

ДОСЛІДЖЕННЯ

Лариса Довга

Наука про покуту в українських текстах XVII ст.

У статті здійснено порівняння двох праць («Мир з Богом чоловіку», 1669 р., та «Наука про покаяння», 1671 р.), присвячених проблемам морального богослов'я, опублікованих у друкарні Києво-Печерської лаври за благословенням Інокентія Гізеля. Основним фокусом у порівнянні є визначення можливих авторів та цільової аудиторії цих текстів, а також можливість їх контекстуалізації у задуманій ще Петром Могилою програмі реформування Православної Церкви.

Коли йде мова про дослідження тексту не тільки як замкнутого у собі феноменального явища (наприклад, філософського, богословського тощо), а і як джерела до вивчення суспільної свідомості того часу і того соціуму, у контексті якого він постав, першорядного значення набуває необхідність уточнити, хто є його автором, кому він міг бути адресований, врешті, чому цей текст постає саме у той час і в тому місці, де його уперше оприлюднено. Іноді можна знайти прямі відповіді на ці питання: у спогадах сучасників, щоденниках чи епістолярії самого автора, інших архівних матеріалах. Але частіше нам доводиться мати справу не з такими свідченнями, а з гіпотезами, що виникають як результат наукової реконструкції, спроби дослідника вмонтувати наявний феномен у його історичний контекст. Часто здійснення такої реконструкції схоже на процес вирішення рівняння з двома невідомими, коли для отримання результату потрібна або система рівнянь, або консенсус щодо можливих значень

одного з невідомих. Приблизно так виглядає справа, коли йдеться про визначення вірогідної цільової аудиторії трактату «*Мир з Богом чоловіку*»¹ (далі – «Мир»), опублікованого у Києво-Печерській лаврі 1669 року, та книжечки «*Наука про покаяння*»² (далі – «Наука»), що вийшла друком там само двома роками пізніше.

Загальний обсяг «Миру» – 704 стор. (30 нн. + 666 + 8 нн.) форматом ½ арк. До складу книги входить дві передмови («*До Його Царської Пресвітлої Величності*» – 18 стор.; «*До читача православного*» – 9 стор.), короткий розділ із вступними заувагами («*Увіщання предословная*» – 4 стор.) та три частини («*Про покаяння загалом*» – стор. 5–61; «*Про того, хто кається*» – стор. 62–440; «*Про духівника*» – стор. 441–666). Кожна частина, своєю чергою, поділяється на глави та догмати, в яких поступово, переходячи від загальних понять і проблем до розгляду часткових питань чи буденних ситуацій, викладається моральне учення Православної Церкви.

Видання 1671 року значно менше за обсягом від трактату «Мир з богом чоловіку» (230 стор., формат в 1/8), до того ж набране шрифтом більшого кегля. До складу «Науки» входить одна передмова («*Каючомуся чителнику наука*», 10 стор.), тексти молитов, які слід читати перед і після сповіді (10 стор.), 3 частини («*Рахова(н)я своє(ї) совѣст(и)*» – 16 стор.; «*Якъ ч(о)л(о)вѣ(ѣ)къ грѣши(т) проти(в) Десяти Приказаній Б(о)жїих*» – 27 стор.; «*О се(д)ми грѣха(х) сме(р)те(л)ны(х)*» – 71 стор.), розділ «*Лѣкарства на грѣхи*» (71 стор.), який розміщено після третьої частини, але не промарковано окремою

¹ На титульному аркуші цього видання значиться: «*Миръ съ Б(о)гомъ ч(е)л(о)вѣку, или покаянїе с(вя)тое, примиряющее Б(о)гови ч(о)л(о)вѣка. Ученїемъ о(т)-писанїя С(вя)т(о)го и от Уч(и)т(е)лей Ц(е)рковныхъ собраннѣмъ. Въ С(вя)той Великой Чудотворной Лаврѣ Києво Печерской типоѣ изображенное бл(а)г(осло)вением и испра(в)ленїем Прече(ст)на(г)о О(т)ца Иннокентїа Гїзієля М(и)л(ос)тїю Б(о)жїєю Архімандриты тояжде С(вя)тыя Лавры ... в ѣто о(т) ... Рож(де)ства Х(ристо)ва 1669*». [М., 1 нн.] (тут і далі всі виділення у цитатах мої. – А. Д.). Тут і далі поміщені у квадратних дужках літера М та цифри означають посилання на сторінку у «Мирі»; літера Н та цифри – посилання на сторінку у «Науці».

² На титульному аркуші цього видання вказано: «*Наука о тайнѣ с(вятого) покаянїя. То єсть о правдивой и сакраментальной Исповѣди. Приданы су(т) к тому и лѣкарства на грѣхи, и выводы о пожи(т)ку частой исповѣди. За бл(агосло)вение(м) в Б(о)гу Преве(лебно)го Є(го) М(и)л(ости) г(осно)дина о(т)ца Иннокентїа Гїзієля Архіман(д)риту Ве(ликой) Чу(дотворной) Лавры Кие(вскїя) Пече(р)скїя в то(й) же С(вятой) Ла(врѣ) Ти(ном) издадєся в ѣ(то) о(т) Ро(ждества) Х(ристо)ва 1671*».

частиною, «Выводы короткі» – 15 стор., «Замкненіє» – 6 стор. і на завершення зміст та молитва про прощення гріхів.

Якщо «*Мир з Богом чоловіку*», який став першим у практиці Православної Церкви трактатом, цілком присвяченим проблемам морального богослов'я³, до сьогодні бодай згадувався у деяких публікаціях, а його загальний зміст коротко викладений у праці Миколи Сумцова⁴, то на другу публікацію, та й то як на перевидання «*Миру*», а не як на самостійну працю, вказується лише у статті Ярослави Стратій про Інокентія Гізеля, вміщеній в енциклопедичному довіднику «Києво-Могилянська академія»⁵.

Тим часом саме розгляд сукупності цих видань як таких, що логічно постали одне після одного⁶, дасть змогу перетворити наше рівняння з багатьма невідомими (якими є причина написання книжок, їх адресат, передбачувана суспільна функція тощо) у систему, а відтак знайти ключ до її розв'язання. І на цьому шляху нас будуть цікавити як спільні риси аналізованих текстів, так і їх найбільш характерні відмінності.

До спільних формальних рис належать такі:

- обидві книги опубліковано майже одночасно у Києво-Печерській лаврі з *благословення* Інокентія Гізеля (слід звернути увагу, що «благословення» архимандрита Києво-Печерської лаври зовсім не вказує на те, що він був автором цих текстів);
- обидві присвячено проблемам морального богослов'я, а точніше – науці про тайну сповіді.

Найбільш видимі відмінності полягають у такому:

- у «*Мирі*» є бодай натяк на можливого автора / відповідального редактора трактату (на титулі вказано: «испра(в)ленієм» Інокентія Гізеля), а у «*Науці*» навіть такий натяк відсутній;
- у «*Мирі*» є посвята і передмова, звернена до російського царя, у «*Науці*» немає жодних дедикацій зверхникам чи покровителям;

³ Докладно про це див.: Ks. Jan Pryszmont. Ze specyfiki prawosławnej myśli moralnej // Ks. Jan Pryszmont. Historia teologii moralnej. – Warszawa, 1987. – S. 303–306.

⁴ Див.: Сумцов Н. Ф. Иннокентий Гизель // Сумцов Н. Ф. К истории южно-русской литературы XVII века. – Вып. III. – К., 1884.

⁵ Горобець В. М., Стратій Я. М. Гизель Інокентій // Києво-Могилянська академія в іменах. XVII–XVIII ст. – К., 2001. – С. 168–170.

⁶ Можливо, у цей логічний ряд слід поставити ще й книжку Йоанікія Галятовського «Гріхи розмаїті», що вийшла друком у Чернігові 1685 р, у якій також викладається наука про гріхи та покаання.

- «Наука», на відміну від «Миру», видрукувана великим кеглем у зручному для користування малому форматі;
- загальний обсяг тексту, вміщеного в «Науці» (враховуючи різницю форматів), приблизно вшестеро менший, ніж у «Мирі»;
- «Наука» написана простою українською, а «Мир» – церковнослов'янською мовою.

Тепер звернемося до порівняння змісту обох видань і спробуємо бодай гіпотетично окреслити їх адресатів.

Виходячи зі змісту передмови «до читача», вміщеної у «Мирі», напрошується висновок про начебто «широку» аудиторію, до якої звертається його автор, декларуючи намір сприяти викорінюванню гріхів у *«всякого чину ч(о)л(о)вѣка»* [М., 28 нн.]: як священників, так і мирян, незалежно від статків чи соціального стану. Разом з тим, звернене до надміру прискіпливого читача прохання не відкидати всієї науки про покаєння через те, що там може знайтися щось нове і незвичне або почерпнуте від іноземних авторів, вочевидь, передбачає аудиторію, добре обізнану з тогочасною богословською думкою, як православною, так і католицькою та протестантською⁷. Вміщений на початку цієї ж передмови патріотичний заклик людей *«различных званий»* [М., 22 нн.] викорінювати у собі гріхи, які стали причиною гніву Божого і кари, посланої у вигляді лютої многолітньої *«в Малой Россіи брани»* [М., 21 нн.], мабуть, адресувався також не пересічним вірянам, а представникам політичної (церковної та світської) еліти, що могли реально впливати на стабілізацію життя у виснаженій війною країні. Цікаво, що Гізель обґрунтовує актуальність написання і публікації трактату не внутрішніми потребами Церкви (як це робить Йоаникій Галятовський у праці *«Грѣхи розмаитіи»*, виданій у Чернігові 1685 року), а саме суспільною необхідністю направи морального стану соціуму задля встановлення миру і досягнення спільного блага.

Отже, трактат *«Мир з Богом чоловіку»* міг задумуватися як книга, адресована представникам тогочасної інтелектуальної еліти, насамперед добре освіченому вищому духовенству: настоятелям монастирів, парафіяльним священникам у великих містах, духівникам козацької старшини, ієрархам, до обов'язків

⁷ Вочевидь, саме до них звернене застереження-прохання не відкидати поданого у трактаті морального учення тільки на підставі того, що деякі його принципи можуть видатися запозиченими від теологів інших християнських конфесій *«Ибо не токмо въ иновѣрныхъ, но и в Елли(н)ски(х) ученіяхъ иногда истинныя и здравому разуму служащія повѣсти, яко злато посредѣ блата обрѣ таяются»* [М., 29 нн.].

яких входило вирішення питань про відпущення особливо тяжких гріхів, яких не має права розгрішати пересічний парафіяльний священник. До того ж книга, написана церковнослов'янською мовою, мала свідчити про зрілість місцевої православної Церкви і про те, що її вчення не поступається католицькому чи протестантському ні наявністю власної сакральної мови, ні ясним викладом догматики, ні охопленням різних проблем богослов'я, ні здатністю до практичного вирішення нагальних соціальних проблем (у тому числі в царині моралі).

У вступі, який передує викладові основного змісту трактату, Гізель пояснює значення термінів, які вважає ключовими для свого вчення. Це такі поняття, як совість, воля, благодать, оправдання та заслуга.

Перша частина трактату (*«Про покаяння загалом»*) присвячена, як би ми сьогодні сказали, теоретичним проблемам. У ній ідеться про те, що таке каяття та скруха і якими вони бувають; що таке сповідь та які її характеристики; що таке покута, якою вона буває, кого стосується, ким накладається, ким, коли, чому і як повинна здійснюватися; що таке гріх, яким є поділ гріхів, як розрізняються смертні гріхи від поточних (прощених), за якими ознаками визначається тяжкість гріха, яким чином смертний гріх може переходити у прощений та навпаки, а які обставини взагалі звільняють людину від відповідальності за скоєні вчинки; якими способами гріх може бути скоєний; які додаткові обставини скоєння гріховного вчинку слід враховувати, як вони можуть змінювати рід гріха, навіщо та у який спосіб ці додаткові обставини мають бути названі під час сповіді; якими мають бути дії священника, який приймає сповідь: (а) у разі, якщо для відпущення гріхів достатньо самого акту каяття та скрухи того, хто сповідається, (б) у випадках, які потребують накладення епітимії чи відсилання до архієрея. Судячи із загального змісту цієї частини, вона задумувалася як така, що адресується швидше священникам, ніж мир'янам. З тих моментів, які визначають усю концепцію трактату і є виразно «новими» для православної теології, звертає увагу вчення про матерію і форму каяття, а також про заплату (*«довлетвореніє»*) за гріхи, яке більш характерне для католицького вчення про мораль⁸. Варта уваги і спроба дати чіткі визначення усім вжитим поняттям.

⁸ Про це див.: Корзо М. Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI–XVIII вв. Становление, эволюция и проблема заимствований. – М., 2007. – С. 310–312, 382.

Друга частина – *«Про того, хто кається»* – має характер, швидше, прикладний, ніж теоретичний, і саме вона могла бути зорієнтована у тому числі й на світського реципієнта. На початку в ній ідеться про те, як пенітент повинен збуджувати у собі почуття скрухи і готуватися до сповіді. Далі перелічені та докладно описані усі види і роди гріхів, названі найбільш поширені способи їх вчинення. Крім пояснення гріхів, вчинених проти чеснот богословських, 10 заповідей Божих та заповідей Церковних і опису семи гріхів смертних, виділено гріхи, які можуть статися при «тайнах святих церковних» (тут же дається опис суті самих тайн), гріхи, які волають до неба, гріхи проти справ милосердних та гріхи, характерні для окремих суспільних станів (гріхи духовного сану; сану подружнього і господарів; властей і будівничих добра спільного; купців, ремісників та інших станів). Завершує частину повчання про те, якою повинна бути сповідь, як слід себе поводити під час сповіді та після неї, перед, під час і після причастя.

Третя частина трактату (*«Про духівника, який слухає сповідь»*) адресується виключно священству: тут пояснено, хто має право бути духівником, що входить до його обов'язків, якою є відповідальність духівника перед Богом і перед паствою, в чому полягає сенс печаті сповіді. Новим для православної богословії є введене тут розрізнення функцій духівника як судді та як лікаря, чому присвячено дві окремих глави, у контексті яких найбільш яскраво розкриваються погляди автора трактату на роль Церкви як інституції, через яку можна ефективно впливати на формування суспільної свідомості.

Структура *«Науки»* порівняно з *«Миром»* не така розгалужена, а виклад матеріалу істотно відрізняється підкресленою простотою. На відміну від *«Миру»*, в ній немає урочистих передмов чи посвят, цілком відсутні теоретичні викладки, як і будь-які визначення богословських понять чи термінів (власне, кількість самих термінів, вжитих у цьому тексті, також мінімальна). Випущено майже всі прямі цитування Святого Письма чи Отців Церкви (загалом питома вага апеляцій до авторитетних джерел у *«Науці»* значно менша, ніж у *«Мирі»*, а ті посилання, що залишилися, в основному подано як переказ відповідної думки «своїми словами»). Немає жодного розділу чи параграфа, директивно спрямованого священникам: про

тайнства, про гріхи людей духовного сану, про функції духівника, про те, як приймати сповідь, давати розрішення, накладати епітимію, що таке печать сповіді тощо. Максимально коротко і доступно пояснюється, що таке каяття і скруха, як вони повинні проявлятися, що таке гріх, який принцип поділу гріхів, як відрізнити смертний гріх від прощеного, як може змінюватися «статус» гріха, яким чином гріх може статися, якими є обставини скоєння гріховного вчинку та як вони впливають на зміну роду гріха, як сповідувати обставини гріха та загалом як здійснювати покаяння. Сама форма викладу матеріалу більшої частини «Науки» (частини 1–3) – у вигляді коротких запитань, над якими має задуматися людина, екзамнуючи власне сумління – близька до 10-ї глави 2-ї частини «Миру», де викладено вчення про гріхи *«особнымъ саномъ случающихся»* [М., 382–428]. Але якщо у «Мирі» безпосередньо після кожного такого запитання здебільшого йде пояснення, чому такий вчинок є гріховним і як у тій чи іншій ситуації належить вчиняти, аби уберегтися від гріха або виправити його, то в «Науці» такі пояснення винесені у кінець книги (розділ *«Лѣкарства на грѣхи»*). До того ж, ці «ліки» (на сім гріхів смертних, звичку присягатися, неповагу до старших і наклеп) не прив'язані до конкретних проступків, а швидше стосуються норм поведінки взагалі і становлять своєрідну «позитивну» програму суспільної та релігійної етики. Ця частина книги (як і *«Выводи о пожитку частои исповѣди»* та *«Замкненіє»*) викладена у формі розповіді, а не у формі запитань, і через низку легкодоступних для розуміння прикладів повинна переконувати читача у перевагах праведного життя. На тлі лаконічності й простоти, характерної для мови «Науки», впадає у вічі низка повторів, що зустрічаються тут: у різних частинах книги автор по кілька разів повертається до тлумачення тієї самої думки, наприклад, коли мова йде про способи запам'ятовування власних гріхів або про необхідність вибирати належного духівника.

Єдиною прямою вказівкою на можливого адресата книжки у виданні 1671 року є назва вступної частини – *«Каючомуся чительнику наука»*, – яка, по суті, є не передмовою у звичному для XVII ст. розумінні, а коротким викладом причин, через які людина повинна приходити до «тайни святого покаяння», та способів очищення від гріха і утримання статусу Сина Божого

і наслідника Царства Небесного⁹. Сенс покаяння і кроки до його здійснення тут пояснено на одній сторінці (замість 60 сторінок у «Мирі») і зведено до чотирьох обов'язків пенітента: зненавидіти власні гріхи і погані звички; сповідатися у гріхах щиро і з великим жалем, нічого не додаючи і не приховуючи¹⁰; сповідатися перед священником «ростропным»¹¹ [Н., 2 зв.], наділений відповідною владою¹² і здатного навчати, наставляючи на шлях спасіння; охоче і дослівно виконувати усе, що священник накаже для спокутування гріхів. Окремо автор книги звертається до тих, хто має на собі уряд, чин, або обітницю і може часто впадати в якийсь «особний» (так би мовити «професійний») гріх. Їм радиться створити реєстрик злих вчинків, які в їхній практиці трапляються найчастіше (наприклад, купець обважає, продає неякісний товар тощо), щоб тут же ретельно фіксувати їх кількість, аби на сповіді без обману «выразити личбу грѣх(о)в» [Н., 4 зв.] та ті обставини, що можуть вплинути на зміну значущості проступку (наприклад, пояснити, кого об-

⁹ Тут варто повністю навести цю настанову: «[Людина слабка, багато грішить, і, розуміючи це, Бог подав людині] *ро(з)маитии способы, ябыхь могъхь от всѣхъ тыхъ оузъ грѣховныхъ свободитися, и до першеи ласки Б(о)жеи прійти. Межи котрими подаеъ ему ТАЙНУ С(вя)таго ПОКАЯНІЯ, през которую можетъ знову изъ сына гнѣву, и изъ сына погибели, С(и)номъ Б(о)жіимъ зостати, и наслѣдникомъ Ц(а)рствія Н(е)б(ес)наго, если тилко ведаетъ нижеи описанного способу поступовати изволи(т)» [Н., 2].*

¹⁰ Ця теза на 10 сторінках передмови повторюється чотири рази, а ще двічі повторюється порада записувати гріхи у реєстрик, щоб їх не забувати: «*А если быся кто выговля(л) (якъ многіи чиняют) ижъ для давности не могу помнѣти своихъ грѣхо(в), (що естъ неподобна абыся мѣли забы(т) смертелньми грѣхи) або якъ нѣкоторые мовя(т): умѣемо грѣшити, а не умѣємо сповѣдати. ... Нехай же собѣ таковыи прочитаетъ(и) нижеи описаны(й) рахуно(к) совѣсти, а в память собѣ возме(т), або писмо(м) назначи(т), якій бы все(б)ѣ грѣ(х) оцущил. Гдыжъ изъ карты можетъся сповѣдати, ничего еднакъ непричиняючи, а ни уме(н)шаючи, Ани якими околечностями затрудняючи, або ся выговляючи*» [Н., 3 зв.].

¹¹ На тому, що священник повинен бути «розторопним» і мати необхідний дозвіл від «старших», у передмові наголошено тричі. Мабуть, це була дуже актуальна проблема, бо у «Замкненю» ця ситуація описується ще раз, і досить барвисто. Автор застерігає покаяльників, аби ті, соромлячись сказати правду доброму духовникові, не шукали різних способів, якими можна цього уникнути і «Бога обдурити», зокрема: «*єдны д(у)ховниковъ себѣ що разъ о(т)мѣняю(т), або єдному д(у)ховнику єдно, а другое другому сказуютъ, абы д(у)ховникъ немогъ досконале уломности познати. Другіе себѣ ... легкомыслныхъ духовнико(в) шукаютъ. Третіи простаковѣ. Четверттии оумысле на по(д)пилю(х) с(вя)щенико(в) трафляютъ*» [Н., 114].

¹² Щоправда, тут вказано, що у крайньому разі можна сповідатися у будь-якого священника, навіть не наділеного старшими спеціальною владою. Це зауваження корелює із дискусією про те, чи буде дійсним хрещення дитини, якщо обряд проведено мирянином у ситуації, коли дитина могла померти нехрещеною, а поряд не було священника.

важував, на скільки і як часто)¹³. На завершення передмови пєнітєнта застерігають, що на сповідь слід приходити у покорі, підбираючи такі слова, які б його звинувачували, а не виправдовували, при цьому говорити тільки про себе, не відкривати чужих гріхів і не називати жодних імен. Після передмови уміщено дві молитви, що їх віряни повинні промовляти перед сповіддю і після неї¹⁴.

Перша частина «Науки» у коротких тезах пояснює, як людина може согрішити. Градація гріхів досить проста й істотно відрізняється від наведеної у «Мирі». Вони поділені на три основні групи: гріхи проти Бога, проти ближнього і проти самого себе¹⁵. Гріхів проти Бога описано 19 і вони зводяться, в основному, до формальних моментів: неухажне або неналежне провадження вечірніх та вранішніх молитов, невідвідування літургії або неналежна поведінка під час її слухання, недбале ставлення до сповіді та причастя, блазнювання, звертання до ворожок, віра у забобони, прохання про чудо¹⁶, ламання обітниць, присягання без потреби або у справах несправедливих, невіддавання Богові належної любові, вдячності та честі, впадань у відчай.

Значно більше уваги приділено нормам щоденної поведінки у соціумі (гідним / не гідним доброго християнина вчинкам) – це гріхи проти ближнього (всього 18) та проти самого себе (всього 16). До гріхів проти ближнього віднесено: порушення загальних вимог любові та здійснення справ милосердних¹⁷, поваги і покірності щодо господарів і старших над собою; надання злих порад, підлабузництво, гнівливість, заздрість, злодійство. Як і в «Мирі», чимало уваги приділяється питанням збереження «честі» і доброї слави ближнього. З 18 випадків, якими можна согрішити проти ближнього, 11 так чи інакше стосуються зазіхання на честь¹⁸ (введення у неславу, насмішки

¹³ У «Мирі» вказано, що, готуючись до сповіді, вірянин повинен дати відповіді на питання «Кто? Что? и Камо? Ког(д)а? Почто? И Како?» [М., 39]. У «Науці» ці запитання сформульовано: «Кто? Коли? Где? З ким?» [Н., 3 зв.].

¹⁴ У «Мирі» тексти молитов узагалі не наводяться.

¹⁵ Такого поділу гріхів взагалі немає у «Мирі», а ті, що віднесені до гріхів проти Бога, частково розглянуто у гріхах проти заповідей Церковних та проти цнот богословських.

¹⁶ «Если Б(о)га хуслиь домагаючися якихъ знаковъ и чу(д)» [Н., 12 зв.].

¹⁷ «Кого в оутраченю видати змилова(л)ся и ратуно(к) оучинилъ кийъ» [Н., 13 зв.].

¹⁸ Свідченням особливої уваги до цих питань є і той факт, що у частині під назвою «Лъкарства на гръхи», крім семи смертних гріхів, під окремими рубриками розглянуто тільки ті ситуації, що так чи інакше пов'язані з віддаванням честі або збереженням її: «присягання», «віддавання честі родичам і старшим» та «наклеп».

над явними чи потаємними вадами, невіддавання належних почесей, заохочення до ганебних вчинків тощо). Цікаво, що тут з'являється опис гріха, якого у такому контексті взагалі немає у «Мирі» – це захист винного від справедливої кари, який трактується як шкода, завдана насамперед самому злочинцю, який, ухилившись від правосуддя, не зупинить свого лиходійства і згубить новими гріхами власну душу ¹⁹.

Гріхи проти самого себе поділено на кілька рубрик: загальні (впадання у гріх словом, помислом чи ділом; обжерство і п'янство, в тому числі вживання заборонених потрав; слухання «бісовських» пісень, єретичних проповідей, непристойних розмов тощо); з боку гордості (якщо вперто не слухаються доброї поради або на зло роблять щось наперекір; гордують іншими людьми; хизуються походженням, славсю, маєтками, розумом, мудрістю тощо; піддають небезпеці своє дочасне і потойбічне життя); та з боку прагнення честі (надмірне прагнення високих чинів та почесей; нерозсудливість; непристойний сміх; гнівливість і нетерплячість; легковажність та марновірство; відсутність побожності; небажання робити добрі справи; недбалість ²⁰; порушення церковних правил через надмірне захоплення чи то розвагами, чи то роботою). Як бачимо, у «Науці» до злочинів, скоєних проти себе самого, віднесено майже повний перелік смертних гріхів різного кшталту. Виглядає, що автор книги намагався знайти найбільш адекватний спосіб переконати мирян у згубності грішного життя, апелюючи не до абстрактних богословських істин, а до природного почуття самозбереження, адже, навіть залишаючись байдужою до Бога і до ближнього, людина не може бути цілком байдужою до власного блага. Цей

¹⁹ «Если винного о(т) ка(р)ня яког(о)ко(л)е(в)к(ы) вызволил, которымъ бы ка(р)а(н) ем вин(н)ому грѣхи были о(т)нущены, и напото(м)ъ покаляб(ы)ся. А гди бе(з) ка(р)ня минулоб(ы)ся ему, до тыхъ же або и болшихъ грѣховъ вернул(ы)ся» [Н., с.15 зв. – 16]. У «Мирі» звільнення від справедливої кари розцінено як гріх проти правди: так, наприклад, кваліфікуються гріхи судочинців, які, оправдуючи злочинця, завдають шкоди потерпілій стороні, яка не отримує сатисфакції, і суспільству, яке залишається незахищеним від лиходійства.

²⁰ Тут автор книги розрізняє звичайну байдужість до добрих справ і недбале ставлення до покаяння. Перша описана так: «до зау(т)ря о(т)клада(в) зачати що добро(е), а зат(ы)м то(е) минуло» [Н., с. 18]. Друга описана як відмова від дару Святого Духа: «Если ся згожа(л) з на(д)хне(н)ем Божіи(м), и за(р)а(з) то(е), що ему Д(у)хъ С(в)я(т)ый до сер(д)ца яким(о)ко(л)е(в)к(ы) спосо(б)омъ подал(ы)ся, ста(р)а(л)ся в добродѣтель по(с)тупити, чили те(ж) о то(е) не дба(л)ъ» [Там само.] У класифікації «Миру» останній гріх міг би бути віднесений до гріхів проти Святого Духа – найтяжчих із усіх гріхів.

момент, як і багато інших штрихів, присутніх у виданні 1671 року, свідчить на користь гіпотези, що адресатом книги передбачалися пересічні миряни і приходські священники, деякі з яких, за влучною класифікацією Максима Яременка, могли бути «мало обучени руской грамоти»²¹.

Друга частина «Науки» присвячена розгляду десяти заповідей Божих. Їх інтерпретація у багатьох моментах також істотно відрізняється від трактування, наведеного у «Мирі». Насамперед слід звернути увагу на те, що загальний обсяг тексту, присвяченого декалогу, у «Науці» значно більший, ніж у «Мирі»: відповідно 486 та 240 рядків²². Ще більш промовистими виглядатимуть такі показники, якщо враховувати їх співвідношення до повного обсягу друків: відповідно 27 сторінок із 230 та 7 сторінок із 704. Різним є і спосіб викладу: у «Мирі» – позитивний, як розкриття сенсу кожної заповіді та того, як останні слід виконувати, в «Науці» – негативний, тобто перелік учинків, якими люди порушують заповіді декалогу. Інакшим виявляється і трактування деяких Заповідей Божих. Так, у контексті перших двох (1) *«Не будуть тебе бози инши развѣ мене»*; (2) *«Да не возмеш имени Г(оспо)да Б(о)га твого надаремне»* [Н., с. 19]²³ у «Науці» розглядаються гріхи, здійснені проти віри, надії та любові. У «Мирі» вони названі злочинами проти цнот богословських, а їх розгляд виділено в окрему, відсутню у «Науці» рубрику, що передує декалогу. Втім, до якого б рангу ці вчинки не належали, пояснення їх сенсу в обох працях досить схоже.

Гріх проти віри – це насамперед впадання у єресь. У «Мирі» до таких вчинків віднесено сумніви «со совершенным рассуждением» [М., 66] у правдивості православної віри, допомога єретикам і зацікавлене слухання їхніх проповідей, читання єретичних книг і навмисне тримання їх, незнання та небажання знати догмати православної віри, віра у сни та спроба через сни довідатися про майбутнє. Окремо зауважено, що слуги, які заходять на зібрання єретиків не добровільно, а «ради оуслуженія» [М., 67], не согрішають. У «Науці» з цього переліку випущено пасаж про необхідність знати догмати віри (!) та про звільнення слуг

²¹ Яременко М. Київське чернецтво XVIII ст. – К., 2007. – С. 127.

²² За кількістю знаків одному рядкові «Миру» відповідає приблизно півтора рядка «Науки».

²³ У «Мирі» перша заповідь названа так само, а друга *«Не сотвориши себѣ кумира»* [М., 69].

від відповідальності. Натомість уведено досить архаїчну як на 1671 рік заборону захищати єретиків від покарання за єресь²⁴, а замість короткої репліки «Миру» проти віри у сні вміщено чотири абзаци, які стосуються різних забобонів, ворожіння та звертання до ворожок, спроб запобігання можливим діям *«бѣса, або чаровниковѣ, або хаверзнико(в) вымышлены(х)»* [Н., 19 зв.], читання книг чорнокнижних тощо (щоправда, у «Мирі» гріхи чорнокнижництва та ворожбитства окремо розглянуті як здійснені не проти віри, а таки проти першої заповіді Божої, хоча й у цій частині тексти не є ідентичними).

Реєстр причин, з яких людина грішить проти надії, тобто не дбає про необхідні для спасіння речі, у «Мирі» ширший і має характер прихованої дискусії з протестантською ідеєю предестинації, на що в «Науці» немає жодного натяку. Щодо часткових збігів та розходжень, то можна сказати, що в «Науці» є й такі положення, що дослівно перекладені з «Миру» (про уповання на власні сили у справі спасіння), і такі, що відсутні у трактаті. Останні часто можна розцінювати як явний відгук на звичні життєві практики: *«Если безпечне грѣшилъ взглядомъ того, же южъ предъ тымъ тожъ былъ згрѣши(л), чогося заедно сповѣдати мыслить»* [Н., 20 зв.] – яскрава ілюстрація для дослідника стану релігійності в українському соціумі XVII ст.

Перелік гріхів проти любові різниться найбільше. У «Мирі» йде мова про необхідність віддавати Богові належну любов, примножувати Його честь і славу, прагнути Небесних вічних благ більше, ніж дочасних земних²⁵, любити людей благих і тих, що благому навчають, допомагати ближньому у тяжкій нужді. У «Науці» ці постулати значно заземлені. Наприклад, довга розповідь про те, як і задля чого слід любити Бога і примножувати Його честь (у «Мирі» 14 рядків) передана одним реченням: *«Если Б(о)га всѣмъ с(е)р(д)цемъ любилъ?»* [Н., 20 зв.]; про шанування людей «благих» мова взагалі не йде, тільки застережено, аби не гніватися на тих, хто схиляє до добрих учинків. Натомість у «Науці» першою позицією виділено положення, зовсім відсутнє у «Мирі»: *«Еслия не гнѣвалъ коли о що на Б(о)га, якъ долго и многокромъ?»* [Н., 20 зв.]. Також вводиться питання про те, чи не молився до Бога, *«абы себѣ на земли що мог*

²⁴ *«Если з єретикиами мѣли ко(м)панію и пріятелство, або гды их за єресь карати мѣно, оныхъ боронилъ»* [Н., 19 зв.].

²⁵ Навіть якби *«было и съ сомнѣніемъ о Н(е)б(е)сныхъ, будут ли или нѣ»* [М., 68].

выпросити ... щастє, славу, бога(т)ство, ласку от кого и про(ч).» [Н., 20 зв.], і чи знаходив час, аби згадувати Бога упродовж дня. Думаю, тут ми знову стикаємося з яскравим прикладом апелювання до повсякденної / побутової релігійної свідомості, у якій стосунки з Богом описувалися тими ж поняттями, що й стосунки з людьми (володарями, господарями), з якими можна погніватися чи помиритися, в яких можна було випросити або заслужити якісь цілком осяжні блага, врешті, про яких можна було саме пам'ятати / забувати ²⁶, а не завжди мати у серці (як це насправді належить, коли мова йде про Творця).

Проблема ідолопоклонства та шанування ікон, через яку в «Мирі» розкривається суть другої заповіді: «Не сотвори собі кумира», у «Науці» взагалі не розглядається.

Третя заповідь ²⁷ у обох виданнях названа однаково: «*Не прикликай імені Господа Бога твого надаремно*» і стосується заборони неправдиво присягатися, проклинати, богохульствувати та ламати обітничі. Різниця у трактуванні цих гріхів також полягає у спрощеному, заземленому реєстрі, характерному для «Науки», в якій випущено просторі богословські положення «Миру», натомість додано прикладів із повсякденності. Так із 66 рядків, у яких розгорнуто «заборони» третьої заповіді, у «Мирі» 30 рядків зайнято поясненням того, що таке присяга, якою вона буває і чому це гріх (тут же вміщено застереження до тих, хто судиться, аби не присягати і не вимагати присяги в інших, особливо у неправдивих свідченнях), а ще 14 – тому, як можна брати на себе обітницю та чому її не можна ламати. У «Науці» все це сформульовано просто: «*Если фальшиве присяга(л) и многокфот?*» [Н., 21], «*Если злама(л) який сю(б) або присягу оучиненную Б(о)гу, и який сюбъ, и многокфот?*». Тим часом забороні проклинати і богохульствувати (мабуть, ці практики на загал були значно поширенішими, ніж складання

²⁶ «Если о Б(о)гу не часто ро(з)мышлял, заледво ра(з) на д(е)нь, або меньше, уганяючися за суетою...» [Н., 21].

²⁷ Я наводжу повний перелік заповідей, вміщений у обох книжках, оскільки у різних текстах їх перелік та порядок міг трактуватися по-різному. Наприклад у Гаятовського у «Гріхах розмаїтих» перші два гріхи, як і в «Науці», об'єднані під рубрикою «Не будеш міти інших богів опроч мене». Інші вісім гріхів розглянуто у такій послідовності: не кради; не чужолож; не вбивай; не свідчи фальшиво; не прикликай імені Господа надаремно; шануй день святий; шануй батьків своїх; не пожайдай добра ближнього твого. – *Гаятовський Іоаникій*. Гріхи розмаїтї // *Гаятовський Іоаникій*. Ключ розуміння. (Підгот. до вид. І. П. Чепіга) – К., 1985. – С. 379.

урочистих присяг чи обітниць) у «Науці» присвячено 33 рядки із 41, що стосуються третьої заповіді ²⁸ (проти 21 із 66 у «Мирі»). Живою реакцією на повсякденні практики можна вважати наявний у «Науці» (але відсутній у трактаті) осуд особистісного ставлення до Бога як до реально явленої, а не трансцендентної сутності: забороняється придумувати нові форми прокльонів та заклятъ; вважати, що від Бога можна щось затаїти, що Він може чогось не побачити або про щось не довідатися; що Він може не змогти (не захотіти) щось виконати ²⁹ або просто забути про певну людину чи певні прохання ³⁰. Забороняється також порівнювати що-небудь або кого-небудь з Богом чи небесними силами ³¹. Але головне, у чому розкривається персоналізоване ставлення до Всевишнього, – це оцінка Його вчинків. У «Науці» забороняється жалітися на Бога, примовляючи, що Він щось погано зробив, або невдало вирішив тощо, або оправдовувати власні гріхи, посилаючись на життя святих чи Святе Письмо (тут, вочевидь, ідеться і про заборону мирянам прочитувати на власний розсуд священні тексти). Всі ж теоретичні викладки «Миру» про те, що таке блюзнірство і єретичне богохульство, у «Науці» також «одомашнені» і зреферовані в одному реченні: *«Если подписавочи albo при доброй мысли безпечне и упорне ро(з)мовля(л) о реча(х) С(вя)ты(х)»* [Н., 22].

Четверта заповідь *«Пам'ятай день суботний»* в обох виданнях трактується майже однаково, тільки у виданні 1671 року не згадується про гріх господарів, які примушують слуг або челядь працювати у святкові дні. Таке випускання гріхів, характерних для господарів, загалом властиве «Науці». Є спокуса розцінювати цей факт як свідчення на користь того, що праця адресувалася не шляхті, а «простому» читачеві, але подібне твердження суперечитиме думці істориків про доволі низький рівень грамотності населення Київської митрополії.

П'ята – *«Чти отца твоего»* – у «Мирі» викладена дуже коротко (12 рядків) як пояснення того, що таке честь, що належить

²⁸ Тут звертає на себе увагу і те, що загалом пояснення третьої заповіді у «Мирі» забирає 66 рядків із 240 всієї глави, присвяченої декалогу, а у «Науці» – всього 41 рядок із 486.

²⁹ Сюди ж віднесено «випробовування» (спокушання) Бога: *«довѣ даюся я, если Б(ог)ъ тоє оучини(т) або оучинити може(т)»* [Н., 22].

³⁰ Пор. вислови: «Богом забута земля», «Господь мене не любить» або «Господь забув мене забрати», які збереглися і в сучасному мовленні.

³¹ Пор. також характерні для сучасного мовлення фрази «Гарний, як Бог», «Світлий, як Ангел», «Голоси, як в ангельського хору» тощо.

батькам, і як її слід віддавати серцем, устами та ділом. У «Науці» її розкриття зайняло 39 рядків і докладно описано чимало ситуацій, які можна трактувати як реально існуючі проблеми у відносинах родичів чи підданих та їхніх господарів. Покаяльник, готуючись до сповіді, повинен згадати, чи він не гнівався на батьків, чи не проклинав їх явно або подумки, не обмовляв, не грубив і не принижував їх, чи не створював їм непотрібного клопоту, чи не соромився батьків і був їм слухняним, чи допомагав їм у скруті, чи не розтринькував їхнього майна, чи молився за них, чи любив і шанував і не кривдив *«братію и сестры и пови(н)ныхъ»* [Н., 24], а також старих та убогих людей, чи не насміхався і не ганьбив *«преложонныхъ свѣцкихъ, и д(у)ховныхъ, с(вя)щ(е)нниковъ, кознодѣвъ»* [Н., 24], чи слухався своїх зверхників, особливо свого духівника ³².

Шоста заповідь *«Не убий»*. У «Мирі» вона трактується як заборона убивати, завдавати тілесних ушкоджень, ранили та бити. Тут же в цілком відповідному юридичним формулюванням вигляді провадиться розрізнення навмисного і випадкового (від необережності та через неможливість передбачити ситуацію) убивства з подальшим розділенням міри відповідальності за кожен учинок. Погляд на вбивство, викладений у «Науці», також суголосний артикулам 3-го Литовського Статуту ³³, але тут звертається увага не стільки на інтенцію щодо здійснення злочину, скільки на те, проти кого цей злочин було спрямовано (проти рівних собі чи старших, проти чужих чи рідних, світських осіб чи духовних), яким чином і скільки разів він вчинювався: один чи кілька разів, відкрито чи із засідки або через отруєння, чи втратою плоду, *«або яки(м)колвекъ способом, о(т)чогобы д(у)ша оумерти могла»* [Н., 25]. Погубити душу можна як чужу, так і власну, відтак до «убивства» віднесено обжерство та п'янство, які призводять до хвороби або й до смерті; спонукання інших до різного роду гріхів; бійки або заохочування до них, задирання та образи. До способів, якими можна убити, віднесено і прокльони: *«Если кого проклиналъ зле мовячи: бодай ты злая або наглая смерть не минула, або*

³² Як бачимо, заповідь «чти отца своего» тут розширена до вимоги шанувати близьку родину, старших людей, світську і духовну владу. У «Мирі» про це йтиметься у переліку гріхів, характерних для окремих станів, де описано обов'язки господарів та кожного з членів родини.

³³ Про це див.: Малиновскій І. Учення о преступленіи по Литовскому Статуту. – К., 1894.

бодай *тя Перу(н) заби(л), и проч.*»³⁴ [Н., 25 зв.]. До цієї ж заповіді у «Науці» включено зневагу та посягання на гідність людини як своєрідну форму «моральної» згуби³⁵.

Сьома заповідь «*Не твори перелюбу*» в обох текстах трактується як заборона всякої плотської нечистоти³⁶. Але якщо в «Науці» тут докладно перелічено досить невинні способи, якими можна впасти у нечистоту (в тому числі через підморгування, співання та слухання світських пісень або читання і утримування книжок «невстидливих», зміст яких може «*сквернити... оуши честныи*» [Н., 26 зв.]), то у «Мирі» вказано тільки на матеріальну відповідальність чоловіка за перелюб, якщо від нього з'явилася дитина. Цікаво, що цей, цілком прикладного характеру, момент випущений у «Науці», можливо, тому, що він не вписувався у значно консервативнішу буденну свідомість пастви, де байстрюк сприймався як людина, позбавлена будь-яких прав.

Восьма заповідь «*Не вкради*» в обох випадках стосується заборони красти, забирати силою, чинити розбій, завдавати будь-яких матеріальних збитків тощо. Сюди ж віднесено повернення (повернення у пошкодженому вигляді або не повністю) позичених речей, невиконання (неповне виконання) заповіту, купування крадених речей. «Наука» до цього додає не виплату зарплати (також невчасну або неналежну виплату), неналежне виконання роботи, за яку отримано гроші, ошукування у купівлі чи продажу, лихву, хабарництво, святокупство тощо³⁷.

Дев'ята заповідь «*Не свідчи фальшиво*» у «Мирі» трактується як така, що забороняє кривоприсяжництво, особливо у суді, а також усяку брехню, особливо ту, що завдає шкоди ближньому. У «Науці» таке повчання зведено до одного речення (2 рядки), а все інше (54 рядки) присвячено описові ситуацій, за яких навмисно чи випадково можна образити, зневажити

³⁴ Тут також бачимо фіксацію народних вірувань у природні сили.

³⁵ Про проблему честі у трактаті «Мир з богом чоловіку» див.: Довга Л. Уявлення про «честь» у трактаті Інокентія Гізеля «Мир з Богом чоловіку» // Соціум. – Вип. 5. – К., 2005. – С. 249–259.

³⁶ У Галятовського цей гріх називається «не чужолож», а до чужоложників віднесено «*д(у)ши людей збѣиных(ѣ), которіе, покинувши Б(ог)а, удаю(т)ся до діавола и его волю чинят(ѣ)*» (Галятовський Іоаникій. Гріхи розмаїтї. – С. 378).

³⁷ У «Мирі» ці злочини розглянуто у числі провин, властивих людям різних суспільних верств. Див. про це: Довга Л. Соціальна утопія Інокентія Гізеля // Україна XVII століття: суспільство, філософія, культура. – К., 2005. – С. 227–266.

гідність свого ближнього або і взагалі позбавити когось честі, що, безумовно, є гріхом смертним. До таких ситуацій віднесено обмовляння (або вислуховування обмов), пліткування, відкриття чужих таємниць або недоліків, сіяння незгоди між приятелями, підлабузництво тощо.

Десята заповідь «*Не побажай...*» в обох книгах трактується як прагнення до того, що заборонено у сьомій та восьмій заповідях. Щоправда, в «Науці» опущено прагнення до перелюбу, а вказано лише на заборону бажати добра ближнього свого. Можливо, це тому, що інтенцію на перелюб і навіть прагнення дотиків чи поцілунків тут уже було описано в контексті порушень сьомої заповіді.

Третя частина «Науки» присвячена розгляду семи смертних гріхів. За структурою, способом викладу та змістом вона найближча до відповідного розділу «Миру», тому я не буду докладно зупинятися на кожній рубриці цієї частини, а зверну увагу тільки на найбільш показові розходження текстів. Перша істотна відмінність полягає в обсязі представленого матеріалу: 125 сторінок у «Мирі» та 74 у «Науці» (з урахуванням різниці формату це майже удвічі менше, ніж у трактаті). Як і в усьому тексті «Науки», тут відсутнє характерне для «Миру» теоретизування, а безпосередньо після назви гріха наводиться здебільшого досить стислий перелік реальних життєвих випадків, у яких проявляється той чи інший гріх, а далі перелічуються наслідки («цорки» = «плоди» у «Мирі») які супроводжують гріх або настають після його скоєння. Порядок гріхів у «Мирі»: гордість, зажерливість, нечистота, обжерство, заздрість, гнів та лінощі, у «Науці» обжерство перенесено на шосте місце: після гніву та перед лінощами³⁸.

Гордість розглядається як надмірна віра у власні сили (заслуги) і невміння (небажання) дякувати Богові за отримані дари, прагнення собі почестей, високих урядів та похвали від людей незалежно від того, заслуговуєш на них чи ні. Сім плодів

³⁸ Порядок розгляду гріхів не був твердо встановлений у православній богословії. Так, у «Катехізисі» Петра Могили гріхи названі у такому порядку: гордість, зажерливість, нечистота, заздрість, обжерство, гнів та лінощі (Маргарита Корзо звертає увагу на те, що вжитий тут порядок гріхів відповідає схемі Григорія Великого. – Див.: Корзо М. Украинская и белорусская катехетическая традиция. – С. 367). Схема Йоаникія Галятівського відрізняється від усіх вищезгаданих: гордість, заздрість, гнів, зажерливість, обжерство, лінощі, нечистота. (*Галятівський Йоаникій*. Гріхи розмаїтї. – С. 375–376).

гордості – це: (1) чванство, тобто отримання хвали із гріха і неправдиве висвітлювання своїх справ зі шкодою для ближнього (у «Мирі» – *«кичиніє»*); (2) вигадкування нових речей (*«изобретение новостей»*); (3) облудність (*«лицемеріє»*); (4) упор (*«противленіє»*); (5) ростирк (*«несогласіє»*); (6) спорка (*«прѣніє»*); (7) непослушаніє (так само). У «Мирі», крім перелічених, введені ще *«любопитство»*, і *«неблагодарство»*. Усі описані у «Науці» ситуації стосуються звичайного побуту, тут випущені ті, враховані у «Мирі» моменти, які можуть стосуватися життя духовенства або вищих прошарків населення. Так, наприклад, у «Науці» до облудності (лицемерства) віднесено намагання показати себе добрим і смиренным, насправді маючи злу натуру, а в «Мирі» до цієї ж категорії віднесено спроби показати себе ревнителем православ'я з метою проповідування єретичних учень, або видаватися вірним оборонцем країни задля того, щоб обмовляти та кривдити невинних людей. Послідовне виключення усіх подібних пасажів з «Науки» може свідчити хіба про те, що потенційний адресат цієї книги за своїм соціальним статусом не міг претендувати на значнішу роль у суспільстві, відтак не міг навіть прикидатися чи то захисником своєї країни, чи то ревнителем власної віри, чи то добрим володарем (господарем) тощо. Хоча навіть у такому ракурсі дивною видається відсутність *«невдячності»* (хіба що ця цнота, тобто воздавання благими справами за благе і визнання благодіяння за благодійником, з огляду автора книжки також була пріоритетом шляхетно народжених [М., 225]).

Опис зажерливості (*«лихоїмства»* = *«лакомства»*)³⁹ – нестримного прагнення до накопичення грошей – у «Мирі» включає чимало положень, які в «Науці» уже було названо стосовно заповіді *«не укради»*. До них, наприклад, належить обдурювання у купівлі-продажу, невіддавання платні, крадіжка та придбання за дешеву ціну крадених речей, невиконання або недбале ставлення до духівниць, лихварство тощо. *«Доньками»* зажерливості в обох виданнях названо: *«закам'яніле серце, неспокійну думку, насильство (гвалт), обман (ложь, ошуканье), кривоприсяжництво, зраду та підступ»*⁴⁰. Крім осудження тривіальних

³⁹ У «Мирі» є пояснення того, коли цей гріх є смертним, а коли прощеним [М., 226], тим часом у «Науці» він безапеляційно віднесений до смертних.

⁴⁰ У «Мирі» два останні *«плоди»* названо, відповідно, *«лєсть»* (до цього терміна у глосі на полях подано пояснення *«зрада»*) і *«предателство»* [235]. В «Науці» вони відповідно названі *«зрада»* і *«заятреньє»* [Н., 38 зв. – 39].

випадків надмірного прагнення до накопичення (як, наприклад, праця задля зиску у неділю та у свята або примушування до цього інших, «витягання» боргу з людей убогих, розбій та грабунок тощо), зустрічаємо одне з небагатьох у «Науці» звернень до регламентації життя ченців: *«Если бывши законником оуганя(л)ся за мірскими суетам(и) и никчемными ганьдлями и зыскам(и) з чогобыся людє або иновѣрци могли згоршити»* [Н., 36]. У цій фразі ріже вухо апеляція до «іновірців», думка яких про моральний стан православного духовенства залишається актуально важливою у сприйнятті автора книги. З побутових ситуацій, не описаних в «Мирі», тут знаходимо застереження щодо таких вчинків, як бажання смерті родичам задля отримання спадку або піддавання власного життя смертельній небезпеці заради зиску. Показовим для визначення адресата обох творів є порівняння того, як трактуються в них гріхи зради та підступу. Автор «Науки» під рубрикою «зрада» помістив учинки, які за сенсом не відповідають сучасному змістові цього терміна, а можуть бути кваліфіковані «економічними злочинами»: таємне використання чужих речей, продаж поганого товару як доброго або підміна доброго на зіпсований, розрахунок фальшивими грошми тощо. У «Мирі» ця рубрика – «лєсть» – значно скромніша, до неї належить тільки обважування та обмірювання, тобто ошукування, але *«оуже не словесы»⁴¹, а самымъ дѣйствіємъ своимъ лукавы(м)»* [М., 235], а про підміну товару і розрахунок фальшивими грошми коротко згадано у 4-му догматі 10-ї глави 2-ї частини як про *«грѣхи чина купецкаго»* [М., 419]). Натомість під рубрикою *«предательство»* у «Мирі» описано вчинки, які вважалися зрадою згідно з тогочасним кримінальним правом – тобто передавання стороннім особам таємниць (державних чи особистих) з метою отримання матеріальної вигоди⁴². У «Науці» перелік цих злочинів (які в «Мирі» налічують 5 позицій і описані у 50 рядках) зведено до одного речення: *«Если привель кого в небе(з) печенство якоє для грошей»* [Н., 39]. Способів, яким можна таке вчинити, два: оскаржити когось несправедливо або заплатити за те, щоб комусь зробили шкоду (як би ми сьогодні сказали – найняти убивцю або підкупити суддю). У «Мирі»,

⁴¹ Обдурювання словами віднесено до рубрики «ложь».

⁴² Докладно про це див.: Довга Л. «Зрада» у трактаті Інокентія Гізеля «Мир з Богом чоловіку» // Соціум. – Вип. 6. – К., 2006. – С. 257–266.

навпаки, йдеться про завдання шкоди за отриману плату (тобто, згідно з сучасним розумінням, – стати найманим убивцею або корумпованим суддею). Симптоматичною виглядає відсутність у виданні 1671 року наявних у трактаті пунктів, що стосуються державної зради: як, наприклад, здача ворогові міста або фортеці, відкриття таємниць, читання чужих листів тощо. Здається, такі юридично й етично важливі моменти могли бути випущені тільки з огляду на те, що автор цієї книги бачив її потенційними адресатами людей, які за своїм соціальним статусом не могли скоїти подібних вчинків. Натомість тут додано маленький роздільник, якого немає у «Мирі»: після зажерливості описані гріхи марнотратства (*«Лакомству противный грѣх»* [Н., 39 зв.]), між якими є звернення до дітей – «єслия непилне оучил, або того нечинил, нащо старшіи на него коштѣ важили» [Н., 39 зв. – 40], – яке може свідчити про те, що «навчання» на середину XVII ст. на території Київської митрополії уже становило певну стабільну суспільну цінність. (На необхідності віддавати дітей у науку кілька разів наголошується і у «Мирі», але у контексті інших глав.)⁴³

Гріх «нечистоти» у «Науці» описано дуже коротко: *«Если шука(л) яких утѣх и любостей тѣлесныхъ»*⁴⁴. Цілком випущено наведені в «Мирі» пояснення про те, якими є роди і ступені нечистоти, як цей гріх може здійснюватися тощо. Мабуть, автор видання 1671 року додержувався поради, даної духівникам у «Мирі»: розпитувати покаяльників про «студні» гріхи обережно та розсудливо, щоб ненароком не звабити їх до якогось нового гріха (або не викликати бажання скоїти той самий гріх іншим способом⁴⁵). Так званих плодів нечистоти в обох книжках названо по вісім, але й їхні назви, і змістовне наповнення в багатьох випадках істотно відрізняються:

⁴³ Див. про це: Довга А. Соціальна утопія Інокентія Гізеля. – С. 240–241.

⁴⁴ 5 сторінок у «Науці» проти 28-ми сторінок у «Мирі». Щоправда, у «Науці» є відсилання до опису гріхів, що розглянуті у контексті 7-ї заповіді: *«Оста(т)ки иши в се(д)ом приказа(н)ю Б(о)жѣ»* [Н., 40].

⁴⁵ Так, у «Науці» жодного разу не згадано про те, що осквернитися можна не тільки дією, а й самою думкою чи потягом (наміром) до отримання чуттєвої насолоди. Навіть не названо у переліку гріхів нечистоти осквернення у сні, малакію, содомію та скотоложество, блуд проти святині, кровозмішення, згвалтування тощо, які докладно описано у «Мирі».

	Мир		Наука	
2-й плід	«Нагл-ство»	Небажання дослухатися до добрих порад і перестати грішити	«Нерозсудна запалчивість»	Схильність відвідувати місця, де можна осквернити своє тіло або й «на далішй ча(с) с(е)р(д)це своє оуязвити» [Н., 40 зв.]
3-й плід	«Неразсужденіє»	Коли тілесність вибирають «за вещь добрую самую» [М., 263] і не дбають про речі, необхідні для спасіння	«Соблазна»	Коли духовні особи або ченці відвідують місця непристойні, від чого може виникнути спокуса до гріха і поганий приклад мирянам
8-й плід	«Нежеланіє будущея жизни»	Коли хтось, будучи задоволеним з життя плотського, не прагне удостоїтися радостей духовних небесних, але зневажає і відкидає їх	«Страх смерти»	Коли бояться смерті і не думають про неї; прагнучи бути здоровими і довше прожити, вдаються до чарівниць і «баб», на ліки покладаються більше, ніж на Бога; вживають ліків, які «су(т) з грѣхо(м); коли у хворобі нетерпеливі, нарікають на неї і не приймають її як кару за гріхи та спонуку до каяття

Четвертим смертним гріхом у «Науці» названо заздрість: *«жаль гди обачить ижъ ближнего якій пожитокъ, albo честь або слава поткала, а не его»* [Н., 42 зв.]. Це перший випадок у переліку гріхів, коли крім коротких запитань, що стосуються результатів вчинення гріха, дано пояснення, чого цей гріх стосується і з чого походить. Можливо, тому, що це був один із тих проступків, у якому найохочіше зізнавалися миряни, а можливо, тому, що оцінити власні вчинки з огляду на те, що красти, грабувати, убивати або займатися перелюбством значно легше, ніж уловити хистку межу між тим, коли ще радієш за успіхи ближнього і щиро намагаєшся застерегти його від помилок, а коли уже починаєш людині заздрити і тому осуджувати її вчинки. У «Мирі» заздрість описана як один із найнебезпечніших гріхів, найближчий до гордості й такий, що смерть наводить у світ. Саме заздрість стає причиною розбрату, безпорядку і, врешті, зради, аж до убивства, що підтверджується великою кількістю

цитат зі Святого Письма. Разом з тим, у обох виданнях вказується, що *«печаль із добра ближнього»* буває чотирьох видів ⁴⁶:

1) Страх, що із чийогось щастя іншому може вийти шкода. Це почуття є більше страхом, ніж заздрістю, і у *«Мирі»* пояснюється, що коли такий страх походить з об'єктивних причин – наприклад, на якийсь уряд вибирають несправедливу і злу людину, яка, будучи наділена владою, може порушувати суспільне благо, або коли ближній здобуває те добро, яке може призвести його до гріховного життя, – то це не гріх, а співчуття. Гріхом же буде, якщо хтось засмучується з того, що вивищується людина, яка дійсно того варта. У *«Науці»* таке розрізнення відсутнє, чи не тому, що люди, яким адресувався текст, принципово не могли претендувати на якісь уряди або посади і навіть думати їм про це було зайвим? ⁴⁷

2) Смуток з причини того, що ми не маємо того, що мають інші. Знову ж у *«Мирі»* є пояснення, що коли цей жаль стосується більших моральних чеснот, властивих ближньому, і супроводжується прагненням самому стати кращим – то це не гріх, а навпаки, дуже похвальне почуття. Коли ж цей жаль стосується матеріальних речей або почестей і призводить до спроби позбавити їх ближнього – це гріх тяжкий смертний. У *«Науці»* такого розрізнення не наводиться, а подібна ситуація кваліфікується як *«жаль... завистный и не зычливый»* [Н., 43], тобто гріх.

3) Коли жаліємо, що хтось має те, чого насправді не вартий *«занеже людїе лукавыи и грѣшныи изобилуютъ въ добрахъ временныхъ»* [М., 278]. Такий жаль є *«гнівливим»*, і у *«Мирі»* також описуються випадки, коли він може вважатися гріхом повсякденним або й зовсім гріхом не бути.

4) Нарешті, *«если жалуемо з чужого добра разумѣючи, же ся нам тым зацности оуменшило, такий жаль є(ст.) зазро(ст.)»* [Н., 43] (Пор. у *«Мирі»*: *«может кто печаловати из добра чѣго ради того, занесе мнить, яко ему добро ближняго оумалѣет честности: ... сеяже сама точїю печаль єсть свойственнѣ зависти грѣхомъ»* [М., 279].

⁴⁶ *«Чвороако смутятъся из щастя чужого»* [Н., 42 зв.]; *«Не одинака єст печаль изъ добра чуждаго, но поне четверака»* [М., 276].

⁴⁷ Опосередкованим підтвердженням такої думки може бути вміщене в *«Мирі»* застереження про те, що гріх заздрості проявляється тільки між тими, хто *«равнымъ себѣ суть либо жнѣтся таковыи бытии ... ибо не тако обычай дабы Царѣ завидѣл просту ч(е)л(ові)ку или прост Цареви»* [М., 275].

У «Науці» окремим пунктом описано способи ⁴⁸, якими гріх заздрості сповнюється: невдоволення з того, що хтось із тобою зрівнявся або вивищився; жаль за тим, що хтось краще спокутує гріхи, частіше сповідається і причащається, або що *«много до вѣры Пр(а)в(ос)лавной навернуло»* [Н., 43 зв.]; нарікання на Бога за те, що злі на землі краще живуть, ніж добрі; намагання наслідувати чужі гріхи, аби збагатитися.

Результатів заздрості в обох виданнях вказано п'ять ⁴⁹, але якщо у «Мирі» в контексті розгляду плодів заздрості розвинуто ціле вчення про «честь» як про одну з найбільш вагомих суспільних цінностей, що, в тому числі, має свій матеріальний вимір, то в «Науці» у контексті четвертого смертного гріха самого терміна «честь» узагалі не вжито, а рубрика «увлачання» (що мала б відповідати «наклепу» у «Мирі») зводиться до завдання «язиком» навмисної чи випадкової шкоди ближньому, яка полягає у тому, що через пущений поговорі хтось би втратив *«ласку оу старшихъ альбо у купецтвѣ»* [Н., 44 зв.] і на цьому потерпів матеріальні збитки (сьогодні це називається «чорним» піаром), наприклад, якщо про купця пущено поговорі, що він не дотримує слова або привозить неякісний товар, через що він би міг утратити клієнтів).

П'ятим у «Науці» розглянуто гнів ⁵⁰: *«безrozumная хтиво(ст) помститися»* [Н., 45 зв.], яка буває, коли хтось чинить самосуд, або хоче, щоб покарали невинного, чи прагне для винного кари більшої, ніж той заслужив. Присутні у «Мирі» роздуми про те, що таке гнів, яка його фізична і психічна природа, як він поділяється на праведний і безчинний тощо, тут випущені. Натомість вміщено відсутнє у трактаті, але симптоматичне з погляду оцінки суспільних амбіцій Київської Церкви, застереження вірян щодо необхідності бути лояльними до викликів життя, бо розпач, який призводить людей до самогубства ⁵¹, саме і є

⁴⁸ У «Мирі» не виділено окремим пунктом «способи» заздрості, але вчинки, описані під цією рубрикою «Науки», так чи інакше описано у контексті щойно згаданих чотирьох видів «жаління на чуже добро».

⁴⁹ У «Науці»: *«подушеніє», «увлачання», «радость з пригоды чужои», «жал(ъ) из щастя бли(жнего)», «ненависть ближнего»*. У «Мирі»: *«ненависть», «радость изъ приключенія ближнему зла», «болѣзнь изъ неприбытія зла, а изъ прибытія паче добра бли(ж)нему», «поущеніє», «клевета»*.

⁵⁰ У «Мирі» цей гріх розглянуто шостим.

⁵¹ *«Або ся сам забієть, або обвѣситъ, або отруитъ, або бѣсом о(т)дасться?»* [Н., 46]. Останній вказаний тут спосіб самогубства є цікавим свідченням апелювання до народної релігійності.

результатом їхньої нетерпеливості та гніву, небажання змиритися зі своїми життєвими обставинами (тобто зносити кару, яку заслужили від Бога або людей). Як і в «Мирі», пояснено, що гнівливі люди поділяються на чотири категорії: такі, що швидко розпалюються і швидко остигають; довго терплять і швидко забувають образу; довго терплять, але, розгнівавшись, ніяк не можуть охолонути; швидко спалахують і довго тримають гнів у собі. Актів (плодів) гнівливості у «Науці» виділено шість – «взгарда», «надутая мисль», «волан'є», «блюзнѣрство», «потварѣ», «шкода», – а у «Мирі» – сім, причому у виданні 1671 року знову пропущено дії, пов'язані із завданням серйозної шкоди спільному благу, а саме «возмущеніє или мятежъ», до якого належать не тільки бійки між собою без «коея народноя потребности» [М., 315], а й «расколы и крамолы» [М., 316], спрямовані проти спільного добра або миру.

Шостим у «Науці» розглянуто гріх обжерства, який, як і в «Мирі», описано як такий, що стається через переїдання та п'янство. І тут ми знову зустрічаємося з реакцією автора книги 1671 року на практики народної обрядовості, про які не згадано у «Мирі». Дозволю собі велику цитату:

«Еслися в машкары, то е(ст) личманы оуби(ф)ал, ... твари чу(д)ныи себѣ з панѣру або з чого на лице приправова(л) ... мущи(з)на в женское одѣне убѣра(л), а жен(а) в муже(с)кое, ... пѣсни бѣсовскіе рад спѣваль невстыдливые, або байки якіе студныя повѣдал або слухаль» [Н., 51–51 зв.].

Слід зауважити, що «кошунство», до якого у «Науці» віднесено усі названі безчинства, згадане як плід обжерства і у «Мирі», але там воно описане як блазнювання, тобто намагання потішати публіку через гумористичні слова та «страннообразная видѣнія и козни» [М., 274], і гріх цей не кваліфікується смертним, якщо насмішник не святотатствує і не глузує з Бога.

На останньому із семи смертних гріхів (ліниство, тобто недбалість у служінні Богові, який для того людей сотворив, «абысмо Ему служили, якъ в н(е)бѣ Агг(е)ли» [Н., 52]) тут немає сенсу затримуватися докладно, оскільки, по суті, він з'ясований у обох працях досить близько, а розбіжності, які можна там знайти, не вплинуть принципово на уже отриманий при порівнянні матеріал.

Перший висновок, який напрашується при такому попередньому порівнянні, полягає у тому, що, по-перше, «Наука»

могла задумуватися як адаптована для ширшого читача версія вчення, викладеного у «Мирі», і, по-друге, постання обох текстів в одному місці та майже в один час не випадкове, і є не примхою церковного ієрарха, а ланкою якоїсь більшої програми, в яку вони мали б логічно входити. Спробую окреслити «програму», до виконання якої міг бути безпосередньо причетний Інокентій Гізель.

Дослідники такого суспільного явища, як конфесіоналізація протестантської та католицької Європи ранньомодерного періоду, приходять до висновку, що цей процес, виникнувши на зорі новочасної модернізації соціуму, з одного боку, привів до усталення типологічно схожих церковно-конфесійних структур (як, наприклад, формалізація і виклад у зрозумілій формі догматів віри, боротьба за збереження пастви та залучення до власної конфесії іновірців, дисциплінування пастви, упорядкування та уніфікація ритуалу, використання національної мови тощо), а з іншого – до того, що Церква почала відігравати помітну роль у політичному розвитку суспільства⁵². Конфесіоналізація православної Церкви на території Речі Посполитої відбувалася майже синхронно з аналогічними явищами у католицькій та протестантській церквах і також отримала яскраве політичне забарвлення, адже саме гасла захисту zagrożеної батьківської віри стали якщо не реальною, то бодай формально задекларованою причиною початку козацьких воєн з подальшими змаганнями за створення власної держави⁵³. Тут не місце розпочинати дискусію про те, що саме стало початком цього процесу: заснування Острозької Академії чи церковні реформи Петра Могили. Аби зрозуміти логіку виникнення текстів, про які йде мова у цій статті, досить нагадати окремі, найбільш відомі факти, які можна розцінювати як свідомі кроки ієрархів Київської митрополії на шляху до конфесіоналізації православного населення українських земель, і які за змістом та логікою вчинків виявляються дуже схожими на те, як цей процес відбувався у Європі. Київський митрополит Петро Могила, заснувавши

⁵² Прокоп'єв А. Ю. Введение. Реформация, Контрреформация, Конфессионализация // Конфессионализация в Западной и Восточной Европе в раннее Новое время. – СПб., 2004. – С. 19. У цій же статті дано огляд сучасної німецької та російської літератури з проблем конфесіоналізації у ранньомодерній Європі. – Там само. – С. 5–32.

⁵³ Див. про це: Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. – К., 2002. – С. 13–77; Плохий С. Наливайкова віра. Козацтво та релігія в ранньомодерній Україні. – К., 2005. – 495 с.

Києво-Могилянський колегіум, створив необхідні умови для того, щоб забезпечити свою Церкву добре освіченим та дисциплінованим кліром, здатним навчати прихожан основ православної віри та християнської моралі. Опрацювання та публікація Петром Могилою «Літургіаріона» та «Требника»⁵⁴ (в яких було виписано порядок провадження літургій та визначено реєстр дозволених треб і єдину форму їх відправлення) з одночасною заборonoю митрополита всім друкарням перевидавати старі, не звірені «Служебники», вочевидь, свідчить про його прагнення упорядкувати та уніфікувати ритуал (сюди ж можна віднести спробу відновити єпархіальні Собори та вимогу до єпископів проводити регулярний контроль над тим, як відправляють службу парафіяльні священики). Викладом у ясній формі догматів віри став написаний Петром Могилою і схвалений православними ієрархами «Катехізис»⁵⁵, що впродовж XVII–XVIII ст. публікувався кілька разів як у Києві, так і у Москві. Втім, контроль Церкви над життям мирян – вплив на їхні вчинки, формування системи моральних цінностей та стереотипів поведінки, тобто все, що стосується «дисциплінування пастви», найефективніше міг проводитися не стільки через викладання основ віровчення, скільки шляхом «випробування сумління» та напучування. Публічно такі повчання відбувалися у формі проповіді, яка з початку XVII ст. у Православній Церкві Київської митрополії стає обов'язковим елементом недільного та святкового богослужіння. «Індивідуальна» робота священиків з прихожанами мала місце при підготовці до таїнства причастя (приймання сповіді та відпущення гріхів), а сам духівник залежно від потреби міг ставати або добрим радником і лікарем душевних ран, або строгим суддею, який зважає серйозність проступку та шукає адекватного покарання⁵⁶. В ситуації кардинального впровадження життя Церкви та намагання посилити її вплив на

⁵⁴ Див. про це: О. Петро Галадза. Аналіза Служебника Петра Могили 1639 р. / *Leiturgiarion ... published at the Monastery of the Caves Kiev, 1639 with the blessing of Metropolitan Peter (Mohyla)*. – Fairfax – L'viv – New York, 1996. – Р. А-1–А-20. Жуківський А. Петро Могила й питання єдності церков. – Париж, 1969; Нічик В. М. Петро Могила в духовній історії України. – К., 1997.

⁵⁵ Ще до середини XVII ст. було здійснено кілька спроб стисло викласти науку православного віросповідання, але саме «Православне сповідання віри» Петра Могили було схвалене усіма православними Церквами і визнано канонічним. Докладно про це див.: Корзо М. Украинская и белорусская катехетическая традиция... – С. 355–390.

⁵⁶ *Zbigniew Sareto. Lecniczy charakter pokuty (Z historii zagadnienia) // Studia Theol. Vars. + 21 (1983) nr. 2 – S. 24–32.*

щоденне життя мирян логічно сподіватися, що на озброєнні духівників також повинен бути уніфікований перелік тяжких гріхів і дрібніших проступків з «тарифами»⁵⁷ на їх відпущення. Не виключено, що створення такого трактату було у планах Петра Могили, здійсненню яких перешкодила смерть митрополита. Наступний митрополит, Сильвестр Косів, був не настільки владним та амбітним, як його попередник, до того ж ситуація перманентної війни зовсім не сприяла процесові «дисциплінування пастви». Крім того, гетьман Богдан Хмельницький був досить сильною і харизматичною фігурою, аби на підконтрольних територіях утримувати всю повноту влади у власних руках, а його релігійна заангажованість не сягала аж так далеко, щоб дозволити владі стати самостійною політичною фігурою. Відтак один із найвагоміших моментів процесу конфесіоналізації – утримання контролю Церкви над сумлінням мирян, активне спонукання (а насправді – примушення) їх до регулярної сповіді та причастя – на території Київської митрополії мусили чекати слушного часу.

Ситуація кардинально змінилася після смерті Богдана Хмельницького, оскільки його наступники не були такими ж потужними харизматичними володарями, а в боротьбі за утримання гетьманської булави вони дедалі більше втрачали як довіру церковних ієрархів, так і контроль над їхніми діями. В той же час, досить висока соціальна мобільність, що стала властивою для населення козацької України у середині XVII ст., неминуче призводила як до нівеляції традиційних моральних норм та приписів, так і до послаблення можливостей громади контролювати їх дотримання. Звичайно, на той час ще не може йти мова ні про зменшення ваги таких універсальних цінностей традиційних спільнот, як честь, вірність, цнотливість тощо, ні про послаблення осуду щодо людей запламованої репутації, розпусників, крадіїв чи порушників присяги. Змінюється не сама шкала

⁵⁷ Загалом не властива православній доктрині дискретна відповідальність за гріхи з'являється у православній моральній теології аж у XVII ст. Сергій Булгаков, розглядаючи питання про моральне вчення Східного християнства, пояснював неможливість існування такої «тарифікації»: *«Православие не знает автономной этики, ... она есть образ спасения души, указуемый религиозно-аскетически. Религиозно-этический максимум здесь достигается... в идеале монашеском... Православие не имеет разных масштабов морали, но употребляет один и тот же масштаб в применении к разным положениям в жизни. Оно не знает разной морали, мирской и монашеской, различие существует лишь в степени, в количестве, а не в качестве»* (Булгаков С. Этика в Православии // Булгаков С. Православие. – М., 2001 – С. 215).

моральних цінностей, а рівень їх імперативності. Відтак у середині – другій половині XVII ст. на території Київської митрополії і, зокрема, у Гетьманщині складається ситуація, коли традиційні способи контролю за моральністю / аморальністю поведінки людей виявляються недостатніми для збереження суспільного спокою, а світська влада ще не встигла виробити альтернативного потужного апарату (пенітенціарної системи), через який можна було б здійснювати цей контроль. Потенційно Церква знову виявляється інституцією, що претендує на ексклюзивне право контролю за сумлінням своєї пастви, а її ієрархи активно беруться за справу проповідування норм християнської моралі (у другій половині XVII ст. вони публікують низку авторських збірників проповідей ⁵⁸) та наставляння вірних на путь істинний, намагаючись виробити дієві засоби контролю за їх поведінкою ⁵⁹.

Але навіть у такому контексті публікація «Миру» (без урахування «Науки про покаяння») виглядала досить дивним феноменом на тлі українського богослов'я, а його адресат важко надавався окресленню. Трактат не міг бути підручником з моральної теології, адже викладання у Києво-Могилянській академії велося латинською мовою, та й про викладання в академії цього предмета окремою дисципліною, як це було прийнято у єзуїтських колегіумах, нам невідомо. Курси етики, які почали викладатися в академії з кінця XVII ст., були написані латиною і мали зовсім іншу структуру. А, з огляду на церковнослов'янську мову і великий обсяг книги, вона не могла бути адресована не тільки пересічним мир'янам, а навіть більшості парафіяльних священиків, освіти яких навряд чи стало б для того, щоб простудіювати таку працю ⁶⁰. Опрацювання солідного богослов-

⁵⁸ Зокрема тільки «Ключ разуміня» Йоанникія Галятівського витримує чотири перевидання: у Києві 1659 та 1660 рр., у Львові – 1663 та 1665 рр. 1666 р. у Києві виходить «Меч духовний» Лазаря Барановича, а 1674 р. – його ж «Трубъ словес проповідних» та «Труби на дні нарочития». 1676 р. опубліковано збірник проповідей Антонія Радивиловського «Огородок Марії Богородици». – Див. *Запаско Я., Ісаєвич Я.* Каталог стародруків, виданих на Україні. – Кн. 1 (1574–1700) – К., 1981. – С. 53–91.

⁵⁹ Тут я не торкаюся питання про практичне втілення таких намагань. Про ефективність / неефективність конфесіоналізації населення Гетьманщини див.: *Плохій С.* Наливайкова віра. Козацтво та релігія в ранньомодерній Україні.

⁶⁰ Про відносно невисокий рівень освіченості київського духовенства у XVIII ст. переконливо свідчить дослідження М. Яременка «Київське чернецтво XVIII ст.»; автор монографії вважає, що отримані ним висновки значною мірою можна екстраполювати і на XVII ст.

ського трактату, спрямованого на вдосконалення практик душ-пастирської роботи, який через великий обсяг, складність теоретичних викладок та церковнослов'янську мову залишався доступним тільки невеликій кількості найкраще освіченого українського духовенства, з точки зору сучасного дослідника виглядає деяким нонсенсом, явищем, яке наче провисло у повітрі, випадаючи з актуального трибу життя.

Тим часом урахування обох видань (або й усіх трьох – разом із пізнішою працею Ґалятовського) може допомогти вмонтувати їх у схему реформи Православної Церкви, продуману ще Петром Могилою. Адже, як видно навіть з попереднього порівняння, зміст «Науки...» по суті досить близький до вчення, викладеного у «Мирі», але за формою, а основне – за мовою (українська замість церковнослов'янської), дуже відрізняється від цього трактату ⁶¹ і є значно простішим і доступнішим для сприйняття. Зверну увагу, що в назві видання 1671 року наголошено, що до науки про покаєння додано висновки про користь частой сповіді. Думаю, цю ремарку (відсутню у «Мирі») можна трактувати як досить прозору вказівку на мету публікації «Науки» – переконати мирян у тому, що задля їхнього ж таки блага вони повинні стати не пасивними, а дійовими учасниками життя Церкви, в тому числі через виконання певних ритуалів та свідому організацію свого щоденного життя згідно з вимогами християнської моралі ⁶². Такі кроки загалом цілком вписуються у наведену вище логіку процесу «конфесіоналізації», що відбувався у Європі і який бодай в окремих моментах міг бути свідомо повторений українськими ієрархами.

З такої перспективи не випадковою виглядає і помітка про те, що у першому випадку Ґізелю приписано не авторство, а виправлення (редагування?) тексту книги, а у другому – лише благословення на видання. Навряд чи цей факт можна пояснювати тільки «смиренністю» архимандрита, адже у XVII ст. вже стало

⁶¹ Питання про те, чи був прототипом «Науки» «Мир», чи якась із латино-або польськомовних видань подібного характеру, потребує окремого дослідження і поки що залишається відкритим. Маргарита Корзо слушно вважає, що «Мир» також не є цілком оригінальною працею і багато в чому навіть дослівно повторює католицькі праці з моральної богословії. (Висловлюю вдячність Маргариті Корзо за те, що вона дала можливість ознайомитися зі ще не опублікованими матеріалами.)

⁶² Слід зазначити, що, з погляду Ґізеля, дієва причетність до церковної спільноти і «чистота сумління» давали вірянам шанс не тільки на спасіння душі у потойбічному світі, а й на благовоління Бога і щасливу долю у житті дочасному.

прийнятним і цілком нормальним, у тому числі для духовенства, підписуватися під власними творами.

Думаю, щодо «Миру» для пояснення такої «скромності» можна висунути дві однаково вірогідні версії:

(1) слово «ісправленієм» вказує на те, що Гізель насправді тільки розробив загальну концепцію праці, вибрав джерела (насамперед латиномовні), з яких її належало скомпонувати, та здійснив її остаточну редакцію, можливо, також написавши обидві передмови. Переклад латинських текстів церковнослов'янською мовою та їх адаптація до православного світу могли бути виконані кимось із його соратників, чиє ім'я залишилося за кавром;

(2) ідея і структура трактату з'явилася ще за життя Петра Могили, а за сприятливих умов трактат був тільки завершений і опублікований Інокентієм Гізелем. Опосередковано на користь такої версії може служити відомий лист Лазаря Барановича, в якому він просить архимандрита Києво-Печерської лаври більше не зволікати із завершенням та публікацією трактату про основи християнської моралі, так необхідного Церкві⁶³.

«Наука про покаяння» за дорученням Гізеля могла бути зреферована з «Миру» або з якогось іншого прототипу, перекладена українською мовою й адаптована для простого читача кимось із його учнів – ченців Києво-Печерської лаври. А те, що сам архимандрит її навіть не «виправляв», вказує хіба на те, що він просто не володів українською мовою, опосередкованим підтвердженням чого є й те, що у «Мирі» Святе Письмо чи твори Отців Церкви⁶⁴ часто цитуються не за церковнослов'янськими, а за латинськими перекладами, і дивна як для ієрарха київської церкви XVII ст. відсутність проповідей його авторства, а можливо, й те, що він не номінувався на Київську митрополічу кафедру.

Чи, простуючи шляхом розпочатих Петром Могилою реформ, архимандрит Києво-Печерської лаври ставив перед собою мету, яка сягала б значно далі, ніж тільки піклування про

⁶³ *«Жалкуватимемо, якщо книжка про каяття не вийде. Тепер в Ізраїлі мало вчителів. ... Тепер, коли трапився такий випадок, пречесність Ваша, через завбачливість свою, не забудьте скористатися ним, щоб застерегти народ від помилок»* – з листа Лазаря Барановича до Інокентія Гізеля від 14 жовтня 1668 року. Цит. за: Чернігівські Афіні. – К., 2002. – С. 71.

⁶⁴ Висловлюю вдячність Роману Кисельову та Маргариті Корзо, які поділилися зі мною своїми ще не опублікованими спостереженнями на цю тему.

поправу морального занепаду населення Гетьманської держави, і могла б розглядатися у політичній площині – через дисциплінування пастви та встановлення контролю над «сумінням» вірян в умовах слабкості світської влади зміцнити позиції своєї Церкви у суспільному, політичному та економічному житті країни – сказати важко. Опосередкованими свідченнями на користь такої можливості є два моменти: (1) у передмові до трактату «Мир з Богом чоловіку» його автор недвозначно вказує, що саме Церква, а не світські володарі, має (і може) посприяти встановленню спокою на українських землях ⁶⁵; (2) у цьому ж таки трактаті Гізель обґрунтовує незвичну для православ'я, але суголосну з ідеями Петра Могили тезу про вищість духовної влади над світською ⁶⁶.

Лариса Довга

НАУКА О ПОКАЯНИИ В УКРАИНСКИХ ТЕКСТАХ XVII в.

В статье проведено сравнение двух текстов («Мир с Богом человеку», 1669 г., и «Наука о покаянии», 1671 г.), посвященных проблемам морального богословия, опубликованных в типографии Киево-Печерской лавры по благословению Иннокентия Гизеля. Главным фокусом сравнения стала попытка определения авторов и целевой аудитории данных трудов, а также возможность их концептуализации в задуманной еще Петром Могилей программе реформирования Православной Церкви. В результате исследования автор статьи приходит к выводу, что (1) оба текста изначально были обращены к разным реципиентам: «Мир» мог адресоваться хорошо образованной интеллектуальной элите Киевской митрополии, а «Наука о покаянии» – духовенству и мирянам среднего сословия; (2) возникновение рассмотренных текстов – это, скорее всего, не случайный эпизод в истории украинского православного богословия, а часть задуманной еще Петром Могилей программы конфессионализации православного мира; (3) у «Мира» и «Науки», предположительно, были разные авторы,

⁶⁵ Зокрема в передмові «До читача православного» автор пише про те, що внутрішня війна, яка впродовж багатьох років точиться на українських землях, є Господньою карою, посланою народові за його великі і тяжкі гріхи. Відтак, на його думку, єдино можливий шлях до відновлення у країні миру та спокою пролягає через покаяння, провадження праведного життя і постійні молитви, які допоможуть умилостивити Бога і відвернуть Його кару [М., 19 нн. – 27 нн.].

⁶⁶ Докладніше про це див: Довга Л. Соціальна утопія Інокентія Гізеля. – С. 245–254.

притом авторство Иннокентия Гизеля в обоих случаях ставится под сомнение.

Larysa Douha

THE DOCTRINE OF CONFESSION IN 17-TH CENTURY'S UKRAINIANS TEXTS

In the article there's a comparison of two texts, 'Peace with God for Man' (1669) and 'Study of Confession' (1671). They are both devoted to the problems of moral theology and were published by the Kyiv Caves Monastery printing house with the blessing of Inokentiy Gizel. The main focus of the comparison is an attempt to determine who the authors could be and who the target audience was. These two points could help us to find the role of these works in the reforming programme of the Orthodox Church which was planned by Petro Mohyla. As the result of the research the author of the article comes to the conclusion that: (1) both texts were initially directed at different audiences: 'Peace...' could be addressed to the well-educated intellectual elite of Kyiv but 'Study...' is directed at the midlevel of society; (2) the appearance of these texts was not an accidental moment in the history of Ukrainian Orthodox theology but a part of the confessionalization process which was planned by Petro Mohyla; (3) presumably there were two different authors of these two texts and it is doubtful that Inokentiy Gizel was the author of both texts.