

Джованна Броджі Беркофф

ДО ПИТАННЯ ПРО ГОМІЛЕТИКУ СТЕФАНА ЯВОРСЬКОГО

Авторка аналізує зміст унікальної збірки, яка містить щонайменше 70 неопублікованих гомілій Стефана Яворського (рукопис № 1592 Російського державного історичного архіву в Санкт-Петербурзі), намагається пояснити деякі приховані значення його проповідей та наголошує на потребі сучасного видання праць Яворського, що дозволило б подати цілком відмінний образ цієї видатної особистості в українському літературному Бароко.

Інтерес до гомілетичної літератури на теренах поширення церковно-слов'янської мови існує ще з початку ХІХ ст., хоча не завжди він був безперервним і часто на нього сильно впливали ідеологічні упередження. Труднощі, пов'язані з об'єктивною оцінкою та серйозною реконструкцією історії гомілетики, стосуються практично всіх аспектів цього жанру. Не маючи на меті торкатися тут питань про зв'язок між середньовічною гомілетикою, дидактичною екзегезою Євангелія і бароковими проповідями чи проблеми тяглості між давньою слов'янською літературою (від первісної болгарської до літератури Київської Русі, до середньоболгарської, а відтак – руської літератури) та літературою Академії, заснованої Петром Могилою, і аж до ХVІІІ ст., я хочу звернути увагу на те, що наші знання все ще надто загальні й поверхові навіть щодо найвідомішого та найблискучішого періоду – доби київського Бароко. Гомілетика була одним з жанрів, найкраще окреслених з теоретичного й дидактичного погляду, найбагатших і найстабільніших у своїй риторичній структурі. Саме це почасти зумовило появу упередженого погляду, начебто їй властивий брак оригінальності й диференціації, абстрактність і порожня пишномовність, начебто це була, по суті, безособова і часто лицемірна, хоч іноді вельми майстерна риторична гра.

Зрештою, над українською бароковою гомілетикою тяжіли ідеологічні позиції, які, хоч і з протилежним знаком, часто мали подібні наслідки: з одного боку, підозра у недостатньому «патріотизмі» великих українських проповідників та ерудитів, пов'язаних із Православною Церквою – спочатку Константинопольською, згодом Московською, з другого – позиція російських учених, що часто схильні – з власного вибору або під тиском (само)цензури – наголошувати приналежність «великих киян» до Російської імперії та її «вселенської» Церкви й уникати згадок про їх українськість або «мазепинство». Ці та інші чинники призвели до ситуації, в якій ми опинилися нині: для при-

© Джованна Броджі Беркофф, 2006

кладу нагадаю, що рукописна збірка гомілій Варлаама Ясинського¹ перебуває в дуже поганому стані і не опублікована навіть частково, «Труби словес проповідних» Лазаря Барановича зовсім не вивчені й не перевидавалися після XVII ст.; гомілії Димитрія (Туптала) існують лише в дуже незадовільних виданнях XIX ст. (за винятком українських гомілій); існує низка видань «переможних» проповідей Стефана Яворського (насамперед тих, що спрямовані проти Мазепи та шведів) і проведено деякі дослідження його творів, але з українських проповідей відомий тільки (і то лише частині фахівців) «Виноград Христов», та й то завдяки тому, що Мазепа подбав, аби опублікувати його в чудовому виданні 1696 р.: збереглося лише кілька примірників², а присвячених цьому текстові досліджень практично немає. Крім того, цілком недостатнім є знання про літературний, психологічний та ідеологічний розвиток авторів упродовж їхнього життя, а також бракує диференціації між ними за їхнім стилем, сприйнятливостю ідей, освітою, політичною та релігійною орієнтацією. Є серйозні аналізи і добре видання «Ключа розуміння» Йоаникія Галятовського, але його творчість теж значною мірою досліджувалася як ізольований факт. Цілком недослідженою залишається діахронічна еволюція гомілетичного жанру між його початками у домогилянський та в могилянський періоди, розвитком у Галятовського, процвітанням у Туптала та Яворського і початком занепаду в таких авторів, як Кониський чи Мацієвич. Тим часом я переконана, що глибоке вивчення гомілетичної літератури може зробити фундаментальний внесок у реконструкцію розвитку української літератури як самобутньої, а водночас складно переплетеної з церковнослов'янською (російською, сербською, румунською, греко-венеційською) та візантійською літературою, з літературою польською, німецькою, іспанською, італійською і римською, а також з давньою літературою — класичною та ранньохристиянською.

Останнім часом відбувається неслідливе пробудження інтересу до цього літературного жанру, насамперед — слава Богу — з боку молодих дослідників³. Щодо Яворського, то ще раніше були проведені певні дослідження його стилю, тропів, структури, «ужиткової» функції і зв'язку з літургійним життям, його західних та біблійних джерел, механізмів «побудови» текстів та їхньої ідеологічної функції⁴. Критика показала політичний підтекст деяких проповідей, але

¹ Національна бібліотека України ім. В. І. Вернадського, Інститут рукопису. — Ф. 301, спр. 226 л.

² Лише три примірники: *Запаско Я., Ісаєвич Я.* Пам'ятки книжкового мистецтва. Каталог стародруків, виданих на Україні. Кн. 1 (1574–1700). — Львів, 1981. — С. 103.

³ Крім деяких дисертацій, захищених в Україні, я б хотіла згадати внесок молодих польських учених, зокрема: *Kuczyńska M.* Ruska homiletika XVII wieku w Rzeczypospolitej. Ewolucja gatunku — specyfika funkcjonalna. — Szczecin, 2004.

⁴ *Самарин Ю.* Стефан Яворский и Феофан Прокопович как проповедники. — М., 1844; *Sherech Ju.* Stefan Yavorsky and the Conflict of Ideologies in the Age of Peter I // *Slavonic and East European Review*. — 1951–1952, Vol. XXX. — P. 40–62. Крім бібліографії в «Истории русской литературы XVIII века» (Ленинград, 1968) і в книзі: *Махновець Л. Е.* Українські письменники: Біобібліографічний словник. Т. 1. — К., 1960, див.: *Захара І.* Стефан

лише в найочевидніших і найяскравіших випадках: незадоволення Яворського Петром, «випадок» з царевичем Алексеєм, анатемування Мазепи. Десятки інших подібних випадків залишилися поза розглядом, і справжній механізм розкодування метафор та розшифрування літургійних алюзій можна зрозуміти лише інтуїтивно.

Як мені вже доводилося констатувати, особистість і творчість Стефана Яворського є особливо вдячним матеріалом, що дасть змогу доповнити важливими елементами картину української літератури XVII–XVIII ст. – її еволюції, самобутності, багатошаровості та багатимірності. Тут я би хотіла наголосити на важливості одного, надзвичайно розлогого (1797 арк.) і складного рукопису, який зберігається у Санкт-Петербурзі й містить 329 власноручно записаних гомілій Стефана Яворського, нещодавно опрацьованих у 4 томи⁵. Цей рукопис зафіксований в «*Описании рукописей, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода*» із зазначенням назв усіх гомілій⁶. Понад дві третини текстів збірки ніколи не видавалися, лише їх невеликі уривки опублікував свого часу Іларіон Чистович⁷. Збірка являє собою робочий варіант, чернетку проповідей, написаних у різні роки самим Яворським; є тут і незавершені тексти, у деяких випадках – лише назва та фрагменти. На берегах міститься чимало коментарів, а в самих текстах – перекреслень, відсилок від одної проповіді до іншої або зі сторінки на сторінку, вказівок щодо використання проповіді чи її частини з нагоди різних свят та щодо накладання свят і літургійних неділь тощо. Проповіді складено переважно церковнослов'янською мовою, хоча є вкраплення польської та латини (латиною насамперед писалися назви); почерк типовий для Яворського, важкорозбірливий, утім окремі сторінки заповнено іншими особами. На багатьох аркушах літери проступають на зворотній бік, деякі сторінки пошкоджені.

Про існування цього унікального рукопису дослідники знають здавна. Відомо також, що Димитрій (Туптало) заохочував Яворського підготувати для друку збірку своїх гомілій, яка, ймовірно, мала побачити світ у Києві. Сьогодні не викликає сумніву, що досліджувати на основі сучасних критеріїв та видавати корпус українських проповідей XVII–XVIII ст. варто починаючи з гомілій даного кодексу. Адже особистість Яворського-проповідника суттєво відрізняється від того уявлення про нього, що склалося на основі присвячених йому критичних праць та проповідей, опублікованих у XIX столітті. Найбільш повним серед видань донині залишається перше, 1804–1805 рр., яке

Яворський. – Львів, 1991 та нещодавно опубліковану працю: Павленко С. Оточення гетьмана Мазепи. Соратники та прибічники. – К., 2004.

⁵ Йдеться про рукопис з Російського державного історичного архіву в Санкт-Петербурзі [далі – РГИА]. – Ф. 834, оп. 2, д. 1592.

⁶ Описание рукописей, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода [далі – Описание]. – Т. 2, Вып. 2. – СПб., 1869. – С. 381–426.

⁷ Чистович И. Неизданные проповеди Стефана Яворского // Христианское чтение. – 1867, ч. 1. – С. 259–279, 414–429, 814–837; ч. 2. – С. 99–149.

давно стало бібліографічною рідкістю⁸. Тут міститься значна частина дидактичних та богословських проповідей, менш відомих дослідникам, оскільки вони пов'язані радше з церковним і літургійним, ніж з політичним життям (як і в щойно згаданій рукописній збірці, «переможні» проповіді подаються наприкінці видання). Побіжне зіставлення цієї публікації з рукописною збіркою показує, що вони збігаються лише в невеликій своїй частині. Для пізніших публікацій, теж дуже неповних⁹, вибиралися головню «переможні» проповіді, і це дає викривлене уявлення про гомілетичну творчість Яворського.

Синодальна збірка укладена за церковно-літургійним порядком: проповіді згруповано відповідно до церковних свят та літургійних циклів незалежно від місця й дати, де вони виголошувалися (або планувалися до виголошення). Їхній сумарний опис уже наводив у загальних рисах Чистович, натомість я подаю нижче перелік уміщених тут гомілій із зазначенням у дужках номерів, що були їм присвоєні в «*Описаних*»:

- 1) На Різдво Христове (1–4);
- 2) На Стрітєння Господнє [2 лютого] (5–8);
- 3) На Богоявлення Господнє [6 січня] (9–10);
- 4) На Пасху (11–14);
- 5) На Вознесення (15–22);
- 6) На Свято Трійці (23);
- 7) На Преображення Господнє [6 серпня] (24–38);
- 8) На Воздвиження Хреста Господнього [14 вересня] (39–48);
- 9) На Положення Ризи Господньої (49–54);
- 10) На Зачаття Богородиці [9 грудня] (55);
- 11) На Різдво Богородиці [8 вересня] (56–65);
- 12) На Введення Богородиці до храму [21 листопада] (66–73);
- 13) На Благовіщення Богородиці [25 березня] (74–82);
- 14) На День Собору Богородиці [In crastinum post Nativitatem] (83);
- 15) На Успіння Богородиці [15 серпня] (84–97);
- 16) На празники ікон Пречистої Діви: Pro festo Praesentationis Beatissimae Mariae Virginis (98)¹⁰; На Обновлення Храму Живоносного джерела [4 квітня] (99)¹¹; На Похвалу (100); На ікону Володимирської Богоматері (101–103); На ікону Донської Богородиці (104–107); На ікону Знамення в Новгороді (108); На ікону Казанської Богородиці (109–115); На Покрову Богородиці (116–121); На ікону Тихвинської

⁸ Проповеди блаження пам'яті Стефана Яворського. Т. 1–3. — М., 1804–1805. Московський примірник був мені недоступний, я використала мікрофільм петербурзького примірника.

⁹ Зокрема, публікація в «Трудах Киевской духовной академии» за 1874, 1875, 1877 рр.

¹⁰ Чистович загалом вважає цю проповідь частиною циклу Богородичних празників. Я подаю латинську назву, як написано у самого Яворського, за браком еквівалентного церковнослов'янського виразу.

¹¹ Празник чудотворної константинопольської ікони.

Богородиці [26 червня] (122); На ікону Феодорівської Богородиці [Nox Mariae Aegyptiacaе] (123); Ubi afflictio, ibi Christus (124)¹².

- 17) На цикл Марти і Марії (124?; 125–127);
- 18) На св. Алексія Чоловіка Божого (128–133);
- 19) На св. Андрея Первозванного (134);
- 20) На св. Антонія Печерського (135);
- 21) На Архангела Михаїла та інші свята ангелів (136–145);
- 22) На св. Варвари (146);
- 23) На св. Катерини: *Apostrophe gratulatoria ad Serenissimam Catharinam Serenissimi Alexii filiam* [24 листопада 1708 р.] (147) та інші (148–150)¹³;
- 24) На Пророка Іллю (151–152)¹⁴;
- 25) На св. Апостола Йоана Богослова (153);
- 26) На св. Йоана Златоуста (154–156);
- 27) На св. Йоана Предтечу (157–162);
- 28) На св. Йону митрополита Московського (163–165);
- 29) На св. Наталію (166–168);
- 30) На св. Миколая Чудотворця (169–181);
- 31) На св. Петра митрополита Московського (182–186);
- 32) На св. Петра і Павла (187–191);
- 33) На св. Филипа митрополита Московського (192);
- 34) На св. Феодосія Печерського (193–194);
- 35) На св. Святителів (195–198);
- 36) Покаянні проповіді (199–200)¹⁵;
- 37) Про митаря і фарисеїв (201–202);
- 38) На Неділю блудного сина (203–204);
- 39) На Неділю м'ясопусну (205);
- 40) На Неділю сиропусну (206);
- 41) На Неділю Великого посту (207–209, 211);
- 42) На Неділю православія (210);
- 43) «*Dominica secunda quadragesimae*» (212–214);
- 44) На Святий Хрест (215–220);
- 45) На Четверту неділю Великого посту: «*De demoniaco*», «*De demonio muto*» etc. (221–225);
- 46) Про піст і покаяння (226–227);
- 47) Про Страсті Страсної П'ятниці (228–229);
- 48) На Вербну неділю і Вхід в Єрусалим (230–237);
- 49) «*Valneum spirituale*» в прощену середу (238–240);
- 50) На Томину неділю «*in albis*» (241–245);

¹² В «*Описании*» (с. 398) сказано «Слова общия». Ймовірно, це перша проповідь про Марту і Марію.

¹³ Останню Чистович датував 1711 р., опублікувавши її в «Христианском чтении» (1867, № 7. – С. 128–132) разом з «*Apostrophe ad Augustam*».

¹⁴ Перша поповідь датується празником св. Іллі, виголошено її в Рязані в 1700 р. Другу опубліковано в «Христианском чтении» (1867, № 5. – С. 823, № 2).

¹⁵ Після циклу нерухомих празників починається великопісний і пасхальний цикл з рухомими празниками.

- 51) На Неділю мирноносиць і Воскресіння Христове (246–249);
- 52) На Неділю розслабленого («De paralytico») і Неділю Переполовинення (250–252)¹⁶;
- 53) На Неділю самарянки (253–254);
- 54) На Неділю сліпородженого «Dominica de coeco ante Bacchanalia. Materia imperfecta»¹⁷ (255);
- 55) На Неділю після Вознесення (256);
- 56) На Неділю перед П'ятдесятницею (257–258);
- 57) На Неділю всіх святих (259–260);
- 58) На 2-у, 3-ю, 7-у, 13-у неділі після П'ятдесятниці (261–268);
- 59) «Dominica de Coena magna. Luterani et Calvinistae excusant se a coena Domini» (269);
- 60) Проповіді на інші неділі після П'ятдесятниці на теми євангельських притч: Милосердні (270); Ісус воскрешає сина вдови (271–274); сіяч (275–277)¹⁸; біси, загнані у свиней; нерозумний багач; родовід Христа; Закхей (278–283);
- 61) Похвальні проповіді з нагоди перемог та офіційних okazji (284–297)¹⁹;
- 62) Проповіді з нагоди посвячення храмів (298–306);
- 63) Жалобні проповіді (307–317);
- 64) На освячення води 1 серпня (318);
- 65) «По случаю измены Мазепы 12 ноября 1708 г.» (319);
- 66) Проповіді на різні теми: вони, схоже, іноді звернені до певних соціальних груп, приміром, до вояків (320), або написані з несподіваних нагод (повернення Мелетія Вуяхевича до Києва 1697 р.) (328). На першій сторінці останньої проповіді (329) є анотація: «Dominica de Samaritana muliere».

Цей перелік²⁰, складений на основі опису 1906 р. (який точно відповідає рукописові), лише почасти узгоджується з тематичною класифікацією Чистовича²¹. По суті, серйозний реєстр цих проповідей можна укласти лише досліджуючи сам рукопис та зіставляючи, ясна річ, результати з даними, що походять з уже наявних описів та публікацій. У даній статті я обмежуся лише деякими побажаннями та

¹⁶ Проповідь № 251 була надрукована у виданні 1804 р., С. 85–104 (Описание.— С. 415).

¹⁷ Очевидно, йдеться про начерки, які використовувалися з різних нагод: автор зазначає, що це 31 неділя після П'ятдесятниці і що 30 січня 1709 р. збіглося з празником святих Василя, Григорія і Йоана Золотоустого.

¹⁸ У проповіді № 276 Яворський зазначає, що цей матеріал було використано також для «Dominica de Samaritana muliere» 1708 року (Описание.— С. 418).

¹⁹ Цикл «принагідних» проповідей, пов'язаних з громадськими подіями як державного, так і церковного характеру, відокремлено від літургійних проповідей. Звичайно, «принагідні» проповіді теж пов'язані з літургією, що відправлялася у той день, але мають більш панегіричний характер. Саме проповіді цієї частини здебільшого збігаються з проповідями, що були опубліковані Терновським та іншими в низці часописів ХІХ — початку ХХ ст.

²⁰ Моя нумерація від 1 до 66 суто емпірична і має на меті лише згрупувати проповіді, які стосуються того самого празника чи літургійного дня. Номери в дужках після назви празника або okazji відповідають номерам, які вніс у рукопис пізніший дослідник (припускаю, що це було зроблено з нагоди укладання «Описания» у 1906 р.).

²¹ Описание.— С. 381.

спостереженнями, єдина мета яких – наголосити потребу в глибокому вивченні гомілетичної спадщини Стефана Яворського, а також інших проповідників, що вийшли з Могилянської Академії.

Розпочну з деяких статистичних даних. Аж 13 проповідей присвячено св. Миколаю, дуже шанованому в усьому східнослов'янському ареалі й особливим чином пов'язаному з біографією Яворського: дев'ять із цих проповідей відносяться до київського періоду його життя, у тому числі вісім – до часу ігуменства в Київському Пустинно-Микільському монастирі (1697–1700). Назва проповіді № 175 написана польською мовою. Детальний аналіз цього циклу може розкрити деякі погляди Яворського: приміром, на священство або на владу держави та Церкви. На 6.XII.1708 р. було написано проповідь «*Victoria quomodo et quibus comparanda?*», де є гра слів довкола імені «Николай», поданого як «Переможець» (грецьк. Nike), – проповідь залишилася не виголошеною («*Non dictum*», як зазначив сам Яворський). Чому?

Проповіді на св. Наталію (1707 і 1708 або 1709 рр.) могли бути написані на честь іменин царевої сестри, але треба ще дослідити їхній зміст. Феодосію Печерському присвячено дві проповіді, обидві належать до київського періоду (1695, 1696), що насправді дуже мало. Як пояснити таку незначну присутність у проповідях засновника Києво-Печерської Лаври?

З двох проповідей, присвячених пророкові Іллі, друга зберегла лише у фрагментах (див. примітку 14). Проте було би варто розглянути, як Стефан Яворський обіграє символ колісниці Іллі у різні періоди свого життя та в контексті своєї творчості взагалі: він присутній у панегірику на честь Івана Мазепи 1689 р., у низці проповідей (пор. колісницю Єзекиїла у переможних проповідях) та в «*Камени віри*». Дослідження контексту, в якому актуалізуються мотиви Іллі та Єзекиїла, може з'ясувати еволюцію певних аспектів думання Яворського та, щонайменше, його майстерності у творенні поетичних і риторичних образів.

Дуже важливі шість проповідей, присвячених св. Йоанові Хрестителю, – це один з улюблених святих і символів нашого проповідника. Євангельський вислів «*Vox clamantis in deserto*» (голос волаючого в пустелі) поставлено як назву першого панегірика, присвяченого Іванові Мазепі в 1689 р., де співається хвала гетьманові й бажається йому шасливого завершення кримської кампанії²². Різду Йоана Хрестителя присвячено також першу публічно виголошену проповідником гомілію: «*Nativitas sancti Ioannis laudetur... quo major non surrexit*» (арк. 826–835 рукопису) з приміткою на початку тексту: «*Laus Deo prima mea concio*» (Хвала Господу, моя перша проповідь)²³.

²² Див.: Brogi Bercoff G. Stefana Jaworskiego kultura poslkojczyzna // Contributi italiani al XII Congresso Internazionale degli slavisti (Cracovia 1998) / A cura di F. Esvan. – Napoli, 1998. – P. 347–371. Сергій Павленко приписує написання твору власне періодові кампанії проти турків (Див.: Павленко С. Оточення гетьмана Мазепи. – К., 2004. – С. 268–271).

²³ Описание. – С. 402, № 158. Фрагменти у: Чистович И. Неизданные проповеди Стефана

Коли було надруковано шойно згаданий панегірик 1689 р., Яворський ще звався Симеоном, а сам текст, імовірно, присвячувався Мазепі з нагоди його іменин – празника св. Йоана Хрестителя 24 червня. Яворський постригся у ченці наприкінці 1689 р., отже, «*prima concio*» можна датувати 24 червня 1690 року. Наступним, 1691-м роком (дату зазначено в рукописі²⁴), датується друга проповідь – на Усікновення св. Йоана, 29 серпня. Особливу роль постаті Йоана Хрестителя в творчості Яворського, як здається, можна пов'язати з тим, що він був святим – покровителем Мазепи: про це свідчить не лише згаданий панегірик 1689 р., а й проповідь 1693 р., виголошена в Батурині «*coram toto senatu Rossiaco*», де повторюється назва «*Vox clamantis in deserto seu divus Ioannes Baptista*» і яку позначено в рукописі як панегіричну «*concio panegyrica*»²⁵. У публікації Чистовича наводиться фрагмент, який видавець вважав частиною проповіді 1693 р.²⁶: це пишномовна посвята Іванові Алексеєвичу, очевидно, в день іменин (Петра I не згадано), після чого йде така ж риторична посвята Мазепі «Ясновельможный всея Малыя Россия премудрый властитель непобдимых войск Их Ц. Пр. В. Запорожских вождь». На жаль, у мікрофільмі, яким я користувалася, цього уривку знайти не вдалося, можливо, тут бракує власне цього аркуша, або ж Чистович цитував з якогось іншого аркуша рукопису.

Присвята не лише гетьману, а й царю є цілком природною річчю. У першій гомілії Яворського (№ 158) на останньому аркуші, після побажання, де він просить для гетьмана заступництва св. Йоана і Пречистої Диви, теж є примітка зі згадкою про царя: «*Potest hic alludi ad Serenissimum Czarum Ioannem optando ei ut manus Dei sit cum ipso...*» (арк. 835 зв). *Проповідник*, отже, присвячує свої гомілії державній владі – як «місцевій», так і «найвищій» – і молиться за неї. Але *поет* Симеон Яворський в епіко-біографічній частині панегірика 1689 р., написаного польською мовою октавами (а це метрична форма італійської та польської епічної поезії), обігруючи символи сонця й місяця в гербі Мазепи, приписував сонцю функцію представляти як польську королівську владу, на службі якій здобула славу Мазепина родина і сам Іван замолоду, так і орла російських монархів²⁷; ця частина завершується благословенням Йоана Хрестителя – Зірки, яка передує Предвічному Сонцю, щоб Мазепа міг здолати «фракійську Медузу» (тобто турків)²⁸. У проповідях, присвячених св. Йоанові й написаних після панегірика, *чернець* Стефан Яворський дотримується у присвятах владі строгої ієрархії – від царів до гетьмана, але поль-

Яворського. – С. 823–825.

²⁴ РГИА. – Ф. 834, оп. 2, д. 1592. – Л. 844 а. Див. також: Описание. – С. 402, № 160.

²⁵ Описание. – С. 402, № 161; РГИА. – Ф. 834, оп. 2, д. 1592. – Л. 853–858.

²⁶ Чистович И. Неизданные проповеди Стефана Яворского. – С. 825.

²⁷ Див. мої спостереження: *Broggi Bercoff G. Stefana Jaworskiego kultura polskojęzyczna.* – Р. 353–355.

²⁸ Сторінки не нумеровані, вони відповідають сс. 12, 13, 14, 15 друкованого видання.

ського короля вже не згадує. Це можна пояснити цілою низкою рівнобіжних причин: іншим суспільним статусом автора (спочатку миянин, потім монах); відмінностями «куртуазно-лицарської» царини панегірика та церковної царини гомілій (хоча вони виголошувалися в Батурині в присутності гетьмана й старшини); можливо, ментальністю, зокрема психологічним зв'язком Яворського з Польщею, оскільки в 1689 р. він тільки-но повернувся після навчання у єзуїтів. Можна припустити також, що з плином років Яворський дедалі ясніше усвідомлював, що після 1686 р. не лише Гетьманат остаточно перейшов під політичний контроль царя, а й Церква стала залежною від Московського патріарха. Так чи інакше, але для кращого розуміння думки Яворського, а отже, й думки Києво-Могилянської академії доби Мазепи, важливо провести глибші дослідження різних його проповідей та панегіриків у тому історичному та політичному контексті, коли їх було написано й виголошено, а також у контексті обставин сприйняття: ким були слухачі? якою була загальна суспільна ситуація? які сумніви та очікування виникли внаслідок реформ та війн, що їх започаткував Петро I?

Спробую зробити кілька припущень про можливе політичне значення, яке мала для Стефана Яворського символічна постать Йоана Хрестителя – як предтечі Христа і як того, хто Його хрестив, визнаючи свою роль «другого» після Сина Божого. Йоан Хреститель міг сприйматися в метафоричній інтерпретації як заступник і символ того, хто є другим після царя, але хто також відіграє роль «предтечі», бо старший і багатший досвідом, а отже, є мудрим радником і доблесним військовим та політичним вождем. У третій проповіді Яворський пише: «Якщо хочеш пізнати Бога, прихованого за Воплоченням Ісуса, ти повинен спершу пізнати Його предтечу». Нагадаємо, що в політичних трактатах XVII ст. про доброго правителя (який є помазаником Господнім і приходить від Бога) мудрий старець-радник є ключовою фігурою доброго правління, а здатність правителя прислухатися до нього належить до його головних чеснот. Яворському не могла бути чужою така ідеологія²⁹. Він не випадково використовує метафори сонця й місяця, говорячи про царя та гетьмана, а в низці творів київського періоду наголошує на ролі гетьмана як радника і військового та політичного вождя в межах російської держави, якою править сонцезар (або, у перший період, «два сонця» – Іван і Петро).

Важко сказати, чи можна приписувати вислову «*Vox clamans in deserto*» приховане звинувачення тих, хто чинить опір гетьманові, перешкоджає його планам: звичайно, ворогів у Мазепи не бракувало

²⁹ Серед відоміших прикладів згадаймо Юста Ліпсія, чий «*Monita et exempla politica*» були добре відомі в Європі та Польщі і перекладені слов'янською мовою на початку XVIII ст. Симоном Кохановським, проте не друкувалися через спротив Теофана Прокоповича (Див.: *Broggi Bercoff G. V.N. Tatišchev: l'innovation et la tradition // Europa Orientalis. – 1986, Vol. V: Dall'opus oratorium alla ricerca documentaria: la storiografia polacca, ucraina e russa del XVI–XVIII secolo.* – P. 374–420, зокрема С. 416).

як на батьківщині, так і в Росії. Відомий той факт, приміром, що з самого початку Мазепа був зобов'язаний постачати царському війську велику кількість козаків, та все ж намагався уникати – в межах можливого – надмірного визиску й шкоди, яку могли завдати козакам росіяни. Мабуть, у проповідях Яворського київського періоду не варто дошукуватися прямих згадок про конкретні політичні обставини, але проповідник не міг не визнавати фундаментальної ролі Мазепи у політичних та військових справах Росії за правління спочатку Софії (і Василя Голіцина), а згодом Петра I. Немає сумніву, що Йоан Хреститель та його празник – іменини Мазепи, але також і царя Івана Алексеевича – посідали важливе місце у системі концептів Яворського та в його церковній і літературній діяльності.

У розглянутих вище проповідях Йоан Хреститель виступає у своїй релігійній сутності – як предтеча Христа, його слуга і хреститель, святий опікун гетьмана та царя Івана. Однак у проповіді про добру самарянку³⁰ Хреститель набирає подоби пророка-обвинувача, до якого не прислухаються (тут він справді «*Vox clamans in deserto*»), але через це він не стає менш грізним, правдомовним і натхненним Богом та Святим Духом, постаючи перед Іродом та Іродіадою, незаконною дружиною, і кидаючи в обличчя тиранові свої звинувачення у блуді та розпусному житті. У критичній літературі часто говориться про те, що Стефан Яворський вдавався до вельми сміливих образотворчих та інтелектуальних перемішань, поєднуючи ідеї, біблійні посилання, історичних або міфологічних персонажів, символи й метафори різного стибу, оперуючи не завжди логічними методами, ідучи за асоціаціями думок, як це було типово для барокової поетики та риторики. Мушу сказати, що аргументація, яку використовує проповідник у проповіді про самарянку, переходячи від євангельського епізоду до теми Йоана та Ірода, належить власне до цього типу асоціацій, які дають великий художній ефект, а разом з тим є дуже сміливими й особистісними. Тож виникає підозра, чи не була ця гомілія актом бурхливого звинувачення не лише Ірода та Іродіади, а й Катерини, з якою Петро одружився в 1711 році. Значущим є той факт, що у цій же збірці вміщено проповідь на честь св. Катерини, присвячену цариці (№ 147), де наголошено на тій обставині, що «Найясніша» була хрещеною донькою царевича Алексея Петровича. Це означає, що Катерина – як посвоячена з царем – не могла бути його законною дружиною. Окрім розпусного і не дуже цнотливого життя Петра і Катерини, саме це митрополит Рязанський, мабуть, вважав нездоланною перешкодою, яка не дозволяла вважати їхній шлюб канонічним. Отже, як суворий охоронець православ'я і поборник дотримання канонічного права, він постає у цій проповіді в подобі Йоана Хрестителя, а Петрові надає подобу перелюбного і розпусного Ірода, і такою ж перелюбною та розпусною називає жінку, з якою Петро-Ірод незаконно вступає у

³⁰ Проповеди блаженних пам'яті Стефана Яворського. Т. I. – С. 104–119.

зв'язок. Але, як і Хреститель, Яворський знає, що слова його даремні, і заявляє, що мовчатиме, полишаючи суд над учинками Ірода та його полюбовниці Богіві. Припускають, що проповідь, чи принаймні якась її частина, ніколи в дійсності не була виголошена.

Темі шлюбу, як відомо, Стефан Яворський присвятив свою першу друковану проповідь «*Виноград Христов*», виголошену з нагоди одруження небожа Мазепи Івана Обидовського, що відбулося у Святотроїцькій церкві в Батурині в січні 1698 року. Наскільки важливим для Яворського було дотримання канонічних норм, що стосуються шлюбу, показують нотатки, залишені ним на берегах книжки «*Мир з Богом чоловіку*» Інокентія Гізеля, яку він привіз із собою до Москви, коли 1700 р. Петро I поставив його митрополитом Рязанським³¹. Важливі пасажі про святість шлюбу містяться і в багатьох проповідях Яворського, тому не дивно, що одну з його найкращих гомілій (про самарянку) написано з таким запалом та справжнім «священним обуренням» проти грішного й незаконного союзу.

Залишається дослідити, наскільки прийнятною є гіпотеза, ніби алегорія Ірода та Йоана Хрестителя стосувалася шлюбу Петра I з Катериною (який, зрештою, відбувся майже таємно і законність якого сумнівна). Не слід забувати, що саме в збірці, яка тут аналізується, знаходимо дві «*Apostrophe gratulatoria*», адресовані Катерині – першу датовано 1708 р., друга без дати³², але Чистович, не наводячи доказів, відніс її до 1711 року. Ним же опубліковано частину другої апострофи³³: тут Катерина, схоже, порівнюється з тими жінками, які забули оливу для підтримання вогню у своїх каганцях (отже, негативний приклад!), проте вона сяє в очах свого володаря, і олива – дана Богом, яка помазує володаря – наповнює і її «царское сердце». Відтак, проповідник вихваляє Катерину, бо вона завжди, навіть на війні, супроводжує володаря і величає любов, що їх єднає. Складається враження, що це величання, яке митрополит Рязанський, імовірно, справді таки виголосив, суперечить припущенню, нібито проповідь про самарянку апелює до одруження царя. Отже, не можна з певністю твердити, чи Ірод справді є алегорією Петра I, до якого устами Яворського звертається Йоан Хреститель, але цілком вірогідно, що така персона, як митрополит, могла займати дві абсолютно протилежні позиції: як офіційна, публічна особа, він величав Катерину, а водночас звинувачував її у гріхах, застосовуючи алегорію євангельської притчі. Певним здається лише те, що тільки публікація, систематичне порівняння текстів та їх історична і політична контекстуалізація допоможуть нам знайти відповідь.

Тем, які варто дослідити на підставі аналізованої збірки і які тут лише побіжно згадані, надзвичайно багато. Зокрема, великий інтерес викли-

³¹ Brogi Bercoff G. A Marginal Note on Marginal Notes. The Library of Stefan Javorskij // Palaeoslavica. – 2002, Vol. X, № 1. – P. 16–19.

³² Описание. – С. 401, № 147, 150.

³³ Чистович И. Неизданные проповеди Стефана Яворского. – С. 128–132.

кають проповіді, присвячені Йоанові Золотоустому та св. апостолові Андрею, проповіді, присвячені цнотливій жінці й дружині, проповіді, написані (й іноді не виголошені) у роки після Мазепиної «зради»: кожний твір за період 1708–1712 рр. варто ретельно проаналізувати у контексті конкретного історичного моменту. На підставі рукопису ми з певністю дізнаємося, що до 1700 р. Стефан Яворський виголосив в Україні принаймні 53 проповіді: їхні дати точно зазначаються. Гомілій без зазначення дати, які можуть стосуватися київського періоду, є, безсумнівно, більше, й усі вони очікують на публікацію та дослідження, що, безумовно, змінить наше розуміння літературної, інтелектуальної та інституційної постаті Яворського, вималюється його новий, набагато повніший образ, як і історія Києво-Могилянської академії в цілому. Стефана Яворського перестануть розглядати лише як співця Петрових перемог і викривача його вад. Насамперед він був літератором і церковнослужителем, тому його слід вивчати в усій повноті його українськості, багатогранного культурного становлення, психологічних та ментальних характеристик, ролі академічного викладача, а водночас найвищого представника Московської Церкви, богослова й оборонця канонічного права. Звичайно, він не міг жити поза політикою, але жив не задля політики: його метою було захистити прерогативи Церкви, яку спочатку представляв Київський митрополит і Могилянська академія, підтримувана й фінансована Мазепою³⁴, а далі – порожній престол Московського патріархату, зайняти який йому не судилося (тому сам себе він називав екзархом, тобто представником Константинопольського патріархату³⁵). Фундаментальну роль відіграв також задум облаштування Ніжинського монастиря – міраж духовного миру й культури, нездійснений сон, символ краху світу, представником якого був Яворський. Постать Яворського неоднозначна: хоч він був твердий у своїх релігійних та моральних засадах, але не міг не займати по суті подвійної, а то й потрійної чи почетвірної позиції. Такою була його доба – доба масок, двозначності та «чесного вдавання». І оскільки місцеблюстителю патріаршого престолу довелося виконувати важливу інституційну та політичну функцію, його особистість та його вчинки не могли бути ні однозначними, ні простими. Як не була ні однозначною, ні простою, а завжди суперечливою – і такою вона є донині – політика і культура Росії.

³⁴ Деякі мої міркування про стосунки між державою та церквою див.: *Broggi Bercoff G. The Hetman and The Metropolitan. Cooperation Between State and Church in The Time of Varlaam Jasyn'skyj // Mazepa e il suo tempo: storia, società, cultura / A cura di G. Siedina.* – Alessandria, 2004. – P. 417–444.

³⁵ Щодо ролі Константинопольського патріархату в російському політичному та церковному житті в добу Петра див. нещодавно видрукувану працю: *Живов В. Из церковной истории времен Петра Великого. Исследования и материалы.* – М., 2004. Обговорення вживання терміна «екзарх»: *Broggi Bercoff G. A Marginal Note on Marginal Notes.* – P. 11–25.

Giovanna Brogi Bercoff

ON THE PROBLEM OF STEPHAN JAVORS'KYJ'S HOMILETICS

The author analyses the content of the unique manuscript which contains at least 70 unpublished sermons written by Stephan Javors'kyj when he was still in Ukraine (ms. 1592 of the Russian state historical archive in S. Petersburg). She tries to explain some latent significations of his homilies and underlines how urgent it is to undertake scientific publications of these and other works by Javors'kyj, which would allow to give a completely different image of this outstanding personality of Ukrainian literary Baroque.

Переклад з італійської Мар'яни Прокопович

Марія Кашуба

ЕТИКА ЯК АКАДЕМІЧНА ДИСЦИПЛІНА В КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКІЙ АКАДЕМІЇ

Розглядаються курси етики професорів Києво-Могилянської академії. Їхня академічна природа вказує на наслідування морального вчення Арістотеля і методи викладання різними професорами.

Збережені записи філософських курсів, які викладалися в Києво-Могилянській академії, засвідчують, що професори включали розділ моральної філософії у свій курс лише з першої половини XVIII століття. Піонером тут виявився Теофан Прокопович, який після завершення навчання у Києві вдосконалював свої знання в різних університетах Європи, зокрема у Римі. Повернувшись до викладання у своїй alma mater, він вносить кардинальні зміни в курс філософії. На початок XVIII ст. цей курс став настільки обширним, що вмістити весь зібраний викладачем матеріал у відведені два роки, протягом яких тривало вивчення філософії, виявилось неможливим. Додавати щось також було проблематичним. Свідченням може слугувати філософський курс Йосифа Туробойського, проблематика якого так і залишилася в межах схоластизованого арістотелізму, хоча професор намагався включити якнайбільше матеріалу, почерпнутого зі схоластичних коментаторів. Тим же шляхом ішов Христофор