



**MEDIAEVALIA
UCRAINICA:
МЕНТАЛЬНІСТЬ
ТА ІСТОРІЯ
ІДЕЙ**

ТОМ IV

ІНСТИТУТ УКРАЇНСЬКОЇ АРХЕОГРАФІЇ
ТА ДЖЕРЕЛОЗНАВСТВА ІМ. М.С.ГРУШЕВСЬКОГО
НАЦІОНАЛЬНОЇ АКАДЕМІЇ НАУК УКРАЇНИ
РЕСПУБЛІКАНСЬКА АСОЦІАЦІЯ УКРАЇНОЗНАВЦІВ

**MEDIAEVALIA
UCRAINICA:
МЕНТАЛЬНІСТЬ
ТА ІСТОРІЯ
ІДЕЙ**

ТОМ IV

**КИЇВ
1995**

Medii aevi, а отже і коло інтересів нашого видання мають свій обмежений історіографічною традицією строк. Однак специфіка української історії, в якій ми бачимо певний феномен хвилі, що уповільнювалася на околицях європейського світу, не вкладається в загальновизнаний стереотип Середньовіччя. Категорії повсякденної культури та елітарні теорії, візантійсько-православне та європейсько-латинське коріння української думки, тобто сфера зацікавлень нашого журналу, надто виразно демонструють нахил до *довгого тривання*, а помітніші зміни у типові світосприйняття і мислення в Україні фіксуються лише на схилі XVIII століття. Тим-то редактори вважають за можливе, цілком усвідомлюючи суб'єктивну умовність своєї точки зору, винести на сторінки свого журналу гасло *довгого середньовіччя*, що в умовах України охоплювало ледь не все XVIII століття.

Редактори:

Олексій Толочко, Наталя Яковенко, Леся Довга

Редакційна рада:

Геннадій Боряк (Київ), Сергій Плохій (Едмонтон)

Технічний редактор: *Майя Притикіна*

Художній редактор: *Георгій Сергеев*

Оригінал-макет підготували:

Вероніка Бутейко, Тетяна Вілкул,

Іван Яковенко

Підготовлено на комп'ютерному обладнанні, наданому
Інституту української археографії Фондом Катедр Українознавства при
Гарвардському університеті (США). Програма українознавчих досліджень,
фундатором якої є ФКУ, фінансується за рахунок благодійних пожертв
українських громад США та Канади

Видруковано за сприяння Республіканської Асоціації Українознавців

На обкладинці відтворено рамку з видання: *Минея Праздничная*
(*Анфологион*). – Київ: друк. Лаври, 16.1.1619

ISBN 5-7702-0820-1

© Інститут української археографії та джерелознавства
ім. М.С.Грушевського НАН України, 1995

ЗМІСТ

<i>Тетяна Вілкул, Михайло Собуцький (Київ). “Київські глаголичні листки” та їх латинський прототип (перекладацька праця середньовічного книжника: погляд із сучасності)</i>	5
<i>Олена Сирцова (Київ). Міфологія язичницьких вогнепальних обрядів та образ геєни вогненної у давньослов'янських інтерпретаціях біблійних текстів</i>	38
<i>Наталя Яковенко (Київ). Символ “Богохранимого града” у київській пропаганді 1620-1640-х років</i>	52
<i>Сергій Плохій (Едмонтон). Крила протекції: до визначення правового змісту Переяславської угоди 1654 року</i>	76
<i>Татьяна Опарина (Новосибирск). “Да в люди ту книгу казать не для чего”: библиотека Симона Азарьина и отношение к украинско-белорусской книжности в России первой половины XVII в.</i>	86
<i>Леонід Ушкалов (Харків). AUREALIBERTAS та LIBERUM ARBITRUM в літературі українського барокко</i>	103
<i>Олександра Трофимук (Львів). Розмова з Ехо: “Hippomenes sarmacki...” Пилипа Орлика</i>	115

ТЕТЯНА ВІЛКУЛ, МИХАЙЛО СОБУЦЬКИЙ
(Київ)

**“КИЇВСЬКІ ГЛАГОЛИЧНІ ЛИСТКИ”
ТА ЇХ ЛАТИНСЬКИЙ ПРОТОТИП**

**(перекладацька праця середньовічного книжника:
погляд із сучасності)**

Київські глаголичні листки – чи не найдавніший слов’янський текст, що дійшов до нас. Написання їх датують кінцем IX – початком X ст.¹, а сам текст латинських мес, уривок якого поданий в КЛ – ще більш раннім часом.² Деякі дослідники вважають його витвором слов’янських апостолів, Кирила та Мефодія³. Саме тому, що цей текст так близько стосується епохи, що була вирішальною для культурного становлення всіх слов’янських народів, він має непересічне значення для дослідження слов’янської культури.

Разом з цим, це – одна з найзагадковіших ранніх пам’яток. Поєднання західнослов’янських та південнослов’янських мовних особливостей, бездоганного правопису та деяких граматичних помилок, відсутність, як гадають, точного відповідника – оригіналу перекладу, унеможлиблює, здається, остаточне рішення пов’язаних з ними проблем⁴. Дана робота також є лише однією зі спроб розгадати загадку походження тексту і, зокрема, висвітлити коло питань, пов’язаних з перекладним характером пам’ятки.

Відомо, що КЛ є перекладом якогось латинського місалу. Найближчим до нього латинським відповідником вважають Падуанський кодекс (латинський місал УІ-УІІ ст.), хоча підкреслюється, що він не є оригіналом перекладу⁵. Дійсно, взаємовідносини цих двох пам’яток складні. В деяких місцях КЛ є безсумнівно дослівним перекладом Падуанського кодексу, в інших – тільки якимось розпливчатим наближенням, а іноді взагалі ніяк не пов’язані з його текстом.

¹ Німчук В.В. *Київські глаголичні листки. Найдавніша пам’ятка слов’янської писемності*. – К., 1983. – С.81.

² Там само. – С.40, 50.

³ Zagiba F. *Der historische Umkreis der Kiever Sakramentafragmente* // Slovo. – 1964. – 14. – S.59-77.

⁴ Змістовний огляд цих проблем див.: Німчук В.В. “*Київські глаголичні листки*” ... С.29-89.

⁵ Hamm J. *Der glagolische Missale von Kiev*. – Wien, 1979. – S.63-64. Німчук В.В. “*Київські глаголичні листки*” ... С.36.

Однак, власне кажучи, твердження про те, що якийсь твір є перекладом певного тексту, спирається на досить хитке підґрунтя. Адже, крім центрального для того часу типу послівного перекладу, в середньовічній Європі зустрічалися і переклади “за реченнями”, і переклади-коментарі, і навіть вільні переклади – причому не лише художніх творів (Овідія у Франції XII ст), а навіть Святого письма. Саме так виконав Ельфрік (955-1020) свій квазіпереклад Книги Буття на давньоанглійську, до того ж теоретично обґрунтувавши такий підхід⁶. Вільний переклад *Шестоднева* зроблено Йоаном Екзархом Болгарським, який також теоретизував з приводу неможливості буквальної передачі з грецької, або навіть будь-якої мови⁷. Взагалі, у довгостроковій перспективі епохам буквалізму часто передують епохи “ознайомчого” перекладу-переказу. Не забуватимемо і про те, що на початку християнізації слов’янський текст місалу не був іще настільки сакральним для користувачів, щоб потребувати застосування принципу послівності чи поморфемності.

В цьому контексті зрозуміло, що суперечки про те, чи є КЛ перекладом певного місалу, не матимуть кінця. З огляду на це, автори даної статті пропонують певний експеримент. Ми спробували поставити себе на місце давньослов’янського автора і, так би мовити, пройти його слідами. Для цього нами був здійснений повторний переклад⁸ на одну з сучасних слов’янських мов (українську) латинського тексту⁹– прототипу КЛ – і паралельна фрагментарна реконструкція слов’янського прототипу твору¹⁰. Остання базується на порівнянні КЛ, латинського місалу та, для початкової частини (тропарів №№1-2, 4-7) – пізніх хорватських глаголичних місалів (додамо, що вона не є самоціллю, а проводиться з метою відновити хід думки автора, або, дещо забігаючи наперед, авторів КЛ).

*

*

*

⁶ Див.: Семенец О.Е., Панасьев А.Н. *История перевода*. – К., 1989. – С.107-108, 184.

⁷ Калайдович К. *Иоанн екзарх болгарский. Исследование, объясняющее историю словенского языка и литературы IX и X столетий* – М., 1824. – С.131.

⁸ Переклад має експериментальний характер. Один зі співавторів знайомий з практикою як професійного, так і непрофесійного перекладу, і саме з орієнтацією на останній, а не на літературну нормованість, здійснено переклад латинського місалу (виходячи з припущення, що цей текст мав перекладатися за умов невиробленості літературних норм).

⁹ Латинський текст скомбінований з кількох сакраментаріїв, головну його частину складає фрагмент Падуанського кодексу (див. додаток).

¹⁰ Загальновизнаним є факт, що КЛ є п-ою копією початкового перекладу (див. напр., Німчук В.В. “*Київські глаголичні листки*” – С.40).

Фундамент реконструкції

Для тропарів¹¹ №№1-7 ми маємо достатній порівняльний матеріал, оскільки текст тропарів 1-2, 4-7 наближається до одного з уривків пізніх глаголичних місалів. Дослідники вважають, що пізні місали залежали від того самого первісного слов'янського сакраментарія, який був зразком і для переписувача КЛ¹². Таким чином, вони є коригуючим, контрольним текстом для КЛ та їх латинського відповідника, що робить саме цей уривок найбільш надійним вихідним пунктом дослідження.

Отже, спочатку зробимо загальний огляд тропарів.

№1. Цей тропар (див. додаток) перекладено послівно. В КЛ та пізніх місалах зберігається, наскільки це можливо, навіть латинський порядок слів у реченні. До граматичних “латинізмів” можна зарахувати звернення: *подазь, милостивый* (в слов'янській більш природнім було б *подаждь милостиво*), та зворот *да . . . его же . . . чьстимъ . . . силу его . . . насльдоуемъ*.

Текст КЛ та пізніх місалів не має значних розбіжностей. Замінюються переважно окремі лексеми. Зіставлення їх показує, що давніші не обов'язково вжиті в КЛ. Так, складно вирішити, що було в початковому перекладі: *папежа* чи *архиерея*, *чьстю* чи *празникомъ* (*веселиши*). Щодо останнього див. опис тропара №6). Безсумнівно, в пізніх місалах деякі старі вислови мали бути “осучаснені” кимось із переписувачів (наприклад, стара граматична конструкція *да . . . чьстимъ . . . насльдоуемъ* замінюється або на подвійне “да”: *да . . . чтемъ . . . да насльдоуемъ*, або на *да чтемъ . . . насльдовати бихомъ*), а також відбулося пошкодження тексту: випущене наявне в КЛ та необхідне для передачі латинського тексту слово *лѣта*. Але пізні місали показують не тільки помилкові, але й більш правильні читання. До таких зараховуємо *силу муки . . . насльдоуемъ* (порівняно з *сілою* КЛ¹³) та *опходнимъ*. В останньому, ймовірно, відбулось початкове *обидуце*¹⁴.

№2. Латинський текст Падуанського кодексу перекладено дослівно. Давальний самостійний (*ходатаяцю блаженоумоу Клименту*) передається через лат. Ablativus absolutus.

Як і в попередньому тропарі, взаємовідносини КЛ з пізніми місалами

¹¹ Назва “тропар” умовна. В цьому ми йдемо за слов'янською традицією. Найдавніші літургійні тексти називалися “тропологіями” (див.: Попов Г. *Триодни произведения на Константин Преславски* / Кирило-методиевски студии. – София, 1982. – Кн.2. – С.22).

¹² Німчук В.В. “Київські глаголичні листки,” С.40.

¹³ Hamm J. *Das glagolische Missale* . . . S.68.

¹⁴ На цю думку наводить заголовок 8-го тропара (див. дод.) з висловом: *лѣта обидуце*. Оскільки *опходнимъ* в пізніх місалах, м'яко кажучи, є словом не надто зрозумілим, гадаємо, в ньому в перекрученому вигляді відбилась формула *лѣта обидуце*.

складні. В останніх відбилися порівняно пізні риси (наприклад, *насъ* замість *ны* в КЛ¹⁵. Але в них же збереглося *дары* замість незрозумілого *рованія*. Взагалі, тлумачення останнього слова проблематичне (таке саме знайдене в Новгородській Мінеї XII ст). Однак більшість дослідників припускає подібність помилки переписувачів: втрату початкового складу *да* (в обох випадках мова йде про “дари”, в КЛ – про причастя, в Мінеї – про дар зцілення, яким Христос нагородив апостолів)¹⁶.

Подвійне тлумачення можна припустити щодо відсутності доповнення *тебѣ* в КЛ. Можливо, це є граматичним латинізмом (а в пізніх місалах додане з метою “ослов’янення” тексту), але не менш вірогідно, що воно просто випущене переписувачем КЛ. Те ж саме можна сказати і про *грѣхъ скверности нашихъ* (КЛ) та *грѣхъ нашихъ и сквернь* (пізні хорватські місали). Судячи з того, що в латинському тексті читається *peccatorum nostrorum maculis* [плям гріхів наших], і у Ватиканському списку також знаходимо *грѣхъ нашихъ сквернь*, маємо право припустити, що в початковому варіанті сполучник “і” був відсутній (а відтак – правильним слід вважати читання КЛ). Проте можливий і зворотний хід подій (випущення сполучників є однією з типових помилок переписувачів).

№3. Переклад майже дослівний, але є вставка *апостола твоему* [Петру]. Як і в латинському тексті, в слов’янському відсутнє дієслово, і тропар фактично не є самостійним реченням (єдина дієслівна форма – дієприкметник *recurrentes* – *чьстяще*). Збережений подвійний називний відмінок (*іже оутяже быти . . . подроугъ*), який, однак, досить часто зустрічається в старослов’янських текстах.

Третій текст (пізні місали) до цього тропара відсутній.

№4. З цього тропара починаються змістовні розбіжності між КЛ та латинським текстом. Перша половина перекладена дослівно, в тому числі буквально передане звернення до Бога: *domine Deus noster – господи Боже наш*. У другій половині тропара до змісту Падуанського кодексу різним чином наближається текст і КЛ, і пізні місали. В останньому із загального напрямку вибивається тільки словосполучення *обѣтованием творимъ*. По-перше, за змістом воно досить далеко від лат. *deuotione gerimus* – *обітницею носимо*, по-друге, як правило, у слов’янських текстах дієслово “творити” вживається в іншому контексті. В КЛ на цьому місці стоїть *обѣцѣние носимъ*, яке теж не дуже підходить до латинського тексту (не обіцанням, а обіцання). Проте саме порівняння вказаних виразів наводить на думку, що в обох випадках ми маємо справу з недостатнім розумінням і не надто вдалим

¹⁵ В найдавніших текстах у непрямих відмінках вживаються часто форми називного (Горшков А.И. Старославянский язык. – М., 1963. – С.136.)

¹⁶ Німчук В.В. “Київські глаголичні листки”, С.43, 56; Vondrak V. *O původu Kijevských listů a Pražských zlomků a o bohemismech v starších církevněslovanských památkách vůbec*. – Praha, 1906. – S.13.

тлумаченням якоїсь третьої, початкової конструкції. На нашу думку, такою треба вважати: *да иже милостивымъ обѣщѣнемъ носимъ....* При цьому враховуємо, що слово *милостивии* в КЛ вживається скрізь там, де в латинському стоїть *pietas, pia deuotio, benignus, propitius, gratia pietatis* (поняття, котрі, як правило, слов'янською мовою передаються двоскладниками із коренем *благ*: *благочестя, благодать, благость*). У даному випадку в епітет *милостивымъ* вкладався приблизний зміст “благочестивим, добродішним, побожним”. Але в наступному слово “милостиві” набуло в слов'янських текстах стійкого семантичного зв'язку зі сферою діянь вищих – Бога, царів, князів, що й спричинилося, гадаємо, до редакційної правки і КЛ, і пізніх місалів.

Втім, можлива й інша реконструкція. Припускаємо, що *обѣтование* та *обѣщѣніе* походять від третього слова – *обѣты*, давньої слов'янської лексики із значенням “молитви”, “звернення до Бога”¹⁷. В її змістовну сферу входила, як один із складників, “побожність, відданість”, а крім того, *обѣты* можна було *носити* (КЛ) або *возносити*¹⁸. Ця лексема збереглася на початку 6-го тропара в пізніх місалах (див. додаток).

Таким чином, з урахуванням можливих варіантів, порівняння КЛ та пізніх місалів в цілому дає ту ж саму картину, що і в попередніх випадках: подекуди давніші і правильніші слова і конструкції вжиті в КЛ, подекуди – у пізніх місалах.

№5. До дослівного перекладу наближається текст пізніх глаголичних місалів. Збережено порядок слів латинського тексту. Приблизна реконструкція початкового перекладу така:

*Подаждь ны молимъ тя всьмогыи бже
да блаженныя фелѣцитаты
мучениця твоя праздѣнны въспоминая (обидуше)
утяжени ю зашитимъся и молитвы.*

В цій реконструкції є кілька спірних моментів: *праздѣнны въспоминая (обидуше)* та *утяжени ю*. Щодо першого, то в одній з редакцій пізніх місалів збереглася дієприкметникова форма *празники въспоминаю*. Якщо враховувати особливості південнослов'янської вимови, де мінялися місцями “я” та “ю”, то читати треба: *празники въспоминая*¹⁹. У латинському тексті подибуємо: *празники обходимо* (буквально: *до празників повертаючись*, вжито дієприкметник), тому приймаємо в основному варіант пізніх місалів, хоча можливе й початкове *обидуше*.

¹⁷ Пор., наприклад, пари *обѣщайте ся – помолите ся* в давньослов'янських списках Псалтиря, *обѣты – молитвы* в Євангеліях, *обѣтование – обѣтъ* в Апостолі (Карачорова И. Към въпроса за кирило-методиев е старобългарски превод на Псалтиря / Кирило-методиевски студии. – София, 1989. – Кн.6. – С.182; Славова Т. Преславска редакция на кирило-методиев е старобългарски евангелски превод // Там само. – С.79, 164, 171, 172).

¹⁸ Приблизний зміст початкового читання був такий: “...нехай що благочестивими обіцаннями (молитвами) (воз)носимо, у справжній покуті отримали”.

¹⁹ Характерні приклади такої вимови: *юзык* замість *языку*, *красотоя* замість *красотою* (див.: Лавров П.А. Материали по истории возникновения древнейшей славянской письменности. – Л., 1930. – Т.1. – С.93).

Вживання *утяжени* на місці лат. *meritis* [заслугами] також цілком правомірне. В 3-му тропарі *fieri merit* – *заслужив був* перекладено словами *оутяже быти*. Всі додатки – (подаждь) *ны, утяжени ю (защичитимь ся)* та *мучениця твоя (чьстяще)* – даємо в називному відмінку. Ця риса, як уже відзначалось, характерна для ранніх слов'янських текстів, у тому числі зафіксована в багатьох місцях КЛ. Можливо, *утяжени* Ватиканського кодексу в цьому тропарі є залишком саме такої побудови. Якщо наша реконструкція вірна, початкова редакція тропара була послівним перекладом латинського тексту.

Важливо, що в хорватських місалах, недивлячись на помилки і переробки, зміст латинського сакраментарія переданий точно, в КЛ же буквальним перекладом є тільки звернення до Бога. В назві обох слов'янських текстів відсутній топонім *на Солянній дорозі*.

№6. Близькими до змісту латинського тропара знов виявляються пізні місали. Дослівно перекладене звернення до Бога *domine* – *господи*, яке взагалі відсутнє в КЛ. Знов, як і в першому тропарі, вжито нехарактерний для слов'янської мови зворот *их же чисти...их помощи радоватися*. Щоправда, в пізніх місалах конструкція фрази свідчить про її переробку (відсутній предмет дії – святі), але загальна побудова, як гадаємо, видає початкову синтаксичну кальку з латинської.

№7. Пізні глаголичні місали дають майже послівний переклад. *Ablativus absolutus* знов переданий давальним самотійним (*ходатающими святыми твоими*). Цього разу і лексика, і зміст хорватських місалів здаються майже непошкодженими. Більш раннім читанням в КЛ слід вважати, на нашу думку, тільки *съмѣрно* (лат. *supplices* – *смирненні*).

Отже, детальний розгляд трьох пам'яток – КЛ, пізніх місалів та латинського тексту Падуанського кодексу – засвідчує їх взаємозалежність²⁰. Наявний матеріал дозволяє говорити про те, що КЛ та хорватські місали походять від одного протографа. Разом з тим не випадковою здається більша подібність до латинського тексту (майже у всіх випадках – буквальний переклад) пізніх глаголичних місалів. Пропонуємо прийняти як робочу гіпотезу, що: 1) початковий переклад (протограф КЛ та пізніх місалів) було здійснено переважно із застосуванням послівного принципу; 2) в хорватських місалах та КЛ пристосування протографа до сприйняття сучасників здійснювалося різними засобами: в перших за рахунок лексики, в КЛ – також і змісту тексту.

Ця гіпотеза узгоджується і з загальною картиною, яка вимальовується при розгляді слов'янської традиції книжності до появи

²⁰ До матеріалу, що розглядався, можна додати ще таку деталь. В Падуанському кодексі, як відзначає Йозеф Хамм, є відхилення від прийнятого в пізніших латинських службах чину вшанування святих. У першому наводяться тропарі, присвячені св. Клименту, Петру та Феліцитаті, тоді як в останніх – св. Клименту-Катерині-Петру. В хорватських місалах знаходимо вшанування св.Климента та Феліцитати (№3 відсутній). Див.: Hamm J. *Das glagolische Missale...S.71*.

друкарства (відомо, що рання дата написання списку ще не гарантує автентичності твору або перекладу; в пізніх пам'ятках подекуди збереглися більш точні і повні версії текстів, ніж у ранніх²¹), і з конкретними особливостями тексту КЛ: в них подибуємо виразні риси переробки. Загальновизнаним є факт наявності у тексті двох лексичних та фонетичних пластів: південно- та західнослов'янського²². Крім того, в КЛ є неправильно збудовані граматичні конструкції (да-конструкції та ін.²³), змістовні неузгодження. Такі речі, як правило, вказують на зміни тексту (редагування), що проводилося недостатньо уважно і послідовно.

Відтак, КЛ можна вважати свого роду творчою переробкою протографа, творінням двох авторів (назвемо їх умовно “перекладачем” та “співавтором”). Власне кажучи, КЛ у певному сенсі можна було б назвати подвійним перекладом, оскільки “співавтор” осучаснив текст та пристосував його до іншого діалектного слов'янського середовища.

Кожний переклад, як відомо, несе на собі відбиток особистих уявлень перекладача, які певною мірою залежать від оцінок та пріоритетів його літературно-культурного середовища. Йдучи слідами першого перекладача та, за допомогою пізніх місалів, і “співавтора” КЛ, ми наштотувалися на деякі змістові зсуви, дуже помірні у першого і досить значні в останнього. Спробуємо реконструювати цю систему змістових відхилень обох авторів КЛ, починаючи із “співавтора”, оскільки в нього вони більш виразні. Отже, що додає та від чого відмовляється переписувач КЛ?

Правки “співавтора”

У тропарах №1-4, як уже відзначалося, подибуємо тільки лексичні заміни та помилкові читання. Причому, якщо в №1-3 фіксуємо дослівний переклад, то №4 відхиляється від змісту латинського тексту тим, що в ньому акцентоване слово *обіцяння* (обіцяння Бога через втілення – а символом тіла Христового є причастя – дарувати спасіння людському роду).

В №5 знаходимо більш суттєві наслідки редагування. Тропар змінений таким чином, що розмивається сама ідея відплати святої за ті

²¹ Для прикладу можна навести “Напучення багатим” в “Ізборніку Святослава 1076 р.” та “Зерцало князівське” Агапіта в списках ХУ-ХУІ ст.; “Стословець Геннадія” в тому ж “Ізборніку” та текстах більш пізніх; Загребський список Просторого життя Кирила 1469 р та списки ХУІ-ХУІІІ ст. тієї ж редакції, ближчі до початкового тексту життя.

²² Німчук В.В. “Київські глаголичні листки”, С. 41-42 та ін.; Vondrak V. *O rǫvodu* . . . S.3-5.

²³ Да избави замість да избавиши, въсхотѣвъ намъ оутѣрди замість . . . оутѣрдити тощо. Да-конструкції потребують особових форм: Георгиева В.Л. *История синтаксических явлений русского языка*. – М., 1968. – С.116-117, 120-121, 134, 145-146; Лесневский В. *Об одной синтаксической особенности древнеболгарского и древнерусского переводов с древнегреческого* (“да” = καί) // *Palaeobulgarica*. – София, 1984. – №4. – С.99-105; Горшков А.С. *Старославянский язык* . . . С.190-191.

служби, що служать на її честь. Крім того, кружний хід звертання (до Бога, щоб він зробив так, щоб свята могла захистити) замінюється на прямий: *Подазь ны просимъ тя въсемогыи бже...и зашчити ны*. Надлишковим для латинського тексту є образ *вкупної молитви*, який, очевидно, міг з'явитися за умови позитивної оцінки соборних молитов, або, краще сказати, самоцінності служб.

Загальний напрямок переробки тропара №6 збігається з 5-м. Знову розпливається ідея відплати святими за служби, знов *обѣты* (лат. *iota* – до молитов) перетворюються на *службы*. Останнє свідчить, гадаємо, про те, що в мові співавтора слово *обѣты* вже не мало значення *молитви*, й, можливо, наближалось до сучасного. Своєю редакцією на *службы*... *прізьрі* замість *обѣты* воньми він, так би мовити, формалізував звернення до Господа, прив'язав його до офіційної літургійної практики. Крім того, до теми “радості” з приводу втручання небесних сил додано ще *въ вѣчньѣмъ животѣ*. Це дуже прикметне доповнення. Якщо зіставити зміст перекладу з латинської, початковий переклад (за пізніми місалами) та КЛ, отримуємо такий ряд: 1) тих, чий празники даєш нам святкувати, дай нам поради заступництвом; 2) їх, [кого ти] даєш празники вшановувати (святкувати), зроби, щоб ми могли їх допомогою радіти; 3) оскільки (іже?²⁴) ми святами (честью) святих вшановуємо, зроби, щоб ми раділи у вічному житті. Якщо в перших двох текстах причинно-наслідковий зв'язок такий: “ми служимо святим – вони нам допомагають, з дозволу Господа”, то в останньому він кардинально змінений: “ми належним чином діємо (служимо святим) – Ти, Господи, даєш нам вічне життя”. *Вѣчньи животѣ* тут проголошується кінцевою метою і результатом звернень до Бога, а відтак – стає змістовим центром висловлювання²⁵.

У тропарі №7 зміни йдуть у напрямку ускладнення образного ряду та підсилення теми присутності Бога. Замість початкового *и твое в насъ дары оумножи* бачимо *и ты самъ буди* [в причасті] *и даръ...въсели въ ны* (даруй справжнє причастя, всели свою частку в нас).

Надалі, в №№8-38, ми позбавлені контрольного тексту пізніх місалів, і реконструкція тут не може бути такою повною. Проте все ж таки головні тенденції, на нашу думку, можна визначити. В деяких випадках ознаками редагування є незграбна побудова, змістові дублі тощо, але головним критерієм виявлення вставок, змін та загальних перекомпонувань є їх повна невідповідність латинському текстові.

Змістові зсуви, головним чином, є продовженням тих тем і образів, що зафіксовані в тропарах №4-7 КЛ. З темою присутності Господа у світі пов'язане постійне намагання “співавтора” звернутися

²⁴ В КЛ це місце пошкоджене. Пропонуємо читання *иже*.

²⁵ Така редакція відбиває дуже розповсюджені уявлення про спасіння на небесах, у концентрованому вигляді подані, наприклад, в іншому ранньослов'янському творі – “Слові про закон та благодать” Київського митрополита Іларіона (*Идейно-философское наследие Илариона Киевского*. – М., 1986. – Ч.1. – С.17).

беспосередньо до Бога, якось виділити його присутність або милість: *а ты самъ ги; ги нашего ради; самого его ради* і т.д. Цим же, очевидно, викликана й поява останнього рядка 11-го тропара: *і вѣра твоѣ вѣ насъ да въздрастетъ*. Він не дуже стикається із загальним змістом молитви, більше того – схоже, є її ґрунтовною корекцією. Завдяки йому в №11 проголошується, що зміст богослужіння – не тільки (і не стільки) в очищенні святим причастям, але й у зростанні віри, причому наголошується: “твоеї віри”. Не так вже й суттєво, що при цьому з’являється неокочирний вираз – *вѣра твоѣ*, головне, що знову акцент поставлено на присутності Бога.

Тема спасіння та втілення продовжується в тропарах №№8, 13, 14. У 8-му тропарі доповнення *изволи вѣплотити ся, съспасениѣ радї чловѣчєска* безпосередньо торкаються ідеї спасіння через втілення Христове. В 13-му та 14-му остання подана опосередковано. В №13 про неї заявлено словом *благословѣстїль*, яке зачіпає ідею євангелії, доброї вісті, і надає нового змістового забарвлення усій молитві²⁶. У №14 подибуємо характерну фразу: *не нашихъ дѣлъ радї, нѣ обѣта твоего радї, іже еси обѣцѣлъ намъ*. Гадаємо, під “обіцанням” тут розуміється втілення, що дало надію людству на спасіння (пор. у №4 *милостиваѣ обѣцѣние*).

Природно, що обидві тенденції ведуть до розмивання ідеї відплати святих заступництвом за ті служби, що їм служаться: адже доповнення, вставки та перекомпонування робляться якраз у тих місцях, де вона чітко проведена (див. дод.: №№23, 34, 36). Іноді перекомпонування призводять до появи абсурдних періодів, наприклад, *да славимъ тѣ прѣдъ святыми твоїми молитвами нашими* (№34).

В тропарах №№8-38 продовжується і тема самоцінності служб та молитов (див. додаток *слоужьбы до нас возлюблених* в №22 та доповнення *а молитву нашу приими* в №17). Останній вислів, до речі, не надто добре вписується в контекст – загальна схема побудови фрази така: “принос приими да очистимся, а молитву приими”. На нашу думку, з цією ж темою пов’язані також додатки зі словом “церква”. В №21 це *цїркѣваѣ твѣрьдѣ*, в №29 – *цїркѣвѣ радї твоея*. При цьому складається враження, що слова “церква”, “церковне” вживалися для того, щоб зробити зрозумілими “темні місця” початкового перекладу або пом’якшити якісь дуже дивні для співавтора вирази протографа КЛ. Так, у №29 співавтор спіткнувся на *животе и прѣставлении нашем* (що, як гадаємо, є відповідником лат. *mortalitatem* – смертність) і поставив перед цим незвичним зворотом більш зрозуміле *цїркѣвѣ радї твоея*. В КЛ врешті-

²⁶ Ми вважаємо цей вислів пізнім доповненням, бо, як уже вказувалося, у тексті КЛ слова, що в слов’янській літературі, звичайно, є двоскладниками з коренем *благ-* (благочестивий, благодать, благосклонно) передані як *милостивий, милостию*. Це, до речі, є архаїчною рисою. Див., наприклад, *пари хвалу дати* – *благохвалити, миро* – *благовоньна масть*, в яких другий вираз є пізнішим (Славова Т. Преславська редакція... С.124).

решт вийшов образ церкви як тіла Христового, але невідомо, чи ставив співавтор за мету його утворити.

Окрім того, в тропарах №8-38 фонд ідей редакційної правки дещо збільшується. Так, у №18 вирази *ты еси животъ нашъ ги; отъ небытия бо въ бытие (сътворилъ ны еси); (твоѡ же суть все) небесьскаѡ и земьскаѡ* зміщують акцент у бік абстрактного, всесвітнього огляду творення. Ця трансформація дуже цікава, тому що в тропарі початково зачіпався якраз той шар змісту, якого торкався “співавтор” у своїх доповненнях на тему спасіння. Імовірно, “одягнений” у незнайомі штампи, цей змістовий блок не звернув на себе його уваги.

Кардинально перероблено тропар №20. Можна бути цілковито певними щодо присутності в початковому тексті слова *тоузімъ*²⁷. Швидше за все, початковим читанням слід вважати також ось цей невеличкий уривок: *і не отъдазь нашего тоузімъ*, який є розшифровкою латинського: *nec subdantur alienis* – *ані чужим не були віддані*. Обережно можна припустити, що на утворення цього тексту КЛ вплинула розповсюджена ідея “небесного цесарства”. На те, що це – “небесне царство”, а не певна держава, можуть вказувати останні слова: *ха ради...иже цесарить съ отъцемъ и съ святымъ* (випущене *духомъ?*). Проте, як показують дослідження слов’янської літератури раннього часу, при різних тлумаченнях та переробках зміст вислову розпливався, і “небесне царство” могло мати відношення не тільки до життя вічного, але й до життя земного (наприклад, в *Ізборніку 1076 р.та в Слове некоего отца к своему сыну* перелік добродетелей супроводжують такі слова: *разумеи . . . что е воля бжия. что трѣбоуе нбсьныи црь отъ земьныхъ*²⁸). Не варто забувати, що й *Град Божий* Августина протягом усього середньовіччя сприймався як “ідеал політичної теократії”²⁹. Якщо припустити таке розуміння “цесарства”, не виглядатиме вставкою³⁰ загадкове *не обрати насъ въ пленъ народомъ поганьскимъ*; цю фразу можна сприймати як найконкретніше вираження прагнень автора-редактора. Звернімо увагу й на те, що “цесарство” в КЛ займає місце *бажанъ* латинського прототипу.

В тропарах №№35-37 кілька разів згадуються *всья небесьскыя сілы*, і два рази це словосполучення поставлене не в тому відмінку, якого потребувала конструкція фрази. В №№36 та 37 відсутній латинський відповідник цього вислову. Така любов до вказаного словосполучення може бути пояснена або тим, що його звучання просто подобалося “співавторові”, або тим, що він був ревним читачем *Ареопагітик* – твору Псевдодіонісія Ареопагіта “*Про небесну ієрархію*”, в якому власне й

²⁷ Останнє поєднує в собі західні й південнослов’янські фонетичні риси (*цузімъ* та *туждимъ*), тобто відбиває нашарування двох традицій. Див.: Vondrak V. *О рѣводу . . .* S.3-5.

²⁸ *Изборник 1076 года*. – М., 1966. – С. 174-175.

²⁹ *История всемирной литературы*. – М., 1984. – Т.2. – С.444.

³⁰ Німчук В.В. “Київські глаголичні листки”, С.39.

знаходимо всі ці “небесні сили” та ін.³¹

Між іншим, у тексті КЛ зустрічаємо вираз *блаженные ангелы* (№35, 37, 38), який не має латинського відповідника. Але відомо, що таким чином Йоан Екзарх Болгарський переклав грецьке *των υπερκοσμεων δυναμεεις...των Χερουβιν και Σεραφιν* (пор. переклад Єпіфанія Славинецького: *прѣмирьныхъ силъ и самѣхъ...хѣрувимъ и серафимъ*)³². Тому можливо, що в початковому перекладі був присутній тільки вираз *блаженныхъ ангелъ*, а *небесскыя силы* внесені в текст у процесі творчої переробки.

Отже, у цілому можна констатувати, що набір ідей та топосів, якими керувався “співавтор”, є досить типовим для ранньослов’янської літератури. В 910 р. були перекладені Тріоди (Пісна та Цвітна), в яких, звичайно, стрижнем “песнопений” були події євангельської історії³³. Щоправда, невідомо, в яких землях було переписано КЛ – південних чи західних, і як швидко розповсюджувались нові богослужбні книги. Але, взагалі, найпершим словом, яке *кѣрма челоувѣчя душы*³⁴, для слов’ян була Євангелія, що й зумовило сприйняття святої Трійці (акцентування ролі Господа-Христа). Оскільки у протографі КЛ *хс снѣ бжи и нашѣ* прямо згадувався у самому тексті лише один раз, № 30 (і ще кілька разів – у кінцевих формулах), “співавтор” спробував виправити становище, відцентрувати належним чином текст.

Прикметне ставлення до ідеї відплати з боку святих за служби. Як ми бачили, ця ідея, що співвідноситься з давньоримським релігійним принципом *do ut des* і є досить характерною для католицтва, практично відкинута в КЛ майже у всіх тропарах (за винятком №№1-3) і перекрита пізніми нашаруваннями. Не можна сказати, щоб слов’янське середньовіччя не знало її, проте вона, як правило, задана опосередковано. Спеціально не вказується, що святим служаться служби або возносяться похвали, але в самому тексті “служб” читаємо: *оче прѣп(д)бне сте Кириле философе: мли млстваго ба: да помилоуеть дшия; оучителѣ. млитася хоу съхранити стадо словесѣнское*. Проте є і прямі згадки, наприклад, у “Службі Клименту Охридському”: *Клименте стлю. мли се о творещихъ ти паме(т) стоую*. Однак оформлення, конкретний вигляд цих топосів у слов’янській літературі та латинських месах був різним. У слов’янських текстах подібні звороти починаються зі звернення до святого (варіант: архангела, Богородиці). В латинському ж використано досить складний хід: звернення до Бога, щоб він дозволив святому віддячити заступництвом за служби, йому (святому) присвячені.

³¹ Вплив “Ареопагітик” на латинський текст, імовірно, треба виключити, тому що вони були перекладені латинською мовою аж у IX ст. З іншого боку, у УІ-УІІ ст. (час, яким датують написання Падуанського кодексу) візантійський вплив іще міг бути безпосереднім.

³² Калайдович К. *Иоанн екзарх* . . . С.38.

³³ Попов Г. *Триодни произведения* . . . С.19.

³⁴ Вираз взятий з “Прогласу святого Євангелія”, одного з перших слов’янських творів.

Святі в цих молитвах ніби відсутні, їм служать служби, але до них не звертаються. Гадаємо, що це ускладнення й стало причиною викреслення ідеї відплати: при зверненнях до Господа співавтор збивався на більш знайомі форми.

Набір “спасіння, служби, церква, творіння” є стандартним для пересічного віруючого тієї доби. Дещо виділяється з нього акцентування присутності Господа у світі, богословська спрямованість 20-го тропара (з його ідеєю небесного цесарства) та любов до звороту *всья небесьскыя силы*. Як уже відзначалося, останнє може вказувати на літературні смаки автора³⁵. Прикметно, що в доповненнях відсутня світлова тематика – одна з найпоширеніших у ранньослов’янській літературі (*зоре благовѣрия; тресветлое солныце; всего мира просвѣща*³⁶ і т.п.). Але принаймні, це є гарантією того, що “співавтором” не був хтось із відомих на той час літераторів.

Слід також відзначити тенденцію до формульності, штампованості висловлювань-доповнень у КЛ. Дослідники вже помітили такий вираз, як *отъ небытіѣ въ бытіе (сѣтворилъ ны еси)*³⁷. Перелік можна продовжити: *вельми помилова; спасения нашего ради* (№8); *небесьскаѣ и земляскаѣ* (№18). Останній вислів, до речі, в текстах трапляється рідше (найтиповіший зворот з цього ряду образів – *видимае и невидимае*), але природно й легко виникає внаслідок дихотомічного сприйняття, особливо при наявності одного із членів пари³⁸. Сполучення *ѣже ны сушать грѣхы нашімі* (№12) безпосередньо пов’язане з досить розповсюдженою темою життєдайного джерела – слова Божого. Відповідно, “сухота” в цій системі є гріховним (або язичницьким) буттям, звідки й виникає: *сушать нас грѣхами*. Між іншим, про формульний характер цього доповнення свідчить і те, що воно вибивається з контексту молитви: *внутрьнее очисти...ѣже ны сушать*.

Разом з цим трапляються й не дуже звичні звороти: *даръ вѣсели въ ны; врѣмя...въ правду постави* (№7). Можна припустити, що “співавтор” мав поетичний дар, але користувався ним дуже обережно, надаючи перевагу знайомим виразам.

Взагалі, якщо враховувати, що протограф КЛ і за буквою, і за духом надто контрастно виділяється на фоні ранньої слов’янської літератури початку Х ст., то варто сказати, що редакційна правка його в КЛ досить помірна. Уніфікація не була остаточною, а лише наближала творчу переробку до якихось більш прийнятних середніх зразків. Все це ще раз

³⁵ Втім, можливо, ці речі взаємопов’язані. Знайомство з певними текстами часто видають якраз окремі вислови, але ці ж тексти, явно чи приховано, можуть впливати і на весь хід думок автора.

³⁶ Один раз “*просвѣти*” вжито в КЛ, але в початковому перекладі, як відповідник латинського *inlustra* (№8).

³⁷ Німчук В.В. “Київські глаголичні листки”, С.37-38.

³⁸ У “Слові про закон та благодать” типовий вираз *видимым и невидимым* нарощений, наприклад, так: *бѣ единъ творецъ. невидимымъ и видимымъ, небеснымъ и землянымъ*.

опосередковано вказує на те, що “співавтором” була скоріш середня, ніж видатна людина.

Початковий переклад

Початковий переклад характеризується, як уже відзначалося, невеликими змістовими зсувами. На початку, в тропарах №№ 1-7, взагалі помітна тільки конкретизуюча тенденція. Так, в № 1 до *мучени* додано *силу* (перекладач чомусь вважав за необхідне наголосити, що муки повинні бути такі самі, як у святого Климента). У третьому тропарі уточнюється: *апостолу твоему* [Петру]. Це доповнення в системному відношенні є парним до *законніка і мученика* і цим, очевидно, пояснюється його поява в молитві. Втім, можливо, така увага до Петра пов’язана з його особливою роллю в ранній слов’янській церковній ідеології³⁹. В № 5 випущено конкретний римський топонім (*на Солянйй дорозі*). Ймовірно, пристосовуючи латинський текст до слов’янської практики, перекладач не вважав за потрібне відтворювати зайві подробиці. Так само в №№ 1 та 4 випущений або замінений вислів *natalitia* – *день народження*, оскільки дні вшанування святих були не тільки їхніми днями народження.

Після №№ 1-7 реконструкція початкового перекладу стає дуже непевною, і ми можемо тільки пунктирно позначити віднайдені читання. Оскільки, як показує аналіз перших семи тропарів, перекладач намагався дотримуватися латинського тексту, орієнтиром для реконструкції може послужити переклад латинських мес. Крім того, як уже зазначалося, в КЛ присутні граматичні неузгодження, завдяки яким проявляється початкова редакція тексту. Вкрай важливо, що вони є приблизними, а не точними відповідниками латинських висловів. А саме, в 14-му тропарі читаємо *да исправи ны і очисти*⁴⁰ (початковий варіант, імовірно, був *исправи ны и очисти*) на місці латинського *non nostris sensibus relinquamur, sed ad tua reducti semper tramite veritatis* – *не нашим чуттям будемо віддані, але завжди стежку правди твоєї старатимемось торувати*⁴¹. У 8-му тропарі неузгодження *въсхотѣвъ намъ оутвърди срьдце наше* (замість “оутвърдити”) дозволяє реконструювати початкове звернення до Бога: *оутвърди (ны?) срьдце наше*. Йому відповідає латинське *cordis nostri infirma considera* – *подивись на нетвердість серця нашого*.

Очевидно, в самому перекладі проявилися такі тенденції, які не дозволили витримати до кінця принцип послівно точної передачі.

³⁹ Наприклад, у Просторому житті Мефодія він, у відповідь на звинувачення німецьких єпископів про захоплення їхнього приходу, говорить, що це єпархія Петра (а не єпископів) (*Жития Кирилла и Мефодия*. – М., 1986. – С.223).

⁴⁰ Неправильно збудована *да*-конструкція. Треба: *да исправивши и очистивши*.

⁴¹ Слов’янський текст тут, припускаємо, кардинально змінений “співавтором”. Початковий варіант, скоріш за все, наближався до змісту латинського тропара.

Спробуємо їх знайти. Для цього, насамперед, проаналізуємо ті тропарі, в яких нібито перекладені всі латинські лексеми і зберігається хід думки латинського оригіналу. Їх небагато (№№16, 19, 24, 28, 31). Виклад №16, порівняно з сучасним перекладом Падуанського кодексу, дає тільки такі зміни: *скърбѣны грѣхы* (мучаємося гріхами, страждаємо внаслідок своєї гріховної природи) замість *за провини* (відхилення, лат. *excessibus*) *наші безперервно страждаємо*, та *очісті* замість *благоді* *захистом у всьому втішилися*. Якщо облишити перший вислів, який по-своєму є дуже наповненим, то можна говорити про об'єктивізацію (апсихологізм) висловлювання та переведення його в імперативні форми. В №19 вираз *тайнств сила* замінений на *небесская пища*, а слово *сила* переміщене в кінець тропара. Це привело до суттєвого змістового зсуву. Якщо в латинському тексті йдеться про початок і наслідок, так би мовити, дії Божого впливу, то у слов'янському варіанті матеріальне і духовне чітко розділені: *як небесною їжею наситив, так і силу твою нам подай*. У тропарі 24-му переміщено *да*, а *перейдем* (від земних хотінь до небесних) замінене на *възможемъ*. Однак наслідки, знов-таки, досить відчутні. *Земльские похоти* міцніше прив'язуються до людської природи, а перехід від земного до небесного відчувається, як стрибок через прірву.

В №28 зміни, можна сказати, мікроскопічні. Замість *забери від нас всяке лукавство* поставлено *отъми ны отъ лоукавства нашего*. Але таким чином лукавство проголошується неодмінною людською рисою, і знову обстоюється субстанціальність зла, пов'язаного з людською природою.

Не можна не помітити тенденційності цих, навмисних чи ненавмисних, змістових зрушень. Різні за конкретним втіленням, всі вони вкладаються в ідею роз'єднаності матеріального, земного, людського та духовного, небесного, божественного, в ідею стрибка через прірву як єдиної можливості поєднати два неспоріднені світи.

Спробуємо розглянути складніші тексти, а саме – рештки початкового перекладу, що виявляють себе завдяки неправильним граматичним конструкціям КЛ. Першу з них зустрічаємо в №8. Вираз *въсхотѣвъ намъ оутвърди*, найімовірніше, є складеним, компілятивним, а початковий переклад тексту звучав так: *оутвърди ны срьдьце наше и милостию твоєю просеѣти ны*. Здається, таке читання досить далеко від латинського тексту (*подивись на нетвердість серця нашого*), і, можливо, його поява пов'язана з недостатнім розумінням оригіналу. Однак не менш, а навіть більш вірогідно, що це перекручення свідоме: споглядання перероблене на дію. Оскільки серце все одно “нетверде”, то краще “утвердити” його, ніж просто “дивитись”. Взагалі, в КЛ помітне прагнення збільшити перелік Божих дій, детальніше, так би мовити, їх регламентувати. Так, в №17 *і сѣдравіе намъ дазь, і душа наша і телеса очісті* стоїть замість *здоров'я духа й тіла подай*; в №27 *оутвърді і подазь* – замість *подай спасіння набуток*; в №34 *очісті і*

оутєрьді замість нехай очистить нас. Якщо не всі, то більшість цих конструкцій виникли ще в початковому перекладі. Поява подібних переробок може бути пов'язана, з одного боку, зі світоглядними рисами (наприклад, “розведення” духовного та матеріального потребує пильного нагляду за останнім), а з другого – з мовними особливостями.

Поєднати прохання-звернення до Господа (утверди, очисти тощо) набагато легше, ніж описувати складні причинно-наслідкові, визначені часом (послідовні, протиставлені і т. ін.) дії. До того ж, як буде показано нижче, перекладач-автор протографа КЛ відчував труднощі у передачі абстрактних понять: навіть найпростіші з них (захист, здатність, прийняття) часто передаються дієсловами.

Наступний дуже важливий у змістовому відношенні тропар – №14. Неправильно збудована *да*-конструкція (*да исправи ны і очісті*) свідчить про те, що частка *да* тут зайва, механічно приєднана до початкового тексту. Відтак, у першому варіанті перекладу було *исправи ны и очисти*, що має за приблизний відповідник *не будемо своїм почуттям віддані*. Взагалі, в цьому випадку можна з обережністю реконструювати першу половину початкового перекладу:

КЛ (реконструкція)

Переклад Pad.cod

прізьвалъ ны есі гі⁴²

*нехай ми, які з'явилися завдяки
тобі Творцю*

да ся тебе дръжимъ

і тобою керовані

исправи ны и очісті

не будемо своїм почуттям віддані

Щодо другої половини, то *стежка правди, яку ти показав*, очевидно, була перекладена як *заповѣди*. При загальній перекомпоновці та переробці в тексті КЛ залишилися слова *прияті*, *обѣцѣль* та зворот *прияті* . . . *яже обѣцѣль* (пор. у сучасному перекладі з лат.: *дари твої прийняти, які ти обіцяєш*).

Як бачимо, тут перекладач латинської меси удався до метафоричної передачі змісту. Важливо, що при цьому з тексту були викреслені психологічні моменти (*почуттям нашим віддані*) і відбулася значна трансформація взаємовідносин системи “люди – Бог”. Коли для автора латинських мес люди вже *керовані* Богом (оскільки вони *нім постали*), і треба тільки підправляти їх дії, то для слов'янського перекладача “благость” Божого створіння (людей) далеко не очевидна. Проблема для нього якраз і полягає в тому, щоб люди трималися Бога (*покликав нас, Господи, хай ми тебе тримаємося*). Так само слов'янський книжник закликає: *Ти виправ нас і очисти*, тоді як в латинській месі йдеться про

⁴² В КЛ 1-й та 3-й рядки міняються місцями, але перестановка рядків – одна з типових помилок переписувачів.

самостійні дії людей (звичайно, під орудою Бога). Таким чином, у слов'янському перекладі знову та ж сама недовіра до людської природи, розрив між Божим та людським, а звідси – й трансформація людини-діючої на людину, що молиться та сподівається на дарування спасіння.

На жаль, наступний “програмний” тропар, №18, майже не піддається реконструкції. Але в ньому є вислови, що не стикаються в граматичному плані з перекомпонованим цілим – неправильно збудована *да*-конструкція (*да...избави ны*) та неузгодження: *ты...сътвори́лъ ны еси́ і отъпа́дъшия въскрѣ́си* (замість *въскрѣ́силъ еси́*) *пакы*. Гадаємо, що вони є залишками початкового тексту. Якщо *отъпа́дъшия въскрѣ́си пакы* приблизно відповідає змісту останніх слів латинського оригіналу, то *избави ны* (*отъ грѣхъ нашихъ?*) продовжує серію регламентації Божих дій.

Враховуючи вказані особливості перекладу, в тексті КЛ можна виокремити або реконструювати ті тропарі, які є вільним перекладом, варіацією на задану тему. Серед найбільш виразних слід назвати №9. Його перша половина перекладена досить точно, і навіть трапляється надто буквально прочитання: *блізь насъ буді* на місці латинського *adesto – допоможи* (дослівно *поблизу нас будь*). Друга ж – суттєво відрізняється за змістом. Однак, здається, у певному (своєму) розумінні автор протографа КЛ дав досить точний переклад. Так, *да оупъвание въньмемъ дѣлъ своихъ* замість *щоб те, що сподівання наше не може отримати за заслуги* є просто переведенням констатації факту людської неспроможності в Божу дію. *Въ любовь даръ съ тебѣ приносимъ* складніше прив'язати до його латинського відповідника. Але треба врахувати, що слово *любовь* у тексті КЛ досить далеко від свого сучасного значення. Воно та його похідні вживається скрізь, де в латинському тексті є *догодити, угодний, приємний*, і ближче до змісту давньоруської літописної формули *в мир и любовь (прияти)*, де під “любов’ю” мається на увазі ієрархія взаємин, за якої від молодших передбачено догодження, покору, а від старших – милість. Таким чином, сучасний приблизний переклад слов'янського тексту такий: *І хай покірни тобі, (для здобуття твоєї милості) дари тобі приносимо*. Найшвидше, доповнення *въ любовь* мислилося перекладачем як розкриття відношення, імпліцитно присутнього в латинському тексті. Якщо наше припущення вірне, повний текст тропара відрізняється від латинського наявністю двох прохань замість одного і відсутністю причинно-наслідкового зв'язку (оскільки ділами не здатні отримати, то дарами...). Така побудова була б взагалі узгоджена з тенденціями написання ранніх слов'янських текстів⁴³, з переважанням у них сурядних конструкцій, рядопокладення.

⁴³ Горшков А.С. *Старославянский язык* ... С.214; Георгиева В.Л. *История синтаксических явлений* ... С.112-119.

Однак, серед іншого, вона свідчить і про систему цінностей автора протографа КЛ. Як уже відзначалося, окреслений хід думання вказує на регламентацію Божих дій, а також на те, що думка про неможливість залучити милість дарами, заслугами не була для нього важливою.

На додаток пропонуємо приблизну реконструкцію 22-го тропара, який теж має велике значення для виявлення світоглядних настанов першого автора:

*Да (?) якыже суть твоя си обѣты (?) възлюбленыя.
 такыже мыслѣми своими ны творимъ.
 да възможемъ правдѣнае твое наслѣдовати.
 и отъ неприязнины дѣлы очистити ся.*

З тексту КЛ ми тут викреслили *службы* і середній рядок *а ты самъ ги присно ны приѣмл*, які не мають відповідників у латинському тексті, а за напрямком перестановки змістових акцентів видають втручання “співавтора” (див. вище). З огляду на побудову тропара №6, де слово *службы* замінило початкове *обѣты*, припускаємо, що й тут проведена подібна операція. Відновлений текст у сучасному перекладі звучить так: *Хай (?)*, як ми є твоїми через подання молитов(?), приємних тобі, так само й думками своїми діємо, щоб спромоглися праведне твое наслідувати та від гріховних своїх справ (вчинків) очиститися.

Порівняно з латинським варіантом це є справді варіацією на задану тему. Головні тенденції в ній: 1) розподіл сфери діянь, вчинків на добру частину (*обѣты*) і злу (*неприязнины дѣлы*); 2) віднесення сфери доброго до Божественного, вищого; добре, правильне не стільки розуміють, скільки причащаються до нього, наслідують його; 3) в латинському тексті йдеться про абстрактну ситуацію: “все твоє, щоб ми не робили чи не думали,” у слов’янському – про конкретну: “ми твої [тільки] тоді, коли возносимо молитви”; 4) різні відтінки прохання: якщо латинський автор просить розуміння й керування, то слов’янський – сили духа, щоб перемогти в собі зло.

Врешті-решт, усе знову впирається у визнання субстанціальності злого в людині. Це, здається, взагалі одне з найголовніших переконань перекладача. Від цієї головної ідеї походить і регламентація Божих дій (оскільки людина слабка, то треба їй більше допомагати), з нею пов’язане й уявлення про різкий поділ, а навіть прірву між матеріальним, земним та духовним, небесним. Відчуваються також тенденції до конкретизації та депсихологізації змісту. Перше, гадаємо, може бути пов’язане з особистими якостями перекладача, а друге, схоже – з особливостями мовної ситуації.

Порівняльний словник передачі всіх скільки-небудь складних, а особливо абстрактних понять показує, що перекладач зіткнувся з нерозробленістю термінології. Так, іменники, що позначають якісь загальні поняття, часто перекладені дієслівними формами: *perceptione* [сприйняття] – *приемлюще* (№11), *facultatem* [здатність] – *да възможемъ* (№22), *augmentum* [набуток] – *оутверди* (№27), *custodias* [захист] –

сѣпаци (№31), *precantes* [ми, хто молимося] – *молимъ ся* (№30), *infirma* [нетвердість] – *оутѣрьді* (№8), *puro corde* [чистим серцем] – *очісті* (№37). Деякі складні терміни передані описово: *reformat* [змінять, поліпшать] – *есі образъмъ своїмъ оуподобилъ* (№21), *testificentur* [стали свідченням] – *сѣвѣстоуемъ* (№29), *mortalitatem* [смертність] – *животъ і преставлѣннѣ* (№29)⁴⁴, *annua* [щорічний] – *лѣта обидуце* (№1). Для певних психологічних понять просто не знайшлося відповідників: *tibi sint grata honore* [хай зробляться Тобі приємні шаную] – *буді тебѣ въ хвалу* (№36), *Ut non in nobis nostra malitia...praeueniat* [хай в нас не наша злостивість завжди переважає] – *зѣлоба наша не вѣрѣснѣся въ насъ* (№26) (тобто не вселиться, не угніздиться⁴⁵).

Треба також враховувати, що деякі психологічні терміни не наведені ще й тому, що вони були відкинуті “співавтором” КЛ. Він, як уже відзначалося, працював зі штампами і позамінював багато незрозумілих та дивних речей узвичаєними клішованими виразами.

Загалом, доходимо висновку, що перший автор (перекладач) та “співавтор” КЛ працювали в різних напрямках. Перший автор намагався передати зміст латинських мес, але мимоволі чи свідомо привніс своє розуміння людської природи й розподілу доброго та злого. “Співавтор” спробував розширити тематику КЛ, іноді з відтінком теоретизування, богослівської інтерпретації, акцентуючи увагу на темі присутності Господа, спасіння і втілення та розмиваючи, де можна, ідею відплати з боку святих за служби, їм присвячені. Досить часто його особисте прочитання було зумовлене недостатнім розумінням тексту⁴⁶. В таких випадках, очевидно, переробка була фактично асоціативною низкою, що викликала знайомими словами. Врешті-решт, у нього вийшов більш-менш пристосований до його розуміння текст (а в нас – іноді дуже близький, іноді – досить далекий від латинського оригіналу переклад).

Інерція початку

Отже, приблизно прояснилися світоглядні позиції та ставлення до тексту обох авторів КЛ. Однак постає інша проблема – таємниця буквального на початку та щодалі вільнішого перекладу. Так, перші сім тропарів перекладені точно, спочатку навіть із збереженням порядку слів латинського оригіналу, але вже у 8-му перекладач трохи відступає (наскільки дозволяє це простежити реконструкція) від латинського

⁴⁴ В останній реконструкції ми не впевнені. Можливо, в початковому варіанті було тільки *прѣставление*.

⁴⁵ Щодо такого тлумачення див.: Ондруш ІІІ. *Из лексиката на Киевските листове // Palaeobulgarica*. – София, 1986. – №3. – С.49-53.

⁴⁶ Наводимо приблизний список тих слів, які були для нього застарілими (значення деяких з них він не розумів): *обидуце*, *оутяже*, *обѣты*, *милостивы* (в значенні добродетельний, прихильний), *възлюбленѣ*.

тексту, а в 9-му дозволяє собі, так би мовити, ще більше свободи. Далі чергуються буквальний та вільний переклади, але ніде не помітно такої жорсткої залежності від латинського місалу, як у перших чотирьох тропарах. “Співавтор”, у свою чергу, лишає майже недоторканими перші чотири тропарі, замінюючи в них лише окремі слова. №№5-7 він переробляє, схоже, від недостатнього розуміння тексту, а ось у 8-му робить суттєві змістові інтерполяції.

В обох випадках початок відзначений якимось особливим ставленням. Можливе пояснення цього пов’язане із самим словом “початок”. Одному з авторів даної статті вже доводилося писати про психологічні закономірності роботи середньовічного книжника зі своїми текстами⁴⁷. Початок завжди маркується особливими рисами, але в різних ситуаціях виявляє себе по-різному. В нашому випадку, здається, ми маємо справу із ситуацією звикання до тексту, “приручення” матеріалу, коли попереднє знайомство відсутнє, а передавати треба більш-менш точно. Класичне “ознайомлення в ході дії”, звичайно, характеризує, швидше роботу “співавтора”. Адже його головною метою, гадаємо, було переписування, а не переробка тексту.

Роботу переписувачів-інтерпретаторів можна проілюструвати таким прикладом. До нас дійшов список Просторого життя Кирила, зроблений у 1469 р. одним з найосвіченіших болгарських літераторів того часу Владиславом Граматиком. Цей список (Загребський) характеризується численними інтерполяціями і стоїть окремо від усіх відомих на цей час списків життя, відрізняючись навіть від пізнішого списку, зробленого рукою того самого автора (Рильський, 1479). Послугуючись сучасною термінологією, його можна було б назвати “авторизованим”. Модель обробки майже ідеально відповідає тому, що ми спостерігали в КЛ. Переробки Владислава спочатку дуже помірні. В першій главі (життє поділено дослідниками на 18 глав) змінюються лише окремі лексеми та осучаснюється звучання слів, з другої глави додаються пропуск та перекомпонування словосполучень і коротких фраз, а в 4-й уже подибуємо великі (на 2-3 рядки) інтерполяції⁴⁸.

Подеколи ситуація звикання простежується і при роботі переписувачув-копіїстів. Один зі списків “Слова про закон та благодать”, зроблений у ХУ ст. з дуже старого протографа (принаймні, початку ХІІ ст.⁴⁹), на початку зберігає навіть деякі особливості старого письма. Так, передається лігатура “тв”, причому переписувач вочевидь не може збагнути, що означає цей значок, але перемальовує його,

⁴⁷ Вилкул Т. Християнское мироощущение древнерусского книжника. (Опыт исследования “Слосовца Геннадия” в “Изборнике Святослава 1076 г”) // Mediaevalia Ucrainica: Ментальність та історія ідей. – Т.2. – К., 1993. – С.5-29.

⁴⁸ Див. текст списку та коментарі у: Климент Охридски. Събрани съчинения. – София, 1973. – Т. 3. – С.89-119.

⁴⁹ Молдован А.М. “Слово о законе и благодати” Илариона. – К., 1984. – С.38.

копіює. Через кілька сторінок він нарешті досягає значення лігатури, виконує її в начерку свого часу, а далі вона зовсім зникає зі списку, як зникають і деякі інші особливості старого письма.

Зпочатковим перекладом справа складніша. Навряд чи коли-небудь можна буде довести, що перекладач працював, не ознайомившись попередньо з текстом. Але “ситуації ознайомлення” відповідає дві моделі: або перекладання здійснюється вперше, або після довгої перерви (в обох випадках має місце небездоганне володіння мовою, з якої робиться переклад). КЛ цій умові відповідає: тут знаходимо кілька буквалізмів, які свідчать про недостатнє знання усталених виразів.

Досі ми говорили про абстрактного перекладача латинських мес та “співавтора” КЛ. Можна спробувати дещо конкретизувати їхні постаті. Щодо “співавтора”, то в даному випадку важко сказати щось певне. Філологи досі ще не домовилися, які мовні риси є початковими: південні чи західнослов’янські⁵⁰. Можливо, зарадити цьому могла б реконструкція КЛ (із залученням латинського тексту та хорватських глаголичних місалив⁵¹). Від себе можемо сказати тільки таке: на загальному літературному тлі південнослов’янських літературних осередків того часу (Преславського та Охридського) виправлення “співавтора” виглядають не надто типовими.

Дослідження початкового перекладу більш результативне в цьому плані. Реконструкція показує дуже архаїчні риси слов’янського тексту, а саме: майже скрізь точно передаються латинські звернення до Бога, що свідчить про нерозробленість штампів-звернень; дуже багато найменувань для поняття “гріха” (*зълиш, зълоба, неприѣзньны дѣлы, грѣхы и сквѣрны*) та причастя (*святаѣ, вѣчьнаѣ, небеськаѣ ниця* тощо)⁵², що говорить про неусталеність термінології. В літературі існує думка про причетність Кирила та/або Мефодія до написання цього тексту. Дійсно, цей переклад міг бути здійснений ними. Сам Падуанський кодекс, або його протограф, можливо, має римське походження (пор. у назві другої меси, №5, присутність конкретного римського топоніму: *sanctae Felicitatis Via Salaria* – *святої Феліцитати на Солянній дорозі*). Брати ж, як відомо, подорожували до Рима (Мефодій бував там не менше двох разів).

Лексичний ряд твору також засвідчує належність до кирило-мефодіївських часів, зокрема – характерні архаїчні лексеми: *обѣты* [моління], *архіереи*, *обидуше*, *оутяже*, *милостию* [благодаттю, прихильно].

Опосередкованим доказом того, що перекладачем-автором

⁵⁰ Німчук В.В. “Київські глаголичні листки”, С.65-81.

⁵¹ Матеріал пізніх місалив детально розглядав Йозеф Хамм, але він тримається думки, що КЛ є підбіркою XIX ст., що, звичайно ж, вплинуло на його висновки.

⁵² В КЛ існує тенденція до витіснення цього розмаїття універсальним *грѣхы нашими* та *принось принесены тебѣ*.

протографа КЛ міг бути Кирило чи Мефодій, є дивний набір буквализмів в КЛ. *Близъ насъ буді* (*adesto*, №9, треба: *допоможи*); *отъ противящихъ ся намъ* (*adversarite*, №31, треба: *від лиха*); *отъ плати* (*reddantur*, №36, треба: *на спасіння будуть*, дослівно – *повернуться*); *бальство*⁵³ (*remedium*, №29, треба: *врятування*, дослівно *ліки*). Для людини церковної книжності, до певної міри обізнаної в латині (а саме серед таких людей треба шукати автора КЛ), саме ці слова мали б бути знайомими. Інша річ, коли мова йде про Кирила, Мефодія або греків взагалі. Дослідники постійно наголошують, що Кирило та Мефодій добре знали слов'янську мову. Але чомусь забувається, що освічені греки на той час повинні були знати й латинську, і саме на такому "початковому" рівні⁵⁴. Володіючи основами, вони могли не володіти тонкощами; маємо повне право припустити, що так і з'явилися наведені вище буквализми.

Якщо наші припущення і занадто сміливі, безперечним є факт глибокої архаїчності перекладу. Виявлені конститутивні риси сприйняття Божого світу (з центральною проблемою взаємовідносин Бога і людей) ведуть, здається, до найглибших коренів слов'янської культури. Можна пофантазувати: чи не тут знаходяться витoki того християнського надриву, провокаційності ідеалізацій, вічної невинуватості "просто життя", чи не тут зароджувалися духовні основи відмінності Заходу і слов'янського світу? Не хотілося б, звичайно, приписувати далеким пращурам наші проблеми, але наявна простота КЛ приховує, як здається, живі питання тих часів.

ДОДАТОК

Для тропарів №1-38 наводиться паралельно текст КЛ і текст латинських мес з українським перекладом⁵⁵ (латинський відповідник скомбіновано з Падуанського кодексу (№1-21, 23-34), Галльського кодексу (№22) та Фульдського саакраментарія (№35-38)). Для тропарів №1-2, 4-7 подано також текст хорватських глаголичних місалів ХІУ-ХУІ ст. (опублікований у латинській транслітерації в: **Hamm J. Das glagolische Missale von Kiev.** – Wien, 1979. – S.89-92). Український переклад має не літературний, а експериментальний характер. Де було можливо, ми намагалися зберегти латинський порядок слів – тобто, зробити "послівний" переклад. Іноді, проте, це виявилось недосяжним через відсутність українських відповідників для деяких суто латинських синтаксичних зворотів. У таких випадках ми позначаємо астериском (*) зворот *ablativus absolutus*, а стрілками вказуємо суттєвіші перестановки слів. У квадратних дужках подані слова, що відсутні в латинському тексті, але необхідні для правильного розуміння речення.

⁵³ Старослов'янське зцілення, лікування.

⁵⁴ Гаврилов А.К. *Языкознание византийцев*//История лингвистических учений: Средневековая Европа. – Л., 1985. – С.118-119.

⁵⁵ КЛ та їхній латинський відповідник друкуються з дозволу п.Василя Німчука за виданням: Німчук В.В. "Київські глаголичні листки", С. 104-127.

КЛ	Пізнi мiсали ⁵⁶	Переклад Р.сod.	Р.сod.
1. Въ .мв. днь клiмента	Бъ иже нѣи. лѣта огрядуде блаженана мученика твоего і папежа чьстью веселіші: подазь мiлостіви. да егоже чьсть чьстімъ. сілою оубо мучениѣгонаслѣдоуемъ:гмъ:	В УІІІ день до грудневых календ святого папи Климента Боже, [ти], хто насщорічними [празниками] блаженого Климента мученика твого та понтіфіка – радуеш, дай [нам], милостивий щоб [ми], чий день народження святкуємо, [його ж] іму – ченіцтво наслідували, го – сподом.	YIII. Kal. Dec. Sancti Clementis Papa Deus qui nos annua beati Clementis martyris tui atque pontificis sollemnitate laetificas, concede propitius, ut cuius natalitia colimus uirtutem quoque passionis imitemur, per dominum.
2. Надъ оплатмъ.	Рованія ги прiнесенгiя святи. і ходатаю блаженоумоу климентоу миченикоу твоемоу. симъ нѣи отъ грѣхъ скврньности нашихъ очісті:гмъ:	Над офірою Дари, господи, принесені освяти і заступництвом блаженного Климента* мученика твого, через них нас від плям гріхів наших очисти, господом.	Super oblata Munera domine oblata sanctifica, et intercedente beato Clemente martyre tuo per haec nos a peccatorum nostrorum maculis emunda, per dominum.

⁵⁶ У хорватських місалах титла та скорочення розкриваємо, текст КЛ друкуємо в спрощеній транскрипції, опускаючи надрядкові знаки.

⁵⁷ Текст хорватських місалів подається за двома редакціями: перша в списках ХУ–ХУІ ст, друга – за Ватиканським кодексом, який датуєть 1317–1323 рр. (Hamm J. *Das glagolische Missale* ... S.89). Основний текст іде за пізніми списками, варіанти вказуються за Ватиканським.

3. Прѣфациѣ:

ДО⁵⁸вѣчньи бже. Чьстьнаго
 климента законьніка і
 мученика чьс(т)и чьстяце. і же
 оутяже бѣиті
 блаженоу моу апостола
 твоему петроу. вѣ, інокості
 подроугъ. вѣ, ісповѣді
 оученикъ. вѣ чьсті намѣстникъ
 вѣ мученіи наслѣдникъ: хмъ
 гмъ нашмъ

Воістину достойний вічний
 боже. Шани гідні Климента
 священика й мученика
 празники ще й ще раз
 обходячи, [його], який
 заслужив бути блаженному
 Петру в мандруваннях
 супутником, у сповіді учнем, у
 честі спадкоємцем, в
 мучеництві послідовником,
 Христом.

UD aeternae Deus. Veneranda
 Clementis sacerdotis et
 martyris sollemniter recurrentes,
 qui fieri meruit beati Petri in
 peregrinatione comes,
 in confessione discipulus, in
 honore successor, in passione
 secutor, per Christum

4. ПО ВЪСУДѢ:

Тѣлесе святого і прѣдрагыя
 крѣве наплнені вѣлитиѣ
 просімі гі бже нашъ: да еже
 милостіваѣ обѣдѣніе носімъ.
 рѣсногѣвнаѣ изд(р)ѣшениѣ
 объємемъ: гмъ:

Тѣлесе святого і прѣчасътніе
 кровинаполивше се жертвою
 (вар.: жрѣтвоу) молим те
 господи бже нашъ. да еже
 милостивимъ (вар.: чистимъ)
 обѣтованиємъ творимъ
 истиннимъ откуплениемъ
 (вар.: обѣтованиємъ) да
 примемъ

На завершенія [ісля офіру]

Тіла святого і дорогоцінної
 крові наповнені питвом, [ми]
 прохаємо, господи бже наш,
 щоб [те], що з побожною
 обітницею (доброчесною
 відданістю) носимо, у вірній
 покуті одержали, господом.

Ad complendum

Corporis sacri et pretiosi sanguinis
 repleti libamine quaesumus
 domine Deus noster, ut quod pia
 deuotione gerimus, certa
 redemptione carpiamus, per.

58 В.В.Німчук вважає ДО скороченням слова *достойно*, паралельним до UD Падуанського кодексу (Німчук В.В. "Київські глаголичні листки", С.31).

5. ВЪ ТЪЗЕ ДНЬ ФЕЛЦТЪИ:

Подазь намъ просімъ тя
всьмогъи бже. блаженгя
радї феліцгї въкоупную
молитву: і тоязе радї зашчі
гнї: гмь:

Подаи молим те всемоги боже
да блаженіе феліцитати
мученице твоєє. праздники
вспоминаю еє утежаниєм да
заодеєм се и молитва-
ми.(вар.:вспоминаємъ утежани
ее зашчитим се и просбами)

6.НДЪ ОПЛ

На слоужьбї людїи твоїхъ
милостию прїзрї і (иже?) се
нїи чьстью святыхъ чьстїмъ:
сътворї нїи радостьнїи. въ
вѣчнѣмъ живогѣ.

Обѣти люди твоихъ (вар.:
плъка твоего) господи
милостивъ ванми.да их же
(вар.: ими же) нам подаеши
праздники чисти створи ны
(вар.: нас) их помощми
радовати се.

Над офірою

До молитов люду твого,
господи, милостиво при-
хились, і тих, чїї празники
даеш нам святкувати, дай нам
порадіти заступництвом,
господом.

SUPER OBLATAM

Uota populi tui domine propitiatus
intende, et quorum nos tribuis
solemnia celebrare, fac gaudere
suffragiis, per.

7.ЛО ВЪСУДЪ:

Съмѣрно тя молимъ всьмоги
бже. молитвамї святгїхъ
твоїхъ. і тїи самъ будї. і даръ
твої вьселїгъ нїи. і вѣрїя наше
въ правду поставї: гмь:

Прилежно те молим всемоги
боже да ходатаючими
святими твоими.и твое в насъ.
дари умножи и времена наша
устрои (вар.:исправи).

На завершення

Смиренні, [ми] молимо тебе,
всьмогутїй Боже, щоб, за
заступництвом святїх твоїх*,
примножив [ти] на нас дарисвої
та часи наші упорядкував,
господом.

Ad complendum

Supplices te rogamus omnipotens
Deus, ut interuenientibus sanctis
tuis, et tua in nobis dona
multiplices et tempora nostra
disponas, per.

Eodem die natal. sanctae
Felicitatis via Salaria

В той самий день народження
святої Феліцитати, на
Солянїй дорозі

Praesta quaesumus omnipotens
Deus, ut beatae Felicitatis
martyris tuae solennia
recensentes, meritis ipsius
protegamur et precibus, per.

Дай нам, просимо, всемогутній
Боже, щоб [ми, хто] блаженої
Феліцитати мучениці твоєї
празники обходимо, заслугами
[її] захищені були й молитвами,
господом.

8. МЫШЕ НА ВСЯ ДНИ ВСЕГО ЛѢТА ОБІДУЦЕ:

Бъ іже тварь свою вельми помілова. і по
гнѣвъ своею. изволи въплѣтити ся
спасеніѣ раді чловѣчска. і въсхогѣвъ
намъ
оутврьді срьдцѣ нашѣ. і милостию
твоею просвѣти нѣи: гмь:

9. НАДЪ ОПЛАТЪМЪ

Блізъ насъ буді гі просімъ т.я. і моли́тву
нашу оуслыші. да оутѣвание въньмемъ
дѣль своїхъ. і въ любовь даръ съ тебѣ
пріносімъ: гмь:

10. ПРѢФАЦІЯ:

вѣчныі бже: Небесьскыя твоя сілы
просімъ і моли́мъ. да съ вѣшьніми твоіми.
достоінны сътворіші нѣи: і вѣчѣнаѣ твоѣ
іхъ же жьдаемъ подась намъ млостівно:
хмь гмь нашіми. імь

[Тут] починається щоденні молитви
папи Григорія

Боже, [ти, хто] віддав перевагу [тому,
щоб] творіння своє помилувати, а не
гнватися [на нього] на нетвердість серця
нашого зглянься і твоєї милості
благодаттю нас просвіти (у оригіналі
порядок слів такий: твоєї нас благодаттю
милості), господом.

Над офірою

Допоможи (букв.: поблизу нас будь) нам,
просимо, господи, й молитви наші ласкаво
вислухай, щоб те, чого сподівання наше
не може здобути заслугами, отримало
[воно] викупом офір, господом.

Воістину достойний вічний Боже. Велич
твою смиренно молимо, щоб від сили
твоєї прохаючим милостиво [частку]
придлив і [нам] спраглим ласкаво подав
на користь, Христом.

*Incipiunt orationes cottidianae Gregorii
papae*

Deus qui creaturae tuae misereri potius eligis
quam irasci, cordis nostri infirma considera,
et tuae nos gratia pietatis inlustra, per.

SUPER OBLATAM

Adesto nobis quaesumus domine, et preces
nostras benignus exaudi, ut quod fiducia non
habet meritum, placationis obtineat
hostiarum, per

UD aeternae Deus. Maiestatem tuam suppliciter
deprecantes, ut opem tuam petentibus
dignanter impendas, et desiderantibus
benignus tribuas profutura, per Christum.

11. ПО ВЪСУДѢ:

Просімъ ты гі дазь намъ. да святѣ твої
въсудъ пріємлюче достоїні будемъ
очішчениѣ твоего. і вѣра твоѣ вѣ насъ да
въздрастеть: гмь нашімъ исм

12. МЪШѢ. Б. О ТОМЪЗЕ.

Просімъ ты въсьмогъ вѣчнь бже. прізьрї
на моїтву нашу. і вънутрьнѣ нашѣ
очісті. ѡже нѣ соушягъ грѣхъи нашіи:
да мїлостію твоею їзбавї нѣи: гмь нашімъ

13. НАДѢ ОПЛАТЪМЪ:

Сы прїносъ прїнесенѣ тебѣ гі просімъ ты
прїмі: їже есі благословѣстілѣ на
съпасеніе наше: гмь нашї

14. ПРѢФАЦІЯ:

ДО вѣчн бже: Да ся тебе дръжимъ і
мїлостї твоея просімъ: прїзваль нѣи есі
гі. да исправї нѣи і очісті: не нашихъ дѣлъ
радї. нѣ обѣта твоего радї і же есі обѣцѣлѣ
намъ: да възможемъ доушѣмї і гѣлесѣи і

На завершення

Подай, просимо, господи, щоб святині твої
нас спокотували і завжди гідними їх
сприйняття зробили, господом.

Далі ще інша меса

Просимо, всемогутній Боже, зглянься на
моливи наші і наше твоєї благості на
внутрішнє приділи, щоб [ми], хто за нашу
провину терпимо, благостю твоею
милосердно були вибавлені, господом.

Над офірою

Пожертви, господи, просимо, прийми,
вибачивши, принесені, щоб, тобою
висвячені*, нам були на спасіння,
господом.

Воїстину достойний вічний Боже. Нехай
[ми], які постали завдяки тобі, Творцю*
і тобою згорікеровані*, не нашим чуттям
будемо віддані, але, до твого
повертаючись, завжди стежку правди

Ad complendum

Praesta quaesumus domine, ut sancta tua nos
expiant, dignosque semper sui perceptione
perficiant, per.

Item alia missa

Quaesumus omnipotens Deus, preces nostras
respice, et tuae super nos uiscera pietatis
impende, ut qui ex nostra culpa affligimur, ex
tua pietate misericorditer liberemur, per.

Super oblatam

Hostias domine quaesumus suscipe placatus
oblatus, quae te sanctificando nobis
perficiantur salutares, per dominum.

UD aeternae Deus. Ut qui te auctore
substitimus, te dispensante dirigamur, non
nostris sensibus relinquamur, sed ad tua
reducti semper tramitem ueritatis haec
studeamus exercere quae praecipis, ut

мъисльмі нашімі. пріяти заповѣді твоя:
яже еси посѣлалъ къ намъ: хмь гмь
нашѣмъ. імь же велічъ:

15. ПО ВЪСУДѢ:

Святѣ твої вѣсудъ гї іже есмь вѣзялі
молімъ тѣ. да очістить нѣи отъ грѣхъ
нашихъ: і къ небесъсцїі любѣви приведегь
нѣи: гмь наш:

16. МЫШѢ О ТОМЪЗЕ:

Просімъ тѣ всемогѣ бже да вѣкоже есмь
скръбѣні грѣхъи нашімі: мїлостью твоею
отъ вѣсѣхъ зъліні нашихъ очісті нѣи: гмь:

17. НАДѢ ОПЛАТЪМЪ:

Примігі просімъ тѣ приносъ сь. прїнесенгї
тебѣ. избавленіѣ радї чловѣчьска. і
сѣдравіе намъ дазъ. і доушя наша і гѣлеса
очісті. а молїтву нашу прїмімі: гмь:

18. ПРЕФ.

ДО вѣчнгї бже:
Тѣи есі живогь нашъ гї отъ небъгїтїѣ бо вѣ

двоєї, яку ти показав, старатимемось
торувати, щоб ми змогли дари прїйняти,
які ти обіцяєш, Христом.

На завершення

Святині твої, господи, просимо, хай від
грїхів [нас] звільнять і до небесного життя
силою укріплять, господом.

Ще одна [меса]

Подай, просимо, всемогутній Боже, щоб
[ми] які за провини (відхилення,
excessibus) наші безперервно страждаємо,
твоеї благодості захистом у всьому –
втїшилися, господом.

Над офірою

Зглянься, просимо, господи, на пожегтву
покути людської і здоров'я духа й тіла
подай вибачивши, господом.

possimus dona percipere quae promittis, per
Christum.

Ad complendum

Sancta tua nos domine quaesumus et a peccatis
exuant, et caelestis vitae vigore confirmet,
per.

Item alia

Praesta quaesumus omnipotens Deus, ut qui
pro nostris excessibus incessanter affligimur,
tuae pietatis in omnibus protectione
consolemur, per.

Super oblatam

Suscipe quaesumus domine hostiam
redemptionis humanae et salutem nobis mentis
et corporis operare placatus, per.

UD aeternae Deus. Tuum est enim omne quo
vivimus quia licet peccati ulnere natura

бъитиє сътворилъ нѣи еси. і отпадъши
вскрѣси пакыи. да намъ не достоитъ тебѣ
съгрѣшати: твоѣ же суть всѣ. небесьскаѣ
і земьскаѣ гї. да тыи самъ отъ грѣхъ
нашихъ избави нѣи: хмѣ гмѣ:

19. ПО ВЪСУДѢ:

Дазь намъ: всемогы бже. да ѣкоже нѣи
еси небесьскъ(и)я пиця насъитилъ: такоже
же і животъ нашъ сілою твоею оутврьді:
гмѣ:

20. МЫШЪ .Г.: О ТОМЪ ЗЕ:

Цѣсарьствѣ нашемъ гї мїлостю твоею
прїзри: і не огъдазь нашего тоузімъ. і не
обраті насъ въ плѣнъ народомъ
поганьскымъ. ха радї гї нашего. іже
цѣсарїгъ съ отъцемъ і съ святымъ:

21. НАДЪ ОПЛАТЪМЪ:

Твоѣ циркьнаѣ тврьдъ зашчіті нѣи гї. яже
еси образьмъ своимъ оуподобїлъ. яже нѣи
чьстімъ на бальство наше. того радї еси
намъ вѣчное обѣщїє принеслѣ: гмѣ
нашимъ:

раною ество наше заплмоване, твоїм
діяннямъ те, що ми із земного народжені,
для небесного відродимось, Христом.

На завершення

Подай нам, просимо, всемогутній Боже,
щоб як таїнств (misteriorum) благочестям
[ми] насичені⁵⁹, [так і] життя наше
укріпилось. господом.

Ще одна меса

Спрямовуй, Боже, милостиво бажання
наші, щоб не були вони ані власними
кривдами поплутані, ані чужим не були
віддані, господом.

Над офірою

Твої святї таїнства (sacramenta) нас, Боже,
нехай [захистом] оточать і поліпшать
(tefortment), а разом з тим принесуть нам
врятування (досл.: лікування) минуще
та вічне, господом.

Ad complendum

Da quaesumus omnipotens Deus, ut
mysteriorum uirtute satiati nostra vita firmetur,
per.

Item alia missa

Rege nostras domine propitius uoluntates, ut
pec propriis iniquitatibus implicentur, pec
subdantur alienis, per dominum.

Super oblata

Tua sacramenta nos Deus circumtegit et
reformat, simulque nobis temporale
remedium conferant et aeternum, per
dominum.

⁵⁹ Так! – тут маємо “зіпсовану” латину в оригіналі (називний *ut . . . satiati* замість необхідного *ablativus absolutus*).

22. ПРЪФАЦИЪ

Д. Да ѣкѣже суть твоя сі. слоужьби
вѣжлюбленія. такѣже мѣислѣмъ
нѣи творимъ. а тѣи самъ гѣ присно нѣи
пріемлі: да възможемъ правдѣнаѣ твоѣ
наслѣдовати. і отъ непріѣзнѣ дѣлѣ
очістити ся: хмѣ гмѣ нашмѣ: імѣ же
велѣчество

23. ПО ВЪСУДЪ:

Твоѣ свѣтаѣ всемогѣ бже. ѣже се нѣи
пріемлемъ: на раздрѣшеніе. і на
очишченіе намъ буду: а тѣисамъ помощью
твоею вѣчною зашчѣті нѣи:

24. МЫШЪ Д. О ТОМЪЗЕ:

Просімъ тѣи гѣ въздвигні срьдця наше къ
тебѣ отъ земльскѣихъ похотіи да
възможемъ хотѣти небесьскѣимъ твоимъ:

25. НАДЪ ОПЛАТЪМЪ.

Ѣкѣже дарѣи имамъ. прѣдъ тобою суть.
і просімъ тѣи пріімі я. да і нѣи възможемъ
вѣ вѣжлюбленіи твоємъ: гмѣ нашмѣ

Воистину достойний вічний
Боже. Оскільки твоїм діянням є те, що
коли є на щось твоя воля, щоб ми [так]
думали чи робили, то ти нам назавжди
подай розуміти, що є правильним, і те
робити здатність, Христом.

На завершення

Твої святині, – всемогутній Боже, які
приймаємо, нам нехай і прощення дадуть,
і допомогу у вічному захисті приділять,
господом.

Інша меса

Піднеси, просимо, господи до тебе серця
наші, щоб [ми] від земних хотінь
(cupiditatibus) до небесних бажань
(desideria) перейшли, господом.

Над офірою

Перед лицем твоїм (in tuo conspectu),
господи, просимо, нехай будуть такими
наші дари, які й умилюстивити тебе
зможуть, і нас приємними тобі зроблять,
господом.

UD aeternae Deus. Ut quia tui est operis, si
quod tibi placitum est aut cogitemus aut
agamus, tu nobis semper et intelligendi que
recta sunt et exsequendi tribuas facultatem.
Per Christum.

Ad complendum

Tua sancta nobis omnipotens Deus quae
sumpsimus: et indulgentiam praebeant, et
auxilium perpetuae defensionis impendant,
per.

Alia missa

Erige quaesumus domine ad te corda nostra,
ut a terrenis cupiditatibus in caelestia desideria
transeamus, per.

Super Oblatam

In tuo conspectu domine quaesumus talia
nostra sint munera: quae et placare te valeant,
et nos tibi placere perficiant, per.

26. ПРѢФАЦІЕ.

ДО вѣчньгѣ бже: Зълоба нашѣ не вѣрѣснѣ
ся в' насѣ. нѣ издрѣшениє вѣчньое прѣсно
намѣ будѣ. гѣ нашего радѣ: т' бо нѣи самѣ
отѣ тѣмьньгѣхъ отвѣде: і очѣстѣ. і заклєпє.
і достоїно избавѣ: хмѣ гмѣ нашімѣ:

27. ПО ВЪСУДѢ:

Въсудьнаѣ молѣтва нашѣ оутвѣрдѣ нѣи гѣ
вѣчньгѣмѣ твоїмѣ: і подазь намѣ спѣсанїє
твое: гмѣ нашімѣ:

28. МЫШЕ Е. О ТОМЪЗЕ:

Тѣи гѣ отѣмѣ нѣи отѣ лукавѣства нашего: і
твоею мѣлостїю обрати нѣи на правду
твою: гмѣ нашімѣ:

29. НАДѢ ОПЛАТЪ ГМѢ:

Прїнесємѣ тебѣ гѣ сы дарѣ іже тѣи єсѣ
далѣ і сѣтворѣлѣ. цїрѣкѣве радѣ твоея. і
живота і прѣставленѣи нашего радѣ: і
свѣѣстоуємѣ нѣи. ѣко бальство єсть то
живота вѣчньаго: гмѣ:

Воїстину достойний вѣчний Боже. Хай в
нас не наша злостивість завжди, але
прощення твого почуття переважає, яке
нас від гріховних утіх безперервно
відводить, і від світських бід достойно
вирятовує, Христом господом нашим.

На завершення

Щоденними [молитвами] господи,
просимо дарів таїнства; вічного нам подай
спасіння набуток, господом.

Ще одна [меса]

Ти, господи, [на]завжди забори від нас
всьяке лукавство і до твоеї нас милостиво
наверни справедливості, господом.

Над офірою

Прїносимо тобі, господи, дари, які ти дав
нам, щоб [вони] творінню твоему обіч
смертності нашої засвідчили поміч і
врятування (досл.: лікування) безсмертя
нам вчинили, господом.

UD aeternae Deus. Ut non in nobis nostra
malitia, sed indulgentiae tuae praeveniant
semper affectus, qui nos a noxiis voluptatibus
indesinenter expediat, et a mundanis cladibus
dignanter eripiat, per Christum dominum
nostrum.

Ad complendum

Cotidianis domine quaesumus munera
sacramenti: perpetuae nobis tribuas salutis
augmentum, per

Item alia

Tu domine semper a nobis omnem remove
pravitatem, et ad tuam nos propitius conuerte
iustitiam, per.

Super oblata

Offerimus tibi domine munera quae dedisti,
ut creationis tuae circa mortalitatem nostram
testificentur auxilium et remedium nobis
immortalitatis operentur, per dominum.

30. ПРѢФАЦІЕ.

ДО вѣчныі бже: Молімъ ся исоу хоу
сѣиноу твоемоу гі нащемоу. да мілостью
своею зашчітїть нѣи і сьпасетъ: беж
негоже бо мілості не възможемъ
ничьсожес'творїті: темъзесамого радї
даръи і мілостъ прїемлемъ і въ любѣви
живемъ: хмь гмь нашімъ.

31. ПО ВЪСУДѢ:

Вьсуда твоего гі насыщенї просїмъ тя:
отъ вьсѣхъ противящїхъ ся намъ сьпасї
нѣи: гмь нашї:

32. МЫШѢ О МУЧЕНИЦѢХЪ:

Мученїкъ твоїхъ гі чьстї чьстяце молїмъ
тя просяце: да ѣкоже я есі славою твоею
небесьскою оутврдїль: такозе же і нѣи
мілостїю твоею прїмі гмь:

33. НАДѢ ОПЛАТМЪ:

Прїносъ гі прїнесенї тебѣ мученїкъ
святїхъ радї прїмі: і молитвами їхъ і

Воїстїну достойний вічний Боже. [Ми],
хто молимося, щоб Ісус Христос син твій
господь наш своєю нас благодаттю
захистив і врятував, та оскільки безнього
нічого правильно не зможемо здїйснити,
нехай назавжди як дар приймемо[те], чим
тобі догодити зможемо, його величчю.

На завершення

[Нам], кого небесною господи, Іжею,
нагодував, подай, просимо, відусього лиха
(букв.: adversitate “супротивного”) захист,
господом.

На вігїлію [нічну службу] багатьох святих

Мучеників твоїх, господи, цих дні
народження обходячи, смиренні, тебе
просимо, щоб [гим], кого небесною славою
підніс, дозволив [ти] вірним твоїм
допомагати (adesse бути поряд), господом.

Над офірою

По жертва, господи, яку за святих цих
випереджає наша ревність, їх заслугами

UD aeternae Deus. Prescantes ut Iesus Christus
filius tuus dominus noster sua nos gratia
protegit et conseruet, et quia sine ipso nihil
recte ualemus efficere ipsius semper munere
capiamus, ut tibi placere possimus, per quem
maiestatem.

Ad complendum

Quos caelesti domine alimento satiasti, praesta
quaesumus ab omni aduersitate custodias,
per.

In uigilia plurimorum sanctorum

Martyrum tuorum domine ill. natalitia
praeceuntes supplices te rogamus, ut quos
caelesti gloria sublimasti, tuis concede adessee
fidelibus, per.

Super oblatam

Sacrificium domine quod pro sanctis
martyribus ill. praeuenit nostra deuotio eorum

заповѣдми твоїми пріспѣи намъ помощь твоѣ. гмь:

34. ПО ВЪСУДѢ:

Очисти ны гї просїмъ тя небесьскыхъ твоихъ радї заповѣдї: і оутврдї ны да славімъ тя прѣдъ святїими твоїми молїтвами нашїми: гмь нашїмъ:

35. МЫШЕ О ВСѢХЪ НЕБЕСЬСКЪИХЪ СІЛАХЪ:

Помлїмъ ся:

Бъ іже ны молїтвы радї блаженїя бца і прїснодѣвїа марїа: і блаженїихъ радї ангелъ твоїхъ. і всѣхъ небесьскыхъ сілахъ: і апостолъ. і мученїкъ. і прѣподобныхъ. і чистыхъ дѣвъ. і всѣхъ святыхъ твоїхъ молїтвами. прїсно ны възвеселїль еси: просїмъ тя гї. да ѣкоже ны чєстїмъ чєстї сїїхъ на всьа днї милостїю твоею дазь намъ прїсно наслѣдоватї. небесьскїя твоя силъ: гмь нашїмъ:

нам нехай збільшить, коли ти даруєш*, заступництво (suffragium)⁶⁰, господом⁶¹

До причастя

Нехай очистить нас, господи, просимо, і прийняття божественого таїнства (sacramenti), і славна святых твоїх молитва, господом.

Повсякденна поминальна меса за святих

Боже, [ти], хто нас утішаєш поминанням блаженної Марії завжди діви і блаженних небесних сил (virtutum) і святих патріархів, пророків, апостолів, мучеників, сповідників і дів, а також усіх святих повсякчасним, подай, просимо, щоб [тих], кого [ми] посвякденною вшановуємо службою, [ми] також благочестивого навернення наслідували взіреть, господом.

Ad communionem

Purificet nos domine quaesumus et diuini perceptio sacramenti et gloriosa sanctorum tuorum oratio, per.

Missa cotidiana de sanctis

Deus qui nos beata Mariae semper uirginis et beatorum caelestium uirtutum et sanctorum patriarcharum, prophetarum, apostolorum, martyrum, confessorum et uirginum atque omnium simul sanctorum continua laetificas commemoratione, presta quaesumus, ut quos cotidiano ueneramur officio etiam piaе conuersationis sequamur exemplo, per.

⁶⁰ *Suffragium* – справи, що їх роблять живі заради спасіння мертвих чи мертві заради спасіння живих. Звідси потім виникає Чистилище (Пор.: Le Goff J. *La naissance du purgatoire*. – Paris, 1981).

⁶¹ Другий варіант перекладу – “По жертву, господи, яка за святих мучеників цих наперед подається, наша ревність їх заслугами нам нехай примножить, якщо буде твоя ласка”**.

36. НАДЪ ОПЛАТМЪ.

Даръ съ принесенъи тебѣ гі всѣхъ святыхъ небесскихъ силъ раді: і всѣхъ святыхъ твоіхъ раді і правднхъ раді: буді тебѣ въ хвалу: а намъ молітвамі їхъ достоіное отъплати: гмъ нашіми.

37. ПО ВЪСУДѢ:

Просімъ тя гі. дазь намъ молітвамі всѣхъ небесскихъ силахъ. і всѣхъ святыхъ твоіхъ. і дѣль їхъ раді правднхъ: въсудьмъ сімъ възятимъ. очісті срьдцѣ нашѣ отъ грѣхъ нашіхъ: гмъ на:

38. МОЛІТВА Б:

Сътворі нѣи гі бже причастьни святѣи бці і приснодѣвѣ маріи: і достоінѣи святыхъ ангелъ і блаженыхъ апостолъ. мученіхъ. і прѣподобныхъ і чістыхъ дѣв. і всѣхъ святыхъ твоіхъ: молітвамі їхъ зашчіті нѣи

Дари тобі, господи, нашої ревності приносимо, які завдяки всіх святых твоїх ушануванню тобі нехай стануть приемними, і нам на спасіння за твоїм милосердям* нехай обернуться, господом

Подай нам, просимо, господи, за заступництвом* всіх святых твоїх заслуг, щоб [те], чого устами торкаємось, [ми] чистим серцем сприйняли, господом.

Ще одна

Вчини, господи Боже, [щоб] ми** за святої Марії завжди діви допомогою піднеслись**62 і за славним блаженних всіх небесних сил (uirgutum) і святых патріархів, пророків, апостолів, мучеників, сповідників, дів і всіх інших захистом були оборонені, щоб, доки їх повсякденне поминання творимо, доти їх самих повсякденною від усього супротивного нам захищалися службою, господом

Munera tibi domine postre deuotionis offerimus, que et pro omnium sanctorum tuorum tibi sint grata honore et nobis salutaria te miserante reddantur, per.

Praesta nobis quaesumus domine intercedentibus omnium sanctorum tuorum meritis, ut que ore contingimus, puro corde carianus, per.

Alia

Fac nos domine Deus sanctae Mariae semper uirginis subsidiis attolli et gloriosa beatarum omnium caelestium uirtutum et sanctorum patriarcharum, prophetarum, apostolorum, martyrum, confessorum, uirginum et omnium simul protectione defendi, ut dum eorum pariter cotidie commemorationem agimus, eorum pariter cotidie ab omnibus aduersis protegamur officio, per

62 Відмічаємо двома астерисками (**) початок і кінець звороту accusatiuus cum infinitiue, завдяки якому, можливо, в КЛ з'явився знахідний відмінок у звороті створі нѣи.

ОЛЕНА СИРЦОВА

(Київ)

МІФОЛОГІЯ ЯЗИЧНИЦЬКИХ ВОГНЕПАЛЬНИХ ОБРЯДІВ ТА ОБРАЗ ГЕЄНИ ВОГНЕННОЇ У ДАВНЬОСЛОВ'ЯНСЬКИХ ІНТЕРПРЕТАЦІЯХ БІБЛІЙНИХ ТЕКСТІВ

Єврейська назва долини синів Енномових [gē chinnom], що вже з часів засудження пророками вогнепальних обрядів, які у ній відбувалися, стала для іудеїв загальноновживаним символом незгасаючого вогню і послужила пізніше етимологом для євангельського образу η γεεννα του πυρος (Мф. 5. 22,29,30; 18,9; Мф. 23. 15,33; Мк. 9. 43, 45; Лк.12. 4), у найдавніших слов'янських перекладах з самого початку не отримала єдиного еквіваленту і передавалась за допомогою цілої низки лексичних варіацій. Крім простої транслітерації – *геона*, яку читаємо в Остромировому Євангелії-апракосі, Галицькому Євангелії-тетр, Повчанні Климента Охридського, Пандектах Антіоха, Хроніці Георгія Амартола, Єфремовській кормчій та ін.¹, поняття η γεεννα του πυρος в давньослов'янських текстах також перекладалося як *езеро огньное*, зокрема – в Євангелії-апракосі Мстислава Великого, Полікарповому Євангелії-апракосі, Пролозі (за списком XIII ст.) та ін.² Інший варіант перекладу – *дъбрь огньнна* – зберігся в Юрійівському Євангелії-апракосі, Євангелії-апракосі Добрилово, Пандектах Никона-Чорноризця, Рязанській кормчій та ін.³

¹ Див.: *Остромирово Евангелие 1056-1057 гг.* / Изд. А.Х.Востоков. – СПб., 1843; *Євангеліє-тетр Галицьке 1144 р.* // ГИМ, Син. №404; *Климент Охридски. Събр. съч* – Т.1. – С.111; *Пандект монаха Антиоха*. По рукописи XI в., принадлежащей Воскресенскому монастырю // Под набл. О.М.Бодянского. – М., 1813. – Л.128; *Истрин В.М. Книги временные и образные Георгия мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе*. – Пг., 1920. – Т.1. – Л.183 в.; *Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований* / Труд В.П.Бенешевича. – СПб., 1906. – Т.1.; *Срезневский И.И. Словарь древнерусского языка*. – М., 1989 (репр.изд.). – Т.1, ч. 1. – Стб.513; *Словарь древнерусского языка XI-XIV вв.*: В 10 томах. – М., 1989. – Т.2. – С. 317-318.

² Див.: *Апракос Мстислава Великого* / Изд. подг. Л.П.Жуковская, Л.А.Владимирова, Н.А.Панкратова. – М., 1983; *Євангеліє-апракос Поликарпово 1307 г.* // ГИМ, Син. №740. Варіант *езеро горящее*: *Срезневский И.И. Словарь древнерусского языка*. – Т.1, ч.2 – Стб.820; *Словарь древнерусского языка XI-XIV вв* – Т.3. – С.205. Зауважимо водночас, що в *Ходінні Богородиці по муках* за списком XII-XIII ст. (ГПБ, Тр.-Серг. №12) *езеро огньно* у значенні місця адських мук, як і в *Объявлении Иоанна* (20) є перекладом грецького η λιμνη του πυρος.

³ Див.: *Юрійівське Євангеліє-апракос XII ст.* // ГИМ, Син. №1003, л.109; *Древле-славяно-греко-русский словарь из Юрьевского евангелия 1118-1128 годов* / Арх.Амфилохия. – М., 1877; *Євангеліє-апракос Добрилово 1164 р.* // ГБЛ, Рум. №103; *Рязанська*

Ще один лексичний еквівалент біблійного образу геєни був пов'язаний із вживанням у ранніх слов'янських текстах таких виразів, як *повиньнъ естъ родоу огньноумоу* (ενοχος εσται εις την γεενναν του πυρος: Мф. 5. 22); *вродъ огня негасимого* (εις την γεενναν εις το πυρ του ασβεστου: Мк. 9. 44); *како оубѣжите от соуда огня Родьнаго* (της γεεννης: Мф. 23. 32); *страхъ родьствъньги* (φοβος γεεννης) тощо. Очевидне зближення в цих виразах семантики пекельного вогню із семантикою споріднення А.Х.Востоков, а за ним І.І.Срезневський, М.Фасмер та інші⁴ були схильні розглядати як наслідок помилки перекладачів, котрі могли за співзвучністю сплутати грецьке слово γεενα [рід] зі словом γεεννα. У сучасній лексикології це пояснення було в світоглядному аспекті узагальнене В.В.Колесовим, на думку якого “перші перекладачі сплутали два грецьких слова γεεννα “пекло” і γεενα “рід”, і з’явилося у слов’ян невідомо як словосполучення *род огньнъ...*, хоча самим слов’янам така символіка була невідома; вона залишилася чужою народові, ніколи не вийшла за межі книжної культури: “споріднення” не могло бути “пеклом”, це не вкладалося у свідомості, що звикла до інших уявлень про рід”⁵.

Ймовірність переплутання перекладачами згаданих понять, звичайно ж, не можна відкидати цілком. Однак, поза суто зовнішнім формальним аспектом такого змішання, не виглядає геть безпідставним і припущення про існування у слов’ян-язичників певних світоглядних засад для зазначеного (дійсно парадоксального з погляду християнина) зближення в єдиному образі семантики споріднення із семантикою вогню, оскільки символіка “роду вогненного” не була слов’янам зовсім невідомою і чужою. Навпаки, вона до певної міри навіть відповідала язичницьким, дохристиянським уявленням про рід. На таку думку наводить, зокрема, присутність у давньослов’янській книжності лексичного ряду понять, похідних від кореня *род-*, що вживалися як відповідники грецького слова γεεννα. Йдеться про вирази *родьство огньное, рождьство огньное, рожьство огньное, сьродьство огньное, рожение огньное*, які зустрічаються, наприклад, в Ізборнику 1073 р., Толковому Євангелії Феофілакта Болгарського, Успенській збірці

кормча // ГПБ, Ф. п.11 – п.138. Выписки: Срезневский И.И. *Словарь древнерусского языка*. – Т.1, ч.1. – Стб. 767; *Словарь древнерусского языка XI-XIV вв.* – Т.3. – С.131.

⁴ Див.: Востоков А.Х. *Материалы для сравнительного и объяснительного словаря и грамматики русского языка и других славянских наречий*. Т.6 // Прибавления к Известиям Императорской Академии Наук по отделению русского языка и словесности. – СПб., 1860-1861. – Стб.310; Срезневский И.И. *Словарь древнерусского языка*. – Т.3, ч.1. – Стб.138; Фасмер М. *Этимологический словарь русского языка*: В 4-х томах. – М., 1987 (Изд. 2-е). – Т.3. – С.491.

⁵ Колесов В.В. *Мир человека в слове Древней Руси*. – Л., 1986. – С.24. Тут можна звернути увагу також на ще більшу подібність графіки і звучання η γεεννα та η γεενα [народження, рід, потомство, генерація].

(ХІІ-ХІІІ ст.), Виголексинській збірці (ХІІ-ХІІІ ст.), Паїсіївській збірці (ХІУ-ХУ ст.), Златоструї ХУІ ст. і т.д.⁶ Те, що поява і розповсюдження даної лексики не були наслідком незнання інших синонімів, до певної міри підтверджується присутністю в одних і тих самих рукописах різних варіантів перекладу поняття $\gamma\epsilon\epsilon\nu\nu\alpha$, а саме: послідовних згадок про *рождѣство, дѣбрь огньноу і геону*. Це можна спостерігати, наприклад, у Супрасльському рукописі і Пандектах Никона Чорногорця⁷.

Проневипадковість зближення семантики споріднення з семантикою пекельного вогню при перекладі виразу $\gamma\epsilon\epsilon\nu\nu\alpha$ του πυρος як *родъ огоньъ* у давніх слов'янських текстах говорить, окрім іншого, наявність в них таких інокорінних інтерпретацій геєни вогненної, пов'язаних з темою споріднення, як *матица огньная* та *матѣка огньная*⁸. Ще одним аргументом на користь світоглядної обумовленості вживання виразу *родъ огоньъ* у значенні *геєни* є також існування у давньослов'янській книжності поняття з коренем *род-*, яке виступало концептуально комплементарним до образу геєни вогненної, а саме – такого досить часто вживаного синоніма раю, як *порода*. Це слово вживається у Слові Філософа з “Повісті минулих літ”, в Ізборниках 1073 та 1076 років, у патериках, повчаннях отців церкви, апокрифах, словах Климента Охридського, Йоана Екзарха Болгарського, Кирила Туровського, Несторовім Житті Феодосія Печерського, Чтенні про Бориса і Гліба та ін.⁹

Наведені спостереження дозволяють з увагою поставитися до погляду, який висловив укладач Повного церковно-слов'янського словника Г.Дяченко, спираючись на висновки дослідника слов'янської міфології А.Афанасьєва про те, що поява у давньослов'янській книжності термінів *род* – *родѣство* у значенні *геєни* є швидше не результатом помилки перших перекладачів з грецької, а наслідком співставлення в їх свідомості язичницьких і християнських уявлень слов'ян про посмертне буття:

⁶ Див.: *Изборник Святослава 1073 г.* / Факсимильное издание под ред. Л.П. Жуковской. – М., 1983. – Кн.1. – Л.44; *Успенский сборник XII-XIII вв.* / Изд. подг. О.А.Князевская, В.Т.Демьянов, М.В.Ляпон под ред. С.И.Коткова. – М., 1971. – 100 г 29-30; 221а 21; 296 в 20; 285 а 14-15; *Срезневский И.И. Словарь древнерусского языка*. – Т.3, ч.1. – Стб.140, 144, 816.

⁷ Див.: *Monumenta linguae palaeoslovenicae e codice Suprasliensi* / Ed. F. Mikloshich. – Vindobonae, 1851. Тут на с.55 йдеться про згубу *въ родѣствѣ огньнѣмъ*, на с.168. – про раба *дѣбри огньна*, на с. 341 – про прийняття *геонѣскааго огни*; *Пандекти Никона Чорнориця* 1296 р. // ГИМ, Син. № 836. Тут варіативність інтерпретації переходить від *дѣбри огньнѣ* в *рождѣство огньное* і, нарешті, в *геєнну* (арк.19, 157 зв.).

⁸ Див.: *Юрійський пролог ХІУ ст.*, арк. 228 б; *Збірка Тр.-Серг. Лаври ХІІ-ХІІІ ст.*, Син. № 12, арк.167 зв. та ін.; *Срезневский И.И. Словарь древнерусского языка*. Т.2., ч.1. – Стб.119; *Словарь древнерусского языка XI-XIV вв.* – Т.4. – С.514.

⁹ Там само.– Т.2, ч.2. – Стб.1208-1209. Частоту вживання слова *порода* в Успенській збірці демонструє показник на с.655 цього видання.

“За давньоязичницькими уявленнями, життя після смерті було життям в середовищі померлих праотців, і “вмерти” значило відійти в загробне царство, де збираються усі віджилі родичі, і добрі, й злі – “відійти до предків”, вселитися *въ родъ*. Коли з прийняттям християнства з’явилася необхідність різко розмежувати місця посмертного перебування праведних і грішних, то перекладачі призначену для останніх геєну стали інтерпретувати як “вогненний рід”, а для позначення царства блаженних прийняли термін *по-рода*, на що, можливо, вони були наведені випадковим співзвуччям цього слова з грецьким *παραδείσος* [рай]) Термін цей, однак, не втримався і був замінений словом “рай”, вірогідно тому, що сама назва “рай” [квітучий сад] більше відповідала поняттю біблійного едему, тоді як *порода* натякала на язичницьке уявлення про країну дідів”¹⁰.

Міфологічну основу зазначених зближень у словесності давніх слов’ян між семантикою споріднення і вогню дозволяють дослідити описи обряду спалення покійників, що збереглися у свідченнях арабських, візантійських та західних авторів¹¹. Так, згідно зі свідченням Ахмеда Ібн-Фадлана, яке датується Х століттям, важливим елементом цього обряду була добровільна згода молодої дівчини стати дружиною покійного у потойбічному світі, що означало згоду на смерть і спільну з ним кремацію. Протягом десяти днів обрядового дійства всі його учасники пили, звеселялися і розважалися з жінками, а *та дівчина, що буде спалена . . . всі ці десять днів н’є, звеселяється, прикрашає свою голову і всю себе прикрасами та шатами, і так прибрана віддається чоловікам*¹². Коли обряд наближався до кінця, дівчину підводили до воріт заздалегідь спорудженої загорожі довкола майбутнього вогнища. Її тричі підіймали над ворітьми, вона дивилася у внутрішній простір, у центрі якого знаходився покійник, і вимовляла ритуальні слова: “Вона сказала вперше, коли її підняли: “Ось бачу мого батька і мою матір”. І сказала вдруге: “Ось сидять усі мої родичі”. І сказала втретє: “Ось бачу я свого пана, що сидить у саду, а сад гарний і зелений”¹³.

В наведеному Ібн-Фадланом описі звертає на себе увагу оргіастичний характер обряду. Проводи покійного русича і дівчини, що у фіналі буде спалена разом з ним, постають тут як містерія народження для нового родового буття. В такому контексті *породна* дружина покійника

¹⁰ Дьяченко Г. *Полный церковно-славянский словарь*. – М., 1993. – С. 552. Див. також: Афанасьев А. *Поэтические воззрения славян на природу*. – Т. 3. – С. 811-812.

¹¹ Про обряд спалення покійника у русів йдеться у Аль-Бекрі, Істахарі, Ібн-Хадіса, Масуді, Ібн-Фадлана та ін.. Див.: Куник А., Розен Р. *Известия Ал.-Бекри и других авторов о Руси и славянах*. – СПб., 1878. – Ч. 1. – С. 62; Захoder Б.Н. *Каспийский свод сведений о Восточной Европе*. – М., 1967. – Т. 2. – С. 103-104; свідчення у візантійській літературі див.: Лев Диакон. *История*. – М., 1988. – С. 78; у західній – в Хроніці Тітмара Мерзебурзького та ін.

¹² Ковалевский А.П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921-922 гг. – Харьков, 1956. – С. 144-145.

¹³ Там само.

виступає як представниця-медіатор двох світів, розділених між собою ритуальними воротами. Її візія, поведінка і слова виявляються особливо істотними для всіх присутніх, оскільки на час церемонії вона стає жрицею божества, яке персоніфікує родову єдність померлих з живими. Тому саме їй доручається офірувати богам – покровителю обряду – ритуального півня, символ породжуючої сили вогню.

Про принесення в жертву півня на знак поклоніння вогню також збереглося свідчення, зокрема, у “Слове некоего христілюбца и ревнителя по правой вере”. Засуджуючи віру в язичницьких богів, він писав: “*Куры имъ рѣжють, огневи ся молять зовуще его Сварожичем*”¹⁴. Про Сварога як міфологічного породжувача вогню йдеться також у адаптованій на слов’янський ґрунт Хроніці Йоана Малали, де Сварог ототожнюється з еллінським богом вогню Гефестом: “*Феоста иже и Саварога нарекоша Египтяне*”; “*По оумрътвию же Феостовъ его жъ и Сварога наричють и царствова Египтяномъ сын его Солнце именем, его же наричють Дажьбог*”¹⁵. В цьому ж самому тексті ідентифікація Гефеста і Сварога конкретизується перекладачем-християнином в контексті, близькому водночас як до семантики обряду спалення покійників (трактованого, певна річ, з негативним відтінком), так і до семантики регуляції родових відносин: “*Феостъ же . . . въстави единому мужю едину жену имѣти . . . аще ли кто преступить, да ввергуть и в пещь огненну; сего ради прозваша и Сварогом*”¹⁶.

Особливість зазначеного ототожнення Сварога з Гефестом полягає в тому, що воно, своєю чергою, спиралося на відоме з часів Геродота ототожнення еллінського Гефеста з мемфиським богом Птахом¹⁷, культ якого був, окрім Єгипту, також розповсюджений у Палестині і на Синаї. У контексті пізнього релігійно-міфологічного синкретизму саме цей бог розглядався як покровитель померлих і водночас як бог відновної породжуючої сили, в цій останній іпостасі ототожнюючись з Озирісом. Таким чином, імпліцитний міфологічний зміст ототожнення слов’янського Сварога з єгипетським *Феостом* може вказувати саме на Сварога як покровителя обряду спалення померлих, в основі якого лежали уявлення про відроджуючу силу вогню.

Відмічений зв’язок семантики споріднення і регуляції родових відносин з семантикою вогню в образі Сварога свідчить на користь висловленої Б.А.Рибаківим думки про ідентичність Сварога і Рода у міфології давніх слов’ян і запропонованого ним читання імені Сварога

¹⁴ Аничков Е.В. *Язычество и Древняя Русь*. – СПб., 1914. – С.370.

¹⁵ Срезневский И.И. *Словарь древнерусского языка* – Т.3, ч.1. – Стб.265.

¹⁶ Там само.

¹⁷ Геродот. *Історії в дев’яти книгах*. – К., 1993. – Кн.2. – С.2-3, 90, 101, 108, 110, 112, 136, 141, 153, 176.

як епітета Рода¹⁸. Таке читання, досить імовірно в контексті звичної багатоіменності язичницьких богів, дозволяє розкрити статус бога Рода в культурі слов'ян як Рода-Сварога, або Рода Вогненного – сакрального покровителя обряду спалення покійників, їхнього переходу до *породного* (райського) буття. Відтак, можна реконструювати й вірогідні міфологічні підстави того зв'язку, який існував у лексиці слов'ян-язичників між власним іменем бога, покровителя померлих, і назвою місця їх потойбічного перебування – *Родъ огньнъ*. Такий лексичний зв'язок має певний міфологічний аналог веллінській мовній парадигмі, згідно з якою місцеперебування померлих позначалося як місцеперебування в доміви бога Аїда – *en Aíðon* (звідси в Євангелії від Луки – *en tw αἰδη*: Лк. 16. 23).

Ідея посмертного переходу людини в *родъ огньнъ*, що спиралася на уявлення про “вогняне породження для райського буття”, у міфології слов'ян виступає як зворотний бік уявлень про роль вогню у народженні людей для буття земного. Цей аспект “вогняного переходу” прочитується при співставленні згадок про бога Рода в текстах християнських полемістів проти язичництва з відомим фольклорним мотивом народження дитини від небесного вогню, з вогнища чи з печі. Схоже, саме з такими уявленнями пов'язані цитовані християнським автором твердження язичників, що *Род седя на въздусе, мечеть на землю груди и в томъ ражаются дети*¹⁹. Коментуючи це свідчення автора “Слова о вдохновении духа”, Б.А.Рыбаков висловив припущення, що під *грудами* тут мається на увазі *грудие росное*, тож народження дітей, відповідно, пов'язується з краплинами роси, що є “запліднюючим началом”²⁰. Однак не виключено, що у наведеному фрагменті мова йде швидше про *грудие* вогненно-зоряне, оскільки в деяких давньоруських джерелах слово *груда* вживається також у значенні *груды смоляной*²¹. Певним ключем-коментарем, який дозволяє зрозуміти, що ж насправді означають *груды*, що їх *Род седя на въздусе мечеть на землю... и в томъ ражаются дети*, може послужити фрагмент збірки Кирило-Білозерського монастиря, упорядкованої монахом Єфросином, де йдеться про *отложения... небесного огня*:

О денницахъ. Видимыя и к земли падаемыя звѣзды глаголють человеци яко звѣзды суть и падаютъ, иным же глаголють яко мытарства соуть лоукавая, но ныне звѣзды соуть, ниже мытарства но отложенна соуть огоньна небесного огня и падаютъ долу и елико нисходятъ низоу, раставляются и съливаются пакы на въздузъ; сего ради ниже на земли

¹⁸ Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. – М., 1988. – С. 421; Його ж. Язычество древних славян. – М., 1981.

¹⁹ Див.: Гальковский. Борьба христианства против язычества. – Т.2. – С.97-98.

²⁰ Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. – С.635-636.

²¹ Словарь древнерусского языка XI-XIV вв.. – Т.2. – С.36.

*видѣ кто, когда падшая ся от нихъ, но всегда на въздоусѣ сливаются и расыпать и глаголются дениця; звѣзды же никогда не падаютъ*²².

Щодо фольклору, то тут міфологічний образ синочка-комочка-грудочки, що народжується з одомашненого небесного вогню (випікається у печі), зберігся у народній казці про Колобка (від давньоруського *колобья*, що, як і *груда*, означає “ком”, “грудочку”)²³. Цей архаїчний мотив випікання дитини у печі і сакральної, породжуючої функції родового домашнього вогнища, очевидно, є елементом певного спільного фонду уявлень про життєдайну функцію вогню. Серед античних паралелей можна вказати, зокрема, на міф про загартування Ахілла Фетидою, яка по ночах опускала сина у вогонь, аби зробити його безсмертним, а також історію про те, як Деметра таємно від батьків Демофонта занурювала його в полум'я, аби він став безсмертним, як боги. Характерно, що коли про вогненний обряд дізнається батько Ахілла Пелей, він з жахом вириває сина з рук матері. В другому випадку мати Демофонта, підгледівши таїнство, яке чинила Деметра, теж почала кричати від страху, чим дуже розгнівала богиню. Страх Пелея і Метаніри в контексті міфу виглядає типовою реакцією профана, не посвяченого у сакральний зміст ритуалу, який означає містеріальне уподібнення богам (і предкам) і досягнення *породного* безсмертя.

Таким якраз і був загальний сенс цілої системи вогнепальних обрядів, що знаменували народження, ініціацію, одруження і проводи покійника у тих європейських народів, які не лише в дохристиянські, а й у християнські часи продовжували поклонятися вогню²⁴. Саме проти залишків таких обрядів, очевидно, і був спрямований 65-й канон Трульського собору, відомий на Русі в перекладі Кормчої: “Сжижаемая огнища въ новыя мѣсяца... аже прѣскакати нѣции по нѣкакоумоу обычаю дрѣвноумоу оуродѣствуютъ...оупразнити повелѣваемъ”²⁵, а також виступи таких християнських полемістів, як Серапіон Володимирський, який дорікав тим, хто йме віру волхвам і бере участь у вогнепальних обрядах – “пожагаете огнемъ неповинныя человеки”²⁶.

У контексті пропонованої реконструкції уявлень слов'ян про Рода вогненного, з одного боку, і міфу про вогняне загартування Ахілла – з другого, очевидно, може стати зрозумілішим міфологічне пов'язування Йоаном Екзархом Болгарським генеалогії болгар з Ахіллом. Підстави

²² Цит. за: Срезневский И.И. *Словарь древнерусского языка*. – Т.1, ч.1. – Стб.771-772.

²³ Див.: *Словарь древнерусского языка XI-XIV вв.* – Т.4. – С.241.

²⁴ Пор.: Фрэзер Дж. *Золотая ветвь*. – М., 1980 (гл. LXII “Европейские праздники огня”, гл. LXIII “Истолкование праздников огня”, гл. LXIV “Сожжение на кострах людей”).

²⁵ Цит. за: Срезневский И.И. *Словарь древнерусского языка*. – Т.2, ч.1. – Стб.603.

²⁶ Там само. – Стб.604.

для такого пов'язання подавали візантійські автори. Так, Лев Диякон, посилаючись на Арріана, зазначає, що син Пелея Ахілл був скіфом і походив з містечка під назвою Мірмікіон, розташованого в Таврії. Крім того, Йоан Малала зближував плем'я мірмідонців, котрим правив Ахілл, з болгарами²⁷.

Таким чином, коли уявлення про містерію зачаття і дітонародження у міфології слов'ян-язичників були так само пов'язані зі стихією вогню і покровительством Рода вогненного, як і проводи померлого в *породу* – родовий рай, то, можна гадати, саме завдяки вогню, на думку давніх слов'ян, здійснювався той містичний кругообіг народжень і смертей представників єдиного роду, в ході якого й утверджувалося поняття *родство огньное* в його позитивному значенні єдності померлих, живих і ще ненароджених.

Характерною особливістю згадок про культ Рода у давньо-слов'янських джерелах є пов'язування його з культом рожаниць. Про поклоніння Родові і рожаницям у Київській Русі свідчать, зокрема: “Вопрошание Кириково иже воспроси епископа Нифонта и инѣх”, написане у Новгороді в XII ст.; два слова, ймовірно, також домонгольського періоду, що пізніше увійшли до Паїсіївської збірки XIV-XV ст.; “Слово св. Григория изобретено в толцех о том како первое погани суще языци кланялися идолом и требы им клали”; “Слово некоего Христолюбца и ревнителя по правои вере” і деякі пізніші тексти²⁸. Однією з найдавніших є згадка про поклоніння рожаницям у тексті слов'янського Паримійника, де слова пророцтва з 65 книги Ісайї, звернені до іудеїв-ідолопоклонників, вочевидь адаптуються перекладачем до міфологічних реалій слов'янської культури: “*Вы же, оставышеи и забы[въ]шеи гороу мою и готовящеи рожаницамъ трапезоу и исполняющеи дѣмонови чѣрпание...*”²⁹. Згідно з мазоретським текстом, слова пророцтва мали б звучати в перекладі приблизно так: “*А ви, що Господа кидаєте, забуваєте гору святу мою, що ставите Гаду трапезу, а для Мені виповнюєте жертву литу. Вас віддам на заклання...*” (Іс. 65. 11)³⁰. Однак оригіналом для слов'янського Паримійника послужив, як вважають дослідники, грецький текст пророцтв, причому не старозаповітний (Септугінти), а службовий – грецький Профетологій³¹. Характерно, що переклад наведеного фраг-

²⁷ Див.: Лев Диякон. *История*. – С.78 і примітки до тексту.

²⁸ Срезневский И.И. *Словарь древнерусского языка*. – Т.3, ч.1. – Стб.141; Його ж. *Рожаницы у славян и других языческих народов*. – СПб., 1855.

²⁹ Див.: Григоровичів Паримійник // ГПБ, Q. п.1.13. Виписи: Срезневский И.И. *Словарь древнерусского языка*. – Т.3, ч.1. – Стб.141.

³⁰ Переклад подається за вид.: *Біблія або Книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту*. Із мови давньоєврейської та грецької на українську наново перекладена.

³¹ Пичхадзе А.А. *К истории славянского Паримейника (паримейные чтения книги Исход) // Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян*. – М., 1991. – С.147. Видання пам'ятки див.: *Monumenta musicae Byzantinae: Lectionaria / Ed. by C. Holz, Lake*. – Hauniae, 1939-1970. – Vol.1: *Prophetologium*, face 1-6; Pars.2: *Lectiones anni immobilis*, face 1-2 / Ed.C.Engberg. – Hauniae, 1980-1981.

менту грецькою мовою свого часу також призвів до певної адаптації і еллінізації імен іудейських богів, внаслідок чого замість *Гаду трапезу* з'явилося *τω δακτινιω τραπέζα*, а замість *Мені жертву лити* – *τη τοχη κεραισα*. *Дѣмонъ* у слов'янській версії є вочевидь калькою з грецької³².

Комплементарність у слов'янській міфології культів Рода і Рожаниць дозволяє припускати, що під узагальнюючим іменем *Дѣмонъ* перекладач мав на увазі слов'янського бога Рода. Це підтверджує інший варіант перекладу того самого пророцтва, що зберігся у складі збірки тлумачень на тексти переважно біблійних книг Старого і Нового заповіту XIII ст.³³ Так, у тлумаченнях на Слово пророка Ісайї, надписаних іменем Йоана Златоуста³⁴, Род і Рожаниці згадуються тричі, причому у двох випадках – у зв'язку зі згадкою про райський *лоугъ* і *ограды мѣста раиска* чи в *лоузѣ ограды овчамъ*, що може розглядатися як полемічно наголошувана християнська антитеза міфології язичницького вогнепального обряду проводів покійника у рай – “зелений сад”, який ввижався приреченій дівчині-жриці за ритуальною огорожею: “*Рече гдѣ и наслѣдять гороу стоую мою раби мои [т] раби соуть то иже слоужать Богу и волю его творять, а не Родоу и Рожаницямъ. И боудоуть въ лоузѣ ограды овчамъ [т] лоугъ нарицається раи, а ограды мѣста раиска, а овце вѣрнии людье иже работаютъ Богу а не Рожаницямъ*”.

Втретє імена Рода і Рожаниць прямо вводяться у текст пророцтва Ісайї як слов'янські міфологічні аналоги іудейських Гада і Мені: “*Вы же оставльнии мя и забывающе гороу стоую мою і готовающи тряпезоу Роду и Рожаницямъ наплняюще бѣсомъ чѣрпала азъ предамъ вы на оружье и вси колениемъ падете*”³⁵.

Поряд з наведеними варіантами інтерпретації фрагменту пророцтва з 65 глави книги Ісайї, в одному з давньослов'янських джерел – Ізборнику 1073 р. – збереглася дещо інша версія. Тут місце імен іудейської богині Мені, або еллінської Тюхе чи, нарешті, слов'янських

³² Для порівняння: у слов'янському тексті Толкових пророцтв, які Євсеев співставив з текстом Паримійника, замість слова *дѣмонъ* стоїть *коумиръ* (Євсеев І. *Книга пророка Ісайї въ древнеславянском переводе в двух частях*. – СПб., 1897. – Ч.1. – С.151).

³³ Сборник толкований на тексты преимущественно библейских книг Ветхого и Нового Завета XIII в. // ГПБ, Q. п.1.18. (Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI-XIII в. – М., 1984. – № 309).

³⁴ Належність Йоану Златоусту тлумачень на Слово пророка Ісайї (арк. 17 зв-23) заперечується рядом дослідників. Пор.: Гранстрем Е. *Иоанн Златоуст в древней русской и южнославянской письменности* // Труды отдела древнерусской литературы. – Л., 1980. – Т. XXXV. – С. 345-375.

³⁵ ГПБ, Q.п.1.13–п.18-19. Виписи: Лавровский П.А. *Описание семи рукописей Императорской Санкт-Петербургской Публичной Библиотеки* // Чтения в обществе истории и древностей российских. – М., 1858. – Кн.4. – С.22.

Рожаниць займає деперсоніфіковане в міфологічному відношенні поняття *вазнъ* [щасливий випадок, везіння], що репрезентується як принцип світобудови, сповідуваний язичниками: *вазнъ оубо отъ елинъ наричеться, еже есть бес промысли строи мирови*³⁶. Після такої дефініції пророчі слова книги Ісайї прочитуються швидше як певна теологічна чи навіть філософська метафора, ніж як засудження поклоніння конкретним слів'янським ідолам. Згадуваний у цьому ж фрагменті Ізборника Род постає як певна імперсональна реальність, що визначає долю: *фарисѣи родъ и поучаи несмыслнѣ вѣроуютъ... Бжѣствное писание обличая безоумие и нечѣстие их рече, готовяштии бѣсоу трапезоу и растваряюштеи вазни растворъ*³⁷.

Порівняння трьох варіантів слів'янського перекладу фрагменту пророцтва з 65 глави книги Ісайї показує, що тоді коли переклад, введений до Ізборника 1073 р., продовжував і навіть посилював намічену грецьким перекладом тенденцію до деконкретизації і деперсоніфікації імен місцевих язичницьких богів, репрезентованих мазоретським оригіналом, у редакціях Паримійника і особливо тлумаченнях на Слово, написаних іменем Йоана Златоуста, замість узагальненого *δοξων* знову вводиться ім'я конкретного місцевого бога Рода і богинь Рожаниць. Це дозволяє виділити дві редакції слів'янського перекладу пророцтва Ісайї: 1) редакцію Паримійника і тлумачень на Слово, надписаних іменем Йоана Златоуста і 2) редакцію, що увійшла до Ізборника 1073 р., в якій відсутня референція щодо конкретних іудейських, еллінських чи слів'янських богів.

Схоже, друга редакція могла з'явитися при роботі з грецьким текстом, під час якої перекладач, ймовірно, не користувався єврейським оригіналом. Натомість введення до тексту пророцтва глави з іменами місцевих слів'янських богів могло бути якраз інспіроване співставленням грецького тексту з єврейським, причому робив це перекладач, який добре розумівся на текстах пророчих книг і ономастиці як іудейських, так і слів'янських язичницьких богів.

Така обізнаність була обов'язковою умовою автентичного сприйняття значення імен Гада і Мені в словах іудейського пророка. Це особливе значення стає зрозумілим, коли навести повне ім'я бога — Ваал-Гад, де "Гад" означає "щастя", а "Ваал"³⁸ — "хазяїн, володар", звідси його прочитання як *володар щастя*. У тексті Біблії воно збережене, зокрема, у книзі Ісуса Навина (Єг. 11.17) як назва повойованого іудейським царем ханаанського міста, де, вірогідно,

³⁶ Ізборник Святослава 1073 г. — Л.114.

³⁷ Там само.

³⁸ Взагалі ім'я Ваал було однією з найуживаніших складових імен місцевих семітських богів, серед яких відомі Ваал-Хаддад, Ваал-Шемем, Ваал-Хаммон, Ваал-Зебул та ін.

особливо вшановувалося це божество. Згідно з біблійною хронологією, Ісайя жив за царів Охозії, Йонафана, Ахаза, Єзехії та Манасії. Саме часи Ахаза і Манасії були позначені особливим піднесенням і поширенням поклоніння “Ваалам”. Так, про Ахаза в іудейських книгах говориться: *“І ходив він дорогами Ізраїлевих царів, а також робив литих бовванів Ваалів. І він ходив у долині синів Енномових і проводив синів своїх через вогонь, наслідуючи мерзоту народів, яких вигнав Господь перед лицем синів Ізраїля”* (2 Хр. 28. 2,3).

В іншому місці стверджується, що Ахаз *навіть сина свого провів через вогонь* (2 Цар. 16. 3). Певна річ, що пророцтва Ісайї, який жив у Єрусалимі і добре знав про служіння Ваалам, мусили бути спрямовані передовсім проти вогнепальних обрядів ідолопоклонників у долині синів Енномових. Для слов’янських, як і для грецьких перекладачів книги Ісайї, далеких від новітнього текстологічного скепсису з приводу того, чи був пророк автором останніх глав книги, чи лише її першої половини (вже не кажучи про заперечення авторства Ісайї в цілому)³⁹, не могло бути сумнівів з приводу того, що у пророцтві мова йде про одного з ідолів, який у пророцтвах протиставляється Ягве, тобто про Ваала. Не торкаючись спеціальних текстологічних аспектів, зауважимо, що коли навіть автором 65 глави був не сам Ісайя, а хтось із його наступників, роль культу Ваалів у свідомості євреїв і після смерті Ісайї залишалася настільки визначною, що Єремія, який почав пророкувати вже за царя Йосії, тобто тоді, коли послідовно знищувалися статуї ідолів і їхні капища у долині синів Енномових, вважав за актуальне виступати проти обрядів, з нею пов’язаних:

“Бо Юдині сини чинять зло в Моїх очах, – говорить Господь...І побудували ті жертовні пагірки Тофета, що в долині Бен-Гіннома [синів Енномових], щоб палити синів своїх та дочок своїх на огні, чого Я не наказував... Тому то приходять ось дні, – говорить Господь, – що не буде вже кликатись “Тофет” місце це чи “Долина Бен-Гіннома”, а тільки “Долина вбивства”, і будуть ховати у Тофеті через брак місця на погреб (Єр. 7. 30, 31, 32).

Характерно, що засуджуючи обряди, які відбувалися на жертовних пагірках Тофета, Єремія згадує ім’я Ваала як в однині (*Чи ви будете красти, вбивати й перелюб чинити, і присягати фальшиво, й кадити Ваалові:* Єр.7. 9), так і в множині (*а ходили за впертістю серця свого за Ваалами, що навчили про них їхні батьки:* Єр. 9. 13).

Впертість серця, яку засуджує Єремія, у послідовників культу Ваала спиралася, проте, на успадковану від батьків віру в сакральний характер причетності до Ваалового вогню, що *палає весь день*. Саме в

³⁹ Огляд міркувань див.: *Condamin. Le livre d'Isaie. Traduction critique avec notes et commentaire.* – Paris, 1905; *Толковая Библия*, Т.5, с.289.

65 главі книги Ісайї наводиться ритуальна формула культу Ваала: “Спинись, не зближайся до мене, бо святий я для тебе! Оце дим в Моїй ніздрі, вогонь, що палає весь день” (Іс. 65. 5), а трохи далі, у завершенні книги (глава 66) виголошується грізне пророцтво нечестивим, які забули Господа: “Изидуть и оузрятъ трупъ чловч[с]къ прѣступивши[х] о мнѣ: червь бо ихъ не оугаснетъ”⁴⁰ (Іс. 66. 24). Останні слова знову відсилають читача до образу долини синів Енномових, яка після припинення там ідолослужіння була перетворена на місце, де звалювалися усякі нечистоти і падали і де постійно підтримувався вогонь.

Таким чином, як загальний контекст пророчих і історичних книг Старого заповіту, так і безпосередній контекст глави 65 книги Ісайї давали для слов’янських перекладачів підставу ототожнювати згаданого в Септугінті Даймона з Ваал-Гадом, якому у долині синів Енномових ідолопоклонники присвячували свої вогнепальні обряди і палили синів своїх та дочок своїх на вогні.

Традиція залучення ідолопоклонниками дітей до вогнепального обряду, який з часів Септугінти став пов’язуватись з культом Молоха, вперше згадується в П’ятикнижжі, зокрема – у Книзі Левит, у переліку неприпустимих злочинів (ЗМ. 18. 21). Потім цей оргіастичний обряд засуджується у Книзі Царів як *гидота аммонітська*, запроваджувана Соломоном (1 Цар. 11. 5), і в книгах пророків, причому в досить суперечливому контексті: *І побудували жертвні пагірки Ваалові, що в долині Бен-Гіннома [синів Енномових], щоб через вогонь переводити синів своїх та дочок своїх Молохові* (Єр. 32. 35). В око впадає суперечливість фрази: капища влаштовували Ваалові, але для обряду на честь Молоха. Сенсу це речення набирає в тому випадку, коли Молоха вважати одним з Ваалів, як іноді й вважали⁴¹, або коли Молох – це не ім’я ідола, а назва обряду. Останнє було доведене в ХХ ст. німецьким семітологом О.Ейсфельдом, котрий показав, що Молох – це назва самого ритуалу жертвовного спалення людей чи тварин, пізніше прийнята за ім’я божества⁴².

Основне ім’я жіночого божества, яке в старозаповітних книгах часто ставиться поряд з Ваалом – Астарта. Так, у Книзі Суддів говориться: *І покинули вони Господа, та й служили Ваалові та Астартам* (Суд. 2. 13); *...і служили Ваалам та Астартам* (Суд. 10. 6); те саме – у Книзі Царств (1 Сам. 12. 10). Згадка про Астарт у множині (*Аштарот*),

⁴⁰ Цит. за вид.: Григоровичев Паримейник в сличении с другими Паримейниками / Изд. Р.Ф.Брандт, вып.1. – С.55.

⁴¹ Див.: Шифман И.Ш. Молох // Мифы народов мира. – М., 1988. –Т.2. – С.169-170.

⁴² Eissfeldt O. Molk als Opferbegriff im punischen und hebräischen und das Ende des Gottes Moloch. – Halle/Saale, 1935.

як і у випадку з Ваалами, засвідчує, що ім'я Астарті тут виступає як збірна назва ряду жіночих семітських божеств. Тому досить імовірним може бути припущення, що друге ім'я богині Мені, згадане у 65 главі книги Ісайї – це Астарта. За цим стояв передусім культ Астарті як богині плодючості, яку євреї називали *царицею небесною* (Єр. 44. 17,19) і вважали уособленням місяця⁴³. Основа семітського імені Мені [М'пі] могла читатися співзвучно з грецьким іменем Μηνη [тобто, *місяць*], що сприяло зближенню її перекладачами з елліністичною богинею Мене-Селеною. Зауважимо, що в часи, коли був здійснений переклад Септугінти, культ Астарті ототожнювали також з культом сирійської богині Атаргатіс, покровительки плодороддя, достатку і благополуччя, а остання, своєю чергою, у сирійській Пальмірі ототожнювалася з Тюхе.

Таким чином, ототожнення імені Мені з іменем богині Тюхе в перекладі Септугінти засвідчує певну поінформованість олександрійських перекладачів про те, що власне “Тюхе” і “Атаргатіс” були тими іменами, під якими в пізніші часи виступав згадуваний старозаповітними пророками культ Астарті-Мені.

Що ж до появи в найдавніших перекладах пророцтв Книги Ісайї та коментарях до них імен слов'янських божеств Рода і Рожаниць, то це може вказувати на те, що їх автори спостерегли певну подібність між оргіастичними вогнепальними обрядами культу Ваалів і Астарт – Гада й Мені, які відбувалися у *долині синів Енномових*, зі слов'янськими обрядами, пов'язаними з культом Роду і Рожаниць. У контексті такої міфологічної аналогії поява виразів *родъ огньъ, родство огненное* як лексичного інваріанту *долини синів Енномових* виглядає цілком зрозумілою і обгрунтованою: давньослов'янським книжникам були відомі і писання пророків, і міфологічний зміст вогнепальних обрядів слов'ян.

Отже, можна гадати, що підставою для вживання у найдавніших слов'янських перекладах лексем групи *родъ огньъ – родство огненное* у значенні *геєни вогненної* послужив не лише зміст слов'янських язичницьких обрядів, де семантика споріднення перепліталася з семантикою вогню, а й те, що дані обряди сприймалися як аналогічні описаним у книгах пророцтв вогнепальним обрядам євреїв-ідолопоклонників у *долині синів Енномових*. Тобто, поява таких лексем у слов'янських текстах стала наслідком ретельного знайомства їх перекладачів з біблійними книгами. Автором висловів *родъ огньъ – родство огненное*, найімовірніше, мала бути та сама людина, яка започаткувала перекладацьку міфологічну аналогію між семітським Ваал-Гадом і Мені (Астартою), з одного боку, та Родом і Рожаницями – з другого.

⁴³ Докладніше про культ Астарті див.: Пальмов М. *Идолопоклонство у древних евреев*. – СПб., 1897. – С.295-308.

Оскільки досить вірогідно, що перекладачем Паримійника, в якому ця аналогія фіксується найраніше, був Константин-Кирил Філософ⁴⁴, то не виключено, що саме йому могла належати і слов'янська версія Тлумачень на Слово пророка Ісайї.

Таким чином, дослідження міфологічних і лексичних взаємодій, що знайшли своє відображення у найдавніших слов'янських перекладах, дозволяє реконструювати певні світоглядні паралелі між давньо-єврейською і давньослов'янською язичницькою міфологією, які свідчать про досить тісний зв'язок європейських та східних культур, у своєрідний спосіб зафіксований лексикою давньослов'янської книжності.

⁴⁴ Див.: Евсеев И. Цит. праця.– С.20-21.

НАТАЛЯ ЯКОВЕНКО

(Київ)

СИМВОЛ “БОГОХРАНИМОГО ГРАДА”

У КИЇВСЬКІЙ ПРОПАГАНДІ 1620-1640-х РОКІВ*

Відкриваючи спеціальний випуск “Harvard Ukrainian Studies” з матеріалами міжнародної конференції “Concepts of Nationhood in Early Modern Eastern Europe” (1981), Омелян Прицак писав:

A sense of Kiev's uniqueness, its pride in its often exaggerated antiquity, and its status as “being chosen” constitute a distinctive feature of Ukrainian political mythology through the ages. It was first manifested in the Rus' “Primary Chronicle”, ca.1115–1123, and later elaborated in the Kievan Synopsis (1671–1681).¹

Здається, проте, що оформлення міфу Києва як сакрального символу України-Русі належало не авторові *Синописиса*. Він справді вперше поставив Київ у центр династичної історії *народа Российского*, намагаючись (хоч і не завжди зграбно, як показав Дж.Джираудо²) поєднати територіально і духовно Москву з Україною³. Однак на час написання *Синописиса* символ *богоспасаємого града*⁴ активно функціонував у пропагандистському вжитку на Україні вже принаймні півстоліття. Зокрема, послідовно ця словесна формула стала прикладатися до Києва, починаючи від окружного послання таємно висвяченого православного митрополита Йова Борецького (15 XII 1621), який закликав вірних: *...до богоспасаємого мѣста Києва, второго руского Іерусалима, прынамней в духовных пилных потребах,*

* Стаття написана на замовлення журналу “Barok” (Warszawa, 1996/4). З дозволу редакції передруковується українською мовою.

¹ O.Pritsak. *Kiev and All of Rus': The Fate of a Sacral Idea* // Harvard Ukrainian Studies. – 1986. – vol.X, nr 3/4. – P.279.

² Дж.Джираудо. “Русское” настоящее и прошедшее в творчестве Иннокентия Гизеля // Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей. – 1992. – Т.1. – С.92-103.

³ Про місце *Синописиса* серед українських історичних творів XVII ст. з новіших праць див.: F.E.Sysyn. *Concepts of Nationhood in Ukrainian History Writing, 1620-1690* // Harvard Ukrainian Studies. – 1986. – Vol.X, nr 3/4. – P.393-423; Ejusdem. *The Cultural, Social and Political Context of Ukrainian History Writing, 1620-1690* // Europa Orientalis. – 1986. – Vol.5. – P.285-310; Ю.А.Мыцык. *Украинские летописи XVII века*. – Днепропетровск, 1978. – С.21-28.

⁴ Саме так називається Київ у *Синописі*: *Богоспасаемый Преславный и Первоначальный всея России Град Киев*”.

минаючи унитскую безбожную яму, если мило спасение, абыся не лѣнил приходити и присилати⁵.

Старий візантійський штамп, що служив однією з метафоричних назв Константинополя – сакрального центру християнської імперії, яка перебуває під опікою Бога⁶, українські книжники пробували поєднати з Києвом і раніше, до Борецького. Наприклад, у тексті канонічної (так званої II-ї Касіянівської) редакції Києво-Печерського патерика, укладеної 1462 р., Київ, як і в старіших давньоруських пам'ятках, називається *стольним, славним чи богоіменитим градом*, тоді як *богохранимим градом* іменують лише Константинополь⁷. Натомість століттям пізніше, у заключному записі списку 1554 р., виконаного для монастиря "дячком Нестерцем з Сокаля", читаємо, що *написана бысть сіа книга, глаголемаа Патерик...убогоспасаемом градѣ Києвъ*⁸. Вкрай обмежена кількість руських літературних пам'яток XV–середини XVI ст. не дозволяє простежити напевне, коли й де Київ уперше перетворився зі *славного й стольного* на *богоспасаемий*, однак найімовірніше, що така словесна формула зародилася не раніше XVI ст., причому аж до київського піднесення 1620-х вживався хіба епізодично. Наприклад, навіть у таких "програмних" віршах кінця XVI – початку XVII ст., як *Како Андрей, святыи апостол, приишел в Кіевград к невѣрным* та *О святых тѣлах печерских* Київ названо всього лиш *славним*⁹, але водночас у літописних замітках уставника київської Успенської церкви Кирила Івановича (не пізніше 1616 р.) місто фігурує як *богоспасаемий град*¹⁰.

Не менш складно відповісти на питання, що в обставинах XVI ст. могло підштовхнути появу такої претензійної метафори з арсеналу "імперської" візантійської лексики, яка реальному статусу міста ажніак не відповідала. Славетне домонгольське минуле давно відійшло в область легенд, а ліквідація 1471 р. удільного князіння Олельковичів, підсилена переміщенням митрополичої резиденції у Литву, перетворила

⁵ Цит. за публікацією: С.Т.Голубев. *Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Опыт исторического исследования.* – Киев, 1883, – Т.1 (Приложения). – С.263.

⁶ Огляд з епітетів, вживаних на окреслення Константинополя, див.: E.Fenster. *Laudes Constantinopolitanae.* – München, 1968.

⁷ Цит. за текстом пам'ятки у виданні Дмитра Абрамовича: Д.Абрамович. *Киево-Печерский Патерик (вступ, текст, примітки).* – К., 1930. – С.9, 22, 84.

⁸ Там само. – С.193.

⁹ Обидва вірші були вміщені до рукописного збірника початку XVII ст., що належав бібліотеці Загорівського монастиря (Волинь). Нині оригінал рукопису втрачений; сучасні передруки здійснюються за публікацією А.Добротворського у часописі "Вестник Юго-Западной и Западной России", 1863, т.1, с.1–17, 75–115, 165–196. Тут згадка за останньою публікацією: *Українська література XIV – XVI ст / Упорядкування і примітки В.П.Колосової, В.Д.Литвинова та ін.* – К., 1988. – С.498–500.

¹⁰ *Київський літопис першої чверті XVII ст.* / Підг. В.І.Ульяновський, Н.М.Яковенко // Український історичний журнал. – 1989. – № 2. – С.110; 1989, № 5. – С.107.

Київ на ординарний воеводський центр. Прикордонне географічне розташування давало прагматичним київським міщанам пільги людей українних: на цей сюжет натрапляємо, починаючи з перших міських привілеїв великих князів литовських, найраніший з яких умовно датують 1471 роком¹¹. Схоже, не без ініціативи самих киян, прохачів згаданих привілеїв, статус *пограничного міста* закріплюється як головна прикмета Києва і в погляді офіційних урядових влад¹², а також ширшого загалу польсько–литовської держави. На пограничності міста роблять особливий наголос подорожні, які відвідували Київ, як Амброджо Контаріні (1474), Міхалон Литвин (1542?), Міллер (до 1585)¹³ та ін. Як зауважив Ярослав Пеленський у своїй розвідці, присвяченій дебатам довкола інкорпорації давніх руських територій до Корони Польської на Люблінському унійному сеймі, погляд на Київ як *ворота* держави Ягеллонів був уперше висловлений литовськими послами у 1526 р. (*Киев, который ест как ворота всего панства ваше милости*¹⁴). Мотивуючи на сеймі 1569 р. доцільність приєднання Київського воеводства, польські послы, прихильники інкорпорації, оперували двома аргументами: 1) Корона здавна має право на Київ як місто, завойоване королями польськими (*ex antiquitis annalibus illam urbem a regibus Poloniae ter captam ac direptam fuisse constat*), 2) Київ – це “укріплена брама” усіх теренів, що до нього прилягають (*Kiiovia fere sit porta omnium illarum ditionum, sibi adiacentum – Volniae et Podoliae, que et hostilem omnem incursum vetat et illis ditionibus pro specula atque munita porta sit*)¹⁵.

Українне становище міста, пов’язане з досить специфічним колом асоціацій (як нестабільність людського життя, строкатість різноетнічного, нераз підозрілого населення, ослаблена дії законів тощо), відсувало у щодалі глибше минуле пам’ять про **інший**, давній Київ, возвеличуваний давньоруськими літописцями як *честь, и слава, и величество, и глава всѣм землям Рускиим*¹⁶.

Втім, одна з цих тез – про *главенство* Києва – не щезла з обрії

¹¹ Співставлення точок зору на датування і зміст міських привілеїв Києва кінця XV – початку XVI ст. див.: *Каталог документів з історії Києва XV–XIX ст.* / Упоряд. Г.В.Боряк, Н.М.Яковенко. – К., 1992. – С.33–36, 159–163.

¹² Пор. королівські привілеї 1500, 1522, 1528, 1536, 1545, 1557, 1567, 1570, 1577, 1585, 1588 та інших років про пільги киянам як мешканцям міста українного (Там само. – С.34 *passim*).

¹³ Інформація про Київ, що міститься у цих та інших достатньо відомих пам’ятках, розглянута у спеціальній статті: Г.В.Боряк. *Іноземні джерела про Київ XIII – середини XVII ст.* // Український історичний журнал. – 1981. – № 12. – С.31–41.

¹⁴ J.Pelenski. *Inkorporacja ukraińskich ziem dawnej Rusi do Korony w 1569 roku. Ideologia i korzyści – próba nowego spojrzenia* // Przegląd Historyczny. – 1974. – T.LXV, z.2. – S.247.

¹⁵ Ibidem, s.247–253. Перебіг сейму і дебати послів занотовані у сеймовому діаріуші: *Дневник Люблинского сейма 1569 года. Соединение Великого княжества Литовского с Королевством Польским* / Издал М.О.Коялович. – СПб., 1869 (цитовані фрагменти на с.401,403).

¹⁶ *Полное собрание русских летописей*. – Т.9. – С.202.

свідомості і після того, як перестала відповідати політичним реаліям. До певної міри цьому сприяла церковна доктрина: згідно з постановою Константинопольського патріаршого собору 1354 р., який санкціонував перенесення кафедри Руської митрополії з Києва до Володимира-на-Клязьмі, за колишньою митрополичою столицею зберігалося номінальне значення релігійного центру *всієї Русі*; 1380 р. патріарх Нил роз'яснював, що не можна стати загальноруським митрополитом, не отримавши номінації по Києву, котрий є *соборною церквою*, а також *головним містом Русі*¹⁷. У середині XVI ст. Міхалон Литвин характеризує Київ як *princeps aliarum arcium et provinciarum*¹⁸; столицею навколишніх земель називають Київ нунцій Альберто Кампензе (1523) та кардинали Антоніо Граціані (1565) і Джованні Комендоне¹⁹. У записках Литвина натрапляємо також на свідчення (особливо цінне з огляду на брак тогочасних руських пам'яток), що мешканці України-Русі зберігали на рівні народних переказів пам'ять про позацерковний контекст *главенства* колишньої княжої столиці. Місто Київ та його фортеця занедбані, пише він, але існує простонародне руське прислів'я (*vulgatum est Roxolanorum proverbium*): з київських гір далеко видно (*ex cuius promontorio multa alia videri loca*)²⁰.

Про те саме характерну зазначку подає у своїх подорожніх записках гданський купець Мартін Груневег, який побував у Києві 1584 р. Описуючи *славне* місто (яке, втім, швидше нагадує йому багатолюдне розкидане село), він говорить: *Русини знають, яким могутнім містом був Київ і те, що він був столицею їхніх князів...багато з них також вірить, що Троя стояла на тому самому місці*²¹. У цій фразі на особливу увагу заслуговує інформація, що мешканці України-Русі не тільки знають про княже минуле Києва, але й довірливо сприймають за правду розповсюджений у польській та західноєвропейській літературі XVI ст. топос – порівняння руїн Києва як символу скороминущої втраченої величі з руїнами Трої²².

¹⁷ Русская Историческая Библиотека. – СПб., 1880. – т.6 (Приложения). – № 30, стб.180. На думку О.Прицака, ідея сакралізованого зв'язку Києва з усією Руссю була привнесена на Русь в XI–XII ст. грецькими митрополитами як *агентами політичних інтересів Візантійської імперії* (О.Пritsak. *Op.cit.*. – Р.281–288, 293).

¹⁸ Цит. за виданням латинського тексту в публікації С.Д.Шестакова: М.Литвин. *Десять отрывков разнообразного исторического содержания (из сочинения) Михалона Литвина "О нравах татар, литовцев и москвитян"* / Пер. С.Д.Шестаков // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. – СПб., 1854. – Кн.2, отд.5. – С.60.

¹⁹ Библиотека иностранных писателей о России. – СПб., 1838. – Т.1. – С.19; *Zbiór pamiętników historycznych o dawnej Polsce / Przez J.U.Niemcewicza*. – Lipsk, 1838. – Т.1. – С.63; *Pamiętniki o dawnej Polsce z czasów Zygmunta Augusta / Zebrał I.Albertrandi*. – Wilno, 1847. – Т.1. – С.40.

²⁰ М.Литвин. *Десять отрывков...* – С.60.

²¹ Цит. за перекладом Ярослава Ісаєвича, який уперше проаналізував "руську" частину рукопису Груневега, що зберігається у Гданській бібліотеці: Я.Д.Ісаєвич. *Нове джерело про історичну топографію та архітектурні пам'ятки стародавнього Києва* // Київська Русь: культура, традиції. 36. наук. праць. – К., 1982. – С.118–119.

²² Ширше про цей сюжет див.: N.Iakovenko. *L'image de l'Ukraine dans l'imagination Européenne*

З іншого боку, можна припускати, що для мешканців України–Русі не пройшло непоміченим виопукнення ролі Києва у московській пропаганді першої половини – середини XVI ст. Міхалон Литвин, принаймні, орієнтувався у цьому так само добре, як і послі Люблінського сейму 1569 р.²³; ще один приклад: аналізуючи текст послання 1592 р. Львівського Успенського братства до царя Федора Івановича, Ігор Шевченко відзначив дослівне знання братчиками словесних штампів, які відповідали московській доктрині влади²⁴. Сформульована там відома ідея *translatio imperii*, що обґрунтовувала патримоніальне право російської династії на Київ – *отчину извечную московських царів–Рюриковичів*, знайшла, зокрема, свій вияв у особливо цікавій для нас тезі “Москва – другий Київ”, уперше виразно заявленій, згідно зі спостереженнями Ярослава Пеленського, у *Казанській історії*, пам’ятці російської публіцистики середини 1560-х років, де сказано: *Воссия ныне стольный и преславный град Москва яко второй Киев*²⁵. Тож здається достатньо вірогідним, що репліки українських книжників XVI ст. про Київ як *богоспасаемый град* могли стати свого роду рефлексією на різке піднесення його ролі в ідеології могутньої єдиновірної держави.

Проте втримати “здобуті вершини” Києву не вдалося. З 1570–х років розпочнеться рвучка мутація культурних пріоритетів, центрами руського духовного життя стануть Острів і Львів²⁶, а ортодоксальний Київ на кілька десятиліть перетвориться на глибоку провінцію – без школи, без друкарні, без інтелектуальних сил. Так триватиме, аж доки до Києво-Печерського монастиря не докотиться хвиля оновлення, пов’язана з особистостями двох освічених архимандритів-галичан –

du XVIe au XVIIIe siecle // Regards sur l'indomptable Europe du Centre-Est du XVIIIe siecle a nos jours. Actes du colloque de Villeneuve-d'Ascq 20–23 septembre 1993/Textes reunis par J.Kloczowski, D.Beauvois, Y.-M.Hilaire. – Lille, 1996. – P.261–265.

²³ Наприклад, у 9–му фрагменті, після доволі фантазованого опису багатств Київщини і короткої згадки про чудотворні мощі Києво–Печерського монастиря, Литвин зазначає, що князь Московитів, називаючи себе спадкоємцем Володимира, палко бажає повернути Київ, котрий йому особливо до серця (*quae ipsi cordi est*), а його люди теж переживають (*dolent*), що не можуть оволодіти цією стародавньою столицею царських інсигній і святощів (*tam antiquam stemmatum sanctuariorumque suorum cathedram*): М.Литвин. *Десять отрывков...* – С.68. Так само на Люблінському сеймі 1569 р. серед інших аргументів на користь приєднання Києва до Корони бачимо і той, що Московит плекає неабияку турботу (*curam vehementer incumbat*), щоб захопити Київ, столицю Русі (*metropolitanam Russiae*): *Дневник Люблинского сейма...* – С.401.

²⁴ I.Ševčenko. *A neglected Byzantine source of Muscovite political ideology // I.Ševčenko. Byzantium and the Slavs in letters and culture. – Cambridge Mass. – Napoli, 1991. – P.83–85.*

²⁵ Аналіз ідеологічних мотивів російської політики середини XVI ст., а також огляд величезної літератури даної проблеми див.: J.Pelenski. *Russia and Kazan: Conquest and Imperial Ideology (1438–1560s).* – The Hague – Paris, 1974. – Part VII. Наведений уривок цитується за вид.: *Казанская история / Подг. текста Г.Н.Моисеевой. – М.–Л., 1954. – С.57.*

²⁶ Зокрема, виразним доказом тогочасного погляду на Львів як головне місто Русі може послужити вірш на герб Львівського братства, уміщений до виданих 1609 р. братською друкарнею *Бесѣда о воспитаніи чад*. У ньому говориться: *Як лев срогкій над всіми звѣр҃яти пануєт, так Львов над всѣмъ мѣста в князѣвѣ Руском продукуєт* (Цит. за: *Українська література XIV–XVI ст.* – С.520).

Єлисея Плетенецького (1599-1624) та Захарії Копистенського (1624-1627). На другу половину архимандритства Плетенецького припадають перші ознаки змін: заснування Київської Братської школи (1615) і відкриття Лаврської друкарні (1616) з поступовою концентрацією довкола неї інтелектуальних сил (у проповіді на роковини смерті Плетенецького його наступник Копистенський підкреслить організаційну активність покійного: *Поминаймо учоных людей прибѣжища, науки любячих промотора и школ на разных мѣсцах зычливого фундатора*²⁷). Проте безпосереднім поштовхом, який примусив київську "вчену дружину" всерйоз узятися за перо, стало таємне поставлення ієрархів православної церкви, здійснене в Києві у жовтні 1620 р. єрусалимським патріархом Теофаном. З формального боку ця акція була протизаконною, однак її учасники не сумнівалися у своєму моральному праві, ба – навіть пастирському обов'язку діяти саме так.

Обґрунтовуючи і пропагуючи власну правоту, новопоставлений митрополит Йов Борецький та ієромонах (з 1624 р. архимандрит) Києво-Печерського монастиря Захарія Копистенський впродовж 1620-х пишуть кілька творів, програмна роль яких, на думку автора цих рядків, досі належно не поцінована, хоча на сформульовані тут ідеї аж до кінця XVII ст. спиратиметься інтелектуальна продукція діячів київського церковного кола, у тому числі – Петра Могили та його оточення. До таких творів слід віднести²⁸: 1) трактат Захарії Копистенського 1621 р. *Палінодія или Книга обороны*²⁹, який Михайло Грушевський слушно називав *верхом теологічної ерудиції тих часів*³⁰; 2) атрибутована Йову Борецькому брошура *Justificacja niewinności*,

²⁷ Оpubлікована у Лаврській друкарні 1625 р. під назвою *Омїлія, або казанье на роковую память...Єлисея Плетенецкого, архимандрита Печерского кїевского...*; тут наводиться за передрук у: *Архив Юго-Западной России*. – К., 1914. – Ч.1, т.8, вып.1. – С.345-385 (цит. с.378).

²⁸ Огляд інших праць полемічного спрямування, написаних після 1620 р., в яких опрацьовано ідеї, що безпосередньо теми даної статті не торкаються, див.: **T.Chynczewska-Hennel**. *Świadomość narodowa szlachty ukraińskiej i kozaczyzny od schyłku XVI w.* – Warszawa, 1985. – S. 93-108; **Eiusdem**. "Do praw i przywilejów swoich dawnych". *Prawo jako argument w polemice prawosławnych w pierwszej połowie XVII w.* // *Міędzy Wschodem a Zachodem: Rzeczpospolita XVI-XVIII w. Studia ofiarowane Zbigniewowi Wójcikowi w siedemdziesiąt rocznicę urodzin.* – Warszawa, 1993. – S.53-65; **M.Czech**. *Świadomość historyczna Ukraińców pierwszej połowy XVII w. w świetle ówczesnej literatury polemicznej* // *Slavia Orientalis*. – 1989. – T.XXXVIII, nr 3-4. – S.563-584.

²⁹ Всупереч ухвалі собору, цей величезний за обсягом трактат не був надрукований; слушним здається припущення М.Грушевського, що причиною цього могло стати небажання загострювати релігійну полеміку саме тоді, коли православні добивалися легалізації відновленої православної ієрархії (М. Грушевський. *Історія України-Руси*. – К., 1995. – Т.7. – С.409). Текст *Палінодії* видано у XIX ст.: *Русская историческая библиотека: Т.4: Памятники полемической литературы в Западной Руси*. – СПб., 1878. – Кн.1. Найґрунтовнішою донині працею про *Палінодію* лишається книга: **В.Завитневич**. "Палинодия" Захарии Копистенского и ее место в истории западно-русской полемики XVI и XVII вв. – Варшава, 1883.

³⁰ **М.Грушевський**. *Op.cit.*. – С.409.

написана у формі звернення новопоставлених ієрархів до Жигмонта III від 6 XII 1622 з обґрунтуванням правомірності своїх дій³¹; 3) так званий *Густинський літопис* – перший узагальнюючий твір з історії України-Русі, укладений, найімовірніше, Копистенським між 1624-1627 рр.³², як вважає Олексій Толочко – з первісним задумом поєднати виклад світської історії з викладом руської агіографії³³.

У згаданих творах були вперше сформульовані як цілісна система поглядів ті спорадичні зблиски думок про минуле й сучасне Русі, на які натрапляємо чи не в кожного з авторів нової хвилі руського письменства, починаючи з кінця XVI ст. (байдуже, по-руському чи по-польському вони писали). Вдаючись до метафори, можна сказати, що Копистенський і Борецький “сконструювали” основний каркас “ідеологічної батьківщини” мешканців України-Русі, спільної і для князя, і для купця чи ремісника, і для козака³⁴. Власне тільки віднині з дотеперішнього збірного поняття *Русь* (в значенні території та її населення) послідовно був виокремлений суб’єкт – *руський народ*, як правило – з глорифікаційними епітетами: *славний, великоіменитий, старожитний, преацний* тощо³⁵. І коли, наприклад, Іпатій Потій у 1605 р. ще звертався з напученням *do swej Rusi*³⁶, то Мелетію

³¹ Передруковано. С.Голубевим у: *Архив Юго-Западной России*. – К., 1887. – Ч.1, т.7. – С.511-532. Про ймовірність авторства Борецького: М.Грушевський. *Op.cit.* – С.411. До певної міри ідеї *Justificacji* перегукуються з текстом меморіалу (*protestacji*) новопоставлених ієрархів від 28 IV 1621, який спростовував звинувачення київського духовництва у проведенні шкідливої агітації серед козаків (виданий П.Жуковичем у т.3 “Статей по славяноведению” та окремою брошурою: СПб., 1909); *protestacja* теж традиційно атрибується Борецькому (пор.: М.Грушевський. *Історія України-Руси*. – Т.6. – С.455-6).

³² Ця нині загальноприйнята точка зору сформульована А.Єршовим: А.Єршов. *Коли і хто написав Густинський літопис?* // Записки Наукового Товариства ім.Шевченка. – 1930. – Т.С, ч.2. – С.205-211. Неповний текст літопису опубліковано: *Полное собрание русских летописей*. – СПб., 1843. – Т.2 (прибавления), а також у витягах: *Сборник материалов для исторической топографии Киева и его окрестностей*. – К., 1874. Про місце Густинського літопису в історіографії України див.: Ю.А.Мыцык. *Украинские летописи XVII века*. – С.12-16; F.E.Sysyn. *The Cultural, Social and Political Context of Ukrainian History-Writing*. – P. 297-302.

³³ О.Толочко. *Де було написано Густинський літопис?* // Історичний збірник: Історія, історіософія, джерелознавство. – К., 1996. – С.15; Він же. *Текстологічні спостереження над списками, що містять Густинський літопис* // Український Археографічний Щорічник. – 1996. – Т.3 (в друку).

³⁴ Варті уваги міркування над поняттям “приватної” та “ідеологічної” батьківщини, а також над дослідницькими критеріями національної свідомості в можливіму застосуванні до українського історичного матеріалу див.: T.Chynczewska-Hennel. *Op.cit.* – S.9-34; F.E.Sysyn. *Ukrainian-Polish Relations in the 17th century: The Role of National Consciousness and National Conflict in the Khmelnytsky Movement* // Poland and Ukraine. Past and Present / Ed.by P.J.Potichnyj. – Edmonton – Toronto, 1980. – P. 58-82.

³⁵ Пор. теж спостереження Френка Сисина над семантикою новопосталоного поняття “руський народ”: *Ibidem*. – P.72-6.

³⁶ *Parentyka jednego do swej Rusi* є віршованою преамбулою Іпатія Потія до його брошури *Poselstwo do Papieża Rzymskiego Syxta IV od Duchowienstwa i od Książąt i Panów Ruskich w roku 1476*, W Wilnie, w drukarnie domu Mamoniczów R.P. 1605. Публікацію тексту вірша за примірником з Ягеллонської бібліотеки здійснив, доповнивши коментарем, Ришард Лужний: Р.Лужний. *Релігійна публіцистика Іпатія Потія в розвитку староруської традиції* // *Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей*. – 1993. – Т.2. – С.63-68.

Смотрицькому в 1628 р. уже йшлося про те, аби говорити *пред всѣм народом моим руским*³⁷, і саме так він розпочинає свою відому книгу *Protestacja (Słyszaleś Przezacny Narodzie Ruski ...)*³⁸; з козацького середовища у 1632 р. виринає поняття *wszystek lud pospolity narodu naszego Ruskiego*³⁹, а майбутній митрополит (тоді ще киево-печерський архимандрит) Петро Могила в проповіді 1632 р. на повернення Яреми Вишневецького з освітньої мандрівки вітає князя як надію *всей Церкви Російской и преезачного того з Іафета шляхетного народу*⁴⁰.

Хронологічна послідовність написання праць Копистенського, який, схоже, був головним теоретиком київського інтелектуального руху в передмогилянське десятиліття, недвозначно підкреслює, що ієрархію пріоритетів встановив саме він: спершу *Палінодія* (1621), тобто історія і теорія *преславного* руського християнства в апофеозі *духовної і церковної старовини*, а другою чергою *Густинський літопис* (1624-1627) – апеляція до світської історії Русі з її *славою і героїчною старовиною*. Від *Палінодії* бере також початок одна з перших спроб перекинути місток між прадавніми *вольностями* княжої Русі, тобто *політичною старовиною*, та річпосполитським сьогоденням⁴¹, що з публіцистичним пафосом розгорнув у згаданій *Justyfikacji* (1622) Йов Борецький.

Доведена у такий спосіб **безперервність тривання старовини** і була тією віссю історичної пам'яті, котрої досі бракувало для того, аби претендувати на пряму спадкоємність українського **сучасного** від давньоруського **минулого**. Інша річ – наскільки цей рух *ad fontes* відображав реальний перегук киево-руських і нових часів. Донедавна в науці аксіоматичною вважалася теза, що духовна культура українців імпліцитно розвивалася як безпосереднє (і безперервне) продовження традицій Київської Русі, свідомо відроджуваних у публіцистиці кінця

³⁷ З листа Мелетія Смотрицького до Лаврентія Древинського від 28 IX 1628. Опубл.: С.Голубев. *Киевский митрополит Петр Могила*. – Т.1 (приложения). – С.320.

³⁸ Цит. за публікацією С.Голубева: Ibidem. – С.323.

³⁹ З листа Війська Запорозького 9 VI 1632, доданого до інструкції козацьким послам на конвокаційний сейм. Опубл. С.Голубевим: Ibidem. – С.405.

⁴⁰ Проповідь *Крест Христа Спасителя* була опублікована Лаврською друкарнею 1632 р.; перевидана С.Голубевим (Ibidem. – С.387).⁴¹ Зокрема, саме в *Палінодії* була вперше заявлена ідея "добровільного приєднання" Русі до Корони Польської і Великого князівства Литовського: *...Роскіи князи добровольне за певними пактами до королевства Полского прилучали, в головах варуючи собі вѣру и свое набоженство и церкви вѣѣлости и во вшеляком беспеченствѣ заживати. Тоуж втѣлене и Литва учинила з особливими своими дарунками* (стб.1110). Прямою реплікою до цієї ідеї стала, як відомо, концепція Речі Посполитої як держави не *двох*, а *трьох* народів, проголошена вже наступного 1622 р. в *Justyfikacji* та одночасній їй *Supplicacji* – меморіалі православної шляхти на зимовий сейм 1622/23 р. (пор. у *Justyfikacji*: *Ż tą taką wolnością z wolnymi narodami Polskim y Litewskim Ruski naród złączył się w jedno ciało, o iedną się głowę spoj y oparł*: Архив Юго-Западной России. – Ч.1, т.7. – С.515).

XVI – першої половини XVII ст.⁴². Гостро дискусійна стаття Олексія Толочка, присвячена дешифровці образу історичного минулого у візіях київських інтелектуалів XVII ст.⁴³, поставила під сумнів цю узвичаєну аксіому. Реанімація давньоруської традиції, доводить Толочко, спиралася на парадигми польських хронік, а не на власну історичну пам'ять, на той час уже відсутню. У підсумку це запроваджувало польсько-латинський метатекстуальний образ минулого, *не стільки наближаючи Русь до України, скільки віддаляючи Україну від Русі*⁴⁴, тож немає підстав говорити про континуїтет традиції.

Ці спостереження цілком слушні, проте їх автор, на мою думку, надто абсолютизує “текстовий” вираз континуїтету. Тим часом у житті України-Русі, де втілені в текстах “національні” ідеологеми оформилися з великим запізненням, непропорційно велику роль відігравала орієнтація на *старовину*. Як показав у своєму ретельному дослідженні Михайло Кром, *старовина* в значенні публічного критерію доброго порядку фіксується в руських пам'ятках уперше на початку XIV ст, загальноприйнятою оціночною нормою стає на зламі XIV-XV ст., а ще через століття перетворюється на знамениту офіційну формулу *Мы старины не рушаем, а новины не уводим*⁴⁵. Таким чином, факт безперервного тривання культу *старовини* як сукупності уявлень про соціальну рівновагу, право і справедливість (коли всяка *новина* є підозрілою і небажаною⁴⁶) не підлягає сумніву. Неподільно володарюючи в головах людей, *старовина*, з одного боку, служила ніби гарантом виживання суспільства з достатньо значимим історичним

⁴² Для прикладу з-поміж багатьох інших праць: Я.Д.Ісаєвич. *Роль культурної спадщини Київської Русі в розвитку міжслов'янських зв'язків доби феодалізму* // З історії міжслов'янських зв'язків. Зб. наук. праць. – К., 1985. – С.5-15. Показово, що Ярослав Ісаєвич, найавторитетніший фахівець з історії культури України ранньомодерного часу, в своїх останніх працях відмовився від тези про безперервну тяглість української культурної традиції (Я.Ісаєвич. *Основи релігійного життя і культури на Україні (до кінця XVIII ст.)* // Belarus, Lithuania, Poland, Ukraine. The Foundation of Historical and Cultural Traditions in East Central Europe. International Conference, Rome, 28 April – 6 May 1990 / Ed. J.Kłoczowski, J.Pelenski et al. – Lublin-Rome, 1994. – P.173).

⁴³ О.Толочко. “Русь” очима “України”: в пошуках самоідентифікації та континуїтету // Сучасність. – 1994, – № 1. – С.111-117 (ці ж міркування у вигляді доповіді див.: Другий Міжнародний Конгрес Україністів, Львів 22-28 серпня 1993 р.: Доповіді і повідомлення. – Львів, 1994. – Історія, ч.1. – С.68-75).

⁴⁴ О.Толочко. “Русь” очима “України”. – С.117.

⁴⁵ М.Кром. “Старина” как категория средневекового менталитета (по материалам Великого княжества Литовского XIV – начала XVII вв.) // Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей. – 1995. – Т.3 (в друку).

⁴⁶ Про вкрай негативне ставлення до новин на побутовому рівні мені вже доводилося писати: Н.Яковенко. “Чоловік добрий” і “чоловік злий”: з історії ментальних установок в Україні-Русі кінця XVI – середини XVII ст. // Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей. – 1992. – Т.1. – С.86-90.

минулим⁴⁷, але без політичного сучасного, а з другого – формувала вкрай консервативні життєві орієнтації. Тому кожна новація (а такі, звичайно ж, наставали), аби пробити собі дорогу, мусила вбиратися в одержу *старовини*, позірно уподібнюватися до неї, апелюючи до "правильності" давніх звичаїв, шукаючи уявні паралелі в минулому тощо. Відтак додатковою дослідницькою проблемою при аналізі чи не кожного тексту XVI-XVII ст. стає дилема роздвоєності його автора між "широю" і "фіктивною" старовиною⁴⁸.

Дуже показово в цьому плані є еволюція антиунійної пропаганди в Україні, котра, як і слід було чекати, розпочалася як шквал обурення проти тих, хто зламав *завіти отців*, тобто посягнув на *старовину*. Такою фразеологією антиуніатська пропаганда послуговувалася до часів Петра Могили, розділивши Русь на добру *стару* (себто, православну) і негідну *нову* (уніатську): *правий християнин воліє краще вмерти, а не дасть ся привести до новин*⁴⁹. Проте філософії "оборони старовини", щирій у Герасима Смотрицького, Клірика Острозького чи Йоана Вишенського, вже не можна довіряти буквально, коли її проголошують київські книжники 1620-х. "Ментальність реформ", тобто світогляд, суголосний початкові модерної епохи, коли стали можливими зміни фундаментальних вартостей Середньовіччя, встиг пустити коріння в Києві⁵⁰. Беручи за гасло *благочестиву старовину* і на словах принципово відгороджуючись від новаторства, Захарія Копистенський і Йов Борецький, по суті, впроваджували нововведення. Найкращим доказом цього може служити хоча б *Палінодія* Копистенського – перша спроба за взірцем авторитетів католицького церковного письменства⁵¹ системно пов'язати східнохристиянське

⁴⁷ Пор., наприклад, відомий пасаж з промови князя Костянтина Вишневецького на Люблінському сеймі 1569 р.: *...gdyżemy jest narod tak pocztwy, jako żadnemu narodowi na świecie naprzod nic nie damy, i czujemy się w tym, żeśmy każdemu narodowi są równi słachectwem* (*Дневник Люблинского сейма*. – С.381).

⁴⁸ Як руські автори здійснювали адаптацію Мацея Стрийковського, я намагалася показати в статтях: *Niespodzianki ukraińskiej historii przedstawionej po łacinie ("Camoenae Borysthenides" Jana Dąbrowskiego)*, а також *Szlachsie "łaciński" czy "latynizujący" (uwagi o polskojęzycznym poeciach z Wołynia z 1585 roku)* // *Łacina w Polsce. Zeszyty naukowe* pod red. J. Axera. – Warszawa, 1995. – 2. 1-2. – S. 45-54; 55-59.

⁴⁹ *З Віршів на жалосний погреб Петра Сагайдачного 1622 р.* (Цит. за: *Українська література XVII ст.* – С.230).

⁵⁰ Цікава розвідка про роль Берестейської унії як поштовху до закріплення поняття "змін" чи "реформ" в Україні належить Борису Гудзяку, на думку якого сам феномен унії, незалежно від прийняття чи неприйняття її рішень, сприяв утвердженню "ментальності реформ": Б. Гудзяк. *Шляхи українського богослів'я і духовості в XVII ст.* // Менталітет, ідентичність та богослів'я в Україні й Білорусі у XVII ст. Мат.-ли П'ятих Берестейських читань; Перемишль – Львів – Київ, 11-16 травня 1996 р. (в друкуванні).

⁵¹ У переліку використаної літератури (*Каталог книг учителей, которых ся до тоєй книги уживаю*, стб.326-332, підкреслення моє – Н.Я.) Копистенський, окрім грецької патристики, згадує Баронія, Белларміна, Ботеро, Вуека, Скаргу та ін.

віровчення з перебігом історії Руської церкви (в часи Могили, як відомо, це знайде й практичне продовження – у системній, прозахідно орієнтованій реформі православної церкви).

У побудовах Копистенського (зрозуміло, з великою дозою умовності) можна виділити апеляцію до двох аспектів *старовини* – церковно-релігійного і світського, або героїко-політичного. Щодо другого, то я відсилаю зацікавленого читача до згаданих вище статей Олексія Толочка, присвячених історичним концепціям Копистенського та його послідовників. Натомість мене цікавитиме а) які ідеї логічно впливали з тези Копистенського про непорушне тривання церковної *старовини*, зіпертої на месіанську функцію *богохранимого града Києва*, б) яких модифікацій зазнавали згадані ідеї в розбудованій київській пропаганді часів Петра Могили, щодалі дужче відходячи від принципів *старовини*.

“Церква тримає вкупі всю охрещену в ній Руську землю”

Передмова до *Палінодії* належно оздоблена цитатами зі Св.Письма, проте формулюючи мету книги, Захарія Копистенський вдається (що теж є безперечною ознакою новацій) до стилістики адвокатських промов по судах. Про це свідчить сама підназва трактату (*Книга оборони*), яка є швидше доповненням, ніж дослівним перекладом грецького *παλινωδία*⁵²; автор має намір пред’явити уявним суддям-читачам свідчення на доказ неправомірності закидів з боку опонентів (*вывод о собѣ дати*, стб.318; *освѣдчити вѣру и правду свою*, стб.319). Книгу скомпоновано за принципом ведення адвокатських судових дебатів, або так званих *контроверсій*, що передбачали представлення на кожний аргумент контраргумента⁵³. Перші три частини величезного трактату, який формально є відповіддю на брошуру віленського уніатського архімандрита Льва Кревзи *Obrona jedności cerkiewnej* (1617), є репліками на три відповідні частини з Кревзи. Розлого аргументуючи традиційну для православної полеміки тих часів тезу про неправомірність вселенських претензій Римського престолу і про канонічну вищість Константинопольського святительського осідку, Копистенський власне

⁵² Дослівно: пісня з протилежним змістом; ширше – відмова від своїх слів, відречення (И.Х.Дворецкий. *Древнегреческо-русский словарь*. – М., 1958. – Т.2. – С.1223).

⁵³ Пор. вживаний канон юридично грамотного викладу *пропозицій* і *контроверсій*, тобто аргументів і контраргументів, у межах судових спорів Київщини, протоколи яких видані суцільним текстом: *Книга Київського підкоморського суду (1584-1644)* / Підг. Г.В.Боряк, Т.Ю.Гирич та ін. – К., 1991; про порядок текстового оформлення адвокатських дебатів, що передбачав *поартикульне списання*, тобто послідовний виклад контраргументів на відповідні аргументи, див. у передмові до цього ж видання: Н.М.Яковенко. *Підкоморські книги Правобережної України кінця XVI – першої половини XVII ст.* – С.29-30.

тут, у процесі доведення цих загальників, підводить читача до однієї з головних ідей свого твору: долю Русі, згідно з Божим предреченням, нині вручено Руській (православній) церкві.

На цій церкві, канонічно оформленій в часи Володимира Великого (викладу церковної історії Русі присвячено III частину книги), спочиває, як доводить Копистенський, *знак притомности Духа Святого и благодати его* (стб.841). Безпосереднім доказом цього є здатність до *чудотворення*, що проявляється передовсім у Києво-Печерському монастирі; це місце Бог прославив чудами так, *же ся в каждом монастыру и в едно время так много пожилых и по смерти в тѣлѣ заставающих чудотворцев не найдет* (стб.848). Опосередкованим же доказом служить особлива опіка Бога над Руською церквою. Її знаком є, по-перше, саме прийняття християнства в Києві за грецьким обрядом (літописну оповідь про "вибір віри" Володимиром Копистенський тлумачить як справу *не чоловічого розуму, але самого Бога и Духа Св. надхнене и дар*, оскільки Бог поставив *его* [Володимира – Н.Я.] *як на якій високій горѣ, абыся присмотрѣвал вѣрам... и тую вложил ему Бог в сердце обрати;* стб.981). По-друге, теперішнє [1620 р. – Н.Я.] відновлення православної ієрархії є очевидним наслідком промислу Божого, чудом, яке дорівнюється до чудес, *под час крещенія всей земли Руской от Бога показанных* (стб.1066)⁵⁴. Як свого часу прозрів Володимир, так нині *прозрѣла церков, которая душезбавенною своею наукою ... всю окрещенную в ней Рускую землю задержует; ... як вкинений посеред огня на он час папер, так тепер з волѣ Божей посеред огня гнѣвом палающих сердец отступников наших внесеный, огневи такому подлежый, святыи святой святыни в Роской нашей церкви возставитель не згорѣл* (стб.1067).

Відповідаючи на закиди, що недарма від Руської православної церкви відступилися знать (та й саме падіння Візантійської імперії було карою Божою за "помилки греків")⁵⁵, Копистенський розлого і в багатьох

⁵⁴ Про коротко згадані в цьому місці книги чуда, якими супроводжувалося хрещення Русі (кинуте у вогонь Євангеліє, що не згоріло, а також сліпота і прозріння після обряду хрещення князя Володимира) Копистенський детальніше оповідає в частині III (розд.1, артикул 1) *О уврѣнии и о крещении Россов*, стб.971-976.

⁵⁵ Пор.у брошури Кревзи, з якою безпосередньо полемізує Копистенський, розділ *O skaraniu Bożym Grekow za oderwanie się ich od Cerkwie świętej przez zniszczenie państwa ich* (за перевиданням в *Русской исторической библиотеке*: Т.4. – Стб.209-213). На рівні загальнорозповсюдженої думки, що не потребує доведення, див. у листі від 9 VI 1629 київського ченця-бернардина Феліціана Коженювського до Йова Борецького; по-приятельськи умовляючи Борецького прийняти унію, Коженювський пише: *Teraz gdy iusz u W.Msciom pobrat Pan Bóg obrońce schizmy utaionej pod nabożeństwem zwierzchnym z xiążąt u senatorów...* (Опубл.: С.Т.Голубев. Оп. cit.– Т.1 (приложения). – С.375). Про закономірність щезнення з Русі панів, які б могли своїм авторитетом оборонити віру, див.дещо пізніше у творах новонавернених католиків: *Kassian Sakowicz. Epanorthosis albo Perspektywa...*, Kraków, 1642; *Theodor Skuminowicz. Przyczyny porzucenia disuniei...* Wilno, 1643. Скуминович, зокрема,

місцях своєї книги розвиває думку про те, що істинно Христовою є церква гнана і бідна, а не багата й пишна⁵⁶. Місце справжньої віри – в убогом вертепѣ..., а не в цесарских люб кролевских палацах (стб.814), і головне достоїнство церкви – уставичное утрапене терпѣти, а не щастем опливати (стб.813). У відповідності з цією ранньохристиянською доктриною, зручно припасованою до становища руської православної спільноти в післяберестейські часи, Копистенський закликає свого читача не журитися відходом від церкви знаті: *Не маємо дбати на овых, которыи нам у себе владзу свѣтскую указуют, преложества и можность, поневаж то діавол нищитъ, чого ненавидитъ, а тоє збогачает, што любить* (стб.830). Навпаки – теперішні часи якраз і є сприятливими для вірних (*се нынѣ день спасенія*, стб.858), бо всі земні царства впадуть, але небесное вѣчне перебуваючее указано и наготовано (стб.867). І саме його заслужать утрапеніи Россове, які нині по всему Востоку и в нашей Россіи спасаются житієм многотрудным, иж оных молитв и слез и трудов преблагій Бог не презрит, а во время свое выслушает (стб.869).

Сповнення цього, як і згадана вище переконаність у тому, що Руська церква позначена печаттю Св.Духа, асоціюється для Копистенського з Києвом: Русь воскресне, пізнаючи київські святощі, нині немовби покриті темрявою *пред очима малодушних*. Характерно, що в формулюванні цієї думки Копистенський відступає від типової для *Палінодії* манери розважливого, переобтяженого доказами й цитатами дискурсу, переходячи на піднесено-пророчий тон:

Але прийде тот час, же то, што мовлю, выполнится, и очи рода нашего Российского оглядают, а далних уши услышат, и разбираючи в сердцах прославляют Бога (стб.848).

Таким чином, ідея про об'єднaвчу й лідерську місію церкви в житті руського народу обґрунтовувалась двома головними тезами: а) дана церква є незвичайною, оскільки з моменту виникнення перебуває під особливим протекторатом Бога, достовірні знаки чого явлені в Києві, і тому саме з нього розпочнеться відродження Русі, б) втрата правлячої

будує цілу доктрину про безперервність кар, які падають на *opuszczony od Boga* руський народ через "схизму". Це й княжі міжусобиці в давні часи, і нашестя Батия, і литовське завоювання, і наїзди кримчаків, і відсутність добрих шкіл, і, врешті, втрата власної знаті, що остаточно позбавило Русь *dostatku i pomocy dawnej* (за публікацією С.Голубева: Op.cit. – Т.2 (приложениа). – С.278-279).

⁵⁶ Цей хіліастичний мотив, який надзвичайно інтенсивно розроблявся в українській православній церковній думці з останньої чверті XVI ст. до Копистенського включно, досі належно не проаналізований. Принагідні ж пояснення його популярності тяжінням до "ідеалу соборності" чи впливом ідей Реформації з "вимогою демократичної реформи церкви", які оминають візантійський патристичний фундамент доктрини, не є, на мою думку, задовільними (пор.: *Історія філософії на Україні*. Т.1: *Філософія доби феодалізму*. – К., 198. – С.210-11, 224-30; автори згаданих тут розділів – І.В.Паславський та А.І.Пашук).

еліти не є для народу катастрофою, якщо встояла незмінною його церква. Звернувшись до друкованої продукції часів перебування на митрополичому престолі Петра Могили (1633–1647), коли активність київського інтелектуального осередку була особливо високою, можемо перекоонатися, наскільки детально опрацьовувалися обидві згадані тези.

У 1635 р. з друкарні Києво-Печерського монастиря виходить *Patericon* Сильвестра Косова⁵⁷ – польський переклад або швидше переказ Києво-Печерського патерика за текстом Касіянівської редакції, згаданої на початку цієї статті⁵⁸. Композиційна структура твору, за слушним спостереженням Юрія Ісіченка, відображає бароковий принцип світобудови – єдність у різноманітності: з розрізнених епізодів автор компілює патерикові статті, чітко поділяючи агіографічний матеріал на окремі житія, доповнені матеріалами з Баронія та польських хронік, завдяки чому створюється ефект інформативної насиченості, якого не знала попередня візантійсько-слов'янська агіографія⁵⁹. Оновленою, проте, була не тільки форма викладу. В додатку до книги (*Appendix*) Косів вперше в друкованому варіанті викладає докладно сформульовану Копистенським у *Густинському літописі* (а започатковану ще полемістами кінця XVI ст.) концепцію п'ятикратного хрещення Русі, яка підкреслювала давність і безперервне тривання руської християнської традиції, нібито започаткованої в Києві ще з апостольських часів. Головний же пропагандистський акцент праці задекларовано в передмові. *Jako niegdyś mówił ieden z monarchów aegipskich: Aegyptus nostra coelum est, mów stentorea voce: Kiouia nostra coelum est*, – проголошує Косів. Київська земля – це *rodzicielka anyołów ziemnych*, ... *piastunka żołnierzów Chrystusowych*, ... *pole, na którym się krzewiły i krzewią lilie czystości, róże cierpliwości, gyacynthy postuszeństwa*⁶⁰. Нагромаджуючи барокову астральну символіку, Косів зображає Київ як центр всесвіту, довкола якого обертаються планети, персонофіковані в постатях киево-печерських чудотворців (наприклад, св.Йоан – Сатурн, св.Микола

⁵⁷ *Patericon albo Żywoty śś.Oyców Pieczarskich, obszernie słoweńskim ięzykiem przez św.Nestora zakonnika y latopisca Ruskiego przed tym napisany, teraz zaś z Greckich, Łacińskich, Słowieńskich y Ruskich pisarzow obiasniony y krocey podany przez ... Silwestra Kossowa*. W Kijowie w drukarni Ś.Lawry Pieczarskiej Roku 1635. Фрагменти книги передруковані: *Архив Юго-Западной России*. – К., 1914. – Ч.1, т.8, вып.1. – С.448-472. В рамках програми "The Millennium Series" в Гарварді здійснене фототипічне видання: *Seventeenth-Century Writings on the Kievan Caves Monastery / Harvard Library of Early Ukrainian Literature: Texts, vol.IV* – Cambridge Mass., 1987

⁵⁸ Аналіз різних редакцій *Патерика* та змін, що вносилися до його друкованих видань, див.: Д.И.Абрамович. *Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике*. – СПб., 1902; Ю.А.Ісіченко. *Киево-Печерський Патерик у літературному процесі кінця XVI – початку XVIII ст.* – К., 1990.

⁵⁹ Ю.А.Ісіченко. *Друковані видання Києво-Печерського Патерика як явище української бароккової агіографії // Українське літературне барокко*. 36. наук. праць. – К., 1987. – С.223-225.

⁶⁰ Цит. за згаданим перевиданням в: *Архив Юго-Западной России*. – С.449, 455.

Святоша – Юпітер, св.Мойсей Угрин – Марс і т.д.); з сонцем і місяцем порівнюються, відповідно, св.Антоній та Феодосій, з вранішньою зорею – св.Іларіон. Тож до Києва, немов до неба, належить у молитвах звертатися християнам, якщо вони хочуть *po śmierci niebo uprosić*⁶¹.

Своєрідним продовженням *Paterykona*, яке мало продемонструвати читачеві, що чуда не тільки здійснювалися в Києві у давнину, але здійснюються й нині, стала видана Лаврською друкарнею в 1638 р. *Тературґма* Афанасія Кальнофойського⁶² з описом 64 підтверджених свідками чуд на території Києво-Печерського монастиря. У вступній частині книги (с.34-94) Кальнофойський серед іншого розмірковує про природу і різновиди чуд, наголошуючи, що в описаних ним випадках йдеться про “істинні” чуда, які сталися завдяки особливій ласці Божій до місця, де їх явлено (пор. вище аналогічний мотив у *Палінодії* Копистенського).

Суттєвої видозміни зазнає у київській пропаганді 1630-1640-х теза Копистенського про те, що коли народ зберіг міцну церкву – йому не страшна втрата світської правлячої еліти. Утвердження на митрополитстві Петра Могили, людини з найвищих аристократичних кіл⁶³, робило цю думку менш актуальною, ніж за часів Йова Борецького. Навпаки, київська пропаганда стала виразно підкреслювати присутність у Руській церкві сильних світу цього, культивуючи в лаврських виданнях геральдичні вірші⁶⁴ і популяризуючи генеалогічні легенди руського православного панства⁶⁵. Щоправда, сам Петро Могила у виданому 1644 р. Києво-Печерською друкарнею трактаті *Λίθος*⁶⁶, відмежовуючись

⁶¹ Ibidem. – С.456.

⁶² *ТЕРАТУРґМА, lubo Cuda, które były tak w samym świętocydotownym monasteru Pieczarskim, iako y obudwu świętych Pieczarach...teraz zebrane y światu podane przez W.Oyca Athanassiusza Kalnofoyskiego, zakonnika tegoż ś.monastyra Pieczarskiego. Z drukarni Kijowo-Pieczarskiej R.B.1638.* Часто опублікована: *Архив Юго-Западной России.* – Ч.1, т.8, вып.1. – С.478-504. Перевидана фототипічно в тому самому томі, що й *Paterykon*, в “Harvard Library of Early Ukrainian Literature” (див. прим.57). Російський переклад віршованих надгробків фундаторам монастиря, належних перу Кальнофойського, та зроблене ним графічне зображення панорами київських гір публікувалися в: *Сборник материалов для исторической топографии Киева и его окрестностей.* – К., 1874. – Отд.2. – С.27-43.

⁶³ Біограм Петра Могили див.: *Н. Kowalska. Mohiła (Moghilā, Movilā) Piotr // Polski Słownik Biograficzny.* – Kraków, 1976. –Т.23. – S.568-72.

⁶⁴ Найповніше зібрані Федором Титовим: *Хв.Титов. Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII ст. Везбірка передмов до українських стародруків.* – К., 1924; теж див.: *Die älteste ostslawische Kunstdichtung 1575-1647 / Herausgegeben von Hans Rothe.* – Giessen, 1976 (Zweiter Halbband 1977).

⁶⁵ Пор., наприклад, популяризацію генеалогічної легенди Киселів як нащадків *wodza Ruskiego Swentolydycha*, котра вперше була обіграна Сильвестром Косовим у титульному геральдичному вірші і в передмові до *Patericon* (про генеалогічну легенду Киселів див.: *F.E.Sysyn. Between Poland and Ukraine: The Dilemma of Adam Kysil, 1600-1653.* – Cambridge Mass., 1985. – P.262-263).

від закидів свого опонента Касіяна Саковича (твір писався як відповідь на книгу Саковича *Perspectiwa*), що Руська церква буцімто не має майбутнього, бо її покинула здатна оборонити віру знать, відсилається до біблійного *Не надійтесь на князів, на людського сина, бо в ньому спасіння немає* (Пс. 146, 3); Могила нагадує: християнська церква взяла початок не від панів, а від убогих рибалок, а щодо Русі – то вона має захист в особі самого Христа⁶⁷. Проте далі декларацій такого роду ні сам Могила, ні люди з його оточення не заходили. Ігнатій Оксенович-Старушич, наближена до Могили особа, намісник Києво-Печерського монастиря і ректор Київської колегії, у 1641 р. в погребовій промові на смерть князя Іллі Четвертенського висловлює думки, аж надто далекі від доктрини про “убогих рибалок” як єдиних носіїв благодаті:

*Вельможи и князеве того свѣта межи многими и разными станами людей суть, яко гора Олимп. ...Олимпом теды зацные дома княжіе в отчизнѣ нашої Бог хочет мѣти, а характеры отважных цнот от висоце знаменитых предков, на вынеслости тоєи горы нарисованые, вѣтрами и бурями политичного воздуха змазовати в потомках не допускает. Чему? Бо гору сію избра себѣ Господь в достояніе.*⁶⁸

Проте й над “князями світу цього” мусить височіти православна церква, яка дає *потужный и моцный фундамент* славі їхніх родів і надію, що вони *межи выбранных божіих суть поличоны*⁶⁹. Оповідуючи про конверсію на католицизм онуків князя Костянтина Острозького і про їхню заледве не містичну смерть, передбачену пророцтвом пустельника Іллі, Петро Могила строго нагадує:

Внимайте убо, о благородіа Россійского православного рода оставшіа отрасли, и не прельщайтесь от истинныя отпасти вѣры... Вспомняните убо себѣ, о преславный благочестивый роде Россійскій, колико множество князей благородных домов имѣ Малая Россія, и како донелиже в правовѣрїи греческом, не преступающе прѣдѣлы, их же богоносными положиша отцы наши, пребыша възвеличени, славни и умножени... Егда же от православия отступишиа, абіе въскорѣ с шумом погибоша, и память их ищезе, богатства же, грады, села и множество подданных (в)

⁶⁶ ΛΙΘΟΣ *abo Kamień z procy prawdy cerkwie świętey prawosławney Ruskiey na skruszenie fałecznościemney Perspektiwy abo raczey paszkwili od Kassiana Sakowicza... iakoby o błędach, haerezyach y zabobonach cerkwie Ruskiey, w unii nie będącey... przez pokornego oysa Pipina... W monastyru ...Lawry Pieczerskiej Kijowskiej A.D.1644. Передруковано С.Т.Голубевим: Архив Юго-Западной России. – К., 1893. – Ч.1, т.9.*

⁶⁷ За текстом публікації С.Т.Голубева с.9.

⁶⁸ *Казанье погребовое над тѣлом ясне освещеного князя его милости пана Илии Святополка на Четвертнѣ Четвертенского, ротмистра войска кварцяного Его Кroleвскои Милости. През велебного ... Игнатия Оксеновича Старушича, ректора и игумена монастыря братского одправованое... В святой великой чудотворной Лаврѣ Печерской Киевской в лѣто...1641. Текст передрукований В.І.Крекотнем: Українське літературне барокко. Зб. наук. праць. – К., 1987. – С.250-271 (цит. мною на с.255-256).*

⁶⁹ Ibidem. – С.268.

чуждых впадоша руки⁷⁰.

Отже, церква, взявши в свої руки долю Русі, керує кожним: багатим і бідним, знатним і простолюдином, або, як сформулює *Требник* Петра Могили 1646 р.: *Архієрее повинны овца проводити прикладным житієм и наукою, а не овцы архієреов*. Такий акцент можна вважати доволі новим для руської конфесійної свідомості (у Копистенського теза про першість церкви передбачає швидше її відповідальність, ніж агресивне самоутвердження). Згадана зміна мала і суб'єктивні, і об'єктивні причини. Серед перших не можна оминати владолілюбний і крутий характер Петра Могили, який, наприклад, у передмові до виданого 1640 р. Лаврською друкарнею *Тріодіона* писав: *В той Россійской землѣ, з надхненія Духа Святого...взявши уряд Россійскій Архієрейскій, мушу с повинности своей, предначальствуячи всѣм, идучим до царства небесного, постерегати...*⁷¹.

На моральне право архіпастиря повчати володарів недвозначно натякає передмова Могили до виданого ним 1628 р. у Лаврській друкарні слов'янського перекладу знаменитих настанов Агапіта Диякона імператорові Юстиніану⁷²; звертаючись до *почтенных правителей та боговѣнчанных царів*, Могила пише:

*...в них же [повчання Агапіта – Н.Я.] прилѣжно възирающе аки в зѣрцалѣ мудраго строенія и Христианскаго праведнаго царствованія истинный и свойственный образ узрѣвши, Бога и длѣжное ему от вас възданіе, и самых себе, и непостоянное врѣменного богатства събраніе познаете, и чесо ради вам от него на земли властелское правленіе врученно ест – научитесь.*⁷³

В іншій передмові – до виданого 1637 р. Лаврською друкарнею *Учительного Євангелія* – Могила пише: *Стан Цесарскій и Кролевскій ест досыт поважный, але... годность священническая над станами наизацнейшими того свѣта продкует...*⁷⁴

⁷⁰ *Сказанія Петра Могили*, опубліковані з власноручних записок Могили С.Т.Голубевим: *Архив Юго-Западной России*. – Ч.1, т.7. – С.49-132 (тут цит. на с.97).

⁷¹ Цит. за: С.Т.Голубев, *Киевский митрополит Петр Могила...* – Т.2. – С.472.

⁷² *Любомудрѣйшаго кир Агапита Діакона ... царю Іоустиніану паче же всѣм праведно хотящим надстрастьми царствовати ГЛАВИЗНЫ ПОУЧИТЕЛЬНЫ...* В Святой Великой Чюдотворной Лаврѣ Печерской Киевской 1628. Детальний аналіз цього видання з оглядом величезної літератури, дотичної функціонування латиномовних і слов'яномовних перекладів Агапіта, див.: I.Ševčenko. *Ljubomudrějšij Kyr' Agapit Diakon: On a Kiev Edition of a Byzantine Mirror of Princes* // I.Ševčenko. *Byzantium and the Slavs in Letters and Culture*. – Cambridge Mass. – Napoli, 1991. – Р.497-526. Тут же надруковане факсиміле пам'ятки: с.527-57.

⁷³ *Ibidem*. – Р.533.

⁷⁴ *Хв.Титов. Матеріали для історії книжної справи*. – С.323. Поглядам Могили на співвідношення світської і церковної влад присвячена стаття: В.М.Ничик. *Образ идеального властителя в сочинениях Петра Могили* // *Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов*. Сб. научн. трудов. – К., 1987. – С.122-31.

З іншого боку, характер проведених Могилою реформ, які іноді визначають як "православну Контрреформацію"⁷⁵, передбачав саме такі зміни в церковному житті, які б круто піднесли роль церкви. Шлях до оновлення (як і проголошував свого часу Копистенський) бачився через піднесення Києва – *трону митрополії*. Згідно з метафорою типографів Лаврської друкарні у панегірику 1633 р., зверненому до новопоставленого митрополита Петра Могили⁷⁶, на нього *Софіи руїни чекали*⁷⁷; сідаючи на *архієрейській трон*, він водночас бере під свою протекцію київські *мури*, що височать *от Ярослава* (тобто, з часів Ярослава Мудрого – Н.Я.). Простеживши переважаний бароковою багатослівністю хід думок авторів панегірика, можемо перекоонатися, що повернення митрополичої столиці до Києва асоціюється в їхній уяві з відновленням "руської влади", віднині втіленої в особі її носія – Могили⁷⁸. Панегіристи "нагадують" митрополиту, *яко пред тым Россія бывала славна, як много патронов мѣвала*; нині вона в занепаді, але з появою "володаря" грядуть кращі часи: *Маєш, Россія, юж тепер от мѣну / Фортуны, маєш триумфу годину: / Ото прав твоих Петр есть оборона, / Тарча Сіона*⁷⁹. Розпочинаючи інший панегіричний хор (1632), перший студент декламує: *В особѣ твоєй свѣтлой, отче велебнѣйшій, витаю кроля, вижу триумф презацнѣйшій*⁸⁰, а в епіграфічному написі 1643 р. про реставрацію Могилою київської церкви Спаса на Берестові титул митрополита недвозначно ототожнений з титулом фундатора храму, князя Володимира:

*Сию црковь созда великий и всея России князь и самодержец Стѣй Владимир...обнови се смиренным Петром Могилою архієпском Митрополитом Киевскі(м) Галицкім і всея Россіі...*⁸¹.

⁷⁵ Про церковні реформи Петра Могили існує велика наукова література, з достатньою повнотою представлена у бібліографічних відсилках до статті: I.Ševčenko. *The Many Worlds of Peter Mohyla* // Harvard Ukrainian Studies. – 1984. – Vol. VIII, № 1-2 (теж – окрема брошура під такою самою назвою: Cambridge Mass., 1985).

⁷⁶ *Еуѡнѣа веселобрмѣаа. На высоцеславный трон митрополіи кїевской щасливе вступуючемоу в Божѣ преосвященному его милости господину отцу кир Петру Могиле...* Надрукована у Лаврській друкарні 1633 р., має численні передруки. Цит. за останнім: *Українська поезія. Середина XVII ст.* / Упор. В.І.Крекотень, М.М.Сулима. – К., 1992. – С.62-66.

⁷⁷ *Софія*, тобто Софійський собор, стала асоціюватися зі столицею Київської митрополії (що, своєю чергою, передбачало пропагандистську апеляцію до давньоруської традиції) лише після 1609 р., коли уніатський митрополит Іпатій Потій, призначивши свого намісника до Києва, спробував відновити кафедральний статус Софійської церкви (М.Грушевський. *Історія України-Руси*. – Т.7. – С.396-399).

⁷⁸ На думку Терези Хинчевської-Геннел, котра досліджувала прояви "культу героя" в процесах формування ранньонаціональної свідомості української еліти, постать Могили як символ православ'я прийшла на зміну постаті князя Костянтина Острозького (Т. Chynczewska-Hennel. *Świadomość narodowa szlachty ukraińskiej i kozaczyzny...* – S.126).

⁷⁹ *Українська поезія. Середина XVII ст.* – С.63-64.

⁸⁰ *Ibidem*. – С.177. Про цей панегірик див. далі, прим.85.

⁸¹ На співпадині формул титулу звернув увагу Ігор Шевченко, який розшифрував і вперше опублікував даний напис: I.Ševčenko. *The Many Worlds of Peter Mohyla*. – P.36-37; facs. fig.3-4.

Ще один, не менш характерний приклад: у вступних пасажах панегірика *Sol post occasum oriens*, виданого Лаврською друкарнею 1641 р. (його нібито мав виголосити студент Іван Калимон під час відвідання Могилою школи риторики Київського колегіуму)⁸², митрополит порівнюється з сонцем: *Solem Te Sancta Orientalis videt Ecclesia* (fol.1). Ще раз на солярну символіку, вжиту в схожому контексті, натрапляємо у виданих Лаврською друкарнею 1658 р. погребових віршах на смерть наступника Могили, митрополита Сильвестра Косова: *Его престол зрим, который был солнцем, / Вся России сияючи концем*.⁸³ Як звернув увагу Ярослав Ісаєвич, образ сонця у більш-менш синхронних віршах колишнього студента Київської колегії, вихователя дітей московського царського дому Симеона Полоцького символізував царя – уособлення державної влади⁸⁴.

Таким чином, йшлося не про персону митрополита *sensu stricto* – Могили чи Косова, а про інституцію, яку він уособлював – церкву. На гравюрі з виданого Лаврською друкарнею 1632 р. панегірика *Ευχαριστηριον*⁸⁵, складеного студентами Київської колегії на честь Могили, митрополит зображений стоячим на повний зріст на горі Гелікон, оселі Аполлона й Муз⁸⁶; в піднесених руках він тримає пастирський посох і миртову гілку – емблему слави і благоденства церкви⁸⁷, натомість додолу падають недбало кинуті скипетр, корона і горностаєва мантия⁸⁸. Ігор Шевченко, аналізуючи символіку цієї гравюри, вбачає у згаданій композиції алюзію до втраченого Могилами молдавського престолу⁸⁹. На мою думку, прозоро напрошується інакше

⁸² *SOL POST OCCASUM ORIENS. Ad spectandum oratione propositus cum rhetoricum horisontem in Collegio suo Kiouien(s) Feria II Paschali anno MDCXLI illustrissimus princeps reverendissimus dominus D.Petrus Mohyla D.G.Archiepiscopus Metropolitanus Kiovien(sis)...perorante Ioanne Kalimone, eiusdem Collegii stud(i)osus eloqu(ent)iae, Kioviae, Typis Pieczariensibus.*

⁸³ Столп цнот знаменитых в Богу зешлого ... Сильвестра Коссова, архієпископа митрополита Кієвского, галицкого и всея Россіи... през музы коллекциум Кієво-Могилянського раздѣленые. Вперше передруковано: *Українська поезія. Середина XVII ст.* – С.66-97 (цитований далі фрагмент на с.77).

⁸⁴ Я.Д.Ісаєвич. *З літературної творчості діячів Кієво-Могилянської академії* // Роль Кієво-Могилянської академії в культурному єднанні слов'янських народів. Зб. наук. праць. – К, 1988. – С.166.

⁸⁵ *ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ, албо Вдячність ясне превелебнѣйшому в Христѣ его милости господину отцу кир Петру Могила... од студеов гимназіум его милости з школы реторіки...* Як і згадана вище *Ευφρονα*, панегірик багато разів передруковувався; факсимільний відбиток див., зокрема: "Harvard Ukrainian Studies", vol. VIII, № 1-2, p.255-93. Останній передрук, цитований тут, див.: *Українська поезія. Середина XVII ст.* – С.174-188. Найновішою працею про панегірик, в якій підсумовано його бібліографію, є: Н.Пилип'юк. *Перший панегірик Кієво-Могилянської школи: його зміст та історичний контекст* // Записки Наукового Товариства ім.Шевченка. – 1992. – Т.СХХІV. – С.25-43.

⁸⁶ Ігор Шевченко вбачає в цьому натяк на ім'я Могили: *Movila* по-румунськи означає *гора* (I.Ševčenko. *The Many Worlds of Peter Mohyla*. – P.27).

⁸⁷ Арх.Никифор. *Библейская энциклопедия*. – М., 1891. – С.475.

⁸⁸ *Українська поезія. Середина XVII ст.* – С.176.

⁸⁹ I.Ševčenko. *The Many Worlds of Peter Mohyla*. – P.29.

тлумачення: гравер візуально зобразив пропаговану київськими інтелектуалами ідею зверхності церкви над справами "сегосвітними". Така ідея (з причин, далеких від релігії) імпонувала руському загалові, знаходячи відгук далеко за межами Києва. Так, львівський друкар Михайло Сльозка, присвячуючи виданий ним 1639 р. *Апостол* Петру Могилі, в геральдичному вірші обіграє мотив двох корон митрополита (фамільної і архіпастирської) з тим самим акцентом, що і його київські колеги:

*Пастыр ку бошой придал коронѣ корону
Славѣ; годности засѣдши пастырского трону
Обѣдѣ за знак свѣтять, тая превышает,
Бо ся духовной свѣта зацность не равняет.*⁹⁰

Київ – другий Єрусалим

Повернення після двохсотлітньої перерви столиці митрополії до Києва⁹¹ надавало "нового дихання" старій сакральній легенді *богоспасаемого града* – про передвіщення його появи апостолом Андрієм. Аби надати легендарній події живої достовірності, Захарія Копистенський у Густинському літописі навіть локалізує її, доповнюючи топографічними деталями, яких не було в старих літописах: *их же [київські горби – Н.Я.] благослови и крест на них водрузи, недалече нынѣшней брамы от полудня; такожде и о создании града прорече, и люди, яже тамо быша, учи и крести*⁹². Мотив причетності апостола Андрія до зародження у Києві руської віри, котра, як писав у передмові до *Палінодії* Копистенський, *трваает юж тому тысячный шестсотный и двадцатый ся пишет рок* (стб.319), відіграв не останню роль у розбудові доктрини вищості грецької духовності, носієм якої є Русь, над латинською⁹³. Підкреслюючи пріоритети грецького християнства, Копистенський, зокрема, спеціальний розділ трактату присвячує доведенню того, що усі найближчі сусіди Русі (*Моравяне, Чехове,*

⁹⁰ Українська поезія. Середина XVII ст. – С.52.

⁹¹ Столиця Київської митрополії була у 1416 (1418?) р. перенесена тодішнім митрополитом Григорієм Цамблаком зі спаленого ханом Едигеєм Києва до Вільна.

⁹² *Густинская летопись* // Полное собрание русских летописей. – СПб., 1843. – Т.2. – С.251. У цьому виданні слово *брамы* прочитане як *браны*, що є очевидним непорозумінням. В тексті давньоруського літопису про це саме оповідається без згадки про акт охрещення: *И вѣшед на горы сия, благослови я, и постави крест, и помолился богу, и сълѣзе с горы сея, иде же послѣ бысть Киев, и поиде по Днѣпру горѣ* (*Повесть временных лет* / Под ред. В.П.Адриановой-Перетц. – М.–Л., 1950. – Т.1. – С.12).

⁹³ Вперше подібну ідею проголосив 1587 р. у книзі *Ключ царства небесного* Герасим Смотрицький: *А кому на свѣтѣ може быти тайно, же з Греков философы, з Греков богословци увесь свѣт маєт, без которых и Рим ничего не знает* (Цит. за перевиданням: *Архив Юго-Западной России*. – Ч.1, т.7. – С.241).

Угрове и Ляхове) прийняли хрещення від Константинопольської церкви (стб.986-99). Звідти ж уперше засяяла книжна мудрість, започаткована ще тоді, коли “римляни” наук не мѣли, а в невѣжствѣ и простотѣ жили (стб.902). Тож теперішні “римляни”, пишаючись вченістю, чужим перьем хваляться, бо їхня наука бере початок від “греків”. Оскільки ж Русь є прямою спадкоємицею “греків”, Копистенський формулює досить рішучий висновок:

И мы, Россове, если для наук в краи Нѣмецкіи удаемся, не по Латинскій, але по Грецкій розум удаемся, гдѣ як свое власное, заходним от Греков на час короткій повѣренное, отбираемо, з роостропностью еднак сметье отметуемо, а зерно беремо, уголе зоставуемо, а золото выймуемо (стб.900).

Що ж належить розуміти під сметьем, а що під зерном? Як і східна патристика та руські попередники-полемісти, Копистенський підкреслює некорисну різницю між *внѣшной свѣцкой* мудрістю і *внутрной духовной* (стб.905)⁹⁴. Перша властива “латинникам”, які *щастьем умѣтности философской хлюбятся*, проте це не сприяє стійкості віри: через таку мудрість *высоко вылетают, а низко падают*, скочуючись до ересей (стб.903-4). Друга ж дбає передо всім про збереження в *цѣлости правой вѣры*; її девіз – *простота святая апостолская и отческая*, якої досягають через знання Св.Письма, чистоту серця, піст, молитву, побожне життя (стб.904-6). Філософською платформою таких поглядів вважають неоплатонізм у його ісихастській редакції, суть якої можна дещо спрощено звести до містичного переконання, що для пізнання Бога не потрібні “допоміжні засоби” на зразок схоластичної теології та наук, які її обслуговують – *хитрорѣчных силогизм и велерѣчивое реторики*, навпаки – шлях до богопізнання лежить через згадану Копистенським *простоту*⁹⁵,

⁹⁴ Про погляди на два різновиди “мудрості” див. ширше в розділі Я.М.Стратій до колективної праці: *Історія філософії на Україні*. – Т.1. – С.205 *passim*.

⁹⁵ Пор.: І.В.Паславський. *З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XVI – першій третині XVII ст.* – К., 1984. – С.19-39. Він же. *До питання про роль візантійського ісихазму в розвитку духовної культури східнослов'янських народів // З історії міжслов'янських зв'язків*. Зб. наук. праць. – К., 1983. – С.54-67. Про Києво-Печерський монастир як центр ісихастської ідеології в Україні див.: Ю.В.Пелешенко. *Розвиток української ораторської та агіографічної прози кінця XIV – початку XVI ст.* – К., 1990. – С.15 *passim* (тут же література проблеми). До моголянської освітньої хвилі погляди, зближені до висловлених Копистенським, які орієнтувались на пізньосередньовічну візантійську традицію, можемо бачити у більшості православних публіцистів, починаючи від Василя Суразького, Клірика Острозького та Йоана Вишенського. В одному з найвиразніших творів цього напрямку, написаному анонімним автором між 1601-1607 рр. (*Запанка мудрого латинника з глупим русином*), говориться: *...научила церковь Христова вѣрно быти простым, а не хитрым...молчаливым и благим, а не велерѣчивым и самохвальным...того ради приступити до едности не хочемо и глупыми быти, по разсужденію свѣта сего, цзволяемо, ако да спасение душевное получим* (Цит. за публікацією С.Голубєва, якому належить і датування пам'ятки: С.Т.Голубєв. *Киевский митрополит Петр Могила*. – Т.1 (приложения). – С.77).

найуживаніший моральний топос домогилянського письменства. Не заглиблюючись у його розгалужену семіотику (що значно відвело б нас від теми цієї статті), підкреслю чи не визначальну рису руської побожності, вихованої на пієтеті перед *простою* – радісне страдництво, здатність з веселим серцем переносити злигодні і страждання. Копистенський у *Палінодії* пише про це так: *В устави чних теды бѣдах, утисках и преслѣдованю вѣрнии Божии на сем свѣтѣ живучи быти повинны; в преслѣдованю зась будучи, ослабѣвати и трвожитися не маемо, але веселитися...бо вѣм заплача за то на небѣ великая готуется;* стб.827-8 (Пор. вище у нього ж про переваги церкви, що зазнає терпіння).

За символічний приклад винагороди в терпінні Копистенський використовує долю Єрусалима: потрапивши під владу невірних, святе місто лишилося доступним для християн, *маткою церков и Божиим мѣшканьем*, бо на страдниках, які стійко тримаються *благочестивой и православной вѣры*, завжди спочиває ласка Божа (стб.838-9). В інших випадках Єрусалим для автора *Палінодії* асоціюється в строго євангельській традиції виключно з мисленням символом⁹⁶, більше того – у трактаті міститься вельми строгий натяк на спроби використовувати святую назву метафорично: *Зачим и мы, хотяж и на сес час под поганы будущее, мѣсто тое, а не ишее называймо Иерусалимом. Один есть Иерусалим на земли, и една земля Жидовская, в которой ся Иисус Христос родил...*(стб.839).

Відтак формула "Київ – другий Єрусалим" безпосередньо Копистенському не могла належати, однак згадана двоїстість у використанні ним поняття *Єрусалим* відкривала простір для варіацій. Зважаючи на злободенність для Києва 1620-х мотиву "терпіння від іновірців", першою зринає паралель між Єрусалимом як "матір'ю церков" і Києвом як "матір'ю руського хрещення"⁹⁷, тобто теж свого роду "матір'ю церков", що вистояла серед ворожого оточення. У вже згаданому на початку цієї статті окружному посланні Йова Борецького від 15 XII 1621 ця паралель сформульована доволі бехитрісно: *...маючи на памяти іерусалимскую святницу, до которое за розказом Божиим Всеюдское и Израилское царство на каждый год набоженство отдавати приходитьи повинно было, знаючи каждый о своем власном святители,*

⁹⁶ Наприклад, в частині II (розділ X, артикул 7) цьому сюжетові присвячено спеціальну невеличку главу (стб.862-6), в якій Копистенський, розмірковуючи про нижчість земних царств у порівнянні з небесним, подає велику підбірку євангельських цитат на підкріплення думки, що Єрусалим є *тут перебуваючим* містом, *ахраминою нерукотворенною*, символом царства небесного.

⁹⁷ Так, зокрема, називає Київ у одному зі своїх листів 1640 р. Сильвестр Косів (*A tu dziś z pośrodku Matki Krzstu Ruskiego Kijowa mówię...*). Лист опублікований: С.Т.Голубев. *Op. cit.* – Т.2 (приложения). – С.180.

до богоспасаємого мѣста Києва, второго руского Іерусалима... абы ся не лѣнил приходити и присылати⁹⁸.

За часів Петра Могили таке прямолінійне уподібнення відсунулося на другий план. Єрусалим знову служить мисленим символом, а не *тут перебуваючим* містом, але і в цій якості його пробують порівнювати з Києвом. На думку І.Шевченка, мотив “Київ – другий Єрусалим” в творчості могилянців був похідним (*an outgrowth*) від утвердженого раніше мотиву *россійського Сіону*, тобто погляду на руську церкву з центром у Києві як на духовну дочку Єрусалима, що мало підкреслити стародавність руської віри і її вищість над римською⁹⁹. У своєму простішому для сприйняття, прямолінійному вираженні такий ракурс паралелі “Київ – Єрусалим” затримався у вжитку аж до початку XVIII ст., що було проаналізовано свого часу Р.Штупперіхом¹⁰⁰. Натомість спроба огорнути згадане порівняння містичною символікою, як здається, виявилася заскладною для вихованців київських шкіл. Принаймні, після обігрування під таким кутом зору поняття *Єрусалим* у згаданих вище погребових віршах 1658 р. на смерть митрополита Косова така спроба, наскільки можна судити зі збережених пам’яток, не повторювалась. Анонімний автор погребових віршів групує свої *трени* довкола чотирьох елементів герба Сильвестра Косова (його кваліфікують як “герб власний”): латинської літери N (герб Świerczek); перехрещених стріл; зображення лева, сплячого в клітці; гербового знаку Korczak (Węby). Кожний з цих елементів, доповнених символами смерті, зображено на окремій гравюрі¹⁰¹ і використано як підставу для розлогих алегорій, які в підсумку витворюють типове для другої чверті – середини XVII ст. погребове емблематичне казання¹⁰². Центральною емблемою в *тренах* є герб Korczak (автор послідовно називає його *времби*), зображений на гравюрі в перевернутому вигляді, що створює зоровий образ східців, які ведуть угору. Ці “східці” обрамлені контуром серця, а вся композиція спирається на труну. Гравюру доповнює мотто *Восхожденіє въ с[е]рдци своемъ положи: Псаломъ ПГ*, а над її рамкою вміщено заголовок: *Пирамис Церкви православнороссійской*. У такий спосіб смерть митрополита візуально пов’язувалася з його очікуваним сходженням до раю. Водночас, згідно з засадами емблематики, яка

⁹⁸ Ibidem. – Т.1. – С.263.

⁹⁹ I.Ševčenko. *The Many Worlds of Peter Mohyla*. – P.38 (in fn.40). Слово *Сіон* як синонім до поняття “Руська православна церква” неодноразово вживається, зокрема, у згаданому вище панегірику 1633 р. *Ευφωνία веселобрмчаа*.

¹⁰⁰ R.Stupperich. “Kiev – das zweite Jerusalem”. *Ein Beitrag zur Geschichte des ukrainisch-russischen Nationalbewußtseins // Zeitschrift für Slavische Philologie*. – 1935. – Bd.12, Nr 3/4. – S.332-55.

¹⁰¹ Пор. прим 83. Гравюри відтворені у згаданому передруку: *Українська поезія. Середина XVII ст.* – С.67, 73, 78, 83.

¹⁰² Пор. їх характеристику: D.Platt. *Kazania pogrzebowe z przełomu XVI i XVII wieku. Z dziejów prozy staropolskiej*. – Wrocław-Warszawa-Kraków, 1992. – S.121-54.

повинна містити *mistica, naturalis et occulta rerum significatio*¹⁰³, мотто гравюри натякає на нераз згадану вибраність руської церкви та її вірних в очах Бога¹⁰⁴. Відтак паралель "Київ – горний Єрусалим", з котрої розпочинається текст до цієї гравюри, особливо опукло передає сприйняття Києва як містичного осередку, через який здійснюється опіка небесних сил над Руссю:

*Восходитъ пастыр наш, сердцем покорный,
З Иерусалима втораго кгда в горный,
На память сердце к горѣ выставует,
За пирамиду Россія нотует...*¹⁰⁵

З точки зору поетичної досконалості, спробу анонімного київського поета передати глибинну суть Києва як символу богообраності *презацного народу Руського* не назвеш бездоганною. Але йому вдалося схопити, на мою думку, найголовніше, показавши, **чому** для сучасників, попри всю строкатість своєї історичної "біографії", місто уявлялося *богохранимим градом*, і **чому** вся ідеологічна пропаганда, спрямована на звеличення Русі, мусила обертатись довкола Києва.

¹⁰³ Ibidem. – С.124.

¹⁰⁴ У повному тексті рядок-мотто з Псалтиря звучить так: *Блаженні, хто мешкає в домі Твоєм, – вони будуть повіки хвалити Тебе! Села! Блаженна людина, що в Тобі має силу свою! блаженні ті, що в їхньому серці дороги до Тебе... Вони ходять від сили до сили! і показуються перед Богом у Сіоні (Пс.84.5-8).*

¹⁰⁵ Українська поезія. Середина XVII ст.. – С.83.

СЕРГІЙ ПЛОХІЙ

(Едмонтон)

**КРИЛА ПРОТЕКЦІЇ: ДО ВИЗНАЧЕННЯ
ПРАВОВОГО ЗМІСТУ
ПЕРЕЯСЛАВСЬКОЇ УГОДИ 1654 РОКУ**

Історико-правові за своєю суттю дискусії навколо змісту і значення Переяславського договору тривають фактично від часу його укладення¹. Склалося кілька точок зору на природу Переяславського трактату, що оцінюють його як персональну або реальну унію, прийняття Україною російського протекторату, або укладення рівноправного військового союзу². Хоча ідея прийняття Україною російського протекторату, підтримана свого часу і популяризована Михайлом Грушевським, набула на сьогодні найбільше прихильників, перемога даної концепції не є до цього часу повною, і питання про юридичну природу Переяславської угоди залишається відкритим.

Складність проблеми поглиблюється у зв'язку з тим, що ніколи не існувало тексту Переяславського договору як такого. В Переяславі відбувся тільки церемоніальний акт прийняття Війська Запорозького під “високу царську руку”, сам же договір було укладено пізніше, і то у формі, далеко не традиційній для тодішньої центральноєвропейської дипломатичної практики. Дослідник угоди Андрій Яковлів унікав звороту “Переяславський договір”, говорячи швидше про “договір 1654 року”; під останнім він розумів статті Богдана Хмельницького від 17 лютого та царські резолюції на них від 27 березня 1654 р. На думку дослідника, “пропозиції Б.Хмельницького—це **проект договору**, царські ж резолюції та жалована грамота—це **відповідь царя, ратифікаційний акт царської влади**. Взяті разом, статті проекту, резолюції й грамота становлять **повний текст договору 1654 року**”³.

¹ Огляд історичних студій про Переяславську угоду див.: Basarab J. *Pereiaslav 1654: A Historiographical Study*.— Edmonton, 1982.

² Виклад головних історико-юридичних підходів до проблеми подають О.Субтельний та Г.-Й.Торке: Subtel’nyj O. *Ukraine. A History*.— Toronto-Buffalo-London, 1988.— P.135; Torke H.-J. *The Unloved Alliance: Political Relations between Muscovy and Ukraine in the Seventeen Century // Ukraine and Russia in Their Historical Encounter*.— Edmonton, 1992.

³ Яковлів А. *Договір Богдана Хмельницького з Москвою 1654 р. (Договір гетьмана Богдана Хмельницького з московським царем Олексієм Михайловичем 1654 р.)*. Історико-правнича

У цій статті робиться спроба подивитися на проблему договору 1654 р. в контексті розвитку державно-політичної та правничої свідомості як у тогочасній Україні, так і в Росії. Свідомість ця не була однаковою, і кожна зі сторін часто вбачала у тій самій формулі угоди різний зміст. Ця різниця стала очевидною вже під час Переяславської ради, коли гетьман і старшина вимагали від московського боярина Василя Бутурліна, щоб він присягнув на умовах поєднання від імені царя, а той відмовився це зробити. Конфлікти і суперечності подібного характеру, що мали своїм підґрунтям різне розуміння норм державно-правової практики, мали місце в українсько-російських взаєминах і надалі.

Підходячи до проблеми реконструкції уявлень української, та російської політичних еліт про правовий зміст Переяславської угоди, варто відзначити, що деякі з офіційних формулювань російських дипломатів не мали чітко визначеного, дефінітивного характеру і легко могли породжувати різнотлумачення. До таких, зокрема, належить і відома формула про прийняття Війська Запорозького “під високу царську руку”.

Наприкінці січня 1651 р., під час перебування козацького посольства в Москві, цар просив запитати посланців Хмельницького: *какими мерами и как тому быть, что гетману Богдану Хмельницкому и всему Войску Запорожскому быти под его государевою высокою рукою? И где им жить: там ли в своих городах, или где инде?* Посли відповіли, що ... *о том они не ведают. И от гетмана с ними о том ничего не наказано, а ведает то гетман.*⁴

Пізніше в офіційних російських документах, і зокрема царських грамотах, з’явилось уточнення формули про “царську руку” в розумінні поширення царської влади не тільки на мешканців, але й на територію: *быти им под нашею государскою высокою рукою з городами и з землями навеки неотступными*⁵, проте в трактуванні цієї формули залишалося чимало розбіжностей з обох боків.

Досить повне уявлення про розуміння змісту російсько-українського договору московською політичною елітою дають матеріали Земського собору 1653 р., де розглядалось українське питання. З правничої точки зору в очах російських політиків воно поділялось на дві частини. Першою (і головною) була проблема розриву “вічного докончання” з Річчю Посполитою, укладеного в 1634 р., другою – **прийняття в підданство Війська Запорозького**. Саме так це питання формулювалося в царській грамоті від 19 лютого 1651 р. про скликання Земського

студія з нагоди 300-ліття договору (1654-1954). – Нью-Йорк, 1954. – С.34. Див. також: Його ж. *Українсько-Московські договори в XVII-XVIII віках* // Праці Українського наукового інституту. – Варшава, 1934. – Т.19, кн.3 (Серія правнича).

⁴ *Воссоединение Украины с Россией*. Сб. док. и мат.-лов. – М., 1953. – Т.2. – С. 492.

⁵ Там само. – Т.3. – С. 521.

Собору, так воно розглядалося і під час його засідань⁶. Соборні рішення у цих двох пунктах були такими: 1) стояти “за честь” покійного царя Михайла Федоровича та правлячого – Олексія Михайловича і розпочати війну з “литовським королем”; 2) гетьмана, заради православної віри та Божих церков, прийняти під високу царську руку⁷.

При ознайомленні з матеріалами Собору впадає у вічі, що питанням, яке найбільше тривожило московських політиків з державно-правової точки зору, був розрив мирної угоди між Росією і Річчю Посполитою. Вирішувалося воно в рамках захисту “честі” царя. Натомість юридичні аргументи на користь поширення його влади на територію України (вона фігурує тут як “міста і землі Війська Запорозького” без докладнішого окреслення кордонів) шукалися в сфері церковно-релігійній.

Причиною розриву “вічного dokonчання” з московського боку висувалися: неточності в царських титулах, допущені польськими урядовцями, які писали до Москви (в царській грамоті про скликання Собору таких випадків нараховано 186, у тому числі – іменування Михайла Федоровича Михайлом Філаретовичем, тобто за чернечим іменем царського батька Федора Романова); видання в Польщі книжок, де Владислава IV титулувано великим князем московським; відмова короля покарати (і то на горло) винних за вищезгадане; пропуск кримського посла в Швецію через територію Речі Посполитої, що заборонялося умовами мирного договору; конфлікти в прикордонних районах. Характерно, що головний “юридичний” аргумент російської сторони – про помилки в царському титулі та про вимогу покарати винних – викликав сміх з боку польських урядовців під час перебування у Варшаві московського посольства Рєпніна-Оболенського (що з докором відзначено у матеріалах Собору), але надзвичайно серйозно сприймався у Москві. Цей аргумент і ліг в основу рішення Собору: стояти “за честь государів”⁸.

Проблема прийняття “під високу царську руку” Війська Запорозького вирішувалася Собором у двох площинах. По-перше, належало розв’язати питання про те, чи може цар прийняти в своє підданство підданих іншого монарха. Ця проблема була усунута посиленням на те, що Ян Казимир, вступаючи на престол, давав клятву не порушувати релігійні права своїх підданих, а оскільки стосовно козаків він порушив свою клятву – останні можуть вважатися вільними

⁶ Там само.– С.7–11; 406–414.

⁷ Там само.– С. 414.

⁸ Там само.– С.406–414. Теж див.: *Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией.*– СПб., 1878.– Т.10 (дополнение к 3-му тому под ред.Г.Р.Карпова).– С.3-19.

і перейти в підданство московського царя⁹. Аргумент цей в матеріалах Собору особливо не наголошувався, але також мав внести свою частку в процес правничого обґрунтування важливого зовнішньополітичного акту Москви, тож російські послы в Польщі активно збирали факти порушення королівською владою релігійних прав православних.

Релігійної сфери стосувалась і юридична аргументація наступного рішення собору: *гетмана Богдана Хмельницького и все Войско Запорожское з городами и з землями принять. Робилося це для православные христианские веры и святых божих церквей*¹⁰. Польський король у даному випадку виступав як порушник релігійних прав своїх підданих, а російський цар – як захисник православ'я та православних церков, у тому числі й за межами державної території Росії.

Характерно, що серед трьох правничих аргументів, на які спиралося рішення Земського собору, тільки в одному, останньому, знаходимо сліди традиційної московської ідеології, що сягають своїми витокami ідеї Москви як третього Риму та московських князів як протекторів світового православ'я¹¹. Матеріали Собору не згадують про жодні династичні права царів на руські землі, що було характерним для офіційної російської ідеології кінця XV – початку XVI ст. Поклики на ці права будуть використані в розлоному комплексі російських дипломатичних документів, пов'язаних з Переяславською угодою, але пізніше – вже після закінчення Земського собору.

Політико-правова, історична та ідеологічна аргументація Переяславської угоди, яку подає статейний список російського посольства на чолі з Василем Бутурліним, кардинально відрізняється від аргументації Земського собору. Деякі з цих відмінностей можна пояснити різними завданнями, що стояли перед Собором та посольством. У матеріалах посольства, наприклад, практично немає мови про “вічне докончання” між Річчю Посполитою і Росією – питання надзвичайно важливе для Собору. Натомість те, що привертає особливу увагу при вивченні статейного списку – це нові важливі елементи, які з'явилися у трактуванні російською стороною акту прийняття Війська Запорозького “під високу царську руку”.

Аргументи церковно-релігійного характеру, єдині при розгляді

⁹ “А как Ян Казимер король обран на королевство и на коронованье присягал, и в присяге ево написано меж иных дел, что ему меж разнствующими в вере христианской остерегати, и защищати, и никакими мерами для веры самому не теснити, и никою на то не попускати. А будет он тое своей присяги не здержит, и он подданных своих от всякия верности и послушания чинит свободными и разрешения о той клятве своей ни у ково просити не будет и не примет” (Воссоединение Украины с Россией. – Т.3. – С. 412).

¹⁰ Там само. – С. 414.

¹¹ Про політичну ідеологію Московської Русі див. праці: Cherniavsky M. *Tsar and People. Studies in Russian Myths.* – New York, 1969; Utechin S.V. *Russian Political Thought. A Concise History.* – New York-London, 1964. – P. 19–36.

цього питання під час роботи Земського собору, в матеріалах посольства відступають дещо в тінь. Ця зміна помітна найбільш рельєфно у відмінностях між двома промовами, виголошеними Бутурліним під час урочистостей 8 січня 1654 р. в Переяславі. Перша була прочитана царським боярином зразу ж після Переяславської ради і містила виклад аргументів на користь прийняття України в царське підданство, сформульованих Земським собором¹². Другу Бутурлін виголосив уже після присяги Хмельницького та старшини, вручаючи гетьманові царський прапор, булаву і символічний одяг. Головною ознакою другої промови було введення до числа аргументів на користь російсько-української угоди нових елементів історичного та правничого характеру, а саме: пов'язання влади московських царів з владою св. Володимира; представлення Києва як колишньої царської/князівської столиці; підкреслення покровительства і протекції з боку царя як основного елементу російсько-українського поєднання¹³. Остання ідея була фактично провідною в промові. Передаючи гетьманові одяг (фєрезію), Бутурлін відзначав символізм цієї частини царського пожалування: *“В знамение таковыя своея царские милости тебе одежду сию дарует, сею показуя, яко всегда непременно своею государскою милостию тебе же и всех православных под его пресветлую царскую державу подкланяющихся изволи покрывати”*¹⁴. Схожа думка звучить і в тій частині промови, де йдеться про дарування гетьманові шапки: *“сию шапку пресветлое царское величество в покрытие дарует”*¹⁵.

Найбільшого ж притиску ідея протекції і покровительства набула в тому місці промови, де згадується Богородиця. Бутурлін, зазначивши, що на царському прапорі зображено *пресвятую Богородицу в покров*, прямо послався до Влахернську легенду, з якою пов'язується виникнення покровського культу на Русі:

*“И яко ж пречистая богородица некогда верных в Цареграде покрываючи чудным своим покровом, врат на верных вооружившиися весильным своим заступлением, от иконы ея чудотворные бываемым, иныя чудотворно изби, другия же со стыдом прогна, тако да и посреде полков ваших в царском сем знамени написана носима, вас от иноверных оружия покрывает и победу на них даруя, тебе со всем православным воинством и со всеми верными соблюдает неведимых”*¹⁶.

Треба зазначити, що сама стилістика і увесь дух другої промови Бутурліна, до якої були введені нові елементи історично-правничого характеру, значно відрізняються від стилістики та духу російських

¹² *Воссоединение Украины с Россией* – Т.3. – С. 462–463.

¹³ Там само. – С. 467–468.

¹⁴ Там само. – С.468.

¹⁵ Там само.

¹⁶ Там само. – С. 467.

офіційних документів того часу, проте знаходять безліч паралелей серед відомих нині промов українських державних і навіть релігійних діячів, починаючи з промови Адама Киселя перед російським царем у посольстві 1646 р.

Матеріали статейного списку виразно свідчать на користь того, що і перша й друга промови Бутурліна не були його власним експромтом, а зачитувалися з наперед заготовлених текстів. Проте коли текст першої промови був, очевидно, складений разом із загальною інструкцією посольству (про це свідчить його стилістична і фразеологічна близькість до матеріалів Земського собору), то текст другої члени посольства отримали значно пізніше, ймовірно – напередодні його в'їзду на українську територію наприкінці грудня 1653 р.

Земський собор прийняв рішення розпочати війну з Річчю Посполитою та прийняти в підданство “гетьмана з усім Військом Запорозьким” 1 жовтня, а вже 9 жовтня до Хмельницького було виряджене повноважне посольство. Виправляли його поспіхом, тож *записки, по чому гетмана и Войско Запорожское к веру привести и в города послати, и знамя, и булава, и фрезеля, и шапка* були послані з Москви вже навздогін посольству. 17 грудня посли отримали повідомлення, що надіслані їм прапор та лист з текстом промови, яку Бутурлін мав виголосити під час передачі прапора та інших владних інсигній і царських подарунків, в дорозі виявилися пошкодженими, тому цар наказав виготовити новий прапор¹⁷. Царський гонець з новим прапором та, судячи з усього, новим листом-промовою, наздогнав посольство вже на українській території 1 січня 1654 р.¹⁸ Таким чином, 8 січня в Переяславі Бутурлін вручав Хмельницькому саме цей, новий прапор і виголосив текст згаданої промови: *говорил гетману речь против государева указу*¹⁹.

Власне, це й була та промова, яка виразно відрізнялася стилем і характером історично-правової аргументації від першої промови Бутурліна та інших матеріалів посольства, маючи багато спільного з промовами українських діячів. Загадкова історія з заміною прапора й тексту промови, хоча й може пояснюватися цілком тривіальними причинами – пошкодженням одного й другого в дорозі, в цілому привертає увагу до того, що сталося в Москві в жовтні – грудні 1653 р., призвівши до формулювання проблеми російсько-українського поєднання в цілком новому контексті, не акцентованому на Земському соборі.

¹⁷ Там само.– С. 442.

¹⁸ Там само.– С. 454.

¹⁹ Там само.– С. 467.

Подібність другої промови Бутурліна до пам'яток такого роду українського походження дозволяє припускати участь у її складанні українців, присутніх восени та взимку 1653 р. в Москві. Особлива увага, яку Бутурлін приділив найбільш шанованим у Києві святим – Антонію і Феодосію та великомучениці Варварі, звужує коло пошуків до гостей з числа київського духовенства. Характерно, що шанобливість перед київськими святими виглядала досить чужорідною в устах московського боярина, який, згідно з тим самим статейним списком, приписував успіх своєї місії заступництву *великих чудотворцев Петра, и Алексия, и Ионы, И Филлипа Московских и всеа Руси*²⁰ (мова йшла про канонізованих московських митрополитів; прах останнього в цьому переліку, Філіпа, був перенесений до Москви за патріаршества Никона, тож згадка Бутурліним культу святих-митрополитів відбивала роль у тодішніх московських справах амбітного Никона). Святі Антоній, Феодосій та Варвара перебували далеко за колом тодішньої московської “моди”, виразно належачи Києву. Їх зображення на царському прапорі і відповідні акценти в промові, що підкреслювали право першості Києва у поширенні православ'я на Русі, були не тільки розраховані на українців, але, судячи зі стилю промови, і заініційовані кимось з представників київського духовенства.

Серед ймовірних кандидатів на цю роль можна назвати присутніх на той час у Москві київських монахів Єпифанія Славинецького і Арсенія Сатановського, які прибули туди на запрошення царя ще влітку 1649 р. Відомо також, що взимку 1653/1654 р. (можливо, й раніше) в Москві мешкала людина, яка свого часу рекомендувала царському дворові Славинецького і Сатановського – Феодосій Софонович, до речі, автор написаної пізніше “Повісті о преславних чудах святої великомучениці Варвари”²¹. В липні 1654 р. він писав до царя, згадуючи своє перебування в Москві і висловлюючись про російсько-українське поєднання в термінах, надзвичайно подібних до тих, що їх містила друга переяславська промова Бутурліна: *“егда еще во царствующем граде Москве сея зимы... видех своими очима тамо, яко... под крыле царския своея печати, орла глаголю, нашу Малую Росию в защищение свое приемлеши и крепкую десницу от упадающей гонения подаеши, зело радовахся и благодарих Бога”*²². Що ж до Бутурліна, то під час вручення Хмельницькому царського “пожалування” він говорив: *“орла носяй печать, яко орел покрыти гнездо свое и на птенца свое вождеде, град Киев с прочими грады цар государско покрыти, с ним же и птенца своя*

²⁰ Там само. – С. 466.

²¹ Див.: Феодосій Софонович. *Хроніка з літописців стародавніх* / Вид. Ю. Мицик, В. Кравченко. – К. 1992. – С. 260–264.

²² Акты ЮЗР. – Т. 10. – С. 729; Мицик Ю. *Передмова. Історія створення “Хроніки” Феодосія Софоновича // Феодосій Софонович. Хроніка з літописців стародавніх.* – С. 10.

*верныя, некогда под благочестивых царей державою сущия в защищение свое прияти*²³.

Мотив орла, орлиних крил і покрову як протекції над Україною (Малою Руссю) був надзвичайно популярний у церковних, а до певної міри – й політичних колах України в часи Переяслава. Зокрема, він широко обігрувався тут у руслі традиції гербового віршування, де відправною точкою поетичних фантазій служило зображення в царському гербі двоголового орла з розпростаними крилами²⁴. Алегорією на цю тему привітав російських послів на в'їзді до Переяслава і місцевий протопоп Григорій: *под его царского пресветлого величества тихо осеняющими крылы почитет и наше Малыя Росии православие*²⁵. Цей самий мотив звучав і в промові митрополита Сильвестра Косова під час в'їзду Бутурліна в Київ: *... яко да вашим пришествием обновитца, яко орлу юность, наследия великих благочестивых князей руских*²⁶. Згідно зі статейним списком, тема орла використана і в зверненні Богдана Хмельницького та Івана Виговського до Бутурліна в Переяславі: *Яко орел покривает гнездо свое, тако и он, государь, изволил нас принять под свою царского величества высокую руку*²⁷.

Навіть коли прийняти до уваги, що тексти привітань редагувалися московськими писцями (а без цього просто не могло обійтися), слід визнати, що метафора царського орла з його покриваючими крилами була виразно популярною у зверненнях до російського посольства з боку української сторони.

Поєднання теми протекторату з мотивом крил зустрічаємо також у турецьких документах того часу. Наприклад, султан Мехмед IV писав у листі до Богдана Хмельницького: *“відкривши [нам] усю вірну щирість, цілком піддається під крила і протекцію нашої неосяжної Порти”*²⁸.

З польського боку відносини козаків з Москвою, так само як і їхні можливі поєднання з іншими сусідніми державами, також трактувалися переважно в термінах протекції та протекторату. Так, познанський воєвода Лещинський писав у лютому 1658 р.: *“Козаки живут у такой країні, що самі собою, без сторонньої опіки обстати не можуть, а кому*

²³ *Воссоединение Украины с Россией.* – Т.3. – С. 468.

²⁴ Про відображення “переяславської” тематики в українській іконографії див.: Жолтовський П.М. *Визвольна боротьба українського народу в пам'ятках мистецтва XVI-XVII ст.* – К., 1958. – С.53. Вважається, що “іконологічна” поезія в Росії набула поширення тільки з приїздом туди Симеона Полоцького: *Українське барокко*. Матеріали I-го Конгресу Міжнародної асоціації україністів (Київ, 27 серпня – 3 вересня 1990 р.). – К., 1993. – С.144-153.

²⁵ *Воссоединение Украины с Россией.* – Т. 3. – С. 455.

²⁶ Там само. – С. 478.

²⁷ Там само. – С. 460.

²⁸ *Документы об Освободительной войне украинского народа 1648-1654 гг.:* Сб. док. – К., 1965. – С.374 (Лист датований груднем 1650 р.). В 1649 р. монахи Мгарського монастиря просили царя прийняти їх під крила царства свого (*Воссоединение Украины с Россией.* – т. 2. – С. 202).

б не піддалися під протекцію, кожному будуть підозріливі”²⁹. В рамках протекторату бачили свої відносини з Річчю Посполитою на момент підписання Гадяцької угоди і представники козацької старшини. Поновлення влади польського короля над Військом Запорозьким, згідно з поданою ними під Гадячем декларацією, теж розумілося як встановлення протекторату: *...найясніший Ян Казимир...милостиве декляровав, же нас, Войско Запорожское, хочачи міти яко рицерских людей под протекцією своєю і под оную тепер берет...*³⁰. Текст Гадяцької угоди 1658 р. стверджував, що гетьман з Військом Запорозьким *вирікаються заграничних протекцій*³¹.

Погляд на Переяславську угоду як на акт встановлення царської протекції над Україною, що фіксується в листах та зверненнях представників українського духовенства і старшини під час посольства в Україну Василя Бутурліна, а також у промові останнього під час вручення гетьманові царського “пожалування”, підкреслював у російсько-українському сполученні елементи захисту й протекції з боку православного царя. Аргументація церковно-релігійного характеру займала важливе місце в обґрунтуванні українсько-російського союзу з боку козацької адміністрації. Щоб уявити значення релігійного фактора в українській інтерпретації Переяславської угоди, варто звернути увагу на православно-конфесійну забарвленість більшості листів Богдана Хмельницького до царя, починаючи з червня 1648 р. і закінчуючи листуванням стосовно реалізації Переяславської угоди. Релігійний аргумент виступає головним і в промові Хмельницького на раді в Переяславі, де гетьман спершу пояснив причини повстання гоніннями на *церкву Божу*, а далі протиставив російському цареві турецького султана і кримського хана, яких називає *бусурманами*, а також польського короля (Хмельницький не підкреслює його католицтва, але говорить про *нещадное пролитие крови христианские*). Цар же в згаданій промові зображений як монарх *єдиного* [з нами] *благочестия греческого закона, єдиного исповедания*. Реакція на цю промову зібраних на раді виглядає також вмотивованою релігійним фактором: *“Волим под царя восточного, православного, крепкою рукою в нашей благочестивой вере умирати, нежели ненавистнику Христову поганину достати”*³².

Подорож Василя Бутурліна до Переяслава по території України в грудні 1653 – січні 1654 р. перетворилася на похід тріумфуючого православ’я. У кожному більшому населеному пункті посольство в

²⁹ Цит. за: Грушевський М. Історія України-Руси. – Т. 10. – С. 301.

³⁰ Там само. – С. 345.

³¹ Там само. – С. 337.

³² *Воссоединение Украины с Россией*. – Т. 3. – С. 460–461.

першу чергу прямувало до церкви і брало участь в урочистій службі, що відправлялася на його честь. Варто підкреслити, що дорога українських політиків до Переяслава не меншою мірою, ніж російських, нагадувала вторований шлях релігійно-політичних альянсів і союзів часів Тридцятилітньої війни (1618–1648) в Європі, де роль релігійного фактора важко, якщо не неможливо, переоцінити.

Український погляд на Переяславську угоду як релігійний акт був продуктом інтелектуальної творчості в першу чергу київського духовництва. Для нього пошук протекторів і положення церкви під опікою певної світської сили були справами цілком природними. Багато ідей, що в середині XVII ст. фігурують у писаннях київських монахів, висловлювалися ще Київським митрополитом Йовом Борецьким. Зокрема, у 1624 р., в чолобитній до тодішнього російського царя Михайла Федоровича він, апелюючи до засад світської протекції над церквою, вжив образ захисних крил (на той час для Київської митрополії таким заступником-протектором виступало Військо Запорозьке). *“Тем же мы, – писав митрополит цареві, – помняще реченое: укрыйтесе в мале, дондеже мимо идет гнев, се zde, крыющесь под крыле христоролюбивого воинства черкаских молодцов, восхотехом посещати и великодержавное владычество ты”*³³. Царський уряд у Переяславській угоді бачив і наголошував переважно інші моменти: скріплене присягою прийняття підданства з боку гетьмана і Війська Запорозького та їхній обов’язок служити цареві. Хоча в реальній політиці Москва не відмовлялася від функцій протекції – захисту від зовнішніх ворогів – і намагалася якнайшвидше послати в Україну воевод з військом, Хмельницький вочевидь намагався обмежити царську опіку здебільшого участю російських збройних сил у війні проти Польщі, і саме в ній бачив головний доказ свого служіння цареві. Коли 1656 р. Росія уклала у Вільні сепаратний мир з королем, гетьман, всупереч волі царя, продовжив ведення військових дій на польському фронті, фактично зводячи зміст Переяславської угоди до рамок військового союзу. Як можна судити з гетьманських листів, його канцелярія на чолі з Виговським і він сам легко переходили від однієї системи юридичних аргументів і релігійних образів до іншої залежно від того, кому адресувався черговий лист – царю, королю чи султану.

³³ Там само.– Т. 1.– С. 47.

ТАТЬЯНА ОПАРИНА

(Новосибирск)

**“ДА В ЛЮДИ ТУ КНИГУ КАЗАТЬ НЕ ДЛЯ ЧЕГО”:
БИБЛИОТЕКА СИМОНА АЗАРЬИНА И ОТНОШЕНИЕ
К УКРАИНСКО-БЕЛОРУССКОЙ КНИЖНОСТИ
В РОССИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XVII в*.**

Библиотека Симона Азарьина – явление во многом уникальное в русской книжности первой половины XVII в. Это единственная личная коллекция этого периода, дошедшая до наших дней. Она дает возможность судить о вкусах и книжных пристрастиях русских людей того времени. Ее состав отражает не только читательские, но и политические интересы, идейные концепции русской интеллектуальной элиты первой половины XVII в.

На многих рукописях и старопечатных книгах в собраниях РГБ имеется вкладная запись: *Лета 7173 [1665] дал в дом Живоначальныя Троицы в Сергиев монастырь сию книгу [название] келарь старец Симон Азарьин во веки неотѣмлемо никому*. По ней и определяется библиотека Симона Азарьина. В 1701 г. по указу Петра I и грамоте Монастырского приказа в Троице-Сергиевом монастыре провели перепись книг; в ходе этой работы была составлена Опись книг, принадлежавших Симону Азарьину и по его вкладу перешедших в монастырское собрание: *Да книг вкладных, что остались после бывшего келаря старца Симона Азарьина. И написаны особо меж главами*. Из 102 указанных в Описи книг сохранились 54. Почти все они хранятся в двух собраниях РГБ (Троице-Сергиевом и МДА), старопечатные издания – в основном в МК РГБ.

Библиотека Симона Азарьина привлекала внимание многих исследователей¹. Ученых интересовал не только состав коллекции, но

* Работа выполнена в рамках проекта Российского гуманитарного научного фонда N 96-01-00154.

¹ Леонид, арх. *Сведения о славянских пергаменных и бумажных рукописях, поступивших из книгохранилища Свато-Троице-Сергиевой лавры в библиотеку Троицкой Духовной семинарии 1747 г. (ныне находящейся в библиотеке Московской Духовной академии)*. – М., 1887. – Вып. 1. С. 90, 140; Уварова-Федукова Н.М. *О составе библиотеки Симона Азарьина* // Проблемы жанра и стиля в русской литературе. – М., 1973; Исаевич Я.Д. *Преемники первопечатника*. – М., 1980; Алексеев В.Н. *Троицкий книгописец Герман Тулипов* // Сибирское собрание М.Н.Тихомирова и проблемы археографии. – Новосибирск, 1981; Смирнова Е.И. *Сборники*

и почерк сохранившихся рукописей. Считалось, что они написаны одной рукой, которой, кроме того, были сделаны и вкладные пометы, что позволило выдвинуть гипотезу об автографе Симона Азарьина. Получалось, что он переписывал свои книги сам, а перед смертью подписал их для вложения в Троице-Сергиев монастырь. На этом основании часть не атрибутированных произведений русской публицистики из коллекции была приписана Симону Азарьину. В противовес этому Е.И.Смирнова увидела несколько почерков в рукописном наследии Азарьина. По ее мнению, автографом могут считаться только многочисленные пометы, исправления, глоссы в рукописях библиотеки. Этот почерк совсем не похож на почерк профессионального писца основного текста, с точки зрения исследовательницы он – “канцелярский, небрежный”, каким и мог быть почерк келаря. Этой же рукой, помимо маргиналий, написаны славянские Святцы (МДА, № 201; МДА, № 203) и летописные записи за 1653-1658 гг. о войне России с Речью Посполитой (МДА, № 201, л. 294-301), выписки из сочинения Александра Гваньини (о чем ниже).

Симон Азарьин находился в Троице-Сергиевом монастыре с перерывами с 1623 г. до смерти (наиболее вероятно – 1665 г.). Постригся он в 1624 г.; шесть лет был келейником троцкого архимандрита Дионисия Зобниновского; с 1630 по 1631 г. переведен в Москву казначеем келейной казны патриарха Филарета. После возвращения в Троице-Сергиев монастырь становится казначеем (с 1634 по 1645 г.), а после этого определен келарем крупнейшего и почитаемого монастыря. Келарство было прервано неожиданной опалой: в 1653 г. Азарьин ушел с должности, а в 1655 г. отправлен *сеять хлеб* в Кириллов монастырь. Причина ссылки неизвестна². После возвращения в 1657 г. он не занимал должностей, но оставался на покое в столь чтимой им обители. Судя по палеографическим наблюдениям Е.И.Смирновой, Азарьин до и после опалы заказывал переписывание отобранных им произведений, исходный же текст правил и редактировал сам, очевидно, имея в своем распоряжении келейного писца (штат писцов одной школы, среди которых, возможно, был и библиотекарь Троице-Сергиевого монастыря). Отводя задачу копирования основного текста отобранных

с автографами Симона Азарьина (к проблеме атрибуции его сочинений) // Рукописная и печатная книга на Востоке страны. – Новосибирск, 1992.

² Было бы заманчиво связать дату ссылки со временем вступления Никона на патриаршество и проведением церковно-обрядовой реформы. Но несмотря на явное расхождение между Никоном в период патриаршества и Симоном Азарьиным по отношению к литературной традиции Киевской митрополии, никаких данных об их конфликте или противостоянии нет. Симон Азарьин никогда не переходил в оппозицию, в его летописных заметках присутствует более чем лояльное описание Никона. Как и Никон, он был сторонником войны с Речью Посполитой за территории Украины и Белоруссии. О ссылке Симона Азарьина см.: Никольский Н.К. *К истории наказания писателей XVII в.* // Библиографическая летопись. – СПб., 1914; Скворцов Д. *Дионисий Зобниновский*. – Тверь, 1890.

памятников своим помощникам, он сам принимал участие в составлении рукописи, переписывая наиболее ответственные фрагменты и сводя сверку с оригиналом. Возможное имя писца Симона Азарьина – Данило Марков³. Таким образом, основным источником пополнения коллекции было переписывание всех доступных образцов интересующих его произведений. Он оставил огромную для того времени библиотеку, и свое главное богатство завещал как посмертный вклад родной обители, принадлежность к которой была для него столь важной. После смерти Симона Азарьина, вероятно, одним из писцов (библиотекарем?) на всех книгах была сделана процитированная выше помета, подчеркивающая заслуги бывшего келаря.

Безусловно, Симон Азарьин принадлежал к духовной элите московского общества первой половины XVII в. Он был близок и переписывался со многими видными книжниками. В его коллекции, помимо собственных автографов, хранится автограф Семена Шаховского (МДА, № 201)⁴, два списка (черновой и белой варианты) единственного комплекса сочинений Семена Шаховского (МДА, № 213; МДА, № 214), близкий к оригиналу текст *Изложения на лютеры* Ивана Наседки (МДА, № 177). Видный книжник и влиятельный деятель, он имел отношение к работе Московского Печатного двора. Совместно с Иваном Наседкой между 1646-1654 гг. Симон Азарьин составил житие учителя – Дионисия Зобниновского. В его библиотеке представлены сочинения, отражающие основные направления идейных споров первой половины XVII в., ключевые моменты духовной жизни того времени (помимо упомянутых – *Чины принятия в православие*, МДА, № 183; *Послания Зиновия Отенского*, МДА, № 61; *Сборник из византийско-болгарских и ранних русских полемических сочинений*, МДА, № 84; *Книга послов турецких к турецкому султану* [описание дара ризы Господней турецкого султана Шах-Аббаса], МДА, № 219; *Прения о вере с датским принцем Вальдемаром* (не сохранились, указаны в Описи). Огромное место в библиотеке Симона Азарьина отведено украинско-белорусской и отчасти польской литературе. В собрании находились такие книги “литовской печати”, как: *Беседы Макария Египетского* (Вильно, 1627), *О священстве Иоанна Златоуста* (Львов, 1614), *Гистория о Варлааме и Иоасафе* (Кутейно, 1627), *Поучения Аввы Дорофея* (Киев, 1628), *Главизны поучительные к царю Юстиниану Агапита Дьякона* (Киев, 1628), *Вертоград душевный* (Вильно, 1620), *Грамматика Лаврентия Зизания* (Евье, 1619), *Лексикон Памвы Беринды* (Киев, 1627), а также четыре не атрибутированные сейчас книги на польском языке (среди них *Азбука* и *Козмография*)⁵. В коллекции были

³ Смирнова Е.И. *Сборники с автографами Симона Азарьина...* – С.143.

⁴ Автограф определен Е.И.Дергачевой-Скоп.

⁵ Клитина Н.Е. *Симон Азарьин...*

представлены также полемические произведения: *Апокрисис* Христофора Филалета (Острог, 1598)⁶, *Собрание краткие науки об артикулах вѣры* Петра Могилы (Львов, 1646)⁷. Следует отметить, что большинство печатных кодексов собрания Симона Азарыина было издано не позднее 1620-х годов (исключение составляют книги Петра Могилы, имевшего в 40-е годы XVII в. непосредственные контакты с Троицей и сделавшего вклад в монастырь, хотя и не своими сочинениями, о чем будет сказано ниже).

Зачастую Симон Азарыин имел не только печатный экземпляр, но и дублирующий его список. Как в печатном, так и в рукописном вариантах представлены *Книга о образех* (Вильно, 1596)⁸; *Зерцало богословия* Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого (Почаев, 1618), *Λίθος* Петра Могилы (Краков, 1644)⁹. Отбирая печатный текст, Симон Азарыин стремился добавить его рукописную версию (или, наоборот, имея список – при возможности дополнял его печатным оригиналом). Но чаще всего рукописный вариант не был точной копией. Азарыин считал необходимым иметь не только оригинал издания, но и его переложение на церковнославянский язык московского извода.

Неизвестно, с какого времени начала собираться данная библиотека. Многие из рукописей, имеющие вкладную запись, относятся, судя по филиграммам, к 20-м годам XVII в., когда Симон Азарыин был еще послушником, а затем келейником архимандрита Дионисия Зобниновского. Сборники написаны профессиональным почерком школы книгописной мастерской Троице-Сергиевого монастыря. Неясно, была ли тогда у инока Симона Азарыина возможность заказывать переписывание книг. Можно осторожно предположить, что упомянутые списки составлены без его участия, но почерком сходного с его писцом типа¹⁰. Быть может, ему удалось отобрать из имевших хождение в Троице-Сергиевом монастыре те тексты, которые представляли для него наибольший интерес. К таким ранним рукописям относятся два сборника: РГБ, собр.МДА, № 179 и № 174. В сборниках представлен тот репертуар полемических текстов Киевской митрополии, который проник в русскую письменность в начале XVII в. и стал достоянием московской книжности не позднее 1620-х. Сборник № 179 представляет из себя целый цикл украинско-белорусских произведений, в других списках никогда не объединяемых: *Казанье*

⁶ Хранится в библиотеке Торунского университета (Польша). Экземпляр обнаружен Я.Д.Исаевичем: Исаевич Я.Д. *Преемники первопечатника*. – С.145.

⁷ Этот текст был переиздан на Московском Печатном дворе в 1649 г.

⁸ Хранится в РГБ: МК, собр.Унд., 19 (из фондов МДС, № 646).

⁹ Хранится в библиотеке МГУ, обнаружена Я.Д.Исаевичем: Исаевич Я.Д. *Преемники первопечатника...* – С.145.

¹⁰ Выражаю благодарность Б.М.Клоссу за помощь в идентификации почерков.

Кирилла Иерусалимского Стефана Зизания (с издания: Вильно, 1596); *Книжица в шести отделах* (Книга о вере) Василия Суражского (с издания: Острог, 1598); *Книжица о десяти отделах* (с издания: Острог, 1598). Все тексты воспроизводят печатный оригинал и даны без перевода (судя по другим спискам, перевод, вероятно, был составлен приблизительно в это же время). Список № 174 является списком *Книги о образех*, представленной в первом варианте перевода¹¹. Виленский текст распространен выпиской из Григория Писида и сочинением Семена Шаховского *О том, чье ради постилают в церквах древета многолиственное ветвие древ в день Пятидесятный*¹². Как уже упоминалось, Симон Азарьин обладал и печатным экземпляром *Книги о образех*. Таким образом, сборники 20-х годов XVII в. охватывали весь круг бытующих в русской рукописной традиции украинско-белорусских полемических сочинений.

Другие рукописи относятся к 1640-м годам. Они написаны в основном одним почерком, который Е.И.Смирнова отождествляет с почерком вкладных и считает его почерком личного писца Симона Азарьина. Будучи уже казначеем, а затем келарем, Азарьин заказывает следующие сборники с сочинениями украинских и белорусских авторов: МДА, № 232, 223, 195, 83; Тр.-Серг., № 714. Большинство произведений представлены здесь в переводе. Рукопись МДА № 232 – это еще один, на этот раз отдельный список, вероятно, особенно чтимой Симоном Азарьиным *Книжицы о шести отделах*. На л.4 помещен заголовок: *Книга князя Константина Острожского о многих изысканиях на латин, списана с печатной*¹³. После него следует необыкновенно насыщенное, емкое по заложенным идеям предисловие, написанное тем же почерком, что и весь текст, то есть почерком писца Симона Азарьина. Оно предупреждает потенциального читателя: *Сию книгу князь Острожского не отдавать никому прочитати, кроме Святыя Троицы работников, совершенных иночеством. Понеже емлют не для пользы мирствия, но для тщеславия. Блюдома же сия книга святая, да буди на обличение еретиком латынския мудрствующим*. На поле почерком Симона Азарьина отмечено: *Сее реченно есть в подлинной*. Следовательно, образец для переписывания Симон Азарьин получил от другого лица, вероятно, как и он, члена Троице-Сергиевой обители. Очевидно, по

¹¹ Этот тип перевода вошел затем в “Просветитель Литовский I”, а из него – в *Кириллову книгу*. О переводах *Книги о образех* см.: Опарина Т.А. Роль виленской “*Книги о образех*” в развитии богословской мысли России первой половины XVII в. (в печати).

¹² Выписки из Григория Писида и этот же текст Семена Шаховского присутствуют в списке “Просветителя Литовского I” из РГБ, собр. Егорова, № 443.

¹³ *Книжица о шести отделах* в русской письменности первой половины XVII в. считалась произведением князя Константина Острожского, чье крестное имя – Василий (как и автора *Книжицы*). Мнение об авторстве князя, помимо Симона Азарьина, разделяли Иоасаф Сороцкий и Иван Наседка.

крайней мере два книжника – создатель предисловия и давший указания его переписывать человек – стремились ограничить доступ к тексту. В предисловии декларирован запрет на распространение, звучит недоверие к ортодоксальности украинско-белорусской книжности. Эта позиция сочетается с признанием высокого уровня и значимости *Книжицы*, она названа *святой*, ее надо охранять. Этот принцип ограничения исходит из уст высокообразованного книжника Троицы несмотря на то, что *Книжица* была ориентирована на древнерусскую традицию, опиралась на столь чтимого в этом культурном центре Максима Грека, приписывалась почитаемому князю Константину Острожскому. Запрет тем более странен на первый взгляд, что *Книжица* имела очень широкое хождение в русской рукописной традиции и литературе, в частности – во время споров 1616-1619 гг. в Троице-Сергиевом монастыре об исправлении Требника она была использована Иваном Наседкой в качестве значимого аргумента.¹⁴

Идеи предисловия сочетались с московской практикой 20-40-х гг. XVII в. Очевидно, что появление подобного текста было вызвано переоценкой киевского благочестия, проведенной на Московском Освященном соборе 1620 г. В этом году московский патриарх Филарет определил отношение России с западным христианством. Постановления собора декларировали недействительность обливательного крещения, применяемого в католичестве, протестантизме, униатстве. Следовательно, эти конфессии были обозначены не христианскими, а их представители еретиками, перекрещиваемыми первым чином при переходе в православие. Что касается представителей православной Киевской митрополии, то к ним применялся особый *Указ, како изыскивати и о самех белорусцех*, составленный патриархом Филаретом. Под перекрещивание попадали православные, прошедшие через обряд окропления (проникающий в практику Киевской митрополии), крещенные священником, поминающим в литургии римского папу (очевидно, многие православные пастыри пренимали этот католический и униатский элемент), и даже люди, когда-либо принимавшие причастие в католическом костеле. Но даже если переходящего на русскую службу украинца и нельзя было заподозрить в этих отступлениях, он в любом случае не считался в полной мере православным. Ко всем жителям восточнославянских земель Речи Посполитой применялся третий чин, их необходимо было очистить при вхождении в русскую общину. Действенность *Указа* была подтверждена в 40-е годы, когда он в составе прочих Постановлений

¹⁴ Голубцов А.И. *Прения о вере, вызванные делом королевичаа Вальдемара и царевны Ирины Михайловны*. – М., 1888. – С.101.

Освященного собора 1620 г. был издан в Требнике 1639 г.¹⁵

Вопрос о благочестивости Киевской митрополии был поставлен вновь в 1626-1627 гг. Появилась цензура на ввозимые украинско-белорусские тексты. На эти годы пришлось прения по поводу *Катехизиса* Лаврентия Зизания и *Евангелия Учительного* Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого. Прения показали, что далеко не все сочинения Киевской митрополии допустимы к хождению в России. Они выявили глубинные несоответствия московского и киевского православия. На последнее наложилась печать *засоренности латинством*. В 1627 г. был издан указ о запрете под угрозой проклятия распространения литературы Киевской митрополии: *Литовские книги не покупать и в великорусские города не привозити*¹⁶. Эта практика запретов имела успех, доступ к украинско-белорусской книжности 30-х и далее годов с этого момента был резко ограничен¹⁷.

Рукопись МДА, № 195 отражает знакомство и полное согласие Симона Азарьина с этими декретами. Она переписана почерком, очень близким к автографу Симона Азарьина¹⁸, и включает *Зерцало Богословия* Кирилла Транквиллиона Ставровецкого (с издания: Почаев, 1618), а также *Диоптру* (с издания: Кутейно, 1652 и 1654). Таким образом, Симон Азарьин вновь дублирует рукописной копией имеющийся у него печатный экземпляр. Но и в данном случае своей рукой на оставленном писцом месте он заносит еще одно предисловие-предостережение: *Ведомо ж да будет, яко списана есть сия книга Зерцала Богословия с печатной литовской печати, и прочитати ея опасно, понеж творец книг сея Кирилл, глаголют, после творения книг сих приступил в Литве к латинству, а преж того ево же Кириллова творения Евангелия Толковыя воскресныя на Москве при святейшем патриархе Филарете жгли*. Симон Азарьин оказался в курсе всех происходящих изменений судьбы Кирилла Транквиллиона, которые лишний раз наложили тень на его творчество и шире — на всю украинско-белорусскую литературу. Он очень хорошо знал ход прений 1626 г. по поводу каноничности *Евангелия Учительного* Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого между автором и игуменом Ильей и Иваном Наседкой. Кирилл Транквиллион-Ставровецкий привез свое произведение на апробацию в Москву, но встретил цензуру и специально собранную для разбора текста комиссию. Иван Наседка и игумен Илья признали текст

¹⁵ Булычев А.А. О публикации Постановлений Церковного собора 1620 г. в мирском и иноческом Требниках (М., 1639) // Герменевтика древнерусской литературы. — Сб. 2 — М., 1989.

¹⁶ АМГ. — I. — № 201; СГГД. — III. — № 17.

¹⁷ Сапунов А.И. Украинские книги в России XVII в. // История книги и издательского дела. — Л., 1977; Исаевич Я.Д. Преемники первопечатника ... — С. 143.

¹⁸ Смирнова Е.И. Сборники с автографами Симона Азарьина ... — С. 146.

не ортодоксальным, наполненным католическими мнениями. После чего по решению патриарха Филарета текст был подвергнут сожжению. Симон Азарьин полностью разделял эту позицию. Патриарх Филарет, к которому он был приближен во время своего казначейства патриаршей келейной казны, для него – *святейшей*. Он согласен с решениями комиссии Ивана Наседки и игумена Ильи, выводы которой распространяет на все творчество автора, в том числе – на неподвергнутый проверке текст. Тем более, что после всех потрясений в Москве Кирилл Транквиллион-Ставровецкий, вернувшись на родину, принял униатство. Симону Азарьину известны и эти события (как он пишет – *глаголют*). И он осуждает все творчество украинского автора (в том числе и доуниатское) окончательно. Текст в его глазах становится тем более опасным, что с позиций книжности первой половины XVII в. униатство – отступление от веры¹⁹. Оно подтверждает выводы Ивана Наседки в комиссии 1626 г. и лишний раз иллюстрирует искаженность текстов Киевской митрополии. Получалось, что в 1626 г. было определено несоответствие *Евангелия Учительного* нормам православной догматики, так как его автор затем принял униатство. Это событие подчеркнуло неустойчивость конфессиональной позиции Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого в глазах московских книжников и подтвердило, с их точки зрения, столь жесткую критику, убедило еще раз в необходимости запретов. Но, зная о принятии униатства Кириллом Транквиллионом и совершенно не будучи уверенным в ортодоксальности его творчества, Симон Азарьин высоко оценивал богословский уровень его сочинений и счел необходимым дважды подключить *Зерцало Богословия* к своей библиотеке (у него хранилось печатное издание и список с него). Следует подчеркнуть, что подвергнутого критике в Москве и доступного московским книжникам *Евангелия Учительного* в библиотеке Симона Азарьина нет. Его внимание привлек менее доступный текст того же автора.

Рукопись МДА, № 223 состоит из списков *Катехизиса* Симона Будного (с издания: Несвиж, 1562) и *Перспективы* Кассиана Саковича (с издания: Краков, 1642). *Катехизис* был издан одним из ярких мыслителей Речи Посполитой, кальвинистом, впоследствии антитринитарием Симоном Будным. Несвижский текст представлял собой перевод *Катехизиса* Кальвина. В собрании МК РГБ (старый шифр Московской Синодальной тип. 639, затем МДА) хранится печатный экземпляр *Катехизиса* со вкладной пометой почерком первой половины XVII в.²⁰: *Книга Катихизис печатный лутерский на славенском*

¹⁹ Опарина Т. *Сприйняття унії в Росії XVII століття* // Держава, суспільство і церква в Україні у XVII столітті. Матеріали Других Берестейських читань. – Львів, 1996. – С.131-164.

²⁰ Почерк Ивана Наседки? Вопрос требует уточнения и сверки. Автограф Ивана Наседки в настоящее время точно не атрибутирован.

языцѣ. В нем же многия ереси лутерския и церкви противныя написаны. К за сим сея книги всякому православному христианину читать не достоинь. А здѣ она лежитъ для обличения их лжемерских ересеи, чтобъ вѣдать о них. Вкладной пометы Симона Азарьина на этом печатном экземпляре нет. Книга ему не принадлежала, но текст записи перекликается с предисловиями в рукописях Троицкого келаря. Очевидно, печатный *Катехизис* принадлежал человеку круга Симона Азарьина (Ивану Наседке?).

Основная мысль этой очень показательной записи точно повторена в принадлежавшей Симону Азарьину рукописной версии *Катехизиса* — МДА, № 223. Рукопись является переводом с *простой мовы* несвижского издания на церковнославянский язык московского извода. В списке МДА, № 223 мы вновь сталкиваемся с позицией сразу двух книжников: того, кому принадлежал оригинал для переписывания, и того, кто дал указания переписывать. Вторым является Симон Азарьин, первым — Иван Наседка. Запись рукой самого Азарьина по полю 149 л. об. свидетельствует о принадлежности ему оригинала: *Сия припись была на подлинной книге, которую давал священник Иван Наседка*. Наиболее вероятно, Иван Наседка давал уже рукописный вариант, и в таком случае — скорее всего уже в переводе. Во всяком случае, переданный Иваном Наседкой текст уже располагал целой серией предисловий-предостережений и обличительными замечками на полях. Вместе с основным текстом почерком писца Симона Азарьина переписано предисловие: *Сию же книгу истинным православным христианам, которые не читали Божественного Писания, довольно [то есть можно прочесть только заголовок — Т.О.]. Таковым людям не подобает сию книгу принимати, ни чести. Понеже не Святым Духом сложена, но самым сатана в Мартине Люторе исполнена²¹. Сия же книга прелести бесовские. А кто станет по сеи книге мудрствовать или людям учить, и тот человек по Святым отец правилом будет проклят в сем веке и в будущем* (МДА, № 223, л. 8). Чуть ниже помещен еще один заголовок: *Книга глаголемая Катехизис Мартина Лютора, им же прелстити многих людей в западных странах, в королевстве Французском и Польском и Свийском*. Текст показывает степень распространенности этого учения, поглотившего столь многие страны Западной Европы и подошедшего к границам Московского царства, чем подчеркивается его опасность для России. Широкое распространение протестантизма трактуется в мировой перспективе как шествие Антихриста.

Рукопись МДА, № 223 изобилует многочисленными глоссами полемического характера. Часть из них написана почерком основного

²¹ Вся фраза очень типична для стиля работ Ивана Наседки в период прений с датским принцем Вальдемаром.

текста и, очевидно, писец копировал оригинал полностью, с комментариями. Эти замечания, быть может, составлены Иваном Наседкой. Другие (их значительно меньше) отмечены рукой Симона Азарина. Вероятно, получив текст, троицкий книжник распространил и дополнил доводы своего друга и единомышленника. Все эти записи составляют своеобразный полемический трактат. Их пронизывает одна идея, столь характерная для всего творчества Ивана Наседки. В несвижском издании проводилась мысль о римском папе-Антихристе. Русский автор добавляет, что воплощением Антихриста на земле стал не только римский папа, но и сам Лютер, отрекшийся от папского престола. По мнению автора маргиналий, сатана открыл Лютеру свое учение и послал *меж людьми*, чтобы через него толковать свои догматы. Поэтому, продолжает он в другом месте, Мартин Лютер – *бес, дух нечистый*, а его последователи – враги Бога. В качестве обвинений протестантизму несколько раз повторяется, что Лютер *не имеет веры грекам*. Кроме того, в глоссах перечислены неприемлимые для православного автора пункты вероучения протестантов: отвержение православных отцов церкви (Иоанна Златоуста, Дионисия Ареопагита), обращение лишь к авторитету апостола Павла, критика Евангелия, отрицание церковной иерархии, снятие celibата для священников (последний пункт вызывает некоторое сомнение. В православии установлены браки для белого духовенства, и критика отказа от безбрачия священников не соответствует нормам восточного христианства. Но, видимо, автор заметок спорит здесь с полным отказом от монашества, в том числе ликвидацией черного духовенства). В тех частях *Катехизиса*, где говорилось об оправдании верой, источнике веры лишь в Священном Писании и отвержении Священного Предания, отказе от молитв, постов, большинства таинств, приписок нет. Последние пункты были рассмотрены в виленской *Книге о образах*. Быть может, русский автор счел достаточным ее формулировки и не повторял в своих обличениях, а, возможно, не усвоил в полной мере виленские аргументы. Таким образом, основные положения догматики и практики протестантизма не подвергались редакции. Полемическому стилю того времени, в первую очередь стилю Ивана Наседки, более присуща манера неконкретной критики с большим количеством самых резких эпитетов.

Симон Азарьин не удовлетворился подобной критикой переписываемого текста. Он посчитал необходимым сам вставить запреты и свою оценку входящего в его коллекцию текста. На втором белом листе расположено написанное его рукой предисловие-предостережение: *Книга богохульного еретика Мартина Лютора, ея же прелсти многи языки, нам же, христианам православным, ничто ж ино днесь развее на обличение их богохульного закона, понеж еретическое*

свое учение, яко средь пшеницы плевелы, и кто не навывчен до конца православия догмата, и тот спроста и без хитростей почитает еретические плевелы за пшеницу, сего ради ... в сей книги по полем намечены обличения на еретика скрытыя его зломышленные собрания. Чуть ниже он надписывает еще один заголовок: *Книга еретика Мартина Лютора, закона их немецкаго, все того ради православных христиан, приведена сия книга еретическая, дабы их еретическое законоположение ведомо, им же прельщаются и прельщают*. В данном случае объясняется цель перевода – во избежание распространения учения. Но главным для автора этого вводного текста является собственное знакомство с новым течением, возможность самостоятельно сделать выводы о творчестве оппонентов.

Можно предположить, что этот список *Катехизиса* Симона Будного послужил источником критики протестантизма для русских знатоков западного богословия. Не имея в распоряжении оригинала, свои выводы о вероучении основоположника протестантизма и всей конфессии в целом они строили, возможно, на данном тексте. Наиболее вероятно, что в разгоревшейся полемике с лютеранской Данией Иван Наседка использовал имеющуюся у него рукопись *Катехизиса* Симона Будного. Так, в подготавливаемые для Требника 1639 г. анафемствования протестантов (наиболее вероятно, Иваном Наседкой) в чины принятия православия был внесен один пункт, от которого отказывался новокрещаемый: *Проклинаю учение первое малым детям, их книгу глаголемую Катехизис Мартином Лютором*. В этой фразе повторяется атрибуция текста Мартину Лютеру и характерное клише несвижского издания, в третьей части предназначенного для *деток христианского языка*. Во время споров с датским принцем Вальдемаром Иван Наседка заверил оппонентов в своем знании их традиции: *Знаю, что Лютор в своем Катехизисе развел на укоризну грекам и нам. Катехизис есть у меня грешнаго и патриарху про то ведомо. Да в люди ту книгу казать не для чего*²². Не исключено, что он имел в виду свой список *Катехизиса* Симона Будного.

Иной вариант прочтения *Катехизиса* Симона Будного сложился на территории восточнославянских земель Речи Посполитой. В 90-х годах XVI в. сторонники православия, за неимением собственного *Катехизиса*, пользовались *Катехизисом* Симона Будного²³. Если в России он заменил лютеранский догматический кодекс, то в Украине и Белоруссии – православный. Именно подвижность границ и подобные случаи

²² Голубцов А.И. Прения о вере, вызванные делом королевича Вальдемара ... – С. 97.

²³ Мышко И.З. Острожский культурно-просветительский центр и его борьба против идеологической экспансии католицизма и уни на Украине (1576-1636). Рукопись дисс. канд. ист. наук. – Львов, 1983. – С. 50.

анонимного использования традиции оппонентов стали причиной осуждения книжности Киевской митрополии в Москве в 20-е гг. XVII в.

В рукописи МДА, № 223 к *Катехизису* Симона Будного приплетен переписанный позднее перевод *Перспективы* Кассиана Саковича (с издания *Perspektywa albo objasnienie grecko-ruskiej cerkwi*. Kraków, 1642). В этом остром полемическом трактате некогда православного, затем униата, а впоследствии католика Кассиана Саковича едко высмеивались быт и нравы православного, а в схожих моментах и униатского духовенства Речи Посполитой. Язвительная характеристика сводилась к таким чертам, как невежество, нарушение церковных правил и обрядов. Сочинение, с одной стороны, могло служить для Симона Азарьина образцом нечестивой проповеди католиков, с другой – давала более чем богатый материал для негативных суждений как об униатской церкви, так и о благочестии Киевской митрополии.

Рукопись Троице-Серг., № 174 включает *Киево-Печерский Патерик* Иосифа Тризны (архимандрита Киево-Печерского монастыря с 1646 по 1653 гг.). Список имеет две вкладные записи. Одна, рукой Симона Азарьина, свидетельствует о передаче им книге в книгохранилище Троице-Сергиева монастыря в 1656 г., то есть по возвращении из ссылки: *Лета 7164-го месяца февраля сия книга Троицкого Сергиева монастыря бывшего келаря Симона Азарьина*. Во второй помете 1665 г. писец Симона Азарьина омечал передачу книг после его смерти, вероятно, объединяя все книжные вложения. Кроме того, рукой Симона Азарьина отмечено: *нововывезен ис Киева*.

Рукопись МДА, № 83 переписана почерком писца Симона Азарьина и состоит из перевода *Литоса* Петра Могилы (с издания: Краков, 1644). Этот полемический труд, опубликованный под псевдонимом *Евсевий Пимен* (с греч. – *благочестивый пастырь*), появился как ответ на *Перспективу* Кассиана Саковича. При опровержении броских тезисов оппонента Петр Могила использовал материал польских хроник Матвея Стрыйковского и Александра Гваньини. Как уже отмечалось, печатный экземпляр *Литоса* также хранился в библиотеке Азарьина.

Рукопись МДА, № 201 состоит из разнообразных сочинений о Смутном времени, в том числе *Повести о разорении Московского государства*, летописных заметок, Святцев русским святым. Среди произведений, касающихся русско-польских (и украинских) отношений 1610-х и 1650-60-х годов, помещены выписки из *Хроники* Александра Гваньини (вероятно, с издания: *Guagnini Aleksander. Kronika Sarmaceyeu Europeyskiey*, 1611). Его хроника интересна Симону Азарьину при описании европейских стран, граничащих или приближенных к России. Он обратился к произведениям польского

автора, ставшего участником Смуты, однако с польской стороны. Симон Азарьин мог бы встретиться с ним в России. Александр Гваньини, итальянец, поступил на службу в польскую армию. Он служил в войсках королей Стефана Батория и Сигизмунда III и неоднократно участвовал в походах на Россию. За военные успехи был даже назначен комендантом Витебска. Наблюдения над бытом и нравами *московитов* зафиксировал в “Описании всей страны, подчиненной царю Московии ... (*Omnium Regionum Moschoviae Monarche subjectarum Tartarorumque Campestrium arcium*, 1581). Этим текстом пользовался Петр Могила, к нему обращались русские книжники. В тексте Гваньини, по мнению Е.И.Смирновой, рукой Симона Азарьина переписаны конец второй части третьей книги “О Московском царстве”, где говорится о землях России, граничивших с “коронай Польской и великим княжеством Литовским” (л. 233-235об); вторая часть второй книги о Литовском княжестве (л. 236-242); третья часть первой книги, в которой описывается королевство Польское (л. 242об-246); вторая часть пятнадцатой книги, посвященная земле Прусской (л. 247-249об.)²⁴.

Таким образом, в 40-х гг. репертуар украинско-белорусских (и польских; с точки зрения русских книжников, в них нет различия, особенно когда текст издан на польском языке) сочинений в библиотеке Симона Азарьина значительно расширяется. Появляются тексты, ранее ему не доступные, а в этот момент не доступные другим читателям. Очевидно, поток украинско-белорусских текстов после собора 1620 г., и особенно указов 1627 гг., резко обрывается. Но связь не теряется. Главное, что заимствование ставится под контроль. Симон Азарьин отыскивает сочинения Киевской митрополии различными способами. Очевидно, для пополнения своей обширной коллекции он пользовался библиотеками своих единомышленников, ценителей книжного знания. Как уже отмечалось, он обращался к Ивану Наседке, возможно, Семену Шаховскому, быть может, Дионисию Зобниновскому (в *Житии* последнего Симон Азарьин подчеркивал роль книжного учения для Дионисия Зобниновского). Троице-Сергиев монастырь был одним из крупнейших культурных центров того времени, располагая книгописной мастерской и огромным книжным собранием. При Дионисии Зобниновском монастырь, по словам С.Зеньковского, превратился в “центр культурно-духовной обороны от иностранных влияний”²⁵. Симон Азарьин отбирал все представляющие для него интерес книги из монастырской библиотеки и, очевидно, из келейных библиотек других книжников Троицы. Он, безусловно, имел больше

²⁴ Смирнова Е.И. Сборники с автографами Симона Азарьина ... – С. 141.

²⁵ Зеньковский С. Русское старообрядчество. – М., 1995. – С. 74 (см. также С. 47, С. 65-66).

возможностей для собирания книг, чем не входящий в круг интеллектуальной элиты читатель.

Троце-Сергиев монастырь был тесно связан с другим наиболее крупным книжным центром России – Соловецким монастырем (в собрании последнего представлены многие списки с украинско-белорусских изданий и редакторских сборников на их основе). Соловецкое собрание могло стать еще одним источником пополнения коллекции (Симон Азарьин посещал Соловки в 1639 г.)²⁶.

В Троице-Сергиевом монастыре нередко оказывались и представители Киевской митрополии, проживали выходцы из украинских монастырей. Например, в середине XVII в. в должности монастырского слуги находился Иван Никитич Жуковский (умер в 1655 г.). Он не только привез с собой книги, которые давал переписывать, но и делился мнением о событиях политической жизни в Украине²⁷. Подобные, быть может, и непостоянные контакты несомненно использовались Симоном Азарьиным для пополнения своей библиотеки. Возможно, до Троице-Сергиева монастыря доходили не только известия о происходящих событиях. На рукописи Киево-Печерского Патерика Тр.-Серг., № 714 отметка рукой Симона Азарьина свидетельствует: *нововывезен ис Киева*.

Вероятно, связи Троице-Сергиева монастыря с восточнославянскими землями Речи Посполитой, нашедшие отражение в составе библиотеки, имели многосторонний характер. В 1646 г. киевский митрополит Петр Могила вложил в Троице-Сергиев монастырь через своих посланников три издания: *Деяния апостольские*, *Послания апостольские* и *Триодь цветную*²⁸.

Как уже отмечалось, многие украинско-белорусские тексты в коллекции Симона Азарьина представлены в переводе. Вероятнее всего, что он не переводил их сам, а воспроизводил уже существующий перевод (перевод *Книги о образех* был распространен в русской письменности 20-х гг. XVII в., перевод *Катехизиса* Симона Будного, очевидно, был получен от Ивана Наседки). В отношении других текстов можно делать предположения. В частности, неизвестно, кем были

²⁶ Федукова-Уварова Н.М. *О составе библиотеки Симона Азарьина ...* – С. 28, сн. 7. В списке Чудес Сергия Радонежского (ГПНТБ, собр. Тихомирова, № 352) отмечено: *В лето 1639 г. случился мне недостойному иноку Симону самодержцем быти с Троицкаго Сергия монастыря в Соловецкий монастырь*.

²⁷ В сборнике ИРЛИ, собр. ИМЛИ, № 3 после фрагмента из *Алфавита Духовного* Исаии Копинского дана следующая запись: *Списана сия книга, глаголемая Алфавит Духовный ... списание с переводу и с письма киевского митрополита Исаии Копинского. А перевод взят на список Троице-Сергиева монастыря услуги Ивана Никитича, сына Жуковского, киевлянина. А списал троцкий же служка Парфенко Кондратьев в лето 7176 [1648]* (Белоброва О.А. *Троице-Сергиевские рукописи XVI-XVII вв. в Пушкинском доме* // ТОДРЛ. – Л., 1986. – Т. 23. – С. 317.).

²⁸ Там же. – С. 318.

составлены переводы *Переспективы* Кассиана Саковича, *Литоса* Петра Могилы, книги Александра Гваньини (можно отметить, что в его коллекции хранилась какая-то польская печатная *Козмография*, не дошедшая до наших дней). Не исключено, что часть переводов могла быть осуществлена по его заказу в Троице-Сергиевом монастыре.

Можно выявить и некоторую логику комплектования библиотеки: желание познакомиться не только с православной полемикой Киевской митрополии, но и непосредственно с теми сочинениями, против которых она была обращена. Так, в ней хранилась направленная против учения антитринитариев *Книга о образех* (печатная и список с издания) и *Катехизис* Симона Будного, который был подвергнут критике в виленском издании, *Литос* Петра Могилы (печатный на польском языке и рукописный перевод), написанный против *Перспективы* Кассиана Саковича, и сама *Перспектива*, выписки из Александра Гваньини, фрагменты произведений которого встречались в *Литосе*.

Собирая книги, Симон Азарьин не стремился к распространению украинско-белорусской книжности. Напротив, он собирал для себя, копируя у своих единомышленников, но доступ в его библиотеку был ограничен. Можно повторить заключения предисловий-предостережений, сопутствующих украинско-белорусским текстам: *Сию же книгу истинным православным христианом, которые не читали Божественного Писания, довольно. Таковым людям не подобает сию книгу принимати, ни чести. Сия же книга всякие прелести бесовские. А кто станет по сей книге мудрствовать или людям учить, и тот человек по Святым отец правилом будет проклят в сем веке и в будущем.* В соответствии с постановлениями 1620 и 1627 гг., эти предостережения не были пустой угрозой: *... всякому православному христианину читать не достоинь. А здѣ она лежит для обличения их лжемерской ересеи, чтоб вѣдат о них. ... нам же, христианам православным, ничто ж ино днесь развее на обличение их богохульного учения.* Таковыми были высказывания в отношении сочинений протестантов Речи Посполитой. Но и в адрес православного текста, автор которого затем принял униатство, звучало: *... и прочитати ее [книгу] опасно.* Но главное, не только протестантская, католическая, униатская книжность восточнославянских земель Речи Посполитой встречала сопротивление к распространению. Очень схожую оценку получил и абсолютно православный текст, вышедший из Киевской митрополии: *не отдавать никому прочитати, кроме Святыя Троицы работников, совершенных иночеством.* Очевидно, Симон Азарьин и неизвестный автор этого предисловия к *Книжице в шести отделах* (в рукописи МДА, № 232) считали украинско-белорусскую книжность опасной, губительной для неподготовленного читателя.

Следует отметить, что подобные предостережения восходят,

очевидно, к 20-30-м гг. XVII в. Списки с сочинений Киевской митрополии 40-х гг. записей не имеют.

Интеллектуальная среда, вероятно, была достаточно замкнута, и мыслители первой половины XVII в. были тесно связаны между собой. Автор и переписчик предисловия *Книжицы в шести разделах* (МДА, № 232), проводя грань между избранными – *совершенным иночеством* – постигшими вечные истины, и иными, отягощенными мирским тщеславием, исповедовали интеллектуальный аристокретизм. Считая знание иной традиции привилегией элитарного круга, они, по существу, стояли на позициях идейного изоляционизма, неотделимого в конечном итоге от политической практики. Идеи превосходства русского православия, богоизбранности России звучат в послесловии Святцев в рукописи МДА, № 201, написанных рукой Симона Азарьина: *И что мне о сем глаголати. Елико, что ни есть честное во благочестии, вся сия от христианских царств в российское царство принесено и украшается российская земля. Первое царский венец. Потом святительский белый клобук и патриаршество, вместо папы римскаго zde пятое патриаршество учено по благодати Божией и по благословению четырех патриархов*²⁹. В этой же рукописи в летописных заметках о войне с Речью Посполитой Симон Азарьин поддерживал идею военного вмешательства. Обоснованием войны стало представление о защите единоверных украинцев и белоруссов от иноверных католиков. В первую половину XVII в. их осуждали как не-православных, что не помешало резко сменить политическую аргументацию в середине века.

Коллекция Симона Азарьина уникальна по репертуару украинско-белорусских произведений³⁰. Вероятно, начав собирательство с распространенных в России текстов, он приобретает и копирует малодоступные поздние памятники. Очевидно, разделяя политику законов собора 1620 г., он в то же время ощущал потребность в грамотной защите веры и стремился слѣдить за выходящими новыми украинско-белорусскими изданиями и по возможности подключать их к своей библиотеке. Получая книги из всех доступных источников, в том числе и от других книжников, которых объединяла идея

²⁹ Каптерев Н.Ф. *Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII ст.* – Сергиев Посад, 1914. – С. 448.

³⁰ Какие-то библиотеки были у Ивана Хворостинина (коллекция была изъята при аресте, причиной которого стало, среди прочего, чтение недозволенной западной литературы), судя по пометам на рукописях библиотеки Симона Азарьина – у Ивана Наседки. Симон Азарьин, став казначеем, принял в казну Троице-Сергиева монастыря 55 книг из библиотеки Дионисия Зобниновского (†1634) (Клитина Е.Н. *Симон Азарьин ...* – С. 302); как уже отмечалось, он был казначеем келейной казны патриарха Филарета (†1634). Но патриарх Филарет, несмотря на свое долгое пребывание в качестве пленника в Речи Посполитой, в своей келейной библиотеке оставил лишь *Книжицу в шести отделах* и *Катехизис* Лаврентия Зизания (Опись келейной библиотеки патриарха Филарета Никитича // РИБ. – Т. 3. – 1876. – № 6, стб. 909).

корпоративности, собственной причастности к недоступным другим знаниям, он считал недопустимым выход литературы иной православной традиции за рамки своего круга. Очень точно эту позицию определил сподвижник Симона Азарьина Иван Наседкин: [эта книга] *есть у меня грешного и патриарху про то ведомо. Да в люди ту книгу казать не для чего.*

ЛЕОНІД УШКАЛОВ

(Харків)

AUREA LIBERTAS TA LIBERUM ARBITRIUM В ЛІТЕРАТУРІ УКРАЇНСЬКОГО БАРОККО

Кожен “великий стиль”, зосібна барокко, у межах тієї чи іншої національної літературної традиції володіє власною ерархією цінностей. Українські бароккові письменники з-посеред усіх *дочасних* благ щонайбільше шанували *свободу* (*Свобода: волность, своебодность, наслаждение, любодарование, любочестіє*)¹. Отож, виплеканий передовсім сарматизмом ейдос “золотої вольності” (*aurea libertas, złota wolność*)² є наскрізним мотивом літератури українського барокко від її початків (перша третина XVII ст.) до часу повільного згасання, що обіймає другу половину XVIII ст. Справжнім панегіриком свободі є вже “*Iustificacja niewinności*” Мелетія Смотрицького. “*Wolność – воїстину złota, albo raczej nie oceniona, – вказує Смотрицький, – ... stąd Diogenes, coby w żywocie ludzkim było najlepszego zapytany, odpowiedział: Libertas, haec enim semel amissa non facile recuperatur*”³. “*Co bowiem u nas wolność iest, iesli nie władza swobodnego pożycia, to iest żyć nie z skinienia przełożonych, ale według praw dobrowolne przyiętych. Nad niewolę zaś w żywocie ludzkim co cięższego, co nieznośnieyszego? – риторично питає український полеміст, завершуючи власні міркування про свободу в такий спосіб: Słodka, zaiste słodka iest wolność, ponieważ wzamiane iey nie tylko maietność, nie tylko zdrowie, ale samy żywot bywa miło odważany*”⁴.

Для письменників раннього українського барокко “золота вольность” є, перш за все, найсуттєвішим складником лицарського ідеалу:

¹ Памво Беринда *Лексікон славеноросскій*. – Кутейно, 1683 – С. 143.

² Див.про це: Cynarski S. *Sarmatyzm – ideologia i styl życia* // Polska XVII wieku: państwo, społeczeństwo, kultura / Pod red. J. Tazbira. – Warszawa, 1969. – S. 224-225; Tazbir J. *Głosa do kultury sarmatskiej* // Tazbir J. *Szlaki kultury polskiej*. – Warszawa, 1986. – S. 63.

³ *Iustificacja niewinności. Do najwyższej u pierwszej po Panu Bogu silney zwierchności. Zrzadzona od nowo legitime podniesionej hierarchiey S. Cerkwie Ruskiej S. Apostol. Konstantinopolskiej stolice patriarchow posłuszney*. – Б. м., 1623. – Арк. 3 зв.- 4зв.

⁴ Ibidem – Арк. 4 зв.- 5.

*Вѣрность подданных против пану то справует,
 Же им што наибольшого есть в людех дарует.
 Наибольшую реч межи всѣми сужу волность,
 Которой в стосованю уступает годность.
 Того ми посвѣдчити могут всѣ створеня,
 Которыи з натуры прагнут свобоженья.
 Золотая волность, так еи называют,
 Доступити еи всѣ пилне ся старают.
 Леч она не каждому может быти дана,
 Только тым, што боронят Ойчизны и пана.
 Мензством еи рыцерѣ в войнах доступают.
 Не грошми, але кровю ся еи докупуют⁵, –*

а також важливим аргументом на користь прав “старожитнього народу Руського” та його віри : *“Narod nasz Ruski do Polskiego narodu przylacza iako równy do równego, iako wolny do wolnego. A w czym że wolny, ieśli w wierze miał być zniewolony?”*⁶.

Згодом, за часів середнього і пізнього українського барокко, про “золоту вольность” будуть одностайно правити такі несхожі один на одного щодо світогляду та способу життя автори, як, скажімо, венденський підचाший Данило Братковський:

*Piękna iest wolność, dla złotey wolności
 Krzywdy swey radzę poniechać waszmości.
 Ciężka rzecz wprawdzie, gdy co kogo boli,
 Ale iest cięższa – być w ciężkiej niewoli⁷, –*

київський чернець Антоній Радивиловський (“Межи всеми добрами дочасними, в которых колвек ся человек кохает [як то может ся кохати в высокой породѣ, в щастю, в богатствѣ, в славѣ, в силѣ, в пієнкности тѣла, в пріятелих], немає лѣпшого и зацнѣйшого добра над волность, як молвит Лівіуш историк: “Над всѣ людскіє дочасніи добра найлѣпшим добром разумѣю волность”. Ксенофан зась: “Заправды над всѣ рѣчи зацнѣйшую рѣчь разумѣю быти себѣ волным”⁸) або мандрований

⁵ Касіян Сакович. *Вѣриѣ на жалосный погребзачного рыцера Петра Конашевича Сагайдачного, гетмана войска его королевской милости Запорозкого // Тітов Хв. Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVII–XVIII вв.: Всезбірка передмов до українських стародруків.* – К., 1924. – С. 38.

⁶ Supplicacia do przeoświęconego iasne wielmożnego przezacney Korony Polskiej y Wiel. X. Lit. oboiego stanu, duchownego y świeckiego, senatu w roku tym terazniejszym 1623 do Warszawy na seim walny przybyłe od obywatelów koronnych y Wiel. Xię. Lit. wszystkich wobiec y każdego zosobna ludzi zawołania szlacheckiego religiey starożytney Graeckiey posłuszeństwa Wschodniego. – Б.м., 1623. – Арк. 3 зв.

⁷ Bratkowski D. *O przywacie na seymie // Poeci polskiego baroku / Opr.J. Sokołowska, K. Żukowska.* – Warszawa, 1965. – Т. 2. – S. 204.

⁸ Радивиловський А. *Вѣнец Христов з проповѣдій недѣльных, аки з цвѣтов рожаных, на украшеніе православно-католической святой Восточной Церкви сплетеный, или Казаня недѣльны на вѣнец всего лѣта з Писма Святаго из розных учителей на пользу душевную православным собранный.* – К., 1688. – Арк. 479 зв.–480.

філософ—містик Григорій Сковорода:

Что то за волность? Добро в ней какое?

Ины говорят, будто золотое.

Ах, не златое, если сравнить злато,

Против волности еще оно благо⁹.

“Золота вольность” живить також гостре неприйняття вітчизняними барокковими письменниками всілякої несвободи, зосібна суспільної, що його віднаходимо бодай у казаннях Іпатія Потія: *“...W naszych kraiach...prostota pod tak ciężkim poddaństwa iarzmem zostaje, o iakim w żadnym nie słysząc narodzie. I z tey to, a nie inszey przyczyny urosło przysłowie: “Co jest Polska? I odpowiedź takowa: “Polska jest niebo dla panow, Ray dla żydow, piekło dla poddanych”¹⁰, чи знаній “Истории Русов”: “Чины и депутаты, успокоенные и тронутые рѣчью Хмельницкаго, начали было разсуждать о протекції и избирать ее между держав, приславших своих посланников. Но Польскую с перваго разу единогласно отринули, а о прочих разбились на мнѣния, но ни на одном не согласились. Старые из них, соединенно с гетманом, соглашались на протекцію московскую, яко к народу единовѣрному и единоплеменному; но молодые весьма им противились, доказывая через партизана своего и оратора, есаула генеральнаго Богуна, что “в народѣ московском владычествует самое неключимое рабство и невольничество в высочайшей степени, и что у них, кромѣ Божьего да царскаго, ничего собственнаго нѣтъ и быть не может, и человекѣ, по мыслям, произведены на свѣтъ будто для того, чтобы в нем не имѣть ничего, а только рабствовать. Самые вельможи и бояре московскіе титулуются обыкновенно рабами царскими, в прозбах своих всегда пишут они, что бьют ему челом; касательно же посполитаго народа, то всѣ они почитаются крѣпостными, как бы не от одного народа произшедшими, а купленными из плѣнников и невольников, и сіи крѣпостные или, по их названію, крестьяне обоого пола, то есть мужчины и женщины с дѣтьми их, по недовѣдомым в мірѣ правам и присвоеніям, продаются на торжищах и в жилищах от владѣльцов и хозяев своих на ряду скота, а не рѣдко и на собак промѣниваются, и продаваемые повинны при том быть еще нарочито веселыми и отзываться о своем голодѣ, добротѣ и знаніи какого ни есть ремесла, чтобы по тому скорѣе их купили и дороже заплатили. Словом сказать, соединиться с таким неключимым народом есть тоже, что броситься из огня в пламя”¹¹.*

⁹ Сковорода Г. *De libertate* // Сковорода Г. *Повне зібрання творів*: У 2-х т. – К., 1973. – Т. 1. – С. 91.

¹⁰ *Hypacjusz Pocięy. Kazania i homilie od niedzieli przedzapustney do niedzieli i poniedziałku Zesłania Ducha S.* – Poczaiów, 1788. – S. 473.

¹¹ *Исторія Русов или Малой Россіи.* – М., 1846. – С. 97–98.

Якщо людська екзистенція у власній “горизонтальній” перспективі (людина *на театрѣ жизни нашей* – Г. Сковорода) посутньо описується українськими барокковими авторами за допомогою поняття *aurea libertas*, то її “вертикальна” перспектива (людина – Абсолют) на значну міру підлягає тут універсалії *liberum arbitrium*, тобто, *самовластія* (Самовластіє: *самовольная волность, добровольная волность, волная воля*¹²). Людина як образ Божий, що про неї постійно правлять Кирило Транквіліон–Ставровецький, Афанасій Кальнофойський, Петро Могила, Інокентій Гізель, Йоаникій Галятовський, Антоній Радивиловський, Лазар Баранович, Іван Максимович, Стефан Яворський та ін.¹³, постає питомо *самовласною*, отжеж – здатною самочинно обирати поміж добром та злом. “*Волность и свободу воли того ради дал нам Господь Бог, – зазначає український богослов, – да на небо зарабатываем, того бо ради свободная воля наша есть, да бысмо самохотнѣ (взываючи в помощь Духа Пресвятаго) хранилися злого и творили доброе и да бысмо самохотнѣ поддавали волю свою под волю Божию...*”¹⁴. Саме такими Бог створив перших людей. Адам та Єва, наприклад, *видяще овоць, поразумѣвали смак и красоту того, но пожеланія от него в себѣ не чаяху, тяжести бо глада не терпяху. Смак убо и красота овоца удобне бѣ ко преклоненію к себѣ воли их, но они преклоненія того в сердцѣ своем не чаяху, токмо в той час, когда сами по свободному произволению своему того восхотѣли...*¹⁵.

З огляду на це, українські бароккові письменники раз по раз учиняють полемічні випадки супроти характерного для протестантизму радикального обмеження свободи волі, здійснюваного шляхом

¹² Памво Беринда. *Лексікон славенороскій*. – С. 142.

¹³ Див.: Кирило Транквіліон–Ставровецький. *Евангеліє учителное, албо Казаня на недѣля през рок и на празники Господніе и нарочитым святым угодником Божиим*. – Рахманів, 1619. – Арк. 5 (друга пагін.); Він же. *Зерцало богословіи*. – Унів, 1692. – Арк. 1 (передмова, б.п.); Athanasius Kalnofoyski *Тератопурѣица, lubo Cuda, które były tak w samym świętociudotwornym monastyrze Pieczarskim Kiiowskim, iako у obudwi świętych pieczarach...* – К., 1638. – С. 90–91; Петр Могила *Собрание краткія науки о артикулах вѣры, сирѣч о догматах или о преданіях вѣры православно-католическія христіанскія*. – Почаїв, 1783. – Арк. 4; Інокентій Гізель. *Мир с Богом челоуѣку, или Покаяніе святое...* – К., 1669. – С. 270; Συνοψις, или *Краткое собрание от разных лѣтописцев о началѣ славенороссійскаго народа...* – К., 1678. – Арк. 45; Йоаникій Галятовський. *Ключ разумѣнія священником, законным и свѣцким належачый*. – К., 1659. – Арк. 8; Він же. *Месія правдивый Ісус Христос, Сын Божій...* – К., 1669. – Арк. 100; Антоній Радивиловський. *Вѣнец Христов...* – Арк. 266 зв., 355; Лазар Баранович. *Трубы словес проповѣдных ...* – К., 1674. – Арк. 254; Іоан Максимович. *театров, или Позор правоучительный царем, князем, владыком*. – Чернігів, 1708. – Арк. 40 зв., 273–273 зв.; Він же. *Богомисліє*. – Чернігів, 1710. – Арк. 352 зв.; Стефан Яворський. *Камень вѣры православно-католическія Восточныя Церкви...* – К., 1730. – С. 4; та ін.

¹⁴ Начатки догматно–наравоучительнаго богословія образом народовѣщанія. – Почаїв, 1770. – С. 244–245.

¹⁵ Там само. – С. 311.

абсолютизації Божої благодаті. “Добровольных тебѣ слуг и наслѣдовцов потребуѣтъ Пан, а не подневольных, – вказував, зосібна, Петро Могила, – отколь яснѣ даѣтъ ся вѣдати, же не з предуставленія Божого выѣ чловѣчѣя на доброе албо на злоѣ склонѣтися мусит (яко калвинскіи дѣти учѣтъ)...¹⁶. Природно, що зіпертій передовсім на відповідно витлумачені тексти св. ап. Павла (*Бо спасеніє ви благодаттю через віру, а це не від вас, то – дар Божий, не від діл...*[Еф., 2, 8–9]) протестантські апології віри як сутності єдино достатньої для порятунку література українського барокко настійно протипокладає тезу “Віра без діл – мертва!” [Як., 2, 26]:

Змишляють поетове, иж Дедал отданій
 бывши в заточеніи, за море засланий
 В лябаринт, з которого вийти было трудно
 для помѣшанихъ дорогъ, а сидѣти нудно,
 Учинил себѣ крила з различныхъ матерій,
 и такъ, не шукаючи в лябаринтѣ дверей,
 Вилетѣл з лябаринту, и през море снадне
 прелѣтѣвъ, приправивши крила себѣ складне.
 Свѣтъ сей – то широким моремъ и пространимъ,
 земля – заточеніемъ всѣмъ з рая вигнанимъ,
 А небо естъ отчизна, але ко небеснимъ
 дворомъ трудно летѣти з тяжаремъ тѣлеснимъ.
 От земного вигнанія хто хочет до неба
 залетѣти, первой крилъ добрыхъ дѣлъ ему потреба.
 Реклъ би ктось: “Сама вѣра до неба досягнетъ”,
 отвѣщаю: “И кождій того з вѣри прыгнетъ”,
 Леч питаю: “Мертвій трупъ лѣтати чи можетъ?
 А вѣра безъ дѣлъ мертва, якъ же то возможетъ?”
 Вѣра єдно естъ крило, о єдномъ несмѣло
 крилѣ летѣти, зваща моремъ – страшно дѣло¹⁷.

¹⁶ Петр Могила. Крест Христа Спасителя // Архив Юго-Западной России. – К., 1914. – Ч. 1, т. 8, вып. 1. – С. 406.

¹⁷ Іоан Величковський. Твори. – К., 1972. – С. 168; Див. також: Silwestr Kossow. *Exegesis, to jest Danie sprawy o szkołach kiiowskich y winickich, w których uczą zakonnicy religiey Grackiey* / Архив Юго-Западной России. – Ч. 1, т. 8, вып. 1. – С. 432; Іоаникій Галятівський. Ключ разумѣнія... – Арк. 101; Лазар Баранович. Трубы словесъ проповѣднихъ... – Арк. 81 зв., 321; Łazarz Baranowicz. *Lutnia Apollinowa, koźdey sprawy gotowa*. – К., 1671. – С. 98; Симеон Полоцький. Вечеря душевна. – М., 1681. – Арк. 279, 465; Димитрій Туптало. Книга житій свѣтхъ... – К., 1689. – Арк. 120; Стефан Яворський. Камень вѣры... – С. 891–1026; Георгій Кониський. Слово в недѣлю двадесѣть четвертую // Собраніє сочиненій Георгія Конисскаго, архієпископа Бѣлорусскаго. – СПб., 1835. – С. 36–37; Іоанн Леванда. Слова и рѣчи. – СПб., 1821. – Ч. 1. – С. 125–126; Начатки догматико-нравоучительнаго богословія... – С. 253, 258–273; Слово к народу католическому чрезъ монаховъ чина свѣтаго Василія Великаго... – Почаїв, 1765. – Арк. 1 (передмова, б.п.); Сѣмѣя слова Божія на нивѣ сердецъ чловѣческихъ... отъ иноковъ Почаевскаго монастыря изъ различныхъ авторовъ давнѣйшихъ же и настоѣщо проповѣдавшихъ собранная и простымъ языкомъ простѣйшаго иже по всехъ народа сложенная. – Почаїв, 1772. – С. 38, 311–312.

З другого боку, вітчизняні бароккові автори цілком свідомі того, що ушкоджена первородним гріхом людська природа не може покладатися лише на власні сили у справі вибавлення. *“Изгнанный из рая земного, купно же и лишенный небесного, род наш человеческий в праотцѣ своемъ Адамѣ не может без искуснаго вожда возвратитися в свое наслѣдіе... – вказує Симеон Полоцький. – Того ради умилосердися о своей твари всемилостивый Творец послѣ нам вожда искуснѣйшаго, пастыря блаженнѣйшаго, душу свою за ны, овцы, положившаго, едиnorodнаго Сына своего, да ны призовет и изведет от тмы невѣрія, от прелести діаволскія и от работы вѣчныя. Ему же во мрачный мір сей пришедишу людіе сѣдящіи во тмѣ видѣша свѣт велій и сѣдящим во странѣ и сѣни смертной свѣт возсіал им...”*¹⁸. Відтак, пелагіанське твердження (пелагіанство тут тлумачиться традиційно, у сенсі апології відрубного від Божого промислу природного існування: скажімо, Стефан Яворський спеціально підкреслював слова Петра Скарги: *“Iedni mówili, iż bez P. Boga sama się natura obchodzi, z natury swej ziemia sama rodzi, y ziela, y drzewa, y bydło, y ludzi w sobie sami moc do rodzaju y rozszczenia się bez Boga mają”*, – зауваживши на маргінезі: *“Pelagiani”*¹⁹), буцімто до спасенія не треба челоуѣкови ласки Божой надприродной..., но только треба до того щегульне соизволенія людскаго, которого то соизволенія (як оны мовили) и всемогущая сила Божая не потрафит в челоуѣкови справити, ежели челоуѣк не схоцет...²⁰, ото ж, *mogli poganie y narody wszystkie zbawieni być w iednego Boga wierząc a wedle prawa przyrodzonego snotliwie żyjąc, a o Trojcy u trzech Personach nie wiedząc...*²¹, – зазнає посутньої критики²²: попри те, говорить барокковий казнодія, що, припустімо, стародавні філософи, котрі жили до Різдва Христового, так много писали о добродѣтелях, рекше о цнотах..., так много наук прекрасных сложили о укроуеніи душевных страстей, о управленіи обычаев наших подлуг разума и совѣсти..., сами так цнотливое и воздержное житіе проводили, обаче ничтоже у Бога

¹⁸ Симеон Полоцький. Вечеря душевная. – Арк. 296.

¹⁹ Див.: Piotr Skarga. *Areopagus, to iest wyklad słow s. Pawła apostoła, któremi w areopagu trybunalisty pogańskie w Athenach do uznania iednego prawego Boga namowiał* // Piotr Skarga. *Kazania przygodne...* – Kraków, 1610. – S. 775 (книга з бібліотеки Стефана Яворського, зберігається у Харківській державній науковій бібліотеці ім. В.Г.Короленка під номером 527298).

²⁰ Начатки догматологічно-нравоучительного богослов'я... – С. 854.

²¹ Рукопись Мелетія Смотрицького з 1609 р. // Пам'ятки полемічного письменства кінця XVI і поч. XVII в. / Вид. К. Студинський. – Львів, 1906. – Т. I. – С. 273.

²² Див.: Hupacjusz Pocley. *Kazania i homilie...* – S. 649; Ioannicyusz Galatowski. *Alphabetum rozmaitych heretykom niewiernym*. – Чернівці, 1681. – С. 295; Феофан Прокопович. *Краткое православное христіанское учение о благодатном челоуѣка грѣшного через Іисуса Христа оправданіе* // Феофана Прокоповича, архієпископа Великаго Новгорода и Великих Лук четыре сочинения. – М., 1773. – С. 215–216, 228; Він же. *Слово о почитаніи святых ікон* // Феофана Прокоповича... слова и рѣчи поучительныя, похвальныя и поздравительныя. – СПб., 1760. – Ч. 1. – С. 93; та ін.

себѣ заслужили, не были бо в ласцѣ Божіей...²³.

Простуючи “середнім шляхом” (αριστον μετρον, *aurea mediocritas*) поміж Скіллою протестантського фаталізму й Харібдою пелагіанства, українські бароккові письменники змушені також усіляко протівитися намаганням тогочасних “лібертинів” поставити на місце Божого промислу цілком позбавлений антропних інтенцій **природний закон**. Вони рішуче відмовляються визнати трагічну самотність “малого світу” (*parvus mundus*) в безконечності світу великого. “В недавнее время, — розповідає Георгій Кониський, — был у нас в Могилевѣ иностранец, учитель господских дѣтей, один из тѣх, коих учение ядом невѣрія и нечестія растворено бывает. Он во время безведрія подобнаго нынѣшнему, услышав сказующаго, что в таком случаѣ надобно Бога молить и каяться о беззаконіях, с дерзким безстыдством отозвался: “Суетна, де, молитва, когда так заведен порядок натуры в самом созданіи міра: стужа и дождь потому у нас, что в других странах свѣта в самое сіе время жары и баздождія”. Сему наваму мудрецу сделан был вопрос: когда Бог заводил часы будущих времен, видѣл ли тогда род человѣческой, для коего создал и распредѣлил времена, и не просто род человѣческой, но и поступки их, добродѣтели и злодѣяния. Слѣпаго Бога никакая философія не пріємлет. Ежели убо видѣл, то и завел часы будущих времен с перемѣнами их, и не иначе как таким образом, чтобы благорастворенный воздух и плодоносныя времена служили народу добродѣтельному, напротив, безгодіе и неплодство были бы в наказаніе людям стропотным и развращенным. А когда так завел он времена, то кающимся о беззаконіях своих и просящим милости его завел купно и перемѣну вреда на пользу и безгодія во благовременіе. При таком сужденіи приведены были ему и ясныя свидѣтельства из Слова Божія... Тут должен был замолчать оный философ, хотя болѣе хотѣлось бы ему противорѣчить истинѣ, но препятствовало, кажется, и то, что он христіанскія овцы волною покрывался, а потому и говорит против Слова Божія почитал себѣ несвойственным”²⁴.

Отжеж, українські письменники XVII–XVIII ст., як правило, послідовно відстоюють ейдос **сінергії** (συνεργία), тобто особливого узгодження людської волі з Божим промислом, котре дозволяє вселенській гармонії (*Солнце, луна и звѣзды, моря и вся стихія, созданіе вся твоей* [Боже. — Л.У.] *повинуется волѣ, едины мы, человѣцы, злѣ*

²³ Сѣмя слова Божія... — С. 215.

²⁴ Георгій Кониський. *Слово в день святаго пророка Іліи* // Собрание сочинений Георгія Конисскаго... — С. 240–241; Див. також: Феофан Прокопович. *Слово в день святых апостол Петра и Павла* // Феопана Прокоповича... слова и рѣчи поучительная, похвальнѣя и поздравительныя. — СПб., 1761. — Ч. 2. — С. 242–244; Сѣмя слова Божія... — С. 325–326; та ін.

сопротивляемся”²⁵; ...Круг водоземный со всѣм исполненіем его, с коим вышел он из рук Творца, отдѣлив от онаго все то, что примѣшалось к нему в послѣдствіи через преступленіе прародителей наших, – донинѣ есть премудрое и прекрасное созданіе Божіе...²⁶) розпросторюватися також на теренах власне мікрокосмічних, за умови вправного виконання людиною призначеної їй ролі у досконалій “Божественній комедії”: ...Мы на сем свѣтѣ так имѣемся, як тіи, що комедію виправляють. Паки они комедію випрвляють, различными особы собою показывают, то есть иный показывает себѣ особу короля, иный князя, иный слугу, иный жебрака, а як скончають комедію свою, тогда всѣ себѣ равны покажутся. Так и мы на сем свѣтѣ в разных остаем состояніях и урядах. Едни от нас имут уряды вышніи, други нижніи, инии велми пониженіи, а всѣ едному Богу в житіи нашем служим, когда же придет конец вѣка, тогда всѣ равны покажемся. И яко тых, що комедію виправляли, не за тое похваляют, що кто был царем, кто велможею, князем, но за тое токмо хвалят, що кто красно добре особу свою удавал, так и на Страшном Судѣ не за достоинство и уряды нынѣшніи будет Бог платити, но за дѣла и за заслуги добрыи в тых урядах²⁷.

Одначе человек на сем свѣтѣ бѣжит прудким бѣгом не так до добраго, яко до злого, не так до цноты, яко до нецноты²⁸, себто його “вільна воля” занадто часто постає “сваволею” супроти Божого промислу, отож, грѣхом (*Grzech iest wykroczenie przeciwko powinności, albo grzech iest wola oddalona od Pana Boga, albo grzech iest opuszczenie rzeczy niebieskich...*²⁹; Грѣх есть... самоизвольное преступленіе заповѣдей Божіих, или есть глаголаніе, дѣланіе или желаніе противу заповѣди Божея³⁰), приневолити до якого людину не в силі навіть диявол³¹. Саме людська сваволя породжує зло, що до нього Архітектон не має жодної причетності. ...Подобнѣ нѣчто имѣется, якоже когда кто вержет вещь якую, которая улучивши другую вещь, отбивается от тоя и далѣе летит. Якоже бо в случаи том летѣніе верженныя вещи имѣет причину началнѣйшую, вергшаго тую ж вещь, хотя то, же криво летит, не от

²⁵ Іоан Максимович. Молитва Отче наш от Христа Господа сложена. – Чернігів, 1709. – Арк. 38 зв.

²⁶ Георгій Конисський. Слово в недѣлю мясопустную // Собрание сочиненій Георгія Конисскаго... – Ч. 1. – С. 79.

²⁷ Сѣмя слова Божія... – С. 65–66; Див. також: Сковорода Г. Листи // Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2-х томах. – К., 1973. – Т. 2. – С. 387–390; та ін.

²⁸ Антоній Радивилівський. Вѣнец Христов... – Арк. 130.

²⁹ Athanasius Kalnofoyski. Тераговурѣа... – С. 134.

³⁰ Інокентій Гізель. Мир с Богом человеку... – С.24.; Див. також: Kulczycki P. Treść teologicznej nauki obyczaunej z autorów klasycznych Antione i innych łacińskich. – Poznań, 1787. – S. 28; та ін.

³¹ Див.: Петр Могила. Собрание краткія науки... – Арк. 6 і зв.; Галятовський. Месія правдивий... – Арк. – 191; та ін.

началнѣйшія уже причины, но от тоя вещи, о которую отбивается, бывает, так подобнѣ дѣла и sprawy наши от Бога и от нас имѣют причину свою³² [підкреслення моє. – Л.У.].

З огляду на те, що “горизонтальний” та “вертикальний” виміри людської екзистенції в літературі українського барокко просякають один одного, ейдоси *aurea libertas* і *liberum arbitrium* тут якнайтісніше переплетені. “*Пытано негдысь Діогенеса філіозофа, что бы правѣ могло челоувѣку на земли быти найлѣпшого? Отповѣдал: “Нѣчого немаши лѣпшого над волность”,* – зазначає, наприклад, Антоній Радивилівський і продовжує, – *Рекл апостол Павел: “Идиже дух, тамо и свобода”, а я реку: “Идиже крест Христов, тамо и свобода”*”³³ [підкреслення моє. – Л.У.].

Отжеж, трансцендентний світ має здатність “супернатурально” (надприродно; преестественно; вишееестественно), скажімо, рукою Пресвятої Диви Марії, втручатися у звичайний перебіг подій, даруючи людині дочасну свободу (*Жена именем Татианна, прозиваемая Возная, з веси Погорѣлец з-под Дубна, будучи в неволю взята и в той неволи тридесят лѣт замедлѣ. Вспомянувши на образ чудотворный Почаевскій Пресвятыя Дѣвы Богородицы, молился, да свободжена будет от тая неволи, обѣщаніе творя пойти и поклонитися образу чудотворному Почаевскому, и в том обѣщаніи свободжена бысть от неволи*”³⁴), так само, як і **дочасне життя** (Теодор Ярошинскій, з народу руского жолнѣж, зоставал в полском войску, которое на Украинѣ под Старцем з войском Запорозким войну точило, там воинове запорозкіи [яко звыкли оны часто чинити] єднои ночи влѣзли потаемне до обозу полского и много жолнѣров полских спячих живота позбавили, а гды приближались юж тыи козаки до Теодора Ярошинского спячого, показалася ему во снѣ Пречистая Дѣва Богородица и рукою своею трутила его и заволала до него, мовлячи: “Встай”. И зараз Теодор очнулся и встал, и обачил трывогу великую в своем войску полском, там же наявѣ Пресвятую Богородицу видѣл, которая мовила ему: “Не бойся”. И зараз Теодор Ярошинскій всѣл на коня и рицество иншое до коней и до оружа кинулися и выперли запорозцов з обозу своего³⁵), а “золота волность” немислима тут поза **Божою санкцією**. Тому неволя окремої людини або цілого народу (держави, церкви) тлумачиться передовсім у стратегії Божого правосуддя. Так, Іпатій Потій уважає поневолення турками колись могутньої Візантії Божою карою за “схизму”, зосібна – за

³² Начатки догматно-наравоучительнаго богословія... – С. 204.

³³ Антоній Радивилівський. Огородок Маріи Богородицы rozmaityми цвѣтами словес на праздники Господскія, Богородичны и проч. святых... насажденный. – К., 1676. – С. 469.

³⁴ Гора Почаевская ... всему міру ясна и явна. – Почаїв, 1772. – Арк. 15 і зв.

³⁵ Іоанікій Галятівський. Небо новое звѣздами сотворенное... – Львів, 1665. – Арк. 134 зв.–135.

православну версію тринітарного догмату (*Nieprzydatek "od Syna" wrpątał was w niewolą bisurmańską, Grecy!*³⁶), а Мелетій Смотрицький навспак – виявом особливого Божого опікування власною правдивою Церквою (*Dla tego w niewolą wydana jest, aby, będąc tu ciałem zniewolona, duszę wolną w dzień sądny miała*³⁷).

Державний занепад України–Русі та її поневолення з боку монголо–татарів і Литви так само може тлумачитися як наслідок “сваволі”– “схизми”. Міжусобна боротьба княжат руських не відіграла тут якоїсь посутньої ролі, – зауважував, скажімо, Ян Алоїз Кулеша, – аджеж незгоди між князями були в Україні віддавна, *iednak państwo Ruskie poki schizmy nie widziało, poty ruiny nie znało. Aż gdy około r.P. 1233 schizma się na Rusi pokazała, tatarzy ią z Batym wodzem zruynowali. Znowu po roku 1300 wkorzeniać się była poczęła, y tak moc upanowanie xiążąt ruskich przez Giedymina poganina wykorzeniła*³⁸. Якраз “схизма”, а не утиски польської шляхти й орендарів, – продовжує католицький полеміст, – спричинилася також до кривавої “домової” війни середини XVII ст., позаяк з *Moskwą potym nie pod inszym pretextem złączyło się kozactwo, tylko iż udawali, że za starą wiarę... przeciw lachów... woyna się działa*³⁹.

Чи ж то не кара Божа *nad swawolną Ukrainą*, – риторично запитував Якуб Суша, з боєм спостерігаючи її жахливе спустошення за часів Хмельниччини та наступної Руїни, – *kiedy miasta iey u fortece ogniem y mieczem zniszone, kiedy cerkwie iako w iaskinie dzikiego zwierza obrocone, kiedy potęga zawždy bissurmanom straszna od tychże boleśni*

³⁶ Respons Hipatiusza Pocieia... // Нурцјusz Росеіеу. *Kazania i homilie*. – Б.м. та р. вид. – S. 56 (додатки) [примірни́к дефектний]; Див. теж: Він же. *Oświęconemu xiążęciu a iasne welmożnemu panu Konstantynowi, z łaski Bożey xiążęciu Ostrozskiemu, woiewodzie Kiowskiemu, marszałkowi ziemie Wołyńskіey, staroście Włodzimierskomu* // Пам'ятники полемической литературы в Западной Руси. – СПб., 1903. – Кн. 3. – С. 1028; Він же. *Odpis na list nieiakięgo kleryka ostrozskiego bezimennęgo, który pisał do władyki Włodzimierskiego y Brzeskiego* // Там само. – С. 1102; Він же. *Relatia y uważenie postępkow niektórych okolo cerkwi ruskich wileńskich* // Пам'ятники українсько–руської мови і літератури. Пам'ятки полемічного письменства кінця XVI і поч. XVII в. – Т. 1. – С. 232–233. — Порівн.: Piotr Skarga. *O iedności Kościoła Bożęgo pod iednym pastyrzem y o greckim y ruskim od tey iedności odstąpieniu* // Piotr Skarga. *Kazania przygodne...* – S. 365–366; Idem. *Wzywanie do pokuty obywatelów Korony Polskiej y W. Księstwa Litewskiego*. – Kraków, 1610. – S. 17; Młodzianowski T. *Kazania i homilie na niedziele doroczne, także święta uroczyste ...* – Poznań, 1681. Т.– I. – S. 37; Dubowicz I. *Hierarchia, abo O zwierchności w Cerkwi Bożey*. – Lwów, 1644. – S. 151–157; Żochowski C. *Colloquium Lubelskie między zgodną y niezgodną bracią narodu Ruskiego, vigore constitucyei warszawskiej*. – Leopoli, 1680. – Арк. I (присвята); Rutka Th. *Herby abo Znaki Kościoła prawdziwego katolikom dla pociechy duchowney i podziękowania Panu Bogu, a adwersarzom dla nauki i szukania prawdy*. – Lublin, 1696. – S. 201–214.

³⁷ [Мелетій Смотрицький]. Ὁρνηος, *to iest Lament iedyney S. powszechney apostolskiej Wschodney Cerkwie ...* – Wilno, 1610. – Арк. 82.

³⁸ Kulesza J.A. *Wiara prawosławna, Pismem Świętym, soborami, oycami świętymi mianowicie greckimi y hystoryą kościelną... objaśniona*. – Wilno, 1704. – S. 135.

³⁹ Ibidem. – S. 269.

*podeptana, kiedy ziemia sama miodem y mlekiem opływaiąca krwią synow iej płacziwie oblana. Gdzież są teraz wolności y wiara Ukrainy, za którą się tak ciężko ubiiała, wszystko to na nią przyszło...*⁴⁰.

Здругого боку, поцінування означених подій як визвольних змагань, а Богдана Хмельницького – як “батька вольності” (у такий спосіб сприймав Хмельницького, передовсім, український простолюди, що засвідчує не лишень багата фольклорна традиція, але й, скажімо, автор поеми “*Woyna domowa*” Самуїл Твардовський, для якого Хмельницький є власне *farbowanyj Lis*:

...A tu czerń nie tylko woyskowym
W głos hetmanem, ale go zbawicielem nowym
Rusi wszystkiey witała. Zkąd rozparszy boki,
Iakoby nad Apenin wyleciał wysoki,
I dosiadł Bucefała...⁴¹),

характерне для численних українських бароккових текстів, починаючи від “Пісні о пану Миколаю Потоцькім”:

Честь Богу, хвала, навіки слава Войську Дніпровому,
Же з Божей ласки загнали ляшки ку порту Вісляному.
А род проклятий жидовський стятий, чиста Україна,
А віра святая вцале зостала, добрая новина.
І ти, Чигирине, місто українне, не меншую славу
Тепер в собі маєш, коли оглядаєш в руках булаву
Зацного Богдана, мудрого гетьмана, доброго молодця,
Хмельницького чигиринського, давнього запорозця.
Бог его вказал і войську подал, аби ім справовал,
Ажеби покорних од рук оних гордих моцно обваровал.
Вчини ж, Боже, всім нам гоже, аби булавою
Войсько тое славно всему світу явно [було] за его
головою⁴², –

і закінчуючи сквородинівським “*De libertate*”:

Будь славен вовѣк, о муже избранне,
Волности отче, герою Богдане⁴³, –

так само засновується на ідеї Божої санкції: Богдан, неначе старозаповітний Мойсей, оружно виводить свій народ із неволі під орудою Господа.

Так чи інакше, але у власному прагненні “золотої вольності” усяка людина, як і цілий народ, мусить облишити “сваволю” та примиритися

⁴⁰ Susza J. *Phenix tertiano redivivus, albo Obraz starożytny chełmski Panny y Matki Przenajświętszey...* // *Koronacya cudownego obrazu Najświętszey Maryi Panny*. – Berdyczów, 1780. – S. 113–114.

⁴¹ Twardowski S. *Woyna domowa z Kozaki i Tatary, Moskwą, potym Szwedami i z Węgry*. – Calissii, 1681. – S. 44.

⁴² Українська поезія. Середина XVII ст. / Упор. В.І.Крекотень, М.М.Сулима. – К., 1992. – С. 100.

⁴³ Скворода Г. *De libertate*. – С. 91.

з Богом, покладаючись на його премудрість і милосердя:

*Iak łoż na wodzie wałami się chwieie,
Toż z Ukrainą naszą biedną dzieie.
Y gorzey ieszcze łoż płynie na wodzie,
A Ukraina we krwi, że w niezgodzie.
Panie, ty wiatry, ty władziesz wodami,
Spraw niechay cicho będzie między nami⁴⁴.*

Таким чином, у літературі українського барокко свобода постає одним із засадничих екзистенціалів. Вона тлумачиться, передовсім, у сенсі *aurea libertas* та *liberum arbitrium*. При цьому присутнє віддзеркалення поміж “горизонтальною” та “вертикальною” перспективами людської екзистенції має власним наслідком особливий збіг інтенцій *aurea libertas* з інтенціями *liberum arbitrium*.

⁴⁴ Łazar Baranowicz. *Lutnia Apollinowa...* – S. 413.

ОЛЕКСАНДРА ТРОФИМУК

(Львів)

РОЗМОВА З ЕХО:
“HIPPOMENES SARMACKI...”
ПИЛИПА ОРЛИКА

Збірка Пилипа Орлика “*Hippomenes sarmacki porywczych ad omnia quaeque cnot y wysokich praeeminency, rossiyskemu swiatu antagonią zalecony, wielmożny iegomość pan Ian z Obidowa Obidowski iego carskiej przeswiętnej miłości stolnik po szczęśliwie odprawionych Marsowych Olympiach, teraz z poszlubioną swą Atalantą, ieymościa panną Anną Koczubeiowną wielkiey expektatiwy corą iegomości pana Bazylego Koczubeia iego carskiej przeswiętney miłości woysk Zaporozskich pisarza generalnego. Troiakim herbowych kamieniy presentem, y paranymphe amore który iest omni pretiosio auro, in aeternos connubij nexus wkraczaiący. Przytriumfalnych weselnego hymenaeusza applauzach, przez nayzyczliwszego sługę, Filipa Orlika, pisarza konsistorskiego metropoliey Kijowskiey acclamowany. Roku gdy Hippomenes niebieskiey dziedziny, z Atalantą swiatową zawarł szwłubowiny*” була опублікована 1698 р. у друкарні Києво-Печерської Лаври.

Пилип Орлик працював у той час консисторським писарем Київської митрополії. Збірка присвячена шлюбу Івана Обидовського й Ганни Кочубеївни, дочки генерального писаря Гетьманщини Василя Кочубея. За жанровою формою – це цикл-збірник панегіричних творів, що первісно, очевидно, призначалися для виголошення на урочистостях, але на кінець XVII ст. уже втратили свою “декламаційну природу”; як стверджує Володимир Крекотень, “...це просторі гратуляційні композиції, первісно проголошувані як декламації, а вже потім художньо вималювані чи друковані для презентування адресатам і розповсюдження”¹. “*Hippomenes sarmacki...*” – типовий зразок елітарного мистецтва епохи бароко, зразок “високого бароко”. Такі літературні твори виходили з-під пера членів козацької старшини або

¹ Крекотень В.І. Становлення поетичних форм в українській літературі XVII ст. Автореферат дис. д-ра філол. наук. – К., 1992. – С.7, 20.

ж наближених до них осіб, скажімо, писарів полкових та гетьманської канцелярій. Ця література була елітарним мистецтвом і з того погляду, що вона задовольняла естетичні запити вузького кола високоосвічених людей кінця XVII – початку XVIII ст., відображала етико-естетичні вартості й світоглядні установки національної еліти Гетьманщини.

Автор згаданої збірки – Пилип Орлик, писар Київської митрополичої консисторії – одержав, як уже мовилося, ґрунтовну освіту у Києво-Могилянській академії (тоді вона ще була колегією). Що ж до літературної творчості, то молодий поет відбив свій літературний дебют ще 1695 р., коли у Вільні був надрукований його твір “*Alcides rossijski...*” – панегірик на честь Івана Мазепи. На час написання другої збірки Пилип Орлик поступово входить у середовище української аристократії Лівобережної України. Як і слід було сподіватися, новий член спільноти намагався адаптуватися у старшинському середовищі. Ясна річ, що для цього йому насамперед слід було засвоїти ті світоглядні установки, що панували серед козацьких зверхників.

Очевидно, для молодого шляхтича це не було проблемою – лицарський етос однаковою мірою притаманний і шляхті, й козацькій старшині (він був формою світогляду особистості, що належала до мілітарної верстви); дитинство Орлика пройшло на Віленщині, а, отже, в культурній атмосфері, яка мало чим відрізнялася від української. Зрештою, вирішальну роль у формуванні естетичних смаків Орлика-поета відіграла Академія. Можна навіть уточнити, що особистість молодого писаря Гетьманщини великою мірою була продуктом педагогічної діяльності Стефана Яворського: пієтет перед авторитетом учителя визначав не лише основні риси мистецького світогляду Пилипа, а й зумовив навіть появу у його творах епігонських переспівів Стефана². Щоправда, наслідування, переспів, як і загалом жанр “шкільних вправ”, у добу домінування постренесансної естетики могли сприйматися як повновартісна творчість, бо зовсім не суперечили головній zasadі тієї естетики – *imitationi*. Більше того, можливо, ці наслідувальні твори мали особливий смак для сучасників поета саме завдяки оригінальності інтерпретації відомої теми, яку їм вдавалося легше “дешифувати”, аніж це вдається нам. Як твердить Людмила Софронова, “...бароко було мистецтвом, яке знало ціну варіації. Вміння варіювати тему цінувалося не менше, ніж вміння її знайти й опрацювати”³. Це вміння, як і вміння сприймати літературні твори бароко, здобувалось у процесі навчання у середніх і вищих освітніх закладах України; не опанувавши

² Пор., наприклад, *Марсове поле: героїчна поезія на Україні* (у двох книгах) / Упоряд.; біогр. довід. та приміт. В.О.Шевчука. – Книга друга (друга половина XVII – поч. XIX ст.). – К., 1989. – С. 133-139 та 169-178.

³ Софронова Л.А. *Поэтика славянского театра XVII-XVIII вв.* – М., 1981. – С. 17.

цього мистецтва, тогочасна людина не могла претендувати на опінію культурної.

Збірку відкриває 12-рядковий вірш *Na herbowy kleynot wysokiego domu ichmościów panów Obidowskich*. Це зразок емблематичної поезії, що містить розшифрування алегорій гербового малюнка, поміщеного на цій же сторінці зверху⁴. Довкола герба Обидовських бачимо вісім літер, які розміщені попарно – по чотири зліва і справа: I, zO, O, I, C, P, M, S. Значення цієї криптограми таке: *Ян з Обидова Обидовський, Його Царської Пресвітлої Милості Стольник*.

Вірш під гербом обіграє дві міфологеми, поширені в середовищі козацько-шляхетської старшини: сарматську етногенетичну легенду й концепцію “antemurale” – захисту “християнського світу” (європейської цивілізації) від експансії мусульман.

Сарматські мотиви проступають і в тих рядках, де автор розшифровує окремі вексиліграфічні реалії, зображені на гербовому полі. Орлик стверджує, що ці зображення – алегорії чеснот шляхетського дому – одержані від Юнони та Юпітера:

*Ma Klio z Kalliopą tak o nich wrożyła,
że drogie diamenta Juno tu złożyła;
Za halabartnika zaś ORZEŁ przystawiony
Od Jowisza – na Thrackie harde tyciony.
A Tarcz Perseuszowi dana od Pallady
Tuż zostaje – dla Meduz Bissurmańskich zdrady.
Patrzcież – Dom Obydowskich w iak wysokiey cenie
Gdy od Bogów Niebieskich ma swe urodzenie.*

Ті рядки вірша, де бачимо фрази про щит на випадок зради бусурманських медуз і тракійські гарди, натякають на мотив чину мілітарної верстви. Орел є тут символом і самого шляхетського роду, і його слави:

*Y niedziw że swym Orłem aż w Zodiak wchodzi –
Bo mężnych Perseuszów y Jowiszów rodzi.*

Химерне переплетення античних реалій з реаліями української дійсності XVII-XVIII ст. відображає певний тип світосприйняття, характерний для епохи. Основна тематика літературних творів того часу – дійсні історичні й політичні події, учасниками яких були автори або ж їхні близькі. Як стверджує Ростислав Радишевський, аналізуючи творчість Лазаря Барановича, “популярний реквізит робив поезію... дійовою, приковував увагу читача до суспільних проблем тогочасного життя”⁵. Ці події змальовували засобами, засвоєними у процесі навчання

⁴ Чижевський Дм. *Історія української літератури*. – Прага, 1942. – Кн.2. – С.67,69.

⁵ Радишевський Р.П. *Барокковий концептизм поезії Лазаря Барановича // Українське літературне барокко*. – К., 1987., – С.168.

в учбових закладах, насамперед у Києво-Могилянській академії. Незважаючи на те, що українські школи давали лише елементарні знання з царини античної спадщини, вона, за словами Наталки Пилип'юк, “була... багатим джерелом мовних і етичних моделей”⁶. Тут же учні одержували і певний комплекс міфологем, які були покликані сакралізувати сучасну історію, закріпити її у слові для сучасників та нащадків.

Після емблематичного вірша Орлик вставив у збірку коротке вступне звернення до Івана Обидовського під титулом *Wielmożny miłości panie stolniku Iego Carskiej Przeswiętney m[ił]ości, móu wielce miłościwu panie u dobrodzieiu*. Звернення написано макаронічною мовою (суміш польської і латинської лексики при переважанні латини); польські фрази, як і всюди у збірці, надруковані готичним шрифтом, латинські – антиквою.

Далі йде віршоване звернення *Apostrophe do tegoż wielmożnego iegomości pana stolnika*. У цій частині збірки Орлик намагається у панегіричному ключі виразити ті мотиви, які ще не раз зустрічатимуться у книзі. Автор закликає *найшляхетніших Піерій, щоб вони, плещучи в долоні, вигравали на кіфарі пеани, бо Гіменей, увінчавши лавром скроні, входить у дім Обидовських, скріплюючи вічними ланцюгами приязні дух двох сердець*. У другому восьмивірші автор закликає Афродіту (Цитерею), а також *Сагайдачного*, тобто Ерота – сина Венери-Афродіти, бога любові (він зображався у вигляді маленького хлопчика з луком та стрілами: звідси й походить ця цікава, сказати б, “націоналізована” назва, вжита Орликом), Немею (під цим евфемізмом може бути прихована Юнона-Гея, покровителька шлюбу) туди, *де гімном зазвучала арена*, тобто туди, де замість боїв відбувається весілля. Орлик запрошує також муз, вживаючи це збірне ім’я на означення власної творчості, і таким чином евфемістично висловлює своє особисте бажання прилучитися до святкування і звеличення події: *у wу тизу тоіе, w dziewiątnym chorze też idźcie po dwoie*.

Обігруючи в такий спосіб античні поняття, автор просить античні божества, а точніше поезію, музику, красномовство та інші види мистецтв, оспівати радісну подію так, щоб пісня пролунала вище *мемфських колосів*, тобто якомога гучніше прославила урочистість, зміцнивши той подружній зв’язок, який зароджується.

У мотиві *мемфських колосів* неважко вловити відлуння Горацієвого *pyramidum altius*⁷. Побажання Орлика, щоб пісня на честь молодої пари пролунала вище пірамід (тобто, гучніше за гораціанську поезію),

⁶ Пилип'юк Н. Педагогічна теорія і українська література XVI-XVIII ст. // Українське барокко: Матеріали I конгресу МАУ. – К., 1993. – С. 75.

⁷ Пор. Q. Horatii Flacci Opera / Ed. Fr. Klinger. – Lipsiae, 1959. – 378 p.: Odae, III, 30, *Ad Melpomenam*; український переклад див.: Горацій. Твори / Пер. А. Содомори. – К., 1982. – 254с.

висловлене у наведеній криптоцитаті, можна б розцінити як нескромне, проте етичний бік двірської панегіричної поезії визначає мета панегірика, що, на мою думку, була подвійною. З одного боку, Пилип Орлик прагне висловити у такий спосіб глибину власної вдячності володарю – Мазепі, а з іншого – намагається водночас сакралізувати гетьманську особу і, відповідно, гетьманський уряд, який Мазепа символізує для автора й українців загалом. Тобто, у даному випадку (як і у випадку панегіричної творчості взагалі) ідеться про легітимізацію з допомогою мистецького – поетичного – сакрального слова і постасі влади в особі харизматичного лідера, його роду, що й були, як стверджує Наталка Пилип'юк, “найвищим авторитетом соціоестетичних стандартів двірської поезики”, котра базувалась на цілком прагматичних принципах⁸.

Отож, гіпер-гіперболізація Орликом позитивів, притаманних володарю і його оточенню, спрямовується не на конкретних осіб, а на утвердження рис та функціонального змісту елементів структури держави, яка лишень витворюється (в тому числі й зусиллями непримітного писаря Гетьманщини). Остання, ясна річ, потребувала сакралізації, особливо коли врахувати хиткість тогочасного політичного становища України й наявність внутрішніх чвар поміж кланами старшини. Такий висновок підтверджується і подальшим розглядом художніх і тематичних особливостей збірки.

У шерезі описаних строф цікавою є п'ята, яка містить виправдовування за невмілість автора на обраному поприщі. Орлик пише: *його Ерато* (богиня любові, тут – метафора інтимної лірики) не в змозі належно описати урочистість. Не звикла вона і до бандури, тобто, до співу, проте наважилась *настроїти аонійську ліру на амори* – описати поетичною мовою любовну історію. Це сталося тому, що *Hymeneusz, zdobiąc aktem sceny, w domie się pieści Rossiyskiey Pandory*. Під Пандорою Орлик має на увазі Ганну Кочубеївну: Пандора [всім обдарована] – це узагальнений символ жінки з усіма її цнотами і слабостями. Далі автор звертається лише до Обидовського: *...cny stolniku, niech moje Piery hymnem wspaniale głoszą twoje manyery*. Завдання, яке Орлик ставить перед собою – зобразити постать Обидовського в певному світлі, з функцією “*laus loco regis*” (тобто, з метою уславити особу, що символізує владу). Звертаючись у шостому восьмивірші до молодого Обидовського, автор уточнює мотиви, що спонукали його до створення збірки:

*A komuż słuszniej muzy w Helikonie
Na swych wiołach mają rytm uczony
Wygrawać, ieśli nie Tobie, co skronie*

⁸ Пилип'юк Н. Педагогічна теотія... – С. 75.

*w lawrze ich więzisz; Ciebie Cytherony
Kijowskie na swym wychowały łonie.
Czym graeckie sława u Agamemnony
Przeszedłeś, u wiesz iakiey Parnas cnoty,
Który śmiertelney w sobie niezna Kłoty.*

Як бачимо, знову обігрується мотив безсмертя слави, надзвичайно поширений в елітарних колах Гетьманщини.

Цю саму тему Орлик експонує і в наступній строфі, де висловлює переконання, що ім'я Обидовського, тобто його слава, не зникне, якби навіть розлилася Лета [ріка забуття], і бажає своєму герою *пливти до золотих інсул*, тобто, до нових успіхів [*insula* – острів; мається на увазі міфічний острів Тапробана]. Побажання підкріплюється твердженням, вираженим у наступній строфі: Лета не може знищити того, кому за дружину Евтерпа [богиня ліричної поезії] (постійний мотив не лише художніх творів тієї доби, але й теоретичних трактатів: лише поетичне слово дарує героям безсмертя, фіксуючи їхні подвиги). Автор збірки ще раз висловлює переконання:

*Choć by Stygiyske Charon łął powodzi,
Przecie w port Argo ciśnie się Iasona,
Kiedy Medei przyiaźń w serce godzi
y z Tobą także mądra Melpomona
ścistą przyiaźni gdy ligę zawiera,
Tedy coż wskura łeb kręty Cerbera.*

Маємо тут парафразу міфа про Язона, на який натраплятимемо і далі. Медея – це, очевидно, метафора Ганни Кочубеївни. Таким чином, Орлик висловлює український світоглядний комплекс про роль жінки у сім'ї: це дружина, одностудець і радник чоловіка, яка підтримує мужа у його починаннях (відомі факти з біографії Орлика, котрі підтверджують саме такий тип стосунків у його власній родині⁹).

Дев'ята строфа містить своєрідний пісумок попереднім. *Гелікон зворушений твоїми чеснотами... Слава твоя записана золотими літерами*, – так велемовно звертається автор до свого героя, знову парафразуючи мотив вічної слави з Горация:

*Czas ich nie wytre swym kłem roziażrzonu.
Choć by się sama Alekto siliła.
Bo z Helikonu w obeliszek złoty
Sam Praksiteles przeniesie Twe cnoty.*

Десята строфа звучить в урочистих пророчих тонах:

*Poydziesz przez miecze, przez Marsa upały,
Targując sobie sławę krwią nabytą,*

⁹ Крупницький Б. Гетьман Пилип Орлик (1672-1742). Огляд його політичної діяльності // Праці українського наукового інституту у Варшаві, 1937. – Т. 42. – С. 7.

*Tak iak Annibal, przez Alpes, przez skały,
Niosąc nagrodę w pierścień złotolita,
Świat to napotym widząc zdumiała.
Rycerską cnotę w twardy pancerz krytą
Będzie pamiętał, a Ty, zacny IANIE,
Oprzesz się sławą aż w Thrackim dywanie.*

Форма пророцтва обрана не випадково – це постійний засіб панегіричної поезії епохи бароко, що намагалась донести свої ідеї до найглибших шарів душі реципієнта. Щоб справити бажане враження, автор повинен був зображати історичний факт як неминучий, визначений Провидінням¹⁰.

Незважаючи на ускладнену форму вираження, автор збірки не висловлює абстрактних похвал чи побажань. Мова йде, як бачимо, про цілком актуальні речі, висловлені, щоправда, з позицій мілітарної верстви. Засоби ж художнього зображення Орлик запозичує в розвинутій традиції епічної творчості: сюжети про Ганнібала, золоте руно, Ясона і Медею тощо, парафразовані у цьому творі збірки, були відомі не лише з античних художніх творів, але активно використовувалися авторами польсько-латинської галузі українського літературного процесу XVI-XVIII ст. Важливу роль у здійсненні авторського задуму, як уже зазначалося, відіграють парафрази Гораціанського *pyramidum altius*¹¹, що утверджують ідею невмирущості слави – рушійного мотто лицарського етосу.

Наступним твором аналізованої поетичної книги є *Hymenaeusz weselny Hippomenesa sarmackiego, wielmożnego ięgomości pana IANA z Obidowa Obidowskiego, ięgo carskiey przeświętney mości stolnika i Atalanty rossiyskiey, ięymości panny ANNY Koczubeiowny, pisarzowny generalney, przez Echo potomnym wiekom ogłoszony*. Як впливає з назви вірша, це має бути спільна партія Івана Обидовського та Ганни Кочубеївни, виголошена Ехо'м – божеством луни. Орлик використовує освячений бароковою традицією засіб¹², використовуючи *Ехо* в якості дійового персонажа і тим самим добиваючись багатократного ефекту. По-перше, луна виконує немовби ретрансляційну роль, доносячи нащадкам звістки про минулі часи (у цьому випадку *Ехо* є метафорою творчості самого Орлика). По-друге, мається на увазі, що висловлені у вірші почуття є відгомонам почуттів безпосередніх героїв твору, які мали б виникати у молодих під час шлюбних урочистостей. По-третє, луна фігурує у вірші як засіб акцентування окремих моментів оповіді: кінцівки певних

¹⁰ Пилип'юк Н. Перший панегірик Києво-Могилянської школи: його зміст та історичний контекст // Записки НТШ. – Т. ССХХІV. – Львів, 1992. – С. 36.

¹¹ Див. прим. 7.

¹² Чижевський Дм. Історія української літератури. – С.71, 97.

рядків вірша містять усічені основи передостанніх слів. У такий спосіб виникає алітеративний повтор слова з новим семантичним значенням, котрий неначе продовжує тему віршового рядка, розвиваючи й ускладнюючи викладений у ньому зміст (ці повтори не обов'язково повинні мати змістоутворюючу функцію; іноді це просто принагідна гра слів чи значень, що є “оздобою”, декором твору). Це не Орликова інновація – у літературі бароко, насамперед у драматичних жанрах, постійно вживались перфігуративні персонажі. Так, Ехо-луна означала переважно ангела-посланця і використовувалася для повідомлення якихось значних істин (щось на кшталт авторської мови). Використання цього засобу мало тривалу традицію розвитку, починаючи від античних часів. Ще Арістотелю приписували постулат не демонструвати сценічним дійством жаклих подій: вбивств, насильства тощо. Проте у його “Поетиці” нема таких тверджень, та й не могло бути, адже естетика античності базувалась на цілком відмінних від пізніших часів етичних принципах. Арістотель говорить лише про те, що “міфологічні жахи” повинні відбуватись поза сценою, бо завданням драматурга є показ правдоподібних фактів¹³. Те ж бачимо і у “Посланні до Пісонів” Горация: у віршах 182-188 він рекомендує автору-неотерику уникати показу жакливого у літературному (драматичному) творі, мотивуючи свою вимогу так: “Хоч і покажеш таке – не повірю, ще й криво всміхнуся”¹⁴. Що стосується епох ренесансу й бароко, то даний засіб, скорельований християнським етосом, став практично універсальним. Головна зміна, яка відбулась у принципі його використання – це те, що він став засобом вираження внутрішніх переживань людини.

Вірш починається традиційним для Орликового стилю риторичним запитанням та рядом риторичних відповідей-здогадів (як і риторичне питання, вони не виконують властивої функції). Це і Ехо-луна, що утруднює сприйняття змісту фраз, виголошених автором, і метафоричний опис батальних сцен, де знову, зокрема, зустрічаємо згадку про Ганнібала (*Czy Annibal snieżyste Alpes maceruie?*), а також натяк на Мазепу (*Czy Alcid w Thessaliey lwy dzikie morduię?*), і ряд інших мотивів, котрі Пилип Орлик постійно використовує як засіб декору й алегоричного вислову своїх ідей. Врешті, серія риторичних здогадів-тверджень завершується фразою, що перегукується з постулатом “загальної поетики”: герой знає, що він стане непідвладним смерті, одержавши в нагороду пеан, бо житиме вічно у пам'яті Калліопи. Продовжується твір безпосереднім описом весілля:

¹³ Див. з цього приводу: Арістотель. *Поетика* / Пер. Ю. Ф. Мушак, Й. У. Кобів // Іноземна філологія. – Львів, 1965. – Вип. 4. – С. 85-113; теж: Арістотель. *Поетика* / Пер. Борис Тен. – К., 1966. – С. 14536 – 1454а (XIV).

¹⁴ Гораций. *Твори* / Пер. А. Содомори. – К., 1982 (вказ. вірші).

*Słyszę – szy mnie piersi tehną duchem Phaebeowym?
 Czy się carskim unoszę biegiem Pegazowym?
 Słyszę – ogłoty Kijowskiey gazy,
 Echo swarliwe hymnem się odbiło,
 Piękney Wenery dzieł głosząc obrazy:
 Jako smaganiec Hippomen w taniec
 Z Atalantą milą
 Idzie, z Hesperyd iabłkiem ugoniwszy oną,
 W wieczną sobie przyiaźni ligę poświęconą,
 Słyszże iak sława z Echem przegrawa,
 że w Roxolańskim przy Seymie Tronie,
 Gdzie zmijogromna ALCJDA Buława,
 głośnie są wieści – w lawrze swe pieści
 Hymeneusz skronie.*

Дальший розвиток фабули твору побудовано у формі розмови автора з Ехо-луною. На риторичні запитання-здогади стосовно осіб молодих поет одержує відповіді у вигляді останніх слів свого питання, основи котрих усічені апокопом. Це – відомий засіб українського фольклору, що зустрічається у казках, переказах. Автор вірша у такий спосіб підкреслює ті риси, що, на його думку, є чеснотами обох – молодого та молоді. Увесь діалог подано у формі розгорнутих ампліфікацій, як і в попередньому творі, тож немає потреби їх ще раз цитувати і розшифровувати. Хочу лише звернути увагу на кілька особливо вдалих образів Пилипа Орлика, як наприклад: *Dowcip swoy ostrząc w promień Phaebeowy*, чи *o, równa paro!* Останній вираз є типово бароковою конструкцією: *par* означає по-латині *рівний, однаковий*; маємо тавтологію-ствердження гідності молодих.

Можна знайти чимало віршових рядків, на яких відбивається вплив народно-поетичних творів (насамперед, узвичаєних кінцівок) на чужомовну елітарну поетичну творчість. Для української літератури, як це вже відмічено дослідниками, характерна поступова демократизація бароко, його активна взаємодія з фольклором, що не обмежувалась, проте, “низькими” жанрами – фольклорні впливи проникають також у “середній” та “високий” стильові пласти¹⁵. Поява фольклорних відлунь, наслідків співіснування і співпраці двох пластів літератури, є найбільш природною саме в епоху бароко. Як писав Дмитро Чижевський, “...можемо конкретно бачити, як народна пісня переймає елементи стилістики барокової вірші”, бо й фольклор творився вихованцями Києво-Могилянської академії, а з іншого боку – “барок сам має певний нахил до народної поезії і черпає з її скарбниці засоби

¹⁵ Наливайко Д.С. Українське літературне барокко в європейському контексті // Українське літературне барокко. – С.60.

вже тому, що одна з цінностей поезії для барокового автора є її різнобарвність: одну з барв і дає народна традиція”¹⁶:

*Oy, nierzecz, nierzecz, tu na Helikonie,
Hymny z muzami więczyć myrtami –
Thracki Buzyrus gdy krwią tuczy konie
Hymn się niewpiera, gdzie rozpościera Mars szkwadrony
Zanic muzyka, mordem gdy bryka gniew szalony.
Oy, nierzecz, nierzecz – mądry Pimpleidy
Drażnić z Cisterny Parnass misterny
Kiedy Bellona ścisłej Propontidy
Swemi komiegi kołoce w bregi (Ach) Dnieprowe
A czarne wody zapędza w brody Bosporowe.
Oy, nierzecz, nierzecz, potomku Latony,
Tam na wesele grać, gdzie po ciele
Rosskim tancuie Thrak swemi zagony,
Milcz, milcz, Parnasie, kiedy w tym czasie grzmią kartany
W tąż działa wyią, a nad twą szyią tłuką ściany
Oj, nierzecz, nierzecz – tam Hymaenaeuszu
Pałac pochodnie z Wenerą zgodnie
Weselne hymny grać przy Orfeuszu
Gdzie zaiuszona gniewem Bellona...*

Y gdzie krew pluszczy, ldeyskie bluszczy, przecz tam z muzy...

Наступний твір панегіричної збірки Пилипа Орлика – *Hymen triumphalny muz roxolańskich na akcie weselne hymeneusza niesmiertelney sławie wielmożnego iemości pana IANA z Obidowa OBIDOWSKIEGO iego carskiej przeświētney mosci stolnika y ieymości panny ANNY KOCZUBEIOWNY pisarzowny generalney, panegiryczną symphonią resonviący* – чи не найскладніший твір у збірці *Hippomenes sarmacki*...

Він є немов схемою тих умовностей, з котрих складається специфіка світосприйняття епохи бароко. Орлику вдалося зробити це у напручуд вишуканій формі, талановито застосувавши основні засоби поетики постренесансної літератури. Віршований текст надзвичайно ускладнений метафорами, що істототно утруднює прочитання твору. Орлик справедливо зауважує, що він *черпав з цілої Пандіони*, тобто, з усього переліку міфічних афінських царів, який починався іменем Пандіона. Іноді навіть важко “вилущити” ідею, закладену в окремих пасажах поетичного тексту: апліфікації, хіазми та інші синтаксичні складнощі розмивають тематичну канву, утруднюючи сприйняття фабули. Особливо часто Орлик використовує антитезу – головний засіб барокової поетики, що коріниться в особливостях світогляду епохи.

¹⁶ Чижевський Дм. Історія української літератури. – С.130.

Пилип Орлик володів небуденним хистом письменника. Його талант виявляється не лише на рівні “чуття слова” – у досконалій стилістичній формі його творів, не важливо, чи то були політичні маніфести, чи “вінець поем” панегіричного спрямування, – а й у бароково ускладнених, а проте цілком логічно, з прекрасним знанням “ars” розбудованих макрофабулах його творів. Що ж до ідейно-тематичних особливостей твору *Hippomenes sarmacki...*, то маємо тут втілення усіх основних “мотивів чину”, що існували у середовищі козацької старшини Гетьманщини, виклад домінуючих міфологем, поширених у колі тогочасної національної еліти. Пройшовши відбір і утвердження у літературних творах, вони перетворювались на ментальні установки, які починали виконувати роль ідеології для населення Гетьманщини.

ДЛЯ НОТАТОК

ДЛЯ НОТАТОК

