Любителя його людське серце і дати йому натомість божественне серце Ісуса: «Пріємши же держи и соблюдай сердце мое. Аз же твое пріємлю себе и сохраню е jako зѣницу ока, от всякаго зла» (арк. 120). Утім, цей метафоричний обмін набуває цілком натуралістичних обрисів: Любитель просить дозволу першим дістати з Господньої рани на грудях його серце: «За изволенієм твоим, со всяким благоговѣніем и почестію падши пред тобою до лица земли, руку мою влагаю на тя, и въ внутренняя твоя. Отверзши же ребро твое пріємлю, понеже мнѣ сіе дарствуещи и вовѣряещи... Да первѣе твое воспріиму, и да в руцѣ моеї держу и сладцѣ лобжу дотол, донелѣже моего не возмєши» (арк. 120 зв.–121). Любов попереджає, що коли вийматиме серце Любителя, він відчує сильний біль, бо «язва», тобто рана, буде великою і глибокою. Однак «обмін серцями» викликає у Любителя

велику втіху, про що він докладно та з радістю починає розповідати. З'являється думка, що він не відчуває болю або ж цей біль приносить йому особливу насолоду: «Довлѣт ми, довлѣт сія сладость, и радость жытіє мнѣ отемлет, но болѣзни мнѣ сим не приносит. Новую сладостнѣйшую и вожделѣннѣйшую утѣху созидает. Паче же тако мя убивает, яко умрѣти сладостнѣ творит мя. О Любы! Которіи суть сіи, иже руку твою святую удержуют, боящеса, да не сотвориши и не принесеши им кую болѣзнь о смѣха! Ха, ха, ха, Любы, кротцѣ твори, увы умираю! О пребогатое сокровище! Єже за пѣнз уже приємлю. О прекрасное Исуса моего сердце! О любезныя десницы! Єю же сердце мое взял еси! О кое веселіе! Єгда ребра моя отверзл еси! Въ малѣ въ малѣ не умрох, и совершенно чаях изыти от мене духу моему. Но живу и глаголю; и сия странная и удивительная написах, яже видѣх, и в себе чух данную мнѣ любовь в подаяніи Тѣла Господня и Крове его животворящія, єгда Иисус мой Христос сердце мое премѣни въ свое» (арк. 121 зв. –122 зв.).

Зі слів Любителя не ясно, чи дістав він Христове серце, натомість те, що Любов вийняла його власне серце з грудей і чудесним чином перетворила, зображено в деталях, через призму чуттєвого сприйняття Любителя. Щоб реалістичніше передати його емоції, Голенковський навіть вдається до звуконаслідування (сміху). Наостанок, з'являється уявлення, що автор ототожнює себе як письменника з постаттю Любителя, коли його устами визнає: «Но живу и глаголю; и сия странная и удивительная написах» (арк. 122). Те, що письменник особисто мав схожий містичний досвід, викликає сумніви; найімовірніше, він взорується на творіння містиків-візіонерів, запозичуючи з них деякі основні мотиви. Припускаємо, що за посередництва західних джерел Варлаам Голенковський був ознайомлений із традицією вшанування серця Ісуса в католицькій Церкві. Мотив обміну серцями чи їх взаємодії трапляється у видіннях як святої Маргарити Марії, так і її попередниць-містиків, наприклад, в об'явленнях святих Людгарди та Гертруди Великої (XIII ст.).

Близькість тексту Голенковського до західної містичної традиції засвідчують не лише образ Христового серця у поєднанні з ехаристійною тематикою, а й певну «чуттєвість» письма, його емотивність, прагнення відтворити почування Любителя до свого божественного співрозмовника, особливу любовну стилістику тексту, за допомогою якої стосунки між Богом і душею представлено

схожими на взаємин закоханих людей. Оскільки християнський містицизм постає на основі неоплатоністичних ідей «обожнення», чи «уподібнення» Богу, то християнські екзегети, які перебували під їх впливом, розвивали думку про прагнення усього створеного повернутися до єдності з Творцем⁴⁹. Водночас екзистенційна туга душі, яка хоче поєднатися з божеством-Абсолютом, часто репрезентується за допомогою мови еротики, звідси – часта апеляція авторів-містиків, передовсім західних, до любовної образності Пісні пісень⁵⁰. Подібно й у творі Варлаама Голенковського натрапляємо на чуттєву, любовну лексику й такі ж мотиви в стосунку до, здавалося б, суто богословських істин. Наприклад, таїнство Євхаристії представлено як чудесне поєднання Творця і творіння, Бога та людини: «И всецѣлое Тѣло свое даде нам въ брашно и Кровь свою в питіе, да ввес и всецѣл твой будет; и ты убо ввес весма буди его, и пребывай всегда в нем» (арк. 125 зв.). До того ж не лише християнин, а й навіть сам Бог прагнуть до такої єдності: «Єгда Господь видит душу добрѣ приуготованную и украсившую себе ризою прежде реченных добродѣтелей, то толико в малом том времени имѣет туги и тескноти, аки бы имѣл чрез тысящу лѣт. И дотоль тужит, донелѣже не ввійдет в уста и в утробу сицевой души. Єгда же будет ввійти єму в тую душу, абіє не изреченною сердце свое исполяет радостію» (арк. 146–146 зв.). Христове благовоління до побожної душі висвітлено як своєрідну закоханість, любовну тугу, що її відчуває Господь⁵¹.

Як зазначає Д. Чижевський, «єство містики – в практичній сфері й полягає в науці про цю або ту форму виходу людини поза межі її власного єства та зближення її – в цій або тій формі – до божественного буття: споглядання Бога, злиття з Богом, з'єднання з Богом, “обожнення” є форми такого зближення»⁵². Отже, одним із способів досягнення духовної єдності з Творцем для містиків функціонують споглядальні вправи. Контемплативність характеризує як містичну традицію загалом, так і твори, що виникали під її впливом⁵³. Прикметно, що у «Діалогисмѣ» автор відводить важливу роль розважанню, насамперед над Господніми стражданнями⁵⁴. Порівнюючи душу людини з носилками царя Соломона з Писн. 3:9–10, автор пояснює багрянний колір їх внутрішнього убранства тим, що він символізує Ісусову кров, дією якої душа стає достойною приступити до святих дарів (арк. 102 зв.). А значить, «многкратнѣ» радить Голенковський устами Любові, людина має постійно розмірковувати над тим, як ця кров проливалася,

тобто замислюватися над Христовими муками: «Вѣм бо от многих отец святых, яко болѣе сей благопріятен и любезен есть Христу Господу, которій размышляет страсти его, неже бы кто на всяк день Псалтирь прочитовал, или о едином токмо хлѣбѣ и водѣ жил житіе свое» (там само). Як висновок, ані постування, ані читання Псалтиря (дуже популярної біблійної книги в українській духовній культурі) не наближають людину до Бога так, як розважання над його муками, – цю сміливу думку Голенковський підкріплює авторитетом отців Церкви, імен яких, утім, не згадає. В іншому місці він називає таке «пасійне» «размышленіе паче всякія ползы полезнѣйшее и благодарствія всякаго челоувѣческаго Богу благодарственнѣйшее» (арк. 194 зв.–195). Побожні роздуми про Господні страждання, за порадою автора «Діалогізму», повинен творити також сам священник перед літургією: «Спасително же іереєви, прежде священнодѣйствія, сице умом молитися, сице его пречистыя размышляти страсти, сицевую его срамную смерть» (арк. 42). Важливо, що цю девотивну практику автор окреслює словами «умом молитися», імовірно, апелюючи до так званої «умної» молитви, що також характерна для містико-аскетичної традиції, зокрема й східної (ісихастської).

Зароджується думка, що і весь «Діалогізм», окрім виконання суто дидактичної функції, покликаний служити запрошенням до духовних розважань пастирів і вірян, передовсім, звичайно, на тему Причастя. Для досягнення цієї мети призначені зокрема й прикінцеві «безмолвныи» бесіди (самозаглиблені роздуми) після прийняття Євхаристії, адже вони, як зазначає автор, «на уединеніи по причастіи святом, сице размышлятися от причастившагося могут» (арк. 244). На відміну від молитов, ці бесіди на самоті не є адресованими безпосередньо Богові, однак дають змогу налаштуватися до спілкування з Творцем. Вони містять ті самі мотиви євхаристійного єднання з Христом, що й основний текст книжки, тобто розмови Любителя із Любов'ю.

Наступний за місцем розташування у книзі – перелік та опис чудес, які сталися зі святими дарами. Деякі розповіді про чудеса взято з Четій-Міней Димитрія Туптала. Ця заключна частина видання Голенковського, хоч і вирізняється жанрово від інших текстів у «Діалогісмі», має функціонально схожу мету: довести за допомогою прикладів, що їх автор вважає історично достовірними, Божу присутність у святих дарах і його дію через них. Такі оповідання про дива, що сталися силою Господнього провидіння, були

популярні в бароковій Україні й могли видаватися у складі окремих збірок, таких як «Руно орошенное» Димитрія Туптала, «Небо новое» та «Скарбница потребная» Йоаникія Галятовського, що містили численні приклади богородичних чуд. Якщо збірки Туптала та Галятовського свідчать про активізацію марійного культу в українському православному середовищі др. пол. XVII ст., то євхаристійні оповідання, зібрані Голенковським наприкінці його богословської праці, можуть говорити про розвиток євхаристійного культу в Україні межі XVII–XVIII ст. Про особливий пієтет до тематики сакраментів свідчить, наприклад, передмова до київського «Службника» 1708 р., у якій покровитель Голенковського Йоасаф Кроковський, тоді ще тільки лаврський архімандрит, детально розважає над значенням, що його православна Церква надає Євхаристії. Водночас Кроковський називає її, услід за Діонісієм Ареопагітом, усім тайнам тайною найсвятішою⁵⁵. У його викладі також виразно відчутні полемічні моменти, передовсім із віровченням деяких протестантських течій щодо тлумачення святих дарів.

Підсумовуючи, зазначаємо, що видання «Диалогисм духовный», атрибутоване Варлааму Голенковському, внутрішньо добре структуроване: воно містить окремий титульний аркуш, «стеммат» – гравюру з гербом особі, якій присвячено видання, та гербові вірші під нею, присвяту та передмови, зміст книжки та власне основну текстову частину. Дескриптивний геральдичний вірш прикметний тим, що в ньому автор згадує чернече ймення свого покровителя Йоасафа Кроковського поруч із власним іменем; припускаємо, таке поєднання мало нагадати читачам популярний мандрівний сюжет про пустельника Варлаама та царевича Йосафата й зблизити постать митрополита з образом легендарного індійського володаря, якого вважали святим.

Оформлення «Диалогисму» свідчить про те, що видавці бачили книжку як формозмістову єдність, адже гравюри, що прикрашають видання, взаємопов'язані з ідеями, викладеними в ньому автором. У таких графічних елементах, як фронтиспіс та заставки, помітні євхаристійні мотиви; за допомогою цих ілюстрацій наголошено, що таїнство причастя є основною темою «Диалогисму». Водночас те, що в книжці використано гравюри, які вже траплялися у більш ранніх київських виданнях, демонструє незначну зацікавленість видавців в оригінальності оформлення «Диалогисму».

Отже, інтерес до таїнства Євхаристії, який засвідчує праця Голенковського, характерний для української культури зрілого Бароко. Він простежується не лише в текстах, а й в українському іконописі та книжкових гравюрах того часу. Частково він міг бути спричинений богословськими дискусіями з представниками інших Церков на тему причастя, у яких київське православ'я прагнуло обстоювати власні віровизнавчі принципи. На апелювання українських авторів, зокрема й Голенковського, до образів та мотивів, пов'язаних із причастям, очевидно, мав вплив особливий євхаристійний культ у католицькій Церкві. Основні засади ще одного західного за походженням набоженства, а саме, до Ісусового серця, також позначилися на тексті «Діалогізму». Виразні кореляції ідейного та образного наповнення твору Голенковського з духовними практиками католицької Європи наводять на думку про наслідувальний характер його трактату. Подальші дослідження з теми дадуть змогу виявити джерела, належні перу католицьких авторів, що послужили за богословський та літературний взірць для творчості Варлаама Голенковського.



¹ *Болховитинов Евгений, митр.* Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина, грекороссийские церкви : в 2 т. 2-е изд. Санкт-Петербург : Тип. И. Глазунова, 1827. Т. 1. С. 62; *Кагамлик С. Р.* Голенковський Василь. *Києво-Могилянська академія в іменах XVII–XVIII ст.* : енциклопед. вид. / відп. ред. В. С. Брюховецький, упоряд. З. І. Хижняк. Київ : ВД «КМ Академія», 2001. С. 141; *Суторіус К.* Варлаам Голенковський та його записи курсів філософії і теології, що їх викладав у Києво-Могилянському колегіумі Стефан Яворський (1691–1697). *Київська Академія.* 2019. Вип. 16. С. 36–38.

² *Суторіус К.* Варлаам Голенковський та його записи курсів філософії і теології... С. 48–49, 56–57.

³ Там само. С. 48.

⁴ Там само. С. 36.

⁵ Там само. С. 38; *Кагамлик С. Р.* Голенковський Василь. С. 141.

⁶ *Суморіус К.* Варлаам Голенковський та його записи курсів філософії і теології... С. 46–47; *Кагамлик С. Р.* Голенковський Василь. С. 141.

⁷ Антропоморфний образ Любові в творі Варлаама Голенковського подібний до алегоричних дійових осіб українського шкільного театру. В українській бароковій драмі, як і в європейському шкільному театрі, що значно вплинув на її формування, алегорія Любові, як правило, уособлювала Бога, а точніше, одну з Його властивостей. Персонаж Любові (або Милості, до порівняння: пол. miłość – любов) на театральній сцені переважно стосувався саме другої іпостасі Святої Трійці, оскільки Господнє милосердя було явлене через прихід Бога-Сина на землю. Таке зближення алегорії Любові чи Милості та особи Христа можемо побачити, наприклад, у великодніх драмах «Мудрость Предвѣчная», «Торжество Естества человеческого», «Властотворній образ Человѣколюбія Божія». Водночас ту саму персону Святої Трійці могли позначати кілька алегоричних персонажів. Подібним чином і в «Діалогисмѣ»: алегоричним відображенням Христа може функціонувати фігура Любові, зокрема тоді, коли мова заходить про сховане в грудях Любові серце (що виразно уподібнюється до серця Христового) та рану в її боці (тобто одну з ран Ісуса, завдану Йому на хресті списом римського воїна) (арк. 120 зв.–122). Разом із тим, в іншому фрагменті твору Голенковського постать Любові називає Христа небесною Мудрістю: «Ты же добръ вѣси, Любителю; яко Иисус Христос ест премудрост предвѣчная, Отцу своему соипостасная. И сей Сын премудр веселит Отца» (арк. 91). Отже, Любов, що говорить про Христа в третій особі, сама в цьому разі не ототожнюється з Богом-Сином. Співвіднесення Ісуса з антропоморфною Мудрістю – образом, запозиченим найперше зі Старого Завіту та юдаїстичної традиції, – характерне для патристичної екзегези, а значить, Голенковський рухається в руслі узвичаєної в святоотцівському богослів'ї христології.

⁸ *Тимов Хв.* Матеріали для історії книжкової справи на Україні в XVI–XXIII в.в. : всебірка передмов до українських стародруків. Київ : 3 друк. Української академії наук, 1924. С. 510–511 II рах.; *Суморіус К.* Варлаам Голенковський та його записи курсів філософії і теології... С. 36–38.

⁹ *Nowak Alicja Z.* O grzechu pijaństwa w ruskich naukach dla kapłanów (metropolia kijowska od XI do pocz. XVIII w.). *Studia Wschodniosłowiańskie.* 2017. T. 17. S. 353–378; *Nowak Alicja Z.* Przygotowanie kapłana do liturgii w świetle nauk dla kapłanów. *Studia o kulturze cerkiewnej w dawnej Rzeczypospolitej* / red. A. Gronek, A. Z. Nowak. Kraków : Wydawnictwo «Scriptum», 2016. S. 161–191.

¹⁰ *Шумило С.* «Сіверський архієпископ» та опальний митрополит Ісайя (Копинський) як натхненник козацьких повстань та чернечого відродження в Україні у XVII ст. *Сіверянський літопис*. 2019. № 1 (145). С. 60–61.

¹¹ Жанр діалогу, який Голенковський обрав для своєї теологічної праці, відповідає потребі логічно організувати текст, поділивши його на репліки. Не випадково християнська катехитична література зазвичай має форму чередування запитань-відповідей, що допомагає краще систематизувати виклад теологічних істин, зробити їх легшими для сприйняття. Форму діалогу використовували в своїх писаннях отці Церкви. Наприклад, Григорій Великий (папа Григорій I) є автором «Співбесід про життя італійських отців і про безсмертя душі», що побудовані в вигляді діалогу диякона Петра та Григорія (самого святителя). Завдяки «Співбесідам», або «Діалогам», у православної України Григорій Великий знаний також як Григорій Двоєслов. У трактаті «Про священство» Іоанна Золотоустого оповідь також уподібнена до розмови двох друзів: Іоанна, тобто самого автора, та Василя.

Ще одним побудованим за принципом діалогу твором, що справив значний вплив на християнську культуру різноконфесійної Європи, включно з Україною, є «Наслідкування Христа» Томи Кемпійського. Він складається з чотирьох частин (книг), останні дві з яких є послідовністю реплік кількох мовців: у третій книзі розмовляють Господь та Його Слуга, у четвертій, присвяченій таїнству Євхаристії, чередуються «голос Улюбленого» та «слова Учня». Попри те, що автор праці був католиком – монахом-августинцем – його твір користувався популярністю й серед українських інтелектуалів, належних до різних Церков (про це детальніше йдеться в есе Л. Ушкалова «Про наслідкування Христа» в Україні (ескіз на Різдво)», опублікованому на сайті Харківської обласної організації Національної спілки письменників України). Своєрідна діалогічна форма викладу, символіка серця, наголос на індивідуальній побожності, практиках богопізнання, актуалізація містичної образності, зокрема, пов'язаної з Піснею Пісень стилістики любовної мови, – це ті риси, які зближують «Діалогізм» із твором Томи Кемпійського. Припускаємо, що Варлаам Голенковський творив у річищі тієї ж містичної традиції, біля витоків якої перебуває богословський трактат Кемпійця. Іншим її українським представником вважаємо майстра філософського діалогу Григорія Сковороду, який поєднував у своїх творах як суто релігійні, так і загальні морально-дидактичні роздуми про природу та призначення людини.

¹² Див.: *Ушкалов Л.* Література і філософія: доба українського бароко. Харків : Майдан, 2014. С. 331–335.

¹³ *Титов Хв.* Матеріали для історії книжкової справи на Україні в XVI–XVIII в.в. С. 611 II рах.

¹⁴ *Франко І.* Варлаам і Йоасаф. Старохристиянський духовний роман і його літературна історія. *Зібрання творів*: у 50 т. Київ : Наукова думка, 1981. Т. 30 : Літературно-критичні праці (1895–1897). С. 398.

¹⁵ Там само. С. 448–449.

¹⁶ *Седіна Джованна.* Панегіричне звеличення Йоасафа Кроковського. *Слово і час*. 2020. № 3 (711). С. 68–70.

¹⁷ Там само. С. 83–84.

¹⁸ Див. : *Петров Н. И.* Описание рукописных собраний, находящихся в городе Киеве. Москва : Унив. тип., 1891. Вып. 1. С. 279.

¹⁹ *Кашуба М. В.* Туробойський Йосиф. *Києво-Могилянська академія в іменах XVII–XVIII ст.* : енциклопед. вид. / відп. ред. В. С. Брюховецький, упоряд. З. І. Хижняк. Київ : ВД «КМ Академія», 2001. С. 548; *Седіна Джованна.* Панегіричне звеличення Йоасафа Кроковського. С. 70.

²⁰ *Nowak Alicja Z.* O grzechu pijaństwa w ruskich naukach dla kapłanów... S. 358.

²¹ *Пономарёв А. И.* Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. Санкт-Петербург : Тип. С. Добродеева, 1896. Выпуск 2 : Славяно-русский пролог. Ч. 1 (сентябрь–декабрь). С. 109–110 II паг.

²² *Гранстрем Е. Э.* Иоанн Златоуст в древней русской и южнославянской письменности (XI–XV вв.). *Труды Отдела древнерусской литературы*. 1980. Т. 35. С. 361.

²³ *Хижняк З.* Ректори Києво-Могилянської академії 1615–1817 рр. Київ : ВД «КМ академія», 2002. С. 102.

²⁴ *Суторіус К.* Варлаам Голенковський та його записи курсів філософії і теології... С. 37.

²⁵ Цит. за: Там само. С. 70.

²⁶ Один із основних символічних образів, використаних у книзі, є символ саду та, ширше, рослин і плодів землі, будь-то виноград, чи збіжжя, чи просто дерева й квіти. Образну систему саду вважаємо однією з найпродуктивніших сфер української ранньомодерної культури. Найперше на формування символіки саду в «Діалогісмі» впливає Біблія: сад у Голенковського – це біблійний рай, розкішний Едем із книги Буття. Проте автор, як і більшість його українських сучасників, надає перевагу небуквальному прочитанню Біблії: «Насади Бог рай на Востоць, в Едемъ, и введе ту челоуѣка, егоже созда. Мѣсто сіє писанія [якоже и прочіи] імѣет свой толк. Толк же сугубый, явный от писанія, и таинственный от умствования. Рай по писаніи правом есть вертоград на земли нѣкій превеликій, добръ устроенный, и заключенный в нем

же сушая красага и угъха, тако увеселяет очи и слух, и вся чувства, яко ничто же болъе увеселити может, и ту введе Господь челоуѣка, абіе по сотвореніи да веселится... По умствованіи же мистичном, сіесть: таинственном, тоєжде мѣсто, нарицаемое рай, церковь знаменуєт Христову, сіесть, собраніе вѣрных, еже Христос Господь насади, украси, возрасти, напои во время волныя своєа смерти, и неизреченныя страсти... Суть нѣци от апостол, и от пророк, аки каменіе положенное на огражденіе сей церкви, якоже речеся Петру святому: Ты еси Петр, и на сем каменіи созижду церковь мою» (арк. 21–22). Отже, Христос функціонує у ролі садівника (порів. Йо. 20:15, а також Іс. 5:1–7), а його учні та апостоли – живої огорожі саду. Квіти в огорожку – це добротності та цноти, що розцвітають серед вірних, а насажене в ньому дерево життя (Бут. 2:9) – це Господній хрест (арк. 23 зв.). Плодами в церкві-садочку є святі дари, охоронцем, який їх боронить, поставлено священника (арк. 24).

Згідно з іншою інтерпретацією, до райського саду вподібнюється сам благочестивий ієрей, особливо під час служіння літургії: «Єсть ли убо что в мірѣ да приличнѣе именем прекраснаго рая возможет нарешися, якоже священник добрій? До негоже, аки до прекраснаго рая, Бог приходит. И молитвами его теплыми при жертвѣ святой воно благоуханія духовнаго творящими, аки райскими цвѣты, сердце свое услаждает, угъшаєт и увеселяєт» (арк. 25). Як земний рай був сповнений ароматними квітами, так і священник, «мысленный мой рай, раю словесный, украси себе добродѣтели благовонными, бесѣдоу духовною, от неаже дышет паче всѣх аромат и мира, и паче всѣх цвѣтов, многим полза благоуханнѣйшая» (арк. 26–26 зв.). «Бесѣда духовна», тобто побожна розмова, є подібною, на думку Голенковського, до пахощів квітів та ароматних речовин; не випадково це словосполучення нагадує назву самої книжки – таким способом і «Діалогізм духовный» опосередковано уподібнюється до ароматів райського саду.

Із садом-раєм, але вже небесним, пов'язаний образ дерева життя у горньому Єрусалимі, узятий з книги Одкровення (Од. 22:2). У видінні апостола воно росте на березі річки з живою водою та щомісяця плодоносить. У трактаті Голенковського вода з цього потоку є ще одним пророчим свідоцтвом про благодать, яку дарують євхаристійні дари (арк. 165 зв.–168). Дерево життя, що зростає поруч, – «образ Бога воплощеннаго», а плоди, за якими кожен може до Нього прийти – це власне Його тіло та кров у святих дарах (арк. 170 зв.). Ця символічна картина розкривається та інтерпретується, що закономірно, у третій частині «Діалогізму», присвяченій дії причастя на людину зосібна, а відтак і на всю християнську спільноту. Плоди з апокаліптичного де-

рева життя, що витлумачують як вказівку на святі дари, є частиною євхаристійної парадигми образів у книжці Голенковського, представлених на різних структурних рівнях видання – і в тексті, і в оформленні.

У першій «мовчазній» бесіді (тобто розмислах), розміщеній наприкінці «Діалогізму», автор називає вертоградом душу християнина, уже не самого тільки священника, а й звичайного парафіянина, що прийняв святе причастя. Її представлено запашиим уквітчаним садом, куди приходять Ісус, зваблений ароматами (тобто чеснотами душі), які звідти долинають. Далі автор вдається до алюзій із Пісні пісень, відсилаючи до тих біблійних віршів із цієї книги, у яких ідеться про приємні запахи квітів та різних ароматних речовин. Апелювання до запаху як символічного оприявлення душевних чеснот – чільний мотив у цьому фрагменті. «Єгда... Ісус Христос положися на одрѣ сердца твоего, еже бы имѣл упокоєніє свое, тогда все сердце твоє положенно єсть в яблоцех (див. Пісн. 2:5 – *О. М.*), украшенно крінами удольными, и цвѣты полными (див. Пісн. 2:15 – *О. М.*), и обоняет вонями сладко пріємными, яко царь сицевый веселися в нем, иже не имѣет в себѣ всего рода аромата и благоухает вес миром благовонным. И миро изліанно имя его (див. Пісн. 1:2 5 – *О. М.*), о прекраснаго сада! О благовоннаго вертограда! О рая небеснаго!» (арк. 244 зв.). Ароматний садок як прообраз душі християнина – це вже не Едем і не небесний рай із книги Одкровення, а піснєписаний вертоград, простір кохання та чуттєвих насолод. Христос приходиться до людини, що приступила до таїнства Євхаристії, мов піснєписаний наречений до садочка чи виноградника, у якому його чекає кохана (Пісн. 5:1, 6:2, 7:13).

²⁷ *Юрченко К.* Символіко-алегоричні зображення жертвників XVIII–XIX століть як фактор визначення їх функціонального призначення. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв.* 2015. № 1. С. 155–156.

²⁸ *Сивак В.* Євхаристійна іконографія в українському сакральному малярстві XVII–XVIII ст. *Народознавчі зошити.* 2011. № 1 (97). С. 92.

²⁹ Там само.

³⁰ *Степовик Д. В.* Історія української ікони X–XX століть. 2-ге вид., стер. Київ : Либідь, 2004. С. 71.

³¹ Цей сюжет був відомий на теренах Західної Європи як *Torculus Christi* («Точило Христа»); інша його назва в різних національних традиціях – «Містичне точило».

³² *Сивак В.* Євхаристійна іконографія в українському сакральному малярстві XVII–XVIII ст. С. 92, 94.

³³ Там само. С. 96.

³⁴ *Kociv P. P.* Євхаристійні образи Христа у творчості риботицьких майстрів 1690–1750-х рр.: джерела іконографії та причини популярності. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*. 2018. № 3. С. 305.

³⁵ Див.: Украинские книги кирилловской печати XVI–XVII вв.: каталог изданий, хранящихся в Государственной библиотеке СССР им. В. И. Ленина / [сост. : А. Гусева и др.]. Москва : Изд-во ГБЛ, 1981. Вып. 2, т. 1 : Киевские издания 2-й пол. XVII в. С. 31, 70, 284.

³⁶ Службеник божественных литургій. Чернігів : Друкарня Троїцько-Іллінського монастиря, 1697. Арк. 108 зв.

³⁷ *Суторіус К.* Варлаам Голенковський та його записи курсів філософії і теології... С. 38.

³⁸ Службеник. Київ : Друкарня лаври, 1629. С. 178–179 III рах.

³⁹ *Яковенко Н.* У пошуках Нового неба. Життя і тексти Йоаникія Галатовського. Київ : Лаурус; Критика, 2017. С. 288–290.

⁴⁰ Там само. С. 293.

⁴¹ Див.: Украинские книги кирилловской печати XVI–XVII вв. С. 28, 52, 117.

⁴² *Kociv P. P.* Євхаристійні образи Христа у творчості риботицьких майстрів 1690–1750-х рр. С. 305.

⁴³ *Алякок Маргарита Марія.* Щоденник духовний св. Маргарити Марії Алякок. Львів: Добра книжка, 2011. С. 44.

⁴⁴ Там само. С. 70. Див. також: *Morgan D.* The Sacred Heart of Jesus : the Visual Evolution of the Devotion. Amsterdam : Amsterdam University Press, 2008. P. 23.

⁴⁵ *Алякок Маргарита Марія.* Щоденник духовний... С. 47.

⁴⁶ *McGreevy J. T.* American Jesuits and the World: How an Embattled Religious Order Made Modern Catholicism Global. Princeton, NJ : Princeton University Press, 2016. P. 109–111.

⁴⁷ Див.: *Morgan D.* The Sacred Heart of Jesus. P. 9–10.

⁴⁸ Там само. P. 6, 8.

⁴⁹ *Чижевський Д. І.* Філософія Г. С. Сковороди. С. 164–165.

⁵⁰ Там само. С. 165–166.

⁵¹ Водночас, використовуючи подібну любовну образність і лексику, автор «Діалогізму» висловлюється проти гріха блуду, нечистоти, тобто того, що пов'язане зі звичайним земним, тілесним коханням: «Вся грѣхи должно омывати слезами, аки иссопом, найпаче же грѣх плотскій. Вся грѣхи сквернят сердце; но грѣх тѣлесный, яко имѣющий в тѣлѣ кореніе глубокое, и нѣчто в себѣ содержит скотское, и душу мажет и осмражает, и творит мерзку пред лицом Божиим и пред агелы

его святыми» (арк. 133). Отже, автор налаштований саме на метафоричне використання любовної мови, для того щоб уповні розкрити релігійні почуття християнина, однак також підкреслює, наскільки шкідливою може бути несправедна «плотська» любов, аж до того, що вважає гріх тілесний чи не найбільш небезпечним серед усіх інших духовних ганджей людини. Таке протиставлення духовного та матеріального вимірів любові створює у тексті певну емоційну напругу, характерну, поміж іншими українськими авторами, й творам Григорія Сковороди, що абсолютизував протилежність духу й матерії, прихильність до божественного, метафізичного світу та прив'язаність до сьогосвітніх, земних речей і справ.

⁵² Там само. С. 209.

⁵³ Див.: Завідняк Б. Бог релігійних мислителів-поетів. *Наукові записки УКУ*. 2017. Ч. 10: Богослов'я, вип. 4. С. 173–197.

⁵⁴ Очевидно, що зацікавлення Варлаама Голенковського темою Господніх страстей серед його сучасників не є унікальним; серед іншого, цьому інтересу сприяло поширення в українському православ'ї богослужіння чину Пасії, запровадженого Петром Могилою. Прикметною у контексті пасійної тематики також є повна назва виданого в лаврській друкарні 1704 р., за архимандритства того ж таки Кроковського, т. зв. Євангелія страстей Христових, у якому зведено воедино образ Христа як небесного Жениха, євхаристійні дари та спогад про страсті Господні, зокрема про Його п'ять ран: «Божією помістю, в подвизех великопостных укрѣпляющею, егда правовѣрныи Церкви святой Восточной сынове, в настоящую Страстную Недѣлю, на тайную Жениха небеснаго сице вопіющаго: [Ядѣте Тѣло мое, и вѣрою утвердѣтесе] удостоишася званными быти вечеру. Спасенія же ради челоуѣческаго, пять язв наиболших, в руках, ногах, и сердцу, при нещадно излиянной крови своей понесшій, и тѣмижде пренайсвятѣйшими язвами своими, ратующих на нас пяточисленных врагов прогнавый, и пять чувств наших тѣлесных исцѣливый, небесный Челоуѣк Иисус Христос, Сын Божій, егда имат в Церкви святой представитися; тому приспѣвшу времени. Великочетвертокового и Великопяткового, страстей Христовых Євангелія, зачала, во сдыно собранныя, ради удобнѣйшаго и не преткновеннаго чтенія, благочестивому читателеви, страстем Христовым поклонитися готовящемуся, любовнѣ предложишася». ([Євангелія страстей Христових]. Київ: Друкарня лаври, 1704. Арк. 1 нenum.).

⁵⁵ Леітургаріон сі ест: Служебник. Київ: Друкарня лаври, 1708. Арк. 3 нenum. зв.

Роман Кисельов (Київ),

кандидат філологічних наук, старший науковий співробітник
Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України

ПОЛЬСЬКО-ЛАТИНСЬКИЙ МАКАРОНІЗМ І «СЛОВ'ЯНОРУСЬКА» МОВА

І. Згадаймо відому промову Енеєвого посла перед царем Латинном із Енеїди І. Котляревського:

Енеус ностер магнус панус
І слашний троянорум князь,
Шмигляв по морю, як циганус,
Ад те, о рекс! прислав нунк нас.
Рогамус, доміне Латине,
Нехай наш капут не загине.
Пермітте жить в землі своєї,
Хоть за пекунії, хоть гратіс,
Ми дяковати будем сатіс
Бенефіценції твоєї.

Як правило, наведений у Котляревського літературний прийом називають макаронічною мовою. Енциклопедія «Українська мова» визначає макаронічну мову як «механічну суміш слів чи висловів з різних мов або переінакшення їх на іноз. лад» (авторка статті К. В. Ленець)¹. Не спиняючись детально на цьому питанні, зауважимо, що згаданий термін побутує у двох значеннях. Первісно ним позначали змішування мов із метою досягти певного комічного ефекту; безпосередньо термін походить від назви поеми Тіфі дельї Одазі (Tifi dagli Odasi) «Macaronea» (1489), у якій автор, змішуючи італійські діалекти з латинською мовою, пародіював тогочасну «латинську вченість». Причому визначальною рисою цієї «класичної» макаронічної мови, окрім комічного вжитку, є гібридні новоствори, у яких до національної основи додано латинські закінчення² (на кшталт *циганус*, *панус* у Котляревського). І друге, ширше значення, яке давно й регулярно надають цьому терміну, окреслюємо як часте використання у мовленні іншомовних слів та виразів з метою досягнення будь-якого стилістичного ефекту, що, залежно від інтенсивності, залишається стилістичним прийомом або водночас призводить до появи гібридних текстів з невизначеною мовною характеристикою. Проте, на відміну від інших типів гібридного мовлення, причина та мета макаронічної мови завжди є стилістична.

Зазвичай до такої практики вдаються, щоб надати мовленню вищого рівня з погляду його статусної соціальної оцінки від загалу. Тобто такий тип мовлення завжди є навмисним, а мовна суміш – новостворюваною, тоді як, скажімо, суржик має відносно сталий узус і зазвичай не пов'язаний із визначеним стилістичним наміром.

Після цих вступних зауваг я насамперед ставлю питання про взірці, які пародіював Котляревський у наведеному й подібних фрагментах. Класичною відповіддю є вказівка на традицію «старобурсацьких пародій на високостильні схоластичні твори»³. Вплив цієї традиції годі заперечити, однак сам об'єкт пародій Котляревського та його попередників-бурсаків тут вказано не достатньо виразно. Що це за «високостильні» твори? І чи бурсаки, а слідом за ними Котляревський, пародіювали тільки взірці зразкової латини, чи, може, варто пошукати іншого, не пародійного мовного макаронізму, який був для них джерелом іронічного наслідування?

Насамперед дамо відповідь на питання, чи існував власне латинсько-український макаронізм. У згаданій статті К. Ленець з енциклопедії «Українська мова» сказано, що в Україні в середині XVII ст. макаронічною мовою були написані деякі актові книги, щоправда (очевидно, у зв'язку з енциклопедичним форматом статті) без уточнення, які саме та про суміш яких мов ідеться. Якщо про українську та латинську, то, не заперечуючи існування таких прикладів, усе-таки має місце думка, що в ратушах і канцеляріях Речі Посполитої і, згодом, Гетьманщини, які послуговувалися українською мовою в діловодстві, глибоке змішування української (за тодішніми назвами – «простої», «руської») та латинської мов не було загальною практикою. Використання латинських термінів та юридичних фразових кліше, записаних кирилицею чи латинкою (*персоналітер, иллеитиме, инъ казу, инъ тото, виоленто модо, инъ инстанти, юре дикътанте* і под.⁴), було повсюдним, але цей ужиток пов'язаний лише з вузькою процедурною тематикою, а не мовою загалом, і рідко може ставити під сумнів типологічну характеристику мови тексту. І хоча не всі латинські вкраплення у ділових документах зумовлені потребою термінологічної ясності, усе ж перемикання мовного коду тут спричинене саме професійною сферою застосування і тенденцією до термінологізації цих виразів. Навіть у польській юридичній практиці (від якої, певна річ, і походить цей звичай українських канцеляристів) «демакаронізація» ділової мови відбулася найпізніше. Якщо в другій половині XVIII ст. польсько-латинську мову в художньому й публіцистич-

ному стилі вже часто висміювали, то в юридичній сфері вона ще була звичайною, і зміни там відбувалися значно повільніше⁵. Що ж до українсько-латинської гібридної мови, то, поза бурсацькими пародіями та, в окремих випадках, ділової документації, інших груп текстів, що регулярно б демонстрували в XVII, XVIII, та й будь-якому іншому столітті таку практику, немає.

Однак пародія Котляревського таки має значно щедріший ґрунт в Україні II пол. XVII і XVIII ст. Насамперед пильніше поглянемо на зміст дисципліни «риторика», яка була обов'язковою складовою навчального процесу в єзуїтських колегіумах на всіх землях Речі Посполитої (звісно, і на українських), а також в освітніх установах, створених за взірцем єзуїтських колегіумів. Такими були, зокрема, і Києво-Могилянський та Чернігівський колегіуми.

Серед кількох десятків курсів риторики XVII і XVIII ст., що збереглися донині в студентських конспектах, уведено в науковий обіг лише курс Теофана Прокоповича⁶ (1706/1707 навчальний рік). Маємо також незавершений (чернетковий) переклад більшої частини курсу Йосифа Кононовича-Горбацького (1735/1736 навчальний рік)⁷. Через неопрацьованість джерел украї бракує і більш-менш вичерпних узагальнювальних досліджень української шкільної риторики, оскільки ті нечисленні праці, що існують⁸, знов-таки, зосереджені переважно на курсі Т. Прокоповича. Найбільше матеріалу з інших авторів використав В. П. Маслюк, однак він аналізує насамперед теоретичні положення, а не зразки красномовства, що містяться в цих курсах. Деякі узагальнення щодо змісту дає змогу робити деталізований опис збережених курсів риторики, що його виконав 1972 р. В. Литвинов⁹.

Зацікавлення курсом риторики Т. Прокоповича зрозуміле. Попри справедливо негативну оцінку діяльності автора як співтворця російської імперської ідеології, яку йому дає українська історія із сьогоденішньої перспективи, годі заперечити його винятковий інтелект, який давав добрі чи згубні, але рясні й вагомні плоди в усіх сферах знання й культури, до яких був дотичний Прокопович. І у своєму курсі «Про риторичне мистецтво» Т. Прокопович дуже виразно виявляє свою виняткову творчу особистість. У викладі теорії риторики він критично оцінює деякі авторитетні класифікації, дозволяє собі перегляд багатьох теоретичних положень і, головне, практичних настанов попередників, зокрема і щодо мови. Але, як це часто буває з видатними людьми, ряд ідей викладача риторики Прокоповича різко контрастують з інтелектуальним тлом епохи, а

отже, робити на їх підставі висновки про загальні уявлення і тенденції не є коректно.

Як і всі інші основні курси, риторика викладала латинською мовою. Однак взірці для наслідування і в XVII, і в першій половині XVIII ст. викладачі пропонували як латинською, так і польською мовами. Церковнослов'янські тексти в межах шкільної риторики радше були винятком. Про взірці ораторського мистецтва українською мовою у межах навчальних курсів у нас поки немає відомостей.

Польську мову риторичних взірців добре характеризують слова того-таки Прокоповича: «...поляки тільки на тому базують мистецтво красномовства, щоб промова була насичена щонайчисленнішими латинськими, італійськими, французькими та іншими чужомовними словами. А хто робить інакше, того вони приймають зі сміхом та реготом (хоч вони й самі смішні) як неосвіченого. Тому більшість з них складає промову, яку не можна назвати ні латинською, ні польською»¹⁰; «...всі їхні костюли, всі сеймики і суди лунають ще й нині такими недоречностями. Причиною цього недоліку є те, що численні, переважно з кола всезнайків, видають себе в той спосіб за красномовців і досвідчених мовознавців. Вони переконали недосвідчену юрбу і своїм прикладом псують також молодь. Ось так поволі в'яне справжнє красномовство»¹¹. Прокопович тут покликається і на лексикографа Гжегожа Кнапського, який у передмові до свого славетного польсько-латинсько-грецького словника «*Thesaurus Polonolatinograecus*» (1621) про одного з таких авторів-«макароністів» писав: «Він так переплітає латинські та польські слова, перекручені та зіпсовані, з іншомовними запозиченнями, що його промову не зміг би зрозуміти ні латинянин, ні поляк»¹². Прокопович щиро дивується, що «авторитет такого великого мужа і його невтомний труд у навчанні своїх земляків досі не мали жодного успіху»¹³. Але, як мовні смаки видатного польського філолога не відображали суспільних і мало на них упливали, уявлення самого Прокоповича теж були вельми далекі від уподобань актуального для нього товариства. Зазирнувши до поки що мало відомих рукописів могилянських риторик, неважко в цьому переконатися.

Так, курс викладача Іларіона Ярошевицького «*Oriens illustrissimus Iasinscianaе Synthiae...*» («Яскраве світило Ясинсціянської Цинтії»), прочитаний у 1702/1703 н. р., містить десятки зразків промов макаронічною польською мовою. Причому аж ніяк не

сприймаємо ці тексти лише як навчальні вправи. Це реальні промови кінця XVII – перших років XVIII ст., виголошені з різних святкових та урочистих нагод й адресовані більш і менш відомим діячам Церкви, державної сфери тощо. Наведу кілька фрагментів із таких промов, замінивши для наочності польський текст українським перекладом, а латинський лишивши без жодних змін:

1) (фрагмент вітання з Різдвом, адресованого гетьманові Івану Мазепі)

Усе те мудра в далекоглядності, розсудлива consiliis, поважна regimine, нечувано могутня Kasikermensi triumpho, з'єднана з новонародженим Богом через новofундовані Йому ж таки in ecclesiis трони clementissimi Ducis nostri чинить dexteritas. До якої per illustrissima domus luminaria спустившись, Бог сонце hostium ferrata, vasto lucidoque diruit agmina impetu, даючи знати, що завжди manus Dñi ясновельможному як у здоров'ї, так і in regimine, a Rege regum буде подавана, чого я покійно зичу¹⁴.

(Усе те чинить мудра в далекоглядності, розсудлива в замірах, поважна в правлінні, нечувано могутня в Казикерменській зв'язі, з'єднана з новонародженим Богом через новofундовані Йому ж таки по церквах трони умілість нашого наймирнішого князя. До якої через найясніші світила дому спустившись, Бог сонце могутнім і сліпучим поривом залізні полчища ворогів розсіяв, даючи знати, що завжди рука Господня ясновельможному як у здоров'ї, так і в правлінні від Царя царів буде подавана, чого я покійно зичу.)

2) (вітання з народженням нащадка)

*Як багато зичливих родичів, сповнених надій стосовно гостя довгожданого і щасливих паростків, ім'ярек змушує exultare! Молитви наші, зосереджені довкола praesciâ futurorum naturâ, а нині tractabilitate sortis підкріплені, зав'язь того вузла Гордієвого prosperrime розірвавши, facilem для втіхи adveniunt cam-
pit¹⁵.*

(Як багато зичливих родичів, сповнених надій стосовно гостя довгожданого і щасливих паростків, радує ім'ярек! Молитви наші, зосереджені довкола очікуваного майбутнього, а нині підкріплені полегкістю, зав'язь того вузла Гордієвого якнайуспішніше розірвавши, віднаходять зручну царину для втіхи.)

3) (геральдична промова, що має заголовок «Вітання ігуменові у зв'язку з гербом “Три ріки”»)

Важко, на прозорі води gettei coloris задивившись, із власним, нібито інакшим, обличчям не привітатися. А отже, певно й достеменно, що не так сильно nostram condunt obliwia mentem ut pieat meminisse probi, а натомість преславні ріки, невпинно in oratoria flumina впадаючи, excitant venientem placato faedere specie¹⁶.

(Важко, на прозорі води кольору самоцвітів задивившись, із власним, нібито інакшим, обличчям не привітатися. А отже, певно й достеменно, що не так сильно забуття огорнуло наш розум, аби [нам] соромно було згадати про добре, а натомість преславні ріки, невпинно впадаючи в ораторські потоки, мирним союзом виводять на яв [цей] образ.)

Нагадаємо, що, попри схоластичну теоретичну частину, риторика була чи не найбільш прикладним предметом у тогочасних колегіумах. Особливо затребуваним було епідейктичне, або ситуаційне красномовство. Серед частини суспільства, яка мала певний освітній рівень, практика виголошування промов була неодмінною рисою усіх більш-менш значних подій родинного та суспільного життя. Свята, іменини, народження і смерть, початок або завершення подорожі чи навчання, заручини та весілля, здобуття деякого становища чи посади – усе мали супроводжувати відповідними риторськими виступами. У згаданому курсі риторики Іларіона Ярошевицького подано деталізовані настанови щодо різних тематичних груп орацій. Наприклад, вказівки щодо промов, які славлять наполегливе навчання юнака, містять підпункти, що розглядають окремо хвалу за успіхи в навчанні (старанність і наполегливість, знання історії, здібності, грамотність, красномовність). У шлюбному тематичному циклі окремо розглянуто різновиди промов, що присвячені конкретним подарункам на заручини (вінець, намисто, колечко, марципани, чаші, діаманти).

Не бракувало й друкованих посібників та збірників зразкових промов на всі випадки життя. Для Речі Посполитої це були, зокрема, двотомове видання «Mowca Polski...» Яна Стефана Писарського (Каліш, 1683) чи «Orator Polonus» Самуеля Висоцького (Варшава, 1740), що рясніють макаронічними промовами, нехтуючи давнім осудом Гжегожа Кнапського та догоджаючи суспільним смакам. Як сказав історик латинської мови в Польщі, «латина, замість сприяти, як раніше, формуванню національної мови, робилася знаряддям її зіпсуття, а потім була рушієм майже цілковитого занепаду»¹⁷. Один з ранніх видавців польської рукописної старовини так

характеризує мову публікованого автора II пол. XVII ст.: «Як майже кожний польський шляхтич того часу, він знався на латині, а щоб не відрізнятись від інших, також і до польської мови латину приплітав»¹⁸.

Тим часом українці, які в сфері вищої культури, серед інших мов, активно використовували польську, і на шкільній лаві, і в повсякденному житті, засвоюють цю практику насичення польських текстів латиною як нормальний і дієвий спосіб стилізації, піднесення мови над повсякденністю. Постає думка, що латинсько-польська макаронічна мова була складовою свідомості кожного освіченого українця II пол. XVII – XVIII ст. – незалежно від того, чи він проживав на підросійській Україні, чи на Правобережжі, у Речі Посполитій. Тим паче, що таке мовлення було цілком узвичаєним і в листуванні, яке вже очевидно було неодмінною частиною життя більшості: подібно писали листи навіть такі високоосвічені люди, як Пилип Орлик¹⁹ та Димитрій Туптало²⁰. Суттєвою є заувага М. Трофимука про те, що «українська шляхта користувалася в побуті “макаронічною латиною”, що, без сумніву, впливало на стилістику усіх видів мовлення і писемності усіма мовами, які тоді традиційно були у вжитку в різних регіонах України»²¹.

II. Пам'ятаючи сказане вище, погляньмо на ситуацію з церковнослов'янізмами в українських (= «староукраїнських», «простомовних», «руськомовних») творах чи навіть на українсько-церковнослов'янські гібридні тексти, яких маємо вдосталь у II пол. XVII і XVIII ст. Уже з XIV ст. чітке розмежування «руської» та церковнослов'янської літературних мов не підлягає сумніву. А з кінця XVI ст. староукраїнська чи, інакше, «проста» мова широко використовується уже в усіх основних стилях і жанрах та виказує незалежність від церковнослов'янської граматичної і лексичної системи (що, звісно, не виключає поміркованого стилістичного вжитку церковнослов'янських лексем в окремих випадках). Ця теза чинна й стосовно творів релігійної тематики, про що свідчить, зокрема, ряд українськомовних острозьких видань. Особливо показовим є «Лькарство на оспалый умысль чоловѣчій» (1607) – двомовне видання, де твори Йоанна Золотоустого та Василя I Македонянина подані паралельно церковнослов'янською та українською мовами. Незалежність від церковнослов'янської мовної системи засвідчує й «Учительне Євангеліє» в перекладі Мелетія Смотрицького, і друковані казання – Петра Могили, Захарії Копистенського, і багато полемічних творів – «Ключ Царства Небесного» Герасима Смот-

рицького, «Пересторога» анонімного автора тощо. Звичайно, в окремих авторів і тоді була схильність до залучення значної кількості церковнослов'янських одиниць в україномовні за своєю основою тексти (наприклад, «Зерцало Богословії» К. Транквіліона-Ставровещького), але загальну тенденцію добре передали ченці Віленського Святодухівського монастиря – автори передмови до руськомовного видання «Учительного Євангелія» в перекладі Смотрицького: «То(й) ко(ш)то(в)ный а пе(к)ный в(ъ) Єу(анге)лїи Учите(л)н(о)м словенского языка скритостю закопаныи кле(й)но(т), тепе(р) (за ласкою и помочю Б(о)жею) руского языка поняте(м) ѡ(т)копаныи, и до пе(р)шого пожи(т)ку и оужива(н)я приве(р)нены(й) и поданы(й)»²².

Якщо ж звернутися до ділової документації судів, ратуш тощо XVI–XVII ст. – ми там і поготів не виявимо залежності від церковнослов'янської мови чи якихось проблем типологічного відмежування від неї.

Отже, якщо йдеться не про період Київської Русі, ми ніяк не можемо презентувати історичний розвиток української літературної мови як процес її поступового звільнення від церковнослов'янської «материнської» літературної форми та дотягувати це «змагання» аж до Котляревського. Вторинність церковнослов'янської складової у пізніх староукраїнських текстах не підлягає сумніву. Я б навіть назвав це третім південнослов'янським впливом. Більш проблемним є питання мотивів гібридизації мовлення, що призвели до появи літературномовного явища, яке називають «слов'яно-руська мова». В. Русанівський пише про неї так: «цю мову вже не можна назвати староукраїнською, але це й не та церковнослов'янська мова, яка зафіксована в працях М. Смотрицького і П. Беринди. Ім'я їй – слов'яноруська (словенороська). Зародившись наприкінці XVII – на початку XVIII ст., вона пишним цвітом розквітає після 1720 р., зокрема в великодній драмі М. Довгалевського «Власнотворчий образ челоуѣколюбїа Божїа» (1737 р.), у драмах «Владимір» Ф. Прокоповича, «Разговор Великороссїи с Малороссїей» С. Дівовича, «Милость Божїа» та ін.»²³.

Слов'яноруську мову, що була в літературному вжитку в Україні у II пол. XVII – XVIII ст. паралельно з українською (= староукраїнською, руською, простою), церковнослов'янською, польською та, наприкінці періоду, – з російською, визначаємо як гібридну літературномовну форму, що не має кодифікованої норми або виразного узусу, і в якій, на ґрунті української фонетики, поєд-

нуються українські й церковнослов'янські граматичні, лексичні та фразеологічні елементи. Ця форма може включати будь-які одиниці, окрім тих українських, які, з погляду конкретного автора, є стилістично марковані як надто просторічні, і тих церковнослов'янських, які, знов-таки, з оцінки автора, можуть ускладнити розуміння тексту для адресата.

Як і в разі з польсько-латинським макаронізмом, існують тексти, де використання іншомовних одиниць не набуває критичного обсягу, а отже, вони лишаються «простомовними», і такі, де ступінь гібридизації вже не дозволяє визначити текст як український.

За приклад перших слугують деякі проповіді Антонія Радивилівського. Хоча в окремих фрагментах і він заходить далеко: «...Іо́сифъ, прославлѣнный в Єгѣпѣтѣ, взѣ(л) за жену́ Асенѣтъ, дщѣрь Путифа́ра жерца Гелію́поль(ь)ского, а Гелію́поль толку́ е(т)са градъ со(л)нечень. Хсѣ, прославлѣнный(й) в(ь) Нѣѣ, взѣ(л) себѣ за невѣсту Црѣк(в) ѿ язы(к), кото́рой фѣгу́рою была́ Асенѣт(ь), дщѣрь Путифа́ра же(р)ца. А взѣлъ не з(ь) и наго гра́да, ты́лко з(ь) гра́да солне́чна, я́ко той, кото́ры(й) пре(д) вѣки в(ь) сѣнцу́ Бгу́ Сѣцу, по(д) лѣты // зась в(ь) Мрїи́ Бѣди, кото́раа́ естѣ избра́нна́ я́ю сѣнце, положи́ селе́ніе своѣ»²⁴. Зрозуміло, що «положи́ селе́ніе своѣ» – це цитата, нехай *избра́нна* – це епітет Богородиці. Але навіть *толку́ е(т)са, дщѣрь, градъ со(л)нечень, ѿ язы(к), и́наго, лѣты* (О. в.), *яко?* А якщо це церковнослов'янська мова, то до чого тут такі форми, як *за невѣсту, кото́рой, фѣгу́рою, ты́лко, зась*

Зазвичай оцю нову любов до церковнослов'янської мови, що призвела до появи гібридної літературномовної форми, пояснюють двома чинниками: пієтетом до церковнослов'янської мови та впливом російської традиції, де практика змішування церковнослов'янської мови з народною була сталою і переважно безальтернативною, що врешті й дало в результаті сучасну російську мову. Погоджуємося, що ці спонуки таки спричинилися до популяризації «слов'яноруського» гібридного мовлення, але навряд чи були визначальними.

В. Русанівський пише: «Здавалось би, широке проникнення власне української лексики в літературну мову знизить інтерес до церковнослов'янської мови. Насправді ж інтерес до неї посилюється: українці вважали її священною мовою, а тому дбали про її впорядкованість»²⁵. Натомість Памво Беринда в передмові до свого церковнослов'янсько-українського словника підкреслює: «широкій и великославный языкъ славенскій... тру(д)ности теж(ь) словѣ, до

вырозумѣня темныхъ, многи въ собѣ маеть, зачимъ и самаа ц(е)рк(о)въ Россійскаа многи(м) власнымъ(ъ) сынѡмъ свои(м) в(ъ) ѡгиду приходитъ(ъ)»²⁶. Так, окремi освiченi українцi справдi дбали про впорядкованiсть церковнослов'янської мови й, власне, пiдтримували її iснування, оскiльки на тлi суспiльних викликiв вона була вкрай потрібна – як символ i клейнод православ'я. Та ледве чи зусилля й успiхи групи ентузіастiв можуть характеризувати нацiю загалом. Видавцi згаданого «Учительного Євангелiя» у руськомовному перекладi М. Смотрицького в 1616 р. писали, порiвнюючи його попереднiй, церковнослов'янський варіант та новий руський: «пре(з) незнаемость и неумѣтность языка слове(н)ского многихъ, многи(м) мало потребе(н) и пожиточе(н) ставшися, знову переложе(н)емъ его на язы(к) на(ш) простый рускій, якобы з мертвы(х) wskрешо(н)»²⁷. Якщо подивимося на рiчпосполитське унiйне Правобережжя, то у виданому в Супраслi 1722 р., пiсля Замойського собору, церковнослов'янсько-польському словнику (що потiм двiчі був передрукований у Почаєвi на Волині) зазначено в передмовi: «Съ неисчетною болестію срѣца, и язвою оутробы неоудоб исцѣльною, изобрѣли Искусителіе, или Еѣминаторове, поставляемыхъ въ іерейство людей, яко сотный іерей едва славенскій разумѣть языкъ, не вѣдай что чтеть въ Бжестве(н)ной службѣ... и мнозѣ ѡриновенни ѡ рукоположеніа на іерейство, сеж ради вины, изобрѣтошася». Якщо навіть освiченi люди i священники не знали мови, до якої, за цiєю ідеєю, мали б вiдчувати пiтет, то навряд чи цей сентимент сам по собi мiг спричинити згодом загальну моду на церковнослов'янську. Про сакралiзацiю церковнослов'янського тексту Бiблiї теж годi говорити, оскiльки, навіть лишаючи поза увагою переклади бiблiйних книг, пов'язанi з протестантськими рухами, маємо численнi приклади перекладу (iнодi досить вiльно-го) цитат зi Святого Письма у проповiдях²⁸.

Інший стимул до поширення «слов'яноруської» практики у II пол. XVII і, особливо, XVIII ст., що його вiдзначають автори загальних курсiв історiї української мови, – вплив російської традицiї. «З року 1654-го в Києвi засiв московський воєвода, i він помітно впливав на Київську академію, захожуючи її творити мову, зрозумiлiшу й на Москвi»²⁹, – пише Іван Огієнко. I справдi, чинник російських взрiцiв на Лiвобережжi є чiтко визнаним. Він позначився i на канцелярській мовi, яка у XVIII ст., ще до початку вiдчутної русифікацiї, починає наповнюватися церковнослов'янізмами. Пiд російським впливом, але, знов-таки, за польським взрiцем. Напри-

клад, у рукописній збірці зразкових листів початку XVIII ст., відомій під титулом «Книга, глаголемая Листовня», легко впізнаємо практичні частини могилянських курсів риторики, як і подібні за структурою друковані польські видання згадуваних Писарського й Висоцького. І – традиції польсько-латинської макаронічної мови, по українсько-церковнослов'янському перелицьованій: «Суплѣка в прозбѣ ведлугъ якої причини, до кого. / Мнѣ велце ласкави мосцѣ п. [імр.], а особливи благодѣтелю! Благий во щедротах Богъ и неизречений во милости, устраяючи мира сего устрои всю вещь. Да яко же рѣки и вси источники водныя, аще би от неисчерпаемаго источника моря (не) имѣли помощи, певне // би от своего течения престали; и звѣзди небесныя, аще би всегда земной не беручи свѣтлости, певне би оздобу свою утратили; такожде и во человекѣх: раби отъ своихъ господиновъ животь провождають свой токмо благодѣянием от своихъ благодѣтелей, всегда подаваемымъ, с которыхъ и аз, нижайший рабъ, до вашности, мосцѣ пана и добродѣя моего, утѣкаю до милостивой ласки вашей, упрошаючи [о чомъ, тутъ пиши]»³⁰.

Очевидно, головною перешкодою, яка не дозволяє припускати, що слов'яноруська мова й загалом нова тенденція до насичення текстів церковнослов'янськими мовними одиницями (а це не тільки лексика, але й ряд форм відмінювання і дієвідмінювання та синтаксичних конструкцій, чужих тогочасній українській мові) спровокована передусім російським впливом, є аналогічна практика на унійному Правобережжі. У Почаєві на Волині у XVIII ст. видають чимало видань богословської (переважно катехітичного спрямування) літератури та проповідей, які, хоч в основі лишаються українськомовними, нерідко виразно засвідчують тенденції до «макаронізації».

Для демонстрації такої практики беремо великий за обсягом почаївський збірник проповідей «Сім'я слова Божого», у довгій бароковій церковнослов'янській назві якого вказано, що книга «простымъ ѡзыкомъ, простѣйшаго ради иже по весехъ народа, сложеная». Тобто це видання для селян, які ніякої іншої мови, окрім української, не знають і достатньо не розуміють. Попри це, уже в першому виданні збірника (1772 р.) чітко виявлена тенденція до суто декоративного використання церковнослов'янзмів. Під час підготовки другого видання, доповненого та переробленого, видавці неабияк попрацювали над мовою, пропонуючи в ряді текстів «простійшому по весехъ народові» вже типовий українсько-церков-

нослов'янський гібрид – слов'яноруську мову. Наприклад (видання 1772 р., С. 223–224): «То оужє, возлюбленні, чули есмь ѿ писа́нїа ста́го, якъ съ гнѣвни ми поступова́ти подобаѣтъ: чули есмь и ѿ при́кладѡвъ то́го жь писа́нїа, якъ Бго́бо́йни лю́діе поступа́ли, когда́ на себе́ я́рость чи́ю постерегли: чули есмь, якъ мно́гимъ на пожа́токъ было́, на сопро́ти въ не ѡ́вѣщева́ти, но или́ молча́ти, или́ съ по́крою что́ либо кро́тѡ ѡ́вѣща́ючи проше́нїа проси́ти. Да пока́жуть оубо́ намъ, на яко́мъ фундаме́нтѣ грунту́ются, кото́ри ѡ́ ко́е ли бо сло́во себѣ́ при́кро́е на неуго́ли мій гнѣвъ подвї́гшеса́, въ де́сатеро и бо́льше, // словеса́ досажда́ющїи ѡ́ оустъ свои́хъ произно́сать..»; і те саме у виданні 1781 р. (арк. 39): «То оужє, возлюбленні, слышасте ѿ сщє́ннаго писа́нїа, якъ съ гнѣвными поступа́ти подобае́тъ: слышасте и ѿ при́кладѡвъ то́го жь писа́нїа, якъ Бго́бо́йни лю́діе съ яра́щимиса́ на ихъ поступа́ли? слышасте, якъ мно́гимъ пожито́чно было́, не ѡ́вѣщева́ти на сопро́ти въ, но или́ молча́ти, или́ съ по́крою что́ либо кро́тѡ ѡ́вѣща́вши проше́нїа проси́ти. Да пока́жуть оубо́ намъ, на яко́мъ фундаме́нтѣ грунту́ются, кото́ри ѡ́ ко́е ли бо сло́во себѣ́ жесто́кое на неуго́лмый гнѣвъ подвї́гшеса́, въ де́сатеро и бо́льше, // словеса́ досади́тельна ѡ́ оустъ свои́хъ произно́сать..». Очевидно, що й у першому виданні читачеві/слухачеві пропонують безладну українсько-церковнослов'янську суміш. Але видавцям, напевне, вона видалася таки занадто простацькою. Тому «чу́ли есмь» перетворилося на «слы́шасте» (ця форма цілком могла існувати в діалектах, але її обрано через однокореневість із нормативною церковнослов'янською; причому розмовний енклітик -сте не прийшов на заваді), «ѡ́ писа́нїа ста́го» на «ѡ́ сщє́ннаго писа́нїа», «при́кро́е» – на «жесто́кое». Водночас українські лексеми та словоформи, явно чужі церковнослов'янській мові (ѡ́ при́кладѡвъ, Бго́бо́йни, съ по́крою, на яко́мъ, фундаме́нтѣ, грунту́ются, ш, въ де́сатеро), теж були на своєму місці. Адже видавці не прагнули привести текст у відповідність до норм церковнослов'янської мови (коли таке завдання дійсно було, у почаївських василіян не виникало з цим особливих проблем), а лише надати нібито «простій» мові поважного звучання.

Шукаючи пояснень для «слов'яноруської» мовної моди кінця XVII – XVIII ст., звісно, не виключаємо й російського впливу та апеляції до церковнослов'янської мови як до релігійно-культурного маркера, що має статусні переваги. Але наявність більш ранньої та потужної традиції української літературної мови, вільної від

церковнослов'янського впливу, і всюдисущі зразки польсько-латинської гібридної мови, закріплювані й через освіту, як на мене, не залишають сумніву, що коріння цієї практики треба шукати саме в звичаях наших західних сусідів.

Оскільки польсько-латинський макаронізм, як наголошено в першій частині статті, був для українців не стороннім явищем, а їхньою власною практикою, я вважаю основним чинником, що стимулювала т. зв. слов'яноноруську мову, а по суті – існування гібридних українсько-церковнослов'янських текстів, навіть не копіювання шляху польсько-латинського макаронічного мовлення, а просто ще один спосіб реалізації своєї-таки (!) розумової звички, виробленої цим явищем.

Практика гібридного мовлення ніколи не минає для жодної системи без сліду. Польсько-латинський макаронізм, зокрема, позначився не тільки на лексичному фонді польської мови, а й, хоч і далеко не так суттєво, на рівнях фонологічному (напр., поява груп приголосних bj- (Euzebiusz), -cj- (Alicja), -dj- (Klaudiusz), -fj- (Zofia), -gj- (Sergiusz), -lj- (Wergiliusz) і т. д. в середині слів)³¹, морфологічному (напр., поява нового типу відмінювання для запозичених латинських іменників на -um)³², синтаксичному (напр., свого часу в польській мові були поширені конструкції типу accusativus cum infinitivo)³³. І це при тому, що йдеться про не споріднені близько мовні системи. Можемо тільки уявити, як неспізнано змінилася б українська мова, якби «слов'яноноруська» мода свого часу перемогла народнорозмовну стихію й витворила літературну норму. Однак, цього не трапилось.



¹ *Ленець К. В.* Макаронічна мова // Українська мова: Енциклопедія. К.: «Українська енциклопедія» імені М. П. Бажана, 2000. – С. 299.

² *Đeto Š.* Social context and extreme linguistic forms: The case of neo-Latin macaronics // Metodologija i primjena lingvističkih istraživanja. Zbornik radova s međunarodnoga znanstvenog skupa Hrvatskoga društva

za primijenjenu lingvistiku održanoga od 24. do 26. travnja 2015. godine u Zadru. – Zagreb: Srednja Europa ; HDPL, 2016. – S. 50.

³ *Нахлік Є.* Перелицьований світ Івана Котляревського: текст – інтертекст – контекст. – Л.: Інститут Івана Франка НАН України, 2015. – С. 298.

⁴ Див. допоміжний список латинських слів і виразів з їхнім перекладом у вид.: Ділова мова Волині і Наддніпрянщини XVII ст. (Збірник актових документів) / Підгот. В. В. Німчук та ін. – К.: Наукова думка, 1981. – С. 309–315.

⁵ *Szczepankowska I.* Kultura języka prawnego w XVIII wieku - przyczynek do ewolucji zasad techniki ustawodawczej (od oświecenia po czasy współczesne) // *Studia nad polszczyzną epoki stanisławowskiej / I. Szczepankowska.* – Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku. – 2004. S. 19–20.

⁶ *Прокопович Т.* Про риторичне мистецтво... // Філософські твори в трьох томах. Т. 1. – К.: Наукова думка, 1979. – С. 101–476.

⁷ *Кононович-Горбацький Й.* Могілянський оратор / Пер. Віталія Маслюка. – К.: Медієвіст, 2014. – 150 с.

⁸ *Маслюк В. П.* Латиномовні поетики і риторики XVII – першої половини XVIII ст. та їх роль у розвитку теорії літератури на Україні. – К.: Наукова думка, 1983. – 234 с.; *Трофимук М. С.* Латиномовна література України XV–XIX ст.: жанри, мотиви, ідеї. – Л.: ЛНУ ім. Івана Франка, 2014. – С. 251–280; *Наливайко Д. С.* Українські поетики й риторики епохи бароко: типологія літературно-критичного мислення та художня практика // Наукові записки. Том 19, Філологічні науки / Національний університет «Києво-Могілянська академія». – К., 2001. – С. 3–17.

⁹ *Стратий Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А.* Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могілянской академии. – К., 1982. – С. 11–151.

¹⁰ *Прокопович Т.* Про риторичне мистецтво... С. 245.

¹¹ Там само. – С. 246.

¹² Там само.

¹³ Там само.

¹⁴ *Ярошевицький І.* Oriens illustrissimus Iasinscianaе Cynthiae... [1703]. F. [20]v. (Інститут рукопису НБУВ, ДС/п242.).

¹⁵ Там само. – F. [6]v.

¹⁶ Там само. – F. [16].

¹⁷ *Mecherzyński K.* Historia języka łacińskiego w Polsce. – Kraków: W Drukarni Uniwersytetu, 1833. – S. 10.

-
- ¹⁸ Pamiętnik sandomierski / Wyd. T. Ujazdowski. T. 1. – Warszawa: W drukarni Xięży Piarów, 1829. – S. 2.
- ¹⁹ *Трофимук М. С.* Латиниомвна література України XV–XIX ст. – С. 148.
- ²⁰ Там само. – С. 229.
- ²¹ Там само. – С. 257.
- ²² Євангеліє Учительне. – Єв’є, 1616. – Арк. 3 зв.
- ²³ *Русанівський В.* Історія української літературної мови. – К., 2001. – С. 127.
- ²⁴ *Радивиловський А.* Вѣнецъ Христовъ. – К., 1688. – Арк. 58–58 зв.
- ²⁵ *Русанівський В.* Історія української літературної мови. – С. 94.
- ²⁶ *Беринда П.* Леґіконъ славеноросскій... – К., 1627. – Арк. 2.
- ²⁷ Євангеліє Учительне. – Єв’є, 1616. – Арк. 3 зв.
- ²⁸ Детальніше див.: *Dovha L., Kyselov R.* Principles of Quoting the Holy Scriptures in Works by 17th Century Ukrainian Authors: Approaching the Issue // *Studi Slavistici*. – XV, 2018. – P. 87–110.
- ²⁹ *Огієнко І.* Історія української літературної мови. – К.: Наша культура і наука, 2004. – С. 171–172.
- ³⁰ Старинный малорусский письменникъ: «Книга Глаголема Листовня» / Съ предисловіемъ Б. Д. Гринченко. – Чернігів, 1901. – С. 16–17.
- ³¹ *Safarewicz J.* Wpływ łaciński na system gramatyczny polszczyzny // *Polonicae in honorem Stanisłai Jodłowski*. Wrocław, 1972. – S. 145–150. URL: <http://zhjp.amu.edu.pl/teksty/Saf2.pdf>.
- ³² Там само.
- ³³ Там само.

Дмитро Гордієнко (Київ),

кандидат історичних наук, старший науковий співробітник
Інституту української археографії та джерелознавства
ім. М. С. Грушевського НАН України,
провідний науковий співробітник Національного заповідника
«Софія Київська»

ЗІ ШКОЛИ ГРУШЕВСЬКОГО: медієвіст Богдан Бучинський (1883–1907)

Видатним явищем в історії української науки та України загалом є львівська історична школа Михайла Грушевського, «поява якої ознаменувала вихід української науки на новий рівень професіоналізації»¹, що на сьогодні загально визнається в українській історіографії². Саме представники школи Грушевського реалізували глибоко продуману вчителем програму українознавчого характеру, передусім у сфері історії України та українського народу. Львівська школа М. Грушевського формувалася у стінах Львівського університету в рамках наукового семінару професора та в структурах Наукового товариства імені Шевченка³.

Власне метою запрошення М. Грушевського до Львова, ініційованого провідними українськими громадськими та політичними діячами на чолі з О. Барвінським, і було створення осередку українських вчених, передусім істориків⁴. Тому в своїй діяльності у Львівському університеті особливу увагу вчений приділяв залученню до наукової праці молодого покоління галицького студентства. Визначальну роль учителя у формуванні львівської історичної школи визнавали й самі його учні. Так, Д. Корець наголошував, що М. Грушевський «до роботи наукової втягнув передовсім молодих людей, з котрих більшість певне без его приводу і заохоти не була б до неї взялася»⁵. Подібно згадував І. Крип'якевич, що М. Грушевський «заохочував до наукової праці своїх студентів, вихованців власного наукового семінару, привчав їх до легших робіт, особливо в рецензійному відділі Записок, публікував зібрані ними наукові причинки і матеріали і старався утримати їх у постійних зв'язках з Науковим товариством імені Шевченка»⁶.

Тематично в студіях учнів Грушевського домінувала проблематика козаччини, базового періоду національної ідентичності українців, «найактуальніше завдання національної науки»⁷ того часу. Однак, низка учнів приділила належну увагу й середньовіччю, на-

приклад, М. Кордуба, С. Томашівський, Б. Барвінський та Б. Бучинський. Як згадував І. Крип'якевич, «...найбільш вникливим аналітиком був Бучинський, що спеціалізувався у середньовіччі, дуже глибоко розумів епоху і розмови з ним давали незвичайно багато користі»⁸.

Одним із дискусійних в історіографії питань щодо львівської історичної школи є кількісний її склад, проте Б. Бучинського всі дослідники однозначно зараховують до числа безпосередніх учнів М. Грушевського⁹.

Богдан (Юзеф) Бучинський народився 27 листопада 1883 р. у місті Станіславові (нині – Івано-Франківськ) у родині відомого галицького громадського діяча, етнографа Мелітона Бучинського. Середню освіту юнак здобув у Станіславівській гімназії упродовж 1893–1901 рр., після закінчення якої вступив на історико-філософське відділення гуманітарного факультету Львівського університету¹⁰. Про вступ Бучинського до Львівського університету згадував Грушевський: «Було се восени 1901 року, коли пок[ійний] Мелітон Бучинський ввів до мого кабінету свого сінка Богдана, якого привіз записати на Львівський університет, і поручив його моїй увазі як будучого слухача-історика. Молодий Бучинський робив тоді вражіння ще цілком дитинне – пещеної, нервової, трохи зманерованої дитини. Я з охотою обіцяв батькові ним зайнятися»¹¹.

Однак, ця «пещена дитина» одразу поринула у вир суспільно-політичної боротьби. 19 листопада 1901 р. Б. Бучинський бере діяльну участь у відомому студентському вічі у Львові, відтак уже 10 грудня того ж року, разом з іншими студентами-українцями вчинив сецесію з університету на знак протесту проти утисків українських викладачів та студентів¹². Відтак наступний академічний рік Бучинський навчався у Празі в Карловому університеті, у цей час рідко контактував зі своїм Учителем. Повернувшись до Львова, упродовж 1902–1905 рр. юнак продовжує свої студії в університеті¹³, хоча, як згадував Грушевський, «тільки періодами з'являвся на моїх викладах і в моїм семінарі: вражливий, нервовий до хоробливості, він з запалом віддавався всякій політичній акції, яку розпочинала академічна молодіж, і се вічно відривало його від наукових зайнятть, тимчасом як при його нерівній, нервовій вдачі власне тільки методична, правильна праця могла його науково вишколити. А так при всій роботячості й здібності він не годен був нічого довести до кінця, розпочинав працю, кидав, відкладав на пізніше, хапався до іншої стрічної теми і т. д.»¹⁴. Проте зі спогадів

І. Крип'якевича постає дещо інший характер товариша. Згадуючи про спільне з Бучинським перебування у Кракові, де вони працювали в місцевих архівах та бібліотеках, Крип'якевич пригадує, що саме Бучинський «ознайомив мене з пам'ятником Калімаха в котромусь із краківських костелів – довго пересиджував перед пам'ятником, вдивляючись в обличчя славного гуманіста»¹⁵.

Та попри свій характер і громадсько-політичну діяльність, Бучинський успішно закінчив Львівський університет. Позаяк юнак спеціалізувався на історії Східної Європи, кваліфікаційні іспити на вчителя історії та географії, що відбулись 22 травня та 3 червня 1906 р., приймали професори Л. Фінкель, О. Колесса та М. Грушевський. Водночас Бучинський звернувся до Екзаменаційної комісії з відповідним листом-проханням дозволити захист його «історичної праці семінарської, читаної на семінари п. проф. Михайла Грушевського»¹⁶, якою було дослідження «Змагання до унії руської церкви з Римом в роках 1498–1506». У відгуку на подане дослідження Грушевський зокрема зазначив: «Праця кандидата попереджена просторим вступом про церковні відносини XV в., в головній частині оперта на стараннім студіюванню джерел, навіть деяких не виданих. Хоч наукова аргументація кандидата дає місцями чимало до бажання, уважаю можливим прийняти [...] з степенем вдовольняючим»¹⁷. Таким чином, як згодом відмітив Грушевський, іспит Бучинський склав «дуже гарно»¹⁸.

Успішне складання випускного іспиту давало Бучинському право зайняти посаду вчителя. Однак талановитіших учнів Грушевський намагався усілякими засобами затримати у Львові або в іншому університетському центрі, що давало їм змогу продовжити наукові заняття. За порадою Грушевського Бучинський звернувся до Виділу Наукового товариства імені Шевченка з проханням призначити фінансову допомогу для завершення наукової роботи «Флорентійська унія на Русі-Україні». З власних матеріальних засобів Виділ Т-ва на засіданні 20.11.1906 р. надав для нього «на подовжене наукових студій» допомогу в 300 кор.»¹⁹. Разом з учителем був розроблений детальний план дослідження, що мало «дати причинки до історії унії, почавши від Исидорового виступу до половини XVI в. В ряді розвідок-епізодів, в зв'язку з певними групами матеріалу, мали бути тут подані причинки до Исидорової унії, Місаїлів епізод, унія м[итрополита] Йосифа, історія й аналіза книги Сакрана, причинки до історії унії в першій половині XVI в. Сі епізоди мали оброблятися й друкуватися в міру свого приготуван-

ня»²⁰. Однак, закінчити дослідження вченому не судилось. Виїхавши до Кракова для праці в архівах, Бучинський захворів на сухоти та змушений був повернутись додому. І, як із сумом констатував Грушевський, «замість відпочити, він, одначе, не витримав виборчої гарячки, яка опанувала Галичину під весну, – кинувся в вир виборчої агітації з цілою неповздержністю з свого нервового до хоробливості темпераменту; уряджував десятки віч, агітував за українським кандидатом, і в результаті зліг після сеї кампанії до ліжка, без всяких надій на видужання...»²¹ Проте, ще за кілька днів до смерті в листі до Вчителя Бучинський висловлював надію одужати та закінчити свої праці, «але в дійсності вже не було для нього ніякої надії: сухоти були в останній стадії»²², 15 липня 1906 р. на 24-му році життя, лише через рік після закінчення університету, Богдана Бучинського не стало. Його наукова спадщина залишається мало відомою й майже не дослідженою. На сьогодні маємо лише енциклопедичну статтю А. Філонюка, присвячену постаті Б. Бучинського як дійсного члена Наукового товариства імені Шевченка²³.

Як було зазначено, науковий вишкіл Б. Бучинський проходив під керівництвом М. Грушевського, відвідуючи його лекції та беручи участь у науковому семінарі професора²⁴. Проте Учитель згадував таке: «Першу тему він вибрав собі сам, надібавши у себе в Станіславові ревізію Львівської Ставропігії з першої половини XVIII в. Радився зі мною, як її обробити. Потім переконався, що вона не може дати повного образу життя Ставропігії, й знеохотився до тої теми. Вернувшись з Праги, взяв у мене семінарійну тему – поручив я йому зайнятися автентичністю звісних уніятських пам'яток: Посланням Місаїла до папи Сикста і листом патр[іарха] Нифонта до митр[ополита] Йосифа. “Послання” Місаїла зайняло Бучинського дуже, він пустився в дуже деталічну аналіз його, але на семінарі предложив сю роботу in crudo, в виді нотаток, не зведених до якихось ширших виводів. Я порадив йому вести далі сю роботу й ввести її до якогось обробленого виду, з становища його провідної гадки (він доводив неавтентичність “Послання”). Під впливом мого V тому [“Історії України-Руси”], де вказані були аргументи за автентичністю “Послання”, покійник, одначе, кинув гадку про неавтентичність, захотів обробити з сього нового становища сю тему, але тим часом узяв у мене нову тему з того ж круга питань: про книгу Сакрана і зачав для неї архівальні роботи в Кракові»²⁵. Таким чином Флорентійська унія та її традиція в Україні

стали центральною темою студій молодого історика²⁶. Тут відмічаємо те, що всі представники львівської школи Грушевського, за винятком М. Залізняка, що був родом із Сімферополя, були греко-католиками. Тим самим тема набувала й вагомого політичного звучання. Для українського активіста Бучинського вона відповідала водночас науковим інтересам та громадсько-політичним переконанням. Так сталося, що на кінець XIX ст. в українській історіографії склався усталений негативний погляд на Берестейську унію, що не вповні відповідало історичним реаліям та цілком контрастувало з роллю Греко-католицької церкви в суспільному житті України кінця XIX – початку XX ст. Тому ідея показати унійну традицію в Україні в часі до Берестейської унії була цілком актуальною і такою залишалась надалі. Ця тема буде знову актуалізована через пів століття у дисертації о. І. Мончака на тему «Флорентійський екуменізм у Київській Церкві. Унійна ідея в помісній еклезіяльній традиції», захищеної у Папському Григоріанському університеті. Уперше цю дисертацію опублікували в 1966 р. англійською мовою в Римі й лише 2012 р. у Львові, у видавництві УКУ, вийшов з друку український переклад²⁷. У своєму дослідженні о. І. Мончак використав і одну зі статей Б. Бучинського.

Власне, за свого короткого життя Б. Бучинський не опублікував жодної своєї праці з історії унії в Україні. Перед самою смертю Бучинський заповів свої незакінчені праці одному з товаришів із проханням підготувати їх до друку²⁸. Той передав архів Бучинського Грушевському, який і виконав свою обітницю, дану в некролозі – опублікувати праці свого учня, що мало стати пам'яткою «по предчасно страченім молодім адепті історичної науки»²⁹. Та ці публікації стали не лише «доброю пам'яткою», а й вагомим внеском в українську гуманітаристику. Навіть через сто років праці Бучинського не втратили своєї наукової актуальності, про що свідчать посилання на них у працях сучасних науковців³⁰.

Надзвичайно складний почерк Бучинського, що змушував Грушевського у деяких місцях не так відчитувати текст, як відгадувати, дещо ускладнив працю, однак усі більш-менш підготовлені праці були опубліковані. До праці Грушевський залучив інших українських науковців. Так, до редагування та підготовки до друку статті Бучинського «Змагання до унії руської церкви з Римом в роках 1498–1506» був задіяний відомий філолог та історик Церкви І. Огієнко³¹.

Насамперед згадаємо головну працю Бучинського «Студії з історії церковної унії»³², загальним обсягом близько 4 друкованих аркушів, що була опублікована чотирма частинами в Записках НТШ упродовж 1908 та 1909 рр. У ній дослідник розкриває передумови та історію Флорентійської унії та досліджує спроби впровадження унії в Україні та Білій Русі. Іншою редакцією дослідження є праця «Змагання до унії руської церкви з Римом в роках 1498–1506»³³, опублікована трьома частинами в Записках Українського Наукового товариства в Києві впродовж 1909 р. Напряму теми унії стосується й студія Бучинського «“Грамота Мисаїла” і “грамота Ніфонта”»³⁴ та невеликий джерелознавчий нарис «Сліди великоруських літературних творів про флорентійську унію та урядового акту московського правительства в “Історії флорентійського собору” 1598 року»³⁵.

Флорентійська унія 1438–1439 рр. є однією з найвидатніших і найдискусійніших сторінок в історії світового християнства³⁶. У минулому України вона має те значення, що фактично «довела посередньо до першого проекту закликання на Русь бернардинів. Вона почасти сама собою, а почасти своїм відновленням в 1458 році довела до розділу руської митрополії»³⁷, та найповніше вираження унія знайшла в рішеннях Берестейського собору 1596 р. й утворенні Української унійної церкви (сьогодні – Українська Греко-католицька церква). В Україні ці півтора століття, що розділяють обидва собори, сповнені унійною та антиунійною боротьбою. Власне Б. Бучинський і поставив своїм завданням дослідити цей проміжок часу з точки зору розвитку ідеї церковної унії в Україні.

Одним із провідних діячів Ферраро-Флорентійського собору був київський митрополит Исидор, який став і першим речником унії в Україні. Як відомо, на Собор у Феррару Исидор вирушив у вересні 1437 р. безпосередньо з Москви через Твер, минаючи українські землі, що Б. Бучинський пояснює напруженими відносинами митрополита з великим князем литовським Жигимонтом на ґрунті відмінного погляду на унію³⁸. Польський та литовський єпископат тримався сторони Базельського собору – опозиційного до Ферраро-Флорентійського. Ця суперечність стала причиною того, що українські та білоруські землі не були представлені на соборі³⁹. Відтак, «і діяльність Исидора на соборі без делегатів українських і білоруських земель се діяльність грецького єрарха, візантійського визначного політика, знавця старогрецької літератури і патристики і ще в дрібній частині репрезентанта земель великих князів мос-

ковського і тверського. Тільки під кінець його побуту починаємо зустрічати сліди заінтересовання ситуацією у Вел[икім] кн[язівстві] Литовським і Короні»⁴⁰. Зміна ставлення митрополита до українських земель була зумовлена конфліктом із московським посольством на соборі. Відтак, повертаючись з собору, Ісидор чотири місяці провів в українських землях, переважно в белзькій та холмській. Як і перед собором, до акції митрополита холодно поставився польський уряд, однак цього разу Ісидор знайшов підтримку в особі кардинала Олесницького. Як наслідок, у соборі на Вавелі в Кракові була відправлена православна літургія⁴¹. Смерть великого князя литовського Жигимонта – неприхильного унії, сприяла зміні ставлення до цього питання польського короля Володислава III. Таким чином, митрополит Ісидор мав можливість вільно відвідати українські коронні єпархії: Перемиську, Холмську та Галицьку – й оголосити унію у Львові та на Крилосі в Галичі. Однак, враховуючи непевне становище польського духовенства щодо Флорентійського та Базельського соборів, максимум, що зміг досягнути Ісидор, на думку Б. Бучинського, була зміна правового становища православної Церкви в Короні, переведення його з площини традиції на рівень офіційного, документального забезпечення⁴².

Гірше для Ісидора справа мала місце у Великому князівстві Литовському. На думку Б. Бучинського, це було викликано тим, що: 1) віленський єпископ «не признає Ісидора, бо він не признає собора у Флоренції, а одиноко легальний собор в Базелі нічого йому про те не доніс»; 2) на той час дійшло майже до повного розриву Польсько-литовської унії та 3) у церковному питанні Литва перебувала в тісних відносинах із Московією, відтак у землях великого князівства мала вплив антиунійна агітація московської делегації, що поверталася з Флорентійського собору попереду Ісидора. Водночас князі київський і смоленський «признали Ісидора законним митрополитом, так само й Лавра печерська». Після того «в Києві й Смоленську Ісидор голосив унію, бо поминав ім'я папи в богослуженню в св. Софії й в Богородичнім храмі Смоленська»⁴³. Із цього Б. Бучинський підсумовує, що в українських землях Великого князівства Литовського Ісидор досягнув успіху лише політичного, а не догматичного. Як і в Короні, православна Церква отримала офіційні гарантії свого імунітету й певного визнання унії на офіційному рівні. Як відмітив дослідник, князь Олелько Володимирович «прийняв у Києві добре» свого митрополита⁴⁴. Водночас обставини в Києві, на думку Б. Бучинського, для Ісидора були прогнозом

московського прийому, адже саме місто, через спорідненість свого князя із московським двором, перебувало в тісних відносинах із Московією. Як результат, «Ісидор удався на Москву, бо він на початку був *de facto* більше московським митрополитом, чим київським, бо й від папи мав спеціальне припоручення до Василя Василевича, вкінці для візантійського політика могли мати спеціальну вагу династичні зв'язи між Палеологами і династією московською»⁴⁵. Однак Московія, без згоди єпископів та урядів інших князівств, зокрема Великого князівства Литовського та Новгород Великого, арештувала Ісидора й справа унії тут була остаточно програна. Та розуміючи грубе порушення церковних канонів, сама ж Московія, за припущенням дослідника, і сприяла втечі митрополита з ув'язнення спершу в Твер, а згодом у Новгород, однак і там справа унії не повелася⁴⁶. За час перебування митрополита в російських землях кардинально змінилась ситуація в Короні та Великому князівстві. Архієпископ гнєзненський, єпископи краківський та віленський чітко стали на бік Базельського собору, через що Ісидор втратив будь-які правні повноваження папського легата та кардинала католицької Церкви в Київській митрополії. Попри те, для православних він залишався чинним митрополитом, тим більше, що за ним стояв царгородський патріарх-уніат Митрофан⁴⁷.

Зміну ставлення до унії короля Володислава III Бучинський убачає у зв'язку з балканською антиосманською політикою короля. Тоді ж, на думку дослідника, за активної участі Ісидора з'явилися плани поширити унію на Молдавію, Волощину, Сербію, Боснію та Болгарію, що й змусило київського митрополита покинути Україну й вирушити в Рим⁴⁸. Відсутністю Ісидора скористались противники унії: грецькі єрархи-емігранти («заблудящі»), московський уряд та кардинал Олесницький⁴⁹. Попри те, що наступник Володислава Казимир врешті-решт визнав папу Євгена IV і Флорентійський собор, на кінець 1440-х років Рим втратив запал до унії і схилився до думки «перетягати уніатів просто на латинство»⁵⁰. Таким чином, «хід подій пішов в двох напрямках: у Вел[ико-му] князівстві в напрямі православної реставрації, в Короні в напрямі безпосереднього облатинщення русинів»⁵¹. Як наслідок, 1458 р. відбувся відомий відхід Московії від Київської митрополії⁵², а 1457 сам Ісидор змушений був зректися київської єпархії. На місце Ісидора, за його ж рекомендацією, як припускає Бучинський⁵³, київським митрополитом був висвячений Григорій Болгаринович, із яким і пов'язаний наступний етап унійної боротьби в

Україні. Окрім того, визнання митрополита-уніата українськими та білоруськими єпископами закріпили поділ митрополії на Київську та Московську. Україна від поділу митрополії однозначно виграла, адже, як зазначає Бучинський, цей акт мусив «нав'язати тіснішу злуку між митрополитом і вірними його дієцезії та єпископами йому підданими, через обмеженне поля діяльності, яке зоставалося митрополитові»⁵⁴, незалежно від того, де був реальний осідок митрополита – у Києві, Вільно чи Новогрудку.

Реальний стан речей ставив на порядок денний питання церковної юрисдикції, тим самим унія відходила в тінь⁵⁵. За Бучинським, юрисдикційні питання стосувалися: 1) політики Риму, що прагнув підпорядкувати коронні українські єпархії безпосередньо Курії. В Україні розгорнув активну діяльність орден Бернардинів, метою яких було не «навертанне на унію, а навертанне на католицтво»⁵⁶; 2) спроби Григорія поширити свою юрисдикцію на Новгород і Москву і 3) полагодження відносин української Церкви з Константинополем. За таких обставин саме в цей період дослідник вбачає ослаблення ролі константинопольського патріарха в житті української Церкви. Відтак, Б. Бучинський чітко не зазначає про повернення Григорія з унії на православ'я. Навпаки, дослідник наводить аргументи за актуалізацію унійного питання під кінець життя митрополита Григорія та поживлення контактів України з Заходом, що також говорить про певні успіхи унійної ідеї в Україні. Проте з безпосередніх заходів до поширення унії в часі щодо Григорія дослідник детально зупиняється лише на так званій «Грамоті Мисаїла».

«Грамота Мисаїла» науково вперше опублікована А. Петрушевичем у 1869 р.⁵⁷, а 1887 р. в «Арихве Юго-Западной России» С. Голубев здійснив републікацію видання митрополита Іпатія Потія 1605 р.⁵⁸ Публікації пам'ятки викликали поживлення інтересу до неї у науковому середовищі⁵⁹. Аналізу цієї грамоти, окрім місця у загальному дослідженні⁶⁰, Б. Бучинський присвятив окрему розвідку⁶¹. За висновками Н. Заторського, «з усіх аргументів “за” та “проти” справжності Мисаїлового листа, логіка доведення Б. Бучинського виглядає чи не найпереконливішою, демонструючи найменше авторських фантазій і відзначаючись, натомість, добрим знанням тогочасного стану досліджень цієї проблеми, а також залученням якнайширшої історичної та джерельної бази»⁶².

Бучинський одразу визнавав автентичність пам'ятки⁶³. Основним аргументом для такого висновку був факт відсутності поваж-

них доводів щодо фальсифікату грамоти, приписування авторства її Іпатієві Потію⁶⁴. Бучинський піддає грамоту детальній джерелознавчій критиці. Він аналізує мову документа, титул митрополита та підписи під грамотою. На основі скрупульозного аналізу дослідник вбачає в «Місаїлі тільки владику смоленського, що 1480 р. адміністрував митрополію київську – тому що митрополит тодішній Спіридон Сатана сидів у в'язниці литовській»⁶⁵. Таким чином, Мисаїл, як митрополит київський, не міг підписати грамоту 1476 р.⁶⁶ З інших зазначених осіб підписати грамоту могли лише Роман, Іван та Андрій Олександровичі⁶⁷. Щодо решти написів, то «шість підписів на нашій документі є рішучо хибних, чотири підписи зв'язані з різними справами, в котрих був заангажований Іпатій Потій», відтак дослідник приходять до впевненого висновку, що «усі ті підписи мусимо усунути з нашого акту»⁶⁸. Відтак «грамоту Мисаїла» Бучинський датує 1500 р. на основі текстологічного порівняння її з грамотою митрополита Йосифа до папи Олександра VI⁶⁹. Іншим аргументом є текстологічне порівняння з «грамотою Ніфонта», загальновизнаним фальсифікатом, датованим другою половиною травня 1500 р.⁷⁰ Таким чином дослідник приходять до висновку, «що т. зв. грамота Мисаїла була в своїй первісній, невідправленій формі написана з іменем митрополита Йосифа»⁷¹, адже «згада не посланіє своїм розкладом (інвокація, потім виложенне про що йде мова, і ще раз просьба, щоб сповнилось їх прошенне), а також і зворотами стилістичними та звітками про кривди православної віри нагадує так сильно т. зв. грамоту Мисаїла, котру я приписую Йосифові, що я не вагаюся бачити в Йосифі автора отсього посланія»⁷². За такої умови текстологічна подібність «грамоти Мисаїла» до послання Йосифа означала, на думку науковця, автентичність грамоти 1476 р.⁷³

Однак із часом під впливом Грушевського Бучинський визнав авторство безпосередньо Мисаїла. Водночас актуалізація ідеї унії за Мисаїла була зумовлена зовнішніми, правними чинниками церковної юрисдикції, однак Бучинський додає ще один важливий аргумент: «Акт 1476 р. підписують люди, що побували на Апенінському півострові, бачили красу Відродження, та вже передше, не оглядаючись на загал, складали послух (oboedientia) папі»⁷⁴. Власне й сам собор, що обрав київським митрополитом смоленського єпископа Мисаїла, за припущенням дослідника, відбувся за умови визнання собором і митрополитом старшинства папи.

Сама грамота, яку доставили в Рим посланці собору, і була актом підтвердження старшинства папи, й *de facto*, за Бучинським, це було приховане «проголошення принципів флорентійського собора». Однак, «посли, що вибралися в Рим, вернули звіт з порожніми руками, хоч мабуть сповнили совісно свої завдання. Папа Сикст став згодом для русинів вельми неприхильний – як се показав аж в [14]80 рр.» Єдиним успіхом, і то вагомим, було те, що папа таки «заказав русинів хрестити вдруге»⁷⁵. Саме це питання було актуальним для української Церкви наприкінці XV – на початку XVI ст., що в перших працях було додатковим аргументом досліднику для віднесення «грамоти Мисаїла» під авторство митрополита Йосифа Болгариновича. Відтак, *de facto*, попри визнання авторства Мисаїла, і надалі система аргументів була спрямована на користь авторства митрополита Йосифа.

У концепції Бучинського «особа митрополита Йосифа відіграла в історії змагань до унії руської церкви з Римом при кінці XV і на початку XVI століття вельми важну роль», зі смертю якого в 1501 р. «дальшу долю змагань до унії можемо слідити тільки фрагментарично»⁷⁶. Поворот Йосифа до унії, за припущенням Бучинського, міг статися під час відвідин Константинополя, де «мусів бачити невідрадне положення Царгородського патріарха, хто знає, чи помічення там починені не вплинули на його пізніші змагання до унії так, як подоріж Мелетія Смотрицького на Схід»⁷⁷.

З іншого боку, актуалізація унійного питання на межі XV–XVI ст. була пов'язана з одруженням великого князя литовського Олександра з московською княжною Оленою. Бучинський припускає, що Рим вимагав від Олександра перехід його дружини в католицизм, Москва ж наполягала на непорушності та забезпеченні її православного віросповідання. Таким чином, «литовське правительство вибрало дорогу посередню – унію»⁷⁸. Безпосередньо це завдання покладалось на митрополита Йосифа, який і взявся його реалізувати одразу після поставлення на митрополію⁷⁹. Одруження Олександра з Оленою, на думку дослідника, актуалізувало питання перехрещення православних під час переходу в католицизм⁸⁰, що було одним із провідних питань, порушених «грамотою Мисаїла». Саме в цьому пункті, що православних було заборонено перехрещувати при переході в католицизм, Бучинський вбачає найбільший успіх унійних змагань другої половини XV – початку XVI ст., що в подальшому полегшувало українцям сприймання ідеї унії. Ще одним питанням була потреба боротьби з татарами та

османами, що постала перед Великим князівством Литовським у другій половині XV ст., що зближує мотиви діяльності Йосифа з мотивами константинопольського патріархату щодо укладення Флорентійської унії.

Наступним, після «грамоти Мисаїла», кроком митрополита Йосифа Болгариновича в напрямку унії був лист київського митрополита до римського папи від 20 серпня 1500 р., що містив уже суто католицьке *Credo* й був переданий через посла Івана Сопігу, посольство якого Бучинський ставить у зв'язок із посольством у Рим Еразма Вітелія⁸¹. Посли привезли три листи: київського митрополита, латинського віленського єпископа та великого князя литовського, і мали головною метою «вести переговори в справі унії руської церкви з Римом, в справі переходу великої княгині Олени на католицизм, в справі турецькій, і зложити т. зв. обєдїєнцїю папи»⁸². Проте, серед прохань митрополита Йосифа до папи, дослідник виокремлює питання юрисдикції київського митрополита. За припущенням Бучинського, Йосиф прагнув не лише зрівнятися у правах із католицьким віленським єпископом, а й зайняти становище вище від єпископа віленського⁸³, очевидно, у межах Київської митрополії.

Дослідник детально описує прийом литовського посольства в Римі та подальші кроки Курії щодо запровадження унії у Великому князівстві Литовському. Проте смерть митрополита Йосифа Болгариновича 1501 р. обірвала активні дії українського духовенства щодо запровадження унії. Ще деякий час ідея унії жила в Великому князівстві у зв'язку з обранням великого князя Олександра на польський престол. Курія змушена була відмовитись від ідеї переходу княгині Олени на католицизм і «папа дозволив Олександрові мешкати з нею, як з жінкою, доки не дозволить який корисний випадок інакше в сїй справі рішити, – коли Олена буде придержуватись рішень Флорентійського собору, не буде погорджувати латинськими обрядами та не буде стреміти, щоб кого намовою або іншим способом прихилити для руської секти»⁸⁴. І саме «таке крайнє неприхильнє становище папи супротив справи унії, – на думку Бучинського, – мусїло чимало причинитися до її занепаду»⁸⁵, тому на час Берестейського собору «про унію Йосифа не пам'ятав ніхто»⁸⁶.

Окрім прямого завдання дослідження Флорентійської унії в Україні Бучинський вирішує й низку інших питань, як-от: реконструює біографію Йосифа Болгариновича ще як єпископа смолен-

ського⁸⁷, детально зупиняється на литовсько-московських суперечностях кінця XV – початку XVI ст.⁸⁸, ретельно розбирає перебіг московсько-литовської війни 1500-го року. Особливу увагу дослідник звертає на релігійний аргумент причин, що призвели до війни та доходить висновку, що «витиснути на війні печаті релігійної обом правительством таки не вдалося»⁸⁹. Вирішує Бучинський і низку інших дотичних питань.

Грушевський постійно нарікав на розсіяність свого учня, кидання його з однієї теми на іншу. Наприклад, історик згадував епізод, коли Бучинський «серед семінарійних занять, маючи в рефераті працю одного з інших членів мого семінару про Остапа Дашковича, зладив невеличкий реферат на сю тему, але ладячися до учительського іспиту, не викінчив сеї роботи настільки, щоб її можна було надрукувати»⁹⁰. Таким чином і цю працю Бучинського довелося закінчувати, готувати до друку Вчителюві, і вона була опублікована в 113 томі Записок НТШ за 1913 р. під заголовком «Початки політичної кар'єри Остафія Дашковича»⁹¹.

Б. Бучинський зосереджує увагу на ранньому, «докозацькому» періоді біографії Остапа Дашковича, що надає його розвідці особливої ваги навіть через століття з дня її публікації. Щодо дискусійного питання про походження Остапа Дашковича Бучинський припускає, що він родом зі служилої шляхти Київського повіту⁹². Позаяк на той час Київ був порубіжною фортецею, Дашкович почувався «на степу як вдома»⁹³. Попри те, що литовський уряд був «прихильний до Дашковича», на початку XVI ст. він переходить на московську службу. Мотив цього акту дослідник вбачає у політичних обставинах, що склалися в Україні під литовським пануванням: «Я позволю собі зробити ще лиш замітку, що симпатій до великокняжого литовського режиму, що вмів – не вважаючи на кріпкий протест киян – поруйнувати самостійність землі, а не потрафив оборонити від татар, а що неприхильно відносився до змагань людної до самооборони перед татарами, – симпатій до оттакого правительства годі було домагатись у Дашковича як і у його найбільше талановитого сучасника і краяна кн. Михайла Львовича Глинського»⁹⁴. У Москві Дашкович провів чотири роки, де правдоподібно служив у загоні Глинського й зав'язав добрі відносини з князем К. Острозьким, який на той час перебував у московському полоні. Згодом останній посприяв наверненню Дашковича та «його товаришів» у литовську службу, хоча самі мотиви цього повороту дослідник чітко не зазначає, лише припускає, що ті люди, беру-

чи участь в повстанню (Глинського – *Д. Г.*), зовсім не симпатизували з московськими порядками і змагали до політичної самостійності у внутрішньому ладі литовсько-руських земель»⁹⁵.

Важливе значення у підготовці майбутніх істориків Грушевський надавав джерелознавчій складовій, залучаючи їх до активної діяльності в рамках Археографічної комісії НТШ⁹⁶. Передчасна смерть завадила Бучинському стати дійсним членом Археографічної комісії, однак і на цій ниві він встиг дещо зробити. Так, виїхавши до Кракова для збирання архівного матеріалу з історії Флорентійської унії в Україні, Бучинський «задумав обробити кілька документів до часів Свитригайла», і цю працю, знову ж таки, готував до друку вже Вчитель, а не автор. Це перше посмертне видання дослідження Бучинського⁹⁷, і воно є археографічною публікацією низки оригінальних актів з епохи Свитригайла, деякі з яких, як, наприклад, грамота Свитригайла щодо литовсько-польського з'їзду від 7 листопада 1430 р., були вперше виявлені та опубліковані дослідником оригінальною, латинською мовою без перекладу. Опубліковані джерела стосуються насамперед боротьби Свитригайла з Ягайлом та Жигимонтом⁹⁸. Водночас Бучинський позитивно оцінює постать бунтівного князя. Він відхиляє закиди у «віроломстві» Свитригайла, що робить йому Жигимонт і які «виглядають просто на болоче іронізованне над Свитригайлом з боку чоловіка, що зібрав овочі конспірації 1432 р., і сам до змови приложив руку»⁹⁹. Прикметно, що в студіях Бучинського Свитригайло, хоча традиційно й виступає репрезентантом української партії Великого князівства Литовського, підтримує прихильну щодо унії групу¹⁰⁰.

Продовженням джерелознавчих студій автора й останньою на сьогодні опублікованою працею Бучинського є замітка «Галицькі рукописи XV–XVI ст.» у часописі «Українська книга», ч. II за 1938 р., підготовлена до друку І. Крип'якевичем¹⁰¹. Очевидно, це лише робочі записи Бучинського, що в дальшому мали перерости в дослідження, однак і вони мають наукову цінність до історії культури «Львівської Русі» зазначеного часу.

Фактично єдиною опублікованою за життя Бучинського працею був блок рецензій на дослідження свого товариша по школі Грушевського Б. Барвінського «Жигимонт Кейстуович, великий князь литовсько-руський. (1432–1440)» (Жовква, 1905) та низку польських видань з історії Великого князівства Литовського, зокрема унійних ідей XV ст.¹⁰² Б. Барвінський визнав, що рецензент дав йому «цілий ряд цінних заміток і поправок». Опрацювавши в Кракові

архівні матеріали, на які йому вказав Бучинський, Барвінський опублікував їх¹⁰³, тим самим виконавши обітницю, дану покійному товаришеві. Як глибокий, вдумливий, ерудований історик Б. Бучинський допомагав також іншим своїм товаришам по цеху Грушевського. Так, І. Крип'якевич згадував, що старший товариш «глибоко розумів середньовіччя і мені допомагав оформлювати мої перші історичні ідеї»¹⁰⁴.

Грушевський появу цих рецензій також кладе на побічний інтерес свого учня. Значимо, однак, що Грушевський сам заохочував своїх учнів до написання рецензій і, як правило, сам підбирав для того відповідні праці. До друку ці рецензії обговорювали з Учителем. Тим самим Грушевський виробляв у своїх учнів навички критичного мислення. Винятком же Бучинського був самостійний відбір праць для рецензування та повністю самостійне, ґрунтовне опрацювання матеріалу, де він показує себе першорядним фахівцем з пізньосередньовічної історії Східної Європи, зокрема України. Прикметно, що рецензії Бучинського, загальним обсягом близько 2 друкованих аркушів, були опубліковані не в розділі «Бібліографія», як то мало би бути, а в рубриці «Наукова хроніка» у 75 томі Записок НТШ за 1907 р.

У рецензіях Б. Бучинського насамперед заслуговує на увагу історіософське осмислення дослідником значення XV ст. для історії України. Так, він зазначає, що: «1) вік XV – вік політичної двоїстості вел[икого] князівства, вік зросту двох могутих заграничних чинників: вел. кн. Московського і Кримської Орди, приніс і для внутрішнього ладу вел[икого] князівства важні переміни; 2) на полі відносин суспільних се часи формовання верств пансько-шляхотської і її антипода селянської верстви. Для визначніших міст в[еликого] кн[язівства] се вік заведення німецького права; 3) в відносинах правно-політичних – се вік занепаду князівств, часи відживання давнійшої окремішності князівств в автономії земель; 4) на полі культурно-побутовім се вік, в котрім польська культура приходить до переваги над руською, до переваги, що кріпшає весь XVI в. і в першій четвертині XVII в. опановує усі землі вел[икого] князівства»¹⁰⁵.

З фактологічного боку виділяємо спростування Бучинським погляду на Жигимонта як прихильного до українців князя, водночас дослідник наводить додаткові аргументи на спростування думки про вбивство князя як результату «русської змови». Заперечує Бучинський і тезу, що цивілізаційні впливи йшли в Литву лише з

Польщі, тим самим спростовує культурну відсталість Литви й України від Польщі в XV ст.¹⁰⁶

Отже, Богдан Бучинський залишився чи не єдиним чистим медієвістом зі львівської школи Грушевського. Науковий інтерес Бучинського перебував у руслі лекційних курсів учителя. М. Грушевський, посівши катедру історії Східної Європи, подавав панорамний її виклад, значну увагу приділяючи й питанням історії Великого князівства Литовського. Для прикладу, він читав курси «Боротьба за Галичину та Волинь в XIV в.», «Історія унії Литви і Польщі», «Велике князівство Литовське в XIV–XVI ст.»¹⁰⁷ тощо.

Постать Грушевського приваблювала Бучинського не лише титанічністю наукового виміру, йому глибоко імпонувала й громадянська позиція вчителя, який неодноразово наголошував на тому, що історик – не лише науковець, а й громадянин. Відтак, як відмічають дослідники, «чіткі національні переконання М. Грушевського, його постава соборника та реноме визначного українця, притягували українське студентство, і на лекції до молодого професора записалися всі, хто зачислював себе до українства»¹⁰⁸.

Однак політичні й соціальні умови для розвитку української науки наприкінці XIX – початку XX ст. були вкрай несприятливими. Як зазначав М. Грушевський, на південно-західній Україні українська суспільність «позбавлена властиво всяких засобів і способів, що дають людям можливість приготуватись до наукової роботи й їй віддаватись, і наукова робота на своєнароднім ґрунті стає актом патріотизму, певного пожертвування»¹⁰⁹. Таку самопожертву на вівтар української науки склав і Богдан Бучинський. Саме його передчасна смерть заклала меморіальні традиції у середовищі Львівської історичної школи¹¹⁰. На смерть учня відгукнувся сам Грушевський, підготувавши некролог-спогад та організувавши помертне видання неопублікованих праць свого учня.

Звістку про смерть Богдана Бучинського М. Грушевський отримав 15 липня 1907 р. під час закінчення перегляду та доповнення IV тому своєї «Історії України-Руси», готуючи його друге допрацьоване видання¹¹¹. Цей том присвячено литовському періоду української історії, отже, у другому виданні Грушевський використовує і праці Б. Бучинського¹¹², про що є відповідні власноручні записи на берегах приміток першого видання тому¹¹³.

І. Крип'якевич визнав Б. Бучинського найвидатнішим істориком із молодого покоління першого десятиріччя 1900-х років¹¹⁴. В українській історіографії така оцінка постаті свого товариша й ко-

леги видатним українським істориком не знайшла свого продовження, тому причиною – політичні обставини в Україні ХХ ст. На зміну ліберальному режиму Австро-Угорської імперії, у якій могло потужно розгорнути українознавчу діяльність Наукове товариство імені Шевченка, прийшла польська міжвоєнна окупація, а з 1939 р. – советська та нацистська окупації. Період советської окупації, з заборонаю після 1930-х років навіть згадувати ім'я Грушевського, не лише негативно позначився на розвитку українознавства, рецепції в українській історіографії доробку школи Грушевського, більшість представників якої були репресовані режимом, а й загалом на дослідженнях українського середньовіччя. Отже, актуалізація наукової спадщини львівської школи Грушевського не лише дає змогу заповнити сторінки історії української історичної науки, а й актуалізувати різні сторінки української минувшини, зокрема українського пізнього Середньовіччя, у дослідженні якого праці Б. Бучинського залишаються вагомими історіографічними джерелами й потребують якнайповнішого «повернення» в український науковий дискурс.



¹ Тельвак В., Педич В. Львівська історична школа Михайла Грушевського. – Л.: Світ, 2016. – С. 5, 378.

² Див.: Дорошенко Д. Огляд української історіографії. – К., 1996. – С. 194–195.

³ Тельвак В., Педич В. Вк. праця. – С. 10.

⁴ Див.: Барвінський А. Зі «Споминів з мого життя». Справа покликання проф. Володимира Антоновича на катедру історії України-Руси на Львівському університеті // Стара Україна. Часопис історії і культури. – 1924. – Ч. ІХ–Х. – С. 137–139.

⁵ Коренець Д. Ювілей науки // Учитель. – Львів, 1906. – Ч. 10. – С. 144.

⁶ Крип'якевич І. Історично-філософська секція НТШ під керівництвом Михайла Грушевського у 1894–1913 роках // Записки НТШ. Праці Іст.-філософ. секції. – Львів, 1991. – Т. 222. – С. 395.

⁷ *Тельвак В., Педич В.* Вк. праця. – С. 6, 374; *Дорошенко Д.* Огляд української історіографії. – С. 194–195.

⁸ *Крип'якевич І.* Спогади (Автобіографія) // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. – Львів, 2001. – Вип. 8: Іван Крип'якевич у родинній традиції, науці, суспільстві. – С. 90.

⁹ *Тельвак В., Педич В.* Вк. праця. – С. 10; *Ісаїв П.* Михайло Грушевський (1866–1934) // Дзвони. Літературно-науковий місячник. – Річник IV. – Львів, 1934. – С. 573; *Крип'якевич І.* Михайло Грушевський // Хроніка НТШ. – Львів, 1935. – Т. 72. – С. 5.

¹⁰ *Фелонюк А.* Бучинський Богдан // Наукове товариство ім. Шевченка. Енциклопедія. – Т. 2: Бібл–Вес. – Львів, 2014. – С. 447.

¹¹ *Грушевський М.* Богдан Бучинський. Посмертна згадка // Грушевський М. С. Твори: У 50 т. / Редкол.: П. Сохань, Я. Дашкевич, І. Гирич та ін.; голов. ред. П. Сохань. – Львів: Світ, 2007. – Т. 8: Серія «Історичні студії та розвідки (1906–1916)». – С. 541.

¹² *Фелонюк А.* Вк. праця. – С. 447.

¹³ *Тельвак В., Педич В.* Вк. праця. – С. 89.

¹⁴ *Грушевський М.* Богдан Бучинський... – С. 541.

¹⁵ *Заболотна І.* Спогади Івана Крип'якевича (1904–1911) // Український археографічний щорічник. Нова серія. – К., 2010. – Вип. 15. – С. 481.

¹⁶ *Фелонюк А.* Вк. праця. – С. 447.

¹⁷ Там само.

¹⁸ *Грушевський М.* Богдан Бучинський... – С. 542.

¹⁹ *Тельвак В., Педич В.* Вк. праця. – С. 90; *Фелонюк А.* Вк. праця. – С. 447.

²⁰ *Грушевський М.* Богдан Бучинський... – С. 542.

²¹ Там само.

²² Там само.

²³ *Фелонюк А.* Вк. праця. – С. 447–448.

²⁴ *Тельвак В., Педич В.* Вк. праця. – С. 53.

²⁵ *Грушевський М.* Богдан Бучинський... – С. 541–542.

²⁶ Д. Дорошенко, а за ним О. Руда хибно відносять Б. Бучинського до числа дослідників Берестейської унії (*Дорошенко Д.* Нарис історії України: У 2 т. – Вид. 2-е. – К.: Глобус, 1991. – Т. I: До половини XVII ст. – С. 179; *Руда О.* Берестейська унія у дослідженнях львівських польських істориків (1890–1914) // Проблеми слов'язнавства. – 2008. – Вип. 57. – С. 68). Водночас дослідники не наводять жодних покликів на відповідні праці Бучинського. З відомих мені праць він ніде не пише про Берестейську унію, лише кілька разів згадує про неї.

²⁷ Мончак І. Флорентійський екуменізм у Київській Церкві / Пер. з англ. Р. Скакуна, за ред. О. Турія. – Львів: Вид-во УКУ, 2012. – 364 с.

²⁸ Припускаю, що цим товаришем був І. Крип'якевич.

²⁹ Грушевський М. Богдан Бучинський... – С. 542.

³⁰ Див., наприклад: Русина О. Сіверська земля у складі Великого князівства Литовського. – К., 1998. – С. 189; Гудзяк Б. Криза і реформа. Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії / Пер. з англ. М. Габлевич, за ред. О. Турія. – Львів: Вид-во УКУ, 2000. – С. 68, 74; Пелешенко Ю. Українська література пізнього Середньовіччя (друга половина XIII – XV ст.): Джерела. Система жанрів. Духовні інтенції. Постаті. – 2-ге вид., переробл. і доповн. – К.: Стилос, 2012. – С. 433, 440, 445, 454; Полехов С. В. Наследники Витовта. Династическая война в Великом княжестве Литовском в 30-е годы XV века. – Москва: Индрик, 2015. – С. 32, 172, 199, 207, 208, 209, 220, 290, 317; Заторський Н. О. «Послання Мисаїла до папи Сикста IV» 1476 року: реконструкція архетипу / Вид. 2-е, виправлене та доповнене. – Львів: Вид-во УКУ, 2019. – С. 23, 24, 31, 36, 58, 64, 70–72, 86, 89, 90, 92, 95, 97, 399, 411, 432; та інші.

³¹ Шульга В. До історії Українського наукового товариства в Києві: листи Наталії Романович до Михайла Грушевського (1908–1914 рр.) // Михайло Грушевський. Студії та джерела. – К., 2019. – Кн. 2. – С. 272, 365, прим. 26.

³² Бучинський Б. Студії з історії церковної унії // Записки НТШ. – Л., 1908. – Т. 85, кн. V. – С. 21–42; 1908. – Т. 86, кн. VI. – С. 5–30; 1908. – Т. 88, кн. II. – С. 5–22; 1909. – Т. 90, кн. IV. – С. 5–24.

³³ Бучинський Б. Змагання до унії руської церкви з Римом в роках 1498–1506 // Записки Українського наукового товариства в Києві. – К., 1909. – Кн. IV. – С. 100–136; Кн. V. – С. 61–87; Кн. VI. – С. 5–53.

³⁴ Бучинський Б. «Грамота Мисаїла» і «грамота Ніфонта» // Записки Українського наукового товариства у Києві. – К., 1914. – Т. XIII. – С. 5–44.

³⁵ Бучинський Б. Сліди великоруських літературних творів про флорентійську унію та урядового акту московського правительства в «Історії флорентійського собору» 1598 року // Записки НТШ. – Л., 1913. – Т. 113, кн. III. – С. 23–28.

³⁶ Див., наприклад: Гіл Дж. Флорентійський собор / Пер. з англ. М. Прокопович. – Л.: Вид-во УКУ, 2016. – XXII + 442 с. – (Серія «Пам'ятки історично-богословської думки», вип. 3).

³⁷ Бучинський Б. Змагання до унії руської церкви з Римом в роках 1498–1506. – Кн. IV. – С. 100.

³⁸ Бучинський Б. Студії з історії церковної унії. – Т. 85, кн. V. – С. 22.

- ³⁹ *Бучинський Б.* Змагання до унії руської церкви з Римом в роках 1498–1506. – Кн. IV. – С. 103; *Бучинський Б.* Студії з історії церковної унії. – Т. 85, кн. V. – С. 23.
- ⁴⁰ *Бучинський Б.* Студії з історії церковної унії. – Т. 85, кн. V. – С. 24.
- ⁴¹ Там само. – С. 28.
- ⁴² *Бучинський Б.* Змагання до унії руської церкви з Римом в роках 1498–1506. – Кн. IV. – С. 106–107; *Бучинський Б.* Студії з історії церковної унії. – Т. 85, кн. V. – С. 31–32.
- ⁴³ *Бучинський Б.* Студії з історії церковної унії. – С. 32–34.
- ⁴⁴ Там само – С. 37.
- ⁴⁵ Там само.
- ⁴⁶ Там само – С. 39.
- ⁴⁷ Там саме – С. 40–42.
- ⁴⁸ Там само. – Т. 86, кн. VI. – С. 5–7.
- ⁴⁹ Там само. – С. 10–11.
- ⁵⁰ Там само. – С. 21.
- ⁵¹ Там само. – С. 23.
- ⁵² *Бучинський Б.* Змагання до унії руської церкви з Римом в роках 1498–1506. – Кн. IV. – С. 109. Фактично ж відхід Москви відбувся ще 1448 р., коли без згоди константинопольського патріарха в Московії був поставлений на митрополію Йона (Історія Української Православної Церкви / Д. Гордієнко, В. Клос, Ю. Мищик, І. Преловська; худ.-оформл. М. Мендор. – Х.: Фоліо, 2018. – С. 39; *Клос В.* Автокефалія Української Церкви: огляд від Хрещення до Синодального Томосу. – К., 2019. – С. 91–92).
- ⁵³ *Бучинський Б.* Студії з історії церковної унії. – Т. 88, кн. II. – С. 6.
- ⁵⁴ *Бучинський Б.* Змагання до унії руської церкви з Римом в роках 1498–1506. – Кн. IV. – С. 111.
- ⁵⁵ *Бучинський Б.* Студії з історії церковної унії. – Т. 88, кн. II. – С. 16.
- ⁵⁶ Детальніше: *Бучинський Б.* Змагання до унії руської церкви з Римом в роках 1498–1506. – Кн. IV. – С. 125.
- ⁵⁷ *Петрушевич А.* Посельство до папежа Рымского Сикьста четвертого от духовенства и княжат и панов руских з Вильна року 1476 р. // Литературный сборник, издаваемый обществом Галицко-русской ма-тицы. – Л., 1869. – Вып. 3–4. – С. 223–260. Наступного року вийшло окреме видання: *Петрушевич А. С.* Соборное послание русского духо-венства и мирян к римскому папе Сиксту IV, писанное из Вильна 14 марта 1476 года. – Л., 1870. – 38 с.
- ⁵⁸ Грамота киевского митрополита Мисаила к папе Сиксту IV, 1476 г., обнародованная Ипатием Поцеем в 1605 г. («Посельство до папежа»)/

Публ. С. Голубева // Архив Юго-Западной России. – К., 1887. – Ч. I. – Т. VII. – С. 193–231.

⁵⁹ Історіографію питання див.: *Заторський Н. О.* Вк. праця. – С. 50–85.

⁶⁰ *Бучинський Б.* Студії з історії церковної унії. – Т. 90, кн. IV. – С. 5–24.

⁶¹ *Бучинський Б.* «Грамота Мисаїла» і «грамота Ніфонта». – С. 5–44.

⁶² *Заторський Н. О.* Вк. праця. – С. 70.

⁶³ *Бучинський Б.* «Грамота Мисаїла» і «грамота Ніфонта». – С. 5–8.

Б. Гудзяк допустився помилки, стверджуючи, що Б. Бучинський «намагається довести, що лист, якого маємо сьогодні, був сфальсифікований на початку XVII ст., ймовірно, Іпатієм (Потієм), на основі документа, складеного 1500 р. за митрополита Йосифа (Болгариновича)»: *Гудзяк Б.* Вк. праця. – С. 68, прим. 29.

⁶⁴ Таку думку відстоював, наприклад, М. Калихевич: *Калихевич Н. О.* грамоте Мисаїла, митроп. Киевского к папе Сиксту IV. – К., 1883. – Арк. 44. – (Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 304. – Дис. № 915).

⁶⁵ *Бучинський Б.* «Грамота Мисаїла» і «грамота Ніфонта». – С. 21.

⁶⁶ О. Русина та Н. Заторський заперечують думку Б. Бучинського: *О. Русина.* Мисаїлове послання Сиксту IV за Синодальним списком // Український археографічний щорічник. Нова серія. – К., 2002. – Вип. 10. – С. 286–287; *Заторський Н. О.* Вк. праця. – С. 36, прим. 90. Водночас О. Русина припускає, що Мисаїл таки міг бути київським митрополитом, а О. Н. Заторський акцентує увагу, що Мисаїл надсилав грамоту як «єпископ смоленський». Таким чином, питання залишається відкритим.

⁶⁷ *Бучинський Б.* «Грамота Мисаїла» і «грамота Ніфонта». – С. 31.

⁶⁸ Там само. – С. 34.

⁶⁹ Там само. – С. 36.

⁷⁰ *Бучинський Б.* Змагання до унії руської церкви з Римом в роках 1498–1506. – Кн. VI. – С. 9.

⁷¹ *Бучинський Б.* «Грамота Мисаїла» і «грамота Ніфонта». – С. 38.

⁷² *Бучинський Б.* Змагання до унії руської церкви з Римом в роках 1498–1506. – Кн. V. – С. 61. Ця ідея наскрізно проходить у ранніх дослідженнях Бучинського. Див.: Там само. – Кн. IV. – С. 106, 119 та ін.

⁷³ *Грушевський М. С.* Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. / Редкол. П. С. Сохань (голова) та ін. – К.: Наукова думка, 1995. – Т. 5: Суспільно-політичний і церковний устрій і відносини в українсько-руських землях XIV–XVII віків. – С. 537, прим. 2.

⁷⁴ *Бучинський Б.* Студії з історії церковної унії. – Т. 90, кн. IV. – С. 14. Зв'язок «грамоти Мисаїла» з віяннями Ренесансу в Україні обгрунто-

ується і в сучасній українській історіографії. Див.: *Паславський І.* Постфлорентійський екуменізм і духовна культура України другої половини XV – початку XVI ст. // *Історія релігій в Україні: Праці X-ї Міжнародної наукової конференції (Львів, 16–19 травня 2000 року).* – Львів, 2000. – Кн. 1. – С. 267–275.

⁷⁵ *Бучинський Б.* Студії з історії церковної унії. – Т. 90, кн. IV. – С. 20.

⁷⁶ *Бучинський Б.* Змагання до унії руської церкви з Римом в роках 1498–1506. – Кн. IV. – С. 130–131.

⁷⁷ Там само. – Кн. V. – С. 63.

⁷⁸ Там само. – С. 75.

⁷⁹ Там само. – Кн. V. – С. 85; Кн. VI. – С. 9.

⁸⁰ Там само. – Кн. V. – С. 74.

⁸¹ Там само. – Кн. VI. – С. 17.

⁸² Там само. – С. 21.

⁸³ Там само. – С. 26.

⁸⁴ Там само. – С. 48.

⁸⁵ Там само. – С. 49.

⁸⁶ Там само. – С. 53.

⁸⁷ Там само. – Кн. V. – С. 63–68.

⁸⁸ Там само. – С. 76–81.

⁸⁹ Там само. – Кн. VI. – С. 8.

⁹⁰ *Грушевський М.* Богдан Бучинський... – С. 542.

⁹¹ *Бучинський Б.* Початки політичної кар'єри Остафія Дашковича // *Записки НТШ.* – Львів, 1913. – Т. 113, кн. I. – С. 23–43.

⁹² Там само. – С. 27–28.

⁹³ Там само. – С. 30.

⁹⁴ Там само. – С. 35.

⁹⁵ Там само. – С. 41.

⁹⁶ *Капраль М., Фелонюк А.* Михайло Грушевський і археографія у Науковому товаристві ім. Шевченка (1894–1913 рр.) // *Михайло Грушевський. Студії та джерела.* – К., 2019. – Кн. 2. – С. 7–51. Про участь Бучинського в археографічній діяльності – С. 19.

⁹⁷ *Бучинський Б.* Кілька причинків до часів вел. князя Свитригайла (1430–1433) // *Записки НТШ.* – Львів, 1907. – Т. 76, кн. II. – С. 117–142.

⁹⁸ Це питання Бучинський ретельно розбирає і в рецензії на монографію Б. Барвінського. Див.: *Бучинський Б.* Новіші праці по історії Вел. кн. Литовського в XV віці // *Записки НТШ.* – Львів, 1907. – Т. 75, кн. I. – С. 137–138.

⁹⁹ *Бучинський Б.* Кілька причинків до часів вел. князя Свитригайла... – С. 129.

-
- ¹⁰⁰ *Бучинський Б.* Студії з історії церковної унії. – Т. 85, кн. V. – С. 22; Т. 86, кн. VI. – С. 14–15.
- ¹⁰¹ *Бучинський Б.* Галицькі рукописи з XV–XVI ст. / Публ. І. Крип'якевича // Українська книга. Місячник, присвячений бібліології та бібліофільству / Ред. Є. Ю. Пеленський. – Л., 1938. – Ч. II. – С. 40–41.
- ¹⁰² *Бучинський Б.* Новійші праці по історії Вел. кн. Литовського в XV віці. – С. 131–166.
- ¹⁰³ *Барвінський Б.* Кілька документів і заміток до часів вел. князів Свитригайла і Жигимонта // Записки НТШ. – Львів, 1913. – Т. 115, кн. III. – С. 5–22.
- ¹⁰⁴ *Заболотна І.* Вк. праця. – С. 481.
- ¹⁰⁵ *Бучинський Б.* Новійші праці по історії Вел. кн. Литовського в XV віці. – С. 131.
- ¹⁰⁶ Там само. – С. 138–139, 141–142, 155, 165.
- ¹⁰⁷ *Тельвак В., Педич В.* Вк. праця. – С. 57.
- ¹⁰⁸ Там само. – С. 57.
- ¹⁰⁹ *Грушевський М.* Наукова діяльність Товариства ім. Шевченка в 1896 і 1897 р. Записка для загального збору 1898 р. // Записки НТШ. – Львів, 1898. – Т. 21, кн. I. – С. 10.
- ¹¹⁰ *Тельвак В., Педич В.* Вк. праця. – С. 53, 137.
- ¹¹¹ *Панькова С.* Четвертий том «Історії України-Руси» Михайла Грушевського: між двома «українськими крилами в могутнім національнім леті» // Михайло Грушевський. Студії та джерела. – К., 2019. – Кн. 1. – С. 92.
- ¹¹² Див.: *Грушевський М. С.* Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. / Редкол. П. С. Сохань (голова) та ін. – К.: Наукова думка, 1993. – Т. 4: XIV–XVI віки – відносини політичні. – С. 198, 203, 477, 481, 483.
- ¹¹³ *Панькова С.* Вк. праця. – С. 91, прим. 141.
- ¹¹⁴ *Тельвак В., Педич В.* Вк. праця. – С. 90.

Олександр Кривобок (Ніжин),

кандидат історичних наук, доцент,
Ніжинський державний університет імені Миколи Гоголя

ЕТИМОЛОГІЧНІ СПОСТЕРЕЖЕННЯ професора російської історії Михайла Бережкова¹

Рівно 200 років тому було започатковано Ніжинську вищу школу – тоді Гімназію вищих наук. Черговим етапом її розвитку в кінці XIX – на початку XX століття став Історико-філологічний інститут князя Безбородька (1875–1919). У той час Інститут нарівні з історико-філологічними факультетами університетів був одним із центрів мовознавства в українських землях. Численні мовознавчі дослідження викладачів інституту публікувалися свого часу в «Известиях Историко-филологического Института князя Безбородко в Нежине» та «Сборнике Историко-Филологического общества», які видавалися вищезгаданим інститутом, а також в інших наукових виданнях Російської імперії. Імена вчених-філологів з Ніжина були відомими в усій імперії, а також європейських країнах.

Разом із тим в тіні історико-філологічних досліджень залишаються мовознавчі студії тих викладачів інституту, які за посадою спеціалізувались на інших науках. Одним із них є професор російської історії Михайло Бережков. Його особистість в останні десятиліття привертає увагу вчених, котрі досліджують його біографію, творчий шлях, різні аспекти наукової спадщини².

Михайло Миколайович народився 30 жовтня 1850 року в родині священика в Росії, у Володимирській губернії. Як відзначає, посилаючись на спогади професора, дослідниця Л. В. Шипко, важливий внесок у формування внутрішнього світу Михайла належав його матері – Євлампії Кузьмівні. Розумна, спокійна та привітна, вона цілком присвятила себе вихованню дітей. Михайло був зобов'язаний любов'ю до рідної мови матері, як справжній майстрині російської словесності³. Вихований у душі релігійного благочестя, він у 10-річному віці вступив до Володимирського духовного училища, а потім у цьому ж місті закінчив духовну семінарію. Вивчення мов було важливою частиною освітнього процесу цих шкіл. Окрім того, батько, о. Микола Петрович Бережков, проводив під час канікул переекзаменування знань сина з деяких предметів, зокрема з читання та перекладу текстів латинською, грецькою або

слов'янською (очевидно, церковнослов'янською) мовами. Згадував згодом майбутній професор і заняття давніми мовами, а також слов'янською граматику у Володимирській духовній семінарії. З цих предметів і російської граматики він мав особливі успіхи.⁴

Після короткого вчителювання М. Бережков вступив на історико-філологічний факультет класичного університету в Санкт-Петербурзі. Навчання на ньому в той час передбачало поглиблене вивчення мов. М. Бережков прослухав ряд мовознавчих курсів у відомих професорів: І. Срезневського, В. Ламанського, К. Любігеля, Г. Дестуніса та ін.⁵ Показовою була також тема кандидатського дослідження Михайла: «О смоленских торговых договорах, со стороны языка и содержания». Після закінчення вищої школи випускник був залишений для наукової роботи під керівництвом К. Бестужева-Рюміна, незабаром захистив магістерську дисертацію з історії, а потім три роки виховував дітей графа Уварова. Восени 1882 року він починає роботу в Історико-філологічному інституті кн. Безбородька в Ніжині, де щойно відкрили історичне відділення. Працював на посаді професора в цьому закладі до 1904 року. Але й після виходу на пенсію М. Бережков продовжував проживати в Ніжині на приватній квартирі, не втрачав зв'язків з інститутом та науковими колами.

Упродовж 22-х років без перерви М. Бережков працював над курсами російської історії та додатковими курсами, присвяченими різним розділам середньовічної та нової історії Росії (історії України, нагадаю, на той час окремо не вивчали). Окрім власне викладацької діяльності, він продовжував і наукові дослідження. М. Бережков відомий розвідками з історії Кримського ханства та його зв'язків із Великим князівством Московським. Пізніше його інтереси зосередилися переважно на питаннях краєзнавства. Займався вчений також організацією наукової роботи. З 1896 р. він – товариш голови, а з 1901 р. голова Ніжинського історико-філологічного товариства, був одним із найдіяльніших співробітників цієї установи.

Загалом наукова спадщина вченого налічує понад 50 праць, статей і розвідок, які охоплюють різноманітну історичну проблематику. Серед них спеціальних розвідок з проблем філології немає. Єдиним свідченням його мовознавчих захоплень є нотатки в щоденникових записах. Ці нотатки Михайло Миколайович вів з різною систематичністю упродовж 63-х років. Частина щоденників

професора до 1904 року на сьогодні опублікована⁶, тоді як інші ще чекають свого упорядника.

Щоденники відображають широку сферу вподобань Михайла Бережкова, частиною якої були спостереження за мовними явищами минулого та сучасного стану російської, рідної йому мови. Професор цікавився народним фольклором, діалектними виразами та словами, перекладами біблійних і церковних текстів тощо. Свої спостереження він фіксував у щоденнику. Від початку 1890-х р. його записи, доти нерегулярні, набувають більш чіткої форми й поділяються на дві частини: у першій – власне щоденні записи почутого та побаченого, у другій – роздуми й спостереження⁷.

Аналіз нотаток щоденника дає змогу виділити декілька типів мовознавчих спостережень професора-історика. Багато місця займає тлумачення діалектних слів, фольклорних висловів та пошук близьких до них за змістом (у ряді випадків М. Бережков наводить ще й можливі аналоги з інших мов). Ось приклад пошуку етимології слова «падерни»:

«Падерни – мѣста возвышенныя съ помощью дерна, на коихъ ставятся скирды хлѣба, чтобы ихъ не подмочило снизу (Орлов. губ. или Курской). (Въ нашемъ языкѣ не мало словъ съ неотдѣляемымъ предлогомъ па-. Еще слово – пѣлуба (на суднѣ): отъ лубъ, лубокъ, коимъ выстилають? (Пѣсѣка. Пазори. Паводокъ. Павечерница. Паробокъ. Патока. Пасмурный)»⁸.

Іншого разу Михайло Бережков ставить питання:

«Откуда и давно ли слово “подлинный”? Чтѡ оно значить по первоначальному значенію? И имѣеть ли оно средство съ словомъ подлый?

По-моему, оба слова – одного корня, или же близкаго. Подлый (сравн. “облый, круглый, округлый”) значить чтѡ лежитъ “ниже, подъ ногами”, чтѡ представляетъ почву. Подлинный = протянутый, протяженный, нѣсколько удлиненный, настолько, что его можно видѣть, осязать. Отсюда уже легкій переходъ къ значенію “досто-вѣрный, несомнѣнный”».

Але тут же професор уточнює: «Впрочемъ можетъ быть слова и разнаго корня: подлый отъ предлога подъ, въ коемъ мысль “низкаго, того чтѡ подъ ногами”, а слово подлинный – отъ “длина”, въ смыслѣ “нѣсколько продолговатый”, “протянутый”; тогда приставка по явилась бы съ мыслью “извѣстной мѣры, степени” (пошире, подлиннее; поубавить, понабратъ и т. п.)»⁹.

Професор водночас записував як власні спостереження, так і робив виписки зі словників та статей. Ось ряд слів, виписаних зі статті Є. Будде з коментарями М. Бережкова¹⁰:

«Вачужки – овцы.

Довлѣ – слѣдуетъ, стѣдить.

Корѣць, кѣриць – ковшъ, ковшикъ. Срав. въ “Домостроѣ”.

Казань – желѣзное ведро.

Ока – всякая вода (говорять будто бы въ одномъ селѣ Спасскаго уѣзда.)

Но собиратель самъ ставитъ при объясненіи слова знакъ вопроса такимъ образомъ: “всякая вода”? Всякая ли, въ самомъ дѣлѣ?

Рели – качели (Скоп. у.)

Чулкы суконные – т. е. шерстяные (сукно, суконный – шерсть, шерстяной. Но корень слова “сукно” вѣроятно тотъ, чтѣ въ глаголѣ “скать, сучить” т. е. нитку.)

Сябѣрь – товарищъ, пайщикъ, равноправный хозяинъ.

Трынка – копейка (Есть игра “въ трынку”. Чтѣ прежде?)

Таусень = Авсень (въ новогоднихъ пѣсняхъ)

Чапельникъ или цѣпельникъ – сковородникъ. (Конечно отъ глагола “цапать”, брать, “хватать”. Та же мысль и въ словѣ ухвать, названіи сходнаго со сковородникомъ орудія.)

Чупизникъ, уцупизникъ – половникъ, коимъ черпаютъ. Глаголы: “чупизнуть, чупригнуть” – почерпнуть. Отъ корня щупать? Или же отъ корня цапать? Или же отъ кореннаго глагола черпать? Корни всё довольно близкія по смыслу»¹¹.

А з «Филологического Вестника» (№ 4 за 1886 р.) у тому ж щоденнику професор виписав слова, що вживаються в Путивльському повіті:

«Балонья = заливной лугъ.

Губы = грибы.

Зязула = кокушка.

Палуда = болѣзнь глазъ у стариковъ.

Хлусъ = окорокъ ветчины.

Смага = печаль, горестъ.

Увага = уваженіе

Траянь = вилы со тремя острогами.

(Безударное о произносится тамъ какъ а)»¹².

Ось ще одна нотатка-виписка, яку знаходимо в щоденнику за 1893–1894 роки: «Рыболовы-татары в Керчи называются, – пишет Вигель – забродчиками. (Рус. Архив, 1893, 3, стр. 209). Не имеет

ли это слово сходства с летописными бродниками? Нельзя ли и тех понять, как козаков-рыболовов?»¹³

Часом у коментарях до записів М. Бережков фіксував привід або час, коли у нього з'явилась відповідна думка. Так, 5 травня 1897 року після присутності на екзамені в професора В. В. Каченовського в щоденнику записано:

«“Близорукий”: какъ вышло это слово? Сравн. слово “дальнозоркий”».

“Перенѣгъ”: значить ли оно “премилый”?

“Стаканъ” и “достаканъ” – какая мысль въ этихъ словахъ? Уже ли отъ “достатка”?

Остолопъ отъ столпъ ли? (“Остолопъ – осиновый лобъ”)¹⁴.

За два місяці перед тим М. Бережков зафіксував опис роботи гектографа, який нещодавно побачив, супроводячи цей запис запитанням: «Откуда слово “гектографъ”? Вѣрно ли, что отъ εκατόν=сто?»¹⁵

Згодом з іншого приводу знаходимо нотатку:

«Герпѣтъ не могу торжественнаго звона колоколовъ, а внутри храмовъ въ то же время – торопливаго богослуженія дяческаго: это – лицемѣрие, несоотвѣтствіе наружности съ внутренностью! Это – “пустозвонство” въ собственномъ смыслѣ. ...

... Въ самомъ дѣлѣ: на чтò намекаетъ слово “пустозвонъ”? Сравн. это слово у Даля. (Вѣроятно разумѣтся звонъ безъ богослуженія, для офіціального лживаго показанія, что-де въ церкви есть служба)¹⁶.

У щоденнику за 1899 р. знаходимо: «Есть въ Нѣжинѣ (въ еврейской одной семьѣ и даже не в одной) фамилія Прахья. Сравн. сирійскую историческую фамилію Яхья».

На тому ж аркуші професор записав поняття, яке почув у розмові з директором Ф. Гельбке, німцем за походженням: «Въ Пруссіи безземельные мужики, въ противоположность собственникамъ крестьянамъ (Bauer), называются Kossäth. Не славянское ли это слово? Не значить ли оно “косецъ?”»¹⁷

Михайло Миколайович не лише записував значення слів, але й намагався пояснити походження їх смислів, знайти спільні за орфографічними або семантичними ознаками слова та поставити їх в ряд. Дві сторінки в його щоденнику відведені підбору слів, пов'язаних із поняттям «день, будень», починаючи з «обыденный». Ось роздуми М. Бережкова на цю тему:

«Откуда слово “будни”? Вѣроятно оно есть сокращенное изъ слова “обы-денный”: будни=обыденье, одинъ день, ежедѣнь – вотъ приблизительно общая мысль этого слова.

Обыденный=однодневный (Напр. въ старину “церкви обыденныя”).

“Обыденкой” съѣздить куда нибудь, т. е. въ одинъ день, на-скоро.

“Обыденное масло” т. е. сбитое изъ самыхъ свѣжихъ однодневныхъ сливокъ.

Есть фамилія: Обыденный (*).

(Слово обыденный впрочемъ хорошо истолковано у Даля: тамъ прямо приравниваются двѣ формы обыдни и будни, т. е. простые, рабочіе дни. Но онъ же – неправильно – опять говорить о “будняхъ” подъ словомъ “буде”).

Сюда же относится глаголь ободнять: говорится про то, когда день достаточно станеть свѣтеть и тѣпоть. Того же смысла глаголь уднѣть.

Слово “обѣдня” едва ли не сюда же относится. По моему лучше сюда, чѣмъ къ обѣду: ибо утреня, обѣдня, вечерня прямо указываютъ на разные моменты сутокъ; да и всѣ три слова одного строе-ния». ¹⁸

Далі в щоденнику наведено більше 30 слів та висловів, пов’язаних із терміном «день» у російській мові. Прикметне завершення цього аналізу: «Какъ богатъ рускій языкъ! И какъ я богатъ, что говорю и пишу на немъ! Пріятно разбираться въ этомъ сокровищѣ мысли и рѣчи».

Захоплення рідною мовою бачимо й на інших сторінках нотаток. Ось характеристика автором російських дієслів:

«Рускій глаголь очень богатъ. Онъ не уступитъ по формамъ ни греческому, ни латинскому, ни французскому, ни иному языку. Онъ очень богатъ видами: это – особенность русского языка, что у него глаголь обладаетъ видами для выраженія очень тонкихъ от-тѣнковъ мысли.

Временъ три, но видовъ гораздо больше. (*Nb.* Греческіе аорис-ты, латинскіе imperfekta, perfekta, plusquamperfekta суть виды же, а не времена.) Для изученія видовъ рус[ского] глагола важень больше народный языкъ, чѣмъ книжный, литературный» ¹⁹.

До цих міркувань автор додає приклади, що підтверджують його думку:

«← Давно ли это было?

– Этому будеть года два-три.

(Примѣръ употребленія “будеть” въ особомъ значеніи, – не будущаго собственно времени)».

«Или ещё примѣръ:

– Много ли вамъ лѣтъ?

– Да ужъ будеть подь 60^{лѣт}. (т. е. собственно ужъ есть около этого).

(*Нб.* Старинное причастіе русскаго языка “будучій”, какъ и дѣе-причастіе “будучи” относятся по смыслу къ настоящему времени)»²⁰.

Трапляются у професора М. Бережкова і фольклорно-этнографічні спостереження, поширені серед гуманітарної інтелігенції XIX ст. Ось три випадки, записані на сторінках його щоденника:

1. «“Примака” да “притуляка” – кто вошелъ зятемъ въ домъ. (Отъ словъ: примакъ? притулиться? – слышалъ въ селѣ Володьковой Дѣвицѣ)»²¹.

2. Озерод или озерѣд – в Белоруссии т[ак] наз[ывается] постройка для просушки снопов. Есть и глагол озеродить. Справиться в словарь Носовича, как толкуется это слово. (Я слышал его в Могилевской губернии; мельком из вагона видел и самую вещь).

“Суботникъ” въ см[ысле] синодикъ, поминанье говорится въ Бѣлорусіи. (Слово въ этомъ смыслѣ употребляется въ Словѣ Георгія Конисскаго)»²².

3. Слова (по перестановкѣ звуковъ):

наместо – монисто.

корпива – кропива.

гомила – могила.

тварушка – ватрушка.

Кирница – криница (въ Подольск[омъ] краѣ)»²³.

Більше, звичайно, їх пов'язано із російським фольклором, ближчим автору. Ось приклад таких:

«Обычно говорится: “И волки сыты, и овцы цѣлы”. Но я услыхалъ впервые отъ маменьки ту же пословицу кажется въ первичной ея формѣ и болѣе верной: “И стоги цѣлы, и овцы сыты”. Въ самомъ дѣлѣ, овцы щиплютъ по немного, такъ что онѣ могутъ наѣсться, не повредя стога съ сѣномъ, т. е. при началѣ-то дѣла».

Після розмов із мамою, Євлампією Бережковою, у щоденнику знаходимо наступні записи:

«Сочельникъ откуда слово? Вѣроятно отъ соку, т. е. соку изъ толченаго коноплянаго сѣмени, коимъ бѣлятъ ши въ обыкновенное

время; а въ дни сочельниковъ кушаютъ его съ гороховымъ сочнемъ; на соку же варятъ лапшу и гречневую кашу. Въ церковныхъ книгахъ – сочиво.

Кромѣ того въ Великороссіи дѣлають сочни, начиненные горохомъ: это кушанье очень употребительно въ сочельники. Однако я думаю, что названіе “сочельниковъ” идетъ отъ “соку”, а не отъ “сочней”»²⁴.

Ще одне зауваження із записів 1895 року: «Названія презрительныя въ русскомъ языке – “чучело”, “сыма” (къ собакѣ), “меринъ”, “морда” не суть ли этнографическаго происхожденія? Къ нимъ можно указать имена финскихъ племенъ: “сысола, сумъ, меря, мордва”. Сравн. прозваніе финновъ же “чухнами”»²⁵.

Професор також занотував у щоденник кавказькі слова:

«Барантá (мелкий скот), газырь-газыри (трубочки или патроны на груди черкески). Чювякѣ – простонародная обувь. Папахѣ – шапки. Черкески – платья, въ родѣ полукафтаны, обычныя у козаковъ, у черкесовъ и у всѣхъ вообще воинскихъ людей Кавказа. Бешметы – платья короче, подъ черкесками. Бурки – плащи».

Поряд із цим спостереженням записано інше:

«Любопытно совпаденіе понятій въ словахъ – русскомъ и польскомъ: “сгорѣть до тла”, “истребить до тла” и т. п. (Какъ будто отъ корня “тлѣть, тлѣніе”). Мѣжду тѣмъ польское тло значитъ “основаніе, дно”. Не изъ польскаго ли и наше, по совпаденію понятій?»²⁶

Багато місця відводить М. Бережков у щоденниках коментуванню історично вживаних слів і правильному їх вживанню. Так, наприклад, він уточнює рід іменників на -а в давній російській мові:

«“Дѣтина” – отъ средняго “дитя”. Но оно по самому смыслу – мужскаго рода.

“Боярскіе дѣти” правильнѣе писать, чѣмъ боярскія: вѣдь это – младшіе служилые люди, великовозрастные, старѣвшіеся въ своемъ званіи. Да и единственное число было не “боярское дитя”, а “боярскій сынъ”.

“Воевода” – общаго рода: сравнить по крайн[ей] мѣрѣ въ славянск[омъ] языкѣ “взбранной воеводѣ побѣдительная”. (Это – дательный падежъ женск[аго] рода, ибо относится къ Богоматери)»²⁷.

Нерідко Михайло Миколайович звертається до літописних і фольклорних текстів. Приклади:

1. «“Ватоль” ткала – говоритъ про себя одна женщина – (т. е. грубая ткань ізъ отбросовъ пряжи, употребляем[ая] для подсти-

локъ и одѣяль). Сравн. въ лѣтописи: “свита вотоляна”: Лавр. стр. 189»²⁸.

2. «“Колыбель” отъ глагола колебаться, колыбаться? (Эта послѣдняя форма встрѣчается напр. въ лѣтоп. по Никон. сп. VI, 47: “полки великаго князя аки море колыблющесь”. Но строеніе слова по окончанію – мало обычное, кажется.

Срав. “позыбаніе”: “противъ враговъ стояли крѣпко и мужественно, безо всякаго позыбанія” (т. е. колебанія): Горскій, Ист. опис. Троиц. Серг. Лавры, 115.

Итакъ параллельно словамъ: “колыбаться”, позыбаніе» существуютъ: “колыбель” и “зыбка”. Одна идея; сходно и строеніе словъ»²⁹.

3. «Слово “смородина” есть вѣроятно сокращенное отъ самородина. По малоросс. смородина называется порічки, по польски porzeczka. Не отъ того ли, что растеть дико по поймамъ рѣкъ?

Въ былинахъ Москва рѣка называется “самородина”. Название слишкомъ общее! Всякая вѣдь рѣка самородна, по скольку рѣка вытекаетъ изъ самородныхъ ключей. А можетъ быть она такъ названа отъ смородины-ягоды? Впрочемъ незнаю, какъ пойма Москвы рѣки обильна дикой смородиной. Клязьма очень обильна и смородиной, и малиной, и калиной, и рябиной: это я навѣрное знаю, какъ уроженецъ поймы клязьменской и житель ея въ первые годы дѣтства и юношества»³⁰.

Ось запис за 1901 р.:

«Въ XVIII в. въ официальныхъ актахъ употреблялись слова домка и недомка рядомъ. По существу дѣла, оба слова одного смысла: чтó слѣдуетъ добрать, чтó недобрано

Сравн. выраженіе въ Малороссіи: “давно съ вами видѣлись” на ряду съ обычнымъ “давно съ вами не видались”, или “не видѣлись”»³¹.

Присутні на сторінках щоденників і не пов’язані з фахом професора записи чисто мовознавчих міркувань. Так, у щоденнику за 1898 р. записано:

«Но вотъ вопросъ: какъ писать новыя панталоны, или новые? По французски le pantalone. Да и костюмъ-то мужской больше, чѣмъ женскій. А съ другой стороны, – съ грамматической – въ родит[ельномъ] падѣже множ[ественнаго] числа имѣемъ краткую форму панталонъ, чтó признакъ женскаго рода. По русски выходитъ все равно: и штанà(*), и панталона. Но довольно мнѣ писать о

пустякахъ филологическихъ, – нѣтъ – собственно грамматическихъ!

Впроч[емъ] слѣдуетъ вчитаться въ словарь французско-нѣмецкомъ-польскомъ: въ статьи pantaleon, pantalon et pantalonade. О “панталыкъ” раньше было писано въ тетрадахъ; но академикъ Гротъ отказывается объяснить это слово»³².

Або наприклад такі:

«Интересна простонародная форма слова иной, или инный въ выраженіи кажется единственномъ: “на инный годъ”, т. е. на будущій годъ, на одинъ изъ послѣдующихъ годовъ. (На инный день, инный разъ)

Сравни “кажинный”, напр. “кажинный Божій день”, “кажинный разъ” и т. п.

Не по влиянію ли это причастій страдат. залога, оканчив. на инный?»³³

На сторінках щоденника М. Бережкова знаходимо роздуми над церковнослов'янськими словами з релігійних текстів. Ось, наприклад, його пояснення термінів із книги пророка Даниїла: «“Гащи” (Книга прор. Даниїла, 3,21), т. е. исподнее платье, по переводу 70 толковниковъ переводится словомъ “τά σαράβαρα”, т. е. восточнымъ “шальвары” или “шаравары”. Срав. стих. 27. Въ новогреч. Библии τά σαλβάρια.

Со словом гащи не находится ли въ этимологическомъ средствѣ простонародное русское гасникъ, т. е. тотъ снурокъ, на коемъ держится нижнее платье, по просту – портки?»³⁴

Узагалі, коментарі старослов'янських виразів та слів із богослужбових і біблійних текстів займають чимало місця у філологічних нотатках професора. Цей коментар часто переходить у роздуми. Трепетно ставлячись до церковного богослужіння та богослужбових текстів, М. Бережков фіксує свої емоції на сторінках щоденника:

«Какая прелесть наши церковныя пѣсни! Но пониманіе ихъ требуетъ съ нашей стороны немалого труда: надо вчитаться въ нихъ, вдуматься, а главное – справляться съ греческими текстами. Въдъ наши славянскія пѣсни – “отлѣпокъ” съ греческаго. Греки прекрасно написали свои пѣсни, а намъ, т. е. переводчикамъ и читателямъ задали немалую задачу хорошо передать ихъ по славянски и по русски.

Въ интересахъ нашего просвѣщенія намъ необходимо поддерживать въ школахъ духовной надлежащее знаніе греческаго языка.

Намъ необходимо уяснить и почувствовать, какимъ образомъ наши славянскіе переводы были “отлѣпкомъ” съ греческаго»³⁵.

І сам професор намагається до цього прикласти руку.

«Въ акафистѣ Божіей Матери говорится: “радуйся, божественная ручко манны”, а также: “радуйся . . . стамно, манну носящая” (Мѣсяцесловъ, листы 84 и 90). По гречески второе мѣсто читается: “Χαῖρε, βτάμνε μάννα φέρ[θ]βα”!

Βτάμνος (ὀ,ή) и Βτάμχα (въ новогреч[ескомъ]) = urna, hydria, amphora, une grande cruche, то есть: горшокъ, кувшинъ, корчага съ ручками. Корень – στα, т.е. что стоять, нѣкотораго рода стоячее, стоянецъ?

Богоматерь есть какъ бы сосудъ, носящій Манну животную, т. е. Господа Иисуса Христа. “Ручка манны” вѣроятно то же что сосудъ, или сосудъ съ ручками для манны: (т. е. часть вмѣсто цѣлаго, по риторической фигурѣ.)

Впрочемъ это требуетъ точнѣйшей справки»³⁶.

Із цим же акафістомъ пов’язане інше припущення М. Бережкова: «Я увѣренъ, что отъ словъ: “радуйся, афинейская плетения растерзающая” произошло вульгарное, вѣроятно, чрезъ семинарскую школу, выраженіе: “ахиною плести”. Но можетъ быть, оно – еще старое выраженіе, напр. время московскихъ. Иначе нѣ-откуда объяснить слова “ахиная”.

Говорятъ, что и куралесить произошло отъ [Кирие элейсонъ – у Бережкова гречкою]. Въ самомъ дѣлѣ: про плохое пѣніе могли говорить иронически: “куралесить”. Говорилось еще въ кievскую эпоху “керлешъ” пѣть, т. е. кирие елейсонъ (Лѣроп. по Ипатск. списку, стран. 533). Срав. тамже на стр. 228: “курин елисонъ”»³⁷.

Або в іншому місці: «Въ книгѣ Бытія (4,21) сказано: “Іувал – сей бѣше показавый цѣвницу и гусли”. По-гречески: “Ἰοβὰλ, ὁ τὸς ἦν ὁ καταδείξας υαλιτήριον καὶ κithάραν”. Но другое слово и вещь цѣвница. Въ канонѣ на Успѣніе Бож. Матери (пѣснь 7, ирмосъ) поется: “тривѣщанною цѣвницею”, по гречески : “τριφθγγ[?] Λύρα”»³⁸.

Ось спостереження, пов’язані з богословським тлумаченнямъ текстів:

«Въ ипакой праздника Божоявленія извѣстное примѣненіе стиха изъ псалма “море видѣ и побѣже, Иорданъ возвратися вспять” разъясняется такимъ образомъ: “сланное невѣрія море побѣже, Иорданъ долѣ текій возвратися, къ небеси возвышая насъ”. Въ кондакѣ 7 ян-

варя поется: “плотскаго Твоего пришествія убоюяся, Иорданъ страхомъ возвращашеся”.

Выходитъ, что въ одномъ случаѣ “возвращеніе” Иордана понимается иносказательно, а въ другомъ – какъ будто дословно.

И слѣдующее выраженіе въ кондакѣ замѣчательно: “пророческое же служеніе исполняя Иоаннъ, трепетомъ спряташеша”. Какъ это по гречески? И не въ томъ ли это слово смыслѣ, что “опрятаться”, т. е. облечься, окутаться?»³⁹

Отже, на сторінках щоденників Михайла Бережкова в розсипаному вигляді знаходимо значну кількість нотаток мовознавчого характеру. Найбільша частина з них пов’язана з фахом і спеціалізацією професора російської історії. Це збір і пояснення фольклорних, діалектичних слів і виразів, застарілих слів з різних регіонів Росії і загалом слов’янського світу, а також із текстів історичних джерел. Філологічна освіта автора та знання кількох мов давали змогу розгорнути деякі з цих нотаток у своєрідні міні-дослідження з етимології. Ще одна частина записів відображає вправління філологічних навичок із розбору граматики та слововживання іншомовних слів. Нарешті, частина нотаток пов’язана з тлумаченням і точним розумінням богослужбових текстів та їхнього зв’язку з крилатими висловами сучасної авторові російської мови.



¹ Доповідь та статтю підготовлено за сприяння фонду увічнення імені Василя Кравченка (Канада).

² Коваленко А. Б. М. Н. Бережков – историк-краевед // Література та культура Полісся. – Ніжин, 1990. – Вип. 1. – С. 104–105; Коваленко О. Б., Ткаченко В. В. Бережков Михайло Миколайович, російський історик, активний учасник краєзнавчого руху початку ХХ ст. на Україні // Репресоване краєзнавство (20–30-і роки). – К., 1991. – С. 334; Зозуля С. Деякі аспекти московсько-кримських взаємин у працях Михайла Бережкова // Сіверянський літопис. – 1999. – № 4. – С. 124–127; Самойленко О. Г. Освітньо-виховні функції та методика викладання історії за щоденниками М. М. Бережкова // Наукові записки. Психолого-

педагогічні науки. – Ніжин, 2005. – № 1. – С. 171–173; *Коляструк О.* Релігійний аспект у науковій діяльності і приватному житті професора історії М. М. Бережкова // *Сіверянський літопис.* – 2006. – № 5. – С. 91–96; *Шипко Л. В.* Наукова та освітня діяльність Михайла Бережкова: Автореф. дис. на здобуття наук. Ступеня к. і. н.: спец. 07.00.06 «Історіографія, джерелознавство та спеціальні історичні дисципліни» / Шипко Л. В. – К., 2007. – 16 с.; *Острянка А. М.* М. Бережков: штрихи до біографії // *Література та культура Полісся.* – 2009. – Вип. 48. – С. 196–201.

³ *Шипко Л. В.* Становлення М. М. Бережкова як особистості і науковця // *Рукописна та книжкова спадщина України.* – 2009. – Вип. 13. – С. 317.

⁴ Там само. – С. 320–321.

⁵ Там само. – с. 322.

⁶ Щоденник професора Михайла Бережкова. Інститутський період (1882–1904) / за ред. О. П. Кривобока. – Ніжин: НДУ імені Миколи Гоголя, 2019. – 395 с. URL: <http://lib.ndu.edu.ua/dspace/handle/123456789/1197>.

⁷ Як зафіксував сам М. Бережков: «Отнынѣ [1891] я буду въ дневникѣ отдѣлять особую половицу для записи “крылатыхъ речей” и словъ, какими богатъ нашъ превосходный, несравненный языкъ русскій. Буду записывать чѣто придетъ на память: и живое слово народное – областное, деревенское, – и старинное слово книжное, какое встрѣчу въ источникахъ, мѣткій оборотъ, пословицу, сказку и прісказку, “не былицы – былицы православной старины”...» – Щоденник професора Михайла Бережкова. Інститутський період... – С. 78.

⁸ Там само. – С. 79.

⁹ Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В. Вернадського (далі – ІР НБУВ). – Ф. 23. – Од. зб. 16. – Арк. 27.

¹⁰ *Будде Е. Ф.* Изслѣдование особенностей рязанскаго говора // «Русскій Филологическій Вѣстникъ». – 1892. – № 3.

¹¹ ІР НБУВ. – Ф. 23. – Од. зб. 14. – Арк. 23 зв.–24.

¹² ІР НБУВ. – Ф. 23. – Од. зб. 14. – Арк. 29.

¹³ ІР НБУВ. – Ф. 23. – Од. зб. 14. – Арк. 22 зв.; Щоденник професора Михайла Бережкова. Інститутський період... – С. 103.

¹⁴ ІР НБУВ. – Ф. 23. – Од. зб. 16. – Арк. 30 зв.

¹⁵ ІР НБУВ. – Ф. 23. – Од. зб. 20. – Арк. 25.

¹⁶ ІР НБУВ. – Ф. 23. – Од. зб. 20. – Арк. 29 зв.

¹⁷ ІР НБУВ. – Ф. 23. – Од. зб. 18. – Арк. 52.

¹⁸ ІР НБУВ. – Ф. 23. – Од. зб. 15. – Арк. 56 зв. – 57. Цікава примітка професора М. Бережкова про ці записи: «Сегодня, 15 апрѣля [1896 р. –

авт.], былъ экзаменъ по психологiи на 2 курсѣ, гдѣ есть студентъ г[осподинъ] Обыденный. Онъ и навелъ меня на эти этимологiи своею фамилiей, – и я занялся ими отъ празднои мысли на экзаменѣ. (На самомъ хорошемъ экзаменѣ на меня нападаетъ разсѣянность и даже скука)». – Там само.

¹⁹ ИР НБУВ. – Ф. 23. – Од. зб. 20. – Арк. 23.

²⁰ Там само.

²¹ ИР НБУВ. – Ф. 23. – Од. зб. 15. – Арк. 41 зв.

²² Щоденник професора Михайла Бережкова. Институтський період... – С. 106.

²³ ИР НБУВ. – Ф. 23. – Од. зб. 14. – Арк. 29 зв.

²⁴ ИР НБУВ. – Ф. 23. – Од. зб. 14. – Арк. 36.

²⁵ ИР НБУВ. – Ф. 23. – Од. зб. 15. – Арк. 31.

²⁶ ИР НБУВ. – Ф. 23. – Од. зб. 15. – Арк. 58 зв.

²⁷ ИР НБУВ. – Ф. 23. – Од. зб. 16. – Арк. 21.

²⁸ ИР НБУВ. – Ф. 23. – Од. зб. 14. – Арк. 24 зв.

²⁹ ИР НБУВ. – Ф. 23. – Од. зб. 14. – Арк. 25 зв.

³⁰ ИР НБУВ. – Ф. 23. – Од. зб. 14. – Арк. 30 зв.

³¹ ИР НБУВ. – Ф. 23. – Од. зб. 20. – Арк. 30 зв.

³² ИР НБУВ. – Ф. 23. – Од. зб. 17. – Арк. 24 і зв.

³³ ИР НБУВ. – Ф. 23. – Од. зб. 17. – Арк. 35 зв.

³⁴ ИР НБУВ. – Ф. 23. – Од. зб. 14. – Арк. 22 зв.

³⁵ ИР НБУВ. – Ф. 23. – Од. зб. 17. – Арк. 33 зв.

³⁶ ИР НБУВ. – Ф. 23. – Од. зб. 14. – Арк. 26 зв.

³⁷ ИР НБУВ. – Ф. 23. – Од. зб. 14. – Арк. 26 зв.

³⁸ ИР НБУВ. – Ф. 23. – Од. зб. 15. – Арк. 53 зв.

³⁹ ИР НБУВ. – Ф. 23. – Од. зб. 17. – Арк. 33.

АРХЕОЛОГІЯ МУДРОСТІ в давньогрецькій філософській думці

Що таке софія в ХХІ столітті? Чим вона відрізняється від її давньогрецького осмислення? Відповідь на ці запитання передбачає звернення до всієї глибини людської думки, починаючи від архетипів європейської цивілізації й аж до поведінкових норм наших сучасників. Способом цього запитування є текстологічний аналіз і реконструкція історичних дискурсів на предмет розуміння мудрості та відповідного їй типу поведінки, втіленого в ідеалі мудреця.

Тому якщо сприймати архетип як наскрізний концепт розвитку ментальності, стає зрозумілим, що при всіх варіаціях конкретно-історичного наповнення незмінним залишається саме запитування чи тематизація певних цінностей, що так чи так простежується протягом усієї історії культури¹. З цієї точки зору дослідження архетипу «мудрості» видається неймовірно важливим, адже в аналізі історії виникнення поняття мудрості ми сягаємо найпервинніших базових етапів думки, спільних для всіх представників християнської цивілізації.

Отже, метою цього дослідження є встановити систему функціонування висловлювань на тему мудрості в давньогрецьких філософських текстах. *Методологічним підходом* до дослідження є вчення про археологію знання Мішеля Фуко.

Осердям археології є поняття дискурсу, який встановлюється через мовні практики. При цьому Фуко наголошує не так на вербальних висловлюваннях, як на певному способі мислення, який часто виявляється не лише словесно. Таким чином, дискурс – це мовні практики, які належать до однієї формації, сукупність системи, яка впорядковує різні історичні епохи самі в собі². Відтак Мішель Фуко наголошує, що не існує єдиної неперервної історії європейської культури, а тим більше історії ідей.

Застосовуючи методологію Фуко, ми маємо створити архів епохи в розрізі базових софійних текстів. Безперечно, неможливо зробити це вичерпно, адже будь-який архів завжди принципово незавершений. Проте можна намагатися (і в цьому безумовно полягає й наше завдання) привнести в архів нашого суспільства софійну тематику гелленської епохи.

Досократівський період.

Давня Греція у властивому значенні слова ніколи не була батьківщиною філософії. Різноманітні форми пізнання існували задовго до виникнення чітко окресленого поняття філософії поза межами Геллади³. Натомість, гелліни використали їх для того, «щоб сформувати щось відмінне за змістом, і воно набуло специфічного духовного вираження»⁴. Вони здійснили важливий перехід від світосприйняття до світорозуміння, від міту до філософії. Одним зі стимулів цього процесу стала сама давньогрецька мова, а точніше, її семантичні особливості – схильність творити філософські концепти із вже наявних слів, а також можливість субстантивувати будь-які частини мови просто за допомогою артикля⁵.

Це стосується й іменника ἡ σοφία, який походить від прикметника σοφός й станом на V ст. до Р. Х. (у класичний період) позначає радше якість, ніж активність. Тому в цьому сенсі термін σοφία завжди контрастує на фоні специфічних категорій пізнання, як-то γνῶμη, γνῶσις, σύνεσις, μάθημα, ἐπιστήμη, що завжди передбачають певний емпіричний процес⁶. Тому, коли гелленські філософи говорять σοφία, то особливо наголошують на інтелектуальному й споглядальному аспекті мудрості, а не на її емпіричних проявах. Проте так було не завжди.

Першу письмову згадку слова σοφία ми знаходимо в Гомера.

ἀλλ' ὡς τε στάθμη δόρου νήϊον ἐξιθύνει
τέκτονος ἐν παλάμῃσι δαίμονος, ὃς ῥά τε πάσης
εὖ εἶδη σοφίης ὑλοθημοσύνησιν Ἀθήνης,
ὡς μὲν τῶν ἐπὶ ἴσα μάχη τέτατο πτόλεμός τε⁷

так, наче корабельний брус вирівнюють по шнуру
досвідчені руки вправного теслі, який бездоганно
знає всяку мудрість напученнями Атени, –
такою рівною була їхня битва й війна.

З цього уривку випливає, що теслярська майстерність і вправність – внесення в необроблений матеріал певного сенсу, рівноваги й упорядкованості – це справа, достойна самої Атени. Про це свідчить структура тексту: слова σοφίης й Ἀθήνης не лише поставлені в гекзаметрі симетрично, а й становлять ту саму граматичну форму родового відмінка першої відміни, тобто вони взаємно відображають одне одного. Іншими словами, діяльність людини з впорядкування життєвого простору є нічим іншим, як продовженням кос-

мічного будівництва Атени. Тому плоди цієї діяльності – це мудрість втілена, видимий символ осмисленого порядку світобудови⁸.

На додачу, Гомер протиставляє цю мудрість грубій фізичній силі, у нього вона пов'язана з темами мистецтва й ремесла. Тобто він вживає σοφία на позначення кмітливості чи специфічної майстерності. Проте, для Гомера це не майстерність як така, це не умоглядне поняття, це радше володіння майстерністю. Покликання на Атену, що присутнє в тексті, знову уточнює цю думку. Гомер сприймає мудрість насамперед як божий дар. У світі його поезії лише боги володіють мудрістю, натомість люди є мудрими в другорядний, похідний спосіб.

Подібно розуміли мудрість й пізніші автори (V–IV ст. до Р. Х.), коли вживали цей термін щодо семи древніх мудреців. Ця сімка є мудрою, бо знає, як діяти в конкретних ситуаціях повсякденного життя, вони володіють тим, що ми б назвали розсудливістю (φρόνησις)⁹. Проте для них мудрість не обмежується лише навичкою, а включає в себе ширше розуміння майстерності й переваги у певній справі. Так, Піндар каже, що «мудрим належить знати вітер, який настане післязавтра»¹⁰, Евріпід згадує мудрого, як людину, що може порахувати площу намету¹¹, а Есхіл пише, що «мудрий не той, хто має багато знань, а той, хто має корисні знання»¹², тому така людина має перевагу, вона завжди виділяється з оточення завдяки своїй мудрості. У той же час зберігається розрізнення між мудрістю і фізичною силою (ρόβη), зокрема в Ксенофана, коли він пише: «Куди краща наша мудрість, ніж сила людей і коней [...] і не треба віддавати перевагу силі перед благою мудрістю»¹³. Так само каже Геродот: «Там, де потрібна мудрість, сила не має сенсу»¹⁴.

Отже, для вищезгаданих авторів мудрість є божим даром, даним богами із милості до людини. Софокл пише: «Бо мудрим є лише той, кого за такого має бог. Адже того, хто зважає на богів, навіть якби він спонукав відступити від права та рухатися до загибелі, ні до чого ганебного боги не ведуть»¹⁵. Подібно стверджує Горцій: «Бог могутніший за людину в силі, мудрості та інших справах»¹⁶. Натомість у Демокріта знаходимо іншу думку: «Мистецтво й мудрість недосяжні, якщо не вчитися»¹⁷. І це не поодинокий чи випадковий погляд. Ми надибуємо зародки цієї ідеї ще в Геродота. Після детального опису законодавчої діяльності Солона в I книзі «Історії», він вперше вживає слово філо-σοφία, щоправда в дієслівній формі – філо-σοφέω¹⁸.

Солон здійснив свої мандрівки не як людина, що переслідує конкретні цілі, як торговець чи вояк, він подорожував радше як шукач знання. Φιλοσοφῶ тут позначає певний рух на засвоєння, бажання володіти σοφία. Тобто поступово σοφία втрачає значення спеціальної фахової майстерності і починає набувати характеру теоретичного знання.

Згодом ми знаходимо подібні ідеї в Тукідіда. У знаменитій Периклової «Надгробній промові» написано: «Ми засвоюємо прекрасне без марнотратства й знання – без розбещеності»¹⁹. Це дуже важлива характеристика. На думку вищезгаданих авторів, σοφία як теоретична мудрість, що є предметом освіти, може спричинити прагнення вигоди, розкоші й надмірної витонченості. Тому слід уникати її інструменталізації, щоб не допустити виродження й занепаду. У Тукідіда ми можемо помітити приховану полеміку з софістами, людьми, які розуміли σοφία як встановлене знання, яким можна оперувати відповідно до потреби. Σοφισταὶ заперечували можливість пізнання та вираження буття, тобто не визнавали існування об'єктивної істини. Тому для них не існує σοφία як божественна мудрість, це радше партикулярне знання, що є корисним у конкретний момент. Така позиція софістів різко контрастувала з усіма попередниками. Це чітко видно на прикладі Геракліта, коли він пише:

σωφρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη καὶ σοφία ἀληθῆα λέγειν καὶ ποιεῖν
κατὰ φύσιν ἐπαίοντα²⁰

чеснотливо мислити – це найбільша досконалість; і мудрість полягає в тому, щоб діяти й говорити те, що є істинним, сприймаючи речі відповідно до їх природи.

Слід звернути увагу на саме розташування слів. Для Геракліта ἀρετή, σοφία та ἀλήθεια становлять логічний ряд і смислову єдність. Тобто йдеться про те, що мудрість – це чеснота, і вона не віддільна від істини. Саме тому мудра людина справді блаженна, як каже Евріпід: «Усі блага є в мудрості»²¹.

Отже, якщо в гомерівський та архаїчний період мудрість була дуже тісно пов'язана зі сферою побуту й повсякденного життя, філософи-йонійці почали переосмислення образу мудреця, що дуже чітко проявилось в творчості авторів класичного періоду і в діяльності софістів. Для останніх мудрість була предметом навчання і носила переважно теоретичний характер.

Сократ, Платон і Аристотель.

З цього ракурсу нам стає зрозумілою антисофістична позиція Сократа. Він розділяє критицизм софістів, проте звинувачує їх у тому, що вони занадто швидко відмовилися від своєї критики на користь безпідставної необґрунтованої мудрості, яка заснована на собі самій. Сократ запитує: «У чому мудрий софіст? ... У якій справі він майстер?»²². Урешті він не отримує відповіді, софіст не може сказати, що є підставою (αἴτιον) його σοφία. Це означає, що «емпірично-індуктивний» метод пізнання, який використовували софісти, не достатній для досягнення мудрості²³. Тобто, факти, дані, приватні спостереження – усе, що є основою для індукції, – не дають змогу робити загальнозначимі висновки. Радше навпаки, вони часто роблять нас заручниками δόξα, позірного знання, уявлення про знання.

Цей важливий висновок очевидно резонує з особою самого Сократа, коли під час промови на свій захист він каже: «Я від нього мудріший, отже, тим самим, що коли я чогось не знаю, то й не думаю, що я знаю»²⁴. Це позиція епістемологічної скромності. Сократ звертався до багатьох людей у надії знайти когось мудрішого за себе, проте кожного разу ставав свідком хибного узагальнення, коли люди вважали часткове знання цілим. Натомість справді мудра людина (будь це політик, поет чи ремісник) повинна знати межу свого спеціального знання й не намагатися на основі партикулярного знання стверджувати, що володіє знанням усеохопним. Характерними рисами такої людини є вміння визнати свою помилку, здатність до рефлексії та інтроспекції, толерантність і терпимість щодо інших позицій²⁵.

Сократ відмовляється ототожнювати σοφία з τέχνη (ремеслом, професією), як це робили софісти. Він і не відкидає класичного визначення σοφία як знання (ἐπιστήμη), проте розуміє її радше як знання буття всього сущого, що ніколи не доступне для людини в повній мірі. Тому висновок Сократа очевидний: «Справді мудрим є тільки бог і цим віщуванням він учить, що людська мудрість мало що варта або навіть (не варта) нічого»²⁶.

Уже незабаром ці думки Сократа підхопив Платон, розглянувши питання в онтологічному вимірі. Для Платона істинним буттям є ідеї, а світ є лише їх відображенням. Тому мудрість є знанням ідей, серед яких на перше місце виступає ідея блага (ἀγαθόν) і краси (καλόν). Проте благо й краса не доступні нам як предмети емпіричного досвіду, вони існують виключно у світі ідей (νοητός

κόσμος), а справжня мудрість належить хіба що богу: «У богів немає прагнення стати мудрими – вони є такими»²⁷. Натомість люди можуть здобути мудрість лише через сопричастя (μέθεξις) з божественним (τὸ θεῖον), що є найвищою ідеєю, тотожною до ідеї буття і блага (θεός = εἶναι = ἀγαθόν).

І хоч для людини не доступна мудрість, як така, вона може прагнути мудрості, намагатися її знайти: «Я думаю, Федре, що епітет “мудрий” занадто гучний і личить лише богам; але ім’я “філософ” або щось подібне для такої людини було б більш доречним і скромним»²⁸. Таким чином, дієслово φιλέω, що міститься в слові філо-софія, слід перекладати в значенні латинського *soleo*, як «мати схильність, спрямованість» на засвоєння софія. Ця софія є прихильністю і дружнім ставленням (φιλία) до ідей, що відкривають буття сущого: «Софія поза печерою – це філо-софія»²⁹. Власне, з цього моменту мислення про буття сущого стає філософією, а філософ стає тим, хто прагне пізнати суще, як суще; він стає тим, хто досягає мудрість через споглядання (θεωρία). Проте тут важливо наголосити, що для Платона «з усіх складових (чесноти) мудрість є найбільшою»³⁰. Тобто вона не перестає бути моральною категорією, а точніше, морально-політичною. І саме тому її мають шукати правителі держави, бо «завдяки найменшій частині свого населення, частині, яка очолює державу й керує нею, а також завдяки знанням, якими та частина володіє, ціла держава, побудована згідно з природою, була б мудрою»³¹.

Інакшу позицію в цьому питанні займає Аристотель, коли каже, що «мудрість і мистецтво управляти державою не тотожні»³². Як приклад, він наводить Талеса Мілетського та Анаксагора з Клазомен, які входять до числа сімох мудреців. Люди їх «визнають мудрими, але розсудливими – ні, оскільки видно, що своя власна користь їм невідома, і визнають, що вони знають (предмети) довершені, гідні подиву, складні й божественні, однак некорисні, тому що людське благо вони не досліджують»³³. Таким чином, тут ми бачимо розрізнення між двома видами мудрості – теоретичною (σοφία) і практичною (φρόνησις). Теоретична мудрість – це доступне для пізнання, конкретне, спеціалізоване знання: «Софія – це й наукове знання, й осягнення розумом речей, найбільш цінних за природою»³⁴. Тому у строгому сенсі софія – це знання «перших начал та причин»³⁵. Цим знанням мудра людина вирізняється з-посеред інших, бо якщо хтось знає принципи всіх речей, він знає й самі речі, оскільки ἀρχαί (принципи, начала) лежать в основі всього, що

існує: «Мудрець не тільки знає (наслідки) з начал, але й володіє істинним знанням цих начал»³⁶. Таким чином, Аристотель, на відміну від Платона, ототожнює σοφία і φίλο-σοφία.

У той же час слід наголосити, що σοφία Аристотеля – це діаноетична (інтелектуальна) чеснота. Тобто це суто теоретична діяльність, що не носить прикладний характер: «Те, що це непродуктивна (наука), стає зрозумілим із розгляду (способу мислення) перших філософів»³⁷. Тому Аристотель окремо виділяє розсудливість, практичну мудрість, яка компенсує те, чого бракує мудрості теоретичній. На думку Аристотеля, розсудлива людина повинна мати знання того, як прожити хороше життя: «Розсудливим здається той, хто здатний приймати вірні рішення у зв'язку з благом і користю для нього самого, однак не в частковостях – наприклад, що (корисне) для здоров'я, для міцності тіла, – але загалом: що (корисне) для хорошого життя»³⁸. На його думку, розсудливість – необхідна умова розвитку усіх етичних чеснот, адже вони зможуть розкритися лише тоді, коли поєднуються з практичною мудрістю: «Не може існувати (чеснота) без розсудливості»³⁹. Таким чином, хоч φρόνησις та σοφία є діаноетичними чеснотами, то оскільки вони реалізуються в розумній частині душі, перша з них стосується суто теоретичних міркувань, а друга – практичних вчинків⁴⁰. Тому втілення розсудливості безпосередньо пов'язане з політичною діяльністю (πολιτική), тобто життям у полісі: «Люди ж бо переслідують своє власне благо й впевнені, що це й слід робити [...] Хоч, насправді, людина не може досягти власного добробуту поза господарським та політичним устроєм»⁴¹. Отже, Аристотель вже чітко розділяє мудрість практичну й теоретичну, яка тепер розуміється антисенсуалістично й умоглядно.

Гелленістичні школи: стоїки й неоплатоніки.

Ситуація різко змінилася в епоху гелленізму. Занепад традиційного політичного ладу, виникнення і падіння великих імперій, релігійний синкретизм та поширення глобальної культури сформували абсолютно інакше становище індивіда у світі⁴². Він раптом опинився відірваним від політичної спільноти (πολιτεία), самотнім і беззахисним у широкому полі античного космосу. Це й стало характерним викликом епохи, що спричинив появу нового образу мудреця, цілісної людини, яка здатна сформувати власні ціннісні орієнтири в плінних обставинах актуальної культури. Тому й філософія цього періоду була насамперед практичною, а філософ

став вчителем, який мусив підготувати своїх учнів до життя в найширшому сенсі цього слова⁴³. Очевидно, що ми знаходимо ідеал мудреця в усіх гелленістичних школах, проте тут ми зосередимося виключно на філософії стоїцизму і неоплатонізму.

І хоч стоїки переважно відомі завдяки своїй етиці, вони ніколи не мислили етичні питання відокремлено від інших галузей знання. Стоїцизм – це системно розпрацьована філософія, тому нам варто звернути на це увагу. Зокрема, коли стоїки говорять про людську душу, то сприймають її суто моністично. Передумовою здійснення керівної здатності (ἡγεμονικός) є пневма (πνεῦμα), частинка божественного вогню в його природному стані, яка відповідає за мислення, планування та прийняття рішень. На відміну від усього іншого суцього, яке складається з охолодженого вогню, людська пневма є безпосередньою частинкою бога, який наповнює й пронизує весь світ: «Керівна здатність світу [...] це найчистіший етер, який також називається першим богом і, ніби чуттєво, пронизує все, що в повітрі, усіх тварин, рослин і саму землю, як принцип згуртованості»⁴⁴. Таким чином, людина – це частина єдиного світового організму, у якому панує єдиний божественний порядок (λόγος), а її метою (τέλος) є жити відповідно до цього порядку, тобто слідувати за керівною здатністю душі.

Тепер дійсно можна зрозуміти позицію Цицерона, коли він пише: «Мудрість, як визначають її давні філософи, – це знання божественних і людських речей, а також причин, від яких ці речі залежать»⁴⁵. Живучи у світі, людина може впливати мало на що, проте, коли вона пізнала доцільність і розумність всіх світових процесів, вона може сформувати до них своє ставлення (διά-θεσις). Тобто софія стоїків органічно поєднує в собі теорію й практику. Адже, на їхню думку, мудрість є водночас і метою людини, і засобом її осягнення: «Якщо мудрість є узгодженою дією, то вона належить до згаданого роду (благ), належних до кінцевої мети. Оскільки ж вона веде за собою і визначає достойні дії, вона може бути названа такою, що сприяє благу»⁴⁶. Тож, урешті філософія – це мудрість, втілена в конкретних життєвих ситуаціях: «Філософія – це мистецтво життя»⁴⁷. Тому софія й філо-софія не тотожні: «Наскільки велика різниця між захланністю і грішми (та – жадає, ті – викликають жаду), настільки – й між філософією і мудрістю: остання – наслідок і нагорода першої; філософія – приходить; до мудрості приходять»⁴⁸. Отож, філософія – це немов би дорога осягнення чесноти, на кінці якої стоїть хіба що мудрець (σοφός).

З цієї позиції, мудрець – це людина, яка за допомогою правильних суджень пізнає причинно-наслідкові зв'язки, які присутні в світі, тому вона володіє істинним знанням (ἐπιστήμη): «Вони (стойки) кажуть, що знання існує лише в мудрих, натомість гадка – лише в дурних»⁴⁹. Це виявляє характерну рису стоїчної епістемології, що пізнавати можна або правильно, або хибно, середнього когнітивного стану не існує: «На їхню думку, усяке судження дурня є помилкове, й один лише мудрець промовляє істину й має тверде знання істинного»⁵⁰. Мудрець пізнав всі причинно-наслідкові зв'язки, тому він ніколи не помиляється: «Він непомильний, оскільки не підлягає помилці»⁵¹. Те саме стосується й етики: людина або володіє чеснотою, або ні. Чеснота – це не те, що може бути предметом прогресу. Проте оскільки чеснота – це правильні судження розуму про добро і зло, мудрець – справді чеснотлива людина. Тому все, що він робить, є добрим у моральному сенсі: «Учення про те, що мудрець усе робить добре, є наслідком того, що він усе робить відповідно до розумного порядку й чесноти, яка є мистецтвом цілого життя»⁵². Мудрець єдиний справді вільний, усі інші – раби, тому лише мудрець може бути царем: «Лише він один може управляти, судити і голосити промови, а з дурнів – ніхто»⁵³.

З часом стоїчна думка втратила свій провідний статус і станом на III ст. все більшої популярності починає набувати неоплатонізм. Свідомий традиціоналізм, повага до надбань попередників, строгий метод, ширина й глибина погляду дозволили неоплатонікам здійснити дійсно всеохопний синтез усієї гелленської філософської, релігійної та літературної спадщини. Це був своєрідний метадискурс, сукупність ідей і поглядів, що визначали інтелектуальний порядок денний цілого наступного тисячоліття⁵⁴. Очевидно, що відправною точкою всіх цих філософських роздумів був Платон. Прикладом цього є дещо раніше визначення цілі філософії, яке подає медіоплатонік II ст. Алкіной. Адже, коли він пише, що метою філософії є уподібнення людини до Бога, то доповнює самого Платона: «Утекти (зі світу речей) – означає, наскільки це можливо, стати подібним до Бога, а стати подібним до Бога – означає стати праведним, святим і розсудливим»⁵⁵. Тому Алкіной неминуче віддаляється від стоїчної позиції: «Філософія – це прагнення мудрості або звільнення й відвернення від плоти душі, яка повернулася до умосяжного й істинного сущого»⁵⁶. Таким чином, неоплатонічна філософія стає водночас способом життя, метою

якого є уподібнення до Бога, і способом мислення, в основі якого лежить читання й інтерпретація текстів попередників.

Прикладом цього є засновник школи Плотін. На його думку, людина уподібнюється до Бога шляхом розвитку чеснот, які очищують її пізнання і роблять здатною до спілкування з Душею (*ψυχή*) світу. Це, в свою чергу, уможливує пізнання абсолютного Розуму (*νοῦς*) і споглядання Єдиного (*ἕν*): «Більшою справедливістю для душі є її діяльність, направлена на розум, поміркованістю – внутрішня спрямованість до розуму, мужністю – її безпристрасність через посередництво того, хто володіє безпристрасністю за природою. Сама ж душа стає такою через чесноту»⁵⁷. Таким чином, висхідний шлях чесноти починається із здобуття цивільних чеснот (мужності, поміркованості й справедливості), які справді здатні очистити людину від прив'язання до матеріального й підняти на вищий рівень. На цьому рівні мудрість тотожна спогляданню: «Яка саме чеснота (достойна цього вищого)? Мудрість і розсудливість, які полягають у спогляданні того, чим володіє розум»⁵⁸. Розум – це вмістилище ідей, тому він охоплює все істинно суще і є взірцем (*εἰκόν*) для речей чуттєвого світу. Розум мислить себе сам, тому тут долається будь-яке суб'єкт-об'єктне розщеплення: «Якщо розум має свою мудрість не від когось іншого, то коли він щось мислить, мислить з себе самого, і якщо він щось має, має з себе самого. Якщо ж він мислить із себе й завдяки собі, він є тим, що він мислить»⁵⁹. Тобто, Розум (*νοῦς*) і умосяжний світ (*νοητὸς κόσμος*) єдині⁶⁰. Це цілісність пізнання, вершиною якого є споглядальна мудрість (*φρόνησις*), справді найдостойніша з чеснот⁶¹.

Проте тут уже можна помітити характерний зсув, унаслідок якого мудрість поступово набуває онтологічного статусу. Зародки цієї думки ми надibuємо ще в Платона, коли він пояснює походження імені богині Аteni (*Ἀθήνη*): «Атена втілює розум і саму думку. Ймовірно, творець її імені сам мислив про неї щось подібне, але присвоїв їй ще величніший титул “божожі мудрості”»⁶². І це правильний переклад словосполучення «*θεοῦ νόησιν*», адже в цьому контексті іменник *ἡ νόησις* є явним синонімом *σοφία*. Доказом цього є текст пізнього коментатора Платона, неоплатоніка Прокла Діадоху (V ст.):

εἰ τοίνυν ταῦτα ὀρθῶς λέλεκται, φιλόσοφος μὲν ἐστὶν ὡς **νόησις** δημιουργικὴ καὶ ὡς **σοφία** χωριστὴ καὶ ἄυλος⁶³
якщо сказане вірне, (Атена) є філософінею як деміургічне мислення, відокремлена й нематеріальна мудрість.

З цього уривку випливає й інша не менш важлива теза: онтологічно сприйнята мудрість не закрита сама в собі, вона неминуче виявляється на зовні як мудрість втілена, тобто порядок, краса й гармонія творіння. Це особливо помітно на рівні тексту. Адже прикметник *δημιουργική* походить від іменника *ὁ δημιουργός*, цілком звичайного слова з побутової лексики, яке перекладається як «майстер», «ремісник», «спеціаліст». Це краще прояснюється в іншому тексті Прокла: «Кожен добрий майстер управляє спорідненим матеріалом і надає йому такий вигляд, який захоче»⁶⁴. Таким чином, на крайньому етапі свого розвитку гелленська філософія повертається до початкового, гомерівського розуміння мудрості. Тепер *σοφία* – це знову вправність і майстерність ремісника, який надає форму (*μορφή*) необробленій матерії (*ὕλη*) через привнесення в неї сенсу, рівноваги й впорядкованості. Тому Прокл дійсно гідний свого імені «*Διδάχος*» (тобто наступник, голова школи), адже він став наступником усієї багатовікової традиції гелленської культури, якому випало завдання зробити її остаточний підсумок, «давши те, у чому мала потребу епоха, – філософію підсумку як підсумок філософії»⁶⁵.

Отож, виклики епохи гелленізму стимулювали виникнення філософських шкіл, які знову об'єднали теоретичний і практичний аспекти мудрості в ідеалі мудреця-філософа, який живе так, як і навчає. Натомість при кінці епохи, у пізній Античності поняття мудрості набуло свого остаточного звершення у філософії неоплатонізму, де воно розумілося як онтологічна категорія, уособлена в постаті Атени Паллади, деміургині й домобудівниці впорядкованого античного космосу.

Таким чином, мудрість у давньогрецькій філософській думці – це переважно і насамперед культурний феномен. Древні греки ніколи не сприймали буття суцього безпосередньо, оскільки гола дійсність з її суворими реаліями могла зламати людину, знищити її крихкий внутрішній світ. Тому гелленська культура вибудувала прийнятний для свого способу мислення ціннісно-смісловий універсум, культурний посередник пізнання, у центрі якого стояла ідея софійного, освяченого мудрістю буття, уособленого в постаті Атени Паллади, захисниці й заступниці законно впорядкованих людських міст. Тому коли в цьому дослідженні ми говорили про специфічний давньогрецький софійний дискурс, то завжди апелювали до культури й того, як за допомогою її евристичних засобів геллени осмислювали навколишній світ і своє місце в ньому.

Поняття мудрості в давньогрецькій культурі має справді унікальний характер. Його основні риси: замкнутий циклічний характер розвитку, єдність антропологічного, гносеологічного й онтологічного вимірів, велика увага до чуттєвого сприйняття, політичний характер втілення – сформували всеохопний дискурс гелленської культури. Дослідження його предметного поля, встановлення його структурних передумов і засад допоможе краще зрозуміти теперішні дискурси, специфіку функціонування культури сучасної епохи з усіма її викликами і небезпеками. У цьому й полягає наше завдання на перспективу, як це вдало висловив біблійний автор:

Те, що було, є те саме, що буде; те, що зробилось, є те саме, що зробиться. Нема нічого нового під сонцем. Як є щось, про що кажуть: «Глянь: ось нове!» – то воно вже давно було у віках, які були перед нами (Проп. 1, 9–10).



¹ Кримський С. Архетипи // Шинкарук В. Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002. – С. 39.

² Гачко О. Рецензія на книгу Мішеля Фуко «Археологія знання» // philosophy.usc.edu.ua (16.06.2021).

³ Шепетяк О. Історія релігій. – Т. II. – Жовква, 2019. – С. 243–244.

⁴ Лютий Т. Пригоди філософських ідей Західного світу (від давнини до сучасності). – К., 2019. – С. 41.

⁵ Браг Р. Мови та традиції, що лежать в основі філософії в Європі // Кассен Б. (ред). Європейський словник філософії: лексикон неперекладностей. – К., 2011. – Т. I. – С. 20.

⁶ Wilckens U. Σοφία, σοφός, σοφίζω. From the Early Greek Period to the Philosophical Usage of Later Antiquity // Kittel G. (ed.), Friedrich G. (ed.). Theological Dictionary of the New Testament. – Grand Rapids, Michigan, 1995. – P. 467.

⁷ Гомер. Іліада. 15, 410–413 // Perseus Digital Library // www.perseus.tufts.edu (11.06.2021).

⁸ *Αβεριντζεβ* С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // *Αβεριντζεβ* С. Соφία – Λογος. Σловник. – Κ.: Δух і Літера, 1999. – С. 218.

⁹ *Carson* S. Sophia // Encyclopedia of Philosophy // encyclopedia.com (11.06.2021).

¹⁰ *Πίνδαρ*. Немейські оди, 7, 17 // Perseus: σοφοὶ δὲ μέλλοντα τριταῖον ἄνεμον ἔμαθον.

¹¹ *Εβρίνιδ*. *Ιον*. 1138–1139 // Perseus: μέτρημ' ἔχουσας τοῦν μέσῳ γε μυρίων ποδῶν ἀριθμόν, ὡς λέγουσιν οἱ σοφοί.

¹² *Εσχίλ*. Φραγменти, 390 // *Radt* S. (ed). Tragicorum Graecorum Fragmenta. – Vol. III: Aeschylus. – Göttingen, 1985. – P. 436: ὁ χρήσιμ' εἰδῶς, οὐχ ὁ πόλλ' εἰδῶς σοφός.

¹³ *Κσенофан*. Φραγменти, 2, 12 // *Diels* H. Die Fragmente der Vorsokratiker. – Band I. – Berlin, 1960. – S. 129, 2: ῥόμης γὰρ ἀμείνων ἀνδρῶν ἢδ' ἵππων ἡμετέρη σοφίη [...] οὐδὲ δίκαιον προκρίνειν ῥόμην τῆς ἀγαθῆς σοφίης.

¹⁴ *Геродот*. *Ιστορία*, III, 127, 2 // Perseus: ἔνθα γὰρ σοφίης δέει, βίης ἔργον οὐδέν.

¹⁵ *Софокл*. Φραγменти, 247 (226) // *Radt* S. (ed). Tragicorum Graecorum Fragmenta. – Vol. IV: Sophocles. – Minneapolis, 1999. – P. 240: σοφός γὰρ οὐδεις πλὴν ὄν ἄν τιμᾷ θεός. ἀλλ' εἰς θεοὺς ὀρώντα, κἂν ἔξω δίκης χωρεῖν κελεύη, κεῖσ' ὀδοπορεῖν χρεῶν· αἰσχρὸν γὰρ οὐδὲν ὦν ὑφηγοῦνται θεοί.

¹⁶ *Горгии*. Похвала Єлені, 6, 3–4 // *Diels* H. Die Fragmente der Vorsokratiker. – Berlin; Neukölln, 1959. – Band II. – S. 290: θεός δ' ἀνθρώπου κρείσσον καὶ βία καὶ σοφία καὶ τοῖς ἄλλοις.

¹⁷ *Демокрит*. Φραγменти, 59 [188 N.] // *Diels* H. Die Fragmente der Vorsokratiker. – Berlin; Neukölln, 1959. – Band II. – S. 157: Οὔτε τέχνη οὔτε σοφίη ἐφικτόν, ἦν μὴ μάθη τις.

¹⁸ *Геродот*. *Ιστορία*, I, 30, 2.

¹⁹ *Тукидид*. *Ιστορία Πελοποννησικῆς πόλεως*, II, 40, 1 // Perseus: φιλοκαλοῦμέν τε γὰρ μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας.

²⁰ *Гераклит*. Φραγменти, 112 // www.heraclitusfragments.com (11.06.2021).

²¹ *Εβρίνιδ*. *Αλκεστα*, 602–603 // Perseus: ἐν τοῖς ἀγαθοῖσι δὲ πάντ' ἔνεστιν: σοφίας ἄγαμα.

²² *Πлатон*. *Πρωταγόρας*, 312d // Perseus: ὁ δὲ σοφιστὴς τῶν τι σοφῶν ἐστιν; ποίας ἐργασίας ἐπιστάτης.

²³ *Коплстон* Ф. *История философии. Древняя Греция и Древний Рим*. – Том II. – М., 2003. – С. 105.

²⁴ Πλάτων. Απολογία Σοκράτη, 21d // Perseus: ἔοικα γοῦν τούτου γε σμικρῷ τινι αὐτῷ τούτῳ **σοφώτερος** εἶναι, ὅτι ἄ μὴ οἶδα οὐδὲ οἶμαι εἰδέναι.

²⁵ Sharon R. Wisdom // The Stanford Encyclopedia of Philosophy // plato.stanford.edu (11.06.2021).

²⁶ Πλάτων. Απολογία Σοκράτη, 23a: τῷ ὄντι ὁ θεὸς **σοφός** εἶναι, καὶ ἐν τῷ χρησιμῷ τούτῳ τοῦτο λέγειν, ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη **σοφία** ὀλίγου τινὸς ἀξία ἐστὶν καὶ οὐδενός.

²⁷ Πλάτων. Βενκετ, 204a // Perseus: θεῶν οὐδεὶς **φιλοσοφεῖ** οὐδ' ἐπιθυμεῖ **σοφός** γενέσθαι – ἔστι γάρ.

²⁸ Πλάτων. Φεδρ, 278d // Perseus: τὸ μὲν **σοφόν**, ὦ Φαῖδρε, καλεῖν ἔμοιγε μέγα εἶναι δοκεῖ καὶ θεῶ μόνῳ πρέπειν: τὸ δὲ **ἡ φιλόσοφον** ἢ τοιοῦτόν τι μᾶλλον τε ἂν αὐτῷ καὶ ἀρμόττοι καὶ ἐμμελεστερώς ἔχοι.

²⁹ Heidegger M. Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über «Humanismus». – Bern, 1954. – S. 47.

³⁰ Πλάτων. Προταγόρ, 330a // Perseus: μέγιστόν γε **ἡ σοφία** τῶν μορίων.

³¹ Πλάτων. Δержава, 428e // Perseus: τῷ σμικροτάτῳ ἄρα ἔθνη καὶ μέρη αὐτῆς καὶ τῇ ἐν τούτῳ ἐπιστήμῃ, τῷ προεστώτι καὶ ἄρχοντι, ὅλη **σοφῆ** ἂν εἴη κατὰ φύσιν οἰκισθεῖσα πόλις.

³² *Аристотель*. Никомачова етика, VI, 7, 1141a, 28–29 // Perseus: φανερόν δὲ καὶ ὅτι οὐκ ἂν εἴη **ἡ σοφία** καὶ ἡ πολιτικὴ ἡ αὐτή.

³³ *Аристотель*. Никомачова етика, VI, 7, 1141b, 4η: τοὺς τοιοῦτους **σοφοὺς** μὲν **φρονίμους** δ' οὐ φασι εἶναι, ὅταν ἴδωσιν ἀγνοοῦντας τὰ συμφέροντα αὐτοῖς, καὶ περιττὰ μὲν καὶ θαυμαστὰ καὶ χαλεπὰ καὶ δαιμόνια εἰδέναι αὐτούς φασι, ἄχρηστα δ', ὅτι οὐ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ ζητοῦσιν.

³⁴ *Аристотель*. Никомачова етика, VI, 7, 1141b, 2–3: **ἡ σοφία** ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμιωτάτων τῇ φύσει.

³⁵ *Аристотель*. Μεταφίσιχα, 1.982b, 8 // Perseus: πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν.

³⁶ *Аристотель*. Никомачова етика, VI, 7, 1141a, 18–19: τὸν **σοφόν** μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν.

³⁷ *Аристотель*. Μεταφίσιχα, 1.982b, 11–12: ὅτι δ' οὐ ποιητικὴ, δῆλον καὶ ἐκ τῶν πρώτων **φιλοσοφησάντων**.

³⁸ *Аристотель*. Никомачова етика, VI, 7, 1140a, 26η: δοκεῖ δὴ **φρονίμου** εἶναι τὸ δύνασθαι καλῶς βουλευέσθαι περὶ τὰ αὐτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα, οὐ κατὰ μέρος, οἷον ποῖα πρὸς ὑγίειαν, πρὸς ἰσχύν, ἀλλὰ ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως.

³⁹ *Аристотель*. Никомачова етика, VI, 7, 1144b, 20–21: ὅτι δ' οὐκ ἄνευ **φρονήσεως**.

⁴⁰ *Richard K. Aristotle's Ethics // The Stanford Encyclopedia of Philosophy // plato.stanford.edu (11.06.2021).*

⁴¹ *Αριστοτέλης. Νικομαχοῦς ἠθικῆς, VI, 7, 1142a, 9η: ζητοῦσι γὰρ τὸ αὐτοῖς ἀγαθόν, καὶ οἶονται τοῦτο δεῖν πράττειν [...] καίτοι ἴσως οὐκ ἔστι τὸ αὐτοῦ εὖ ἄνευ οἰκονομίας οὐδ' ἄνευ πολιτείας.*

⁴² *Шенетяк О. Вк. праця. – С. 377.*

⁴³ *Wilckens U. Op. cit. – P. 472.*

⁴⁴ *Διογὴν Λαέρτις. Προ життя, вчення і вислови знаменитих філософів, VII, 139 // Perseus: ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου [...] τὸ καθαρώτερον τοῦ αἰθέρος ἐν ταῦτῳ, ὃ καὶ πρῶτον θεὸν λέγουσιν αἰσθητικῶς ὥσπερ κερωρηκέναι διὰ τῶν ἐν ἀέρι καὶ διὰ τῶν ζώων ἀπάντων καὶ φυτῶν: διὰ δὲ τῆς γῆς αὐτῆς καθ' ἑξίν.*

⁴⁵ *Цицерон. Про обов'язки, II, 5 // Perseus: Sapientia autem est, ut a veteribus philosophis definitum est, rerum divinarum et humanarum causarumque, quibus eae res continentur, scientia.*

⁴⁶ *Цицерон. Про межі добра і зла, III, 55: Nam quia sapientia est conveniens actio, est in illo pertinenti genere, quod dixi; quod autem honestas actiones adfert et efficit, id efficiens dici potest.*

⁴⁷ *Цицерон. Про межі добра і зла, III, 4: ars est enim philosophia vitae.*

⁴⁸ *Сенека. Моральні листи до Луцілія, LXXXIX, 6 // Perseus: Quomodo multum inter avaritiam et pecuniam interest, cum illa cupiat, haec concupiscatur, sic inter philosophiam et sapientiam. Haec enim illius effectus ac praemium est; illa venit, ad hanc venitur.*

⁴⁹ *Секст Емπίрик. Проти логіків, VII, 152 // Sextus Empiricus. Vol. II: Against the Logicians. – Harvard 1967. – P. 83: ὧν τὴν μὲν ἐπιστήμην ἐν μόνοις ὑφίστασθαι λέγουσι τοῖς σοφοῖς, τὴν δὲ δόξαν ἐν μόνοις τοῖς φαύλοις.*

⁵⁰ *Секст Емπίрик. Проти логіків, VII, 432. – P. 230: εἰ πάντα φαύλου κατ' αὐτοὺς ὑπόληψις ἄγνοιά ἐστι καὶ μόνος ὁ σοφὸς ἀληθεύει καὶ ἐπιστήμην ἔχει τάληθοῦς βεβαίαν.*

⁵¹ *Διογὴν Λαέρτις. Προ життя, вчення і вислови знаменитих філософів, VII, 122: ἔτι καὶ ἀναμαρτήτους, τῷ ἀπεριπτώτους εἶναι ἀμαρτήματι.*

⁵² *Йоан Стобеу, II, 66, 14–67, 4 // Long A. The Hellenistic Philosophers. – Vol. 2, 61G, 377: τῷ γὰρ κατὰ λόγον ὀρθὸν ἐπιτελεῖν πάντα οἷον κατ' ἀρετὴν, περὶ ὅλον οὖσαν τὸν σοφὸν δόγμα.*

⁵³ *Διογὴν Λαέρτις. Προ життя, вчення і вислови знаменитих філософів, VII, 122 // ἀρχικούς δικαστικούς τε καὶ ῥητορικούς μόνους εἶναι, τῶν δὲ φαύλων οὐδένα.*

⁵⁴ *Wildberg C. Neoplatonism // The Stanford Encyclopedia of Philosophy // plato.stanford.edu (11.06.2021).*

⁵⁵ Πλάτων. Τετρετ, 176b // Perseus: φυγή δὲ ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν: ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι. Πορ.: *Алкіной*. Підручник платонівської філософії, XXVIII, 1 // Διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογμάτων // scaife.perseus.org (11.06.2021): ὁμοίωσιν θεῶν λέγει τὸ φρόνιμον καὶ δίκαιον καὶ ὄσιον εἶναι.

⁵⁶ *Алкіной*. Підручник платонівської філосоφії, I, 1: φιλοσοφία ἐστὶν **ὄρεξις σοφίας**, ἡ λύσις καὶ περιαγωγή ψυχῆς ἀπὸ σώματος, ἐπὶ τὰ **νοητὰ** ημῶντροπόμενων καὶ τὰ κατ' ἀλήθειαν ὄντα.

⁵⁷ Πλωτίν. Ἐννεαδι, I, 2, 6 // Βικιθήκη // el.wikisource.org (11.06.2021): ὥστε καὶ τῇ ψυχῇ δικαιοσύνη ἢ μείζων τὸ πρὸς **νοῦν** ἐνεργεῖν, τὸ δὲ σωφρονεῖν ἢ εἶσω πρὸς **νοῦν** στροφή, ἢ δὲ ἀνδρία ἀπάθεια καθ' ὁμοίωσιν τοῦ πρὸς ὃ βλέπει ἀπαθὲς ὄν τὴν φύσιν, αὐτὴ δὲ ἐξ **ἀρετῆς**.

⁵⁸ Πλωτίν. Ἐννεαδι, I, 2, 6: τίς οὖν ἐκάστη **ἀρετὴ** τῶν τοιούτων; ἡ **σοφία** μὲν καὶ **φρόνησις** ἐν θεωρίαι ὧν νοῦς ἔχει· νοῦς δὲ τῇ ἐπαφῇ.

⁵⁹ Πλωτίν. Ἐννεαδι, V, 9, 5: Εἰ δὲ μὴ ἐπακτὸν τὸ **φρονεῖν** ἔχει, εἴ τι νοεῖ, παρ' **αὐτοῦ νοεῖ**, καὶ εἴ τι ἔχει, παρ' αὐτοῦ ἔχει. Εἰ δὲ παρ' αὐτοῦ καὶ ἐξ **αὐτοῦ νοεῖ**, αὐτός ἐστιν ἃ νοεῖ.

⁶⁰ Πορ.: Πλωτίν. Ἐννεαδι, V, 5, 4: καὶ ὅτι ὁ μὲν **νοητὸς κόσμος** καὶ ὁ **νοῦς** μᾶλλον ἐν τῶν ἄλλων, καὶ οὐδὲν ἐγγυτέρω αὐτοῦ τοῦ ἐνός, οὐ μὴν τὸ καθαρῶς ἐν, εἴρηται.

⁶¹ Πορ.: Πλωτίν. Ἐννεαδι, I, 3, 5: ἀνάγκη οὖν τιμωτάτην οὖσαν ἔξιν τῶν ἐν ἡμῖν περὶ τὸ ὄν καὶ τὸ τιμώτατον εἶναι, **φρόνησιν** μὲν περὶ τὸ ὄν, **νοῦν** δὲ περὶ τὸ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος.

⁶² Πλάτων. Κρατίλ, 407b // Perseus: τὴν Ἀθηναίων αὐτὸν νοῦν τε καὶ διάνοιαν πεποιηκέναι, καὶ ὁ τὰ ὀνόματα ποιῶν ἔοικε τοιοῦτόν τι περὶ αὐτῆς διανοεῖσθαι, ἔτι δὲ μειζόνως λέγων **θεοῦ νόησιν**.

⁶³ Προκλ. Коментар на «Тимей» Платона I, 52A, 8–10 // *Diehl E. Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria. – Vol. I. – Lipsiae, 1908. – P. 168.*

⁶⁴ Προκλ. Коментар на «Тимей» Платона II, 100D, 21–23. – P. 329: πᾶς γὰρ **δημιουργὸς** ἀγαθὸς κρατεῖ τῆς οἰκειᾶς ὕλης καὶ τὸ εἶδος ἐπιτίθησιν ὃ βούλεται τοῖς ὑποκειμένοις.

⁶⁵ *Аверинцев С.* Эволюция философской мысли // *Культура Византии IV – первая половина VII века / Ред. З. В. Удальцова. – М., 1984. – С. 61.*

РОЗУМІННЯ ЛОГОСУ В ЕЛЛІНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ: від Геракліта до Філона Олександрійського

Християнство й антична філософія... Що між ними спільного? Шукаючи точки зіткнення між античною філософією та християнством, ми натрапляємо на старогрецький термін логос (ὁ λόγος), що означає «слово», при цьому «слово» береться не в чуттєво-звуковому, а виключно в смисловому плані, але й «сенс» розуміється як щось явлене, оформлене і остільки «словесне». Логос – це відразу і об'єктивно даний зміст, в якому розум повинен «віддавати звіт», і сама ця «звітуюча» діяльність розуму, нарешті, наскрізна смислова впорядкованість буття і свідомості, це протилежність всьому несвідомому і безсловесному, безмовному і безвідповідальному, безглуздому і безформному в світі і людині¹. Логос античної філософії, Логос Євангелія Йоана та Логос ранньохристиянської філософії – це поле полісемії Логоса – місток між античною та християнською епохами. Термін *логос* (ὁ λόγος) ніколи не обмежується тільки одним зі значень, він настільки багатогранний, що в перекладі на українську мову має понад двадцять значень: розмова, мовлення, мова, слово, раціональність, розум, розумність, підґрунтя, принцип, мотив, розрахунок, відношення, розповідь, теза, умовивід, аргумент, пояснення, висловлювання, твердження, фраза, визначення, рахування, розповідь². Таким чином, *метою дослідження* є прослідкувати розвиток вчення про логос в античній філософській думці від його виникнення до початку становлення християнської філософії, що сприйняла та переосмислила багато базових античних понять і смислів.

Задовго до Гегеля, який поклав ідею єдності і боротьби протилежностей в основу своєї діалектичної системи, схожа доктрина була сформульована Гераклітом. Сенс її в тому, що гармонія – це не стабільна даність³, а результат процесу боротьби. Саме у боротьбі протилежності з'єднуються, щоб породити рух. Рух абсолютний («все тече»⁴, «в одну річку не можна увійти двічі»), спокій – відносний. Отже, боротьба (війна) – основа прогресивного розвитку світу взагалі, людського суспільства – зокрема.

Проте, якщо війна закінчиться остаточною перемогою однієї зі сторін, то це означатиме кінець війни, а, отже – і кінець історії.

Так, якщо переможе стихія води, світ потоне, якщо переможе вогонь – світ згорить. Але як тоді розуміти слова Геракліта, з яких виходить, що першою сутністю є саме вогонь? Він стверджує: «Вогонь був першим»⁵, «Вогонь є душа, джерело життя, руху, живлення і зростання»⁶. То хіба не виходить з цього, що вогонь – головна стихія? Під «вогнем» він розуміє як одну з чотирьох стихій, так і принцип, що стоїть над стихіями. У другому сенсі еллінський мудрець використовує поняття «вогонь» швидше як символ, а не як позначення першої сутності. Просто властивості вогню щонайближче нагадують властивості того, що, відповідно до його вчення, повинно виступати верховним принципом. Вогонь дає світло, тепло і життя, але він же несе смерть і руйнування; його «життя» – це безперестанна зміна, бо кожен мить він існує в нових язиках полум'я. Але хоча верховний принцип буття своїми властивостями частково нагадує вогонь, з цього не виходить, що стихія вогню має переваги перед іншими стихіями. Останнє порушило б гармонію, і в цьому абсолютному сенсі (а не в наших умовних людських сенсах) воно було б несправедливе. Геракліт розділяв ідеї Анаксимандра про космічну справедливість, яка б зрівняла шанси і не дала боротьбі протилежних сил закінчитися чиєю б то не було остаточною перемогою. Для позначення цього принципу мислитель висуває ідею Логосу.

Власне, термін «логос» (ὁ λόγος) й уведений у філософську мову Гераклітом, яка використовувала зовнішню співзвучність цього терміну з життєвим позначенням людського «слова», щоб у душі іронічного парадоксу підкреслити прірву між Логосом як законом буття і неадекватними йому промовама людей⁷. Його можна перекласти і як «слово», і як «думка», і як «закон», і як «розум» та «сенса»⁸. Логос Геракліта – це початок, що визначає всі процеси швидкоплинного світу, раціональна його суть схожа з тим, що людина усвідомлює в собі як розум. Цю спорідненість мислення і «прихованої гармонії» космосу філософ підкреслює, називаючи і те, і інше логосом. «Йдучи до меж душі, їх не знайдеш, навіть якщо пройдеш всю дорогу: таким глибоким вона володіє логосом»; «душі властивий логос, що самозбагачується». І по аналогії з людським розумом, логос світу проявляє себе як «задум, що влаштував все»⁹.

Логос (λόγος) належить тому суцшому, якою є людина. Логос (про який говорить Геракліт), будучи тим, що збирає і осередком, будучи тим єдиним, яке сполучає все, не є якоюсь якістю усередині

ні суцього. Цей Логос є відвічний осередок, який зберігає суще як таке. Цей Λόγος є саме буття, в якому наповнене буттям всяке суще¹⁰.

Геракліт же, судячи з усього, розглядав логос як позбавлене індивідуальності начало, як початковий Закон буття, що стоїть над богами. Оскільки гераклітів логос позбавлений індивідуальності, до нього не має сенсу звертатися за допомогою і підтримкою, як греки зверталися до Атени або Посейдона, а християни – до свого Бога. Просити допомоги в Логоса – все одно, що молитися закону тяжіння. Хороша ти людина, або погана, визнаєш ти закон тяжіння, чи ні, він просто діє. Так і гераклітів Логос – він просто є.

Організація розмежувань є ключовою стороною будь-якої здорової демократії. Життєздатність демократії, зокрема американської, полягає у невичерпній організації розмежувань й утворенні нових послуг¹¹. Філософська система великого давньогрецького мислителя Платона (427–347 до Р. Х.), як показав відомий дослідник, філософ античності Ф. Кессиді, – перехід від міфологічної свідомості до раціоналістичного тлумачення всього, що відбувається. А це і є логічний шлях мислячих людей від міфу до Логоса.

Ф. Кессиді, коли говорить про Логос, звертається до епізоду платонівського діалогу Теетет¹². У цьому діалозі згадуються та пояснюються основні давньогрецькі філософські поняття – δόξα, λόγος, εἶδος, ἰδέα та інші. Говорячи про логос, Сократ пропонує Теетету три визначення¹³, де λόγος розуміється, по-перше, як членороздільна мова, по-друге, – як членорозділяюча думка, що бере предмет у його членороздільному складі, і, по-третє, – як та ж членороздільна думка, що цього разу бере предмет у його членороздільній відмінності від будь-якого іншого предмета.

Схожі думки щодо платонівського логосу висловив Н. Скворцов, який теж у терміні λόγος вбачає потрійний підтекст: «прояв мислення у слові, шлях до цілого через елементи та розуміння різниці даної уяви або об'єкта від інших»¹⁴. Далі він твердить, що область застосування поняття λόγος є досить широкою, бо воно вживається у дуже багатьох значеннях. Таке поняття у творах Платона має застосування, радше, методичне, ніж систематичне. У платонівському вжитку λόγος потрібно розуміти у декількох значеннях – розум, поняття та аргументація¹⁵.

Для Платона у вченні про світ характерний об'єктивний ідеалізм, який стверджує, що ідеї, поняття утворюють реальну суть світу. Серед усіх цих ідей і понять ідея Бога є основною ідеєю.

Між поняттями, які творять дійсну суть матеріального світу, і речами останнього існує зв'язок, який встановлюється за допомогою душі. Душа знає світ скороминущих предметів і одночасно пов'язана зі світом понять – Богом. Душа, таким чином, стоїть між матеріальним світом і світом духовним. Також можемо спостерігати незалежну від нас чуттєву природу¹⁶, через що повинні існувати думки, логоси або ідеї, які мають життєдайну та чуттєву душу.

У діалозі *Тимей*, в якому порушуються теми фізики та космології, бачимо недвозначну відповідь мудреця: «Воно [творіння. – *Б. М.*] виникло, адже воно зрима, відчутне, тілесне, а всі речі такого роду відчутні та, сприймаючись у результаті відчуття думкою, виникають та породжуються. Але ми говоримо – все, що виникло, потребує для свого виникнення певної причини»¹⁷. Платон пише, що Творця цього світу вкрай важко відшукати, а якщо нам все ж таки вдасться це зробити, то про Нього не можна розказувати будь-кому. Є дві основні ідеї, як вважає філософ, які допоможуть нам зорієнтуватися у даній темі – це впорядковане буття Всесвіту та думка про благість Верховного Абсолюту. З цього випливає, що деміург, коли влаштував світ, мав за взірць досконалий архетип: «космос – прекрасніша із тих речей, які виникли, а його деміург – найкраща з причин. Виникнувши таким, космос був створеним за тогочасним та незмінним взірцем (образом), який збагнений за допомогою глузду та розуму». Але Платон ще раз звертає увагу на те, що висловити це через категорії розуму доволі проблематично. В таких питаннях ми можемо розраховувати лише на правдоподібні міфи. Саме через певного роду спонуку та благість Творець створює цей світ, щоб «усі речі стали більш подібні до нього». Існує два відвічних онтологічних принципи – це необхідність та логос, а через їх з'єднання створюється видимий та чуттєвий світ¹⁸. Тепер більш чіткішою стає ціль космогенезу – «це наближення обмеженого та обумовленого світу до ідеалу Безмежного та Абсолютного Божества»¹⁹. Цей Верховний Логос творить у своїй суті цілісний світ за допомогою ейдосів, тобто ідей.

Космос – це видима та сотворена жива сутність, яка має в собі душу та розум. Платон має на увазі поняття світової душі, яке почали вживати ще піфагорійці. Ця душа світу має характер посередництва між двома світами – вічних ідей та видимим буттєвим планом. Світова душа має інтегральну функцію всесвітнього масштабу – вона є «посередником між ідеальним та тілесними світами, а також реалізує початок руху, який підвладний мірилу». Для Плато-

на існує також світове тіло, яке має іншу мету. Якщо для розуму характерною є наявність душі, тоді Бог наділив душею світове тіло. Воно діє за принципом закону збереження та влаштоване так, що «отримує їжу від власного тління, здійснюючи всі свої дії та стани у собі самому й через себе самого»²⁰.

Взаємини між праматерією та світом ейдосів надає космосу закінченого вигляду. В свою чергу, завдання деміурга – приводити праматерію у гармонійний лад: «бог подбав про всі видимі речі, які не перебували у спокої, але у безладному та безпорядковому русі; він привів їх з безпорядку у порядок»²¹. Тому процес космогенезу є особливим та безпосереднім втручанням й активністю Логосу серед вічного царства хаосу: «приводячи у порядок хаос, Бог перетворив його у красу»²².

Підсумовуючи, хочеться сказати, що у поглядах Платона ми знаходимо елементи пізнього вчення про логос – особливо у вченні про ідеї як об'єктивної думки, або про світ ідей як абсолютної норми, цілі та причини суцього. Ми маємо досить широке використання значення терміну «λόγος» Платоном, яке потрібно розуміти у залежності від його контексту, але його внесок в античну логологію стає основою для наступних поколінь як античних філософів, так і християнських письменників.

Першою і найзначнішою філософією еллінізму і навіть греко-римського періоду є стоїцизм, що зробив такий величезний культурний вплив на тодішнє суспільство. Він був насамперед освітньою філософією, філософією космополітичною, такою, що підносила над всякими національними розділеннями і проповідувала загальне братерство людей та їх духовну свободу²³. На прапорі стоїцизму значився Розум, універсальний розум, або Логос, як світовий принцип, який буде всесвіт, і як принцип дійсного знання і дійсної людської поведінки. Для нас стоїки мають найбільше значення вже по одному тому, що у них вперше термін «λόγος» отримує незмінний сенс універсального, вселенського розуму. Цю ідею стоїки популяризували, поширили в широких кругах і розвинули її так детально і в етичних, і навіть у богословських її застосуваннях, що все подальше філософське вчення про логос в Александрії і Малій Азії, в Греції і Римі стоїть у безперечному зв'язку зі стоїцизмом і його термінологією. Марно було б убачати у стоїцизмі виключно етичне учення; хоча етичний мотив переважав у нім поза сумнівом, його етика, яка носить такий же характер раціоналізму, як і інші етичні учення греків, ґрунтується цілком на раціонально-

му філософському світобаченні. І поза сумнівом, таке світобачення мало саме по собі відому етичну ціну в очах стоїків.

Тіло і дух, матерія і форма зводяться стоїками до одного загального початку: це ефірна пневма (τὸ πνεῦμα), тобто дихання, або дух, початок розумний і тілесний одночасно; це вогонь Геракліта, полум'яна стихія життя, що сполучає в собі повітря і вогонь, і в той же час це Зевс, верховне, єдине божество; нарешті, це Логос – всесвітній божественний розум, що містить у собі закон всіх речей, що одушевляє світ. Таким чином, стоїки в цьому терміні мислять єдність буття і поняття²⁴.

Теорія пізнання стоїків, розроблена ними у край ретельно в боротьбі з іншими школами, представляється спрощеним перетворенням вчення Аристотеля в сенсі монізму. Вона природно пов'язана з «фізикою» стоїків, точніше, з їх метафізикою. Божество, або абсолютний початок, представляється їм одночасно як фізична субстанція, з якої утворюється тіло всесвіту, і як універсальний Логос, який визначає собою форми, властивості, стосунки і закони речей, одушевляючи природу і повідомляючи свідомість організмам. Божество, що зберегло в чистоті свою ефірну природу за межами видимого неба, проникає все, «як мед через соти» (Зенон), і перебуває у фізичній взаємодії з тими відсталими стихіями, які з нього утворилися.

Бувши уважними, ми з легкістю можемо помітити послідовність та досконалість світобудови. Раціональність людської природи свідчить, що найвища першопричина світу має володіти такими атрибутами, як благість, філантропія, розумова вседосконалість, має бути логосом, божеством. Це божество відрізняється від всього сотвореного тим, що складається з найкращої речовини²⁵. Для стоїків Бог матеріальний, але з мінімальним вмістом матерії; натомість стихії, навпаки, мають мінімальний вміст логосу. Так, як все існуюче отримує від неї (найкращої речовини) життя та динаміку, то вона має постати перед світовим порядком на прикладі відносин душі до тіла, бо «вона проникає всі речі в якості пневми або творчого вогню, який оживлює речі та містить у собі їх початкові форми (λόγοι σπερματικοί); вона є душа, дух (νοῦς), розум (λόγος) світу, провидіння, рок, природа, загальний закон»²⁶. Згадані вище поняття описують одну і ту саму ідею. Бог тому зветься Логосом, що сіє насіння у космосі, або творчим вогнем, в якому знаходяться всі насінневі логоси. Такі насіння є основою, з якої походить будь-яка окрема сутність. Саме через верховний принцип існує у світі за-

гальна логічність, яку згадана філософська школа називає λόγος σπέρματικός²⁷.

Говорячи про λόγος σπέρματικός, варто згадати й інші застосування відомого терміну. В одному з них йдеться про розум, який є в людині як певна еманация божественного логосу. Своєрідне «випромінювання» універсального морального та фізичного принципу світу становить ἐνδιάθετος λόγος²⁸, що знаходиться діаметрально до λόγος προφορικός²⁹, який його символізує. Душа людини є випромінюванням її духовного світу, а окремі душевні властивості мають матеріальні «дихання», які зосереджені в головній частині духа, з якого розходяться по всіх членах тіла. Тут душа зводиться до розумної та матеріальної, яку кожен вже при народженні отримує через насіння Логосу. Епістемологічний завдаток, який є вище звичайного сенсуального пізнання, реалізується через діяльність Логосу, що, у свою чергу, є розкриттям його потенцій. Через нього людина є вища над світом тварин та отримує можливість відносин з божеством, яке присутнє у панівній частині духа. Саме розум робить людину людиною. Тут ми бачимо етичний принцип, який акцентує не на важливості тіла, але на красі нашої «логосної суті»³⁰. У вибраному випадку очевидним є сенс логосу, тобто розуму людини. А коли ця раціональність людини стає ὀρθός λόγος, тоді вона може долучитися до божества, якому пізніше стає рівною та уподібнюється до нього. Душа людини за походженням є божественна, тому через логос людина стає «ὀὶός τοῦ Θεοῦ». Поняття «λόγος» у стоїцизмі має іманентний раціональний характер, а пізніше отримало відтінок містицизму та вплинуло на християнський монотеїзм³¹. Тому Тертуліан³² писав, що «Бог спустив Логос як корінь – стебла, як джерела – ріку, як сонце – промінь»³³. Цей приклад дуже поширений серед святоотцівської традиції, який аналогічно через тварні образи пояснював Трійцю. Такими образами будуть користуватися пізніше Атаназій Великий та Василій Великий. Й хоча Тертуліан виступав противником філософії, однак, напевно, найбільше перебував під впливом філософської течії стоїцизму³⁴.

Спочатку філософи шукали слова, розуму і речей у самій природі, не розрізняючи між природою, як об'єктом пізнання, і розумом, як його суб'єктом. Потім логос мало-помалу відходить від природи: софісти протиставлять дійсності суб'єктивний логос, заперечуючи всяку об'єктивну істину, великі мислителі відкривають об'єктивний логос, об'єктивну логічну думку – в самому розумі

людини. Виникає питання про відношення думки до предметів пізнання – до сущого, до природи. Оскільки природа протиставляється логічній думці, Платон визнає її помилковою, примарною. Істина, те, що відповідає розумним логічним поняттям, є ідея (тобто щось мислиме по суті); лише ідеї, лише ідеалу належить дійсне буття.

Як узгодити думку і дійсність, дух і природу? Як пояснити взаємодію між ними, взаємодію між суб'єктом і об'єктом? І стоїки знов визнали субстанціальну єдність думки і природи, суб'єкта і об'єкта – в представленні розумної Пневми (духовного єства), або Логосу. Логос, як «поняття», є щось, є посередником між мислячим суб'єктом і мислимим об'єктом: цей термін позначає і саму думку, і те, що вона мислить, і саме відношення між формою і вмістом думки. Тому «Логос» і був відповідним терміном для вираження стоїчного монізму, так само як і представлення пневми в один і той же час духовним і тілесним було для нього відповідним уявленням. Й, попри те, що ідея єдності суб'єкта і об'єкта була сформульована філософією у всьому своєму значенні лише в новітній час, ця ідея переходить через всю історію філософії, містячи в собі вирішення найголовніших її проблем.

Філон Юдей (Філон Олександрійський) – відомий представник єврейського еллінізму, що зробив великий вплив на християнське богослів'я своїм екзегетичним методом і вченням про логос. Свою систему інтерпретації Біблії Філон побудував на палестинській (юдейській) герменевтиці і олександрійському (грецькому) алгоризмі. Юдей, який спілкувався грецькою, здобув блискучу освіту і захоплювався філософією та античною культурою загалом³⁵. Не виключено, що він міг бути знайомий і з християнським вченням. Особливо цікаве вчення Філона про логос, яке в деяких його висловах інколи нагадувало християнську думку. Але вчення Філона про логос відрізняється великою двозначністю. Протоієрей М. Маліновський пише: «Він говорить то як юдей, то як платонічний філософ і каббаліст. Переконавання Платона і Старозавітної релігії, майже не змішуючись, йдуть через всю його систему і є згуртованими механічно. Звідси, поряд із зображеннями безособового Логосу, у нього часто бачимо уособлення Його»³⁶.

Філон вважав неправильним сприймати Бога тільки через антропоморфізми. Наслідуючи Платона, Філон уявляє Його, як дух надчуттєвий та нематеріальний. З цього випливає, що людина потребує посередника між Богом та світом. Водночас Бог як дух не

може створити безпосередньо й світ, поза межами якого Він перебуває. Тоді потрібен зв'язок між Богом та створінням – «так твориться світ Богом опосередковано логосом та ідеями»³⁷.

Філон у своїй аргументації використовує філософію греків та богослів'я юдеїв. Ідеї, Логос, сили та херувими – це ті терміни, які він буде використовувати в своїй полеміці. Світ ідей невидимих, сил та енергій представлений Філоном через Логос як «особистий посередник між Богом та світом, творчий Розум та Слово Боже, що є одночасно образом Бога, прообразом світу та органом його творення»³⁸. Юдейський мислитель, формулюючи в антиномічних термінах Логос, намагається зняти онтологічну напруженість між іманентністю та трансцендентністю Бога. Логос Філона реалізовує гносеологічне призначення завдяки функції божественного одкровення. Пізнання Первопричини, яка є поза межами людських розумових спекуляцій, поза Логосом є неможливим, але через шлях пізнання Логосу людині це відкривається.

Ідея Логосу у юдеїв була тісно пов'язана з давньоєврейським розумінням Верховного Абсолюту³⁹. Слово Боже у Святому Письмі окреслюється як діюча творча сила – «Словом Господнім створене небо, і подихом уст його – вся його оздоба» (Пс. 33:6); в подібному місці читаємо – «бо він сказав, і сталося; він повелів, і постало» (Пс. 33:9).

У творах Філона бачимо елементи вчення Платона про світ ідей та речей, стоїків з їх логосом та баченням ангельського світу, яке застосовувалося юдейськими мудрецами. Він часто використовував різноманітні образи для пояснення посередництва між двома світами, з яких найвідоміший буде – Логос. Філон у праці «Про створення світу» зображує Бога тим, хто діє у світі та впливає на нього завдяки Логосу. В коментарях на книгу Буття Логос іменується другим богом⁴⁰. Філон вважає, що ми мислимо завдяки існуванню в душі образу Бога. Також він згадує атрибути божества, називаючи їх силами, починаючи від найважливіших і до найменших – сила споглядання, сила милостива, наступні дві сили є законодавчі, завдяки яким забороняються Богом певні дії. Божественний Логос керує всіма згаданими поняттями та є головною з вище перелічених сил.

Логос є осердям, в якому існують ідеї, він їх використовує і вони становляться сперматичними принципами Логосу. Важливою є думка філософа про те, що інструментом Бога при творенні світу був Логос: «зараз цей безтілесний космос є завершеним та вста-

новленим у божественному Логосі, і відчуття цього сенсуального космосу починає бути сформованим як ідеальний витвір у той час, коли цей безтілесний космос служить як зразок»⁴¹. Важливим є платонівський вплив на Філонівську концепцію Логосу як Божого образу та подоби. Відомі три рівні, де Бог займає першу сходинку у системі як вищий архетип; Логос – образ та подоба Божа, а образом Логосу вважається створений тілесний світ.

Філон надає Логосу ім'я та функції первосвященника, тобто посередника, який провадить до поєднання людини з Богом та загалом зі всім творінням. Таким доволі насиченим вченням про Логос юдейська література найбільш близько підходить до християнського розуміння. Водночас, як зазначає О. Мень, «Логос Філона аж ніяк не тотожний Логосу євангеліста Йоана, відрізняючись при цьому і від логосу грецької філософії»⁴².

Оскільки матерія, за Філоном, начало відстале, протилежне до духу і що протистоїть йому, тоді втілення Логосу і, тим більше, Хрест для порятунку людини немислимі і богохульні. Тому Логос Філона не може бути Месією, бо Месія – це земний цар, людина, син Давида. Таким чином, ні стоїчне розуміння логосу, ні учення Філона про нього ніяк не можуть розглядатися як джерело християнського вчення про Логос як Боголюдину і Спасителя, який Своїми стражданнями, смертю і воскресінням відкрив людині брами вічного Царства Божого⁴³.

Таким чином, як окрема філософська категорія Логос з'являється у вченні античного філософа Геракліта, який розглядав Логос як першопричину та позбавлене індивідуальності начало, як початковий Закон буття, що стоїть над богами. У Платона ми зустрічаємо перехід від міфологічної свідомості до раціоналістичного тлумачення всього, що відбувається. Логос Платона – це думка, що існує поза світом, яка приводить все до порядку, саме вона робить з хаосу космос. Ми маємо досить широке використання значення терміну логос Платоном, яке потрібно розуміти у залежності від його контексту, але його внесок в античну логологію стає основою для наступних поколінь як античних філософів, так і християнських письменників. Декотрі науковці вважають, що в Євангелії від Йоана прихований платонізм та елементи, позначені стоїцизмом. Саме стоїки увели у філософію важливий термін *λόγος σπερματικός*, через який Бог іменується *логосом*, тому що сіє насіння у космосі, або *творчим вогнем*, в якому знаходяться всі *насіннєві логоси*. Відтак найбільш розвинуте вчення про Логос в античній філософії було

запропоновано стоїками. У філософській течії стоїків термін «логос» вперше отримує незмінний сенс універсального, вселенського розуму. Їхній вплив був помітний у патристичній традиції, а термін «логос» був запозичений християнськими богословами.

Грецька християнська філософія завжди мала в собі елементи античної класики та християнської благовісті. Поруч із еллінізмом у розвитку вчення про Логос варто відвести належне місце юдаїзмові. Християнство походить з юдаїзму, але звідало суттєвих впливів еллінізму, позаяк воно не лише синтезувало, а й перевершило їх. Термін Логос у Філона Олександрійського вживається непослідовно. З одного боку, цей термін ототожнюється з думанням Бога, з другого, – розглядається як безтілесна реальність і тому є іманентний світові. Саме через таке тлумачення Філон виражає трансцендентність Бога, і Його властивість діяти *ad extra*, і відповідність між дією Бога та наслідком цієї дії (створеним світом), який іманентно містить у собі божественний Логос (оскільки кожна створена річ відповідає задумові творчого Божого Слова). Усупереч грекам, які сприймали «божество» як щось безособове, Бог Філона об'являється як особа. Філон виявив сутнісну згідність між Божим Логосом та людським логосом. Важливо підкреслити, що термін *λόγος σπερματικός* використав Юстин Мученик для вираження думки про те, що кожна людська істота перебуває в єдності з Богом за допомогою сили розуму, і може пізнати Бога без спеціального одкровення, себто пізнати Бога ще до пришествя Ісуса Христа. Таким чином антична та елліністична, зокрема юдейська, філософії сформулювали сукупність смислів, що будуть сприйняті й осмислені у християнській філософії.



¹ Пор.: *Аверинцев С.* София – Логос. Словарь. – К.: Дух і Літера, 2006. – С. 316.

² Європейський словник філософій. Лексикон неперекладностей / Під кер. Б. Кассена. – К.: Дух і Літера, 2011. Т. I. – С. 237.

³ Як вічне співвідношення чисел у Піфагора, абсолютне буття Парменіда, незмінність платонівських ейдосів або абсолютна самодостатність християнського Бога.

⁴ *Гераклит Эфесский*: Всё наследие на языках оригинала и в русском переводе. – М., 2012. – С. 153.

⁵ Там само. – С. 92.

⁶ Там само. – С. 95.

⁷ *Аверинцев С.* Варлаам Калабрийский // *Аверинцев С.* София – Логос. Словарь. – К.: Дух і Літера, 2006. – С. 316.

⁸ Європейський словник філософій... – Т. I. – С. 251.

⁹ *Мень О.* Дионис, Логос, Судьба. – М., 2002. – С. 120.

¹⁰ *Хайдеггер М.* Гераклит / перекл. Шурбелев А. – М., 2011. – С. 340–341.

¹¹ Пор.: *Манан П.* Общедоступный курс политической философии. – М., 2004. – С. 26–27.

¹² Пор.: *Платон.* Теэтет // *Платон.* Сочинения в четырех томах / Под ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. – Санкт-Петербург, 2006. – Т. 2. – С. 229–328.

¹³ *Кессиди Ф.* Платон и его эпоха. – М., 1979. – С. 284.

¹⁴ *Скворцов Н.* Платон о знании, Платон о знании в борьбе с сенсуализмом и рассудочным эмпиризмом: анализ диалога «Теэтет». – М., 2013. – С. 307.

¹⁵ Там само. – С. 354.

¹⁶ *Чагин Б.* Философия древней Греции. Платон: Pro et contra. Платоническая традиция в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. – Санкт-Петербург, 2001. – С. 523–524.

¹⁷ *Платон.* Тимей // *Платон.* Сочинения в четырех томах / Под ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. – Санкт-Петербург, 2006. – Т. 3. Ч. 1. – С. 510.

¹⁸ *Сухоруков Р.* Богослов'я логосу в олександрійській традиції. – Магістерська робота, Київська Трьохсвятительська духовна семінарія. – К.; Княжичі, 2018. – С. 18.

¹⁹ *Мень О.* Дионис, Логос, Судьба. – С. 280.

²⁰ *Платон.* Тимей. – С. 515.

²¹ Там само. – С. 511.

²² *Сухоруков Р.* Вказ. праця. – С. 19.

²³ *Трубецкой С.* Учение о Логосе в его истории. – М., 1900. – С. 39.

²⁴ Там само. – С. 40.

²⁵ *Дугин А.* Ноомахия войны ума. Три Логоса: Аполлон, Дионис, Кибела. – М., 2014. – С. 129.

-
- ²⁶ *Целлер Э.* Очерки истории греческой философии. – Санкт-Петербург, 1996. – С. 183.
- ²⁷ Цей термін перекладається з грецької як *насіяння логосу*.
- ²⁸ Термін з грец. означає *внутрішнє слово*. Див.: *Трубецкой С.* Вказ. праця. – С. 55.
- ²⁹ Термін з грец. означає *усне мовлення*.
- ³⁰ *Сухоруков Р.* Вказ. праця. – С. 25.
- ³¹ *Степанова А.* Философия древней стои. – Санкт-Петербург, 1995. – С. 29.
- ³² *Столяров А.* Тертуллиан, Избранные сочинения. – М., 1994. – С. 29.
- ³³ *Tertullianus.* Liber adversus Praxeam, 8: PL 2, 163: «Protulit enim Deus Sermonem, quemadmodum etiam Paracletus docet, sicut radix fruticem, et fons fluvium, et solis radium».
- ³⁴ *Сухоруков Р.* Вказ. праця. – С. 26.
- ³⁵ *Шенк К.* Филон Александрийский. Введение в жизнь и творчество. – Москва, 2007. – С. 27–53.
- ³⁶ *Малиновский М.* Православное догматическое богословие. – Сергиев Посад, 1910. – С. 363.
- ³⁷ *Чанышев А.* Курс лекций по древней и средневековой философии. – М., 1991. – С. 368.
- ³⁸ *Бычков В.* 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica. В 2-х томах. – Т. 1: Раннее христианство. Византия. – М.; Санкт-Петербург, 1999. – С. 19.
- ³⁹ *Муретов М.* Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова. – Санкт-Петербург, 2012. – С. 98.
- ⁴⁰ *Philo of Alexandria.* On the Creation of the Cosmos according to Moses. – Leiden, 2001. – P. 45.
- ⁴¹ *Philo of Alexandria.* On the Creation of the Cosmos according to Moses. – P. 54.
- ⁴² *Мень А.* На пороге Нового Завета. – М., 1999. – С. 629.
- ⁴³ *Осипов А.* Филон Александрийский // alexey-osipov.ru (20.10.2020).

РУСЬКИЙ НАРОД В ІКОНОМІ: сотеріологічна перспектива «Слова про Закон і Благодать»

Адекватна наукова рецепція мистецького явища потребує хо-лістичного підходу.

Попри тривалу традицію наукових зацікавлень «Словом...», практично відсутні ґрунтовні студії власне богословських конотацій. А якщо ми визнаємо, що маємо справу з проповіддю, то, очевидно, треба такі теми перемістити з периферії до центру. Тому видається важливим окреслення деяких аспектів функціонування сотеріологічного мотиву та христоцентричності твору митрополита Іларіона.

Якщо лаконічно відповісти на запитання, у чому сенс тексту митрополита Іларіона чи за що він прославляє Володимира, то вдоволяємося одним словом – «спасення». Перша частина твору, власне проповідь на євангельське читання воскресної літургії, у загальних обрисах мовить про прихід Христа, Воплочення Слова, основна місія якого – відкуплення людського роду, а отже, його спасення.

Митрополит, який проповідує для новонаверненого народу, і, зрештою, сам до нього належить, береться осмислювати один із найпроблемніших розділів догматичного богослов'я. Він мусить наголосити, що не відходить від православного (у значенні не конфесійної приналежності, а якості віри) вчення, а сповідує істини, potwierdжені на семи Вселенських Соборах, де Святі Отці сформулювали правди віри та перемогли ересі аріяства, монофізитства і несторіяства.

Іларіон говорить про Христа-Бога – другу Особу Пресвятої Тройці та історичного Ісуса з Назарету – розвиваючи перевагу Благодаті над Законом. Закон переданий через Мойсея – вибраного з-поміж інших, але таки чоловіка, а Благодать явлена в кенозисі самого Бога, який став Чоловіком. Рональд Божик (Ronald Bozyk), досліджуючи Закон і Благодать у творі митрополита Іларіона, акцентував на паралелі Мойсей – Христос, за допомогою якої автор «Слова...» ніби підкреслює винятковий статус тих, які прийняли Христа й спасаються Богочоловіком, а не просто навчанням учителя-людини¹.

Митрополит обережний у висловлюваннях, він не проповідує «від себе», не ділиться власними тлумаченнями христологічних основ, лишень транслює канонічне бачення Церкви. Визнаємо, що спосіб, у який він це робить, викликає зацікавлення. Поєднання окремих членів Нікео-Константинопольського Символу віри з євангельськими та святоотцівськими формулами витворює той хребет, завдяки якому стоїть Київська Церква, але талановитий ритор дозволяє собі подавати догми в поетичній формі. Скажімо, Син єдиносущний з Отцем, «яко же солнцу свѣтъ». Образність сонця у «Слові про Закон і Благодать» провокує до пригадування над її слов'янським язичницьким джерелом; кореляцією з пророцтвом Малахії² про Христа: «Для вас же, що боїтеся імени мого, зійде сонце правди, і в його промінні буде спасіння» (Мал. 3,20), звідки походить «Сонце Правди», таке поширене в літургійній поезії; зв'язком із народним величанням князя Володимира Красним Сонечком.

«Прѣжде вѣкъ от Отца рождень, единъ състоленъ Отцу, єдиносущень, яко же солнцу свѣтъ, съниде на землю, посѣти людии своих, не отлучився Отца, и въплотися отъ Дѣвицѣ чисты, безмужны и бесквернены, вшедъ, яко же самъ вѣсть. Плоть приимъ, изиде, яко же и вѣниде»³.

Далі митрополит уважав за необхідне пояснити незбагненну природу Богочоловіка, Єдиного в двох сутностях, і навів 17 прикладів-елементів життєдіяльності, властивих людині, й одразу «заперечував» «людськість» цих дій, приписуючи їх Богові «по божеству».

Прикметно, що елементи сотеріологічного присутні й у Старому Завіті, де розуміння спасення підвладних Законові суттєво різнилося від учення Церкви. Його трактують у двох вимірах: земному й есхатологічному. Згідно з першим підходом, воно є Божим благословенням земними дарами й потомством (саме в цьому полягала обітниця Авраамові з Бут. 12,3: «Тобою всі племена землі благословлятимуться»), а другий спосіб осмислення передбачав містичне очікування Спасителя, переможця зла, про якого свідчили численні пророцтва. Припускаємо, що для Іларіонових реципієнтів юдейський контекст був далеким. Тоді звертаємо увагу на язичницькі уявлення життєвого шляху, що не виходять за межі земного, натомість християнська віра в життя після біологічної смерті перемінювала світоглядні основи.

Концепт спасення включав еклезіологічний чинник, бо належність до Церкви як до містичного Тіла Христового вможлилювала участь у вічному житті⁴. Тому проповідник насамперед благословить Бога, «яко не презрѣ до конца твари своєа идольськимъ мракомъ одержимѣ быти и бѣсовськимъ служеваниємъ гыбнути. Нѣ оправдѣ прежде племя Авраамле скрижальми и закономъ, послѣжде же сыномъ своимъ вся языки спасе Евангелиємъ и крещениємъ, вводя á въ обновленіе пакыбытіа, въ жизнь вѣчную». Іларіон одразу пояснює промисел Божий щодо спасення людства, який тепер реалізується щодо руського народу. Ікономія⁵ звершується у Воплоченні, житті Христа, Його хресній смерті та Воскресенні.

«Да хвалимъ его убо и прославляемъ хвалимааго от ангель беспрѣстани, и поклонимся ему, емуже поклоняются херувими и серафими, яко, призря, *призрѣ* на люди своа и не соль, ни вѣстникъ, нѣ Самъ спасе ны, не привидѣниємъ пришедь на землю, но истинно, *пострадавѣ* за ны плотию и до гроба и съ собою въскрѣсив ны».

Аби перейти від пояснення онтологічного масштабу до локального, проповідник застановляється над фундаментальними відмінностями юдейської віри та християнської, а отже, різниці Закону та Благодаті: «Яко иудейство стѣнемъ и закономъ оправдаашеся, а не спасаашеся, хрѣстиани же истиною и благодатию не оправдаються, нѣ спасаються». Визначальною ознакою юдейства, на якій наголошував митрополит, була «закритість» спільноти – вибраність народу та його першість з-поміж інших, натомість «християннихъ же спасение благо и щедро простираяся на вся края земленьа». Юдейська віра тільки для одного народу, а в християнстві, як каже апостол Павло до галатів, «нема юдея ані грека, нема невільника ні вільного, немає ні чоловіка ані жінки, бо всі ви одно у Христі Ісусі. А коли ви Христові, то ви *потомство Авраама* (курсив мій – О. Ч.), спадкоємці за обітницею» (Гал 3,28–29).

Попри ряд відмінностей між релігіями, помилково наполягати на ідеї засудження однієї з них, погоджуємося з міркуваннями Александра Авенаріуса, що «юдаїзм як релігія закону і християнство як релігія любові не протиставляються в Іларіоновому творі, але розуміються як два етапи в розвитку релігії»⁶. Було б корисно в межах теми детальніше розглянути відображену в посланнях апостола Павла проблему етнічного конфлікту в новозавітній етиці, без осмислення якої неможливо інтерпретувати юдеохристиянські стосунки з погляду Іларіона й робити висновки щодо можливої анти-юдейської спрямованості «Слова про Закон і Благодать»⁷.

Закон був даний Мойсеєм, точніше, через Мойсея, а Благодать й Істина ототоженні з Ісусом Христом. Як Закон, так і Благодать були послані Богом (у християнському дискурсі скажемо «Богом Отцем»). Отже, вони походять зі спільного джерела. Тож наскільки слушною може бути така поширена теза про антитезу? На мою думку, серед літературних тропів саме градація зможе передати відношення Закон – Благодать. Таке бачення провокує назва тексту. Автор стверджує, що коли відходить Закон, то Благодать та Істина наповнюють усю землю, вони разом становлять два етапи єдиного об'явлення: етноцентричний та універсальний.

Ларіонові слова продовжують запевнювати в раціональності попередніх припущень, бо автор визнає Бога Ізраїля своїм Богом і благословляє Його: «Благословленъ Господь Богъ Израилевъ, Богъ христіанскъ». Початкові речення демонструють тяглість юдео-християнської релігійної традиції, яку нелогічно заперечувати, бо читач, який знайомиться з Новим Завітом, відкриває Євангеліє від Матея і бачить «Родовід Ісуса Христа, сина Давида, сина Авраама» (Мт. 1,1). Як колись Господь змилювався над єврейським народом і дав Закон на скрижалях, так і тепер прийшов до руського народу, щоби через Свого Сина спасти Євангелієм і хрещенням, ведучи до вічного життя.

Заглиблюючись безпосередньо в текст проповіді, відзначимо Ларіонові алузії на євангельські притчі. Транслюють тему наверненого руського народу моральні історії про виноградарів-убивць і про платню робітникам у винограднику⁸, але не тільки вони. Зокрема, проповідник трактує Ісусову метафору про нове вино в старих бурдюках, записану майже ідентично в синоптичних Євангеліях (Мт. 9,17; Мр. 2,22; Лк. 5,37–39), маючи на увазі себе та власний народ.

«Лѣпо бѣ благодати и истинѣ на новы люди всѣиати. Не вѣливають бо, по словеси Господню, вина новааго учениа благодѣтна въ мѣхы вѣтхы, обетшавъши въ иудеиствѣ, “аще ли, то просядутся мѣси и вино пролѣтается”. Не могъше бо закона стѣня удержати, но многажды идиломъ поклонявшеся, како истинныа благодѣти удержать учение. Нѣ ново учение – новы мѣхы, новы языкы! “И обоє съблюдется”».

Руський народ уособлює нові міхи, тому йому простіше прийняти нове вчення, наповнитися молодим вином Благодаті. «Вся страны благыи Богъ нашъ помилова и насъ не презрѣ, въсхотѣ и спасе ны, и въ разумъ истинныи приведе». Попри те, що Господь

зволив пізніше долучитися нам до віри Христової, ми не менш-вартісні порівняно з іншими, адже кожному робітникові Царства Небесний Отець платить однакову ціну згідно зі своїм милосердям.

Іларіонова заслуга полягає також у спробі вписати руську землю, «яже вѣдома и слышима есть вѣми четырьми конци земли», в один ряд із Єрусалимом, Римом і Константинополем (припускаю, особливо з Константинополем!). Руська держава стала могутньою і відомою заслугами успішної політичної діяльності Ігоря й Святослава, а їхній великий нащадок зумів прислужитися народові у важливішій справі – місії спасення. «Съвлѣче же ся убо каганъ нашъ и съ ризами ветѣхааго челоуѣка, съложи тлѣннаа, оттрясе прахъ невѣриа и вѣлѣзе въ святую купѣль. И породися от Духа и воды, въ Христа крестився, въ Христа облѣчеса». Народження абсолютно нової особи, повернення до стану раю можливе завдяки зодягненню в «нового Адама», який зцілює людські немочі та робить особу носієм Благодаті. Власним вибором Володимир забезпечив не лише собі нову якість життя, але й подарував її всьому народові. Хрещення Київської Русі відкрило двері до Царства, бо, як запевнив євангеліст Марко, «хто увірує і охреститься, той буде спасенний» (Мр. 16,16).

Разом із метафізичним наближенням важить історіософська площина риторичної стратегії митрополита Іларіона, який акцентував на принципі рівності народів, сутнісній ідеї нової віри: «Тим то немає грека, ні юдея, ні обрізаня, ні необрізаня, ні варвара, ні скита, ні невольника, ні вільного, а все й у всьому – Христос» (Кол. 3,11).



¹ *Bozyk R.* Law and Grace in the Work of St. Ilarion, Metropolitan of Kyiv (1051–1054 AD). Ph. D. Dissertation, Université de Sherbrooke 2019.

² Прикметно, що книга пророка Малахії завершує Старий Завіт, хоча тут порушена хронологічна послідовність.

³ Слово о законе и благодати митрополита Илариона // *Изборник*. URL: <http://litopys.org.ua/oldukr2/oldukr01.htm>. Тут і далі посилання із цього видання.

⁴ Кипріянова сентенція *extra Ecclesiam nulla salus* сприймалася як догма впродовж століть і залишалася актуальною аж до Другого Ватиканського Собору, коли Догматична конституція «*Lumen Gentium*» розширила розуміння Церкви, до якої можна належати серцем, а не тілом.

⁵ Принагідно зверну увагу на внутрішню форму слова ікономія, бо вона вказує на цікаву кореляцію з предметом дослідження. Грецьке *οἰκονομία* дослівно означає «управління домом», але ось це *νόμος*, крім значень «управління», «устрій», має ще одне – «Закон».

⁶ *Avenarius A.* Metropolitan Ilarion on the Origin of Christianity in Rus': The Problem of the Transformation of Byzantine Influence // *Harvard Ukrainian Studies*. Vol. XII-XIII. 1988-1989. Cambridge, Massachusetts: Ukrainian Research Institute of Harvard University, 695.

⁷ Важливою з цього огляду є розвідка, де встановлено типологічний зв'язок між «Словом...» і першими внутрішньохристиянськими суперечками щодо рівності неофітів-язичників із наверненими юдеями. Ба більше, автор переконаний, що Іларіон прагнув забезпечити собі й своїй країні рівні права з єдиновірцями Візантії, а також довести, що колишньому язичникові дозволено очолювати християнську Церкву. Див.: *Темчин С.* Слово о законе и благодати киевского митрополита Илариона и раннехристианская полемика // *RUTHENICA* 2008. № 7. С. 40.

⁸ Див.: *Чапля О.* Риторична стратегія «Слова про Закон і Благодать» митрополита Іларіона // *Сіверянський літопис*. 2020. № 3. С. 157–163.

Олександра Рижова (Київ),

магістрантка II курсу
Національної академії образотворчого мистецтва і архітектури

МІСІЙНА ДІЯЛЬНІСТЬ ДОМІНІКАНСЬКОГО ОРДЕНУ як частина духовної та культурної спадщини України

Одним із найпоширеніших католицьких орденів на території Європи та України є Домініканський. У восьмисотрічній історії Домініканського ордену знаходимо злети й падіння, апостольську ревність і святість, але також прояви суспільних хвороб свого часу; розквіти харизмату, побожності та містицизму, стани стагнації та байдужості, покинуті монастирі та розграбовані храми. Серед домініканців були великі вчені, пастирі Церкви, мученики, судді та інквізитори.

Винятковим є місце цього ордену в українській історії. Домініканці – перший католицький орден, що почав проповідницьку й душпастирську працю на території Русі. Із 1228 р. вони створювали західнохристиянські садиби в Перемишлі, Галичі, на Поділлі та в Києві. Саме домініканці відіграли першочергову роль в оформленні та подальшому розвитку католицьких церковних структур і релігійного життя на українських землях упродовж XIII – першої половини XIX ст. Із середовища ордену походили перші католицькі єпископи місійних територій, і саме домініканці першими із західних християн дісталися до найвіддаленіших закутків наших земель, створивши велику мережу монастирів.

Динамізм щодо просування новими територіями пояснюється тим, що домініканці були першим в історії Церкви орденем, усі монастирі якого підпорядковувалися владі одного генерального настоятеля. Практична користь цієї інновації очевидна: оскільки ченці за таких обставин є членами не того чи іншого монастиря, а Ордену взагалі, виникла можливість переводити їх із місця на місце, щоб краще використовувати їхні здібності та вміння. Ця структура виросла з ідеологічної підстави, а саме з амбіції ордену щодо вселенського апостольства. «Орден має вселенський характер, – підкреслює основна орденська Конституція, – оскільки посланий до всіх народів, у єдності з усією Церквою»¹.

Цей ідеал вселенського апостольства відображений в одному з іконографічних атрибутів святого Домініка – у псові, який підпалює смолоскипом земну кулю. «Запалити» словом Божим увесь

світ – це, власне, і є домініканський ідеал: протягом перших століть існування ордену зберігалось прагнення нести Євангеліє «аж до кінців землі». Подорожі святого Яцка до Пруссії та Києва теж були спробою донести Євангеліє до «кінців землі». Створення перших домініканських осередків на території Русі приписується саме Яцкові Одровонжу².

Останнім часом зросло зацікавлення історією католицизму з боку дослідників-релігієзнавців³, які акцентують увагу, передусім, на аспекті закорінення католицизму в свідомості автохтонного населення України. Одним із найважливіших виявів цього процесу вважається поява окремої Руської провінції Ордену, що Наталія Сінкевич пропонує розуміти як пробудження руської національної свідомості серед місцевих католиків⁴.

Слушно є думка українського письменника Валерія Шевчука щодо цього: «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”»⁵.

Проблемі місійної діяльності домініканців присвячені роботи вітчизняних і зарубіжних істориків Модеста Чорного⁶, Наталії Урсу⁷, Наталії Сінкевич⁸, Єжи Ключовського⁹, Петра Кулаковського¹⁰, Петра Кралюка¹¹. Але ці праці розкривають лише окремі аспекти існування Ордену на українських землях. М. Чорний вивчає історію домініканців у Центральній та Східній Європі, Н. Урсу детально зупинилася на мистецькій спадщині Ордену, Н. Сінкевич аналізує діяльність домініканських осередків на території Волині. Головний внесок у процес вивчення історії Домініканського ордену в польській історіографії зробили праці Є. Ключовського, який уперше зацентрував на вивченні домініканських монастирів на території Русі. П. Кралюк присвятив дисертаційну роботу питанню

формування специфічної національної свідомості в середовищі українських католиків, для якої були притаманними територіальний патріотизм, позитивне ставлення до українських традицій, у тому числі релігійних. Питання філософії домініканського ордену висвітлені в працях римо-католицького священника, професора теології, томіста та філософа Яцка Салія¹².

Але доцільно проаналізувати історію, діяльність, сакральне мистецтво Домініканського ордену в світлі філософії домініканців, а також висвітлити їх роль саме в інтелектуальному житті України, у створенні української національної ідентичності¹³.

Ми розкриваємо важливі аспекти діяльності домініканців, що вплинули на культурне та інтелектуальне життя України, як жебрацтво (аскетичне життя), проповідь, фундаційна робота, освітня та просвітницька робота, монументальне культове будівництво, молитовні практики, проунійні впливи, добродійність та інквізиційна робота.

Домініканці, як відомо, належать до жебрачих орденів, тому проблему милостині ми розглянемо першою. Ця назва – жебрачий орден – застаріла, проте відображає ідею, стійкішу до плину часу. Настава жити з милостині сприяла тому, що віряни могли добровільно віддячити ченцям за молитву. Для благодійників це не регламентувалося силою закону, а мотивувалося виключно силою проповіді. Така матеріальна залежність від добродійності впокорює: «Милостиня дається ченцям для того, – пише Тома Аквінський, – щоб вони могли вільніше віддатися релігійним практикам, у яких прагнуть брати участь ті, що жертвують милостиню. Тому не гідно буде використовувати ці дари, якщо ченці стануть менш старанними в релігійних практиках, бо це суперечить намірам тих, хто складає пожертви...»¹⁴ Так, традиція Ордену відрізняє милостиню від подарунків, яких, на переконання домініканців, варто уникати, бо вони відволікають від служіння Богові.

У Домініканському ордені – як і в більшості жебрачих орденів – часто повторюються заклики до духовної вдячності тим, хто задовольняє земні потреби ченців. Молитви за тих, «хто робить добро заради Твого імені», живих і померлих, читають у монастирях щоденно. У старих повчаннях знаходимо міркування, що необхідно бичувати себе за гріхи тих, хто допомагає нам у земних потребах¹⁵.

Отже, постанова покласти милостиню в основу утримання уможливила існування Ордену поза, здавалося б, замкнутою еко-

номічною системою Церкви XIII ст. і стала предметом багатогранної духовної рефлексії.

М. Чорний звертав увагу на те, що вже від середини XIII ст. значні кошти, одержані як милостиня, давали змогу домініканським монастирським адміністраціям самостійно оплачувати будівництво й реконструкцію монастирів та їхніх храмів. Поступово, у супереч статутним нормам Ордену, поряд із загальномонастирською, формувалася й особиста власність ченців. Складалася вона переважно з книг або грошей, якими ченці розпоряджалися на свій розсуд. У суперечках із тими мирянами або кліриками, які вимагали від ченців Ордену жити відповідно до задекларованих норм орденського статуту, провідні домініканські теологи, зокрема й Тома Аквінський, неодноразово заявляли, що ченці «мають право володіти тим, що їм необхідне»¹⁶.

Перші ченці Домініканського ордену демонстративно провадили аскетичне життя. Однак скориставшись політичним протистоянням між папами й окремими єпископами, Орден швидко став власником значних фінансових ресурсів, земельної власності та нерухомості. Саме тим, що Орден занедбав свої обов'язки в суперечках про привілеї, оломоуцький єпископ Бруно в листі до папи Григорія X в 1273 р. пояснює причину невдач у роботі чернецтва з конфесійного навернення населення¹⁷.

Другим розглянемо феномен домініканської проповіді, яка мала успіхи на українських землях. Н. Сінкевич констатує, що Орден зародився у відповідь на загальну потребу навернення до лона Католицької Церкви «всіх загублених душ» і вбав головну мету своєї діяльності саме в проповіді, місіонерстві та душпастирстві. Місіонерська діяльність Римо-Католицької Церкви традиційно поділяється на зовнішню (стосовно некатолицького народу) та внутрішню (у межах самої Римо-Католицької Церкви) місії¹⁸.

Проповідь для домініканців є найважливішою справою, як ми це вже вказували, пояснюючи символ їх герба (пес зі смолоскипом), тому вони були готові проповідувати на будь-яких землях, навіть там, де вже поширена інша релігійна традиція. Саме так сталося з українськими територіями. Особливо актуальною стала їх проповідь на цих теренах після татаро-монгольського нашествия, коли Православна Церква переживала період послаблення. Якраз зростання кількості вірних Римо-Католицької Церкви серед українців, з одного боку, та невелика кількість католицького духовенства, з іншого, обумовили необхідність активного включення домі-

ніканських монастирів в організацію парафіяльного душпастирства.

Перша половина XVII ст. була піком реформаторської та дидактичної діяльності Католицької Церкви в Речі Посполитій. За словами Н. Сінкевич, в історії Домініканського ордену це проявилось, передусім, у відродженні прагнень до зовнішніх місій у середовищі Руської провінції. Так, ініціатор відділення руських монастирів – Антоній із Перемишля – в посланні до генерала Ордену зазначав, що метою нової провінції є проголошення віри Христової народам, зануреним у «схизму» й магометанство: русинам, литовцям, московитам, валахам, скіфам і туркам¹⁹.

«Щодо місіонерства серед русинів, то в розробленій Конгрегацією пропаганди віри 1623 р. програмі місіонерства в Речі Посполитій для домініканців Руської провінції було зарезервовано спеціальну підготовку місіонерів для Русі, які мали володіти руською і московською мовами та спеціальною теологічною освітою. 1640 року руський провінціал розіслав таких місіонерів майже до кожного осередку провінції. Їм надавалось доволі широке коло повноважень: право проведення Таїнств і відпустів, володіння переносними вітварями; вони вилучалися з-під влади єпископів, що суттєво розширювало можливості для місійної роботи. Парафіяльна діяльність полягала у виконанні ченцями певних обов'язків: проведення щоденних богослужінь, катехізацій, виконання єпископських розпоряджень тощо»²⁰.

На користь тези про пріоритетність душпастирської роботи домініканського ордену говорить і той факт, що, коли внаслідок укладення у 1618 р. Деулінського перемир'я частина сіверських земель (зокрема й Чернігів) була приєднана до Речі Посполитої, постали фундації домініканців у Чернігові, Новгороді-Сіверському та Ніжині. Це, на нашу думку, пов'язано з необхідністю обслуговувати духовні потреби тих католиків, які прийняли участь у колонізації спустошених війнами чернігівських земель.

Душпастирська робота домініканців стала причиною активізації кармелітів на теренах України в першій половині XVII ст. Як зазначає Н. Сінкевич, у цей період збільшилася кількість шляхетських фундацій осередків орденців, що було викликано зміною господарської кон'юнктури, яка вможливила матеріальний бік справи, а також – зростанням побожності люду внаслідок турецької загрози²¹. Отже, проблему шляхетських фундацій ми розглядаємо як *третій аспект* діяльності домініканців на теренах України.

Є. Ключовський вважає, що визначальною для появи таких фундацій була необхідність постійної душпастирської опіки як для самого фундатора, так і для його оточення, що було особливо актуальним на східних теренах Речі Посполитої з огляду на брак установленої парафіяльної структури. Серед вагомих причин збільшення кількості фундацій на початку XVII ст. дослідники вказують на зобов'язання кожного шляхтича щодо церковної спільноти, яке на теренах Речі Посполитої сприймалося, передусім, як заснування нових парафій²². Це помітно вплинуло на волинських фундаторів, оскільки одразу мінімум чотирьом волинським монастирям домініканців цього періоду були доручені парафіяльні обов'язки²³.

Отже, у XVII ст. домініканські монастирі напряму залежать від шляхетської доброчинності, що виявляється в розташуванні більшості з них у приватновласницьких володіннях. Це характерно саме для українських земель.

Історики, зокрема Н. Сінкевич, підкреслюють велику роль девоційного мотиву: фундатори чітко визначали кількість і порядок мес, що мали відправлятися за них та їхні родини, монастирські храми призначалися для родинних усипальниць. Вплив цього фактору на процес виникнення волинських домініканських монастирів безумовний: чітка фіксація молитовних обов'язків, які мали здійснювати монахи на користь засновників, є неодмінною складовою не тільки фундаційного акту, а й пізніших візитаційних документів. Важливу роль у мотивації заснування монастирів відігравали також індивідуальні життєві обставини: шлюб, зцілення, похилі літа зачинателя тощо²⁴.

Шляхетські родини та віряни середнього достатку надавали монастирю права володіння селами, дарували великі кошти на прожиття, залишали в спадщину своє майно, що стає звичною справою.

Саме мотивацією домініканських фундаторів обумовлене збільшення на початку XVII ст. кількості католиків серед української шляхти та магнатерії. Про це свідчить, зокрема, зменшення у цей час матеріальної підтримки православних монастирів. У першій половині XVII ст. на Волині завдяки шляхетсько-магнатській доброчинності було засновано 21 римо-католицький костел (до цього існувало близько 13)²⁵. І хоча, як показують дані Н. Яковенко, фундаторами та доброчинцями католицьких храмів далеко не завжди виступали виключно католики²⁶, однак окатоличення представників таких впливових і заможних родин, як Острозькі, Заславські,

Сангушки та Чарторийські не могло не вплинути на відповідне спрямування пріоритетів їхньої фундаційної діяльності²⁷.

П. Кулаковський звертає увагу на те, що матеріальні та політичні зусилля керівництва Домініканського ордену та лояльних до ченців представників державної влади призвели до появи окремих впливових і заможних монастирів Ордену лише в місцевостях компактного проживання католицького населення²⁸. Н. Сінкевич однак зазначає, що Домініканський орден активно взяв участь у формуванні мережі католицьких парафій на території Правобережної України. Наймасштабнішою була душпастирська позиція Луцького конвенту, який завдяки великій кількості братії та розташуванню у великому міському центрі залучав до свого храму дедалі більшу кількість вірян, здійснював проповідницьку місію в інших храмах та відігравав вагому роль у духовному житті міста²⁹.

Велика кількість парафій при домініканських монастирях Волині в XVII–XVIII ст. не є унікальним явищем, адже, за загальними підрахунками Н. Сінкевич, представники «жебрацького» монашества, а особливо домініканці, провадили найбільше парафій серед усіх інших орденів Речі Посполитої (особливо ця тенденція помітна на східних теренах королівства). Описане явище було зумовлене одразу кількома факторами. Насамперед – волею фундаторів, а також потребою розширити мережу парафій на теренах Луцької дієцезії, у межах якої мало хто з представників білого духовенства – з огляду на поліконфесійність місцевого населення (а отже – потенційну бідність парафій), важкі кліматичні та географічні умови – відважувався займатися душпастирством на Волині³⁰.

Попри всі ці складнощі, домініканці були наполегливими проповідниками. Так, київський єпископ Богуслав Радосшевський щодо Лівобережної України пише: «...зваживши на те, як невтомно, як успішно вони працюють по всіх землях, і особливо цих північних провінціях, вражених стількома ересями, щоб виправити зіпсовані звичаї і викоринити помилки, які шкодять чистоті католицької віри, як також і для того, щоб навчати молодь наукам і благочестю, ми твердо переконані, що їхня праця у цих обширних землях, суміжних з Московією і Татарією, наражених на удари Сходу, ганебні схизматицькі помилки і потворності, була б у найвищій мірі корисною не лише заради відновлення чи впровадження виховання справжнього й непохитного християнського благочестя (чого до цього часу нашій дієцезії через малочисельність працівників на божому винограднику дуже не вистачало і досі не вистачає), але та-

кож заради того, щоб і схизматиків прилучати до громади святої православної церкви»³¹.

П. Кулаковський зауважує, що головною причиною хиткої позиції Католицької Церкви в цьому регіоні є відсутність земельних володінь Київської дієцезії, що підкреслював у своїх промовах на сеймах кінця 1630-х рр. київський єпископ О. Соколовський³². Про це свідчать і статистичні дані, наведені В. Ульяновським: маєності Католицької Церкви на Київщині (включно із маєностями Домініканського ордену) становили лише 19% усіх церковних володінь, а 81% належав православним³³. На території Чернігово-Сіверщини була невелика кількість католиків, які могли б стати фундаторами монастирів. З огляду на це католицизм утверджувався тут протягом 1620-х рр. шляхом заснування з ініціативи короля чи адміністратора садиб католицьких орденів. Перевага надавалася домініканцям. Крім того, поступки православ'ю, здійснені Владиславом IV, продумана політика православного митрополита Петра Могили та її підтримка з боку місцевої православної шляхти, у першу чергу А. Киселя, сприяли легалізації та посиленню Православної Церкви в регіоні. Успішна популяризація Ордену розглядалася місцевим населенням як вторгнення в їх православний світ, що знайшло відображення у швидкій, інколи жорстокій, розправі з католицькими монастирськими осередками та їх ченцями у революційному 1648 р., про що пише П. Кулаковський³⁴.

Місіонерська діяльність принесла успіхи католицькому Ордену головним чином завдяки продуманій системі роботи. Тож наступним аспектом, який ширше розкриває причини розповсюдження домініканського духовництва на українських землях, є повага до науки та освіти в Ордені.

Домініканський орден від початку свого існування вирізнявся із загалу духовних згромаджень Католицької Церкви блискуче налагодженою системою розумової формації монахів, яка, за твердженням Н. Сінкевич, базувалася на щоденних заняттях та книжному читанні впродовж усього часу їхнього перебування в Ордені³⁵.

Домініканську духовність, відзначає томіст та філософ Яцек Салій, вирізняє глибока повага до науки й навчання, які становлять невід'ємну частину апостольського обов'язку: «Через навчання нехай брати постійно перебувають у роздумах над Божою мудрістю та готуються до доктринального служіння Церкві й усім людям»³⁶. Через проповідь та безупинне місіонерство неодмінно поширюва-

лися і закріплювалися у середовищі довколишнього суспільства інтелектуальні цінності, які формувалися в межах монастирів³⁷.

«Місія ордену, – читаємо в основній Конституції, – вимагає від братів відповідальності та великодушності. Кожного брата, який закінчив формацію, варто сприймати як зрілу особу, оскільки він навчає людей і виконує різні обов'язки в ордені. З цієї причини орден прагне, щоб його правила не зобов'язували під страхом гріха, бо брати мають приймати їх із мудрістю: не як раби, обтяжені законом, а як вільні, що обдаровані благодаттю»³⁸. Останнє речення формулює принцип, який свого часу став великим нововведенням у чернечому житті, а впровадив його саме святий Домінік, якого надихнув Статут Августина Аврелія. Катерина Сієнська назве цей елемент домініканського життя «королівською дисципліною»: бо це королівська справа – скорятися законіві з внутрішнього переконання, а не тому, що до цього змушує покарання за гріх³⁹.

Інтелектуальна підготовка монаха-домініканця базувалася, передусім, на розгалуженій системі внутрішньоорденського шкільництва, яка складалася зі шкіл кількох рівнів: новіціату; конвентуальні (розміщувались у кожному кляшторі й готували молодих братів монастиря до священницьких свячень, а інших – до щоденного проповідництва); партикулярні (викладалась філософія і теологія для монахів кількох сусідніх монастирів); матеріальні (із XVII ст. прийшли на зміну партикулярним); формальні (виникли в другій половині XVII ст., сягали університетського рівня, але не мали права надавати науковій ступені); генеральні (містилися у столицях провінцій)⁴⁰.

Домініканські монастирі Волині володіли значним інтелектуальним авторитетом в очах довколишнього соціуму, про що свідчить той факт, що луцький пріор разом із ректором місцевої єзуїтської колегії 1621 р. був призначений на посаду екзаменатора дієцезіальних настоятелів, а ляхівецьким братам Павло Сенюта доручив екзаменування місцевих уніатських священників⁴¹.

Луцьк фактично став другим домініканським осідком на руських землях (після Львова), у стінах якого впродовж тривалого часу перебував навчальний заклад університетського рівня. Наявність у стінах луцького конвенту формальної школи поставила його в один ряд із такими відомими осередками інтелектуального життя, як Люблін, Познань, Варшава⁴².

Новіці отримували освіту найвищого рівня за кордоном, після чого поверталися до своїх монастирів із новими навчальними здо-

бутками. На базі домініканських осередків діяли школи проповідників та заклад підготовки вчителів для публічних шкіл. Але успіхами в галузі освіти домініканський орден на території України не відрізнявся. Як доводить Н. Сінкевич, позаорденське шкільництво не було традиційною діяльністю домініканців – на відміну від єзуїтів чи василіян. У зв'язку з цим відсутність значних освітніх центрів при домініканських монастирях зрозуміла – вони не володіли привілеями на утримання шкіл для світських осіб. У домініканських осідках могли існувати тільки школи найнижчого рівня – парафіяльні. Такі школи були невеликі, тут навчалися діти зі збіднілих родин, переважно шляхетських⁴³.

Інтелектуальне життя пересічного домініканського осередка концентрувалося, передусім, довкола підготовки до проголошення проповідей і здійснення Таїнств. Як зазначає Я. Салій, усвідомлення, що Боже слово не може бути предметом пропаганди, глибоко вкоренилось у домініканській духовності. Існує вираз, який містить сутність домініканської духовності: «Contemplata aliis tradere», тобто навчи інших тому, до чого сам прийшов через споглядання. Одним із догматів Ордену є твердження, що не можна бути апостолом тільки на словах: за словами мають стояти вчинки, служіння, зрештою, сам апостол. «Нехай брати намагаються підтримувати духовне життя та людські чесноти, – говорить Статут Ордену, – щоб своїми звичаями не послабити те, що проголошують вустами»⁴⁴. У такий спосіб Домініканський орден зберігає усвідомлення того, що пошук істини та служіння істині вимагає не тільки інтелектуального зусилля, а й духовного.

Просвітницька діяльність домініканців, на нашу думку, мала позитивні впливи на українське суспільство. Крім того, численні костели Ордену являються вагомим внеском у монументальне культове будівництво України та є культурним надбанням нашого народу. Н. Урсу зазначає: «архітектурні об'єкти домініканців носять переважно надрегіональний характер, віддзеркалюючи і поєднуючи в першу чергу загальнокатолицькі напрямки сакрального будівництва й світоглядні концепції та вимоги конституцій жєбрацьких орденів»⁴⁵. Досліджуючи архітектурні світоглядні концепції домініканців, доходимо висновку, що традиція зодчества жєбрацького чернецтва часів середньовіччя переважно готична, з незначними ремінісценціями романського стилю. Відповідно до Конституції ордену, такий синтез найбільш повно дозволяв ви-

словлювати первісний аскетизм, суворість, відсутність прикрас і лаконічність споруд⁴⁶.

Мова візуальних та підтекстових, трансцендентних символів притаманна всім без виключення храмам Домініканського ордену на українських землях. Символіка функціонує як найбільш суттєвий, змістовно ціннісний компонент організації простору й підпорядковує собі мистецькі та інші складові сакруму. Вона впливає на внутрішній вигляд костелу, стильове та кольорове рішення, використання спільних змістових та художньо-композиційних прийомів оформлення, ознаки приналежності до загальнохристиянської спільноти й до конкретного католицького згромадження. Н. Урсу помічає у візуальних мистецтвах Ордену поєднання двох культур – української та польської, інтеграцію ментальності, духовності й творчості, дуалістичний характер пам'яток, який доповнювався західноєвропейськими впливами⁴⁷.

Сьогодні, на думку Н. Урсу, важливим завданням істориків та мистецтвознавців є вивчення історії Домініканського ордену на українських землях, а також проведення краєзнавчої та пам'яткоохоронної роботи в сфері консервації, реставрації його архітектурної спадщини⁴⁸.

Особливості духовних культів та молитовних практик складають наступний аспект діяльності домініканців. Молитовне життя монастирських спільнот є одним із найскладніших і, водночас, найважливіших напрямків церковно-історичних студій. Адже саме молитва та різні форми й прояви богошанування становили головний зміст життя монаха, саме вони притягували до монастиря увагу навколишнього суспільства. Спектр поширених у монастирі культів, кожен із яких має своє ідейне навантаження, свідчить про особливості внутрішньомонастирського життя, у шануванні різних святих криється глибокий сенс цінностей, прикладів та ідеалів, важливих для щоденного життя чернецтва. Чинники, які впливали на формування спектра популяризованих у монастирі культів, умовно розділимо на три основні групи: вплив орденських і провінційних традицій; воля окремих осіб, найчастіше – фундаторів, які мали значний авторитет серед вірян у заснованих ними храмах; специфічні індивідуальні духовні потреби домініканців та доволишньої пастви.

Н. Сінкевич наводить приклади основних культів, які існували в домініканських монастирях Волині. По-перше, це христологічний та тринітарний культу, що притаманні традиційним християн-

ським Церквам. По-друге, це марійний культ, активна популяризація якого була однією з визначальних рис духовності Домініканського ордену, а з кінця XVI ст. починає домінувати над усіма іншими проявами духовного життя у його середовищі. Основним виявом активного шанування Діви Марії в орденській традиції із другої половини XVI ст. стає славнозвісний домініканський Розарій (молитовна практика, базована на поєднанні молитов та розмірковувань про головні істини віри). Найвищим проявом уваги домініканців Волині до марійного культу стало шанування майже в кожному монастирі наприкінці XVI – XVIII ст. ікон Богородиці, які в більшості випадків прославлялися як чудотворні. Найвідомішою іконою волинських домініканських кляшторів була Луцька (так звана Волинська Ікона Богоматері), яка удостоїлась найвищого ступеню шанування – коронації. Марійний культ, широко пропагований домініканцями на волинських теренах, потрапив на надзвичайно благодатне для його поширення поле – перехрестя теологічних опрацювань християнського Заходу, усвідомлення Матері Божої як покровительки й королеви Речі Посполитої та глибокої традиції шанування Богородичних ікон православного Сходу. Плекання цього культу було внутрішньою традицією Ордену й водночас добре відповідало духовним потребам вірних, що відобразилося на збільшенні пастви та добродійців монастирів⁴⁹.

До основних належать також культу святих орденської традиції. Це святі-члени Ордену, популяризація яких неодмінно сприяла виокремленню його духовної спадщини із загалу інших орденів. Найпопулярнішим серед них у Речі Посполитій, згідно з кількістю храмових посвят, був св. Домінік – засновник Ордену та головний репрезентатор його проповідницького ідеалу⁵⁰. Ми назвали основні культу, але цей перелік не вичерпує усього сонму шанованих домініканцями святих.

Ще однією особливою місією Домініканського ордену на українських землях стала проунійна діяльність, важливість якої була проголошена генералом Ордену Іполитом Бекарією у 1593–1594 рр. Проунійна діяльність ордену розкрилась, передусім, у формі контактів монахів, а насамперед пріорів монастирів, із руським єпископатом. А. Бзовський у книзі 1606 р. описує проунійну діяльність луцького пріора (перша згадка про пріорів фіксується 1593 р.) Михаїла з Мостиська. Зокрема, йому приписувалися особливі заслуги у справі навернення русинів до лона Католицької Церкви шляхом провадження теологічних диспутів та особистих

розмов з Іпатієм Потієм, Кирилом Терлецьким та Михаїлом Рогозою. Саме завдяки порадам домініканця, твердить орденська історіографія, православні ієрархи погодилися вислати посольство до Риму. Михаїлу, відповідно до тверджень орденських істориків, було також доручено дослідити формулу визнання віри, яку запропонували православні єпископи⁵¹. Ці свідчення орденської історіографії є апріорі перебільшеними. Однак з огляду на те, що домініканський конвент до 1604 р. був єдиним у Луцьку монастирським осідком Католицької Церкви, участь місцевого пріора в налагодженні персональних зв'язків із православною ієрархією видається вірогідною⁵².

Отже, доходимо висновку про важливість для уніатської Церкви діяльності домініканських монастирів, які тривалий час були єдиними монастирськими осередками Католицької Церкви. Безпосередня участь домініканців в унійному процесі полягала у проведенні дипломатичної, організаційної та проповідницької роботи. Не останнє місце в цьому займала їх культурницька активність.

Питання добродійної та культурницької активності є важливим для вивчення діяльності домініканців в українському суспільстві. Саме прояв монахами євангельського милосердя та здійснення суспільно-корисних заходів формували їх образ. Показник поваги до людини – ставлення до хворих і старих, а також до осіб, які не можуть себе утримувати. Головним напрямом добродійної діяльності домініканців було утримання притулків для старих та хворих – шпиталів. Перші згадки про такі заклади на Волині знаходимо в першій половині XVII ст. Н. Сінкевич наводить відомості про існування шпиталю в луцькому монастирі в 1632 р., водночас уперше згадується володимирський домініканський лазарет. Очевидно, саме з XVII ст. наявність у монастирях благодійних закладів цього роду стає в очах суспільства закономірною і навіть обов'язковою: існування шпиталю у старокостянтинівському осідку 1612 р. було обумовлене самим фундатором⁵³.

Культурницька діяльність домініканців активізувалася із XVIII ст., що було пов'язане з переосмисленням ролі та місця чернецтва в суспільстві. До основних напрямків такої діяльності відносимо друкарство, тобто друк незаборонених книжок латинською, польською та російською мовами, виробництво паперу на власних папірнях. Більшу частину таких книжок складала духовна література для задоволення проповідницьких потреб Ордену. Крім того, у монастирях існували музичні капели, для поповнення яких

навчали сиріт та дітей зі збіднілих родин. У XVIII ст. збільшується й кількість пожег на утримання парафіяльних і повітових шкіл та училищ, що також свідчить про популяризацію благодійницької діяльності.

У Західній Європі Домініканський орден завжди асоціювався з інквізицією. Обов'язки «святих суддів» домініканці отримали в 1231 р. від папи Григорія IX, але інквізиція ніколи не була справою тільки домініканського ордену, у ній брало участь багато францисканців та дієцезіальних священників. Переважна ж участь домініканців, як зазначає М. Чорний, пояснюється тим, що серед них легше було знайти кваліфікованих теологів, які боролися проти ересі⁵⁴. Але Домініканський орден в Україні, за словами цього вченого, діяв у специфічних церковно-політичних умовах, відмінних від решти територій. Фактор багатократною кількісною переваги православного населення над католицьким повністю унеможливив в українських землях каральну роботу Домініканського ордену⁵⁵.

На думку М. Чорного, те, що тривалий час історію Домініканського ордену історики вивчали тільки як невід'ємну складову історії інквізиції, не сприяло об'єктивності досліджень. Численні дослідники анналів Православної Церкви традиційно український патріотичний характер діяльності руських домінікан не визнавали, їх, як і уніатів, вважали різними виявами римо-католицької експансії на Схід⁵⁶. Тому під час дослідження історії Домініканського ордену на українських землях необхідний ґрунтовний аналіз не лише офіційних документів Апостольського Престолу та чернечих орденів, але й джерел світського походження, якими є літературні твори.

В. Заславський звертає увагу на те, що в той час, як королі забирали православні церкви під католицькі 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 Православну Церкву). Ці літератори своїм життям і працею, на думку дослідника, довели, що Римо-Католицька Церква не є для України чимось чужим, що попри усі історичні негаразди ця конфесія змогла пустити в нашій землі глибоке коріння і стати для нас рідною, своєю, що бути римо-католиком й українцем водночас цілком можливо⁵⁷.

Денаціоналізація та полонізація українського населення у XVI – першій половині XVII ст. пов'язувалася із процесом покатоличен-

ня. Однак цей процес не мав одностороннього характеру. Відбувалася також українізація католицького середовища. Це знайшло вияви в діяльності Замоївської академії, українських домініканців, культурного осередку, створеного київським католицьким єпископом Й. Верещинським, у діяльності окремих культурних діячів-католиків (С. Оріховського, С. Пекаліда, І. Домбровського та ін.). У роботі Домініканського ордену в українських землях простежуємо прояви толерантного ставлення до православної віри. Так, у 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»⁵⁸.

П. Кралюк звертає увагу на те, що у середовищі українських католиків, зокрема домініканців, відбувалося формування специфічної національної свідомості, якій були притаманні територіальний патріотизм, позитивне ставлення до українських традицій, у тому числі релігійних, розуміння необхідності культурного й політичного піднесення України. Хоча в тогочасній українській суспільній думці національні ідеї українських католиків були маргінальними, усе ж вони, на думку дослідника, мали позитивний вплив на формування й розвиток української національної свідомості, а частково використовувалися українськими православними діячами⁵⁹.

Ми проаналізували основні фактори, що сприяли швидкому розповсюдженню домініканського вчення на українських землях. По-перше, це виключний динамізм щодо охоплення територій, який забезпечувався не прив'язаністю до певної дієцезії. По-друге, домініканцями часто ставали самі українці, що підвищувало авторитет Ордену. По-третє, аскетизм і традиції чернечого життя були зрозумілими й очікуваними від служителів Церкви. Так, просвітництво та благодійницька діяльність були одними з найбільш поширених видів діяльності домініканців. По-четверте, широко розповсюджений в Ордені марійний культ, що був співзвучний з традиціями виняткового шанування Богоматері в Україні. По-п'яте, неможливість проведення інквізиційної роботи в умовах панівного православ'я. Отже, місце Домініканського ордену в нашій історії є винятковим, адже саме він відіграв важливу роль в оформленні та подальшому розвитку католицьких церковних структур і релігійного життя на українських землях упродовж XIII – першої половини XIX ст.

¹ *Салій Я.* Спочатку було співчуття // Verbum. URL: <https://www.verbum.com.ua/01/2019/dominican-family/dominican-spirituality/>.

² Так, домініканськими в певний час свого існування були: церква Діви Марії та монастир у Києві, Борисоглібський монастир у Чернігові, церква Пресвятої Євхаристії у Львові, Домініканський монастир та Свято-Преображенський кафедральний собор у Вінниці та ін.

³ Докладніше бібліографію питання див.: *Рижова О. В.* Домініканці в бароковій Україні: шляхи місіонерства (на прикладі літературної творчості Івана Домбровського) // Чернігівські Афіни: Науковий альманах з літературознавства, історії, філософії та культурології. Чернігів, 2019. Вип. VII. С. 109–135.

⁴ *Сінкевич Н.* Laudare benedicere praedicare: Домініканський орден на Волині в кінці XVI – на початку XIX ст. К.: Кайрос, 2009. 408 с.

⁵ *Шевчук В.* Дорога в тисячу років. К.: Радянський письменник, 1990. 411 с.

⁶ *Чорний М.* Вибрані праці. Львів: ЛНУ ім. І. Франка, Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2015. 272 с.

⁷ *Урсу Н.* Мистецька спадщина домініканського ордену на території України XVII–XIX ст. Кам'янець-Подільський: Абетка, 2006. 372 с.

⁸ *Сінкевич Н.* Laudare benedicere praedicare...

⁹ *Kloczowski J.* Zakon braci kaznodziejów w Polsce 1222–1972: Zarys-dziejów // Studia nad historią dominikanów w Polsce. Warszawa, 1975. T 1. S. 74.

¹⁰ *Кулаковський П.* Заснування монастирів на Чернігово-Сіверщині у першій половині XVII ст. // Вісник Львівського університету. Серія «Історичне релігієзнавство». Львів, 2003. Випуск 3. С. 119–131.

¹¹ *Кралуц П.* Особливості взаємовпливу національної та конфесійної свідомості в українській суспільній думці XVI – першої половини XVII ст. [Текст] : дис... д-ра філос. наук: 09.00.11; Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. К., 1998. 30 с.

¹² *Салій Я.* Спочатку було співчуття...

¹³ В іншій роботі ми проаналізували особливості місійної діяльності домініканців на території України через призму поеми Івана Домбровського «Дніпрові камені». Див.: *Рижова О.* Домініканці в бароковій Україні...

¹⁴ Цит. За: *Салій Я.* Спочатку було співчуття...

¹⁵ Там само.

¹⁶ *Чорний М.* Вибрані праці... С. 141.

¹⁷ Там само. С. 59.

¹⁸ *Сінкевич Н.* Laudare benedicere praedicare... С. 187–188.

¹⁹ Там само. С. 193.

-
- ²⁰ *Сінкевич Н.* *Laudare benedicere praedicare...* С. 193.
- ²¹ Там само. С. 64.
- ²² *Kloczowski J.* *Zakon braci kaznodziejów w Polsce 1222–1972...* S. 23.
- ²³ *Сінкевич Н.* *Laudare benedicere praedicare...* С. 65.
- ²⁴ Там само. С. 65.
- ²⁵ *Сінкевич Н.* *Laudare benedicere praedicare...* С. 66.
- ²⁶ *Яковенко Н.* Паралельний світ: дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. – К.: Критика, 2002. 416 с.
- ²⁷ *Сінкевич Н.* *Laudare benedicere praedicare...* С. 66.
- ²⁸ *Кулаковський П.* Заснування монастирів... С. 122.
- ²⁹ *Сінкевич Н.* *Laudare benedicere praedicare...* С. 207.
- ³⁰ Там само. С. 201.
- ³¹ Боротьба Південно-Західної Русі і України проти експансії Ватикану та унії (X – початок XVII ст.): Зб. док. і матеріалів / АН УРСР. Ін-т суспільних наук та ін., Упоряд. Є. А. Гринів та ін.; Редкол.: Є. А. Гринів та ін. К.: Наукова думка, 1988. С. 233–234.
- ³² *Кулаковський П.* Заснування монастирів... С. 123.
- ³³ *Крижанівський В.* Історія Церкви і релігійної думки в Україні: в 3 т. / В. Крижанівський, С. Плохій, В. Уляновський. – К. : Либідь, 1994. – Т. 2. – С. 146.
- ³⁴ *Кулаковський П.* Заснування монастирів... С. 129.
- ³⁵ *Сінкевич Н.* *Laudare benedicere praedicare...* С. 157.
- ³⁶ Цит. за: *Салій Я.* Спочатку було співчуття...
- ³⁷ *Сінкевич Н.* *Laudare benedicere praedicare...* С. 157.
- ³⁸ Цит. за: *Салій Я.* Спочатку було співчуття...
- ³⁹ Там само.
- ⁴⁰ *Сінкевич Н.* *Laudare benedicere praedicare...* С. 158.
- ⁴¹ Там само. С. 173.
- ⁴² Там само. С. 174.
- ⁴³ Там само. С. 209.
- ⁴⁴ *Салій Я.* Спочатку було співчуття...
- ⁴⁵ *Урсу Н.* Мистецька спадщина домініканського ордену... С. 328.
- ⁴⁶ Там само.
- ⁴⁷ Там само. С. 330.
- ⁴⁸ Там само. С. 332.
- ⁴⁹ *Сінкевич Н.* *Laudare benedicere praedicare...* 408 с.
- ⁵⁰ Там само. С. 143.
- ⁵¹ *Vzovius A.* *Propago Divi Hyacinthi thaumaturgi Poloni. Venetii, 1606.* 116 đ.
- ⁵² *Сінкевич Н.* *Laudare benedicere praedicare...* С. 190.
- ⁵³ *Сінкевич Н.* *Laudare benedicere praedicare...* С. 208.

⁵⁴ *Чорний М.* Вибрані праці... С. 41.

⁵⁵ Там само. С. 65.

⁵⁶ Там само. С. 34.

⁵⁷ *Заславський В.* «Латинська Русь». Римо-католики, які захищали, творили і славили Україну // Релігія в Україні. URL: https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/18091-latinska-rus-rimo-katoliki-yaki-zaxishhali-tvorili-i-slavili-ukrayinu.html.

⁵⁸ *Чорний М.* Вибрані праці... С. 57.

⁵⁹ *Кралюк П.* Особливості взаємовпливу національної та конфесійної свідомості... С. 24.

Володимир Солохненко (Чернігів),
магістрант Інституту історії та соціогуманітарних дисциплін
ім. О. М. Лазаревського,
Національний університет «Чернігівський колегіум»
імені Т. Г. Шевченка

ОСВІТНЯ ДІЯЛЬНІСТЬ ПРОТЕСТАНТІВ В УКРАЇНІ XVI – першої половини XVII ст. та її вплив на тогочасну культурно-освітню традицію

XVI–XVII століття – період великих змін у Європі, час поступового руйнування феодалізму, натурального господарства, інтенсивного розвитку ринкових відносин та первісного нагромадження капіталу, географічних відкриттів та колонізаційних процесів. Це також час значних змін у сфері комунікації, що були викликані винайденням та поширенням друкарства. Із цим пов'язані великі зміни у громадсько-політичному, культурному й духовному житті людства. У ряді європейських країн формуються абсолютні монархії, відбуваються трансформації наявних суспільних інституцій та виникають нові структури. У таких умовах постало питання про зміни й у християнських Церквах, оскільки вони були невід'ємним елементом суспільно-політичного та соціально-економічного життя народів.

Однією з ключових подій європейської історії того часу стала Реформація – широкий суспільно-релігійний рух, що продемонстрував кризу духовного та культурного життя Західної Церкви та панівних на той час феодальних відносин. Унаслідок цього формується образ «нової людини», яка починає надавати значення не стільки традиційним суспільним цінностям (становим привілеям, місцю людини в соціальній ієрархії), скільки новим якостям, а саме: ініціативності, енергійності, здатності думати та діяти не ординарно тощо. Формування національно-культурної ідентичності європейських народів стало, на нашу думку, справжнім історичним досягненням Реформації, і це викликало в суспільства відчуття необхідності провести переоцінку старих цінностей.

Реформація надала поштовх до якісних змін в середині католицької церковної організації, яка до того сотні років залишалася незмінною, сприяла глибокому переосмисленню місця людини в суспільстві та призвела до утворення нової християнської деномінації – протестантизму, що зруйнувало монополію католицької

Церкви на західноєвропейську паству. Важливими культурними здобутками Реформації є переклад Святого Письма народною мовою, популяризація наукових праць та світської літератури, першість у запровадженні книгодрукування (зокрема на польсько-литовських землях) та поширення друкованих книг серед населення. На відміну від діячів католицької Церкви, провідники Реформації вводили народну мову в проповідь та богослужіння, а тим самим і в літературну традицію багатьох країн. Це зміцнювало національну свідомість народів, які опинилися в ареалі поширення реформаційних ідей. Одним із найважливіших просвітницьких здобутків реформаторів є формування системи освіти за новими, раніше не використовуваними принципами та методами навчання. Цими досягненнями пізніше стали послуговуватися навчальні заклади інших конфесій, що свідчило про успішність протестантських освітніх модернізацій та нововведень. Деякі вчені вважають, що актуальні елементи сучасної системи освіти були започатковані саме реформаторами в період раннього Нового часу, тобто в XVI – першій половині XVII ст.¹

Розглянемо вплив Реформації на формування культурно-освітніх традицій у Речі Посполитій, зокрема на теренах сучасної України, на прикладі діяльності протестантських освітніх осередків і систематизуємо найбільш значні його вияви.

Проблемою освітньої діяльності реформаторів цікавилось багато дослідників, оскільки освіта була важливою складовою протестантської діяльності. Зокрема науковці, які писали узагальнені праці, присвячені Реформації, описували протестантську Церкву, не акцентуючи на окремих аспектах суспільно-політичної та культурної діяльності протестантів.

У фундаментальних працях британських істориків Джеймса Норта² **Ошибка! Источник ссылки не найден.** та Нормана Дейвіса³, німця Людвіга Гейссера⁴ питання просвітницької діяльності протестантів з точки зору фактографії розкрито достатньо широко, однак, на наш погляд, ця проблема потребує подальшого дослідження з точки зору аналізу культурно-го виміру реформаторського руху в Речі Посполитій, зокрема його впливу на освіту, науку, культуру та національну свідомість народу.

Польські дослідники Реформації часто звертають увагу на український спектр просвітньої тематики в контексті досліджень культурно-релігійного розвитку Речі Посполитої. Одним із перших польських істориків, який звернувся до освітньої проблематики

протестантів, був Й. Лукашевич: у першій книзі чотиритомної праці «*Historia szkół w Koronie i w Wielkiem Księstwie Litewskiem od najdawniejszych czasów az do roku 1794*»⁵ він детально досліджує освітні процеси та явища на землях сучасних Польщі, Білорусі, Литви та України. Важливими є розвідки Я. Тазбіра⁶ та Л. Хмая⁷, 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. До проблематики протестантизму в контексті польської історичної думки звертається також релігієзнавець Г. Гофман – в історіографічній праці «*Історія релігієзнавства в Польщі*»⁸ в одному з розділів науковець розкриває коло проблем, які стосуються території сучасної України.

Білоруський історик П. Осенко, як і його польські колеги, описуючи Реформацію у Білорусі, згадує й українські землі⁹. Дослідник аналізує культурну діяльність протестантів на території сучасної Білорусі, акцентуючи, зокрема, на просвітницькій діяльності.

Вплив реформаторів на національно-культурний рух частково досліджували та описували класики української гуманітаристики: І. Огієнко характеризує не тільки історію православ'я, а й інших релігійних течій в Україні¹⁰; М. Грушевський аналізує витоки релігійного світогляду українського народу, починаючи з передісторичних глибин і завершуючи XIX ст., висвітлює обставини церковного життя в Україні в різні історичні періоди, показує роль і місце конфесійної ідеології у суспільно-політичному та культурному розвитку¹¹; літературознавець М. Возняк детально описує основні перекладні праці реформаторів та їх вплив на розвиток української літератури й освіти¹².

В модерній українській історичній науці чільне місце посідає праця Вікторії Любащенко «*Історія протестантизму в Україні*»¹³ – найбільш повний та докладний опис утворення, розвитку та занепаду реформаційного руху на українських землях з його особливостями, течіями та осередками. Це дослідження є гарним фундаментом для аналітичних розвідок з цієї тематики.

Вагомою для розуміння просвітньої ситуації на землях Речі Посполитої є дослідження Ярослава Ісаєвича, який розкриває проблематику «полярності» Сходу та Заходу на прикладі освітнього процесу в Україні XVII ст., описуючи ситуації інтеграції цих полярних традицій у шкільній справі¹⁴.

П'ятий том десятитомної «Історії релігії в Україні» за редакцією П. Яроцького, присвячений Реформації, містить детальні описи історії Реформації в Україні¹⁵. У ньому подано загальну характеристику раннього українського протестантизму з його головними ідеями й концепціями.

Однією з найновіших праць зі становлення протестантизму на наших землях є студія «Реформація в Україні: поширення раннього протестантизму і становлення баптизму»¹⁶ за редакцією А. Колодного та П. Яроцького, у якій автори розкривають та осмислюють вплив Реформації на релігійне та суспільне життя на українських землях за часів раннього протестантизму.

Інша галузь наукових праць, пов'язаних із діяльністю реформаторів, базується на дослідженнях істориків освіти. Просвітницьку діяльність протестантів з точки зору педагогіки розглянуто у працях Степана Сірополка, який розглядає відмінності між «освітніми таборами» Речі Посполитої¹⁷, та Михайла Левківського¹⁸, автора оглядової праці з освітньо-дидактичної діяльності реформаторів.

Однак фундаментальних аналітичних праць щодо впливу реформаторів та їхньої діяльності на національно-культурний рух, зокрема на освіту, в Україні до цього часу немає.

Кінець XVI – початок XVII ст. були часом пробудження національної свідомості українського народу, його духовного піднесення. Культурне відродження в Україні відбувалось у складних умовах – переважна частина українських земель входила до складу інших держав.

Велику роль в культурному становищі відігравала релігія. Загалом, у домодерну добу релігія була найбільш впливовим чинником культуротворення, особливо у часи середньовіччя, де питання віри, віротерпимості, віросприйняття панували у свідомості та визначали цивілізаційну, етнокультурну ідентифікацію як окремої особистості, так і тогочасних етнічних спільнот. Віросповідання було не лише основою світосприйняття та ознакою належності людини до тієї чи іншої цивілізації, а й складовою самої культури, ознакою певного народу. Державно-панівною релігією в Речі Посполитій визнавалася католицька, у зв'язку з віровченням вищих верств населення та країни в цілому. На руських землях «вірою батьків» було православ'я, яке панувало тут із часів Київської Русі. У XVI ст. на українських землях з'явилося протестантство, яке згодом стало двигуном трансформацій усєї конфесійної системи Речі

Посполитої. Фактор релігійного розмаїття вплинув також і на освітній процес, де виокремилися три «освітні табори»: православний, католицький та протестантський. Хоча вони не були закритими один від одного, проте такий поділ доволі відчутно впливав на загальну освітню ситуацію.

Особливістю Реформації на українських теренах було те, що західні протестантські впливи у вигляді вчень гуситів, лютеран, анабаптистів, кальвіністів, антитринітаріїв, соцініан збіглися за часом в XVI – першій половині XVII ст. із необхідністю змін у церковному житті Речі Посполитої, обумовлену кризовими явищами національної культури та освіти, спричиненими складною історичною ситуацією. Культурні та просвітницькі інтенції протестантів у цій ситуації потрапили на гарний ґрунт. М. Грушевський вважав, що «в ідеологічній боротьбі за паству ні католики, ні православні, ні греко-католики майже не звертали увагу на ті культурні проблеми, в яких перебував народ. Соціум вже не був впевнений в жодній зі сторін. І саме на цьому фоні з'являються протестанти, які несуть з собою багатий культурний здобуток, і головне – народну мову, що стало вирішальним фактором успіху місіонерської діяльності протестантів в Україні»¹⁹. Так, суспільство прагнуло проповіді, яка б максимально відповідала вимогам часу та утворювала світоглядний місток до Західної Європи з її культурою, освітою та суспільно-політичним новаторством.

Важливим аспектом швидкості та якості поширення впливу нововірців на землях Речі Посполитої була прихильність до них вищих прошарків населення, магнатів та шляхтичів, які активно підтримували, а часто й пропагували реформістські ідеї як серед свого оточення, так і серед звичайних людей.

Протестантські концепції оновлення релігійного обряду та переваги «особистого» над «церковним» знайшли своїх перших послідовників на західних околицях України – у Галичині. Уже з середини XVI ст. кальвіністські діячі отримують тут таких потужних покровителів, як місцеві магнати Мацей і Миколай Стадницькі, Єжи Язловецький та Ян Тарновський, перемишльський каштелян Станіслав Дрогойовський, руський воєвода Миколай Сенявський та ін.²⁰ Цим пояснюється одна з важливих особливостей протестантських навчальних осередків у Галичині – їхня масовість.

Протестантські течії України та найближчих до неї земель мали розгалужену мережу шкіл, які створювались майже в кожній громаді. Будь-яке магнатське містечко, селище чи село, у якому був

протестантський дім молитви, обов'язково мали свій заклад для здійснення найголовнішої ідеологічної мети – зробити Святе Письмо доступним для усіх. Масовість навчальних установ стала компонентою культурницької діяльності протестантів на рівні з перекладами Святого Письма та богослужінням народною мовою, оскільки це допомагало повніше розкрити потенціал такої діяльності. Звичайно, ці школи були різного рівня, але це не применшує їхні заслуги в освіті щодо великої кількості людей.

Деякі науковці вважають, що тогочасні освітні заклади протестантів засновувались насамперед для «пропаганди своєї релігії». Так, Й. Лукашевич, аналізуючи освітню діяльність реформаторів, зазначав, що через неї відбувалась популяризація нової віри, оскільки їхні школи «засновувались саме для цього»²¹. Ідеологічна боротьба за паству в протестантів виходить на новий, більш якісний рівень. Вони відходять від методів католицької Церкви, подібних певним чином до ідейного шантажу людей втратою посади, соціального або економічного статусу. Ще однією обов'язковою умовою отримання освіти в єзуїтських навчальних закладах було прийняття католицизму, що зі зрозумілих причин не сприймалося частиною населення Речі Посполитої. Натомість реформатори в цьому сенсі були альтернативою, оскільки їх діяльність у сферах освіти, науки, книгодрукування, перекладацької справи привертала увагу людей, але не примушувала докорінно змінювати свої світоглядні вподобання. З іншого боку, протестанти не боялися поєднувати західноєвропейські надбання з місцевими особливостями.

На землях Речі Посполитої гуманістична школа як новий тип уперше з'являється 1550 р. у формі кальвіністського навчального закладу гімназійного рівня у Пінчуві (сучасна Польща). Школа була організована за взірцем Лозаннської гімназії, а її першим ректором став теолог із Женеви Петро Статоріус. Зазначимо, що гімназія (яку іноді називають академією) у Пінчуві була першим навчальним закладом такого зразка в Речі Посполитій, оскільки знаменита єзуїтська колегія у Ярославі була заснована 1575 р., а Острозька академія – 1576 р. Безпосередньо в українських землях перша школа цього рівня була відкрита в Ланцуті 1553 р. (за 23 роки до Острозької школи). Заснував її володар містечка Христофор Пілецький, який разом зі С. Стадницьким, С. Дрогоєвським і М. Житном належав до перших послідовників протестантського руху в Галичині²².

Важливою ознакою протестантських шкіл, що в XVI ст. відрізняла їх від інших навчальних закладів, була, як пише про це В. Любашенко, «особлива присутність світського начала: нововірчі школи створювались не як вузько богословські заклади, а спрямовувались, передусім, на виховання широко освіченої, ерудованої людини, готової для участі у політичному і культурному житті»²³. В. Біднов вважав, що «знання, що давали католицькі й протестантські школи, були значно вищі тих, що виносила наша молодь зі своїх православних шкіл, і більше відповідали практичним потребам Польсько-Литовської держави, а тому наші молоді люди, особливо з вищих верств громадянства, охоче йшли до тих шкіл, щоб підготуватися до заміщення адміністративних, судових та інших посад»²⁴. Школи не були суто релігійного спрямування, що підходило тогочасному розвитку нових соціально-економічних відносин. Вагоме місце в програмах навчальних закладів реформаторів належало філософії, історії, риторичі, поетиці, етиці й державному праву. У реформатських установах викладали й природничі науки (натурфілософію), що було важливою прикметою Нового часу, коли великі географічні та наукові відкриття, успіхи у виробництві, військовій справі вимагали від людини значних технічних і природничих знань.

Не випадково протестантські школи пошановувались серед шляхтичів усіх польсько-литовських земель. Принципи побудови процесу навчання в них були на вістрі розвитку епохи, оскільки на той час знаходилися далеко від схоластичної науки.

Важливою особливістю протестантських навчальних закладів була конфесійна, станова та етнічна відкритість. Ця особливість є специфічним проявом ідей Реформації про рівність, віротерпимість та необхідність донести Слово Боже до всіх людей. Так, у Лешнівській школі поряд із «чеськими братами» навчалися кальвіністи й католики, німці та угорці, поляки й русини; окрім учнів шляхетського стану тут здобували освіту діти міщан, до того ж дванадцять найздібніших учнів із бідних родин утримувалися безкоштовно. Подібним навчальним закладом, що теж був популярним у той час, була кальвіністська школа в Слуцьку, заснована за сприяння князя Юрія Слуцького.

У передмові до Статуту Слуцької школи зазначалося: «У школі прилучаємо не тільки до зовнішніх благ життя, а головним чином до внутрішнього, духовного розвитку... Приходьте ж усі, кому дорога батьківщина, хто правильно оцінює цілеспрямованість своїх

вчинків... Розкриті двері, які ведуть до наших грацій і муз, для всіх чесних і щирих людей. Вік, стан, віросповідання не мають для нас жодної різниці. Місце на цих шкільних лавах надається біднякові не менше, ніж Крезу, католикові – не менше, ніж прихильнику реформації»²⁵.

Багато українських і білоруських учнів починали переходити з католицьких шкіл до протестантських. Натомість старші «русини», які гарно навчалися, потім часто ставали викладачами різних дисциплін. Поширеною була також практика виховання дітей зі знатних сімей при домівках протестантських магнатів і шляхтичів, де молодь здобувала освіту й водночас готувалася до майбутньої світської кар'єри. Так, митрополит Київський Іов Борецький, який у шлюбі до чернечого постригу мав двох синів, старшого з них – Степана – віддав для виховання у двір князя-протестанта Христофора Радзивілла, щоб вони «могли навчитися усього необхідного для світської кар'єри»²⁶ у заснованій при його маєтку протестантській школі.

В освітньому процесі шкіл вищого рівня можна спостерігати багато особливостей, які не були притаманні навчальним закладам інших конфесій. Так, наприклад, у Віленській вищій школі, окрім юнаків, навчалися дівчата, що на той час було прогресивним явищем. Одна з випусниць – Ганна Мемората, яка знала польську, латинську, німецьку та грецьку мови, – згодом стала знаною авторкою латиномовних поезій²⁷. У закладі в 1612 р. відкрили гуртожиток для учнів і педагогічного персоналу. Найкращим студентам виплачували невелику стипендію.

У Дубецькій школі існувала своєрідна спеціалізація: учні, які готували себе до церковної служби, після катехитичного класу переходили в теологічний; хто прагнув продовжувати освіту за кордоном, навчався переважно в класах філософії та права. Такий підхід нагадує сучасний перехід студентів із бакалавратури до магістратури.

Цікавою особливістю протестантської школи було запровадження фізичного виховання та високої дисципліни. Кальвіністи, наприклад, розробили настанови про те, як вести здоровий спосіб життя, правильно вживати їжу та різні напої, а також уклали посібники з гімнастики та легкої атлетики.

Важливий здобуток навчальних програм кальвіністських шкіл – тематична багатоманітність. Заняття з теології тут не домінували над загальноосвітніми предметами. Навчання мало переважно іс-

торико-філологічне спрямування. Учні вивчали латинську, польську, грецьку та рідну мови.

Фундатор Слуцької школи Христофор Радзивілл уперше запровадив слов'яно-руську мову в навчальний процес як окремий предмет. Для цього було знайдено вчителів, зокрема з України, один із яких, Андрій Добрянський, був автором Статуту Слуцької школи, що вийшов друком 1628 р.²⁸ Це був свого роду шкільний посібник із програмою, навчальним планом, методикою викладання окремих предметів, розробкою позакласних занять. Слуцький заклад освіти забезпечував учнів знаннями для подальшої громадської, політичної чи наукової діяльності. Основна увага приділялася гуманітарним наукам; математика функціонувала як допоміжний предмет, який був необхідним у практичному житті людям різних професій, а опанування мов, переважно латинської і грецької, – універсальним засобом для оволодіння знаннями, формулювання власної думки та вміння її відстоювати. З метою навчити учнів переконливо доводити свою точку зору, зокрема з актуальних політичних питань, активно використовували дискусійні заняття. Щодо практичних занять, статутом передбачалася й така форма: «Учнів потрібно виводити за місто; там вони зачаровуються садами і полями, збирають рослини, дізнаються про їх назви, вивчають їх, розподіляють за видами»²⁹.

У Раківській соцініанській школі, яка була заснована в 1602 р., рівень навчання був таким високим, що це дало підстави називати школу академією – «Сарматськими Афінами». Кількість учнів у Ракові сягала в деякі роки тисячі осіб, значний відсоток становили українці. Розвинутим у Раківській школі було викладання правових дисциплін, які є тісно пов'язаними з політичним життям і знанням історії. Учням пропонували передові на той час твори теоретиків держави та права Гуго Гроція, Юста Ліпсія, Жана Бодена, Нікколо Макіавеллі³⁰.

Важливою характеристикою навчального закладу в Ракові було те, що тут запровадили уроки трудового навчання: кожен учень, незалежно від стану та родинних зв'язків, мусив оволодіти конкретним ремеслом, залучатися до фізичної праці.

На окрему увагу заслуговує вища школа в Шарош-Потоці, що на Закарпатті. Спочатку це був лютеранський навчальний осередок, однак після шлюбу князя Георгія Ракоці з дочкою потокського володаря, школа в 1617 р. переходить до кальвіністів, які прагнули створити на її основі академію. Найбільших успіхів заклад за-

знав у період діяльності тут Яна Амоса Коменського. Після переїзду в Шарош-Поток чеський педагог зміг відкрити в школі кілька обладнаних лабораторій, бібліотеку, друкарню, сцену для постановки спектаклів учнями та викладачами. Коменський сам брав у них участь і писав п'єси для шкільного театру, сценарії вечорів і свят. Це були одні з перших шкільних драм на теренах майбутньої України³¹. Зокрема, М. С. Возняк вважає саме лютеран провідниками театрального мистецтва у справі проповіді та освіти, яке згодом відійшло від власно місіонерських завдань і виконувало на українських теренах дидактичні та педагогічні функції в бароковому суспільстві. Це, на думку вченого, обумовило розквіт барокової шкільної драми, а потім і власно української драматургії взагалі³².

Окрім того, Ян Амос Коменський у шкільній друкарні видав серію підручників та методичних розробок із реформи навчального й виховного процесів. Серед цих видань – шкільний статут «Законодоброе організованої школи»³³ (1653). У ньому Коменський розкриває ідею побудови пансофічних шкіл – універсальних освітніх закладів, де молодь опануватиме найрізноманітніші знання, отримуватиме гармонійний духовний і фізичний розвиток. Школа мала бути семирічною. У перших трьох класах учні мали вивчати граматику, риторичку, арифметику, мови, у четвертому – філософію, п'ятому – логіку, шостому – політику, у сьомому – теологію. Водночас обов'язковими були мистецька освіта (поезія, музика, малювання), залучення учнів до художньої самодіяльності та фізичної праці, різноманітні екскурсії та спортивні змагання. «Законодоброе організованої школи» визначали місце й час занять, методи викладання та проведення іспитів, обов'язки викладачів і правила поведінки учнів, передбачали організацію самоврядування, відкриття гуртожитків тощо. Незвичними для XVII ст. були погляди Коменського щодо демократичних принципів побудови внутрішнього життя школи. На жаль, цей програмно-освітній документ не був цілком втілений у життя, проте багато років потому окремі його елементи почнуть реалізовувати діячі вже сучасних шкіл.

Останнім часом українська наукова думка вбачає в українській Реформації ширше світоглядне та культурне явище XVI – першої половини XVII ст., ніж писали про це попередні дослідники. Сучасні вчені вважають її одним із перших поштовхів до принципового оновлення української культури, розвертанням її, як у свій час казав Дмитро Чижевський, обличчям на Захід³⁴. І в цьому одну з головних ролей відіграло протестантське шкільництво, яке впер-

ше в Україні вийшло за рамки статичної богословської школи, запровадивши освітній стандарт європейського гуманістичного освітнього закладу. За влучним висловом відомого дослідника культурологічного тла цього процесу Амбруаза Жобера, «русини, які нічого не знали про гуманізм еразмівський, відкрили гуманізм завдяки протестантам»³⁵, і це проявилось, як не дивно, в освітній справі, де змогли втілити в життя як практичні, так і теоретичні особливості нового світогляду: зацікавленість у масовості навчальних осередків високого освітнього рівня, їх першість у створенні вищої школи в порівнянні з освітніми установами інших конфесій, світське начало, відхід від станово-етнічної замкнутості, тематична багатоманітність, розвиток усебічно розвиненої особистості – усе, що доповнило успіх їх культурно-просвітницької діяльності. Схожими освітніми методами пізніше почнуть користуватися навчальні заклади інших конфесій – католицькі та православні. Це зумовить вихід на передній план єзуїтських колегій та братських шкіл, що стане однією з причин згасання першої хвилі протестантизму в Україні.



¹ *Сірополко С. О.* Історія освіти в Україні. Київ: Наукова думка, 2001. С. 94–95.

² *Джеймс Н.* Історія Церкви: от дня пятидесятницы до нашего времени / пер. А. А. Ермолаева. – Москва: Протестант, 1993. 413 с.

³ *Дейвіс Н.* Європа: історія / пер. з англ. П. Тарашук, О. Коваленко. Київ: Основи, 2001. 1463 с.

⁴ *Гейссер Л.* Історія Реформації: в 4 т. / пер. с нем. Москва: Ленанд, 2015. Т. 3. 168 с.

⁵ *Łukaszewicz J.* Historia szkół w Koronie i w Wielkiem Księstwie Litewskim od najdawniejszych czasów az do roku 1794: 4 t. Poznan, 1849-1852. Т. 1. 482 s.

⁶ *Tazbir J.* Joleologia arian polskich. Warszawa, 1956. 92 s.

⁷ *Chmay L.* Wyktady Rakowskie Fausta Socyna (Studia nad arianizmem). Warszawa, 1959. 273 s.

⁸ *Гофман Г.* Історія релігієзнавства в Польщі / пер. з пол. К. Новікової. Київ: Дух і література, 2010. 332 с.

⁹ *Осенко П. И.* Реформація на Белорусских землях // Богомыслие: богословский альманах (Одесса). 2017. № 21. С. 156–166.

¹⁰ *Огієнко І. І.* Українська Церква: нариси з історії Української Православної Церкви: у 2 томах. Київ: Україна, 1993. Т. 1-2. 284 с.

¹¹ *Грушевський М. С.* З історії релігійної думки на Україні. Київ: Освіта, 1992. 195 с.

¹² *Возняк М. С.* Історія української літератури: у 2 книгах. Львів: Світ, 1992. Кн. 1. 696 с.

¹³ *Любащенко В. І.* Історія протестантизму в Україні. Львів: Поліс, 1995. 350 с.

¹⁴ *Ісаєвич Я. Д.* Освітній рух в Україні XVII ст.: східна традиція і західні впливи // Київська старовина. 1995. № 1. С. 2-9.

¹⁵ Історія релігії в Україні: в 10-ти тт.. / під ред. А. М. Колодного, П. Л. Яроцького. Київ: Світ знань, 2002. Том 5: Протестантизм. 424 с.

¹⁶ *Колодний А. М., Яроцький П. Л.* Реформація в Україні: поширення раннього протестантизму і становлення баптизму. Київ: Самміт-Книга, 2017. 415 с.

¹⁷ *Сірополко С. О.* Історія освіти в Україні. Київ: Наукова думка, 2001. 912 с.

¹⁸ *Левківський М. В.* Історія педагогіки. Київ: Центр учбової літератури, 2011. 190 с.

¹⁹ *Грушевський М. С.* Історія України-Руси: в 11 т., 12 кн. Київ: Наукова думка, 1995. Т. VI: Жите економічне, культурне, національне XIV-XVII віків. С. 422.

²⁰ *Любащенко В. І.* Історія протестантизму в Україні. Львів: Поліс, 1995. С. 130.

²¹ *Łukaszewicz J.* Historia szkół w Koronie i w Wielkiem Księstwie Litewskiem od najdawniejszych czasów az do roku 1794: 4 t. Poznan, 1849–1852. Т. 1. S. 357,358,362.

²² *Любащенко В. І.* Історія протестантизму в Україні. С. 132.

²³ Там само.

²⁴ *Біднов В. О.* Школа й освіта в Україні // Українська культура. Київ, 1993. С. 49.

²⁵ Цит. за: Антология педагогической мысли Белорусской ССР / АПН СССР ; [сост. Э. К. Дорошевич и др.]; редкол.: М. А. Лазарук (отв. ред.) и др. [предисл. К. Крапивы]. Москва, 1986. С. 94-95.

²⁶ Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси // Изд. при Управлении Виленского учебного

округа. Вильна, 1870. Т. 7: Собранный в Несвиже / Изд.: П. Гильдебрандт, А. Миротворцев. № 61.

²⁷ *Lukaszewicz J.* Historia szkół w Koronie i w Wielkiem Księstwie Litewskiem od najdawniejszych czasów az do roku 1794: 4 t. S. 120-121.

²⁸ Антология педагогической мысли Белорусской ССР. С. 93–97.

²⁹ Там само.

³⁰ *Нічик В. М., Литвинов В. Д., Стратій Я. М.* Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні. Київ, 1990. С. 106.

³¹ *Сулима М. М.* Українська драматургія XVII–XVIII ст. 3-тє вид. Київ: ВД «Стилос», 2010. С. 12–13.

³² *Возняк М. С.* Історія української літератури: у 2 книгах. Львів: Світ, 1992. Кн. 2. С. 153-154.

³³ *Коменский Ян Амос.* Избранные педогогические сочинения. – М., 1939. – С. 33.

³⁴ *Чижевський Д. І.* Лекції з історії української літератури / В кн.: В. Петров, Д. Чижевський, М. Глобенко, І. Мірчук. Українська література. Історія української культури. Мюнхен; Львів, 1994. С. 87–95.

³⁵ *Ісаєвич Я. Д.* Освітній рух в Україні XVII ст.: східна традиція і західні впливи // Київська старовина. 1995. № 1. С. 9.

Лілія Бомко (Львів),

аспірантка кафедри української літератури імені Михайла Возняка,
Львівський національний університет імені Івана Франка

БІБЛІЙНА ПЕРСПЕКТИВА

у проповідях Йоаникія Галятовського: способи цитування

Йоаникій Галятовський – один із тих небагатьох українських проповідників, який вводить у свої твори розмаїття небіблійних прикладів. Наталя Яковенко справедливо називає його людиною «багатьох книг», до того ж різножанрових: богословських, історичних, житійних, проповідницьких, збірок чуд й античних анекдотів, енциклопедій тощо¹. Проте всі можливі приклади Галятовського відіграють другорядну роль у відношенні до Святого Письма, цитатами з якого рясніють його проповіді.

Для розуміння біблійного тексту автор ретельно добирає конкретні приклади-концепти, оскільки формування проповіді відбувається «*під впливом двох традицій – риторичної й біблійної*»². Зрештою, у богословській літературі вони сплітаються, утворюючи біблійну риторичку, що найяскравіше спостерігаємо в проповідництві, де цитати зі Святого Письма творять інтертекстуальну дійсність нового тексту.

Біблійна канва проповідей Йоаникія Галятовського вказує на традиційність його мислення і, водночас, оригінальність, адже: «*там, де паує традиція, старе й нове завжди утворюють живу єдність*»³.

Цитування Святого Письма в його казанях здійснюється кількома способами.

1. Цитати з посиланням на джерело. Вони розсіпані в тексті проповіді, а також перед ним, виконуючи функцію епіграфа. Поза тим, такі цитати часто передані зі змінами слів або структури речення. Старозавітний епіграф до *Казаня на Різдво Пресвятої Богородиці*: «Мудрість свій дім збудувала, сім стовпів своїх витесала» (Пр. 9, 1), – трансформується на: «*Прем[у]дрость созда себѣ Храм и оутверди столпъ седмъ*»⁴ [с. 333]. Біблійне слово «дім» змінюється на «Храм»: у проповіді вони є синонімами. Це стає очевидно з подальшого контексту, де спочатку дім порівнюється з церквою, а далі – з Пречистою Дівою.

Велика кількість цитат приховують у собі відмінності від біблійного тексту: «*Како может кто вийти в домъ крѣпкаго и сосу-*

ды его расхитити, аще не первѣе сваажет крѣпкаго, и тогда домъ его расхитит» [с. 176]; «як хто може вдертися в дѣм дужого, та пограбувати добро його, якщо перше не зв'яже дужого? І аж тоді він господу його пограбує» (Мт. 12, 29); або є відповідними: «*Молю оубо вас братіє щедротами Б[о]жіими, представите телеса в[а]ша жертву живу, св[я]ту, бл[а]гоугодну Б[о]гови*» [с. 18–19]; «Тож благаю вас, браття, через Боже милосердя, – повіддавайте ваши тіла на жертву живу, святу, приемну Богові» (Рим. 12, 1).

2. Цитати без посилання на маргінесах, але зі словами в тексті, які вказують на того, хто промовляє: «*так мовит Ап[о]с[то]ль Павелъ: Єлици въ Х[рист]а кр[е]стимтєса, въ Х[рист]а облєкостєса*» [с. 312]; «бо ви всі, що в Христа охрестилися, у Христа зодягнулися» (Гал. 3, 27) або з вказівкою на книгу Апостола: «*для того мовит Ап[о]с[то]ль Павелъ до Тімофіла: «Постражди яко добръ воинъ Х[рист]овъ»*» [с. 172]; «А ти терпи лихо, як добрий воєк Христа Ісуса!» (2 Тим. 2, 3). Сюди належать також усі цитати з Псалмів, які виглядають так: «*дла того мовит Псалмиста: «С[о]лнце позна запад свій»; «дла т[о]го мовит той же псалмиста: Восіа с[о]лнце, и собрашася*» [с. 178].

3. Цитати без посилання, насамперед, це слова Ісуса Христа: «*Такъ мовиль самъ Х[рист]о[с]: Д[у]хъ естъ Б[о]гъ, и А[н]г[е]лъ тежъ естъ Д[у]хъ»* [с. 19]; «*Б[о] мовиль Х[рист]о[с]: Ищѣте прежде џ[а]рс[т]вѣа Н[е]б[е]сного и сіа вса приложатся вамъ»* [с. 53]; «*так будет Х[рист]о[с] на страином судѣ до людеі справедливых мовит: Приидѣте бл[а]гословенніи С[в]ѣта мого наслідуйте уготованное вам џ[а]рство џт сложеніа міру»* [с. 52]; Архангела Гавриїла: «*Д[у]хъ С[в]ѣтый найдетъ на та, и сила вышнѣго џсѣнит та*» [с. 313]; а також старозавітні цитати, у яких промовляє Бог: «*Такъ мови самъ Б[о]гъ: Растѣтєса и множѣтєса и наполнѣте землю, и обладайте ею»* [с. 69].

4. Переказ цитати чи сюжету з посиланням на джерело, які Галатовський зазвичай скорочував до одного речення: «*За Іезекіи К[о]рола Ізраїлскогѣо вернулося с[о]лнце назад, на десѣт лѣннѣй зєгаровых, бо на зєгару тѣнь вернулася на десѣт лѣннѣй, и ажъ на десѣтой лѣннѣй стала*» [с. 174]. У Старому Завіті: «І сказав Єзекія: “Легко тїні похилитися вперед на десять ступенів; ні, – а нехай тїнь вернеться назад на десять ступенів!” І кликнув пророк Ісаєа до Господа, і Він завернув тїнь на ступенях, де вона спускалася на ступені Ахазові, на десять ступенів...» (2 Цар. 20: 9–11).

У «Казані на В'їзд Господній» переповідаючи зміст історії про те, як «самаряни не приймають Ісуса» (Лк. 9: 51–56): «Кгда пришоль Х[ристо]с до єдного села самарійского и не признали его там люде, на той часъ два Ап[ос]толове Іаковъ и Іоан, хотѣли казати жєсбы огонь зступил з Н[е]ба, и спалив тоє село, и мовили до Х[рист]а: Г[оспод]и хочеши ли речева да огонь снідетъ с Н[е]б[е]се и потребитъ ихъ» – дослівно цитує слова Ісуса Христа: «але Х[ристо]с зганил тоє Ап[осто]ломъ мовачи до нихъ: невѣста коєго д[у]ха єста вы. Синъ бо Ч[е]л[овѣ]ч[ес]кій не приїде душъ ч[е]л[овѣ]ч[ес]ких погубит, но сп[ас]ти» [с. 130].

Святе Письмо відіграє роль головного матеріалу творення тексту проповіді Йоанікія Галятовського. Основою стає біблійна цитата-епіграф, від якої конструюється нарація і яка визначає тему казаня. Так, друге «Казаня на Успіння Пресвятої Богородиці» містить епіграф: «Знаменіє веліє явися на Н[е]б[е]си, Жена облачена въ С[ол]нце, Луна под ногама єа, и Вѣнецъ от двоюнадєсат звѣздъ на главѣ єа» [с. 311]; «І з'явилася на небі велика ознака: Жінка, зодягнена в сонце, а під ногами її місяць, а на її голові вінок із дванадцяти зір» (Об. 12, 1), – детально пояснений у нарації. Тут проповідник називає дванадцять зірок, із яких Пречиста Діва зробила собі корону.

Отож, текст розростається на основі навіть не усієї новозавітної цитати, а лише її частини: «Вѣнецъ от двоюнадєсат звѣздъ на главѣ єа». Увагу привертає авторська інтерпретація кожної зірки – цноти, із яких Пречиста Діва зробила собі корону: «бо якъ звѣзды н[е]бо, так цноты д[у]шу ч[е]л[овѣ]ч[ую] здобать» [с. 313]. У процесі їх тлумачення з'являються маловідомі космічні світила: Фосфорус, Гесперус, Арктус (Небесний Віз), Оріон, Офікус, Нодус Целестіс (Небесний Вузол), Комета, Спіка (Колос), Ліра (Лютня), Амальтея, Кассіопея, Андромеда. Зважаючи на властивості цих зірок, автор добирає відповідні тлумачення для кожної з них. Інтертекстуальна синхронізація біблійних і небіблійних прикладів актуалізується як взаємодія абстрактного з конкретним, духовного з тілесним, Божого з людським: «Якщо герменевтика занурена у священні тексти, то риторика повинна виносити на їх поверхню результати свого занурення»⁵.

Так, перша зірка Фосфорус – є орієнтиром настання дня і ночі. Пречиста Діва показала: «гды ноч старог[о] закону мѣл пречъ оуступити, д[е]нь нового закону хрїстіанского мѣл наступити» [с. 314]. Ніч і день порівнюються зі Старим і Новим Завітами як

перехід від темряви до світла. Співвідношення двох Завітів накреслює префігураційну модель біблійних знаків, що має такий вигляд:

<i>Старий Завіт</i>	<i>Новий Завіт</i>
ніч	день
Мойсей	Христос
Мана з неба і вода з каменя	Кров і Тіло Христові
пророки	Апостоли
Сім поганських народів	Сім смертних гріхів
Закони Божої ласки	Божа ласка

У такий спосіб новозавітні мотиви апелюють до старозавітних, які є їхніми прообразами в спасенному значенні. Посередність Пречистої Діви між двома Законами відкривається в її образі: з одного боку – Вседіви, а з іншого – Матері Ісуса Христа. Відтак, уподібнення Богородиці до зірки, яка показує, коли настане день, а коли ніч – звертає увагу на її ролі в майбутній славі.

Символіка чисел у проповідях Йоанікія Галятоського – не виняток, а закономірність. Такий прийом Наталя Яковенко характеризує як: «дивна схильність вибудовувати ледь не для кожного сюжету пропорційні числові співвідношення прикладів»⁶. Справді, структурно-композиційна особливість його казань – ділити текст на семантичні сегменти, як це відбувається у проповіді на «Успіння Пресвятої Богородиці».

Інша схема побудови тексту – у ще більшій залежності від початої біблійної цитати, що прочитуємо в двох його проповідях «На Воскресіння Христове»: «засяє серед ночі сонце і місяць тричі на день; і з дерева буде капати кров, камінь подасть голос свій» (3Езд. 5, 4–5); і «На Покрову Пресвятої Богородиці»: «Зваж мені вагу вогню, або виміряй подув вітру, або поверни назад день, який вже минув» (Езд. 4:5).

В обох випадках функцію епіграфа виконує парадоксальна цитата з третьої книги Ездри, яку письменник у казані на Воскресіння розділяє на чотири окремих складники: «Слонце восідесть в ноци»; «Луна трици на д[е]нь»; «Каплеть кровь от древа»; «Камень дасть глась свой». У казані «На Покрову» – на три: «Изважи ми огна тлагость»; «Измѣри дыханіе вѣтра»; «Возврати вспят д[е]нь иже мимо иде», – які стають підзаголовками для кожної частини нарративу. Такий спосіб передбачає розуміння закладеного вже в його структурі, оскільки «текст є результатом взаємовід-

ношень між його елементами»⁷, кожний з яких сприяє його цілісному розумінню.

Святе Письмо вможливує розвиток проповідей Йоаникія Галятовського в метатекстуальній площині, у якій тлумачення біблійних книг веде до пізнання Бога. У казанях цей процес регулюється під час взаємодії розумового та чуттєвого початків, водночас *«все наше пізнання походить від відчуття»*⁸. Звідси схильність автора до передання духовних істин через «тілесні» метафори, ті, які людина може уявити, а тоді вже осмислити неосязжність їхнього вияву.

Маємо випадки, коли одна й та сама біблійна цитата стає епіграфом для двох проповідей, як на прикладі казань *«На Обрізання Христове»*: *«Коли ж виповнилось вісім день, щоб обрізати Його, то Ісусом назвали Його»* (Лк. 2, 1). Новозавітна цитата визначає тему проповіді. У поданому зразку проблемний дискурс розгортається навколо тлумачення імен Ісуса Христа, як це відбувається у першому казанні. У вступі Галятовський зазначає те ім'я, яким Сина Божого нарекли при народженні – Ісус і послідовно в нараці мислить над іншими. Так з'являється п'ять Його найменувань: *«Я Той, що є»*, Господь Саваоф, Схід, Альфа й Омега, Ісус, Христос – і кожне з них містить аргументовані пояснення зі Святого Письма.

Перше ім'я – *«Я Той, що є»* (2 М. 3, 14). Спочатку автор апелює до старозавітних прикладів, згадуючи слова пророка Михея: *«А ти, Віфлеєме-Єфрате, хоч малий ти у тисячах Юди, із тебе мені вийде Той, що буде Владика в Ізраїлі, і віддавна постання Його, від днів віковічних»* (Мих. 5, 1). Покликаючись на біблійні твердження, проповідник формує свої: *«Бо Х[ри]сто[с] завше былъ предъ вѣки посполу з Б[о]гомъ С[в]ѣ[т]ицѣм, и не было жадного часу, и жаднои мгнѹти, которого бы часу, и которои бы мгнѹти, Х[ри]сто[с] не мѣл быти з Б[о]гомъ С[в]ѣ[т]ицѣм»* [с. 36], – які суголосні до слів Апостола Івана: *«Споконвіку було Слово, а Слово в Бога було, і Бог було Слово»* (Ів. 1,1). Розуміння Христа як Слова в Галятовського пояснено з одного боку як *«тоє Слово єсть инаша персона нежєсли С[в]ѣ[т]ицѣ»*, а з іншого – *«тоє жє Слово, єдно и не роздѣлноє Б[о]з[є]ство маєть з С[в]ѣ[т]ицѣм и Д[у]хомъ святѣмъ»* [с. 37].

Ім'я *«Я Той, що є»* виявляє сутність Христа як такого, що є повсякчас. Його існування не обмежене часом: Він був, є і буде. Пізніше цю тему проповідник продовжує, називаючи Сина Божого *«Альфа і Омега»*, себто Початок і Кінець, де доповнює роздуми

про вічне тривання Христа та про Його безкінечність. Загалом, кожне з імен скріплене цитатами Святого Письма, на основі яких Галятовський виокремлює п'ять найважливіших. Всі вони – втілення Бога в Його Сині.

Цікаво, що в другому «Казані на Обрізання Господнє» проповідник повертається до імені Ісуса, що означає Збавитель. Опісля перераховує вісім імен людського збавлення (відкуплення): вічне життя, слава, спокій, радість, царство, корона, динар, вечеря. Увагу привертають біблійні притчі – ілюстрації для деяких назв: Радість – «Притча про гостей весільних» (Мт. 22: 1–14); Динар – «Притча про робітників у винограднику» (Мт. 20: 1–16); Вечеря – «Притча про багату вечерю» (Лк. 14: 16–24).

Авторське тлумачення притч спрямоване пояснити значення збавлень, у яких захована таємниця людського спасіння: «*Бо ми починаємо розуміти слова Бога набагато краще, коли “шукаємо в них самих себе”, тобто застосовуємо їх до власного життя*»⁹. Так, радість збавлення виявляється у весіллі: «Радіймо та тішмося, і даймо славу Йому, бо весілля Агнця настало, і жона Його себе приготувала» (Об. 19, 17). Звідси «Притча про гостей весільних», яку Йоаникій Галятовський спочатку переказує: «Ц[а]рє еден оучинил с[и]нови своєму веселе, а гды пришил огладат сидачих, обачил там ч[е]л[ов]к[а] не мгючого шаты веселнои, и мовил до нуг[о]: Друже како виийде стьмо неимый одгъанїа брачна: потым мовил до слуг своїх: свазавше єму руцѣ и носї, возмѣте его и воверзѣте во тмѣ кромѣшную, ту будеть плачь и скрежеть зубом» [с. 51]. А тоді пояснює значення аналогій: цар – Бог Отець, який підготував весілля на землі для свого Сина Ісуса Христа; весільний одяг – добрі вчинки.

Градація імен Сина Божого та збавлення репрезентує трансцендентну модель, де Бог Отець й Ісус Христос надають цілісності життю людини, осягненої в розумінні метафізичної причини. Кожне з імен втаємничує у собі «пошук остаточних причин або першоначала»¹⁰. Однак герменевтика біблійного тексту передає сенс метафізичного буття за допомогою мовних кодів – послань¹¹, тлумачення яких здійснює проповідь.

Отже, казання Йоаникія Галятовського – це пошук тих ключів, які відкривають неосяжність Бога через Його одкровення, оскільки «богопізнання ініціює сам Бог»¹². У Святому Письмі закладений такий досвід, який уможливило зустріч із Богом, тобто «досвід Бога»¹³. Проповіді відіграють функцію каналу передавання передпро-

зуміння, що у своїй структурі має кілька горизонтів розуміння біблійного тексту. Перший із них – розуміння первинного тексту Святого Письма перекладачем; другий накладається на перший і репрезентує авторські розуміння і пояснення; третій – горизонт розуміння проповідей Галятовського бароковим читачем, яке трансформується й осягається теперішнім реципієнтом.



¹ *Яковенко Н.* У пошуках Нового неба: Життя і тексти Йоанікія Галятовського. – Київ: Лаурис; Критика, 2017. – С. 97.

² *Сухарева С. В.* Риторичний простір польськомовної прози XVII століття [текст]: монографія / С. В. Сухарева. – Луцьк: Вежа-Друк, 2015. – С. 84.

³ *Гадамер Г.-Г.* Істина і метод / Герменевтика I: Основи філософської герменевтики / пер. з нім. О. Мокроквальський. – Київ: Юніверс, 2000. – Т. 1. – С. 284.

⁴ Цитуємо за виданням: [Галятовський Йоанікій]. Ключ разумѣнія сценником законным и свѣцким належачій (Київ: Друкарня Києво-Печерської лаври, 1659) // Константин Біда. Йоанікій Галятовський і його «Ключ Разумѣнія». Рим: Український Католицький університет, 1975. С. 1–512, зазначаючи в тексті лише сторінки.

⁵ *Криса Б.* Пересотворення світу. Українська поезія XVII–XVIII століть. Львів: Свічадо, 1997. – С. 100.

⁶ *Яковенко Н.* У пошуках Нового неба... – С. 99.

⁷ *Черський О.* Януш (Йоанікій). Методологія досліджень Нового Завіту / переклад з польської Андрія Шкраб'юка. Львів: Видавництво Українського католицького університету. – 2017. – С. 59.

⁸ *Св. Тома з Аквіну.* Сума Теології / перекл. П. Содомори. – Львів: Сполом, 2011. – С. 31.

⁹ *Роберт Л. Вилкен.* У пошуках обличчя Божого: Ведення у богослов'я ранньої Церкви / пер. з англ. Тарас Тимо. – Львів: УКУ, 2015. – С. 92.

¹⁰ *Мондін Баттіста*. Підручники систематичної філософії: Том 3. Онтологія і метафізика / пер. з італ. Б. Завідняка. – Жовква: Місіонер, 2010. – С. 8.

¹¹ Там само. – С. 16.

¹² *Роберт Л. Вилкен*. У пошуках обличчя Божого... – С. 37.

¹³ *Черський О. Януш* (Йоаникій). Методологія досліджень Нового Завіту / пер. з польської Андрія Шкраб'юка. Львів: Видавництво Українського католицького університету. – 2017. – С. 181.

З М І С Т

<i>Наталія Левченко</i> Сковородіана професора Леоніда Ушкалова	8
<i>Ольга Максимчук</i> «Діалогізм духовний» (1714) Варлаама Голенковського як пам'ятка української літератури та книгодрукування початку XVIII ст.	21
<i>Роман Кисельов</i> Польсько-латинський макаронізм і «слов'яноруська» мова	44
<i>Дмитро Гордієнко</i> Зі школи Грушевського: медієвіст Богдан Бучинський (1883–1907) ...	59
<i>Олександр Кривобок</i> Етимологічні спостереження професора російської історії Михайла Бережкова	82
<i>Любомир Дмитришин</i> Археологія мудрості в давньогрецькій філософській думці	96
<i>Богдан Магурський</i> Розуміння логосу в еллінській філософії: від Геракліта до Філона Олександрійського	112
<i>Ольга Чапля</i> Руський народ в ікономії: сотеріологічна перспектива «Слова про Закон і Благодать»	125
<i>Олександра Рижова</i> Місійна діяльність домініканського ордену як частина духовної та культурної спадщини України	131
<i>Володимир Солохненко</i> Освітня діяльність протестантів в Україні XVI – першої половини XVII ст. та її вплив на тогочасну культурно-освітню традицію	149
<i>Лілія Бомко</i> Біблійна перспектива у проповідях Йоаникія Галятовського: способи цитування	162

Наукове видання

**АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ
сучасної української медієвістики**

Матеріали

*V та VI всеукраїнських наукових конференцій,
Чернігів, 2019–2020 рр.*

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:	Кондратенко О.С.

Набір комп'ютерний.

Підписано до друку 16.11.2022 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, 063-2558821

E-mail: veraizhzn@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: veraizhzn@gmail.com

Каталог надсилаємо.