

Наталя Яковенко

(Національний університет «Кієво-Могилянська академія»)

УКРАЇНСЬКА КУЛЬТУРА XVII ст. ЯК ПОШУК «ТРЕТЬОГО ШЛЯХУ»

Довге XVII століття стало для української культури переломним, адже саме тоді з аморфної «руськості» мешканців Речі Посполитої уперше виокремилася українська тожсамість – із власними національними прикметами. Початок переминам поклало те, що Дмитро Чижевський свого часу метафорично назвав «поворотом України обличчям на Захід», хоч насправді, як я далі спробую показати, цей «поворот» був радше вступом, ніж фіналом, а по довгих пошуках дійшло до появи власного обличчя, в якому «Захід» було припасовано до «Сходу».

У світській царині, як добре відомо, першою ластівкою перемін стала започаткована 1576 р. Острозька «слов'яно-греко-латинська» академія, хоч, всупереч ентузіастичним оцінкам вітчизняних дослідників, варто погодитися з Ігорем Шевченком, який називав Острозький вечний гурток та освітній осередок при ньому «історичною випадковістю»¹. У церковній царині нове релігійне мислення оприявнила Берестейська унія 1596 р., а ще виразніше – потік релігійної полеміки після неї. У реальності це була радше війна «генералів без армій», бо пересічні віряни богословських трактатів не читали, але поштовх до інтелектуального пробудження полеміка, поза сумнівом, дала. Зокрема, словесне змагання двох Церков східного обряду – Православної та Унійної – за душі вірних підштовхнуло у світській сфері до появи шкільництва нового типу, взорованого на породжену західною освітньою революцією XVI ст. так звану «гуманістичну школу»: протестантського родоводу в Львівській братській школі та єзуїтського – у Володимирській і Холмській унійних колегіях та в Кієво-Могилянській православній колегії.

Як православні та унійні освітні заклади припасовували свою віросповідну «грецькість» до «латинських» навчальних програм і кола навчальної літератури – загалом добре досліджено, тож на цьому немає потреби зупинятися. Натомість варто зупинитися на царині широко

¹ Шевченко Ігор. Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури на початку XVIII століття / Переклад Марії Габлевич під редакцією Андрія Ясинівського. – Л.: Інститут історії Церкви Львівської Богословської академії, 2001. – С. 149.

витулмаченої політичної культури, де інтенції акторів політичної сцени уперше знайшли виразніше оприявлення – у заявах, протестах чи політичних деклараціях, проголошуваних на суспільній (для шляхти сеймикової та сеймовій) площині.

Спостереження Кароля Мазура над перебігом сеймиків Волині показує, що тут уже з кінця XVI ст. домінували локальні пріоритети, які знаходили вияв у різноманітних солідарних заявах незгоди та обструкціях на загальнодержавному сеймі¹ – аж до появи красномовного самоокреслення своєї території як «річ посполита воеводства Волинського»². На те саме вказує і досліджене Генриком Літвіном сеймикове життя Київського воеводства, де лідерами київської шляхетської корпорації стали щільно переплетені між собою місцеві угруповання³. Показово, що корпоративна солідарність членів локальних спільнот ґруувала над конфесійними відмінностями, на що можна навести безліч персональних прикладів, а коли на кону стояла боротьба за престиж малої батьківщини, православні, католики й протестанти нарівно керувалися «руським» сентиментом. Сформоване у такий спосіб на східних околицях Речі Посполитої відчуття «свого» простору сприяло, як констатує Френк Сисин, поширенню двох переплетених між собою концептів – регіонального («руського») патріотизму й усвідомлення культурної окремішності, причетності до спадку «старожитного руського народу»⁴.

Формуванню «історичної пам'яті», в якій «руське» минуле посіло місце власної спадщини, посприяли два чинники. З одного боку, неабияку роль відіграло бурхливе піднесення упродовж 1620–1630-х рр. започаткованого у Києві світського та церковного письменства, де вперше оповідалася «вся історія» Русі⁵. З іншого боку, діяння володарів і

¹ *Mazur Karol. W stronę integracji z Koroną. Sejmiki Wołynia i Ukrainy w latach 1569–1648.* – Warszawa: Neriton, 2006. – S. 364–402.

² *Старченко Наталя.* Честь, кров і риторика. Конфлікт у шляхетському середовищі Волині, друга половина XVI – XVII століття. – К.: Laurus, 2014. – С. 53–56.

³ *Litwin Henryk. Równi do równych. Kijowska reprezentacja sejmowa, 1569–1648.* – Warszawa: DiG, 2000. – S. 150–152; *Його ж.* З народу руського. Шляхта Київщини, Волині та Брацлавщини (1569–1648) / Переклад Леся Лисенко, наукова редакція Наталя Старченко. – К.: Дух і літера, 2016. – С. 492–527.

⁴ *Sysyn Frank E. Regionalism and Political Thought in Seventeenth-Century Ukraine: The Nobility at the Diet of 1641 // Harvard Ukrainian Studies.* – 1982. – Vol. 6, no 2. – P. 172.

⁵ Пор. огляди та аналіз: *Sysyn Frank E. Concepts of Nationhood in Ukrainian History Writing, 1620–1690 // Harvard Ukrainian Studies.* – 1986. – Vol. 10, nos. 3–4. – P. 393–423. Про Густинський літопис див.: *Idem. The Cultural, Social and Political Context of Ukrainian History-Writing: 1620–1690 // Europa Orientalis.* – 1986. – Т. 5. – P. 297–302. Про «історичні мотиви» решти творів, написаних у київському середовищі передмогилянських і могилянських часів, див.: *Яковенко Наталя.* Символ «Богохранимого града» у пам'ятках київського кола (1620–1640-ві роки) // *Її ж.* Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII століть. – К.: Критика, 2002. – С. 314–324.

держави запотребували доповнення «персоналізованою» історією, яка б умонтувала до політичних сюжетів пересічну шляхту і в такий спосіб зробила минуле Русі «своїм» на емоційному рівні. Власне таку роль відіграв гербівник домініканця Шимона Окольського 1641–1645 рр., що «наблизив» руське минуле, конвертувавши його в низку гербових легенд киян, волинців та брацлав'ян – в абсолютній більшості «прив'язаних» до героїчної руської спадщини¹.

У такий спосіб «руську націю» було по-своєму «демарковано» від польської, а вже від 1620-х рр. стала дедалі виразніше наголошуватися ідея нібито добровільного приєднання «руського народу» до Корони Польської на гарантіях збереження його «стародавніх прав і вольностей»². Проминаючи інші репліки такого змісту, нагадаю лише подану 1623 р. на сейм від імені православної шляхти «Суплікацію», де «руський народ» названо «третім народом» Речі Посполитої³ (урочиста назва держави звучала як «Річ Посполита двох народів» – польського і литовського).

Надалі відкликання до «третього народу» будуть повторюватися у різних контекстах, у тому числі, хоч і в дещо інакшому тлумаченні, в середовищі церковних ієрархів – зрештою, теж шляхтичів. Мова про відомі спроби порозуміння православної та уніатської церковної верхівки, започатковані у 1620-х рр. з перспективою створення спільного Руського (Київського) патріархату. Справа йшла туго, а ухвали останнього поєднавчого синоду, що відбувся навесні 1648 р.⁴, перекреслив початок козацького повстання, коли сподівання об'єднати «Русь із Руссю» в «третій», єдиний «народ грецької релігії», перекреслила козацька революція.

Кривава війна обернулася низкою мутацій серед шляхти й духовництва, яких хвиля подій розвела по різні боки барикад – «руський» і «польський». Показово, проте, що чутки про наміри повстанців створити власне «Руське князівство» (що, по суті, являло собою репліку тієї-таки ідеї «третього народу») супроводжували війну з перших її днів. Од-

¹ Детальніше про це див.: *Яковенко Наталя*. Внесок геральдики у творення «території з історією» (геральдичні легенди волинської, київської і брацлавської шляхти кінця XVI – середини XVII ст.) // *Ї ж*. Дзеркала ідентичності. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI – початку XVIII століття. – К.: Laurus, 2012. – С. 165–203.

² Про заяви й тексти, що сприяли розвиткові цієї ідеї у мішаних польсько-українських середовищах, див.: *Яковенко Наталя*. Топос «з'єднаних народів» у панегіриках князям Острозьким і Заславським (біля витоків української ідентичності) // *Ї ж*. Паралельний світ. – С. 231–269.

³ Опубл.: *Документи, пояснюючі историю Западно-русского края и его отношение к России и Польше*. – СПб., 1865. – С. 230–310.

⁴ Перебіг цього синоду в історіографії поки що не висвітлено, зіставлення свідчень про те, що він таки відбувся, див.: *Syryn Frank E.* Between Poland and the Ukraine. The Dilemma of Adam Kysil, 1600–1653. – Cambridge Mass., 1985. – P. 306 (fn 71).

нак втома від воєнних спустошень та зміни в складі козацької верхівки десятима роками пізніше, у 1658 р., підштовхнули до реанімації старої, шляхетської, концепції «третього народу» в Речі Посполитій «двох народів». Мова про Гадяцьку угоду, задуману й змодельовану на взірці польсько-литовської унії 1569 р. – із появою Великого Князівства Руського як «третього рівного» в Речі Посполитій обіч Королівства Польського і Великого князівства Литовського¹.

Подальший розвиток подій, зокрема опір козацьких низів, як відомо, перекреслив ці плани. Однак на сліди «довгого тривання» ідеї «третього народу» в політичній свідомості еліт натрапляємо раз за разом аж до початку ХІХ ст. Її, відчайдушно й безуспішно, намагався втілити Петро Дорошенко²; генеральна старшина Івана Мазепи, обговорюючи московський наступ на «права й вольності», колективно читала текст Гадяцької угоди, і то спеціально пославши за ним до бібліотеки Києво-Печерської лаври³; зібрана у 1763 р. гетьманом Олексієм Розумовським до Глухова на «малоросійський сейм» старшина формулює петицію про відновлення договірних взаємин Гетьманату з монархом, по суті, в дусі Гадяцької угоди⁴; врешті, загадковий автор «Історії Русів» ще й на початку ХІХ ст. переказує, з апокрифічними відхиленнями, ті-таки «Гадяцькі пакти» (називаючи їх «Заславськими») як одну з центральних подій козацької революції та наголошує, що «руський народ» приєднався до Речі Посполитої як «рівний до рівних»⁵.

Таким у стислому огляді виглядає перебіг формування та побутування політичної концепції «третього шляху» українців у складі сусідніх «великих держав» – Речі Посполитої та Російської імперії. Що тим часом відбувалося у царині релігійного життя? Витоки припасування «Заходу» до «Сходу», тобто проникнення католицького богослов'я і догматично-обрядових практик Католицької Церкви до Київської митрополії, було в найзагальнішому вимірі започатковано десь упродовж другої половини ХVІ ст., коли інформаційна революція в постаті книговидання

¹ Велику літературу проблеми сприйняття цього акта в середовищі шляхти й вищого духовництва та спостереження над його вірогідним авторством див.: Яковенко *Наталія*. Київські професори за лаштунками Гадяцької угоди: до історії спроби перетворення Могилянської колегії на університет // *Ї ж*. Дзеркала ідентичності. – С. 342–367.

² Див.: Чухліб *Тарас*. Ідея відновлення Гадяча 1658 у політичній діяльності П. Дорошенка (60-ті – перша половина 70-х рр. ХVІІ ст.) // *Гадяцька унія 1658 року / Ред. П. Сохань, В. Брехуненко та ін.* – К.: Інститут української археографії НАНУ, 2008. – С. 240–266.

³ «...о способах обороны своей совѣтовали и Пакта Гадяцкіе читали, якіе полковник миргородскій с бібліотеки Печерской взял был». Цит. за публікацією листа Пилипа Орлика до Стефана Яворського в додатку до монографії: *Субтельний Орест*. Мазепинці. Український сепаратизм на початку ХVІІІ ст. – К.: Либідь. – С. 167.

⁴ Пор.: *Когут Зенон*. Російський централізм і українська автономія. Ліквідація Гетьманщини, 1760–1830. – К.: Основи, 1996. – С. 82–89.

⁵ *Плохий Сергій*. Гадяч 1658: творення міту // *Гадяцька унія 1658 року.* – С. 298–301.

уперше донесла до православних русинів, за образним висловом о. Бориса Гудзяка, «живий дух протестантської Реформації, Контрреформації і Католицької Реформи», і він «приголомшив руську спільноту багатством західної богословської, інституційної і пастирської традиції»¹. Їхньому безболісному проникненню, як слушно зауважує о. Гудзяк, особливо посприяв геокультурний чинник – своєрідна «рівновіддаленість» Київської митрополії і від грецького, і від латинського церковних центрів, внаслідок чого руське церковне мислення не сприймало теологічних розходжень між «грецькою» і «латинською» традицією категорично². До того ж, оздоровлення Католицької Церкви після Тридентського собору (1545–1563) гостро виопуклювало неспроможність царгородської «Церкви-Матері» доби туркократії адекватно реагувати на протестантські виклики, натомість «католицький шлях» пропонував чіткі норми, формулювання та заходи, отож їх засвоєння та пристосування буквально висіло в повітрі.

Аж до церковних реформ Петра Могили 1640-х рр. ці процеси точилися самопливом, і точку відліку тих чи тих змін встановити з певністю важко³. Так, перші ознаки розмірковувань у категоріях схоластичної теології, тобто шляхом зіставлення суперечливих точок зору за допомогою логічних розрізень та обговорення розбіжних позицій за схемою диспуту, фіксується десь із кінця XVI ст. (нагадаю, схоластичний метод дискусії на богословські теми був за означенням неприйнятний з перспективи християнського Сходу, доктринально зорієнтованого на догмати Вселенських соборів). Ще раніше, уже з 1580-х рр., до православної учительної літератури проникає католицька концепція гріхопадіння, а поняття первородного гріха та не властивий східному святоотецькому богослов'ю поділ гріхів на «головні» (*reccata capitalia*) та «малі» (прощенні/легкі, або веніальні) фіксується у православному обігові щонайменше з другої чверті XVII ст.

Цей поділ прямо провадив до ідеї покути через «заслуги» (*merita*, «довлетвореніє»), тобто добрі вчинки, якими людина може «відшкодувати» свої легкі гріхи, що лежало в основі католицького догмату про очищення грішника вогнем у чистилищі⁴. Із поняттям чистилища якнай-

¹ Гудзяк Борис. Криза і реформа. Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії / Переклад Марії Габлевич, під редакцією Олега Турія. – Л.: Інститут історії Церкви Львівської Богословської академії, 2000. – С. 315.

² Там само. – С. 66.

³ Подальші спостереження про час проникнення тих чи тих «латинських» віянь спираються на відповідний розділ моєї монографії «Життя і тексти Йоаникія Галятовського», с. 271–312 (у друці).

⁴ Доктрина спасіння шляхом «заслуг/відшкодування» спиралася на вчення Ансельма Кентерберійського (XII ст.); таку позицію називають «дегалістичною концепцією спасіння», або «теологією права». Див.: Берман Гарольд Дж. Право і революція. Формування західної традиції права / Переклад Т. Бенько, О. Межевікіної, Н. Соколовської. – К.: IRIS,

щільніше пов'язане питання про час суду над душею покійника. Згідно з грецьким богослов'ям, нагадаю, вирок про переміщення душі до пекла чи раю буде проголошено лише на Страшному Суді, тоді як католицька сотеріологія, спираючись на вчення про «заслуги», випрацювала ідею індивідуального («партикулярного») суду відразу по смерті, після чого душа грішника у чистилищному вогні звільняється від «легких» гріхів, а отже, може потрапити до «земного раю» ще перед Останнім Судом. Показово, що коли автори Київської митрополії уперше стали висловлювати й свою точку зору у кількавіковому спорі грецьких і латинських богословів про час суду над душею покійника, їхня позиція уже виразно апелювала до католицького вчення, хоч самого слова «чистилище» вони обережно уникали. Що ж до ідеї чистилища, то вона проникла до Київської митрополії ще перед Берестейською церковною унією (пор. полемічний трактат Василя Суразького «О единой истинной православной в □р□», написаний 1588 р., а надрукований в Острозі 1598 р.)¹. З-поміж решти католицьких догматів, які автор заперечує, окремий розділ присвячено чистилищу, причому з апеляцією до тих, хто «прелщаються на ложный чистец уповаючи»² (отже, такі вже були?). У подальшому православне церковне письменство, як щойно згадувалося, оминає згадувати очисний вогонь, але паралельно натрапляємо на амбівалентні точки зору, хоч їх зазвичай оприявлено у формі плутаній та не категоричній – як, приміром, у творі Стефана Зизанія «Казанье стога Кирила о антихрист □» (Вільно, 1596), в «Євангелії учительній» Кирила Транквіліона Ставровцького (Рохманів, 1619), в Катехизисі Лаврентія Зизанія 1627 р., у трактаті «Exegesis» Сильвестра Косова (Київ, 1635) тощо. Врешті, виразно натякає на індивідуальний посмертний суд Требник Петра Могили 1646 р., де формулювання про «третій стан душ», які завдяки «довлетворенію» можуть бути визволені з пекла, по суті, прямо апелює до поняття «партикулярного» суду³.

2001. – С. 175–179. Тривалий шлях формування уявлень про чистилище простежено: *Ле Гофф Жак*. Рождение чистилища / Перевод В. Бабинцева, Т. Краевой. – Екатеринбург: У-Фактория, 2009.

¹ Іменування автора умовне, сам він підписав твір як «многогршний Василій». Ігор Мицько ідентифікує Василя Суразького з Василем Малюшицьким (бл. 1550 – між 1604/1608), власником с. Сурож під Острогом і слугою князя Василя-Костянтина Острозького. Див.: *Мицько Ігор*. Острозька слов'яно-греко-латинська академія (1576–1636). – К.: Наукова думка, 1990. – С. 100.

² Цит. за републікацією: Памятники полевической литературы Западной Руси // Русская Историческая Библиотека. Т. 7, кн. 2. – Петербург, 1882. – Стб. 846.

³ Пор.: Требник митрополита Петра Могили. – К., 1996. – С. 179–180. Про замалим не пряме отожднення з чистилищем місця, де перебуває по смерті «третій стан душ», див.: *Naumow Aleksander*. Twórczość liturgijna w kręgu Mohylańskim // *Idem*. Wiara i historia. Z dziejów literatury cerkiewnosłowiańskiej na ziemiach polsko-litewskich. – Kraków: Instytut Filologii Słowiańskiej UJ, 1996. – S. 162.

Загалом же можна констатувати, що «київська» сотеріологія XVII ст. «думала» категоріями чистилища й партикулярного суду, але описувала відповідні явища за допомоги православного поняття «митарств», і це раз за разом призводило до логічних суперечностей у локалізації місця посмертного очищення душі (Лілія Бережна влучно назвала це, аналізуючи тексти Йоаникія Галятовського, «бароковою логікою», яка «майже не піддається аналітичному структуруванню»¹). На завершення варто додати, що ухильні формулювання богословів породжували химерну плутанину в головах «простаків». Для прикладу, Йоаким Єрлич, колишній православний монах, серед пам'ятних нотаток, що передують текстові його щоденника, уміщує запис про поєднавчий православно-унійний Віленський синод 1647 р. (насправді 1648 р.), де буцімто дійшли згоди щодо чистилища. У його формулюванні це переказано так: «*Wszyscy greckiego nabożeństwa w Rusi wierzyć mają o trzecim miejscu, w którym dusze albo dla dosyć uczynienia, albo dla rozwiązania zatrzymują się... żaden z nabożeństwa greckiego w Rusi nie powinien wierzyć, że w tem trzecim miejscu ogień, ale wolno będzie rozumieć ogień nie ogniem*»². Схожу плутанину в розумінні «третього місця», де «вогонь не є вогнем», дослідники фіксують і в композиції та символіці тогочасних українських ікон Страшного Суду, зокрема, у непрямих відкликаннях до негайного посмертного («партикулярного») суду над душею³. Врешті, переконливим доказом саме такого, тобто фактично католицького, бачення потойбічної долі душі є шкільна українськомовна драма кінця XVII ст. «Розмова во кратцѣ о душѣ грѣшной». У ній архангел Михаїл викликає душу щойно померлого на такі собі «судові слухання», аби та перед свідками дала «справу пред судом з своєї своєволѣ». Далі диявол-обвинувач і ангел-охоронець дискутують, немов адвокати на судовому процесі, після чого Бог-Суддя наказує зважити добрі й злі справи покійника на терезах, а позаяк злі переважили, апостоли, яких Бог питає «о сентенцію», виголошують звинувачувальний вердикт, і бідолашна душа рушає у слезах до пекла⁴.

¹ *Бережна Лілія*. «Третєе место удержаніе истязательное». Ідея митарств у творах Йоаникія Галятовського та українських православних синодиках // Україна XVII століття: суспільство, філософія, культура / Ред. Лариса Довга, Наталя Яковенко. – К.: Критика, 2005. – С. 267.

² *Jerlicz Joachim*. Latopisiec abo kroniczka // Южнорусские летописи. – К., 1916. – С. 91 (цит. за версткою видання з архіву Інституту історії України НАНУ, яка не встигла вийти друком). Про постриг Єрлича та пізніший вихід із монастиря див.: *Тесленко Ігор*. Родинний клан Єрличів // Соціум. Альманах соціальної історії. Вип. 4. – К., 2004. – С. 167–169.

³ Пор.: *Berezhnaya Lilya*. Orthodox Icons of Last Judgment Ruthenian Lands (16–18th Centuries). Traditions, Influences, and Unsolved Problems // Соціум. Альманах соціальної історії. Вип. 3. – К., 2003. – С. 221 (прим. 54); *Himka John-Paul*. Last Judgment Iconography in the Carpathians. – Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 2009. – Р. 18.

⁴ Розмова во кратцѣ о душѣ грѣшной, суд принявшей от Суди справедливаго Христа Спасителя / Сообщил Ц. Г. Нейман // Киевская старина. – 1884. – Т. 9 (июнь). – С. 289–305.

Ще однією сторінкою «латинізації» київського православ'я стало літургійно-богословське запозичення формули пересуществлення Святих Дарів, тобто сакраментальне уприсутнення хресної жертви в Євхаристії. Згідно з ученням Грецької Церкви, це відбувається у момент епikleзи – проголошеного священиком прикликання Святого Духа. У Католицькій Церкві, натомість, уже на IV Латеранському соборі 1215 р. було схвалено як догмат, що пересуществлення відбувається відразу після «слів встановлення», тобто виголошення священиком слів Ісуса: «Прийміте ядіте...». У Московській Церкві, яка наслідувала грецьку традицію, католицька практика отримала назву «хлібопоклонної ересі». Що ж до Київської митрополії, то за браком прямих свідчень неможливо з певністю сказати, коли саме сюди проникла латинська версія. Перший слід, хоч і тьмяно, фіксується у рукописному Требнику середини XVI ст. із вставками-доповненнями другої половини XVI ст.¹, а на богословське «узаконення» латинської формули натрапляємо в рукописному катехізисі 1600 р. та в багатьох православних виданнях першої третини XVII ст., і остаточно – в канонічно затверджених Короткому катехізисі 1645 р. та в наступному за ним Требнику 1646 р. Петра Могили². Як відомо, у Москві в другій половині 1680-х розгорнулася кампанія проти «хлібопоклонної ересі» київських богословів, де головну причину її поширення пояснювали тим, що «києвляне училися и учатся точию по-латине и чтут книги токмо латинские, и оттуду тако мудрствуют»³. По тривалій дискусії Московський собор 1689 р. засудив київську літургійну практику як «римскаго костела зломудрие»⁴, хоч реально професори Києво-Могилянської академії момент пересуществлення Святих Дарів у своїх курсах теології ще довго тлумачили по-старому, що підтверджують збережені конспекти курсів 1697 р. (*Tractatus de Eucharistia*) і 1701 р. (*Tractatus theologiae controversiae*), нотатки Дмитрія Туптала 1704 р., ба, певні репліки у богословських курсах аж до початку 1750-х рр.⁵

Черговим помітним виявом розбіжності київських релігійних практик із ортодоксальним православним ученням стало засвоєння концепції

¹ Пор. формулу пересуществлення без прикликання Святого Духа: *Ваврик Михайло ЧСВВ*. Цінний пам'ятник обрядовості Київської митрополії XV–XVI століть // *Miscellanea in honorem Cardinalis Isidori (1463–1963)*. – Romae, 1963 (формула епikleзи в додатку з опублікованим текстом, с. 409).

² Поступове утвердження цієї новації простежено: *Яковенко Наталя*. Життя і тексти Йоанікія Галятовського. – С. 288–291 (у друці).

³ Цит. за: *Державин, протоіерей Александр*. Четъи-Минеи святителя Дмитрия, митрополита Ростовского, как церковноисторический и литературный памятник // *Богословские труды*. Т. 15. – М., 1976. – С. 90.

⁴ Грунтовний огляд цієї боротьби див.: *Шляпкин И. А.* Св. Дмитрий Ростовский и его время (1651–1709 гг.). – СПб., 1891. – С. 148–200.

⁵ Там само. – С. 224 (прим. 1); *Cracraft James*. *Theology at the Kiev Academy During Its Golden Age* // *Harvard Ukrainian Studies*. – 1984. – Vol. 8, nos 1–2. – P. 71–80.

Непорочного Зачаття Діви Марії св. Анною¹. У православному обігові на рівні богослов'я про це вперше (?), розмірковуючи про первородний гріх, що ним єдина з-поміж людей не була заплямована непорочно зачата Мати Божа, пише у своєму «Трактаті про душу» 1625 р. Касіян Сакович (на момент написання книжки ще православний)². Утім, глибше проникнення у Київську митрополію цієї ідеї відбулося не через богослов'я, бо й католицькі теологи не всі її приймали, а через «народну побожність», опосередковано зафіксовану в іконописі. Найпоширеніший католицький іконографічний канон Непорочного Зачаття (*Maria Immaculata*) передбачає ростове зображення Матері Божої на півмісяці з подоланим змієм-гріхом під ногами та в сяйві з німбом із 12 зірок. Коли ікони такого типу могли вперше з'явитися у православних храмах, сьогодні не досліджено, але на те, що це сталося принаймні не пізніше другого десятиліття XVII ст., вказує опосередкована апеляція до таких ікон в «Зерцалі богословії» Кирила Транквіліона Ставровецького (Почаїв, 1618). Виразніше проводить паралель із такою іконою ректор Києво-Могилянської колегії Йоаникій Галятовський у збірнику проповідей «Ключ розуміння» (Київ, 1659), причому без додаткових пояснень – як про щось самоочевидне слухачам/читачам.

На прозору «читабельність» цього іконографічного канону для вірян та на його популярність вказують численні репліки найрізноманітнішого змісту, що фіксуються від останньої третини XVII й аж до кінця XVIII ст. у Антонія Радивиловського, Івана Величковського, Лазаря Барановича, Варлаама Ясинського, Димитрія Туптала і Григорія Сковороди, у дереворитах низки православних видань, у девоційних віршах та на іконах, які навіть у другій половині – наприкінці XVIII ст. згадуються як такі, що їх молитовно вшановували у Київському Кирилівському та Київському Братському монастирях³. Ба навіть храмова ікона митрополичого собору Софії Київської, написана, за припущенням Євгенія Болховітінова,

¹ Загальний огляд богословських підстав цього культу, а також стисле представлення богословських дискусій щодо його правомірності, які точилися між католицькими теологами від XI до XVIII ст., див.: *De Fiore Stefano. Immaculata // Nuovo dizionario di mariologia*. – Milano: Edizioni Paoline, 1986. – P. 679–708. Як догмат Непорочне Зачаття було санкціоновано аж 1854 р. буллою Папи Пія IX «*Ineffabilis Deus*».

² *Сакович Касіян*. Трактат про душу // Пам'ятки братських шкіл на Україні, кінець XVI – початок XVII ст. Тексти і дослідження / Ред. В. І. Шинкарук, В. М. Нічик, А. Д. Сухов. – К.: Наукова думка, 1988. – С. 486 (у цьому виданні фразу Саковича помилково перекладено як «зачаття Пресвятою Дівою Богородицею без першородного гріха», тобто «переадресовано» Боговтіленню).

³ Детальніший огляд іконографічних і вербальних реплік, які підтверджують поширеність культу Непорочного Зачаття та похідних від нього іконографічних новацій типу Коронації Богородиці та Вознесіння Богородиці, див.: *Яковенко Наталя*. Життя і тексти Йоаникія Галятовського. – С. 293–301 (у друці).

під час його реставрації Петром Могилою, містила відкликання до іконографії Непорочного Зачаття¹.

Перелік «київських відхилень» від ортодоксального віровчення можна продовжити ще кількома сюжетами, що їх започаткування фіксується наприкінці XVI – у першій половині XVII ст., але обмежується лише констатацією того, що дехто з тогочасних церковних авторитетів сприймав таке «перемішування» драматично – як втрату твердого ґрунту під ногами. За найяскравіший приклад тут може послужити Мелетій Смотрицький – людина, яку терзали сумніви і яка чи не все життя металася, шукаючи, за влучним спостереженням Девіда Фріка, відповіді на те, «у що вона вірить»². Обираючи аж до смерті (+ 1633) «між Сходом і Заходом», Смотрицький вбачав у цьому «третій шлях». Як він зізнається у своєму останньому творі «Екзетесіс» (Львів, 1629), у нього немає певності, яка з вір «чистіша» – католиків, протестантів, православних, уніатів, «*abo też ktora insza, trzecia*»³. Своє блискуче дослідження життя й творчості Смотрицького Девід Фрік завершує описом уявного (всупереч збереженому) портрета Смотрицького. Нагадаю, на збереженому (посмертному) портреті у його правій руці зображено лист-сакру Папи на титулярну Гієрополітанську архієпископію. За Фріком, у лівій руці Смотрицького належало би зобразити аналогічну сакру Єрусалимського патріарха на Полоцьку православну архієпископію, і це було би найточнішим представленням цієї людини, яка «спробувала з перемінним успіхом знайти для православних слов'ян шлях обстоювання своєї ідентичності на ранньомодерному Заході»⁴.

«Третій шлях» Смотрицького (Фрік називає його «протоєкуменічним»⁵) спирався на поєднання «грецької» ідентичності з викликами «латинського» світу. Православні сучасники другої чверті XVII ст. заставували ці пошуки як «відступництво», але поколінням пізніше до Смотрицького вже можна було би прикласти знамените: «Ти переміг, Галілеянин!». Адже саме такий курс започаткують реформи Петра Могили, спрямовані на оновлення східного християнства.

Латинську складову цих реформ у царині догматики добре вивчено, так само як і декларації про повернення *ad fontes* – до своєї, буцімто питомої, «грецькості». Набагато менше відомо про глибше приховану ділянку релігійного життя – сприйняття людиною святощів і специфіку постмогилянської релігійної свідомості. Її перший аспект – так звана

¹ Болховітінов, митрополит Євгеній. Вибрані праці з історії Києва / Упор. Тетяни Ананьєвої. – К.: Либідь, 1995. – С. 53.

² Frick David A. Meletij Smotryc'kyj. – Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1995. – P. 206–226.

³ Ibid. – P. 253–254, 359.

⁴ Ibid. – P. 260.

⁵ Ibid. – P. 256–260.

«народна побожність» – ще потребуватиме окремого вивчення, та й саме це амбівалентне поняття залишається дискусійним¹. Натомість добрим ключем до уявлень про сакральне на вищому, богословському, рівні є проповіді та напучувальні тексти другого покоління вихованців Києво-Могилянської колегії – людей, що прийшли до голосу по смерті Петра Могили. Найпомітнішою новацією стало те, що вони вже сприймали християнський досвід як універсальний завдяки поєднанню «грецької» та «латинської» церковних традицій. Хоч така конфесійна відкритість не була їхнім винаходом, бо, як уже згадувалося, вона самопливом формувалася ще десь від середини XVI ст., і візантійський прообраз віровчення станом на другу половину XVII ст. зазнав помітної трансформації, проте власне ці люди, завдяки своїй освіті та красномовності, уперше надали «третьому шляхові» інтелектуальної солідності. Ці особливості інтелектуального клімату можна окреслити, звісно умовно, як свого роду «культурну програму» постмогилянців.

Найпомітнішою «видимою» новацією стала зміна кола читання – те, що вони набагато інтенсивніше, ніж доти, почали використовувати друковані католицькі праці – теологічні, гомілетичні й агіографічні. Це аж ніяк не відміняло візантійської матриці віровчення. Ішлося радше про те, аби за допомоги «латинської науки» підвести під православне світовідчуття «новітню теоретичну базу» і тим самим зміцнити власну еклезіальну ідентичність. Типологічну подібність атрибутів святості у візантійських та латинських текстах київські богослови сприймали як тождність, хоч насправді відбувалося складне перемішування, що його Джованна Броджі Беркофф влучно назвала «методом підтвердження східних джерел західними авторами»². Отож раз за разом маніфестуючи свою «грецькість», православні автори другої половини XVII ст. насправді «думали по-латині», і власне завдяки цьому вони вперше перетворили ідеал християнина – із традиційного для східної побожності «життя в Богові» до активного служіння «на славу Божу», а також уперше й послідовно, як через прямі заклики, так і опосередковано – через приклади, наголосили на пастирсько-соціальной активності Церкви. У такий спосіб їхня творчість по-своєму підсумовувала тенденції, започатковані Мелетієм Смотрицьким, – пошуки української тожсамості як «третього шляху» між католицизмом і православ'ям.

¹ Ґрунтовний огляд сучасних дискусій довкола змісту понять «народна побожність» / «народне християнство», якими позначають релігійні уявлення мирян, далеких від богословських тонкощів віровчення, див.: *Смилянская Е. Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII века. – М.: Индрик, 2003. – С. 7–23.

² *Broggi Berkoff Giovanna.* The Sermons of Antony Radyvylovs'kyj: History, Culture, Mentality // *Theatrum humanae vitae.* Студії на пошану Наталії Яковенко / Ред. Наталія Білоус, Лариса Довга та ін. – К.: Laurus, 2012. – С. 298.

Це дає змогу поставити питання про те, наскільки інакшою в XVII ст. була «київська» Церква порівняно з тодішньою Московською, та й з теперішньою православною. Перед нами, спрощено кажучи, церква напів-латинська – напівгрецька. Київські церковні авторитети, звісно, наполягали, що вони «греки», але доводили це на підставі латинських коментарів до святоотецьких текстів, причому без найменшого сумніву, що вони транслюють «наше справжнє грецьке», а це означає, що вони сприймали свою еклезіальну структуру як «правильне», «чисте» православ'я. Коли ми пригадаємо схожу самобутність православних церков Греції, Македонії, Румунії чи Сербії, то маємо визнати, що перед нами – не унікальна «псевдоморфоза», відхилення від «святоотецької чистоти» православ'я¹, а моделювання власної релігійної ідентичності на схрещенні «грецького» Сходу із «латинським» Заходом.

Але чи про саму тільки Церкву йдеться? Адже коли ми поглянемо на процеси, що змінювали освітню та політичну сфери культури XVII ст., то побачимо їхню дивовижну суголосність, ба замалим не синхронність із новаціями у культурі релігійній. Проте якщо в перших двох ділянках трансформації фіксуються, сказати б, лише «в реаліях», а до їх «теоретичного» осмислення, за винятком поодиноких реплік, справа практично не доходить, то в церковному письменстві нові тенденції і оприєвнено, і обґрунтовано набагато солідніше. Коли ми поглянемо на зміну його реєстрів крізь призму комунікативного процесу, то постане питання, що тут було конем, а що возом. Чи могилянські вихованці нав'язували читачеві «нове знання», чи йшли за читацькими запитамі? Певнішу відповідь, гадаю, треба шукати в українській освітній, політичній та церковній спадщині наступного, XVIII століття. Якщо «проект третього шляху» не знайшов продовження, то це новаторство є радше спорадичним феноменом, а якщо в нього були послідовники, то є підстави говорити про здійснене в другій половині XVII ст. засадниче переакцентування усієї домодерної української культури загалом. Але так чи інакше, хоч спалах «київської ученості» був незавершеним і короткочасним, а за якийсь півстоліття могилянську «відкритість» почне тіснити «закрита» православна ортодоксальність московського зразка, проте в сухому осаді залишилося дещо важливіше, аніж перемини суто церковного мислення. Адже власне в цей короткий період було остаточно сформовано ті прикмети «самості», що витворили обличчя нової української культури «між Сходом і Заходом», і то за помітного впливу Церкви.

¹ Так окреслював, як відомо, київське православ'я XVII ст. знаний патролог Георгій Флоровський. За його тезою, що спиралася на ідеал святоотецької (візантійської) нормативності, сум'яття доби Реформації й теологічних дискусій, на яке в Україні накладася «латинська очитаність» православних богословів, призвели до «псевдоморфози» їхньої релігійної ідентичності, оскільки «было утрачено самое мерило для самопроверки». Див.: Флоровский, прот. Георгий. Пути русского богословия. Изд. 3. – Париж: Умса-Press, 1983. – С. 48–56.