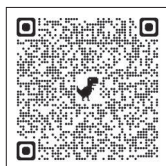


<https://doi.org/10.15407/rksu.40.031>
УДК 94:271.222-475.5(477-25)"1690/1700"

Максим Яременко, доктор історичних наук, доцент,
завідувач кафедри історії, Національний університет
«Кієво-Могилянська академія» (Київ, Україна)
ORCID: 0000-0002-2386-638X
E-mail: m.yaremenko@ukma.edu.ua

ЦЕРКОВНЕ ЖИТТЯ, НАВЧАЛЬНІ ТА РЕЛІГІЙНІ ПРАКТИКИ Й УЯВЛЕННЯ УКРАЇНСЬКОГО ВЧЕНОГО ДУХОВЕНСТВА У КИЇВСЬКИХ ПРОПОВІДЯХ СТЕФАНА ЯВОРСЬКОГО 1690-х РОКІВ

Збережені рукописні автографи-чернетки проповідей київського інтелектуала Стефана Яворського, написані в український період його життя, лише нещодавно привернули увагу науковців. **Мета цієї роботи** — проаналізувати згадані тексти (понад 40 казань за 1690-ті роки) як джерела з історії Київської митрополії кінця XVII ст., насамперед подій церковного життя, релігійної культури та уявлень. **Методологія** дослідження полягає у критичному, структурному та (за потреби) герменевтичному аналізі ранньомодерних проповідей задля оцінки та розуміння прямої і прихованої інформації, релігійних символів. **Наукова новизна** роботи зумовлена тим, що досі проповіді Яворського 1690-х років не цікавили дослідників як джерело інформації для аналізу церковно-релігійної історії (за винятком кількох розвідок про біографії представників українського освіченого духовенства та його ідентичності). **Висновки.** Проаналізовані казання уточнюють наше знання про: завершення реконструкції київського Петро-Павлівського собору (діяв уже в червні 1696 р.); практикування публічних богословських диспутів у Кієво-Могилянській академії в першій половині 1690-х років; літургічні практики (аудиторію Яворського під час виголошення казань у соборах, ступінь її катехизації, пасії в



Цитування: Яременко М. Церковне життя, навчальні та релігійні практики й уявлення українського вченого духовенства у київських проповідях Стефана Яворського 1690-х років. *Рукописна та книжкова спадщина України*. 2026. № 1 (40). С. 31—51. <https://doi.org/10.15407/rksu.40.031>

© Видавець ВД «Академперіодика» НАН України, 2026. Стаття опублікована за умовами відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

Богоявленському монастирському храмі); прихильність і цього українського інтелектуала до концепції *María Immaculata*, а також широко, хоча й не зовсім послідовно розпрацьовані й підкріплені багатьма аналогіями зі священної історії топоси Києва як сакрального простору (міста, що має свої Овечі ворота з Витездою, Гетсиманію, Оливкову гору та Витанію, пустелю на шляху до Землі Обітованої, Синай і Фавор, Вифлеємську печеру і гріб Господній, тут діяли свої Мойсей і старозавітний патріарх Йосиф, Ілля та подібний Ісусу Теодосій Печерський тощо).

Ключові слова: українське проповідництво, релігійна культура, Стефан Яворський, Києво-Могилянська академія, ранньомодерна доба, Київська митрополія, Річ Посполита, Гетьманщина.

Актуальність теми дослідження. Збережені в Російському державному історичному архіві автографи-чернетки проповідей Стефана Яворського, написані в Києві в 1690-х роках (понад 40 казань), цінні під різними кутами зору. Вони показують становлення казної, його інтелектуальні горизонти. Водночас проповіді дають можливість зауважити низку інших маловідомих дослідникам деталей, зокрема обставини та практику проповідування, біографічні деталі про київське духовенство, його корпоративну культуру. Так само казання Яворського, могилянського професора, пустинно-миколаївського ігумена, якому патронував київський митрополит Варлаам Ясинський, цінні як джерело додаткових чи й основних даних про окремі події церковного життя та релігійної культури Київської митрополії, ідентичність мужів Церкви¹.

Аналіз досліджень і публікацій. До останніх років дослідники практично не вивчали київські проповіді Яворського, хоча про них було відомо [26]. Одна з головних причин цього — відсутність публікації казань (збережених у чернетках не завжди доброї якості), написаних Стефаном під час перебування в Україні, за винятком однієї проповіді [11]. Лише нещодавно дослідницька увага до київських проповідей Яворського активізувалася, чому сприяла реалізація міжнародного польсько-італійсько-українського наукового проекту. В його рамках частина текстів казань готується до видання, а також з'явилася низка наукових розвідок [наприклад, 5; 28; 31; 32; 33]. Інші попередні результати аналізу Стефанових проповідей озвучено на різноманітних наукових заходах (тож, слід гадати, невдовзі число публікацій збільшиться).

Мета дослідження полягає в тому, аби проаналізувати київські проповіді Стефана Яворського як джерело фактичної інформації про події церковного життя, освітні та релігійні уявлення та практики 1690-х років, а також сприйняття українськими інтелектуалами сакрального простору Києва.

¹ Розвідку підготовлено в рамках проекту «Polskie wzorce literackie i kulturowe w Rosji na przełomie XVII i XVIII wieku: przypadek Stefana Jaworskiego», підтриманого Національним Науковим Центром (Польща, OPUS, UMO-2017/25/B/HS2/00932).

Виклад основного матеріалу. Проповіді, які написав у Києві Стефан Яворський у 1690-х роках з нагоди різних празників для виголошення переважно в монастирських храмах міста, є цікавим джерелом різноманітної інформації. Автор ретельно фіксував час і місце виголошення казання, супровідні обставини (наприклад, затемнення сонця, присутність поважних гостей, постриги та хіротонії тощо) й апелював до побутових деталей. Наведу кілька прикладів таких свідчень.

З проповіді на Великдень 1698 р., наприклад, довідуємося, що й наприкінці XVII ст. українці випікали паски із сиром та родзинками [19, арк. 58 зв.]. У батуринському казанні в Неділю після Богоявлення 1697 р. знаходимо підтвердження про спільне відвідування лазень жінками й чоловіками. У ній також зафіксовано обізнаність казної з типологією лазень та уявлення про користь для здоров'я від візиту до них: «Сут банѣ по рожныхъ краяхъ яко то чєскихъ, нѣмецких влоских венгїерских которые называются ТЕПЛИЦѢ на рожные немощи людскїе велми выгодные и здоровые» [19, арк. 1058 зв.]². Проте найцінніше свідчення, мабуть, стосується опису внутрішнього облаштування лазень. Як вказує Яворський, зазвичай вони мають три лавки, розміщені сходами від нижчої до вищої. На третій найвищій лавці найгарячіше — там «найболшъ члку бруду збувает, найболшъ поту излівает» [19, арк. 1060 зв.].

У проповіді на празник свв. апп. Петра і Павла 1696 рр. розкрито «секрет» того, як правильно вибрати керамічний посуд: «Видаєм часто, ижъ когда сосуд избирают, звлаща глиняный, наприклад горщокъ, то палцемъ о него брязкают, коли хороше дзвинит и брязчит, ото добрый сосуд [...]» [19, арк. 989]. І хоча згадані вище «технології» та «правила» не мінялися століттями, а деякі дожили до нашого часу, саме тексти київського інтелектуала дають змогу не припускати, а твердити про їхнє існування понад 300 років тому.

Яворський не схвалював проведення жінками косметичних маніпуляцій. Так, у батуринській проповіді в Неділю після Богоявлення 1693 р. він пояснює, про яку молоду йдеться в Пісн. 7 — це благочестива побожна душа, яка розкаюється у гріхах [19, арк. 1054 зв.]. Підводячи до цього висновку, Яворський наголошує, що в Пісні пісень не мовиться про просту наречену. Описуючи звичайну дівчину, Стефан якраз і згадує про фарбування очей та використання косметики для згуби чоловіків:

«Еднакъ же по разумѣнію учителей церковныхъ. непростую ту невѣсту хвалит Жених Нбсный от очес ея, очи твой яко езеро, не ѿ той то невѣстѣ рѣчь которая фарбоваными на уязвленіе срдца члчкаго очима стрѣляет где не треба не без язвы

² Тут і далі при цитуванні зберігаю авторські розділові знаки та скорочення, а також більшість оригінальних літер; йотоване «а» передаю як «я», надрядкові літери та фрази вношу в рядок без позначення; великі літери розставляю згідно з правилами, наближеними до сучасних; зберігаю оригінальні підкреслення та виділення фрагментів прописними літерами, описки.

дїшевной не тую то невѣсту величает Женихъ Нбсный которая то очима своима яко езером якимъ такъ много дшѣ на бездну адскую потопила» [19, арк. 1054].

Теми фарбування обличчя Яворський також торкається в контексті тлінності сегосвітньої краси та намагання приховати під нею внутрішні проблеми. З репліки проповідника 1697 р. дізнаємося про засіб для догляду за шкірою — «рум'яний кораль»:

«Глянешъ на якую красоту, румяным коралем зафарбованную уроду: здається щос над люди: знай же добре же то зверху толко позорная выдається фарба, внутрь щирое болото, единъ мѣхъ смродливого гною, на снѣдъ ненасытную, червію неусыпающему» [19, арк. 904 зв.].

Київський казнодія також фіксує стереотипне ставлення до жінки, як сварливої особи. Міркуючи про те, чому євангельських дів аж десятеро, та ще й п'ять з них нерозумні, Яворський вдається до приземлених аналогій і додає таку фразу: «Една мозгъ проист, а ну жъ десятъ» [19, арк. 1029 зв.]. Загалом таке стереотипне сприйняття жінок з боку духовенства в ранньо-модерний час — річ достатньо поширена.

Окрім побутових деталей та уявлень, у своїх проповідях Стефан згадує певні соціальні практики та стосунки. Наприклад, у 1695 р. він характеризує поведінку жебраків. Ті, маючи дві «сукні», аби схилити людей до милосердя, завжди одягають подертий і латаний одяг, а також виставляють на показ каліцтва: «такъ же и тѣло если мает зраненное зкалѣченное, то тую част тѣла скалѣченую очом людзкимъ презентует а здоровые члонки сокрываетъ» [19, арк. 1027]. Навряд чи доводиться сумніватися, що в такому привабливому для пілігримів Києві Яворський не спостерігав те, що зауважив у казанні. Принаймні вже у XVIII ст. намагалися регулювати кількість жебраків у місті [1, с. 450].

Довідуємося від Яворського також про звичне застосування фізичної сили до прислуги (1697 р.): «бывает часом же иному хлопцеву толко покажешъ карбач, не вѣдит якъ расплачѣтся, а иного бий якъ гадину, хочъ быс убивъ на смерть, слеза не потечетъ» [19, арк. 1060 зв.]. Часом здається, що Стефан балансує на достатньо слизькій поверхні, висловлюючи приховані критичні твердження про соціальну дійсність, що його оточує. Наприклад, у казанні на празник свв. апп. Петра і Павла 1696 р. він нагадує, що «Павел ст: ест сосудом избраннымъ» і що навіть для посудини треба елекції. Відразу потому Яворський зазначає: «а у нас так великіє гонори без избранія ходят!» [19, арк. 989]. Складно сказати, чи мав проповідник на увазі когось конкретного чи узагальнив практики, які йому не подобалися. Але така репліка, висловлена публічно, видається достатньо гострою.

Кілька наведених прикладів не вичерпують усього джерельного багатства Стефанових казань у царині історії повсякдення, уявлень, соціальних

практик тощо. Проте далі я зупинюся на тому, що нового проповіді Яворського додають до наших знань із церковної історії та релігійної культури Київської митрополії кінця XVII ст. Зупинюся на кількох тематичних блоках, про які можна міркувати на основі Стефанових казань. Зауважу, що поділ на них достатньо умовний, адже, скажімо, теологічні уявлення київського духовенства — це також певною мірою свідчення про їхню ідентичність. Проте цей умовний поділ дає змогу краще структурувати текст.

Оновлення київського Петропавлівського собору. У 1696 р. Яворський виголошував казання на празник свв. апп. Петра і Павла (29 червня) у київській Петропавлівській церкві. Як зазначено в назві проповіді, — «in Ecclesia recens renovata SS: Ap[ostolo]rum Petri et Pauli Kijoviam. E[x] Romana in Orthodoxam transformata» [19, арк. 985].

Петропавлівський собор було облаштовано в колишньому костелі св. Миколая домініканського монастиря на Києво-Подолі, що припинив функціонувати з початком козацької революції в 1648 р. Споруду передано київському митрополиту Варлааму (Ясинському) для відбудови вже як православної церкви свв. апп. Петра і Павла в 1691 р. Про те, коли вона почала діяти, досі достеменно відомо не було. Микола Петров зауважував, що на липень 1695 р. оновлення храму ще не завершили [16, с. 226—228]. Тож можна натрапити на достатньо розмиті дані про час перебудови собору — її розпочато Варлаамом Ясинським і не доведено до кінця аж до середини XVIII ст. [8, с. 595—596], або ж — здійснено «у 1690-х рр.» [12, с. 613].

Коротка фраза з назви проповіді про щойно оновлену церкву та й сам факт богослужіння в ній дають підстави твердити, що перебудова таки завершилася, і це сталося саме в 1696 р. Цікаво, що наприкінці казання Яворський звертається до царя Петра Олексійовича з нагоди його іменин та бажає, аби той за допомогою апостолів Петра-«каменя» та Павла-«сосуда ізбранного» переміг ворогів (саме тоді тривала облога турецької фортеці Азов):

«Сію теды двоицу апсловъ за дар на именини тебѣ пресвѣтлѣйший монархо приношу, камень, и сосуд избранный. Камень на войнѣ на тоє тебѣ здастся, абыс оным высоумную бѣссурманского Голиафа сокрушил главу. А сосуд // а сосуд избранный на тоє здастся, абы тебѣ в трудах и въ зноях твоих военных тяготу днеи варносящаго, сладчайшим питіємъ напоил прохладил, укрѣпил. Абыс и каменем сим преславно вооруженный и от сосуда избраннаго укрѣпленный могль одолѣти своимъ врагомъ з преславною до православной отчини своей возвратился побѣдою» [19, арк. 991 зв.—992].

Таке звернення до царя, який не був присутнім на богослужінні та в місті взагалі³, зрідка трапляється у Стефанових проповідях київського періоду його життя. Наприклад, коли Яворський їздив на початку 1693 р. до

³ Цар тоді був в Азовському поході, на що вказано й у цитованому фрагменті проповіді. Петро Олексійович вперше побував у Києві в 1706 р. [9, с. 5—8].

Батурина і виголошував казання на Собор св. Йоана Хрестителя 7 січня, то згадав «тривічний» царський престол. Утім, Стефан вітав «усердієм паче неже языком» саме Йоана Олексійовича, а затим Івана Мазепу, адже в обох були іменини [19, арк. 857—857 зв.]. Припускаю, що причиною апеляції до монарха в 1696 р. став не похід проти турків, адже в казанні не згадано гетьмана Мазепу та козацтво, чий військовий звитяги Яворський не оминав у казаннях різних років. Мабуть, підставою звернення казнодії до московського монарха стали не тільки його іменини, а й те, що царі Петро та Йоан виділили кошти на перебудову храму [8, с. 593; 14, с. 257] (Йоан на час виголошення проповіді вже помер).

Диспути. У проповіді на празник св. Варвари (4 грудня), виголошеній у Михайлівському Золотоверхому монастирі в 1694 р., Яворський обрав тему «идеже тѣло тамо соберутся орлы» (Лк. 17: 37 та Мт. 24: 28). «Що жъ то за тѣло мертвое, що за трупъ до которого собираются орлы», автор пояснює в казанні — це тіло (нетлінні мощі) св. Варвари в Михайлівському соборі. Наприкінці проповіді Яворський критикує протестантів за заперечення поклоніння мощам угодників Божих:

«Загради жъ южъ ту бѣоухлныє свой еретическіє уста дшѣвредное лютерское блядословіє которое такъ научаешъ, же сѣымъ угодником Бжимъ, и образом их и мощам ихъ не треба кланятися, не треба жадной почести воздавати. Солга неправда себѣ: Церковь Сѣяя Восточная Правосл Каѣ: Дѣомъ Сѣымъ наставляема и сѣым и образом стых и мощам стых кланяется и должную честъ воздает» [19, арк. 765].

Яворський заперечує вчення протестантів, а підсумовує свої розважаня такою фразою: «Болшъ если кто о призываній сст: и поклоненій образом их и мощем их, хочет мѣти диспуту и прѣніє запрошаю до школы на бѣословію, там з собою розмовимся» [19, арк. 766].

Цитоване свідчення про диспути (очевидно, публічні, якщо туди запрошують усіх охочих) — одна з перших згадок про такі шкільні практики в Могилянських Атенах (що й не дивно з огляду на поступове впровадження викладання теологічного курсу) [29]. Першу згадку про богословські публічні диспути та тези до них зустрічаємо на гравюрі Інокентія Щирського Обидовському 1691 р. [22, с. 114]. Відомо також, що до початку 1690-х років у Київській академії проводили поточні (для перевірки засвоєного матеріалу) й публічні філософські диспути (останні були зазвичай щорічними) [17, с. 85—86; 20, с. 37, 39]. Тези 1691 р. було піднесено московським царям [24, с. 102], тож складно міркувати на їх основі про публічні богословські дебати в Києві. Проповідь Яворського натомість указує, що такі були в Академії, до того ж відразу, як за викладання богослов'я взявся сам Стефан. З огляду на час виголошення проповіді можемо припустити, що йшлося про урочисту річну акцію у грудні. З контексту, в якому про-

звучало запрошення до «шкіл», бачимо, що в теологічному курсі якраз могло йтися про шанування ікон та мощей, а також критику протестантизму, себто про догматичні питання⁴.

Пасії. Ще в 1629 р. на Київському соборі було вирішено «творити» в Києво-Печерській лаврі запозичені з римо-католицької богослужбової практики великопісні пасії. Архимандрит Петро Могила дбав про їхнє відправлення [7, с. 215, 383]. Окремі тексти та сюжети на пасійну тематику, втім, були відомі й раніше, поширилися вони й після Могили [27, с. 301—304].

Якою була доля пасій-богослужінь, вказує збережена рукописна проповідь Яворського 1695 р. «Тѣснѣй и прискорбнѣй пут ищущимъ Хѣ Спсителя СТРАЖДУЩАГО in illud Canticozum 3. востану и обыйду град, и на торжищех и на стогнах, и поищу егоже возлюби дша моя. Четверочисленною проповѣдью на четирахъ пасіяхъ пятковыхъ великопостныхъ в Братствѣ кievскомъ ѡтправуючихся ИЗСЛѢДОВАННѢЙ. Року ахче на честѣ ранѣ страдавшаго Іса» [19, арк. 1221]. Залишу зміст проповіді для аналізу іншим дослідникам. Тут зверну увагу на наступне. Як бачимо, під кінець XVII ст. пасії не були суто лаврською практикою, як у першій третині століття. Їх служили також у Братському Богоявленському монастирі (чи не Могила, як опікун братства, запровадив таку практику?), як і годиться — чотири рази протягом Великого посту, по п'ятницях. Очевидно, крім самого чину, було передбачено виголошення невеликих проповідей. Принаймні казання Стефана приблизно втричі коротші від тих проповідей, які він готував на різні празники, — всього 4 сторінки [19, арк. 1221 зв.—1223]. Не виключено, втім, що цей текст не завершений.

Зафіксована у проповіді Яворського практика пасійних богослужінь не лише добре прижилася у Братському монастирі, а й значно пізніше, у XIX ст. — на початку XX ст., перетворилася на його візитівку. Зокрема, про великопісні пасії із захопленням згадують вихованці Київської духовної академії, що функціонувала у стінах колишніх Могилянських Атен [наприклад: 2, с. 109, 221, 451—452]. В академічному журналі також друкували сказані на них «слова» професорів [ось кілька з багатьох прикладів: 4, с. 53—58; 15, с. 35—44; 21, с. 45—52; 25, с. 59—71]. Як занотував у мемуарах студент у 1879—1883 рр. Петро Руткевич,

«В наше время многих людей и молодежи обоего пола, учащихся светских и духовных учебных заведений, в Братский монастырь привлекал прекрасный академический хор и совершение так называемых пассий в первые четыре пятницы Великого поста, на которых произносились профессорами академии глубоконазидательные проповеди, о которых много говорилось потом среди киевлян: так

⁴ Цікаво, що зі збережених рукописів дослідники робили висновок, що на лекціях в Академії в жовтні 1694 р. — лютому 1695 р. йшлося про покаяння: [6, с. 72; 18, с. 233, № 543].

глибоко западали оне в душу слухателей! Помнится, что к пассиям приходил весь бомонд Киево-Подола и интеллигенция, так что Богоявленский монастырский (академический) храм до тесноты переполнялся ими: нужно было приходиться со звоном колокола, кто хотел послушать проповедь и пение академического хора» [3, с. 58].

«**Народна побожність**». Вряди-годи Яворський у проповідях звертається до того, як суть релігійних норм та церковних правил розуміють віряни. У таких випадках він ділить своїх «овечок» на дві групи: простаків та тих, хто знається на Святому Письмі. Добрий приклад подає виголошена 24 квітня 1698 р., на Великдень, проповідь у Києво-Софійському катедральному монастирі. На початку казання Яворський звертається до присутніх у церкві з питанням, що таке Пасха. І далі він нагадує, що більшість простаків зовсім неправильно розуміють її справжню суть, ототожнюючи її з випічкою:

«Слышу ѿт вас сладкогласнаа пѣнія: Пасха сщєнная нам днес показася. Но вопрошаю вас: разумѣте ли яже поете? Ежели разумѣте, скажѣте жъ мнѣ що то ест ПАСХА которую так часто въ пѣніяхъ нѣѣшнымъ временемъ воспоминаете? Не вопрошаю ту вас блѣгоразумные и Писанія Бжест: добре вѣдущие главы, мнѣ ту з людьми простими справа: бо вѣдаю же не єдин бы ту мнѣ ѿтвѣщаль, ижъ пасха ничего иншого не ест, толко колачъ з сыромъ з яйцами, з розинками передъ Великоднемъ печєный. То так многіе з простихъ людей разумѣють» [19, арк. 58 зв.].

Таке свідчення з уст (чи з-під пера) вченого мужа навряд чи є суто риторичним прийомом або ж неочікуваною інформацією. Це радше ще один штрих до характеристики того, на що дослідники вигадали не зовсім вдалий термін «народна побожність» — вказівка на брак присутнього розуміння «простими» вірянами складних догматичних деталей.

Участь вірян у богослужіннях. Звертаючись у проповідях до своїх слухачів, Яворський найчастіше не уточнює, хто вони. Проте інколи він апелює до цілком конкретних груп чи осіб. Їхні імена та статус дають підстави зрозуміти, наскільки урочистою була служба в тому чи тому місці в конкретний день і празник⁵. Найчастіше Стефан згадує київського митрополита Варлаама Ясинського, прохаючи його благословення звершити проповідь. Зазвичай звернення до митрополита достатньо лаконічне. Наприклад, «за твоимъ архипаствуру мой многопоспѣшествующимъ блсвеніемъ, под которое покорне главу мою схиляю» (1695 р.) [19, арк. 1022] чи й ще коротше — «за твоимъ архипаствуру мой многопоспѣшествующимъ блсвеніемъ» (1697 р.) [19, арк. 894 зв.]. Проте апеляції до Ясинського можуть бути ба-

⁵ Зрозуміло, що літургійну урочистість визначав найперше Устав. Проте, наприклад, присутність архиєпископа надавала богослужінню додаткових особливостей. Присутність же у храмі вельможних мирян свідчила про те, що в цей день саме у цьому монастирі відбувається «статусне» зібрання.

гатослівнішими⁶ чи й узагалі достатньо велемовними та панегіричними. Наприклад, у 1698 р. на храмовий празник у Пустинно-Миколаївському монастирі Яворський, його ігумен, хвалив Варлаама за опікування над багатьма «чадами» та звершення добрих справ, богомисленне життя, любов до Бога і ближнього [19, арк. 921 зв.]. Він також дякував за візит митрополита до монастиря в цей день:

«Над всѣми же сими и се ест знаменіе любви ѡтческія, яко блгоизволил обител сію и нас в ней сушихъ посѣтити, и пресвѣтлоє празденство сїля Хсва Николая своим присутствіем украсити за що нижайшее мое воздаючи вашему ѡтческому блгоутробію блгодареніе, усердно желаю абы сїль Хсвъ Николае старым сѣдинам силу обновляяй, и вашей пастырской милости пречестнѣйшія сѣдины на орлію претворил юност въ далшое блгостроєніе блголѣпіе и украшеніе церквамъ Бжїимъ, а нам чадом на утѣху и защищеніе а яко мы дховнѣ наслаждаємся ѡт сосцу ѡтческих и пастырскихъ млеко дховнаго воспитанія, такъ жебыс и ваше преос: ѡт того о котором речено блжена сосца яже еси ссал ѡт тая которой сосца ссалъ, вѣчныхъ блгъ наслажденіемъ наслаждался по многих лѣтєхъ &» [19, арк. 921].

Такі згадки-звернення у проповідях Яворського є джерелом для укладання своєрідного ітинерарія митрополита в Києві, що, своєю чергою, стане підставою для кращого розуміння і ролі тогочасних архипастирів у літургійному житті (адже Варлаам не обмежувався служінням тільки в катедральній Софійській обителі), і навіть розуміння сакрального простору Києва в уявленні духовенства кінця XVII ст., не кажучи вже про комунікацію між київськими інтелектуалами.

Окрім апеляцій до митрополита, Стефан вряди-годи обмовляється про присутність на службах інших осіб — як духовних, так і світських. Наприклад, з казання 1695 р. на празник св. Миколая дізнаємося, що до монастиря завітали «зацні» гості: «Вижду васъ СС: моих хороших и зацных гостей которых блдтъ Сїго Дѣха собра на сію урочистост великого Сїля Хсва Николая» [19, арк. 889 зв.]. На храмове свято до Пустинно-Миколаївського монастиря в 1698 р. прибув настоятель сусідньої Лаври [19, арк. 921]. У 1699 р. на Благовіщення в Києво-Печерський жіночий монастир завітала козацька старшина (тоді, окрім великого празника, ще й постригали в чернецтво племінницю Мазепи). Яворський звернувся до її представників: «Знаю таких многих неустрашоновх молойцовъ, але не воспомяну імень их устнама моима, могут и ту в церквѣ быти [...]» [19, арк. 395]. У назві проповіді в Неділю після Богоявлення 1697 р. у Батурині вказано, що її

⁶ Як-от: «за твоим архипастыру мой многопоспѣшествующим блвеніемъ твоя архипастырская блвѣющая десницы кртом ст: аки златотканным ключем да ѡтверзет мнѣ сію мисленную дверь, абым нею вшедши моглъ обрѣсти дїшепитателную похвалных и полезных словес пажит въ насыщеніе избранному словесному стаду» [19, арк. 889 зв.].

виголошено перед «universo Senatu Rossiano Baturini» [19, арк. 42], себто перед генеральною старшиною. Не забуває Яворський згадати, звісно, і про присутність у церкві гетьмана.

Теологічні уявлення. У дослідженнях двох останніх десятиліть не раз порушувалося питання про особливості української релігійної культури та завершення формування її особливого обличчя у другій половині XVII ст. Одним із джерел для збагачення власного «я» стала адаптація латинських теологічних доктрин, зокрема пов'язаних із шануванням Богородиці. Як констатує Наталя Яковенко, «з упевненістю можна твердити, що шанувальниками культу Непорочного Зачаття були [...] усі помітні могилянці другої половини XVII століття (Антоній Радивиловський, Варлаам Ясинський, Дмитрій Туптало), а Симеон Полоцький і Лазар Баранович навіть стали “героями” скандалу в Москві, де заперечували Непорочне Зачаття» [27, с. 299]. До згаданої когорти інтелектуалів слід додати й Стефана Яворського. У проповідях він не раз звертається до того образу Богородиці, який символізує католицький іконографічний канон представлення концепції *Maria Immaculata* і який відсилає до Апокаліпсису — зображення Діви на півмісяці із зорями над головою [27, с. 295—297].

У проповіді на Успіння Богоматері в 1691 р. Яворський називає Діву Марію «небом» і вказує, що Йоан в Одкровенні описував саме її: «Нѣбом ест, бо яко на нѣбѣ слнцѣ, мѣцѣ, звѣзды, такъ на П: Д В: Б: высопарный астрологъ Иоанъ ст. тые жѣ усмотрѣлъ свѣтила: жена облена въ слнцѣ и луна под ногама ея и на главѣ ея вѣнецъ от звѣздъ 12» [19, арк. 452 зв.]. Те саме казодія повторив у проповіді на Благовіщення 1695 р.: «Входит днес до нѣба а нѣба мисленнаго одшѣвленнаго до П: Д: М: о которой Церковъ Ст: вопіет: что ты наречем обр: Нѣбо, яко восіяла еси Слнцѣ Правды; и заправде где ест слнцѣ, мѣцѣ, звѣзды, где Сам Бѣгъ, там ест нѣбо, все тое въ Бѣцы найдуеться, ест слнцѣ, бо она облеченна въ слнцѣ, ест луна, бо луна под ногама ея, сут звѣзды, бо на главѣ ея вѣнецъ от звѣздъ Вѣ» [19, арк. 386]. А в казанні на Собор св. Йоана Хрестителя в 1697 р. Яворський лише коротко нагадав наведений вище фрагмент Одкровення: «Пристанъ же, Спсителью мой, нехай Твою паготу самое покрывает нѣбо, яко кожа, самые планеты, слнцѣ, мѣсяц, звѣзды, которые там якуос в Апокалипсѣ украшают Невѣсту: жена облеченна в слнцѣ &» [19, арк. 42 зв.]. Так само лаконічно про це згадано у проповіді на празник св. Миколая 1698 р.: «Жена облеченна въ Слнцѣ и Луна под ногама ея. Жена ест ап:⁷ Маріа» [19, арк. 918 зв.].

У проповіді на празник св. Теодосія Печерського 1696 р. Стефан детальніше зупиняється на можливих інтерпретаціях біблійного апокаліптичного сюжету, аби зрештою наголосити, що найкращим тлумаченням видіння є ототожнення згаданої у ньому жінки з Богородицею:

⁷ Скорочено вочевидь від «апокалипшеская».

«Такъ мовит Апокалиѳис с: 12. знаменіе веліе явися на нбси ж: обл: въ сл: и л: под н: е: и на гл: ея: в: ѡт з: д:⁸ и въ чревѣ имѣяше жена та. И се ино знаменіе явися змий великъ и чермень, имущъ седмъ главъ ста пред женою хотящею родити, да егда родит снѣст чадо ея, и роди сѣа, и восхищено быст чадо ея къ престолу Бжію: Рожне ѡтцы стѣй видѣніе апокалипшеское выкладают. Іншіе мовят, же то жена оная знаменуєт синагогу жидовскую, маючую на онъ час Хѣ Мессію родити, іншіе мовят, же оная жена знаменуєт Церковь первенствующую которая такъ много ідолопоклонных народовъ яко змієвъ седмъглавных вѣрою побѣдила. Іншіе тоє выкладают ѡт Церкви при // при сконченю свѣта будучой которая великую будет мѣти войну з антихристомъ и з ѡтцем его люципером на тот ѡтвязаным и з пекла выпущеным. Але найпосполитший и найпѣвнѣйший того видѣнія апокалипшеского єст выклад о воплощеній Сѣа Бжія Хѣ С: н: Жена она сѣнцемъ мѣсяцем и звѣздами украшенна знаменуєт П: Бѣу имущую въ пречистой утробѣ своей Хѣ С: н: Змий хотящий поглотити оной жени чадо єст врагъ вселукавый, который видячи въ Откровеній Предвѣчного Сѣа Бжія, въ утробѣ матерней, єстество наше члѣкое приимуючого, хотѣль оноє чадо поглотити, то єст хотѣль Бѣа, не быти члѣком, але рачей Бѣа быти аггломъ, жебы был Бѣг агглскую взял натуру, не члѣкую, жебы рачей кланятися Бѣу агглу, не Бѣу члѣку, и ѡттол в гордыню вознеслєя не хотячи кланятися Бѣу члѣку, будучи вышшимъ въ єстествѣ ѡт члѣка, а затым з нба за тую гордыню изверженъ єст до ада, яко о том пространно научает ѳеологія» [19, арк. 1034 зв.—1035].

На думку Наталі Яковенко, наслідком засвоєння концепції Непорочного Зачаття Богородиці є поіменування її Успіння «внебовзяттям» [27, с. 300—301]. Здається, опосередковано відголоски такого словництва надібуємо й у Яворського. Принаймні у проповіді на Успіння 1694 р. він каже, що Господь «бере і возносить» Богоматір на небо: «Сам єдин Хѣ С: н: Обой тый дверѣ Небесный Прекрѣпкий Самѡнъ разоряючи нѣѣ храмину тѣлесную Богородичину берет и возносит на гору небесную [...]» [19, арк. 468].

Звернімо увагу, що до образу Марії на місяці із зорями над нею Стефан звертається в різний час. Тож його теологічні переконання залишалися сталими в 1690-х роках.

Сакральний простір Києва. Марія Грація Бартоліні використала одну проповідь Яворського на празник св. Варвари 1694 р. та комплекс інших джерел, аби показати, як активізація культу святої використовувалася київською духовною елітою для демонстрації власної значимості. Св. Варвара виконувала також роль своєрідного політичного символу та стала одним з елементів руської релігійної ідентичності. Для Яворського мощі Варвари в Михайлівському Золотоверхому монастирі дають змогу знову наголосити на такій самій ласці, яку Бог виявляв до Палестини, нагадати, що Київ — це «другий Єрусалим», «російський Едем» та «новий Сіон». Стефан — один

⁸ Скорочено від: «ж[ена]: обл[ечена] въ сл[онце]: и л[уна]: под н[огами]: е[я]: и на гл[ави]: ея: в[ѣнец]: ѡт з[вѣзд]: д[воюнадесяте]:» (Од. 12:1).

з київських інтелектуалів, які за допомогою звернення до св. Варвари декларували тяглість між Київською Церквою та біблійними часами, між небесами та Києвом (метафоричним містком слугували мощі святої в Золотоверхо-Михайлівському монастирі). Для Яворського святина стала доказом престижу Київської митрополії серед інших православних Церков, свідченням захисту Києва та загалом правильності православ'я супроти протестантизму [30, р. 344—346, 352—353, 357, 359].

Проте проповіді Яворського, з яких можна робити висновок про ідентичність київських інтелектуалів кінця XVII ст., зовсім не вичерпуються одним текстом 1694 р. Ба більше, під таким кутом зору, як це робила Марія Грація Бартоліні, краще розглядати комплекс казань Стефана. Тоді стане зрозуміло, що уявлення про київські паралелі з біблійними подіями будується не тільки на зверненні до образу св. Варвари та її мощей. Далі коротко продемонструю візію Яворського, залучивши його проповіді з нагоди різних свят.

Усталений ще раніше в середовищі руських інтелектуалів топонім Києва-«богохранимого граду» та «другого Єрусалиму» експлуатувався у проповідях Яворського 1690-х років. Про звернення до нього в казанні на честь св. Варвари 1694 р. згадала, як зазначалося, Марія Грація Бартоліні. Стояти на сторожі цього міста Стефан також закликає, наприклад, св. Миколая, як-от у проповіді на його празник у 1695 р. Вживаючи мілітарну риторичку⁹, Яворський просить святителя стати київськими Золотими воротами: «Не стало нам в сем преславном градѣ Кіевскомъ Золотых Врат, буд нам Золотыми Вратами заключенными, непроходимыми на воспятіе всѣхъ враговъ мечи своя на бгохранимый сей град изошряющих, врата сія заключенны будут» [19, арк. 893 а].

Апелюючи до Києва як до «другого Єрусалиму», Стефан не обмежується констатацією вже звичного шаблону. У нього Київ має ті самі локації, що й Єрусалим. Так, у погребальному казанні на поховання Вуяхевича 1697 р. Яворський звертається до мощей св. Варвари в Золотоверхо-Михайлівській обителі, її патрона св. Михаїла та п'ятох верхів монастирського собору, аби провести пряму аналогію з Овечими воротами в Єрусалимі та водоймою (Витездою) біля них. Св. Варвара — це і є цілительна купіль, п'ять бань відповідають п'ятьом критим переходам Витезди, а св. Михаїл — це той євангельський ангел Господній, який спускався в Овечу купіль та робив її воду цілющою (Йн. 5: 1—4):

«Я собѣ так імагіную, же помощи Стой Вел: Варвары ест то цѣлительная купел чудесный исцѣленія источникъ изливающая. Михаил ст: патронъ его, ест то аггль оный возмущающий цѣлительную купел, на исцѣленіе болящим, а пят верховъ которые там зешлый въ Бѣу сооружил сут то нѣбы пят притворъ при купели, абы

⁹ До неї він вдається також у проаналізованій Марією Грацією Бартоліні проповіді на празник св. Варвари [30, р. 345].

сей российский вторый Иерлимъ бгоспасаемый градъ Кіевъ своею пятопритворную защищался виѣздомъ» [19, арк. 1790].

Мав Київ і свою Гетсиманію. У заголовку проповіді на Успіння Богородиці 1694 р. Яворський вказує, що підготував її для виголошення на процесії в «Геосиманской Лаврѣ ст: чудотвор: Печерской Кіевской» [19, арк. 463]. Біблійний сад розташовувався під Оливковою горою. Була вона і в Києві — так Стефан називає в 1698 р. локалізовану біля Лаври жіночу Вознесенську обитель («сея горы Масличныя Елеонскія», «сей горѣ Елеонской Вознесенской» [19, арк. 97]). А оскільки шлях на Оливкову гору лежить через Витанію, то цей жіночий монастир на Печерську разом є й Витанією:

«[...] през Виѡанію треба ити на гору Елеонскую Вознесенскую, а Виѡанію не иншую толко тую которая толкуется дом скорби болѣзни, и печали, дом послушанія избрали есте сію обитель стую аки вторую Виѡанію, дом скорби и печали дшѣполезныя дом послушанія, в которой то Виѡаній, аки оныѣ любимыѣ другинѣ Хсѣвы Марія и Марѡа слуханемъ Слова Бжгого, и многопечаливым на хвалу Бжію попеченіем, Хѣ угодивши, з ним же часу своего, по скорбех и печалех мѣти будете радост [...]» [19, арк. 97 зв.].

У проповіді 1698 р. на празник св. Миколая в Пустинно-Миколаївському монастирі Яворський назвав святого другим Мойсеєм, а свої міркування на цю тему підсумував так: «Явѣ убо ест яко сія обитель Пустинная, имущи Николая стго уподобляется пустыни Израилской Мойсея имущой» [19, арк. 921]. Ба більше, вибудовуючи паралелі, Стефан натякає, що Миколаївський монастир через Миколая-Мойсея має опіку від Богородиці: «А яко Мойсей въ пустыни избранъ быст въ пастыра при купинѣ оной, огнепальной, такъ и Мойсеови сему второму Николаеву стому пустинному даде омофор на пастырство купина огнепална неопалима Пр. Бца» [19, арк. 921]. Здається, останнє цитоване речення містить подвійний сенс. У ньому також можна вбачати натяк на ще зовсім недавно залежність Пустинно-Миколаївського монастиря (Миколая) від Свято-Успенської лаври (Богородиці). Щойно в 1694 р. Миколаївську обитель підпорядковано владі митрополита [23, с. 12].

Пригадаймо, що пустеля — це був шлях до Землі Обітованої, і на ньому Господь явив не раз свою ласку людям, а також дав заповіді та уклав завіт з обраним народом. Окрім таких біблійних паралелей між пустелею та Миколаївським монастирем, Яворський в іншому випадку лаконічніше вказує на важливу характеристику Миколаївської обителі. Божа ласка та присутність виявляються також у чудодіянні. А його бачимо не тільки в Лаврі чи окремих її об'єктах, про що Яворський згадує не раз. «Чудотворним» («сія чудотворная обитель ст:») Стефан називає в 1695 р. й Пустинно-Миколаївський монастир, причому за кілька років до того, як став його настоятелем [19, арк. 889 зв.]. Була в Києві і своя Вифлеємська печера — це печера лаврського преподобного Теодосія, «стая кіевская, и ты ничим же менша еси

от пещери ст: виолеемской» [19, арк. 1034 зв.]. Лавра («гора небоподібна Печерська») також уособлювала Фавор, де було явлено божественне світло під час Преображення Господнього — тут, у монастирі, Бог теж «сіяєт нѣбы свѣтозарными променями различными чудесы през угодниковъ своих печерск[их]» [19, арк. 151 зв.]. У Києві є й своя Синайська гора. Так Яворський називає також Лавру — «гору стую Печерскую подобосинайскую» [19, арк. 1024].

Ситуативно, без сталого вживання топосу, Стефан згадує й про київський еквівалент місця покладення тіла Христа після розп'яття: тут такою «печерою ерусалимською» стає лаврська печера св. Теодосія [19, арк. 1034 зв.], яку, як щойно згадано, казнодія ототожнював також з київським відповідником місця народження Ісуса.

Недарма частину ерусалимських локацій пов'язано з Печерським монастирем. Варто зауважити, що топос «Єрусалима» Яворський застосовує не тільки щодо Києва. У місті, згідно зі Стефаном, є ще один продовжувач слави священного біблійного символу — Лавра. Саме цей окремий монастир він називає у проповіді на Вербну неділю 1699 р. «...сеї вторый Іерлимъ» та «сеї прекрасный Іерлимъ Печерский» [19, арк. 1230]. У казанні 1696 р. з нагоди празника св. Теодосія Печерського Яворський також натякає, що Лавра — це Єрусалим, а Теодосій «такъ глубокіє на фундаментъ оногo града покопалес пещери» [19, арк. 1031].

Уже у XVIII ст. Лавра активно експлуатувала образ «російського Єрусалиму» стосовно себе. Наприклад, у середині століття в монастирі продавали богомольцям друковані свідоцтва про прощу в «Іерусалимъ російській гору» [13]. Проте це вже був час, коли Печерська ставропігійна обитель відігравала роль самостійного політичного гравця в церковному житті Києва та синодальної Церкви загалом. Навряд чи за риторикою Яворського кінця XVII ст. слід шукати якісь натяки на особливу самостійну політичну роль Лаври. Радше йшлося про підкреслення її особливого сакрального статусу.

Казнодія не лише проводить паралелі київської топографії з біблійними місцями, а й подає місцевих відповідників героям священної історії. Так, св. Антоній Печерський — це Мойсей, який, щоправда, отримав для Лаври закон не на Синайській, а на Афонській горі («тужь Мойсей законодавецъ Антоний ст:») [19, арк. 151 зв.]. Проте в іншій проповіді наступного року Стефан «другим російським Мойсеєм» / «російським Мойсеєм» іменує вже св. Теодосія Печерського. Це він піднявся на тутешній Синай — Печерську гору. Яворський, проводячи паралелі з біблійним Мойсеєм, постійно натякає, що «російський Мойсей» перевершує його, заслуговує на більшу почесність, адже Теодосію на київській «горѣ подобосинайской» не раз, а кілька разів являвся Господь; тут він постився не 40 днів і ночей, а все життя; Божі заповіді «звѣзда росская» Теодосій закарбував не на кам'яних таблицях

та передав люду ізраїльському, а на скрижалях свого серця, «а ораз и законъ иноческаго устава списавши нам иночествующимъ въ сохраненіе подал и зоставил». Зрештою, святий, як і пророк, сподобився мати два променисті роги: «двома сими лучезарными просіял преславно рогами житіємъ бгомыслным, и житіємъ дѣлательнымъ в российской землѣ яко свѣтло свѣтило просія». І як Мойсей приховував свої світлозорі промені, так і Теодосій чинить, затаївши їх під печерним спудом [19, арк. 1024—1024 зв.].

Яворський не шкодує аналогій для уподібнення св. Теодосія Печерського біблійним героям. Він — і «патріарх наш російський», аналог старозавітного патріарха Йосифа», а також — «російський Ілля», як-от, наприклад, у проповіді 1696 р.:

«Ілія огнепалный утѣкаючи от злосливой Езавели (:3 Reg: 19.) сокрыся при горѣ Бжій Хорив въ вертепѣ, ты также Іліе наш российский огонь с нбсе сводящий утѣкаючи от дшѣвредной мира мира сего суети якъ от Езавелѣ, скрылся въ пещерѣ.

[...] Іосифъ ветхозаконный патріарха вперд нѣжъ вознесенъ былъ на панство въ Египтѣ, мусѣлъ в глубоком ровѣ побувати. Ты также патріархо нашъ российский, вперд нѣмъ возвысил тя Бѣ на панство въ Царствій Нбнѣ &, въ глубоком пещерном ровѣ примѣтатися изволилєс» [19, арк. 1031 зв.]¹⁰.

У цій проповіді з нагоди празника Теодосія Яворський не обмежує себе в характеристиках святого, шукає для нього паралель ще й у новозавітній історії (Теодосій перебуває в печері так, як в утробі Єлизавети св. Йоан [19, арк. 1035]). Зрештою, Стефан уподібнює святого з Ісусом та говорить про братерство київського преподобного з Христом, балансуючи на межі порушення найважливіших віросповідних уявлень, пов'язаних з народженням Ісуса. Хай і умовно, але Яворський вказує на те, що Теодосій як чернець символічно «народився» без первородного гріха, був «розп'ятий» для світу і що він — також син Божий:

«Сѣт Бѣа родилєсся Ѳеодосіе, то южъ отцем твоимъ Бѣъ, а братом той который не стыдится братію нарицати нас Хсѣ чдыс, и для того жъ то подобенство маешъ съ Хрстомъ бо брат брату бывает подобный, Хсво двоякое рожденіе пред вѣки, и на кончинѣ вѣковъ, твоє также двоякое плотское и дѣховное, Хво второе рожденіе без сѣмени мужеска, твоє также второе рожденіе без сѣмени мужеска там рожденіе без болѣзни ту также etc., Хсво рожденіе второе въ пещерѣ виолеемской; твоє также рожденіе второе въ пещерѣ кіевской. Хсѣ распят ся на крстѣ, ты распят ся мирови Хсѣ умерший погребєся въ пещери іерслимской, ты умерши мирови погреблєся еси въ пещерѣ кіевской. Возвеселися жъ неплоды не раждающая пещеро стая кіевская, и ты ничим же менша еси от пещери ст: виолеемской, из тебе бо также изыйде снѣ Бжій Ѳеодосіе ст:» [19, арк. 1034 зв.].

¹⁰ Інший приклад іменування Теодосія Іллею: [19, арк. 151 зв.].

Варто все ж зазначити, що Яворський не завжди послідовно вживає саме біблійні топоси для характеристики окремих київських об'єктів. Наприклад, лаврські печери він також називає «раєм богонасадженим»; небом; вертоградом, в якому процвітає істинна лоза-Богородиця; джерелом; «мати нового чїка, гнѣздо мравієвъ нбсныхъ тѣсный путе въводящий въ живот вѣчный, узкая врата нбная, златокопателнице обогащенія ншего, село сокровища нбснаго, рове горняго града Іерслима, удоли плачу в радост претворяемаго, глубино иноческаго смиренія, гробе повапленный внутрь чистыми, не-тлѣнными, цѣлебными мощами исполненный» [19, арк. 1031 зв.].

Послідовно чи принагідно вжиті біблійні паралелі, до яких вдається Яворський, покликані показати, що біблійна Свята земля та її центральне місто Єрусалим — це не десь далеко, а тут. Простір Києва — сакральний, у ньому є відповідники тих місць, в яких діяли пророки, Бог являв себе людям, народився, молився та був покладений після розп'яття Христос. Це місто, де повторюється священна історія спасіння і яке перебуває під захистом святих патронів. Зрозуміло, Стефан не був оригінальним у формуванні особливої київської релігійної ідентичності за допомогою наведення паралелей з біблійними — старо- чи новозавітними — сюжетами. Наприклад, митрополит Варлаам Ясинський включає до київських об'єктів замський Межигірський монастир, який в одній зі своїх проповідей називає подібним до Фавору («[...] на мѣсто сее стое Межигорское горѣ Фаворѣ подобное [...]») [10, арк. 127]¹¹. Не можна також твердити, що київські інтелектуали досягнули конвенції, апелюючи до частини топосів. Навіть Яворський у проповідях не завше послідовно вдається до порівнянь та отожднень. Проте загальна, загалом не нова, ідея — про священний простір Києва — цілком послідовно пропагувалася, зокрема й Стефаном. Навіть якщо йшлося про суто риторичний прийом — потребу поєднати в конкретному випадку відповідний церковний празник та місце виголошення проповіді з біблійним топонімом — у слухача мало виникати відчуття сакральності Києва. У ширшому контексті тогочасних церковно-політичних реалій демонстрація Києва як місця повторення подій священної історії ставала важливим аргументом, адресованим також Москві. Адже після нещодавнього захоплення Софійської катедри московським патріархом такі меседжі стали одним зі способів нагадати про те, кому належить духовна першість у православному світі Східної Європи.

Наукова новизна дослідження полягає в аналізі рукописних автографів Стефана Яворського, написаних у Києві в 1690-х роках, як джерела з церковної історії та релігійної культури. Досі ніхто з науковців не залучав ці тексти для розгляду питань шкільних практик, уточнення згаданих у цій

¹¹ Щиро дякую Ларисі Довгій та Оксані Суховій за можливість скористатися копією проповіді, що готується до друку в рамках проекту «Досліджуйте в Україні» Центру Мерошевського.

розвідці фактів чи теологічних питань. Лише нещодавно дослідники звернулися до окремих казань, аби проаналізувати ідентичність українського духовенства. Проте проповідей Яворського, в яких її артикульовано, значно більше, ніж досі використано.

Висновки. Київські проповіді могилянського ректора і пустинно-миколаївського ігумена Стефана Яворського, написані в динамічний і важливий для Київської митрополії час, містять різнопланові цікаві свідчення: від побутових штрихів до світоглядних характеристик українського освіченого духовенства. В одних випадках тексти Стефана уточнюють чи пропонують додаткові аргументи до відомих фактів (реконструкції храмів, шкільні звичаї), в інших слугують першорядним свідченням безпосереднього учасника (богослужбові практики) чи виразника корпоративних уявлень (сакральність Києва, теологічні доктрини). Проте казання залишаються тим цінним джерельним пластом, який ще належить актуалізувати надалі.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Андриевский А. Меры против умножения нищих и бродяг в Киеве в 1764 г. // Киевская старина. 1893. № 9. С. 450.
2. Биографический словарь выпускников Киевской духовной академии : 1819—1920-е гг. Материалы из собрания проф. прот. Ф.И. Титова и архива КДА / сост. В.И. Ульяновский. Киев : Издат. отдел УПЦ, 2015. Т. 2 : К—П. 617, [2] с.
3. Там же. Киев : Издат. отдел УПЦ, 2019. Т. 3 : Р—Я. 634, [2] с.
4. Богдашевский Д. Слово в пяток третьей недели великого поста, при воспоминании страстей Христовых // Труды КДА. 1888. № 5. С. 53—58.
5. Броджі Дж. «Діоенес зажжегль свѣщу и з нею шукал доброго человекѣка». Невідомий фрагмент тексту Стефана Яворського // Sub fisci. Меморіальний збірник, присвячений Ігореві Скочилясу / відп. ред. І. Альмес; редкол. : У. Головач, Я. Грицак, Д. Сироїд, А. Ясіновський. Львів : Укр. католицький ун-т, 2022. С. 99—111.
6. Булгаков М. История Киевской академии. Санкт-Петербург : Тип. К. Жернакова, 1843. 226 с.
7. Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. (Опыт церковно-исторического исследования). Киев : Тип. Г.Т. Корчак-Новицкого, 1883. Т. 1. XII, 559, XV, 576 с.
8. Закревский Н. Описание Киева. Москва : В тип. В. Грачева и комп., 1868. Т. 2. 499 с.
9. Иконников В. Пребывание Петра Великого в Киеве (Киев—Полтава) // Военно-исторический вестник. 1910. № 5—6. С. 5—42.
10. Институт рукопису Національної бібліотеки України імені В.І. Вернадського. Ф. ДА 226.
11. Карпинский К. Слово, сказанное игуменом Киевского Никольского монастыря, префектом академии, Стефаном Яворским, при погребении святителя Феодосия Углицкого, архиепископа Черниговского // Прибавление к Черниговским епархиальным известиям. Часть неофиц. 1908. № 5. С. 143—173.
12. Київ. Провідник / ред. Ф. Ернст. Київ, 1930. 800 с.
13. Лазаревский А. К истории киевского паломничества // Киевская старина. 1890. № 9. С. 496—497.

14. Местность, занимаемая Киевскою духовною семинариєю // Киевския епархиальныя ведомости. Отдел второй. 1863. № 9. С. 250—260.
15. Певницкий В. Слово в пяток первой недели великого поста, при воспоминании страстей Христовых // Труды КДА. 1888. № 5. С. 35—44.
16. Петров Н. Историко-топографические очерки древняго Киева. Киев : Тип. Имп. У-та св. Владимира, 1897. [2], IV, 267 с.
17. **Петров Н. Киевская Академия во второй половине XVII века. Киев : Тип. Г.Т. Корчак-Новицкого, 1895. 178 с.**
18. Петров Н. Описание рукописных собраний, находящихся в городе Киеве. Вып. III : Библиотека Киево-Софийского собора. Москва : Универ. тип., 1904. 363 с.
19. Российский государственный исторический архив. Ф. 834. Оп 2. Д 1592.
20. Симчич М. *Philosophia rationalis* у Києво-Могилянській академії: компаративний аналіз могилянських курсів логіки кінця XVII — першої половини XVIII ст. Вінниця : О. Власюк, 2009. 238 с.
21. Сольский С. Слово в пяток второй недели великого поста // Труды КДА. 1888. № 5. С. 45—52.
22. Суториус К. Источники по истории преподавания православного латиноязычного богословия в России в первой половине XVIII века : дисс... канд. ист. наук. Санкт-Петербург, 2008.
23. Титов С.Ф. Историческое описание Киевского Пустынно-Никольского монастыря. Киев, 1902. 32 с.
24. Титов Ф. Императорская Киевская духовная академия в ее трехвековой жизни и деятельности (1615—1915 гг.). Историческая записка / предисл., прим. и прил. В. Ульяновский. Киев : Гопак, 2003. 688 с.
25. **Чекан В. Слово в пяток четвертой недели великого поста при воспоминании страстей Христовых // Труды КДА. 1888. № 5. С. 59—71.**
26. Чистович И. Неизданныя проповеди Стефана Яворскаго // Христианское чтение. 1867. Ч. 1. С. 259—279, 414—429, 814—837.
27. Яковенко Н. У пошуках Нового неба: Життя і тексти Йоанікія Іалятовського. Київ : Лаурис; Критика, 2017. 704 с.
28. Яременко М. Автобіографічна та біографічна інформація у проповідях Стефана Яворського 1690-х рр. // Український історичний журнал. 2025. Число 1. С. 28—48.
29. Яременко М. Коли і хто вперше прочитав у Києво-Могилянському колегіумі повний богословський курс? // Київська Академія. 2019. Вип. 16. С. 11—30. <https://doi.org/10.18523/1995-025x.2019.16.11-30>
30. Bartolini M. G. Theologian, Fighter, and Priest : The Cult of Saint Barbara in Early Modern Ruthenia and the Construction of s Kyivan Orthodox Identity // Zeitschrift für Slavische Philologie. 2024. Vol. 80 (2). P. 331—370.
31. Eadem. Under the Virgin's Veil : Monastic Spirituality, Gender and Power in Stefan Iavors'kyi's Sermon to the Nuns of the Ascension Convent in Kyiv // Slavonic and East European Review. 2023. Vol. 101 (1). P. 1—27. <https://doi.org/10.1353/see.2023.a897283>
32. Brogi G. Good Editions of Unpublished Texts : the Case os Stefan Iavorskii // Defining the Identity of the Younger Europe / M. Hanusiewicz-Lavallee, R. A. Maryks (Eds.). Leiden — Boston : Brill, 2024. P. 70—89. https://doi.org/10.1163/9789004547278_006
33. **Kuczyńska M. Bóg — człowiek — (nie)szczęście w ujęciu Stefana Jaworskiego // Perspektywy Kultury. 2022. T. 38 (3). S. 151—174. <https://doi.org/10.35765/pk.2022.3803.11>**

Отримано 9 квітня 2025 р.

REFERENCES

1. Andrievskii A. Mery protiv umnozheniia nishchih i brodiag v Kieve v 1764 g. [Measures Against the Multiplication of Beggars and Vagrants in Kiev in 1764]. *Kievskia starina* [Kyivan Antiquity]. 1893. No. 9, p. 450. [In Russian].
2. Biograficheskii slovar vypusnikov Kievskoi dukhovnoi akademii : 1819—1920-e gg. Materialy iz sobraniia prof. prot. F.I. Titova i arkhiva KDA [Biographical Dictionary of Graduates of the Kiev Theological Academy : 1819—1920-ies. Materials from the Collection of Professor archpriest F.I. Titov and the Archives of Kyiv Theological Academy] / V.I. Ulianovskii (Comp.). Kyiv, 2015. Vol 2 : K—P. 617, [2] p. [In Russian].
3. Ibid. Kyiv, 2019. Vol. 3 : R—Ja. 634, [2] p. [In Russian].
4. Bogdashevskii D. Slovo v piatok tretei nedeli velikogo posta, pri vospominanii strastei Hristovykh [Homily on Friday of the Third Week of Great Lent, at the Remembrance of the Passion of Christ]. *Trudy KDA* [The Works of Kyiv Theological Academy]. 1888. No. 5, pp. 53—58. [In Russian].
5. Brodzhii Dzh. «Dioenes zazhzhel svishchu y z neiu shukal dobroho chelovika». Nevdomyi frahment tekstu Stefana Yavorskoho [«Dioenes Lit a Candle and with It Searched for a Good Man». Unknown Fragment of Text by Stefan Yavorskyi] // Sub ficu. Memorialnyi zbirnyk, prysviachenyi Ihorevi Skochyliasu [Sub Ficu. Memorial Collection Dedicated to Ihor Skochylias] / I. Almes, U. Holovach, Ya. Hrytsak, D. Syroid, A. Yasinovskiy (Eds.). Lviv, 2022. Pp. 99—111. [In Ukrainian].
6. Bulgakov M. Istoriia Kievskoi akademii [History of Kyiv Academy]. St. Petersburg, 1843. 226 p. [In Russian].
7. Golubev S. Kievskii mitropolit Petr Mogila i ego spodvizhniki. (Opyt tserkovno-istoricheskago izsledovaniia) [Metropolitan Peter Mohyla of Kiev and his Associates. (Experience of Church-Historical Research)]. Kyiv, 1883. Vol. 1. XII, 559, XV, 576 p. [In Russian].
8. Zakrevskii N. Opisanie Kieva [Description of Kiev]. Moscow, 1868. Vol. 2. 499 p. [In Russian].
9. Ikonnikov V. Prebyvanie Petra Velikogo v Kieve (Kiev—Poltava) [Peter the Great's Stay in Kiev (Kiev—Poltava)]. *Voенно-istoricheskii vestnik* [Military History Bulletin]. 1910. No. 5—6, pp. 5—42. [In Russian].
10. Fond DA 226. Institute of Manuscript of V.I. Vernadskyi National Library of Ukraine.
11. Karpinskii K. Slovo, skazannoe igumenom Kievskogo Nikolskogo monastyrja, prefektom akademii, Stefanom Javorskim, pri pogrebenii sviatitelia Feodosiia Uglitskogo, arhi-episkopa Chernigovskogo [Homily, Said by the Hegumen of the Kiev St. Nicholas Monastery, Prefect of the Academy, Stefan Yavorsky, at the Burial of St. Theodosius of Uglich, Archbishop of Chernigov]. *Pribavlenie k Chernigovskim eparkhialnym izvestiiam. Chast neofits*. [Addendum to Chernigov Diocesan Bulletins. Part non-official]. 1908. No. 5, pp. 143—173. [In Russian].
12. Kyiv. Providnyk [Kyiv. Guidebook] / F. Ernst (Ed.). Kyiv, 1930. 800 p. [In Ukrainian].
13. Lazarevskii A. K istorii kievskogo palomnichestva [To the History of Kiev Pilgrimage]. *Kievskia starina* [Kyivan Antiquity]. 1890. No. 9, pp. 496—497. [In Russian].
14. Mestnost, zanimaemaia Kievskoiu dukhovnoiu seminarieiu [The Place Occupied by the Kiev Theological Seminary]. *Kievskii eparkhialnyi vedomosti. Otdel vtoryi* [Kiev Diocesan Bulletins. Section Two]. 1863. No. 9, pp. 250—260. [In Russian].
15. Pevnitskii V. Slovo v piatok pervoi nedeli velikogo posta, pri vospominanii strastei Khristovykh [Homily on Friday of the First Week of Great Lent, at the Remembrance of the

- Passion of Christ]. *Trudy KDA* [The Works of Kyiv Theological Academy]. 1888. No. 5, pp. 35—44. [In Russian].
16. Petrov N. Istoriko-topograficheskie ocherki drevniago Kieva [Historical and Topographical Essays of Old Kiev]. Kyiv, 1897. [2], IV, 267 p. [In Russian].
 17. Petrov N. Kievskaiia Akademiia vo vtoroi polovine XVII veka [Kiev Academy in the Second half of the Seventeenth Century]. Kyiv, 1895. 178 p. [In Russian].
 18. Petrov N. Opisanie rukopisnykh sobranii, nahodiashchikhsia v gorode Kieve. Vypusk III : Biblioteka Kievo-Sofiiskogo sobora [Description of manuscript collections in the Kiev. Issue III : Library of the Kiev Sophia Cathedral]. Moscow, 1904. 363 p. [In Russian].
 19. Fond 834. Inventory 2. Unit 1592. Russian State Historical Archive.
 20. Symchych M. *Philosophia rationalis* u Kyievo-Mohylianskii akademii : komparatyvnyi analiz mohylianskykh kursiv lohiky kintsia XVII — pershoi polovyny XVIII st. [*Philosophia rationalis* at the Kyiv Mohyla Academy : a Comparative Analysis of Mohylian Logic Courses of the Late Seventeenth and First Half of the Eighteenth Century.]. Vinnytsia, 2009. 238 p.
 21. Solskii S. Slovo v piatok vtoroi nedeli velikogo posta [Homily on Friday of the Second Week of Great Lent]. *Trudy KDA* [The Works of Kyiv Theological Academy]. 1888. No. 5, pp. 45—52. [In Russian].
 22. Sutorius K. Istochniki po istorii prepodavaniia pravoslavnogo latinoiazychnogo bogosloviiia v Rossii v pervoi polovine XVIII veka [Sources on the History of Teaching Orthodox Latin-Speaking Theology in Russia in the First Half of the Eighteenth century] (Candidate's thesis). St. Petersburg, 2008. [In Russian].
 23. Titov S.F. Istoricheskoe opisanie Kievskogo Pustynno-Nikolskogo monastyria [Historical Description of the Kiev Pustynno-Nikolsky Monastery]. Kyiv, 1902. 32 p. [In Russian].
 24. Titov F. Imperatorskaia Kievskaiia duhovnaia akademiia v ee trekhvekovoii zhizni i deiatelnosti (1615—1915 gg.). Istoricheskaia zapiska [The Imperial Kiev Theological Academy in Its Three-century Life and Activity (1615—1915). Historical Report] / V. Ulianskii (Comp.). Kyiv, 2003. 688 p. [In Russian].
 25. Chekan V. Slovo v piatok chetvortoi nedeli velikogo posta pri vospominanii strastei Hristovykh [Homily on Friday of the Fourth Week of Great Lent at the Remembrance of the Passion of Christ]. *Trudy KDA* [The Works of Kyiv Theological Academy]. 1888. No. 5, pp. 59—71. [In Russian].
 26. Chistovich I. Neizdannyya propovedi Stefana Javorskago [Unpublished Sermons of Stefan Jaworski]. *Khristianskoe chtenie* [Christian Reading]. 1867. Part 1, pp. 259—279, 414—429, 814—837. [In Russian].
 27. Yakovenko N. U poshukakh Novoho neba: Zhyttia i teksty Yoanykiia Haliatovskoho [In Search of a New Heaven: The Life and Texts of Ioanikii Galiatovskii]. Kyiv, 2017. 704 p. [In Ukrainian].
 28. Yarenenko M. Avtobiohrafichna ta biohrafichna informatsiia u propovidiakh Stefana Yavorskoho 1690-kh rr. [Autobiographical and Biographical Information in Stefan Yavorskyi's Sermons of the 1690s]. *Ukrainskyi istorychnyi zhurnal* [Ukrainian Historical Journal]. 2025. No. 1, pp. 28—48. [In Ukrainian].
 29. Yarenenko M. Koly i khto vpershe prochytav u Kyievo-Mohylianskomu kolehiumi povnyi bohoslovskyyi kurs? [When and Who Lectured the Complete Theological Course at the Kyiv-Mohyla Collegium for the First Time?] *Kyivska Akademiia* [Kyivan Academy]. 2019. Vol. 16, pp. 11—30. [In Ukrainian]. <https://doi.org/10.18523/1995-025x.2019.16.11-30>

30. Bartolini M.G. Theologian, Fighter, and Priest : The Cult of Saint Barbara in Early Modern Ruthenia and the Construction of s Kyivan Orthodox Identity. *Zeitschrift für Slavische Philologie*. 2024. Vol. 80 (2), pp. 331—370.
31. Eadem. Under the Virgin's Veil : Monastic Spirituality, Gender and Power in Stefan Iavors'kyi's Sermon to the Nuns of the Ascension Convent in Kyiv. *Slavonic and East European Review*. 2023. Vol. 101 (1), pp. 1—27. <https://doi.org/10.1353/see.2023.a897283>
32. Brogi G. Good Editions of Unpublished Texts : the Case os Stefan Iavorskii. *Defining the Identity of the Younger Europe* / M. Hanusiewicz-Lavallee, R. A. Maryks (Eds.). Leiden — Boston : Brill, 2024, pp. 70—89. https://doi.org/10.1163/9789004547278_006
33. Kuczyńska M. Bóg — człowiek — (nie)szczęście w ujęciu Stefana Jaworskiego. *Perspektywy Kultury*. 2022. T. 38 (3), ss. 151—174. <https://doi.org/10.35765/pk.2022.3803.11>

Received on April 9, 2025

Maksym Yaremenko

National University of Kyiv-Mohyla Academy

ORCID: 0000-0002-2386-638X

E-mail: m.yaremenko@ukma.edu.ua

CHURCH LIFE, EDUCATIONAL AND RELIGIOUS PRACTICES,
AND IDEAS OF UKRAINIAN SCHOLARLY CLERGY
IN KYIVAN SERMONS OF STEFAN JAWORSKYI OF 1690s

The preserved manuscripts of sermons (drafts-autographs) by the Kyivan intellectual Stefan Yavorskyi, written during the Ukrainian period of his life, have only recently attracted the attention of scholars. **The goal of this research** is to analyze these texts (more than 40 sermons of the 1690s) as sources on the history of the Kyiv Metropolitanate in the late seventeenth century, primarily on events in church life, religious culture, and ideas. The research **methodology** consists of a critical, structural, and (if necessary) hermeneutical analysis of early modern sermons to assess and understand direct and hidden information and religious symbols. The **scientific novelty** of this paper rises from the fact that until recent time researchers have not been interested in Yavorskyi's sermons of the 1690s as a source of information for analyzing church and religious history (with the exception of several studies on the biographies of representatives of the Ukrainian educated clergy and their identity). **Conclusions.** The analyzed sermons clarify our knowledge about: the completion of the reconstruction of St. Peter and Paul Cathedral in Kyiv (it was already used for liturgical service in June 1696); the practice of public theological debates at the Kyiv Mohyla Academy in the first half of the 1690s; the liturgical practices (Javorskyi's audience during the delivery of the sermons in cathedrals, the degree of believers' catechization, and the passions in the monastery Church of Epiphany); the commitment of this Ukrainian intellectual to the concept of Maria Immaculata, as well as the widely, though not quite consistently developed and supported by many analogies from sacred history topos of Kyiv as a sacred space (city, which has its own Sheep Gate and Bethesda, Gethsemane, the Mount of Olives and Bethany, the desert on the way to the Promised Land, Mt. Sinai and Mt. Tabor, the Cave of Bethlehem and the Holy Sepulcher, city, where Moses and the Old Testament patriarch Joseph, Elijah, and Jesus-like Theodosius of Caves acted, etc.).

Key words: Ukrainian preaching, religious culture, Stefan Jaworskyi, Kyiv Mohyla Academy, early modern period, Kyiv Metropolitanate, Polish-Lithuanian Commonwealth, Hetmanate.