

Ad fontes



Ad fontes

В оформленні обкладинки використано елементи зображення герба Петра Могили у Требнику (1646) за його редакцією. Використано примірник Требника, що зберігається в НІБУ.



НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
«КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКА АКАДЕМІЯ»

Ad fontes

**Збірник статей за матеріалами
Міжнародної наукової конференції
з нагоди 405-ї річниці Києво-Могилянської академії
(НаУКМА, 25–28 жовтня 2021 р.)**

Упорядники
**Сергій Головащенко, Марина Ткачук,
Максим Яременко, Тетяна Ярошенко**

Науковий редактор
Наталя Яковенко



Київ

Видавничий дім «Києво-Могилянська академія»
2024

УДК 1+27+94(477-25)(063)КМА

A20

DOI <https://doi.org/10.5281/zenodo.14718642>

Уміщені в збірнику статті постали із доповідей та обговорень на Міжнародній науковій конференції з нагоди 405-ліття Києво-Могилянської академії, що відбулася у жовтні 2021 р. в НаУКМА. У ній взяли участь близько 50-ти науковців-гуманітаріїв із восьми країн. Повномасштабне російське вторгнення 24 лютого 2022 р. і воєнні обставини суттєво ускладнили і відтермінували підготовку цього видання. Статті зі збірника присвячено різним аспектам минулого Києво-Могилянської та Київської духовної академії і пов'язаним із ними особам і культурним феноменам.

В оформленні обкладинки використано елементи зображення герба Петра Могили у Требнику (1646) за його редакцією. Використано примірник Требника, що зберігається в НІБУ.

ISBN 978-966-518-813-1

© Автори статей, 2022

© НаУКМА, 2022

© Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2024

Зміст

<i>Людмила Шаріпова</i> . Друковані видання авторів, членів католицьких чернечих орденів, у бібліотеці Петра Могили.	5
<i>Наталія Сінкевич</i> . Руські проповіді XVII ст. у рукописі Бібліотеки князів Чарторийських	19
<i>Протоієрей Віталій Клос</i> . Православне вчення і богословські виклади як вершина навчальних студій у Київській академії в початковий період у контексті її статусу	27
<i>Джованна Броджі</i> . В ім'я Марії: Баранович, Яворський і добрий пастир.	45
<i>Максим Яременко</i> . Печалі й турботи молодого Василя Васильовича Кочубея (за нотатками на полях «Феатрону») . . .	75
<i>Віктор Козловський</i> . Рецепція європейського раціоналізму викладачами Києво-Могилянської академії у другій половині XVIII ст.: компаративний аналіз	93
<i>Вадим Менжулін</i> . Іван Сікорський і Київська духовна академія: професійні, персональні та родинні зв'язки	109
<i>Сергій Головащенко</i> . Біблійно-богословські студії професорів Київської духовної академії XIX – початку XX ст. як джерело для вивчення історії вітчизняного релігієзнавства	131
<i>Людмила Пастушенко</i> . Питання автентичності богословської думки в Києво-Могилянській академії: погляд київських духовно-академічних істориків XIX – початку XX ст.	149
<i>Таїсія Сидорчук</i> . Києво-Могилянська академія у дослідженнях Омеляна Прицака.	167

Друковані видання авторів, членів католицьких чернечих орденів, у бібліотеці Петра Могили

Спростовуючи закид щодо нібито неспроможності русинів опанувати латину, митрополит Петро Могила в «Літосі» 1644 р. пояснював корисність латинських книжок для православної справи так: «Теологічних книжок слов'янською [мовою] мало, а політичних взагалі немає, доводиться діставати грецькою з труднощами й великим коштом, тоді як латиною можемо легко придбати будь-які. Ось чому їм [русинам] варто наразі вчити латину, [...] щоб бути не простаками, а [людьми] політичними. Це однаково стосується як справ політичних, так і артикулів віри, де їм треба оволодіти грецькою, слов'янською і латинською [мовами]. Адже знаємо, що краще дискутувати як про політику, так і про богослів'я з [людиною] освіченою, а не з простаком» (*Lithos albo Kamień*, 1644, s. 375).

Схоже, Могила свідомо залишив поза дужками низку інших факторів, які могли б пояснити його любов до латинських книжок. Наприклад, за спостереженням американського історика Ігоря Шевченка (1922–2009), рівень його володіння грецькою був слабшим у порівнянні з латиною (Ševčenko, 1984). Важливішим, натомість, видається те, що в добу конфесіоналізації західнохристиянська релігійна література пропонувала відповіді на ті гострі питання, про які грецька книжка зберігала мовчання.

Приватне книжкове зібрання Петра Могили містило значну кількість творів членів католицьких чернечих орденів, а також книжок, надрукованих у їхніх друкарнях. Особливо добре тут репрезентовано ордени, засновані або реформовані в періоди високого Середньовіччя або Ранняго нового часу: августинці, францисканці, домініканці та єзуїти. Дана стаття зосередиться на цих

друкованих виданнях з метою аналізу спрямованості та цілей керованої Моголою церковної реформи Київської митрополії 1632–1646 рр. У ширшому сенсі це дозволить оцінити інтелектуальний вплив латинської християнської книжності на реформування Східної Православної церкви в ранньомодерну добу.

1. Джерела і статистика

Згідно із заповітом Петра Могили, його приватне книжкове зібрання стало після 1647 р. частиною бібліотеки Києво-Могилянського колегіуму. Нагадаю, що тоді, коли академічна бібліотека згоріла у випадковій пожежі 1780 р., заповідані митрополитом книжки склали близько чверті усєї бібліотечної колекції, яка містила 8 832 томи (*Акты и документы*, 1906, с. 256). Після руйнівної пожежі збереглася дуже невелика група книжок зі старої бібліотеки, що нині складає приблизно 200 томів друкованих видань та одинадцять рукописів (Charіrova, 2006, р. 126). З-поміж них 26 друкованих томів (або 36 заголовків, деякі з них зброшуровані в конволюти) і один рукопис фіксуються у заповіті Могили (Charіrova, 2006, рр. 182–190). Всі вони мають його власницькі записи, де найчастіше відображено зміни в особистому статусі власника – від світської особи й «воєводича молдавських земель» до печерського архимандрита й митрополита київського і галицького. Врешті, ще два реєстри книг, придбаних Моголою в 1632–1633 рр. у Варшаві та Кракові, що фіксуються у його так званій «книзі записів», містять коротку інформацію про 97 заголовків, розшифровка яких потребує копіткої, але захоплюючої і вартої зусиль дослідницької праці (Інститут рукопису, ф. 312, спр. 60 (367), арк. 19 зв.–21 зв.).

За власним свідченням Могили, наведеним у його тестаменті, він збирав свою бібліотеку впродовж усього життя (*Памятники, изданные Киевскою комиссиею*, с. 431). Дві збережені книжки, що належали йому ще як світській особі до обрання 1627 р. на печерське архимандритство і постригу в ченці 1628 р., демонструють раннє зацікавлення духовним і монашим життям. Перша – це твір єзуїта Франца Костера (1532–1619), званого за невтомну місіонерську працю в південних Нідерландах і Німеччині «апостолом Фландрії», про основи християнської віри: праця

адресувалася членам школярських Марійних товариств при єзуїтських колегіумах (Charipova, 2006, p. 190). Друга книжка, що належала «воєводичу молдавських земель», тобто молодому Петрові Могилі, є другим томом повного зібрання праць Йоана Касіяна за редакцією бенедиктинця Аларда Газея (1566–1626): воно побачило світ у невеличкій друкарні при єзуїтському колегіумі в місті Дуай, Фландрія (Charipova, 2006, p. 187 (№ 13)). Праці Касіяна, котрого визнавали святим як східна Православна, так і західна Католицька церкви, користувалися великим попитом у монаших середовищах обох віросповідань, на що вказують, зокрема, багато слов'янських перекладів в архівних та рукописних колекціях України (Інститут рукопису, ф. 301, спр. 571; ф. 306, спр. 228 (106), 229 (59); ф. 312, спр. 186 (362), арк. 204–213; Відділ рукописів, ф. 3, спр. 32). Згаданий том містить знамениті Касіянові 24 «Конференції» (детальний виклад його бесід про духовне життя з єгипетськими пустельниками), а також витяги з правил св. Бернарда Клервоського й два латинських вірша про святість чернечого життя. Таким чином, випадково чи ні, обидві праці з первісного книжкового зібрання Могилі були в той або той спосіб пов'язані з Товариством Ісуса.

Загальна кількість збережених книжок авторства членів західних чернечих орденів, згадуваних у заповіті Могилі, наразі становить дев'ять позицій. П'ять належали єзуїтам, дві домініканцям, по одній – августинцю та францисканцю. Решта вийшла з-під пера католицьких богословів без очевидної афіліації з монашими орденами: це патристичні або класичні тексти чи твори протестантських авторів. Таким чином, праці єзуїтів охоплюють трохи більше як 19 % збережених книжок. Утім, попри таку переконливу пропорцію, її недостатньо для узагальнюючих висновків. Разом із тим, якщо застосувати інакший метод аналізу, тобто порівняти заголовки збережених Могиліних книжок із нині опублікованими каталогами єзуїтських бібліотек Центральної і Східної Європи XVII ст., отримаємо набагато цікавіший результат. 20 із 26 заголовків, майже 77 %, мають прямі відповідники в каталогах єзуїтських бібліотек (див. Таблиця 1) (Farkas, Monok, Pozsár, & Varga, 1990; Farkas, 1997). Перед тим, як пояснити таку промовисту статистику, варто в схожий спосіб проаналізувати два списки книг, придбаних Петром Могилою у 1632 та 1633 роках.

Це сталося під час двох його подорожей до Польщі з нагоди, відповідно, обрання на трон і коронації Владислава IV Вази, з метою поповнення як власного книжкового зібрання, так і бібліотеки щойно заснованого ним Київського колегіуму (Charipova, 2003a, p. 138). Як показано в моїй статті 2003 р., двоступеневий процес відбору книжок завершився придбанням 73 позицій із первісного списку, що охоплював 97 видань (Charipova, 2003a, pp. 146–149). Наразі мені вдалося ідентифікувати значну частку позицій в обох списках. Статистично результати виглядають дуже цікаво: 28 книжок (29 %) у первісному спискові були виданнями єзуїтських авторів, дві написано домініканцями, по одній – августинцем, францисканцем і монахом Ордену милосердя Пресвятої діви Марії до християнських бранців та їх визволення (інакше мерседаріїв) (див. Таблицю 2)¹. Якщо порівняти цю вибірку із складом тогочасних єзуїтських бібліотек, 67 заголовків (69 %) відібраних Могилою книжок мають прямі відповідники в їхніх каталогах. Подібна статистична кореляція фіксується і в остаточному спискові придбаних книжок, де відповідність єзуїтським бібліотечним зібранням сягає 73 % (див. Таблицю 3).

Чим можна пояснити таку прихильність Могили до праць, що їх вподобали єзуїти? Навряд чи можливий збіг обставин, за яким 20–30 % книжок у лавках польських книготорговців займали б єзуїтські видання, а єзуїтські бібліотеки акумулювали б левову частку книговидавничої продукції усієї Європи. Ймовірнішим видається припущення, що Могилою цікавили інтелектуальні джерела Католицької реформи завдяки таким факторам, як безпосередній досвід навчання в єзуїтському навчальному закладі і подальша еволюція його богословської думки в контрреформаційному, антипротестантському напрямку. Спробуємо перевірити цю гіпотезу, проаналізувавши тематичний склад його приватної бібліотеки.

¹ Деталізовані списки книжок з приватної бібліотеки Могили, тих, що він планував придбати в Варшаві та Кракові, й тих, що остаточно були придбані, із вказанням приналежності їх авторів до певних чернечих орденів, опубліковані в додатках до: Charipova, 2013, pp. 300–308.

2. Православні, католики і протестантські «єретики»

Як зауважив сучасний російський дослідник ранньомодерних релігійних рухів Михайло Дмитрієв, «майже всі православні автори розуміли протестантизм однобічно, зосереджуючись на тому, що було істотним для православ'я, але ігноруючи спірні позиції, в яких ховалися основи конфронтації між протестантами й католиками» (Dmitriev, 2007, р. 341). Образливі прізвиська, що їх надавали представникам різних протестантських течій їхні православні опоненти в польсько-литовській державі, включали або такі анахронічні поняття, як «аріани», «несторіани», «аполінаріанці» (послідовники попередника монофізитів Аполінарія Лаодикійського), або узагальнююче визначення «єретики», яке, за моїм спостереженням, не застосовувалося до римокатоликів. Можна припустити, що присутність праць авторів із західних чернечих орденів у приватній книгозбірні Петра Могили пояснювалася його бажанням оволодіти інструментарієм заперечення «єретичних» вчень кальвіністів, антитринітаріїв і, дещо меншою мірою, лютеран.

Патристичні автори, такі як св. Єпифаній Константинопольський, св. Іларіон, Антоній Великий Єгипетський, св. Амвросій та Петро Хризолог, зосереджувалися на нищівній критиці секти Арія (Charipova, 2006, р. 182 (№ 4); 2013, pp. 302 (№ 5), 303 (№ 21), 306 (№ 62), 308 (№ 27)). До тієї ж тематичної групи належать праці св. Григорія Чудотворця, присвячені тринітарному православ'ю, та св. Бернарда Клервоського про ранні єретичні вчення (Charipova, 2013, р. 302 (№ 6–7)). Очевидну повагу Могили до патристики й писань пізніших, як східних, так і західних Учителів церкви, можна порівняти зі ставленням до патристики католицького богослова XVII ст. Філіпа Ґамаша (1568–1625) із Сорбони. Він переконував, що вплив Отців на життя церкви як був істотним та незмінним у патристичні часи, так не має ослабнути й до Останніх днів (Quantin, 1996, р. 954). Детальні коментарі Ґамаша на «Суму теології» Томи Аквінського знаходилися серед книжок, придбаних Могилою для своєї бібліотеки під час візиту до Варшави (Charipova, 2013, р. 302 (№ 3)). Нарешті, антикальвіністські трактати єзуїтів Миколая Ромея та Петра Скарги (1536–1612), а також критичний аналіз лютеранської доктрини авторства польського

католицького богослова Станіслава Соколовія (1536–1593) репрезентують ті твори ранньомодерної доби в складі Могилиного зібрання, що їх було створено католицькими монахами з метою поборення тогочасних «ересей» (Charipova, 2013, p. 302 (№ 11); 2006, pp. 186 (№ 10(b)), 187 (№ 12)). Всі щойно згадані патристичні й богословські праці та полемічні антипротестантські трактати, разом із коментарями Гамаша, входили до складу багатьох єзуїтських бібліотек Центральної Європи.

3. Документи Католицької реформи

Помітна присутність у приватній книгозбірні Петра Могили праць єзуїтів та членів інших римо-католицьких орденів, сучасників епохи релігійних змін, опосередковано вказує на його інтерес до Католицької реформи. Схоже, для Могили як церковного лідера оновлення православного віросповідання було важливішим за персональний поступ у чернечій досконалості, досяжний лише споглядальним шляхом. Серед збережених книжок у його зібранні знаходимо польський переклад Римського катехізиса, схваленого Тридентським собором (Charipova, 2006, p. 187 (№ 14)), діяльність якого прямо асоціюється із реформою католицизму, що її спровокував розкол церкви латинського обряду на римо-католицьку й низку протестантських конфесій на початку XVI ст.

Дехто з науковців вважає Тридентський катехізис одним із основних ресурсів, використаних Могилою при укладанні «Православного сповідання віри» (Malvy & Viller, 1927, pp. XCI–CVI). Іншим важливим джерелом став катехізис 1555 р. авторства нідерландського єзуїта Петра Канізія (1521–1597) (Thomson, 1993, p. 97). Показово, що серед збережених книжок фіксуються два латинськомовних лютеранських катехізиса євангеліка Урбана Регія (1489–1541) (Charipova, 2006, p. 189 (№ 20–21a)). Значний вплив католицької літератури вбачають і у виданому Могилою 1646 р. «Свхологіоні» (Wenger, 1956, pp. 477–499; Жуковський, 1988, с. 30–32). Тут 37 із 126 описаних православних обрядів були прямими запозиченнями з католицьких требників, таких як «Rituale Romanum» 1615 р., виданого під егідою Папи Павла V (1550–1621) (Жуковський, 1997, с. 164; Thomson, 1993, p. 87). Наприклад, формула сповідання віри для протестантських конвертитів,

які переходять у православ'я, являла собою дещо змінений переклад еквівалентного тексту з римського требника Павла V. В ній згадується як католицька доктрина пересуцествлення, так і «третій стан» для душ померлих, що протирічить бінарній концепції раю та пекла, притаманній протестантизму (Thomson, 1993, p. 90; *Требник*, 2007, с. 130–131, 137). Той факт, що ще за вісімнадцять років перед тим Могила згадав чистилище в своєму перекладі класичного твору пізньосередньовічної католицької літератури «Наслідкування Христа» Томи Кемпійського, засвідчує стійкість доктринальних уподобань, сформованих уже на ранній стадії його кар'єри як церковного діяча (Charipova, 2003b, pp. 253–554).

На перший погляд, застосований Могилою метод поєднання основ православної віри з елементами католицької доктрини і практик мав слугувати подвійній меті: запровадження необхідних нових обрядів, відсутніх у православ'ї (як-от перехід протестантів у православну віру), а також верифікація або корекція існуючих обрядів. Але глибший аналіз дозволяє припустити, що певне зближення доктринальних позицій православ'я і католицизму, яку простежують у богословських творах Могили, одночасно слугує показником значних відмінностей між православ'ям та протестантизмом. На думку британського історика Стівена Рансімана (1903–2000), укладене Могилою «Православне сповідання віри» було «першою з часів Йоана Дамаскина спробою точно сформулювати основні постулати [православної] віри; [його автори] також мали на меті запропонувати відповіді на питання, що поставали в тогочасних дискусіях із західними церквами» (Runciman, 1968, p. 344). Першу частину даної цитати можна розцінити як не вповні коректне узагальнення, адже київське «Сповідання віри» не було першим твором такого змісту: йому передували щонайменше три спроби укладання православного катехізису тільки в XVII ст. Натомість істотно вірною є думка Рансімана, що Могилине «Сповідання віри» являло собою пряму відповідь на виклики релігійних змін у Центральній і Західній Європі, які набули неабиякого розголосу і в православному світі. Нагадаю, що Ясський собор 1642 р., який у цілому схвалив «Сповідання» Могили, вчоргове піддав критиці й зрештою відкинув так званий «кальвінський катехізис» вже покійного на той час константинопольського патріарха Кирила Лукаріса (1572–1638) (Malvy & Viller, 1927,

р. 93), а загалом «Сповідання віри» Лукаріса, вперше видане друком у Женеві 1629 р., засудило щонайменше шість православних соборів між 1638 та 1672 рр. (Kitromilides, 2006, p. 199).

Нарешті, виходячи зі спрямування та складу приватної бібліотеки Петра Могили, набуває особливої логіки і змісту зінціювана ним реформа православ'я упродовж 1630-х – 1640-х рр. Окрім патристичних і антиєретичних книжок та різноманітних катехізисів, тут натрапляємо на праці з проблем викладання християнської доктрини та дотримання соціальної дисципліни: як, наприклад, уже згаданий томик єзуїта Франциска Костера про організацію марійних школярських спільнот, що були важливою частиною позакласної роботи в школах Товариства Ісуса. На те саме вказує присутність у бібліотеці Могили книжки єзуїта Ігнаціо Бальзамо з практичними рекомендаціями щодо викладання основ католицької релігії, а також праць іншого єзуїтського коментатора, Руїза де Монтої, про напередвизначення – центральну богословську концепцію, яка в XVI ст. розколола західну церкву (Charipova, 2013, pp. 302 (№ 12), 304 (№ 42)). На тлі різноманітних форм і проявів релігійних змін ранньомодерної доби в Європі реформу, започатковану Могилою, було націлено на вирішення схожих проблем. Уперше в православному світі він запропонував мирянам і церкві освітній заклад вищого типу, де православне священство могло навчитися – як буквально, так і в метафоричному сенсі – відстоювати свої богословські позиції мовою, зрозумілою і католикам, і євангелікам. Відкидаючи, прямо або за замовчуванням, протестантські постулати й церковні практики, Могила, звісно, обстоював протилежну позицію в загальноєвропейських релігійних дебатах. Вибір київського православ'я було визначено за традиційними ознаками, що їх зберігав католицизм, але здебільшого відкидали євангеліки, як от: повага до чернецтва, вшанування Трійці й поклоніння святим, шлях до спасіння через покуту, відпущення гріхів і добрі вчинки. Книжки, відібрані Могилою для власної бібліотеки, вказують на активну богословську й духовну позицію, суголосну войовничому настрою церкви його епохи. Ідеальний священник, з його погляду, мав знатися як на західному, так і на східному богослов'ї, володіти мовами, бути комунікативним і харизматичним, уміти, коли треба, уникати незручних питань, а найголовніше – сумлінно працювати над спасінням душ вірян поза монастирськими мурами.

4. Тяглість «православно-схоластичної» моделі в Києво-Могилянській Академії

Твори членів католицьких чернечих орденів, зокрема єзуїтів, надовго залишилися широко репрезентованими в приватних книжкових колекціях православних інтелектуалів, що отримали освіту в Києво-Могилянському колегіумі й були виховані в своєрідній «православно-схоластичній» моделі, притаманній цьому навчальному закладу. Імена Роберто Белларміно (1542–1621), Томи Стейплтона (1535–1598), Балтазара Кордера (1592–1650) й Діонісія Петавія (1583–1652) присутні як у спискові видань, що збереглися після пожежі, яка знищила академічну бібліотеку в 1780 р., так і в каталогах книжок, заповіданих їй вихованцями Академії. В «Тератургімі» Атанасія Кальнофойського, виданій 1638 р., цитуються Белларміно, Франциск Костер, Йоан Касіян, Цицерон, римський історик Саллюстій, візантійський історик церкви Никифор Каліст і св. Іларіон із Пуат'є, чії праці були в книгозбірні Петра Могили², тоді як єдине джерело церковнослов'янською мовою, цитоване Кальнофойським, – це «Повість минулих літ» монаха Нестора. Наприкінці XVII ст. Симеон Полоцький (1629–1680), колишній студент Могилянського колегіуму (а також, імовірно, Віленської єзуїтської академії), посилався на твори єзуїтів Миколая Кавзіна (1583–1651) і Єремії Дрекселя (1581–1638) як на такі, що слугували зразком його проповідей, а до того ж він рекомендував їх в якості посібників проповідницького мистецтва загалом (Hippisley, 1971, pp. 170–176)³. До речі, книжки Кавзіна і Дрекселя були й у приватній бібліотеці Могили (див. Charipova, 2013, p. 300 (№ 6), 305 (№ 49); 2006, p. 188 (№ 15)).

З плином часу частка праць протестантських богословів у приватних книжкових колекціях вихованців і в академічній бібліотеці зростала, а кількість книжок, що викривали протестантські «єреси», відповідно, зменшувалася. Хоч у процесі інкорпорації українських земель в Російську імперію від середини XVII до кінця XVIII ст. київські церковні діячі, як і раніше, цікавилися релігій-

² Список джерел, використаних Кальнофойським в *Тератургімі*: Charipova, 2006, pp. 232–235.

³ Про приватну бібліотеку Симеона Полоцького див.: Hippisley, 1983, pp. 52–61.

ними змінами на Заході, однак превалююча інтелектуальна модель зазнавала змін під впливом глобальних тенденцій. У підсумку твори німецьких протестантських філософів Христіана Вольфа й Фридриха Баумайстера посіли чільне місце в навчальній програмі Київської академії, посунувши «сміття інтерпретерів Аристотелевих»: саме так вихованець, а пізніше професор Академії Георгій Кониський (1717–1795) назвав у 1755 р. книжки, за якими сам навчався (*Акты и докуменсты*, 1905, с. 179). Однак очевидна тяглість присутності авторів із західних чернечих орденів у приватних бібліотеках київських богословів засвідчує, що запроваджена Могилою інтелектуальна модель не відійшла остаточно в минуле принаймні до кінця XVIII ст.

У першій половині XX ст. російський православний письменник, протоієрей Георгій Флоровський (1873–1979), звинуватив Петра Могилу в фатальному спотворенні православного християнства шляхом адаптації католицьких вірувань і церковних практик. Як писав Флоровський, Могила «використовував латинські джерела з легкістю й без вагань, вважаючи, що знайде в них правдиве, невикривлене православ'я» (Florovsky, 1975, р. 164). Але збереження Могиліної спадщини в загальному набутку східного християнства (його «Сповідання віри» Грецька, Румунська та Московська православні церкви використовували у відповідних перекладах аж до початку XIX ст. (Mirşanu, 2006, pp. 273–286; Жуковський, 1997, с. 156)) ставить під сумнів прийнятність вердикту Флоровського.

Таблиця 1

Твори представників католицьких чернечих орденів серед збережених книжок приватної бібліотеки Петра Могилі

	Августинці	Домініканці	Францисканці	Єзуїти	Немає афіліації	ЗАГАЛОМ
Автори	1 (3.8 %)	2 (7.7 %)	1 (3.8 %)	5 (19.3 %)	17 (65.4 %)	26 (100 %)
Присутні в єзуїтських бібліотеках	1 (5 %)	2 (10 %)	1 (5 %)	5 (25 %)	11 (55 %)	20 (76.9 %)

Таблиця 2

**Первісні списки книжок, які Могила планував придбати
в Варшаві та Кракові (1632–1633 рр.)**

	Августинці	Домініканці	Францисканці	Мерседарії	Єзуїти	Немає афіліації	ЗАГАЛОМ
Автори	1 (1 %)	2 (2 %)	1 (1 %)	1 (1 %)	28 (29 %)	64 (66 %)	97 (100 %)
Присутні в єзуїтських бібліотеках	1 (1.5 %)	1 (1.5 %)	1 (1.5 %)	1 (1.5 %)	26 (39 %)	37 (55 %)	67 (69 %)

Таблиця 3

**Остаточні списки книжок, придбаних у Варшаві та Кракові
(1632–1633 рр.)**

	Августинці	Домініканці	Францисканці	Мерседарії	Єзуїти	Немає афіліації	ЗАГАЛОМ
Автори	1 (1.3 %)	2 (2.7 %)	1 (1.3 %)	—	21 (29 %)	48 (65.7 %)	73 (100 %)
Присутні в єзуїтських бібліотеках	1 (2 %)	1 (2 %)	1 (2 %)	—	18 (34 %)	32 (60 %)	53 (73 %)

Список посилань

Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии. Отд. 2 (1721–1795 гг.). (1905). Т. 2: 1751–1762 гг. Тип. И. И. Чоколова.

Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии. Отд. 2 (1721–1795 гг.). (1906). Т. 3: Царствование Екатерины II (1762–1796 гг.). Киевский митрополит Арсений Могилянський (до 1770 г.). Тип. И. И. Чоколова.

Відділ рукописів Національної бібліотеки України ім. В. Стефаника, Львів. Ф. 3, спр. 32.

Жуковський, Аркадій. (1988). Аналіза требника Петра Могили. В Аркадій Жуковський (Упоряд.), *Требник Петра Могили, перевидання з оригіналу, що появився у друкарні Києво-Печерської Лаври 16 грудня 1646 р.* (с. 15–43). Українська автокефальна православна церква.

Жуковський, Аркадій. (1997). *Петро Могила й питання єдності церков.* Мистецтво.

Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського НАН України, Київ. Ф. 301, спр. 571; Ф. 306, спр. 228 (106), 229 (59); Ф. 312, спр. 60 (367), арк. 19 зв.–21 зв., спр. 186 (362), арк. 204–213.

- Памятники, изданные Киевскою комиссиею для разбора древних актов.* (1898). (Т. 1). Тип. Императорского университета Св. Владимира.
- Требник митрополита Петра Могилы* (2007). (Т. 1). Фолио.
- Charipova, Liudmila V. (2003a). Latin Books and the Orthodox Church in Ruthenia: Two Catalogues of Books Purchased by Peter Mohyla in 1632 and 1633. *The Library: Transactions of the Bibliographical Society*, 4 (2), 129–149.
- Charipova, Liudmila V. (2003b). Peter Mohyla's Translation of The Imitation of Christ. *The Historical Journal*, 46 (2), 237–261.
- Charipova, Liudmila V. (2006). *Latin Books and the Eastern Orthodox Clerical Elite in Kiev, 1632–1780*. Manchester University Press.
- Charipova, Liudmila V. (2013). Orthodox Reform in Seventeenth-Century Kiev: The Evidence of a Library. *Journal of Early Modern History*, 17 (3), 273–308.
- Dmitriev, Mikhail V. (2007). Western Christianity and Eastern Orthodoxy. In Ronnie Po-Chia Hsia (Ed.), *Reform and Expansion, 1500–1660* (pp. 321–342). Cambridge University Press.
- Farkas, Gábor, Monok, István, Pozsár, Annamária, & Varga, András. (Eds.). (1990). *Magyarországi Jezsuita Könyvtárak, 1711-ig*. T. I: Pozsony, Sárospatak, Turók, Ungvár. Scriptum.
- Farkas, Gábor. (Ed.). (1997). *Magyarországi Jezsuita Könyvtárak, 1711-ig*. T. II: Nagyszombat, 1632–1690. Scriptum.
- Florovsky, Georges. (1975). Western influences in Russian theology. In Richard S. Haugh (Ed.), *The Collected works of Georges Florovsky*. Vol. 4: Aspects of Church History (pp. 157–182). Nordland Pub. Co.
- Hippisley, Anthony. (1971). The Emblem in the Writings of Simeon Polockij. *Slavic and East European Journal*, 15 (2), 167–183.
- Hippisley, Anthony. (1983). Simeon Polockij's Library. *Oxford Slavonic Papers*, 16, 52–61.
- Kitromilides, Paschalis M. (2006). Orthodoxy and the West: Reformation to Enlightenment. In Michael Angold (Ed.), *Eastern Christianity* (pp. 187–209). Cambridge University Press.
- Lithos albo Kamień z procy prawdy Cerkwie Świętej Prawosławnej Ruskiej na Skruszenie Falecznociemnej Perspektywy albo raczej Paszkwilu od Kassiana Sakowicza, bylego przedtym kiedyś Archimandrytę Dubeńskiego Unita, jakoby o błędach, Herezjach i Zabobonach Cerkwie Ruskiej w Uniej nie będącej, tak w Artykułach Wiary, jako w Administrowaniu Sakramentów i inszych obrządkach i Ceremoniach znajdujących się, Roku 1642 w Krakowie wydanego Wypuszczony.* (1644).
- Malvy, A., & Viller, M. (1927). *La Confession Orthodoxe de Pierre Moghila, Métropolitte de Kiev*. Pontificium Institutum Orientalium Studiorum.

- Mîrşanu, Dragoş. (2006). Old News Concerning Peter Mogila's Orthodox Confession: The First Edition Revisited. *Archæus*, 10, 273–286.
- Quantin, Jean-Louis. (1996). The Fathers in Seventeenth-Century Roman Catholic Theology. In Irena Backus (Ed.), *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists* (Vol. 2, pp. 951–986). Brill.
- Runciman, Steven. (1968). *The Great Church in Captivity*. Cambridge University Press.
- Ševčenko, Ihor. (1984). The Many Worlds of Peter Mohyla. *Harvard Ukrainian Studies*, VIII (1/2), 9–44.
- Thomson, Francis J. (1993). Peter Mogila's Ecclesiastical Reforms and the Ukrainian Contribution to Russian Culture: A Critique of Georges Florovsky's Theory of the Pseudomorphosis of Orthodoxy. *Slavica Gandensia*, 20, 67–119.
- Wenger, A. (1956). Les influences du Rituel de Paul V sur le Trebnik de Pierre Moghila. In *Revue des sciences religieuses, Volume hors série: Mélanges en l'honneur de Monseigneur Michel Andrieu* (pp. 477–499). Palais Universitaire.

Liudmyla Sharipova

Printed Editions of Works by Members of Western Monastic Orders in the Library of Peter Mohyla

Drawing on the surviving lists of literature from the private book collection of Peter Mohyla, the Greek Orthodox Metropolitan of Kyiv in 1633–1646, the crucial period that followed the restoration of his confession's legal status in the Polish-Lithuanian Commonwealth, the article examines the place of Western monastic works in shaping the spiritual and doctrinal parameters of Orthodox reform. Having originated in the Metropolitanate of Kyiv, it subsequently spread to other branches of the Eastern Church, which remained outside communion with Rome in the seventeenth century: Greek, Moldovan, and Muscovite Russian. Mohyla's private library contained a large number of works produced by members of Catholic monastic orders,

including books printed under their auspices. The orders reformed or founded in the mediaeval and early modern periods: the Augustinians, the Franciscans, the Dominicans and the Jesuits, were especially prominent. Having checked the available lists of books from Mohyla's library against the published catalogues of seventeenth-century Jesuit libraries operating in East-Central Europe, the author concludes that around 73 % have exact matches. Such a strong presence of Jesuit and other broadly contemporaneous Catholic monastic works in Mohyla's private book collection is indicative of his interest in historical polemic against heresy, the documents of Catholic reform, and guidance on teaching the correct doctrine and upholding social discipline. The article thus establishes vital links between the intellectual foundations of Mohyla's reforms, Orthodox revival, and the process of religious change across Europe in the early modern period.

Keywords: Poland-Lithuania, Western monastic orders, Jesuits, Eastern Orthodox Church, Catholicism, Protestantism, Reformation, catechism, theology, patristics.

Шаріпова Людмила Вікторівна – PhD (Cantab.), Асистований професор Департаменту історії Ноттінгемського університету, Велика Британія.

Електронна адреса: liudmyla.sharipova@nottingham.ac.uk

Руські проповіді XVII ст. у рукописі Бібліотеки князів Чарторийських

Історія проповідництва на українських землях Речі Посполитої викликає останнім часом жвавий дослідницький інтерес. У контексті дослідження українського культу святих упродовж XVII–XVIII ст. мою увагу привернув рукопис Бібліотеки музею князів Чарторийських (3785 III) під назвою *Kazania ruskie XVII wieku*, аналізу якого присвячено цю розвідку. Незважаючи на брак кількох аркушів, рукопис загалом добре збережений і читабельний. Він неодмінно має стати складником джерельної бази з історії української Церкви та українського проповідництва.

Нотатка на рукописі вказує, що він належав проповідникові Милецького монастиря Теофану Гирському, який помер у 1689 році (Muzeum Narodowy, k. 876). Теофан був не першим ченцем, що виконував послух проповідника в цьому монастирі. За даними Сергія Горіна, в обителі в 1652 р. мешкав «казнодея» Севастьян Селиський (Горін, 2007, с. 221), чийм наступником, очевидно, і був Гирський. Одну з проповідей датовано 1656 р. (Muzeum Narodowy, k. 781), і це дозволяє вважати її нижньою хронологічною межею укладання збірника. Наприкінці збірника, після повідомлення про смерть Гирського, міститься ще кілька польськомовних проповідей: їх записано іншою рукою і, вочевидь, вони належать іншому, наразі не ідентифікованому, автору.

Конфесійна приналежність автора і його слухачів на перший погляд не очевидна. Енциклопедія історії України в статті про Милецький монастир повідомляє, що обитель прийняла Унію до 1682 р., оскільки в маніфестації Холмського єпископа Якова Суші її вже згадано як унійну (Горін, 2009, с. 659). Показово, що в аналізованому збірнику є як проповіді на смерть симпатиків Унії Анни Овлочимської та Іллі Єловицького (Довбищенко, 2008, с. 9–42), так і православного Остафія Виговського – батька геть-

мана Івана Виговського. Це означає, що проповіді виголошувалися у перехідний період історії монастиря, і це робить їх ще цікавішими для дослідження.

Проповіді написано староукраїнською розмовною мовою. Автор безумовно мав шкільну освіту, здобуту на Русі, оскільки він демонструє знання слов'янської абетки звичним шкільним способом: «Люде мыслите наш он покой» (Muzeum Narodowy, k. 267). Разом з тим, він однозначно був людиною латинської культури, про що свідчать латинськомовні цитати з діянь Вселенських соборів на полях книги (Muzeum Narodowy, k. 25) та гра з латинськими термінами (Muzeum Narodowy, k. 14). Біблійні алюзії марковано латинськомовними глосами, що вказує на добре знання автором Вульгати Папи Климентія. Посилання на авторитети теж доводить, що автор був, передусім, читачем латинської книги. Адже він цитує переважно західних церковних авторів: Руфіна Аквілейського, Амвросія Медіоланського, Корнелія а Лапіде, Лаврентія Сурія, Чезаре Бароніо та ін. Доволі часто наводяться цитати чи алюзії до праць гуманістів, зокрема астролога Єронима Кардануса (Muzeum Narodowy, k. 60). Також натрапляємо на відкликання до *Horologium principum* іспанського історика-містифікатора Антоніо де Гевари та до праці Енеа Сільвіо Пікколоміні. Із польських хронік найчастіше цитується Мартін Кромер. Не бракує посилань і на античних авторів: Овідія, Курція, Плінія, Євсевія чи Плутарха. Із джерел руської традиції згадано лише Києво-Печерський Патерик, причому не в польськомовному перекладі Сильвестра Косова, а в кириличній версії Другої Касянівської редакції.

Вочевидь, саме Гирський був автором проповідей, що не виключає широких запозичень із текстів інших проповідників. Сюжети у текстах взаємно переплітаються і часто повторюються. Це, серед іншого, відзначалося на полях, де підкреслено, що дві проповіді мають однаковий початок, але різняться закінченнями (Muzeum Narodowy, k. 236). На полях і в самому тексті є також виправлення помилок і неточностей, а до збірника вклеєно аркуші з доповненнями, що вказує на його активне функціонування в монастирському середовищі і після написання, коли текст кілька разів перечитували і редагували.

Тексти проповідей можна поділити на три основні групи: присвячені святому; призначені для виголошення на Господні та Бо-

городичні празники літургійного року; похоронні. Їх розташовано доволі хаотично, проте у порядку розташування можна простежити сліди річного літургійного циклу, починаючи від грудневого свята Миколая і закінчуючи вересневим святом Різдва Богородиці.

Зупинімося спочатку на проповідях, присвячених святому Миколаю, якому приурочено найбільше текстів – 20 (Muzeum Narodowy, k. 1–248). Така увага до святого Миколая не дивує, адже Милецький монастир був затитулований на честь святого, і храмовий празник мали обходити з особливою урочистістю. Деякі з проповідей апелюють до зимового холоду (Muzeum Narodowy, k. 20), а отже, їх виголошували на зимове храмове свято – 6 грудня. Одну проповідь було проголошено в неділю Самарянки на честь травневого святкування перенесення мощей святого Миколая 9 травня; це стосується і проповіді «у вівторок перед зішестям Святого Духа» (Muzeum Narodowy, k. 173). Літургійний час виголошення деяких проповідей з'ясувати не вдалося. Натомість впадає у вічі, що автор завжди підкреслює день тижня, коли читався текст, і це відіграє важливу роль в ідейному наповненні твору. Наприклад, одну проповідь було проголошено в понеділок, який православна традиція вважала ангельським днем (Muzeum Narodowy, k. 5), тож автор розвиває в ній тезу про святого як земного ангела, а проповідь, проголошена в п'ятницю, ставить у центр оповіді опис Христових мук (Muzeum Narodowy, k. 93). У такий спосіб тижневий цикл подеколи домінує над циклом літургійного року.

Низку проповідей побудовано довкола євангельських сюжетів, читання яких теж збігалось із відзначенням дня пам'яті святого Миколая. Лише одну проповідь (Muzeum Narodowy, k. 192–209) можна віднести до суто агіографічних, зосереджених довкола окремих моментів життя святого, тоді як в інших агіографічний наратив лише принагідно згадується. Особливо акцентується боротьба святителя Миколая з ересіархом Арієм та його активна участь у тогочасному церковному житті, а також турбота про ближнього, за найяскравіший приклад чого використано епізод врятування трьох дівиць від гріха розпусти. Часто згадується у проповідях і мотив перенесення мощей святого з Мири як «землі бусурманської» до «християнського міста» Барі (Muzeum Narodowy, k. 43), що може опосередковано свідчити про унійні симпатії автора.

Переважна більшість проповідей будується на алегоричних сюжетах: пан і слуга, добрий сторож, добрий стерничий тощо. Святитель у них змальовується як зразковий пастир і архиєрей, а в одній із проповідей – як добрий робітник, якого пан поставив доглядати свій виноградник – Церкву Христову. Працівником цього виноградника автор вважає і себе (Muzeum Narodowy, k. 20).

Найбільше чуд святого Миколая міститься у восьмій проповіді (Muzeum Narodowy, k. 58–73). Апелюючи до біблійної цитати «Дивен Бог у святих своїх», автор починає з переповідання різноманітних чуд. Після євангельського чуда про помноження хлібів він, посилаючись на Патерик, переходить до чуд Печерських преподобних, зокрема переказує патерикове чудо з нагодуванням голодного руського народу святим Прохором. Далі слідує чудо з хробаком святого Симеона Стовпника, передане його учнем Антонієм. Наступний перелік чуд продовжено за біблійними сюжетами, а врешті автор переходить до чуд святого Миколая: чуда на морі, визволення трьох вельмож від смертної кари (показово, що імператорський декрет тут названо королівським декретом), урятування трьох дів від гріха розпусти. Тут же міститься й цікава авторська інтерпретація чуда про вандала, який під пером нашого автора став євреєм, та про його скарб, що його нібито охороняла ікона святителя. Цього чуда в популярних агіографічних збірниках, наприклад, у «Житіях святих» Петра Скарги, немає, тож його представлення свідчить про глибше занурення автора в агіографічні тексти. Варто додати, що всі агіографічні сюжети обрамлено численними біблійними цитатами й аллюзіями.

У проповідях виразно наголошується мотив необхідності прощ («кто мест святых за ленивством не посещает, не насытится тот благословения Господня»), молитви до святих та ікон (Muzeum Narodowy, k. 48, 88), посту в середу і п'ятницю (Muzeum Narodowy, k. 91), заклик до зразкового священничого життя (Muzeum Narodowy, k. 9) і частой сповіді (Muzeum Narodowy, k. 15). Тексти рясніють прикладами з життя недбалих монахів, що не встають на утрєню, або пропускають служби Божі (Muzeum Narodowy, k. 236). Все це, разом із прославленням чеснот чистоти, послуху і стримання (чернечі обітници), вказує на те, що основною слушацькою аудиторією наративу була не парафіяльна спільнота, а монаша братія Милецького монастиря.

Ще одним святим, чия прослава знайшла місце у збірнику, є святий Онуфрій – надзвичайно популярна постать на теренах ранньомодерної України, а особливо на Волині. У двох проповідях збірника святого зображено як воїна Христового й терплячого пілігрима, чікими головними чеснотами були добровільна убогість, чистота та аскеза (Muzeum Narodowy, к. 511–534). Очевидно, підкреслення цих чеснот мало на меті заохочувати монашу братію до ретельного дотримання чернечих обітниць, що підтверджує моє припущення про монашу братію як основну слухацьку аудиторію проповідей збірника.

Окрім того, в збірнику є проповідь на честь св. Йоана Златоуста, де в основному обіграється юридична спадщина святого (поняття природнього і Божественного права) та соціальні мотиви його вчення, причому слухачі проповіді заохочуються до справ милосердя (Muzeum Narodowy, к. 535–549). Агіографічних деталей щодо самого Йоана Златоуста практично немає, лише активно обіграно тему золота, співзвучну з іменем святого: автор називає його «небесним милосердним багатцем» (Muzeum Narodowy, к. 549), вочевидь апелюючи до соціального вчення святого.

Наступним святим, якому присвячено три проповіді в збірнику, є св. Йоан Богослов (Muzeum Narodowy, к. 549–578). Тут наголошується на тому, що св. Йоан написав Євангеліє, а також на його перебуванні на горі Патмос; автор порівнює святого з «чудесним математиком» (Muzeum Narodowy, к. 562).

Окрім проповідей на честь святих, збірник містить проповіді на великі рухомі й нерухомі свята, розташовані за порядком річного літургійного циклу. Передусім це чотири тексти на день Різдва Христового: вони зосереджуються на мотиві Христа-Царя, таємниці Вплочення і материнства Марії, а також на богословському догматі про дві природи Христа (Muzeum Narodowy, к. 249–308). Празникові Благовіщення присвячено дві проповіді, де акцентується дотримання Богородицею даної нею обітници (Muzeum Narodowy, к. 309–339). На В'їзд Господній до Єрусалима написано дві проповіді (Muzeum Narodowy, к. 340–378), на Великий Четвер (Muzeum Narodowy, к. 379–390) та Страсну п'ятницю (Muzeum Narodowy, к. 391–407) – по одній, на Воскресіння Господнє – чотири проповіді (Muzeum Narodowy, к. 409–467); Вознесінню присвячено одну проповідь (Muzeum Narodowy, к. 469–

485), Зішестю Святого Духа – дві (Muzeum Narodowy, k. 487–510), Преображенню – десять (Muzeum Narodowy, k. 579–735), Успінню – три (Muzeum Narodowy, k. 737–779), Різду Богородиці – одна (Muzeum Narodowy, k. 867–876).

Похоронні проповіді являють собою блок із дев'яти текстів, присвячених представникам волинського та київського нобілітету: Самуелю Калусовському, Катерині Соколовській Горайновій, Костянтину Жабокрицькому, Євстафію Виговському, Аполонії Овлочимській, Олександрі Семашківні Огінській (Muzeum Narodowy, k. 781–866), а також Іллі Словицькому та Янові Семашку (Muzeum Narodowy, k. 890–908). Вказані у них місця проголошення (наприклад, село Любитів (Muzeum Narodowy, k. 781)) свідчать про те, що автор часто їздив по Волині і відвідував похорони представників шляхетських родин. Ці проповіді прославляють чесноти покійних: військову доблесть, милосердя, побожне життя, добротність на користь церков тощо, а також підкреслюють важливість родинних зв'язків і материнської та подружньої любові.

Проповіді носять виразні сліди часу і містять спроби адаптації агіографічного нарративу для тодішніх слухачів. Наприклад, добре впізнаваною є тема війни і полону: автор, зокрема, описує взяття в полон за допомоги аркану (Muzeum Narodowy, k. 265). Наприкінці однієї проповіді міститься коротка молитва про повернення на батьківщину із «землі сарацинів» усіх невольників і про захист від ворожих нападів (Muzeum Narodowy, k. 43). Цікавими для вивчення повсякдення є побутові деталі, що їх наводить автор: заправлення оливковою олією, вином та шафраном риба (Muzeum Narodowy, k. 123) і вживання в їжу куріпок (Muzeum Narodowy, k. 217) та паштетів (Muzeum Narodowy, k. 279) говорить про кулінарні уявлення, використання корінців (Muzeum Narodowy, k. 515) – про медицину, оздоблення стін шпалерами (Muzeum Narodowy, k. 280) та наявність пухових перин (Muzeum Narodowy, k. 515) – про естетику і комфорт житла тощо. Доволі несподіваною є метафора материнського молока і різні теорії на тему тривалості грудного вигодовування (Muzeum Narodowy, k. 271). Прогулянку виноградником подано як рекреацію (Muzeum Narodowy, k. 19). Усі проповіді наповнено деталями, близькими до шляхетського повсякдення. Так, в одній із них обговорено шляхетський титул Христа, в другій – герб св. Йоана Богослова (Muzeum Narodowy, k. 566). У ще одній Блага

вість, принесена архангелом Гавриїлом Богородиці, порівнюється із укладенням контракту (Muzeum Narodowy, k. 336). Автор широко оперує метафорами зодіакальних сузір'їв (Muzeum Narodowy, k. 269), а також говорить про астрономічні спостереження, що їх здійснюють «математики» (Muzeum Narodowy, k. 540).

Тексти проповідей мають виразно екзегетичний характер. Біблійні цитати та алюзії скрізь підкреслено й промарковано відповідними глосами, які демонструють добре знання автором текстів як Нового, так і Старого завітів. Утім, поруч із героями християнської історії, у проповідях натрапляємо на образи грецьких богів (наприклад, Бахуса (Muzeum Narodowy, k. 786)). Доволі часто автор демонструє обізнаність із світською історією, яку вершать західні монархи та польські королі. Врешті, час від часу натрапляємо на гру слів (наприклад, місто Барі порівнюється із барським милом, яким омився прокажений (Muzeum Narodowy, k. 43)), а також на розлогі метафори та алегорії, що роблять проповіді типовими інтелектуальними продуктами доби Бароко.

Підсумовуючи зазначу, що збірник містить чимало матеріалу не лише для істориків проповідництва та літератури, а й для знавців історії повсякдення та соціальних взаємин. Гадаю, що глибший аналіз його текстів ще дочекається спеціального дослідження.

Список посилань

- Горін, С. (2007). *Монастирі Західної Волині (друга половина XV – перша половина XVII століть)*. Видавництво Отців Василян «Місіонер».
- Горін, С. М. (2009). Милецький свято-Миколаївський монастир. В *Енциклопедія історії України* (Т. 6, с. 659). Наукова думка.
- Довбищенко, М. (2008). Шляхетська родина Словицьких у громадському та релігійному житті Волині середини XVI – першої половини XVII ст. *Просемінарій: Медієвістика. Історія Церкви, науки і культури*, 7, 9–42.
- Muzeum Narodowy im XX. Czartoryjskich, Dział rękopisów, 3785 III.

Ruthenian Sermons on Saints of the 17th Century in a Manuscript of Czartoryjski National Library

The article deals with the unpublished manuscript that consists of several sermons written in Ruthenian language in the middle of the 17th century. The author of the texts could be identified with Theophan Hyrski, the official preacher of Myletsk St. Nicolaus monastery in Ukrainian Volyn. Most of the sermons are dedicated to the actively venerated saints: St. Nicolaus, St. Onuphrius, St. John Chrysostom and St. John the Beloved. Although the sermons express only a few hagiographical details, they are very interesting examples of the early-modern Ukrainian preaching texts.

Keywords: Myletsk St. Nicolaus monastery, preaching, saints, early modern times.

Сінкевич Наталія Олександрівна – кандидат історичних наук, постдок при Мюнхенському університеті ім. Людовіка і Максиміліана, ФРН.

Електронна адреса: nsinkevych7@gmail.com

Православне вчення і богословські виклади як вершина навчальних студій у Київській академії в початковий період у контексті її статусу

Церква Христова завжди виконувала місію просвітлення усіх верств населення. Відомо про церковно-освітні заклади, що існували як при монастирях, так і при кожному храмі (Харлампович, 1898, с. 199–201). Хоч вони й не позначалися терміном «школа», який на окреслення православних освітніх закладів уживається в джерелах лише від середини XVI ст., однак належним чином здійснювали свою просвітницьку місію (Боянівська, 2001, с. 115–119). Усі сучасні освітні та наукові інституції в Україні та на Заході беруть свій початок прямо або опосередковано із давніх церковних навчальних закладів. Наприклад, Оксфордський, Болонський, Паризький та багато інших університетів Європи й Америки починали свою історію як школи, колегії чи академії з підготовки пастирів, де викладали винятково ченці або освічене духовенство. Чимало з-поміж них, подібно до Київської академії, діяли при монастирях, що мало велике виховне значення для майбутніх пастирів та всіх вихованців. Київська академія, заснована святителем Йовом Борецьким та реформована святителем Петром Могилою, була досить тривалий час єдиним вищим навчальним закладом на теренах східних і південних слов'янських країн (Еліфаній, 2015, с. 11, 12).

Митрополит Іларіон про значення чернечих осередків у царині освіти писав: «У всякому разі, вісім віків, X–XVII, монастирі в Україні були головними центрами, які ширили народну освіту, які були центрами нашої культури... Заслуга монастирів у творенні української духовної культури безконечно велика – це вони,

скромні українські монахи й монашки, Божі бджоли, створили нам усе те, що маємо найкращого в нашій духовній культурі і чим ми пишаємось й тепер» (Огієнко, 2002, с. 159). Неоціненним є також значення православних обителів у збереженні українського народу як окремої нації у часи наступу унії. Православні обителі були справжніми твердинями, які зберігали віру батьків від католиків та їхніх помічників-уніатів (Огієнко, 2005, с. 93). Професор Іван Власовський відзначав: «Коли ж для нас безсумнівним є факт позитивного значення Церкви й духовенства в боротьбі народу за свою свободу, в піднесені його культури, збереженні його національної душі, основним елементом чого було православ'я народу, то ми не можемо далі не визнати, що серед самого українського духовенства в XVII в. провідною його верствою було українське чернецтво, зокрема чернецтво вчене. Важко сказати, чи існувала якась ділянка народного життя, яка б не зазнала впливу монастирів, керованих вченими ченцями, поза, найперше, їхнім прямим релігійним призначенням» (Власовський, 1998, с. 398).

Хоч історію Київської академії вивчало багато дослідників у різні періоди її існування, це не означає, що всі питання її минулого розкрито й належно висвітлено. Варто враховувати і те, що впродовж багатьох століть кожний, хто писав історію чи то Києво-Могилянської, чи то Київської Духовної академії змушений був зважати на проімперську політику або Речі Посполитої, де після Берестейського собору (1596 р.) Православна Церква опинилася поза законом, або Московії, яка після 1686 р. не тільки нівелювала права та привілеї Київської митрополії, але й проводила планомірне знищення всього, що відмінне від «великоруського». У часи імперського поневолення не могло бути й мови про вільний виклад думок та фактичного матеріалу, особливо в тих питаннях, які розходилися з політичним курсом, а для звеличення особи правителя творилися ті чи ті міфи. У радянський же період заборонялося навіть згадувати про розвиток православного вчення, а тим більш про значення Церкви Христової для українського народу. Після отримання Україною незалежності поступово з'являються наукові праці, які незаангажовано осмислюють історію Київської академії та по-новому висвітлюють здавалось би цілком усталені проблеми.

Однак, на жаль, ще й сьогодні можна почути, за словами Валерія Шевчука, «цілком антинаукове твердження», нібито статус

академії наш навчальний заклад отримав за указом царя Петра I у 1701 р. (В. Шевчук, 2014, с. 4). Так само немає однозначності й у питанні про виклади православного вчення та про час запровадження богословських студій. Аналізуючи статус академії, Валерій Шевчук звертає увагу на те, що у 1989 р. «поважне наукове видання» «Наука і культура. Україна» подало статтю Мирослави Шевчук «У лабіринті історичних подій. Коли Київська колегія дістала статус академії» (Шевчук, 1989, с. 385), де було переконливо доведено, що в такому статусі вона утвердилася набагато раніше. Це зафіксовано в акті Острозькій комісії 30 березня 1670 р., що його затвердив король Речі Посполитої Міхал Вишневецький, а також у відповідному пункті Гадяцького трактату 1658 р., також підтверженому королем та сеймом. Завершує свої спостереження авторка так: «...правда, в цьому статусі навчальний заклад жив лише після 1670 року, бо саме тоді в його стінах почало вивчатися богослів'я» (В. Шевчук, 2014, с. 4).

Як відомо, основними показниками рівня навчальних закладів були дисципліни, що в них викладалися. В основі навчання Київської школи лежала система «семи вільних наук», яка охоплювала тривіум (граматику, риторику й діалектику) та квадривіум (арифметику, геометрію, астрономію, музику). Ці предмети входили до обов'язкової програми шкіл-колегій підвищеного типу, а також університетів і академій. Наприклад, у Кембриджському університеті в перший період його існування вивчалися саме ці дисципліни, причому після опанування тривіуму студентові присвоювали ступінь бакалавра, а після опанування квадривіуму – магістра. Основний курс навчання в польських академіях Кракова, Вільна, Замостя і Познані також включав ці предмети. Зрозуміло, що Київська школа мала й певні відмінності, зумовлені освітніми традиціями та історичними умовами. Наприклад, вона не поділялася на факультети, не присвоювала своїм вихованцям учених ступенів, а перелік наук, які тут вивчали, у різні часи не був постійним. Всього в Академії було вісім класів – чотири граматичних та класи поетики, риторики, філософії й богослів'я. Наприкінці своєї розвідки Валерій Шевчук стверджує: «...Петро Могила підняв навчання до рівня вищого навчального закладу, який уже за його життя відповідав вимогам, які ставилися перед академією» (В. Шевчук, 2014, с. 5). Тож постає питання, коли все-таки Київ-

ська школа стала чи то колегією, чи то академією, і чи викладали тут православне вчення?

Знаний дослідник Могилянки Максим Яременко, який вивчає її буття у XVIII ст., аналізуючи указ царя Петра I 1701 р., акцентує увагу на тому, що йшлося про відповідь на прохання звільнити студентів від присуду міського магістрату після «наймасштабнішого в історії шкіл конфлікту» між студентами, дітьми козацької старшини та мешканцями Подолу. У петиції царю професори називали свій навчальний заклад не колегією, а власне академією. Тому, як підсумовує науковець, використання у царському указі слова «академія» стало «наслідком механічного перенесення цілих фраз із прохання могилянської корпорації та київського митрополита» (Яременко, 2014, с. 6). У цілому ж цей указ лише підтвердив те, що вже було в попередній московській грамоті, яку надав батько Петра I, цар Олексій Михайлович. Тож сьогодні варто відкинути твердження, нібито завдяки указові Петра I навчальний заклад отримав статус академії, бо це не відповідає ані джерелам, ані реаліям тогочасного життя Могилянки.

Зокрема, ще в 1694 р. ректор Київської школи ігумен Йоасаф Кроковський після відвідин Москви та спілкування з царем Олексієм Михайловичем отримав дві грамоти, що ними затверджувалися всі братські маєтності та визначалися права колегії в ділянці викладання в ній наук, а також було призначено «царське» утримання ректорів й учителів. Цією грамотою московський правитель визнавав і цілком природне для Київської школи викладання учення Православної Церкви, тобто, по суті, православного богослів'я, яке перед тим офіційно заборонялося у католицькій Речі Посполитій (Тітов, 1924, с. 105, 106). Як стверджує протоієрей Федір Тітов, ця грамота надавала такі самі права, що ними користувалися у цей час у Польщі та в інших країнах вищі навчальні заклади. Тому, хоч у грамоті від 11 січня 1694 р. Київську колегію не названо академією, але зрозуміло, що її саме так сприймали, а царська грамота вкотре підтверджувала цей статус, серед іншого й згадкою про викладання богословських наук (Тітов, 1924, с. 108, 109).

Показово, що ще до відомої грамоти 1701 р. Петро I, відправляючи у серпні 1700 р. до Київської колегії «для вільних наук» свого стольника Конона Зотова, називає її академією. Так само в проханні вчителів та учнів братської школи, поданому в трав-

ні 1701 р. Київському митрополитові Варлааму Ясинському, навчальний заклад послідовно названо академією. Митрополит Варлаам через одного з вихованців цієї школи, Рязанського митрополита Стефана Яворського, звернувся до царя, і відповіддю на його прохання власне й стала вереснева грамота 1701 р., адресована братському ігуменові й ректору Прокопію Колачинському з братією. Тут з невеликими доповненнями було повторено зміст уже згаданої царської грамоти від 11 січня 1694 р.

На думку протоієрея Федора Титова, особливістю цього документа у порівнянні з попереднім було те, що в ньому вперше Київську колегію названо саме академією (Тітов, 1924, с. 110, 111). Навряд чи можна з цим погодитись, адже ця грамота нічим не відрізнялася від попередньої, крім зміни назви навчального закладу та ще кількох деталей. Тобто, як можна надати те, чим уже давно користувалися. Так, як пише протоієрей Федір, у Київській колегії ще з 1689 р. викладали богослів'я, а це означало не тільки статус академії, але й повне завершення навчального циклу (Тітов, 1924, с. 113). Тож у цьому питанні варто погодитися із Максимом Яременком, що тут, окрім дозволу викладати філософію та богослів'я, жодні інші привілеї для вищого навчального закладу не згадуються, а різниця ховалася тільки в поняттях «колегія / академія» (Яременко, 2014, с. 6).

У цьому контексті постає логічне запитання, з якого часу в Києві було розпочато виклади православного вчення і загалом богослів'я? Можливо, тут варто розрізнити «зовнішній» статус навчального закладу та фактичний стан речей? Для цього треба коротко пригадати, які цілі й завдання ставилися перед Могилянкою при її утворенні засновником. Як відомо, історія Київської академії розпочинається 1615 р. зі створення Київської братської школи. Перший її ректор, священник Іван Борецький, був знавцем давніх мов і святоотцівської літератури і плідно потрудився над упорядкуванням та забезпеченням нового навчального закладу (Клос, 2015, с. 134–145). Значний внесок у його розвиток зробила заможна православна шляхтянка св. Єлисавета Гулевичівна, дружина київського підчашого й мозирського маршалка Стефана Лозки, яку не так давно Українська Православна Церква канонізувала. Вона подарувала Київській братській школі власну садибу на Подолі, а також кошти на утримання вчителів.

лів. У своєму фундуші, записаному до актів Київського земського суду 15 жовтня 1615 р., благодійниця застерігає, що володіти дарунком мають винятково православні (Аскоченский, 1856, с. 72). У цьому записі вказано й мотивацію такого вчинку: «Живучи постійно в давній святій, православної вірі східної Церкви й палаючи до неї побожною ревністю, а також для поширення слави Бога в Тройці Єдиного і з любові та прихильності до братів моїх – народу руського, для спасіння душі своєї, я з давніх часів задумала зробити добро для Церкви Божої» (Аскоченский, 1856, с. 72).

Читаючи в передмові до списку київських братчиків, датованого 4 січня 1616 р., про цілі та завдання новоутвореного братства, бачимо, що воно ставило за мету сприяти розповсюдженню християнських чеснот та навчанню дітей «народу християнського». Варто нагадати, що перед відкриттям братство отримало благословення Вселенського Константинопольського патріарха Тимофія та інших Святійших Патріархів – Александрійського, Антіохійського і Єрусалимського (Тітов, 1924, с. 45). Тож, спираючись на грамоти східних патріархів, братство стало важливим осередком захисту православної віри від католицьких і протестантських впливів просвітницькими методами – через школу й книгу (Тітов, 1924, с. 27). «Грецький напрямок» сприяв тісному спілкуванню та зміцненню традиційних зв'язків України зі Східною Православною Церквою (Тітов, 1924, с. 31).

Як відомо, братська школа мала надзвичайно велике значення для Київської митрополії, бо саме тут формувалася богословська, історична, філологічна й полемічна думка. В основі навчання лежали Священне Писання Старого та Нового Завітів, догматичне вчення та Передання Православної Церкви. Досить багато часу приділялося вивченню грецької мови, тому студії називали «греко-слов'янськими» чи «елліно-слов'янськими». Знання грецької відкривало перед вихованцями доступ до багатьох християнських джерел, тобто Священного Писання, творінь святих отців та вчителів Церкви, давало добре розуміння богословської термінології. Грецька мова вивчалася настільки досконало, що вихованці перекладали українською грецькі оригінали, виправляли богослужбові книги, користувалися церковно-історичними працями грецьких авторів у власних дослідженнях. Навіть гомілетичні

твори цього часу наповнені цитатами грецькою мовою, що відрізняє їх від проповідей наступних часів (Тітов, 1924, с. 31).

Так, ректор Київської братської школи і священник Воскресенської церкви на Подолі, майбутній святий Йов Борецький, займався перекладом, виправленням і тлумаченням богослужбових книг для видань Києво-Печерської Лаври. Підтримував отець Йов і київських друкарів, ченців Тимофія Вербицького й Спиридона Соболя, а також брав участь у перекладі з грецької на слов'янську та редагуванні «Анфологіону», виданого Лаврською друкарнею у 1619 р. У творі «Про виховання дітей» (1609 р.), ймовірно, написаному Борецьким, наука ставиться понад усе, бо «з неї, як з жордла, все добре походить, і през ню чоловік чоловіком ся находить». Тому він проявляв велику турботу про школу та її учнів: постачав усе необхідне для навчання, утримував на свій кошт бідних та сиріт. Кияни шанували ректора, і за невтомну благодійницьку та освітню діяльність називали його «другим Іваном Милостивим» (Голованский, 1878, с. 352).

Ставлячи в основу всякої премудрості страх Божий, наставники шкільного братства зобов'язували учнів кожного недільного та святкового дня бути присутніми на вечірні, утрені, Божественній Літургії й знову на вечірні. Від цього обов'язку не звільняли нікого, незважаючи на жодну причину, крім важкої хвороби. Всіх вихованців Київської школи вирізняло благоговійне стояння в церкві, уважне сприймання молитов та повчань і наскільки можливо частіше прийняття Святих Христових Тайн (Аскоченский, 1856, с. 82). Оскільки богословом є лише той, хто молиться, тут ішлося не лише про суху теорію, а й про втілену в життя на спільному богослужінні практику.

Подібно до решти братських навчальних закладів, Київська школа поділялася на такі класи: руську школу, інфіму, граматику та синтаксиму (Тітов, 1924, с. 74). Хоч про викладання риторики, філософії та богослів'я тогочасні джерела не згадують, але, беручи до уваги вірші монаха Касіяна Саковича та опосередковані свідчення, можна впевнено припускати, що такі виклади практикувалися. Не варто забувати й того, що учителями школи були переважно вчені ченці Братського монастиря, які навіть у звичайних повчальних бесідах могли наставляти молодих людей у царині православного вчення. Підтвердженням цього слугують сло-

ва Єрусалимського патріарха Теофана, який на власні очі бачив у 1620 р. Київську братську школу, де, як він пише, «турботливо показувалися й подавалися вчителями всім бажаючим, особливо дітям “належні науки”, і зокрема, тверде сповідання віри та непорушне вчення про догмати, встановлені сімома Вселенськими Соборами Східної Церкви...» (Тітов, 1924, с. 75).

Із записів вихованця Київської школи, майбутнього митрополита Сильвестра Косова, дізнаємося, що преосвященний Йов не полишав учительства й потому, як став митрополитом Київським: «Йов Борецький, як опікун братської школи, сам викладав у ній богословське вчення». Але головна його історична заслуга, на думку дослідників, полягала в тому, що він став охоронцем Києво-Братської школи, дбаючи про те, аби «школи в братстві київським... а не деінде ґрунтовані були» (Тітов, 1924, с. 72, 79).

Особлива увага у Київській школі, як і в решті братських навчальних закладів, приділялася вихованню учнів на засадах християнського благочестя. Цей виховний ідеал, зафіксований св. Єлизаветою у фундушному записі Київському братству, наголошував, що монастир та школа мають бути влаштовані «по закону і по чину церкви кафоличної східної, віри грецької – семи Вселенських Соборів та передання грецьких святих отців» (Тітов, 1924, с. 80). Щойно згаданий патріарх Теофан, зокрема, свідчить, що на власні очі бачив, як у Київській братській школі навчають «побожного життя» (Тітов, 1924, с. 80).

Для досягнення такого виховного ідеалу використовували різноманітні засоби, як-от: посилене викладання православних істин, обов'язкове відвідування богослужінь та дотримання вимог церковного уставу – сповіді, причастя, посту тощо. Неодноразово проводилися повчальні бесіди щодо шанування церковних святих, священних предметів, батьків та старших за віком, а також щодо добрих взаємин поміж собою (Тітов, 1924, с. 80). Перед початком уроку обов'язково читалася молитва, потім денний Апостол та Євангеліє (Аскоченский, 1856, с. 82).

Петро Могила, архимандрит з 1627 р. великого Печерського монастиря, як освічений пастир та ревний сповідник православного віровчення добре розумів роль освіти, з одного боку, в протидії католикам та уніатам, а з другого – у впорядкуванні церковного життя Православної Церкви. Адже «стара школа» вже не мо-

гла повною мірою справитися з тогочасними викликами. Тому від самих початків управління Печерським монастирем архимандрит був твердо переконаний у необхідності впорядкувати освітні процеси, зокрема заснувати такий навчальний заклад, що міг би конкурувати з західними університетами (Мицик, 2015). Для цього Петро Могила, отримавши благословення Патріарха Константинопольського, направив молодих людей для навчання на Захід, щоб вони, повернувшись на батьківщину, змогли організувати навчальний процес за західним зразком. Разом з тим, влітку 1631 р. архимандрит запросив до Києва освічених ченців зі Львова – Ісаю Трофимовича-Козловського та Сильвестра Косова.

Після реформи, проведеної Петром Могилою, Київська Лаврська колегія почала функціонувати за зразком латинських навчальних закладів. На той час це був найдосконаліший тип освіти. Утім, не йшлося про сліпе копіювання згаданих зразків, адже колегія була суто православним навчальним закладом, де дотримувалися вчення і традицій православ'я. Крім того, архимандрит Петро прекрасно володів кількома сучасними та давніми мовами: українською, церковнослов'янською, польською, латинською, грецькою. Усі ці мови вивчалися в колегії (Тітов, 1924, с. 92). Невдовзі, у 1632 р., Лаврська колегія Петра Могили об'єдналася із Київською братською школою. Як відомо, її першим ректором став Ісає Трофимович-Козловський, а префектом – ієромонах Сильвестр Косів. Варто підкреслити, що решта вчителів складалася із ченців братського Богоявленського монастиря, а ректор був традиційно і настоятелем цього монастиря (Ісаєвич, 2001).

Університетський рівень Київської колегії відзначали західні автори XVII–XVIII ст. Так, відомий французький інженер і картограф Гійом Левассер де Боплан, який перебував у Києві в 30-х рр. XVII ст., зазначав у своєму «Описі України», що в Києві на Подолі, при братській церкві, діє «університет або академія, яку вони називають “Братською церквою”» (Боплан, 1990, с. 28).

Важливо нагадати, як поставився уряд Речі Посполитої та король до розвитку православних навчальних осередків. З актів польської адміністрації видно, що уряд, діючи в інтересах Католицької Церкви, прагнув не допустити створення української латинськомовної школи вищого рівня. Так, 6 лютого 1632 р. Петро Могила, присутній у Кракові на коронації короля Владислава IV, отри-

мавши від нового правителя дозвіл залишатися архимандритом Києво-Печерського монастиря та блюстителем Микільської обителі, просив про привілей на перетворення Київської братської школи на академію. Однак добитися втілення цього задуму було нелегко через опір католиків та уніатів. Суперечка напевне ще довго тривала б на сеймі, якби Могила вирішив не гнатися за назвою, коли саму справу вже було втілено. Отож 14 березня 1633 р. він отримав привілей на заснування колегії (Асоченський, 1856, с. 121), хоч і цей документ не хотіли скріпити печатками великий коронний канцлер, холмський біскуп Задзик, і коронний підканцлер Томаш Замайський.

Пізніше Владислав IV кілька разів забороняв викладати в Київській колегії та її філіях ті предмети, вивчення яких вважали за прерогативу вищих навчальних закладів, як і викладання латинською мовою. Зокрема, 29 жовтня 1634 р. він надіслав Петру Могилі повторне розпорядження з наказом «негайно скасувати друкарню латинську і латинські школи так, щоб їх не було ні в Києві, ні у Вінниці, ні в будь-якому іншому місці» (Ісаєвич, 2001). Однак Петро Могила, всупереч королівському наказу, заснував ще одну православну колегію – в Гощі, підпорядковану ректорові Київської колегії, яка тим самим уподібнювалася до польських академій, що також мали у своєму відданні локальні школи (Тітов, 1924, с. 95). 1635 року (18 березня) Владислав IV з політичних міркувань оголосив черговий універсал, за яким у Київській колегії дозволялося викладати дисципліни не вище діалектики і логіки. 1636 року сейм, під тиском козаків і православних шляхтичів, підтвердив цей універсал, повторивши заборону не виходити за початкові ступені філософського циклу – діалектику й логіку. Натомість викладання богослов'я, яке було необхідне для формального визнання школи академією, заборонялося (Маслов, 1959, с. 207).

Схоже, ці застереження, повторно підтвержені в Зборівському (18 серпня 1648 р.) та Білоцерківському (1651 р.) договорах, у конституції сейму (1650 р.) та в привілеї короля Міхала Вишневецького (10 жовтня 1670 р.), не впливали на київський навчальний заклад, який керувався іншими засадами свого буття. Можна стверджувати протилежне: виходячи з практичних міркувань захисту православ'я, тут викладали всі необхідні для академічного рівня науки, а серед них першими були філософія та богослів'я, яки-

ми опікувалися безпосередньо ректор та префект навчального закладу. Так, Петро Могила, благословляючи у 1636 р. Кременецьке православне братство на влаштування школи, підпорядковував її ректорові Київської академії. Так само діяли й наступники Могили, які здійснювали управління київським навчальним осередком.

Підпорядкувавши своїй владі Братський монастир, Петро Могила започаткував у братській школі, подібно як і в Краківській академії, повне коло наук, починаючи з нижчих класів і закінчуючи філософією та богослів'ям. Стали діяти також бібліотека й друкарня, яка за деякий час з'єдналася з Лаврською. Для підготовки учнів до навчання в колегії було засновано школу в Вінниці, яка тоді підпорядковувалася Лаврі. Вихованців нового навчального закладу ділили на два щаблі: вищий і нижчий. До вищого належали студенти богослів'я та філософії, яких називали *sodales Majoris Congregationis*, до нижчого – учні риторики та нижчих класів, або так звані *sodales Minoris Congregationis*. Також був збудований шкільний храм на честь святих братів Бориса і Гліба.

Єзуїти та інші католицькі чернечі ордени, що теж працювали в освітній сфері, спостерігаючи за зростанням Київської колегії, якому вони не могли зашкодити законними засобами, стали розповсюджувати про неї неправдиві чутки. Тут буцімто викладають молоді люди, що здобули освіту на Заході й повернулися звідти аріанами, кальвіністами й лютеранами, тож навчальний заклад не є православним. Викладання ж латиною це напозір підтверджувало. Ієромонах Сильвестр Косів, префект колегії, мудро й переконливо захистив її від облудних звинувачень, обгрунтувавши чистоту православного вчення у курсах професорів.

Двома вищими класами, як і в решті західних навчальних закладів того часу, були філософія та богослів'я. Утім, філософію викладали так, щоб вона не домінувала над Євангельським ученням, а в основі курсу, як і на Заході, лежало вчення Аристотеля, поділене на філософію розуму, або логіку й фізику, та філософію божественну (Аскоченский, 1856, с. 137). Натомість найвищою наукою вважали богослів'я. Як говорив один із послів на сеймі 1620 р.: «Якби ті, що вийшли від нас, не повстали на нас, то таких наук, таких училищ, такої кількості достойних вчених людей не було б у руського народу; навчання в наших храмах і далі покривав би пил нерадивості». Зважаючи на складну ситуацію у

питаннях віри, яка на той час вимагала постійного відстоювання чистоти православ'я, ґрунтовне вивчення богословських предметів було надзвичайно важливим. Повний курс богослів'я тривав чотири роки, а позаяк будь-яке питання наштовхувалося на вірування, що суперечили православній доктрині, виклади так чи так носили полемічний, або й апологетичний характер (Аскоченский, 1856, с. 139). Важливим було й те, що богослів'я завжди викладали наймудріші професори, а богословська система, що тут невдовзі сформувалася, свідчить про оригінальність мислення її укладачів, які випереджали західні зразки (Аскоченский, 1856, с. 140). У богословському класі викладали й гомілетику, підпорядковану усталеним риторичним прийомам й спрямовану на оволодіння досконалою проповіддю Слова Божого.

Як відомо, у 1658 р., за умовами Гадяцького договору, козацька старшина добилася від польського уряду де-юре того, що існувало де-факто: дозволу на відкриття в Україні двох академій – Київської та ще однієї. Хоч ця угода й не набула чинності, але вона підтверджує рівень Київської колегії, з якої вийшла ціла низка визначних православних архиєпископів і єпископів, державних та громадських діячів, поетів, письменників, істориків тощо.

Після початкового оволодіння грамотою тут викладали граматику, діалектику і риторику: конспекти таких курсів збереглися, починаючи від 1620 р. Учитель мав викладати й «на письмі подавати», тобто укладати записи «з святого Євангелія, з книг апостольських, з усіх пророків, з творінь святих Отців, з творів філософів, поетів, істориків тощо» (Аскоченский, 1856, с. 85). «Хіба ж це не повний академічний курс? – запитує Віктор Аскоченський. – Адже тут і тлумачення Священного Писання, і патрології, і філософії, і поезії, і історії, і всього іншого. Але це ще не все: учні повинні були навчатися підрахунку пасхалій та місячного плину...». Підсумовуючи, він стверджує, що вище тієї освіти, яку давала братська школа, на той час не могло бути (Аскоченский, 1856, с. 85). Також і знаний дослідник історії Академії Микола Петров констатує, що в курсах філософії, зокрема фізики й метафізики, розглядалися й богословські питання: про походження душі, її безсмертя, про Бога й ангелів (Петров, 1895, с. 84–85), а Йосиф Кононович-Горбацький у курсі діалектики обговорював низку питань з позицій номіналізму. Однак філософські знання виклада-

лися в тісному зв'язку з богословськими. Можна припустити, що принаймні ще й наприкінці 1730-х чи в 1740-х роках богословські проблеми розглядалися з тих позицій, які були сформульовані в творах Петра Могили та його найближчого оточення, зокрема в «Православному сповіданні віри» і «Катехізисі». І це не випадково. Адже ці твори, ймовірно, теж не з'явилися одночасно, а пройшли апробацію на лекціях ректора навчального закладу Ісаї Трофимовича-Козловського, якого собор ієрархів удостоїв звання доктора богословських наук.

Цікаво згадати й те, що студент богослов'я Київської колегії Вікторин Євфанасій переклав з англійської на польську і присвятив Адамові Киселю трактат Генрі Монтегю, графа Манчестера «Роздуми про смерть і безсмертя» (опубл. 1648 р. без вказання місця друку) (Ісаєвич, 2001). У контексті сказаного постає логічне питання: якби в Київському навчальному закладі не викладали православне вчення, то чи могли б його вихованці стати авторами оригінальних богословських творів або ж перекладачами?

Зважаючи на особливості богословської системи, поширеної на Заході, професори Київської колегії змушені були створювати власні православні підручники, або ж керівництва для вивчення предметів, що тут викладалися. Напевне, такими можна вважати «Анфологію» (1636 р.) і «Зібрання короткої науки про артикули віри православно-кафолічної християнської» (1645 р.), які було складено передусім для потреб Києво-Братської колегії (Тітов, 1924, с. 144). У старі форми вкладалася цілком інша суть із врахуванням місцевої традиції та норми. Крім того, в колегії читали та пояснювали візантійських істориків, наприклад, Георгія Кедрина. У цілому ж грецька мова не була чужою для Києва. Сам засновник навчального закладу володів грецькою, тому й розумів її значення. Зокрема, в Києві утримували архимандрита великої константинопольської церкви Венедикта, а Єрусалимський патріарх Паїсій, відвідавши влітку 1649 р. Київську академію, на власні очі бачив учителів, «які правильно навчали благородних юнаків... частково і грецькій мові» (Тітов, 1924, с. 116). Знання грецької мови було потрібним на вищих щаблях навчання, особливо в курсі богослів'я, адже, як відомо, переважну більшість джерел Православної Церкви написано грецькою.

Досить швидко Києво-Могилянська академія настільки зміцніла в науковому та навчальному аспектах, що вже не потребувала зарубіжної допомоги. За її зразком київські вихованці самі почали відкривати нові навчальні заклади у Східній Європі. Коли ж на початку майбутні викладачі й навчалися по західних, католицьких та протестантських, університетах та академіях, то це не мало негативних наслідків для православної духовної школи. Ті, хто їхав на такі студії, вже були свідомими носіями віри, бо отримали початкову православну освіту та навіть певний практичний досвід. І навпаки, коли до Києва прибували ті, хто закінчував західні університети, то вони починали тут навчання з нижчих класів.

Гетьман Іван Виговський писав, що «монастир братський Київський в училищах своїх багато благочестивих Церкви нашої східної синів християнського руського православного народу навчив та виховав у вірі православної і від спокуси латинської західної навернув до ціломудрості й істини східної» (Тітов, 1924, с. 148). Справді, з другої половини XVII ст. вихованці Києво-Братської колегії вже посідали вищі ієрархічні пости митрополитів, архієпископів та єпископів, ставали архимандритами визначних монастирів. Тож, незважаючи на юридичний статус колегії, Київська школа завдяки старанням Петра Могили за рівнем викладання та за наповненням навчальних предметів була де-факто академією. Могила зумів надати їй виміру церковно-освітнього та духовного центру, який до того ж протистояв спробам Речі Посполитої із запровадження унії та колонізації. Під його іменем Київська академія увійшла в історію української богословської науки та духовної освіти, а також справила відчутний вплив на Московію впродовж XVII–XVIII ст. в особі кращих своїх представників. Завдяки Київській школі ми отримали не тільки низку високоінтелектуальних та вірних синів своєї землі, а й досвідчених архиєпископів та пастирів, освічених гетьманів та отаманів, педагогів та вчителів, видавців та друкарів, архітекторів та художників, поетів і полемістів, які плідно працювали на благо Православної Церкви і свого народу.

Список посилань

- Аскоченский, В. (1856). *Киев с древнейшим его училищем академією* (Ч. 1). В университетской типографии.
- Боплан, Г. Л. (1990). *Опис України*. Проспер Меріме. *Українські козаки та їх останні гетьмани*. Богдан Хмельницький. Каменяр, 1990.
- Боянівська, М. (2001). Освіта і книгописання. В *Історія української культури: Т. 2. Українська культура XIII – першої половини XVII століть* (В. А. Смолій, Ред.). Наукова думка. <http://litopys.org.ua/istkult2/ikult223.htm>
- Власовський, І. (1998). *Нарис історії Української Православної Церкви* (Т. 2). Вид. УПЦ Київського Патріархату.
- Голованський, Е., іером. (1878). *Киево-Златоверхо-Михайловский перво-классный монастырь и его скит Феофанія. Монастырь сей современен св. равноапостольному князю Владимиру*. Тип. В. П. Давиденко, Михайловская улица, собств. дом.
- Епіфаній, митр. (2015). Alma mater освіти і науки Східної Європи. *Труди Київської Духовної Академії. Богословсько-історичний щорічник Київської православної богословської академії*, 15, 11–15.
- Ісаєвич, Я. (2001). Києво-Могилянський колегіум. В *Історія української культури: Т. 2. Українська культура XIII – першої половини XVII століття* (В. А. Смолій, Ред.). Наукова думка. <http://litopys.org.ua/istkult2/ikult238.htm>
- Клос, В., прот. (2015). Святитель Іов Борецький як перший ректор Київської братської школи – Київської православної богословської академії (1615–1618; †1631). У *Православ'я в Україні* (с. 134–145). Київська православна богословська академія.
- Маслов, С. (1959). Культурно-національне відродження на Україні в кінці XVI ст. і першій половині XVII ст. *Матеріали до вивчення української літератури*, 1, 207–208.
- Мицик Ю., прот. (2015). *Св. Петро Могила*. Бібколектор.
- Огієнко, І. (2002). *Українське монашество* (М. Тимошик, Упоряд.). Наша культура і наука. (Оригінал опубліковано 2002 р.).
- Огієнко, І. (2005). *Свята Почаївська Лавра* (М. Тимошик, Упоряд.). Наша культура і наука.
- Петров, Н. (1895). Киевская академия во второй половине XVII века. *Труды Киевской духовной академии*, 8, 618–619.
- Тітов, Хв. (1924). *Стара вища освіта в Київській Україні XVI – поч. XIX в.* З друкарні Української Академії Наук.
- Харлампович, К. (1898). *Западнорусские православные школы XVI и начала XVII века, отношение их к инославным, религиозное обучение в*

- них и заслуги их в деле защиты православной веры и церкви.* Типо-литограф. Императ. Ун-та.
- Шевчук, В. (2014). Кілька думок з приводу заснування Київської колегії. *Пам'ятки України: історія та культура, 197* (спецвипуск), 4–5.
- Шевчук, М. (1989). У лабіринті історичних подій. Коли Київська колегія дістала статус академії. В *Україна: Наука і культура* (Вип. 23, с. 384–389). Знання.
- Яременко, М. (2014). 1701 рік в історії Могилянської Академії. *Пам'ятки України: історія та культура, 197* (спецвипуск), 6–9.

Archpriest Vitaliy Klos

Orthodox Teaching and Theological Lectures as the Pinnacle of Scientific Studies at Kyiv Academy in the Initial Period of its Existence (in the Context of its Status)

An attempt to understand the controversial issue regarding the teaching of Orthodox doctrine and theological science on the one hand, as well as the status of Kyiv-Mohyla Academy in the initial period of its existence is made in this article. The consideration of the authors regarding the granting of the status of the academy, which on the basis of many sources prove the falsity of the Moscow narratives that the Academy allegedly received such status only owing to the decree of the Russian Tsar Peter I, is highlighted. The importance of teaching Orthodox doctrine is shown, without which Kyiv-Mohyla Academy would have been no different from many Catholic and Union educational institutions.

The role of the first rector of the academy, priest Ivan Boretsky, or Saint Iov and Saint Peter Mohyla, who laid a solid foundation of Christian piety in its foundations, in the development of Orthodox science and education in Kyiv is highlighted.

Attention is focused on the fact that the main indicators of the level of educational institutions at that time were the sciences taught in

them and their scope, and only that educational institution could have been considered higher and have the status of either an academy or a university, where philosophy and theology were taught.

Attention is focused on the goals of the Kyiv brotherhood, which was supposed to promote the spread and inculcation of Christian virtues, a pious monastic life, and teaching the sciences to the children of the Christian people. The importance and obligation for all those who taught and studied prayers were characterized, because only in this way one could become a theologian.

Putting the fear of God at the beginning of all wisdom, the mentors of the school brotherhood obliged the students to attend the evening, matins, and Divine Liturgy every Sunday and holiday and, in accordance with the established duty cycle, to take an active part in reading and singing in the church.

No one was relieved from this duty, regardless of any reason, with the exception of serious illness. Reverent standing in the church, attentive perception of prayers and teachings and receiving The Holy Mysteries of Christ as often as possible distinguished all the students of Kyiv Academy, where the church was the best theological school.

Keywords: Kyiv Brethren Monastery, Kyiv Confraternity School, school, collegium, academy, theology, Orthodox teaching, status.

Протоієрей Клос Віталій Володимирович – доктор наук з богослів'я, професор, професор кафедри церковно-практичних дисциплін і проректор з наукової роботи Київської православної богословської академії, Україна.

Електронна адреса: vital108@ukr.net

В ім'я Марії: Баранович, Яворський і добрий пастир¹

1. Під час своєї церковної діяльності в Києві впродовж останнього десятиріччя XVII ст. український поет і проповідник Стефан Яворський (1658–1622) написав близько сорока проповідей. Вони зберігаються в рукописі № 1592, фонду 834, що міститься в «Архиве Святейшого правительствующаго синода» Російського державного історичного архіву в Санкт-Петербурзі. Із цього рукопису поки що було опубліковано – переважно на початку XIX ст. (Яворський, 2014) і пізніше в деяких наукових та церковних часописах – лише проповіді, укладені під час перебування Яворського в Росії. Найвідомішими серед них є проповіді для прослави воєнних перемог Петра I та для виголошення анафеми Мазепі (1708). В імперській Росії вони друкувалися і коментувалися кілька разів. На відміну від цього, проповіді, написані й виголошені Стефаном в Києві, коли він був ченцем, ігуменом Михайлівського Золотоверхого монастиря і викладачем риторики, поетики та філософії в Києво-Могилянській колегії, ніколи не публікувалися і не досліджувалися (Чистович, 1867). Аналіз їхнього змісту відкриває чимало цікавих фактів про контекст, у якому жив Яворський, про Мазепин двір у Батурині, про слухачів, до яких звертався проповідник в духовній та політичній столицях Гетьманщини – Києві та Батурині, про мову, яку він використовував, а також низку інших значущих подробиць.

Серед великої кількості нової інформації, що міститься в українських проповідях Яворського, тут я розгляну «записку» на вша-

¹ Цю статтю написано в рамках дослідницького проєкту, підтриманого польським Національним центром науки (NCN) 2017/25/B/HS2/00932. Вперше її опубліковано англійською мовою в італійському часописі *Rassegna italiana di argomenti polacchi*, 12 (2021), с. 110–132. Переклала українською Мар'яна Прокопович.

нування смерті Лазаря Барановича, яку проповідник додав до «Проповіді на Різдво Богородиці», виголошеної в Київському митрополичому соборі св. Софії 8 вересня 1693 року. Заголовок рукопису такий:

Natalis Dies Beatae Mariae
seu
Imieniny przy pożądanym Bogarodzicy Narodzeniu
anno Domini 1693 Septembris 8
w piątek przypadające
w katedrze metropolitarnej
kijowskiej.
Laudetur sacrosanctum nomen
MARIA.
Ad Maiorem Dei Gloriam Beataeque MARIAE Virginis cum
universi tripudio natae².

Проповідь написано «простою мовою», яку в Гетьманщині XVII та XVIII ст. використовували в багатьох царинах – від адміністрації до релігійної та політичної сфер. У цій проповіді церковнослов'янська мова здебільшого зустрічається в цитатах із Біблії та інших церковних джерел³.

Крім заголовку й кінцевого благословення, латина використовується лише для вказання на стих з Євангелія, як це бачимо на арк. 304 зв. та на полях арк. 305 зв.⁴. Ступінь «польськості» чи «церковнослов'янськості», що характеризує «просту мову» Яворського, коливається залежно від місця, в якому виголошувалася проповідь, від характеру літургійної відправи та від публіки, до якої проповідь було звернено. Часто буває важко з'ясувати, чи слова та вирази явно польського походження Яворський використовує в результаті перемикування коду, чи тому, що вони вже ввійшли до лексичного складу «простої мови», чи з якоїсь іншої причини. Детальне дослідження мовних характеристик цієї проповіді ще

² Наведені далі цитати взяті зі згаданого вище рукопису. Заголовок містить-ся на арк. 303.

³ Це стосується майже всіх проповідей Яворського українського періоду; публікація цих проповідей зі згаданого джерела готується.

⁴ В інших проповідях автор використовує латину частіше, переважно для цитат з Біблії; трапляються також рядки з «Метаморфоз» Овідія.

слід здійснити, але навіть побіжний погляд на рукопис дозволяє побачити виразно польський мовний субстрат багатьох виразів⁵.

Яворський ще хлопцем перебрався зі своєю родиною (родом з Правобережжя України) до Києва; на той час він напевно вже добре знав польську мову. Після навчання в Київській колегії він провів кілька років у єзуїтських колегіях польсько-литовської Речі Посполитої (Львів, Люблін, Познань та Вільно) і став повноправним «польським» поетом. Він писав панегірики Мазепі та митрополитові Варлаамові Ясинському досконало організованими польськими віршами та латинською прозою, з використанням різних типів розмірів та строф, від тринадцятискладового польського александрийського вірша та катренів до сапфічних строф, шестирядкових стансів та октав, із довершеною римою та літературними оздобами. Про його класичну ерудицію і вправність у komponуванні поезії польською мовою очевидним чином свідчить вишукана мова, яка характеризує його твори, їхня складна, багатошарова структура та алюзії до тодішньої польської літератури (наприклад, у панегірику «Pełnia», 1691) (Niedźwiedz, 2020; Awianowicz, 2020). В Гетьманщині впродовж останніх десятиріч XVII ст. польська мова була найпрестижнішою мовою культури; з цього приводу достатньо зауважити, що Ясинський навчався у Краківському університеті, а Мазепа кілька років служив при дворі короля Яна II Казимира (Kroll, 2013, S. 1–11; на с. 24–29 подано вичерпну бібліографію з цього питання). Для такої високоосвіченої особи, як Стефан Яворський, як і для багатьох інших вчених людей в обох культурних середовищах, чернечому і світському, написання віршів, дидактичної літератури та проповідей кількома мовами (польською та латиною, «простою мовою» та церковнослов'янською мовою) було природним проявом їхнього інтелектуального багажу, мультикультурного контексту та знання багатьох мов (Броджі-Беркофф, 2012; Броджі, 2022, с. 95–158).

Серед провідних особистостей багатомовного руського середовища Речі Посполитої найвідомішим для польських літературознавців є Лазар Баранович (бл. 1617–1693). Дві його об'ємні поетичні збірки, «Żywoty świętych ten Apollo pieje...» (*Цей Апол-*

⁵ Недавно переоцінку питання «простої мови» див.: Moser, 2016; Moser, 2008; Temcinas, 2017.

лон *оспіває життя святих...*) та «Lutnia Apollinowa» (*Аполлонова лютня*)⁶, були надруковані в Києві в 1670 та 1671 роках. Їх до певної міри оцінили польські літературознавці, а деякі вірші увійшли до найпрестижнішої антології польської барокової поезії (Chodyncki, 1935; Łużny, 1966; Radyszewski, 1996–1998). Те, що Баранович в одному зі своїх віршів посилається на Яна Кохановського, добре ілюструє той факт, що у перші десятиріччя другої половини XVII ст. польська ренесансна традиція все ще відігравала значну роль на руських землях.

Вплив Барановича на розвиток української культури й літератури далеко виходить за рамки поетичної слави. Його проповіді адресувалися царю, і їх було написано руською церковнослов'янською. Він обіймав різні офіційні пости під час буремного періоду польсько-російських війн, повстання Богдана Хмельницького і так званої Руїни в Україні. Як єпископ Чернігівський (від 1657 р.), а згодом архієпископ і діючий митрополит (1659–1661, 1670–1685), Баранович намагався встановити тривку політичну рівновагу між Росією, Польщею та Гетьманщиною, сподіваючись на створення всехристиянської коаліції проти мусульман. Його щирі заклики до мирного співіснування між «русинами» і «поляками» не справилися через зовнішні війни та міжособні конфлікти, а зусиллям поєднати політичний захист з боку Москви та Константинопольську юрисдикцію (яка означала значну церковну автономію) судилося зазнати краху в 1686 році. Проте Баранович тішився великим престижем та впливом в українському інтелектуальному та культурному житті. Як викладач риторики в Києві, а далі ректор Києво-Могилянської колегії та її школи-філії в Гощі на Волині, він прямо чи опосередковано накладав глибокий відбиток на своїх студентів, деякі з яких згодом увійшли до інтелектуальної еліти в Гетьманщині та поза нею. Упродовж двох десятиріч його колишній учень Симеон Полоцький (†1680) був провідним поетом та проповідником при московському дворі. В Чернігові, починаючи зі створення друкарні, Баранович започаткував амбітну культурну програму, яка, попри те, що книжок друкувалося небагато, посприяла діяльності кількох важливих поетів, що писали польською і «простою

⁶ Повного наукового видання творів «*Żywoty świętych*» та «Lutnia» все ще немає; критичне видання частини «Лютні» здійснила М. Maśko (Baranowicz, 2004).

мовою» (Brogi, 2016). Попри його неоднозначну поведінку, інтриги, політичні невдачі та надмір бароковий стиль писань, який викликав кілька іронічних коментарів, ауру престижу й пошани, що оточувала Барановича, ніколи не було розвіяно. Він спричинив гнів деяких високопоставлених персон, але тішився такою широкою пошаною, що ніхто не наслідився нападати на нього відкрито. Його вчинки і писання виражають дух тих часів, відображаючи суперечності та контрверсії, притаманні культурній, політичній, релігійній та мовній сферам України XVII сторіччя.

2. Похоронна записка Яворського, про яку піде мова, розташована в рукописі після проповіді. Тексти обох творів постають як окремі, проте автор майстерно встановив зв'язок між ними завдяки використанню образів та метафор.

У проповіді ім'я MARIA, написане великими літерами, зустрічається принаймні двадцять вісім разів, причому сім разів у відносно короткому пролозі. Ім'я Марії є частиною «теми» проповіді: «Імя Дѣва МАРІА» (Лк. 1: 27). Уся проповідь обертається навколо значення цього імені та асоціацій, пов'язаних із кількістю літер, що його складають. Серед значень імені «Марія» (латин. *maria*), пише проповідник, є «Гірке Море», адже сльози, пролиті через наші гріхи, утворюють солоне, гірке море. Вона є також Духовним Морем, в яке ми можемо зануритися через покаєння і знайти вічну пристань спочинку. На початку похоронної записки фразу «горести морской плачевно творю воспоминаніє» Стефан актуалізує «тут і тепер» (латин. *hic et nunc*), тобто в тому місці і в той час, коли виголошувалася проповідь: проповідник наголошує, що «наша Росія»⁷ потопає в морі сліз, бо «Лазар наш відійшов», але ця подія збіглася зі святкуванням Різдва Богородиці, яке сповнює нас радістю⁸. Ключовим літературним прийомом

⁷ За браком місця значення цього виразу розглянути тут неможливо (див.: Yakovenko, 2009). Не вдаючись у деталі, досить сказати, що для Яворського «Росія» означала насамперед Київську митрополію та Гетьманат, а також Російську імперію та весь православний світ. Константинопольська юрисдикція все ще жила у пам'яті, і Яворський ніколи не переставав ностальгійно згадувати про минуле (Живов, 2004).

⁸ Текст похоронної записки, у спрощеному написанні, містить наступне: «Мовячи, я тепер о горести морской плачевное творю воспоминаніє якъ би треба цѣлой Россіи нашей в горкомъ слез затопитися морю! Для чого жъ? Остави нас

мом у похоронній записці постає барокове уподобання Барановича до сильних контрастів. Протиставлення темряви та світла, горя та радості становить головну тему, до якої автор звертається під час вшанування, а відтак опрацьовує її через подальші метафори, де Місяць і Сонце представлено як символи, відповідно, покійного архієпископа та осяйної Діви Марії: архієпископ мусив звільнити простір, щоб сонячне світло осяяло світ і принесло спасіння через Христа.

Крім оголошення про Лазарову смерть, літургійних пов'язань і хвалебних метафор, похоронна записка переповнена низками епітетів, які описують чесноти Барановича та ролі, які він виконував. Він був добрим пастирем, мудрим керманичем, наполегливим лідером, непорушним стовпом, заступником убогих і забутих, захисником позбавлених надії. Попри умовний характер цих епітетів, текст наводить на думку, що Стефан високо цінував архієпископа і щиро захоплювався людиною, яка довгий час була інтелектуальним і духовним авторитетом, досягла поважного віку, виступала непохитним захисником православ'я й екзегетом, який тлумачив моральні та духовні істини для різних аудиторій та соціокультурних груп. Баранович відіграв у Гетьманщині роль на-

волкохищных овчатей добрый пастыр, обуреваемых премудрый кормчий, немощных крепкий вожд и столп непоборимый, сирых остави заступникъ, обидимы остави покровител, потемненную Россію остави свѣтилникъ пресвѣтлый свѣтъ очію нашею и той нѣст с нами. Едным словом: Лазар не другъ але пастыр нашъ успе. Зрѣте слышателіе якъ то ест истинное философское реченіе: рожденіе единыя вещи ест истлѣніемъ вторыя вещи якъ то наенад рожденіе огня ест истлѣніе древа. Рожденіе Пренепорочнои Дѣвы Владичцы радост Россіи принесе, а истлѣніе пастыра печал нам породы. Денница и инные пресвѣтлые звѣзды свѣтло сіяют дондеже ден не прийдет: а якъ скоро ден возсіяет, якъ скоро солнце свѣтозарным своим землю освѣтит блистаніем, ажъ зараз денница и звѣзды угаснути мусят.// Тое жъ и нинѣ совершается. О якъ свѣтло сіяла денница російская на сем православном небѣ зарями своих добродѣтелей и учений преосѣц: Лазарь пастыр нашъ, исполняючи оную заповѣдь Гсдню, тако да просвѣтитсѣ свѣт вашъ яко да & Приходит нинѣ ден спасенія, возсіяет в очах наших лучезарное солнце Пр: Дѣва В: Б: ажъ денница наша смертнымъ мракомъ помрачена, плачущим очесамъ нашим невидима стается. Повелѣвает нам Церковь божественная исходити въ стрѣтеніе Жениху Небесному: се Жених изыйдѣте въ стртеніе Его. Нинѣ Невѣста Духа Стго Пр: Два В: Богородица приходит въ мир. Но кого ж мир въ стрѣтеніе той Невѣсты Духа Святого высылает? Ото Агница высылает къ Агницы нескверной П Д Б:» (арк. 310).

ставника для трьох поколінь поетів, проповідників, ченців, членів церковної ієрархії, вчителів, письменників, друкарів та гравіювальників – і всі вони зробили свій внесок у визначне культурне зростання після реформ Петра Могили.

Нещодавно знайдена похоронна записка заслуговує на увагу науковців не лише з викладених вище причин, але й тому, що ставить нові питання, як-от: ким, власне кажучи, був для Яворського Баранович? Якою мірою можна вважати другого взірцем і ментором для першого? Що може сказати нам порівняльний аналіз їхніх писань про їхні стосунки на інтелектуальному та особистісному рівні? На ці питання, мабуть, неможливо відповісти остаточно, проте вони дуже важливі для тих аспектів цього дослідження, які я намагатимусь розглянути в даній статті. На мою думку, однаково важливо як відтворювати зовнішні мережі зв'язків та контактів руських письменників із західними, польськими, римськими, німецькими та фламандськими навчальними закладами, джерелами та філософськими течіями, так і проливати світло на внутрішні пов'язання в межах руських культурних, літературних та політичних еліт. Хоч у цьому плані вже багато зроблено в царині історичних студій, проте треба дослідити ключові галузі літературного та культурного життя⁹. Скромною метою цієї статті є часткове заповнення цієї прогалини в наших знаннях.

3. Для Яворського найважливішою роллю Барановича була роль пастиря: «Лазар не другъ але пастыр наш успе». Це парафраз цитати «Лазарь другъ нашъ успе» (Йо. 11: 11)¹⁰: її можна тлумачити як вираз пошани до Барановича як члена Церкви, що займає в ній високий пост, і до його морального та культурного авторитету. Наприкінці похоронної записки Стефан знову виражає глибокий сум через втрату: в той самий день, коли ми відзначаємо Різдво Марії, «осяйного сонця Діви Марії, нашу зірку, що з'явилась нині, затьмарила кромішня темрява» втрати «нашого пастиря Лазаря,

⁹ Брак місця не дозволяє згадати тут численні дослідження, проведені на історичні теми; тут я посилаюсь тільки на роботи: Яковенко, 2017 та Довга, 2005. Польською мовою: Hodana, 2008 та Drozdowski, 2008. Стосовно XVIII ст. див.: Яременко, 2014.

¹⁰ Цією підказкою я завдячую Максимові Яременку, якому також дякую за дозвіл опублікувати розшифровану ним похоронну записку.

багатого на чесноти і всіляке знання [курсив мій – Дж. Б.]». Міняючи емоційну тональність, проповідник закликає слухачів дотримуватися вчення Церкви і прямувати до зустрічі з Небесним Женихом. Покійний архієпископ, пише проповідник, буде амбасадором, який готуватиме цю зустріч: «тепер Наречена Святого Духа приходить у світ; Кого пошле світ, щоб зустріти Наречену Святого Духа? Агнець буде посланий до пречистого Агнця, Благословенної Діви, Матері Божої».

Ці слова виявляють один особливий аспект тих культурних та поетичних зв'язків, що поєднували Яворського та Барановича. Як вірний прихильник типового для бароко захоплення геральдичною поезією¹¹, емблемами та фігуральними тлумаченнями, Баранович вкладав у свої вірші гру слів, що базувалася на етимології та метафоричному тлумаченні:

Potrzeba walna aż się Pan położy,
Wilk na Baranka niewinnego groży (*Lutnia*, 101)¹².

Ці рядки вставлено у рамки звичного «плану спасіння», а згаданий «Baran» – це знак зодіаку Овен, але польською мовою «Baran» прочитується також як алюзія на автора цих рядків. Варто зауважити, що слово і образ «барана» часто зустрічається у віршах Барановича, і це навряд чи випадковість. У віршах Івана Величковського, колишнього учня архієпископа і друкаря Чернігівської друкарні (а згодом поета і священника), це виражено більш експліцитно, адже у збірці віршів *Lucubrationcula* (1684) Барановича висвячує Сам Христос, божественний Агнець:

Otwarza, tenże postanowił ciebie,
Baranowicza [...]
Otworzasz księgi, gdy wydajesz one,
A gdy wykładasz słowa zatrudnione,
Niby pieczęci rozwiązujeś prawie,
W tej jesteś sławie¹³.

¹¹ Щодо емблематичної та геральдичної поезії див.: Kroll, 1986; Czarski, 2019, pp. 53–80.

¹² Розшифровка польських текстів XVII ст. подана відповідно до видань типу «В», описаних в: Górski, 1955, s. 92–100.

¹³ Величковський, 1972, с. 45.

Подібним чином висловлений образ бачимо у панегіриках, що їх у 1683 р. друкарі присвятили архієпископу; цим уривкам передує гравюра герба, на якому хрест заповнений грою слів з використанням слів «баран» і «Баранович» (Рис. 1, див.: Макаров, 2002, с. 280).

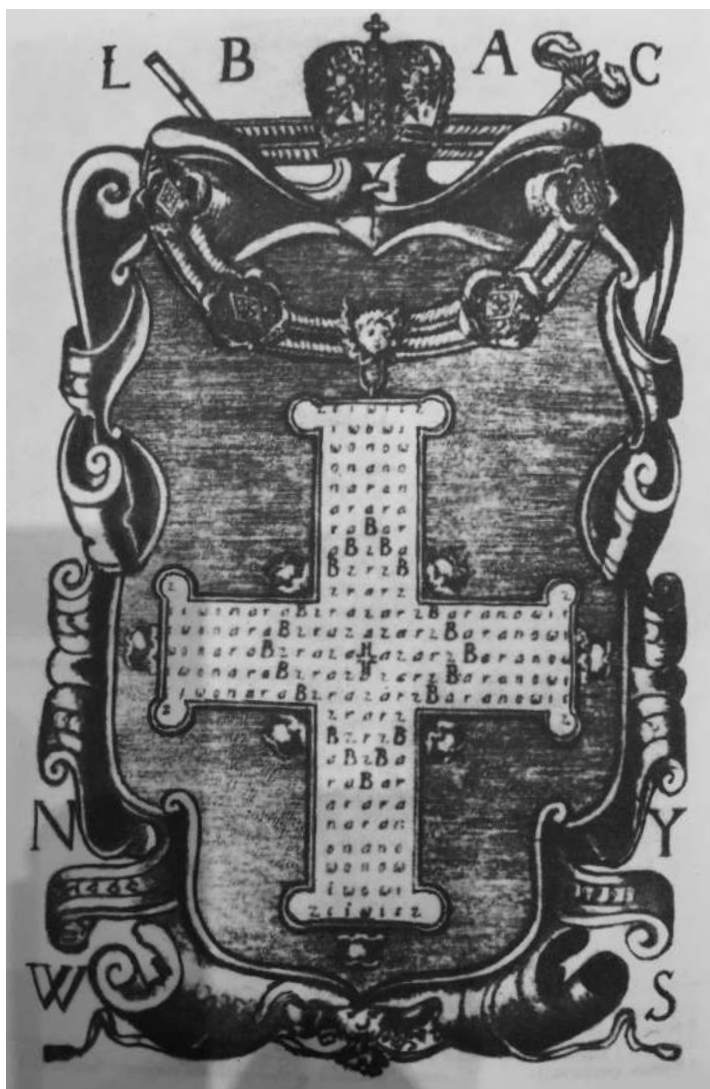


Рис. 1

Збірку панегіриків Величковського було надруковано в Чернігові 1684 р., і Яворський напевно знав її. У похоронній записці він поглиблює цю ідентифікацію і формулює ще одне отожднення, більш символічне: він заміняє польське «baran» церковнослов'янським еквівалентом (Агница), і таким чином представляє покійного архієпископа посланцем Нареченої, Діви Марії, у день Її народження. Варте уваги те, що в обох випадках слово «Агнець» пишеться з великої літери, а це вочевидь наголошує на священному статусі покійного¹⁴. Важко сказати, чи це знак поваги до церковного і соціополітичного престижу Барановича, чи спосіб підтвердити його нове, святе становище (припустімо) на Небесах; цілком можливо, що обидва пояснення слушні. Також важко з'ясувати, чи існував зв'язок між Стефановим «Агнцем», посланим зустріти Діву Марію, та присвятою Величковського. Обидва поети, безперечно, перебували у одному й тому самому літературному просторі та звикли використовувати ту саму метафоричну мову. Те, що Стефан був пов'язаний з архієпископом та його колом, засвідчене фактом, що його перший панегірик «Hercules post Atlantem», написаний польською і латиною для новообраного архимандрита Варлаама Ясинського, теж був надрукований у Чернігові 1684 року. Через десять років потому найкращий друг Яворського Дмитро Туптало опублікував у Чернігові, де він тоді жив, проводячи час у навколишніх монастирях, свій перший літературний твір «Руно Орошенное». Архієпископ, друкарі, Туптало і Стефан напевно знали твори одні одних. Усі вони писали і публікували тексти чотирма літературними мовами Гетьманщини XVII сторіччя.

Значущою є цитата з Євангелія від Йоана стосовно епізоду з Лазаровою смертю, яку Стефан у похоронній записці опрацював детально. Архієпископ був палким шанувальником святого Лазаря, свого тезки: присвячені йому проповіді, вірші та молитви типові для всієї його творчості. У польській збірці «Житій святих» Баранович (Baranowicz, 1670, s. 188–195) опублікував не менш як дев'ять поетичних творів про Лазаря, два з них досить об'ємні. Крім переказу епізодів з Євангелія від Йоана та легенди про те, що

¹⁴ «...Агница высылает къ Агницы...» (арк. 310).

Лазар став єпископом Кітію (нинішня Ларнака на Кіпрі) і що його захистив омофор, витканий самою Пречистою Дівою (ця легенда поширена здебільшого в православній традиції), Баранович часто додає поетичні образи і гру слів та ототожнює зі святим свою особу. У наступному уступі, наприклад, він просить, щоб Бог воскресив його по смерті, як Лазаря:

Łazarz jam, a zaś Łazarska osoba
Na Pana swego głos wstała i z groba.
Gdy grób zalegę, a w grobie robaki
Toczyć mię poczną, Panie, głos daj taki:
Łazarzu, wynidź: chwycę się tej drogi
I ja z Łazarzem powstanę na nogi. (Baranowicz, 1670, s. 194)

У присвяті Богові на початку «Лютні» він ввіряє свої вірші Всемогутньому:

Jeśli nie Tobie cześć, należy komu?
Tyś Gospodarzem, Panie, w moim domu
Racze porządek uczynić. Bez Ciebie
Proch pisma moje, wiem pewnie, zagrzebie.
Jakoś obudził od grobu Łazarza,
Łaską Twą niech się toż wtóremu zdarza. (Baranowicz, 1671, s. 2)

В іншому вірші Баранович звеличує перетворення запаху мертвого тіла на пахучий бальзам:

I siostram śmierdział, a nie śmierdział Tobie
Łazarz, leżący już cztery dni w grobie.
Ja i nie w grobie, lecz tak gniję, Panie,
Że mój śmierdzący grzech jak w gniej ranie.
Ty, kwiat pachnący, rosnący na polu
I smród ten rozpuść, i poratuj w bolu.
Ja już innego nie szukam lekarza,
Łazarzowi się dość Christus nadarza. (Baranowicz, 1670, s. 193).

Хоч у проповідях Барановича гра слів зустрічається рідше, ніж у його віршах, але метафоричні образи й там ретельно опрацьовані, а символічне значення, пов'язане з єпископом Лазарем, є ключовим для розуміння автора-проповідника. Перша збірка проповідей, названа «Меч духовний», стосується недільних відправ цілого літургійного року: крім «прославлення» Христових Страс-

тей, тут єдину проповідь, не призначену для недільної відправи, присвячено св. Лазареві. Це виразно показує, як важливо для Барановича було ототожнити себе зі св. Лазарем: оповідь поєднує євангельський епізод (Йо 11,12) та апокрифічні події, що нібито відбулися після воскресіння Лазаря, коли він став єпископом Кітію¹⁵. Очевидно, проповідник хотів наголосити на ролі «церковних пастирів та священників» (Пастыріє церковныи й Духовници, с. 424v), інтерпретуючи саван Лазаря як символ гріхів, що їх священник покликаний усунути, коли вірний кається. Немає сумніву, що образи, вжиті Барановичем, мали на меті прославити священничий статус як осердя акту Таїнства. Це було фактично одним з центральних моментів могилянської програми упорядкування та дисципліни літургійного життя Церкви і підготовки та виховання священників, про що свідчить увага до Таїнства священства у Требнику Петра Могили (1646). Баранович, безперечно, приймав і підтримував провідну ціль панівної ідеології, яку висувала еліта: консолідація сильної Церкви, здатної плекати суспільний мир та злагоду задля добробуту Гетьманщини (Bartolini, 2020). Проте головною метою Барановича було зміцнити власне становище як архієпископа / пастиря, створивши належні умови для укріплення своєї ролі та просування по кар'єрній драбині (його намагання стати митрополитом добре відомі). Друга проповідь, присвячена святому, що міститься у збірці «Трубы словес проповедных», дає подальші докази центральної ролі, яку відігравав образ св. Лазаря для психологічного стану та політичної мети Барановича. У цій збірці небагато проповідей, присвячених святому, і проповідь, адресована Лазареві, тут теж виділяється хвалебною риторикою. Варто зауважити, що вирази пошани до єпископа Лазаря займають у тексті стратегічну позицію, адже проповідник помістив їх наприкінці проповіді, причому вони теж наголошували на «сакралізації», бо «архипастора» Кітію охороняє омофор, витканий самою Пресвятою Дівою. Немає сумніву, що Баранович мав намір проголосити «священною» свою власну кар'єру як «пастиря».

Прослава Барановича як «пастиря» є першочерговою метою похоронної записки Стефана Яворського. Я б хотіла повернути

¹⁵ Варто звернути увагу на символічне формулювання у Барановича: «от удогнаго гроба взять будеть на високой Епископства Престоль» (Баранович, 1666, с. 442).

увагу до того, що темою згаданої вище першої проповіді Барановича є «Лазарь другъ нашъ успе», і це точно відповідає способу висловлення, вжитому Яворським у його похоронній записці: «Лазар не другъ але пастыр наш успе». Яворський знав твори Барановича і напевно був знайомий із цією його проповіддю. Я б навіть сказала, що він навмисне вибрав цю цитату як щось на кшталт тематичної нитки, аби вшанувати церковного діяча, чію контроверсійну постать не завжди схвалювали, але після Могили він був найвідомішим літератором і церковним ієрархом першого покоління «латинізаторів». Згадуючи про смерть св. Лазаря, Стефан наголошує на «чеснотливості й ерудиції» архієпископа та вимагає пошани до Барановича, свого пастиря й учителя.

Разом з тим, порівняння проповіді Яворського з поезією Барановича висвітлює певні риси, що їх відрізняли. Баранович вельми любляв гру слів з іменами, на що вказує значна кількість його віршів, які ґрунтуються на цьому ключовому засобі. Щоб продемонструвати це, розгляньмо наступний двовірш, в якому взимку народжується Бог-Вогонь, щоб захистити нас від сильного холоду:

Grudzień lub studzień, by nam mróz nie szkodził,
Bóg-Ogień w grudniu na świat się narodził (Baranowicz, 1671, s. 100).

Повертаючись до питання про те, чи, готуючи проповідь для літургійного вшанування Барановича після його смерті, Стефан прямо надихався літературними творами архієпископа, чи просто згадував їх, цікаво зауважити, що згаданий вище образ Бога-Вогню теж міститься в цитаті на початку проповіді Яворського на Різдво Богородиці: «Богъ нашъ огонь поядай святый» (Євр. 12: 29). Проте тут дотримано іншої схеми. Проголошуючи, що спасіння приходить через Христа, Стефан у своїй проповіді описує грішні чуття, які перешкоджають душі піднятися до Бога. Як я вже згадувала у частині 2 і детальніше розгляну нижче, вся проповідь базується на числі п'ять (тобто, п'ять літер імені Марії), яке в даному випадку вказує на п'ять чуттів і відповідні їм гріхи.

У проповіді Стефана двадцять вісім повторень імені МАРІЯ слугують дорожньою картою, що провадить читача / слухача крізь доктринальні пояснення, і це нагадує методи, які використовували у візуальній поезії. Баранович не писав візуальних віршів у строгому сенсі слова, але його захоплення ієрогліфічними симво-

лами – підтипом емблем і візуальної поезії – видно з цілих сторінок, заповнених хрестами в оточенні літер, які натякають на атрибути Христа або відсилають до слів та ідей, пов'язаних зі Святим Письмом (Baranowicz, 1671, s. 147–161, 544–546, Рис. 2). Як добре відомо, деякі майстри візуальної поезії, як-от Симеон Полоцький та Іван Величковський, були учнями Барановича. Проповідь Яворського теж не є візуальним віршем, не можна її вважати й чимось на кшталт «візуальної прози», проте повторення імені МАРІЯ (великими літерами) двадцять вісім разів не є випадковим: такого риторичного прийому немає в решті проповідей Яворського. Автор непрямо, але неухильно спрямовує читача до віршів, які Баранович присвятив Марії, застосовуючи найрізноманітніші форми етимології, емблем, ієрогліфічних символів та образної гри слів.

Перше пов'язання між «Лютнею» Барановича та проповіддю Яворського можна бачити на самому початку поетичної збірки Барановича. Богоматір з Дитятком Ісусом зображена у вигляді емблеми, і перед нею йде напис JESUS MARIA, а нижче підпис у вигляді шести правильних римованих одинадцятискладових рядків: перші чотири рядки представляють п'ять мудрих дів, які здобули Небо, бо рахували п'ять літер імен Марія та Ісус на своїх п'яти пальцях (Рис. 3). Завершальні рядки говорять:

Ma ten pięć smysłów, co litery liczy

W tych dwóch Imionach, precz od niego biczy (Baranowicz, 1671, s. [2]).

Згадані Барановичем «п'ять смислів» не менш важливі й у проповіді Яворського: «обачимо що знаменуєть и въ своих пяти лѣтерах Маріа, и в самой вещи и истиннѣ. [...] А я о пятолѣтерном имени МАРИА, пят враговъ побѣждающемъ, пят чувствъ исцѣляющем, въ сей пятокъ [...] тебе самую немовятко святое на помощь призываю» (арк. 304). Яворський не лише переробляє й удосконалює простий двовірш Барановича, але й пояснює, як слід його тлумачити: ім'я «Марія» складається з «матерії» (п'яти літер абетки, написаних або вимовлених) і «духа» (тобто, їхнього духовного, метафоричного значення); п'ять літер є символами грішних чуттів людського тіла, яке Марія очищає через своє народження, відкуплюючи гріхи. Проповідник у своїй промові встановлює часову прив'язку (у 1693 р. 8 вересня припадало на п'ятницю, тобто на п'ятий день) і взиває до Дитятка Ісуса по допомогу. Сплітаючи разом біблій-

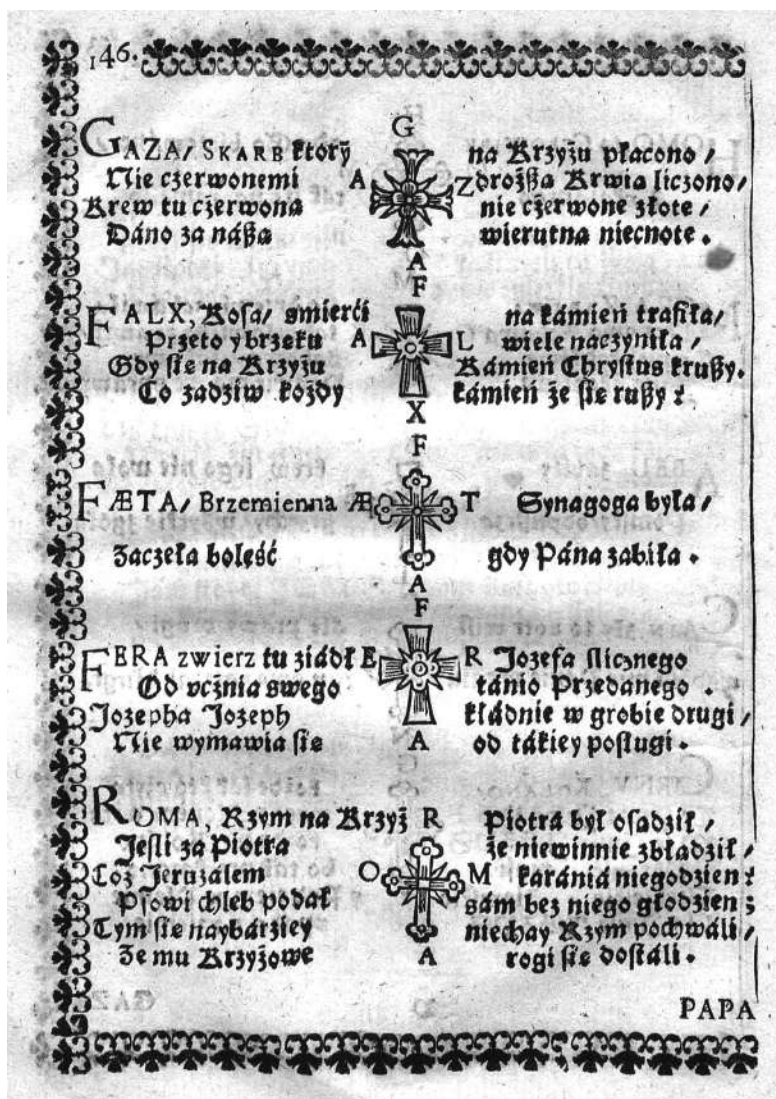


Рис. 2

ні образи з дослівними та метафоричними тлумаченнями шляху, який веде людей до Небес, сполучаючи Спасителя з ім'ям Пресвятої Діви, як це було описано вище, проповідник наголошує на ролі Ісуса як головного чинника спасіння. Божественне втручання Ісуса постає у вигляді перемоги Ісуса Навина над п'ятьма аморейськи-

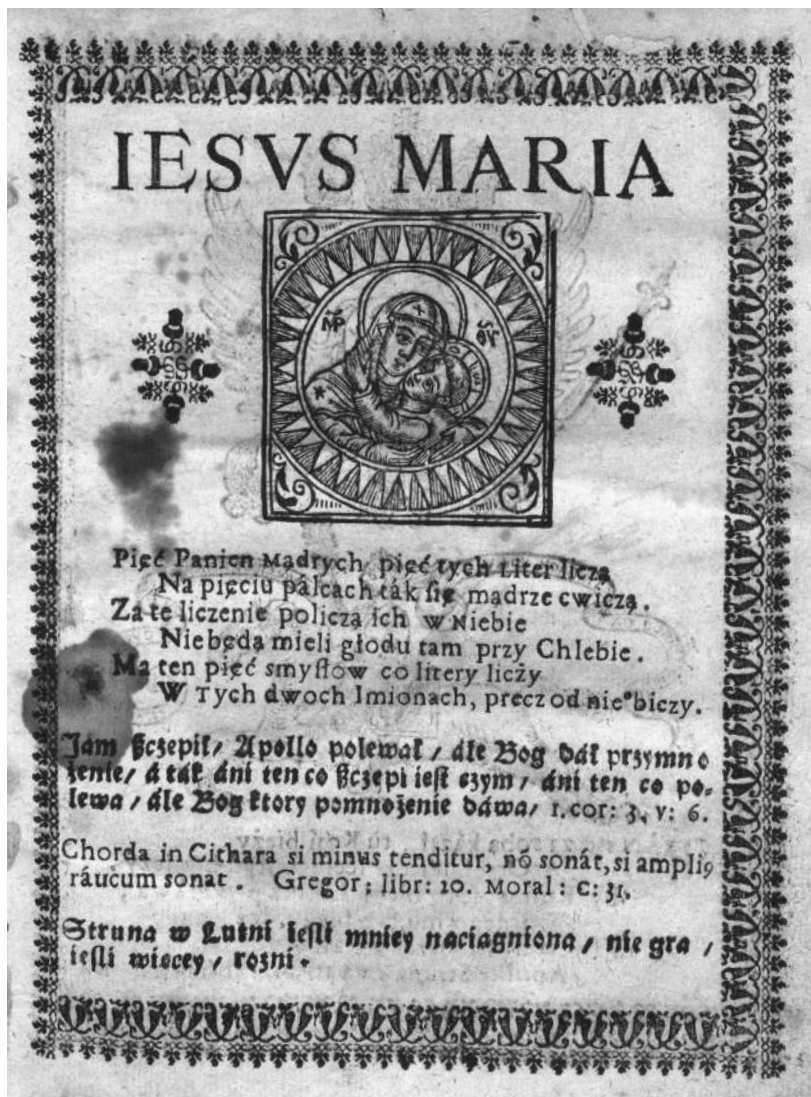


Рис. 3

ми царями. Царів тут зображено в якості символів п'яти грішних чуттів, а Ісус Навин є прообразом Ісуса: «Який силою свого імені з п'яти літер [...] [завдав поразки] нашим п'ятьом духовним ворогам, тілові, світові, дияволіві, гріхові, смерті, які на нас накладаються і долають нас» («который силою онаго імени своего пятолтѣрного

ИСОУС [...] наших пяти враговъ душевныхъ тѣло, свѣтъ, дѣво-ла, грѣхъ, смерть на нас устремляющихся и нас одолѣвающихъ») (арк. 305–305 зв.)¹⁶. Наприкінці цієї частини проповіді Стефан розташовує ім'я MARIA відразу після пасажу, присвяченому Ісусові (ИСУС), і в такий спосіб закриває ланцюг варіацій, породжений інтерпретаціями п'яти літер священних імен Марії та Ісуса.

В збірнику «Лютня» (Baranowicz, 1671, s. 222) один з найкращих віршів Барановича, присвячених Марії, має назву «MARIA, MARIA», а друга згадка посилається на латинське *maria* (моря). Цей вірш для нас є ще одним ключовим елементом для розуміння важливості Барановича як взірця для того способу, яким Яворський уклав свою проповідь навколо імені MARIA:

I wszystkie łaski w Maryją spływają.
Słone bywają morza, ale słodkie Twoje
Pił bowiem z Ciebie, Jezus Słodki, słodkie źródło.
Morze Twe jako ziemia obiecana
Miodem i mlekiem jest z góry polana.

У проповіді Стефана асоціацію між іменем «Марія» та «морем» виражено так: «MARIA знаменує море. MARIA Море!» (арк. 304). У цьому вірші є й інші образи, на які натрапляємо в різних місцях тексту проповіді: «все потоци ткут въ море, и море нест насыщаяся» (Проп. 1:7); «все ты горести Сладчайший Иисус улаждает...» (304 зв.); «Церковь [...] святая нарыцати ю Землю обетованною из ней же течут мед и млеко» (307 зв.). Першим викликом при аналізі подібних аналогій є потреба розмежування між запозиченнями, загальними місцями і біблійними цитатами. Попри позірну схожість, у Барановича та Яворського є й важлива відмінність у тлумаченнях імені «Марія». Перший зазначає, що моря часом бувають «солоні», і це можна тлумачити як «гіркі», тож він протиставляє їм Маріїне «солодке джерело», яке смоктав солодкий Ісус:

¹⁶ Мені не вдалося знайти слідів інших згадок про цю групу з п'яти духовних ворогів людської душі в польській та українській літературі XVII сторіччя. Це могло бути плодом оригінальної творчості самого Яворського. На думку фахівців, у «стандартних» середньовічних і ранньомодерних польських текстах ворогів людської душі є лише троє: тіло, світ і диявол. Див.: Grześkowiak, 1994, s. 137–148; Grześkowiak & Niedźwiedz, 2010, s. 277–278, 296.

таким чином, у його тексті переважає ідея «солодкості». На противагу цьому Яворський наголошує на протилежній якості: Вона є «море горя» (МАРІА знаменуєт МОРЕ ГОРЕСТИ, арк. 307 зв.¹⁷), адже безмежна кількість гріхів тисне на людство через п'ять чуттів, які представляють собою небезпечні шляхи проникнення спокуси. Ціла третя частина проповіді розгортається навколо «гіркоти» Марії. Інтерпретатори пишуть, пояснює Стефан, що ім'я Марія означає гіркоту, бо ім'я Марія / Мір'ям / Маріам має те саме значення, що й «мірра»¹⁸, і Мойсейова сестра (Марія / Мір'ям) народилася у гіркі часи, коли фараон звелів кинути усіх новонароджених єврейських немовлят у річку. Але, веде він далі, ми зібралися тут не для того, щоб відзначати народження Мойсеєвої сестри; ми тут відзначаємо народження Пресвятої Діви, Доньки Отця, Матері Сина і Дружини Святого Духа. Тому гіркота моря призначається не нам, а фараонові, який загинув у морі¹⁹.

Очевидно, що медитації Яворського виходять далеко за рамки змісту процитованих рядків із вірша Барановича. Стефан, однак, був не першим, хто у вчених коментарях тлумачив ім'я *MARIA* як *maria* (моря): він спирався на дуже авторитетне джерело – «Коментарі на Луку», 1:27 (Cornelius à Lapide, 1670, p. 12, 2C)²⁰:

Nota. Maria, vel, ut Hebr. dicitur, Mirjam, Graece Mariam, Hebr. idem est, q.d. moriam, id est myrrha vel amaritudo maris. Hebraei enim tradunt sororem Mosis dictam esse Mariam, eo quod, cum ipsa nasceretur, coepit amara Pharaonis tyrannis mergendi infantes Hebraeorum, Exodi 1. Verum id meliore omine & nutu divino mutatum est in aliam

¹⁷ В рукописі підкреслено.

¹⁸ Слова *Mirjam* та *myrrha* написані латинськими літерами.

¹⁹ В рукописі Яворського текст такий: «...МАРІА знаменуєт МОРЕ ГОРЕСТИ, що достовірно виводится з єврейского язы[ка] бо єврейски Mirjam, гречески Маріам, тое жь знаменуєт що и myrrha, по нашому смирна или горест морская. Вопрошаю zde, что в сем за тайна? Чому то сладчайшее имя Марія знаменуєт море горести? [...] Отвѣщають нѣкоторые учителяє з гистории єврейской, ижь для того Марія море горести именуется, бо когда Марія сестра Мойсеова родилася, тогда горкое оно повеление фараоново изыйде въ Египтѣ aby дѣти єврейские мужескаго полу были топлени. Еход 1. Зачим Марія сестра Мойсеова въ час оный горкий родившаяся, названа была МАРИЕЮ или морем горести» (арк. 307v-308r).

²⁰ Корнелій а Ляпиде (ван ден Стін) помер 1637 р., Коментарі на Луку було написано у 1610-ті роки.

significationem: nam transito mari rubro & merso Pharaone, dicta est Maria [...]

Оминаючи посилання Корнелія на св. Амвросія та Исидора, він далі продовжує латиною так:

Plura de nomine Mariae dixi in Exodi cap. 15.20 ac in Proverb. & Canticis... Maria mare gratiarum... *quare sicut omnia flumina inrant in mare* [курсив мій – Дж.Б.] Eccles. 1. [Це можна також пояснити як] *pluvia temporanea* (євр. More) *maris* [...] *Descendet sicut pluvia in vellus* (Ps. 71.6) [...]

Метафору Марії як «дощу на руно» в проповіді, яку ми тут аналізуємо, не використано, але вона з'являється в інших Стефанових проповідях.

Виклавши погляди богословів, Стефан наголошує: «однак інша думка спадає мені на гадку» (Мнѣ ѣднакъ инша ще на мысл приходит рація, арк. 308)²¹: «Звідки це море взялося?» Відповідаючи, він наводить низку біблійних цитат – від Буття до Одкровення. Перший біблійний уривок, узятий з Проп. 1: 7, посилається на води, які Бог зібрав разом (моря, річки, озера, канали тощо), як це було й у наведеному вище коментарі Корнелія. Те саме посилання на Проповідника знаходимо у першій проповіді, написаній Барановичем на Різдво Богородиці (Баранович, 1674, с. 9 зв.), але я не вважаю, що цей збіг є достатнім доказом зв'язку між текстами Яворського та Барановича, адже могло йтися про загальне місце в царині церковної та вченої ерудиції.

А тепер подивімося, яку ж «іншу думку» пропонує проповідь Яворського щодо «гіркого моря», пов'язаного з іменем Марія. Він пояснює, що «гірке море» походить від рік сліз, пролитих усіма праведниками, які народилися до Марії, від наших гріхів, що роблять воду гіркою, і від сліз покаяльників. Оскільки Маріїне море «ніколи не наповнюється» (Проп. 1: 7), воно може прийняти всі сльози покаяння, від чого людські душі сяють, «мов море скляне, подібне до кришталю» (Од. 4: 6). Позаяк Яворський вказує, що ці рядки є плодом запропонованої ним «іншої думки», їх можна вважати оригінальним риторичним внеском, тоді як цілий абзац побудова-

²¹ Це фактично польська фраза, транслітерована кириличними літерами: «*Mnie jednak [...] insza jeszcze przychodzi do głowy racja».

но навколо цитати з Одкровення – книги, яку Яворський, без сумніву, особливо любив²². Сполучаючи разом ерудицію та «свої власні думки», Яворський прагне привернути увагу слухачів: він прямо звертається до них наприкінці Прологу, довіряючись їхньому «розумінню» і покладаючись на «благословення вашого милостивого Архипастира» (арк. 304), тобто митрополита Варлаама Ясинського, який, очевидно, був присутній на церемонії²³.

У своїй поезії (але не в проповідях) Баранович звертається до інших «ієрогліфічних» інтерпретацій імені Марії: MARIA означає I RAMA (Вона є рамою образу Отця у її Сині), або MARIA MIARA (Вона є «повна міра Благодаті»). Ще в іншому вірші Марія представлена як «вівтар» (MARIA MI ARA) (Baranowicz, 1671, s. 220):

Maria mnie jest nie próżnym óltarzem
Z chlebem a winem, z bogatym podarzem...

Крім інтерпретації, яка пов'язує ім'я Марії з морем, Яворський у своїх українських проповідях, схоже, не згадував інших інтерпретацій, наведених Барановичем. образу Марії як «вівтаря» у проповіді Яворського немає, але цей вірш дає цікаву підказку щодо того, які типи джерел використовував Баранович: німецький єзуїт Єремія Дрексель у своєму творі 1633 р. «Zodiacus christianus» наводить на цілу сторінку зображення порожнього вівтаря. У Маріїній руці Баранович також бачить стрілку годинника (*horologium*), а *Maria Horologium mysticum* – це назва книжки Сандеуса (Кельн, 1648). Але на основі таких подібностей ми не можемо автоматично постулювати, що Баранович запозичував щось із творів Дрекселя чи Сандеуса, тому потрібні подальші дослідження, щоб встановити, чи є якісь переконливі докази зв'язку між ним і цими двома авторами.

Чи є інші вказівки на прямі зв'язки між проповіддю Яворського і поезією Барановича, які б дозволили ствердити, що перший якимось чином залежав від другого? У Пролозі проповіді, як *topos*

²² У проповідницьких творах Яворського кількість відсилань до книги Одкровення значно вища, ніж у ранішій церковній літературі; цю цікаву рису варто дослідити глибше.

²³ Така форма звертання до найвищого очільника Київської Церкви часто зустрічається у проповідях Яворського українського періоду.

modestiae, Яворський твердить, що «треба кількох Златоустів, [...] чий золоті вуста, як красномовні вітрила, несуть позолочений корабель у незбагненне море» (арк. 304)²⁴. Я б не виключала можливості, що Яворський пам'ятав про п'ять віршів, які Баранович присвятив Златоустові (Baranowicz, 1670, s. 199–203). В іншому вірші збірки «Лютня» архієпископ пише:

A złote usta zawsze wychwalamy,
Złotoustego za pasterza znamy (Baranowicz, 1671, s. 266).

У баченні поета, найважливішою є душпастирська місія, на чому наголошується і в інших рядках:

[...] Pasterz poświęcony
[...] Gołąb to złocony
[...]
Złote są usta złota też i mowa,
To pewnie musi być złota i głowa (Baranowicz, 1671, s. 265).

Яворський використовує гру слів та поетичні образи, побудовані навколо «золота», за допомоги відмінних від Барановича метафор, проте, можливо невинно, у згаданому *topos modestiae* (арк. 304) він говорить про потребу в «корманичах, дуже досвідчених в ораторському мистецтві», які могли б плавати в «духовному морі» (тобто, Марії). Барановичу належить вірш під назвою «ORATOROWIE, TA MYŚL WAM W GŁOWIE: ORAT. MARIA, ORES» (Baranowicz, 1671, s. 223)²⁵, і Яворський міг знати цю метафору Барановича. Щоправда, немає достатніх доказів, аби приписати йому матеріал, знайдений у цьому тексті. Утім, ще одна цікава відповідність стосується структури книжки Барановича: згадані вірші розташовано там поруч, і цей фактичний паралелізм насуває питання, чи мав Яворський цю книжку перед собою, а чи вільно переказував з пам'яті, тобто до якої міри Баранович був для нього прямим джерелом.

²⁴ «Треба самих Златоустых, которых златы уста аки карабль позлащенный, которых языкъ благоглаоливый аки весло до того неизслѣдимого приучилися моря».

²⁵ На попередніх сторінках Баранович (Baranowicz, 1671, s. 127, 164) наводить ще два вірші про риторику: перший закликає використовувати «пишну мову» заради Слави Бога; в другому риторика постає як метафора Трійці.

4. Спробуємо зробити деякі висновки. З огляду на те, що Яворський найімовірніше був знайомий з Барановичем особисто, немає сумніву, що молодий проповідник знав праці архієпископа, які побачили світ у друкарні Києво-Печерського монастиря. Книжки Барановича були і в його особистій бібліотеці (Маслов, 1914). Не доводиться також говорити про прямий вплив Барановича як «учителя» на «учня»: Яворський (нар. 1658) не слухав лекцій в Києво-Могилянській колегії, коли Баранович був її ректором. Проте від початку свого студентського життя в Києві він, безперечно, знав про славетного Барановича та про його книжки. Слід думати, що новина про смерть Барановича не здивувала, але засмутила Яворського. Перед ним стояло завдання приготувати проповідь для урочистої відправи празника Різдва Богородиці у найважливішій церкві Гетьманщини, і неважко уявити, що, дізнавшись про смерть Барановича, він напевно звернувся до книжок архієпископа, гортаючи їхні сторінки.

Я не знайшла у Яворського жодного дослівного запозичення з проповідей Барановича (однакова цитата з книги Проповідника надто загальна, щоб бути доказом такого запозичення). Єдиною деталлю, присутньою в обох проповідях, розглянутих у цій статті, є тема «Лазарь другъ нашъ успе», яку Баранович використав у проповіді на Різдво Богородиці, а Яворський змінив на «Лазар не другъ але пастыр нашъ успе», про що вже згадувалося. Це переформулювання цитати з Євангелія від Йоана виражає почуття Яворського до покійного архієпископа; він був «пастирем», а не «другом». Чи невизнання дружби означає, що він належав до опонентів Барановича або сумнівався в його літературній майстерності і не схвалював релігійних та політичних переконань? Як улюбленому колишньому учню і тісному співпрацівникові Варлаама Ясинського, Яворському, ймовірно, було відомо про незгоди між Лазарем та Варлаамом у 1670-ті роки, коли Лазар вимагав, щоб його книжки друкували, і звинувачував гравіювальників та друкарів у ледачкуватості та повільності. Не можна повністю відкидати й того, що Ясинський не надто високо оцінював поезію Барановича: у них були різні літературні смаки, а до того ж Баранович вважав Ясинського серйозним претендентом на митрополичий престол, як справді й сталося. Кілька листів і тональність їхнього листування свідчать про конфліктні стосунки (Макаров, 2002,

с. 37, 61–64, 74, 90–92, 107–108, 117, 124–126), причиною чого, мабуть, слугували політичні розбіжності. Відомо також, що Баранович звертався до Симеона Полоцького з клопотанням надрукувати його проповіді в Москві (Rolland, 1985, 1992).

На жаль, до наших днів не дійшло жодних письмових свідчень, які б допомогли краще зрозуміти стосунки між архиєпископом та Яворським. Я схильна вважати, що на час написання проповіді (1693 р.) Яворський або мало знав про напругу між Ясинським та Барановичем, або нехтував нею. Він повернувся з Польщі до Києва за кілька років до того і перебував під опікою Ясинського, з 1691 р. митрополита, і на той час уже міцно посів надійне місце *poeta laureatus* у Печерському монастирі та при дворі гетьмана Мазепи. Його запрошували проповідувати в найважливіші церкви Києва та Батурина, він був шанованим викладачем Києво-Могилянської колегії. Очевидно, Стефан ставився до гри слів Барановича з дистанцією молодого інтелектуала, який читає твори старшого поета, що вже явно вийшли з моди, але поет цей заслуговує пошани з огляду на ієрархічний авторитет і багатолітню працю письменника, натхненника літературної діяльності, посередника, стратега, релігійного та політичного полеміста.

Найважливішим, проте, для Яворського був статус Барановича як «пастиря» – духовного авторитета, котрий піклується про добробут стада, зокрема організовує літературну діяльність, щоб навчати і напучувати кожну овечку. Яворський дуже поважав ієрархічні відмінності та визнавав роль, яку відігравав Баранович у підтримці культури й літератури. Політичні плани Барановича про створення всехристиянської антимусульманської ліги були утопічними, але в 1693 р. заклики Барановича до війни проти мусульман все ще знаходили відгук. Вважають, що в 1690-ті роки поезія була просякнути сильним «мілітаристським духом» (Макаров, 2002, с. 19–29)²⁶, а погляди Яворського, ймовірно, перегукувалися з політичними переконаннями Барановича, на чію думку «захист високої царської руки», тобто політична залежність від Москви, являли собою необхідність. Врешті, обидва церковні діячі, найімовірніше, поділя-

²⁶ Термін «панславізм», що його вживає Макаров, призводить до плутанини, хоч дедалі більший тиск Москви, безперечно, створив іншу ситуацію, ніж у 1660-ті та 1670-ті роки, коли сильнішим був польський політичний вплив.

ли ілюзію, що Київ збереже церковну автономію. У 1693 р. це здавалося все ще можливим завдяки престижу митрополита Варлаама Ясинського, бракові інтересу Петра I до церковних справ та політичній майстерності Мазепи. Попри те, що вони гадали розділяти деякі соціальні та політичні погляди, Яворський не міг вважати Барановича «другом», зважаючи на різницю у віці та статусі. Він, безперечно, ставився до нього як до пастиря, вартого пошани з огляду на титул. У проповіді, яка розглядалася у цій статті, Яворський унікав вживати слово «друг» – ймовірно для того, щоб було зрозуміло, що він вшановує пам'ять того Лазаря, який є «пастирем Київської Церкви», з огляду на його престижний пост і діяльну оборону православної віри, а не того Лазаря, який був «другом Ісуса». Одним словом, цей лексичний вибір відображає свідомий намір автора провести розмежування між Лазарем-пастирем і Лазарем-другом, адже саме першого проповідник згадує і вшановує.

Як уже було сказано, Яворський, гортаючи сторінки книжок Барановича або просто відтворюючи їх по пам'яті (а його писання свідчать, що він міг покладатися на неабияку пам'ять), узяв назву вірша, присвяченого Марії (MARIA MARIA), як вихідну точку для своєї проповіді на народження Богоматері. Ім'я MARIA та його п'ять літер стали тематичною ниткою викладу, ключовим мотивом, навколо якого обертається увесь текст, ведучи читачів / слухачів крізь низку переходів і створюючи візуальні та ментальні рамки для інтерпретації і літургійного акту, і інтертекстуальних посилань для вшанування пам'яті покійного. Укладаючи проповідь, Яворський не тільки хотів дотриматися стандартних риторичних правил композиції й упорядкувати відповідні до цього празника цитати (саме цим методом головно користувався Баранович у своїх проповідях), але й «зворушити» (*movere*) слухачів та навчити їх (*docere*), поділившись із ними широкими знаннями та ерудицією. Цей намір ілюструє переклад рядків з латинського *Commentarius* Корнелія. Зрештою, проповідь писалася передусім для освіченої публіки: серед слухачів був його колишній «вчитель» і «ментор» митрополит Ясинський, чимало вчених монахів і мирян, які, принаймні почасти, теж вчилися в Києво-Могилянській колегії; більшість присутніх могла впізнавати риторичні прийоми, вловлювати нюанси метафор і, мабуть, цінувала богословську аргументацію одного з найбільш ерудованих і високо-

поставлених єзуїтів Європи XVII ст., яким був Корнелій а Ляпідє. Добре відомо, що у своїй приватній книгозбірні Яворський тримав чимало томів *Commentaria* фламандського єзуїта, присутніх і в бібліотеці Києво-Могилянської колегії. Широко використовував ці книжки і його друг Дмитро Туптало.

Слід наголосити, що в часи літературної та викладацької активності Барановича (1650–1670-ті) відбулися певні зміни в царині творення та споживання літератури, зокрема в плані уподобань читачів / слухачів і майстерності та смаків авторів. Баранович любляв бароковий концептизм, фігури мовлення та різкі контрасти, чого він навчився, читаючи Мацея Сарбєвського. Проте його вірші створено за відносно простою схемою рим і версифікації, це переважно повторювані одинадцятискладові та восьмискладові рядки з граматичними парами рим. Він також не переривав зв'язків з традиційною народною мудрістю та наївністю: приказки, крилаті слова, максими, ідіоми, загальні місця, апокрифічні легенди, давні анекдоти, народний гумор, народні вірування щодо природних, медичних та релігійних явищ – він змішує такі елементи різного походження, і це є ключовим складником його чарівного поетичного стилю, фантазійного, але іноді не надто вишуканого. Зокрема те, що він, згадуючи Яна Кохановського, підкреслює свою нижчість порівняно з «королем» польської ренесансної поезії, вказує, що інтелектуально він перебував у першій фазі засвоєння українцями західної культури в її ренесансних проявах.

Молодший на два покоління Яворський представляє пізнішу стадію розвитку української поезії та літератури. Його польськомовні панегірики демонструють вражаючу наративну майстерність та спроможність створювати напругу з епічним колоритом і будувати складні сюжетні лінії. Це знаменує розквіт нового літературного сезону і появу нового покоління інтелектуалів, яких стимулювало викладання повноцінних курсів богослов'я, а також творчість Самуеля Твардовського та інших польських епічних поетів, а можливо, й відлуння польських перекладів античних та ренесансних епічних поем²⁷. Дмитро Туптало був ще одним автором, якому

²⁷ Такий складний сценарій дуже добре ілюструється сполученням різних символічних образів на гравюрах, які прикрашають друковані видання

притаманна видатна наративна майстерність, що видно вже у першому його творі «Руно орошенное» (Чернігів, 1683) (Brogi, 2015).

Майстерність Яворського у використанні в проповідях мови та естетичних літературних прийомів, його вміння вести розповідь йде пліч-о-пліч з його здатністю передавати емоційні глибини, причому способом, який заохочує читачів / слухачів до відчуття причетності. Це досягається шляхом широкого спектру риторичних прийомів, включно з цілком звичайними конструкціями, а з ширшої соціально-політичної перспективи – попри хистку рівновагу між західною, польською традицією та дедалі сильнішими авторитарними впливами тогочасної Російської держави та Московського патріархату. З писань Барановича бачимо людину, хоч мінливу, дратівливу, жадібну й украй амбітну, але водночас веселу і товариську. Висловлювалася думка, що навіть у його найагресивніших випадках проти турків, нарівні з антиосманськими пасажами, певною мірою присутня християнська чеснота емпатії: поет, начебто заперечуючи власні слова, питає себе: «хто ми такі, щоб судити» (Макаров, 2002, с. 28–29). Натомість із писань Яворського видно людину, заповнену почуттям провини, пригнічену страхом згрішити та антиеретичною параносєю, завжди готову різко засуджувати. Разом з тим, Яворський плекав велику пошану до авторитетів, був здатний на справжню дружбу та, як свідчать його листи та вірші, палко любив красу, яку невтомно шукав; як людина, уважна до своїх попередників та інтелектуального світу, що проклав перед ним дорогу, він серйозно ставився до православної віри та своїх дипломатичних і літературних обов'язків.

На завершення цього порівняльного аналізу і повертаючись до початкових питань, я б хотіла дещо додати стосовно оригінальності творів Барановича та Яворського. Обидва автори, демонструючи широку ерудицію, належали до одного й того самого семіотичного та літературного світу, що ґрунтувався на низці спільних цінностей, припущень, значень та риторичних прийомів. При порівнянні їхніх проповідей та поезії можна помітити, що деякі біблійні цитати, приклади, вислови, анекдоти, метафори чи символи у них збігаються. Хоч для обох основним джерелом для ілю-

XVII ст. панегіриків, написаних Яворським та іншими сучасними йому поетами (Kroll, 2013, S. 1–11; 2017; Bartolini, 2020).

страції різних положень в проповіді була Біблія, вони у своєму підході дуже вибіркові та обирають ті історії, які підкреслюють їхню власну інтерпретацію.

Вони вчилися в тих самих навчальних закладах, отримали те саме виховання і освіту, читали ті самі книжки, дотримувалися тих самих риторичних засад і класифікували жанри та різновиди текстів за однаковою схемою. Проте я не змогла знайти (принаймні поки що) жодного рядка, котрий Яворський повторив би точно так само, як у згаданих тут творах Барановича, і навпаки (звісно, крім дослівних цитат зі Святого Письма). Динаміку й умови, в яких поети та проповідники розвивали оригінальність літературного вираження, ще треба дослідити, зокрема у плані внутрішніх зв'язків між українськими та білоруськими літераторами і польськими авторами²⁸. У ширшому аспекті потрібні подальші дослідження для розрізнення цитат та посилань, узятих із західної, польської та європейської, літератури та ерудиції, і цитат із східнослов'янської та святоотцівської традиції, включно із деякими західними Отцями Церкви, як-от св. Августин, св. Амвросій та Григорій Великий²⁹. Те, що я пропоную як плідну ділянку для подальшого вивчення, охоплює наступний крок після попереднього пошуку первинних джерел і впливів, а саме: дослідження інтертекстуальних зв'язків і розходжень, щоб інтерпретувати культурний багаж і *forma mentis* кожного автора, наголошуючи на його оригінальному внескові. Так само важливо буде відтворити інтелектуальне середовище і літературну творчість, пов'язані з двором Мазепа, покровителя мистецьких дерзаних, а також життєздатність українського (і руського) літературного життя як зв'язної та автономної системи – системи, яка між XVII та першою половиною XVIII ст. зазнала, безперечно, значного розвитку і змін.

Список посилань

Баранович, Л. (1666). *Меч духовный*. Друкарня Києво-Печерської лаври.
Баранович, Л. (1674). *Труби словес проповідних*. Друкарня Києво-Печерської лаври.

²⁸ Деякі цікаві спостереження містяться у: Макаров, 2002, с. 30–35.

²⁹ Чудовим прикладом такого різновиду досліджень є книжка про Йоанікія Галятовського (Яковенко, 2017).

- Броджі-Беркофф, Дж. (2012). Чи існує канон українського літературного бароко? *Український гуманітарний огляд*, 16–17, 9–54.
- Броджі, Дж. (2022). *Культурний поліморфізм українського світу*. Дух і літера.
- Величковський, І. (1972). *Твори*. Наукова думка.
- Довга, Л. (2005). Соціальна утопія Іннокентія Гізеля. В *Україна XVII століття. Суспільство, філософія, культура* (с. 227–263). Критика.
- Живов, В. М. (2004). *Из церковной истории времен Петра Великого. Исследования и материалы*. Новое літературне обозрение.
- Макаров, А. (Упоряд.). (2002). *Чернігівські Афіни*. Мистецтво.
- Маслов, С. І. (1914). *Библиотека Стефана Яворского*. Типография М. Т. Мейнандера.
- Мозер, М. (2008). *Причинки до історії української мови*. Харківське історико-філологічне товариство.
- Чистович, І. (1867). Незданні проповіді Стефана Яворського. *Християнське читання*, I, 259–279, 414–429, 814–837; II, 99–149.
- Яворський, С. (Митрополит Стефан Яворський). (2014). *Сочинения*. Научная книга. (Репринт: *Проповеди блаженної пам'яті Стефана Яворського*, тт. I–III, Москва, 1804–1805).
- Яковенко, Н. (2017). *У пошуках нового неба. Життя і тексти Йоанікія Галятовського*. Лаурус, Критика.
- Яременко, М. (2014). «Академіки» та Академія. *Соціальна історія освіти і освіченості в Україні XVIII ст.* Акта.
- Awianowicz, B. (2020). The Classical and Jesuit Erudition of Stefan Iavorskii in His Panegyrics to Varlaam Iasinskii. *Philologia Classica*, 15 (2), 246–260.
- Baranowicz, Ł. (1670). *Żywoty świętych*.
- Baranowicz, Ł. (1671). *Lutnia Apollinowa koźdej sprawie gotowa*.
- Baranowicz, Ł. (2004). *Lutnia Apollinowa koźdej sprawie gotowa*. *Terminus*, 2, 95–149.
- Bartolini, M. (2020). Virginité Is Good but Marriage Is Better: Stefan Iavors'kyi's Vynohrad Khrystov (1698) as Emblematic Praise of Marriage. *Harvard Ukrainian Studies*, 37, 13–46.
- Broggi, G. (2015). The Beginnings of Narrativity in Ukrainian Literature. *Harvard Ukrainian Studies*, 32 (1–4), 145–166.
- Broggi, G. (2016). Identificazione fra lingua e nazione: un'idea solo romantica? In M. Alberti, M. Ferro, & F. Romoli (Eds.), *Mosty Mostite. Studi in onore di Marcello Garzaniti* (pp. 241–250). Firenze University Press.
- Chodynicky, K. (1935). Łazarz Baranowicz. W *Polski Słownik Biograficzny* (T. 1, s. 273–274). Nakładem Polskiej Akademji Umiejętności, Skład Główny w Księgarniach Gebethnera i Wolffa.
- Cornelius à Lapide. (1670). *Commentarius in Evangelium S. Lucae et S. Ioannis*.

- Czarski, B. (2019). Lemmas in the Old-Polish Armorial Poetry as a Manifestation of Genre Hybridisation. *Terminus*, 21 (Special Issue 1), 53–80.
- Drozdowski, M. (2008). *Religia i Kozaczyzna Zaporoska w Rzeczypospolitej w pierwszej połowie XVII wieku*. Wydawnictwo DiG.
- Górski, K., et al. (Red.). (1955). *Zasady wydawania tekstów staropolskich. Projekt*. Zakład imienia Ossolińskich.
- Grzeškowiak, R. (2004). Szatan, świat i ciało – trzej metafizyczni nieprzyjaciele duszy w poezji polskiej przełomu XVI i XVII wieku. W I. Kadulska, & R. Grzeškowiak (Red.), *Od liryki do retoryki: w kręgu słowa, literatury i kultury. Prace ofiarowane profesorom Jadwidze i Edmundowi Kotarskim* (s. 137–148). Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Grzeškowiak, R., & Niedźwiedz, J. (2020). Komentarze. W M. Mieleszko, *Emblematy* (s. 213–320).
- Hodana, T. (2008). *Między królem a carem. Moskwa w oczach prawosławnych Rusinów – obywateli Rzeczypospolitej (na podstawie piśmiennictwa końca XVI – połowy XVII stulecia)*. Scriptum.
- Kroll, W. (1986). *Heraldische Dichtung beiden Slaven. Mit einer Bibliographie zur Rezeption der Heraldik und Emblematik (16.-18. Jahrhundert)*. Harrassowitz.
- Kroll, W. (2013). Stefan Javorskijs “emblematische Heiligenvita“. In V. Jasinskij, B. Holtz, & U. Marggraff (Eds.), *Herrscherlob und Herrscherkritik in den Slawischen Literaturen: Festschrift für Ulrike Jekutsch zum 60. Geburtstag* (S. 1–29). Harrassowitz.
- Kroll, W. (2017). Zur Poetik des Emblems im Kiever Kulturmodell der Barockzeit. Am Beispiel der Panegyrika von Stefan Javorskij (1658–1722). In I. Hoepel, & S. McKeown (Eds.), *Emblems and impact: von Zentrum und Peripherie der Emblematik: selected proceedings of the 10th International Conference of the Society for Emblem Studies, 27 July – 1 August 2014, Christian-Albrechts- Universität zu Kiel* (pp. 577–611). Cambridge Scholars Publishing.
- Łużny, R. (1966). *Pisarze kręgu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej a literatura polska*. Nakł. Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Moser, M. (2016). *New Contributions to the History of the Ukrainian Language*. University of Alberta Press.
- Niedźwiedz, J. (2020). *Stefan Javors'kyi. The Literary Encyclopedia*. 28 квітня 2021. <https://www.litencyc.com/php/speople.php?rec=true&UID=14500>
- Radyszewski, R. (1996–1998). *Roksolanski Parnas. Polskojęzyczna poezja ukraińska od końca XVI do początku XVIII wieku* (Vols. 1–2). Wydawn. oddziału Polskiej akademii nauk.
- Rolland, P. A. (1985). “Dulce est et fumos videre Patriae” – Four Letters by Simiaon Polacki. *Harvard Ukrainian Studies*, 9, 166–181.

- Rolland, P. A. (1992). “Neskoro” prawi “monstuk do tych trąb otrzymacie”. On Lazar’ Baranovyc’s Truby sloves propovidnyx and Their Non-publication in Moscow. *Journal of Ukrainian Studies*, 17, 205–216.
- Temcinas, S. (2017). Języki kultury ruskiej w Pierwszej Rzeczypospolitej. In M. Kuczyńska (Ed.), *Międzywschodem a zachodem Europy. Prawosławie i unia* (s. 81–120). Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Yakovenko, N. (2009). Choice of Name versus Choice of Path: The Names of Ukrainian Territories from the Late Sixteenth to the Late Seventeenth Century. In G. Kasianov, Ther Ph. (Ed.), *A Laboratory of Transnational History. Ukraine and Recent Ukrainian Historiography* (pp. 117–148). Central European University Press.

Giovanna Brogi

In the Name of Mary: Baranovych, Jaworski, and the Good Pastor

The only surviving manuscript of a sermon pronounced by Stefan Jaworski in Kyiv on 8 September 1693 includes a “funeral note” commemorating Lazar Baranovych’s death. Jaworski’s sermon and funeral note, which in the extant witness follows the sermon, have neither been published nor studied before. By providing an analysis of both, the aim of this paper is to investigate and compare the works of the two preachers and poets, and to draw some conclusions about their personalities, poetic style, and worldview. Baranovych’s poems and Jaworski’s sermon also provide some interesting details which shed new light on the literary and cultural milieu of Kyiv and Chernihiv in the last three decades of the 17th century.

Keywords: Ukrainian Baroque literature, 17th century, sermons, Polish poetry, Stefan Jaworski, Lazar Baranovych.

Броджі Джованна – професорка-емерит славістики в Міланському університеті, Італія; іноземний член НАН України, почесний доктор Національного університету «Києво-Могилянська академія» та Львівського національного університету ім. І. Франка, Україна.

Електронна адреса: giovanna.brogi@gmail.com

Печалі й турботи молодого Василя Васильовича Кочубея (за нотатками на полях «Феатрону»)

Історики зазвичай вивчають книги і читання, аби зрозуміти та оцінити інтелектуальні запиту людей, проаналізувати поширення ідей тощо. У цій статті я, натомість, намагатимуся «проникнути в душу» свого героя-читача, зрозуміти його психічний стан. Цей герой – Василь Васильович Кочубей, представник козацької старшинської фамілії, широко знаної не лише дослідникам. Якщо точніше, то добре відомі його батько Василь Леонтійович Кочубей, генеральний суддя та співавтор доносу на Івана Мазепу, і сестра Мотря – гетьманова коханка.

Василь Васильович Кочубей народився до 1684 р. чи невдовзі після нього, а завершив життя у 1743 р. полтавським полковником. Хлопець прослухав повний цикл курсів у Києво-Могилянській академії упродовж 1690-х – на початку 1700-х рр. Його називають власником величезної, як на той час, бібліотеки, що налічувала 5 тис. книг (Гаврилишина, 2014, с. 86–95; Горобець, 2001, с. 289–290). У приватній книгозбірні Кочубея точно був примірник чернігівського видання in quarto «Феатрон или позор нравоучительный» 1708 року. Ця книжка без оправи, без початку та кінця (втрачено кілька із загального числа 435-ти аркушів) нині зберігається у Національному музеї історії України (*Феатрон*, 1708)¹ та, як і решта стародруків із колекції музею, досі залишалася невідома дослідникам, зокрема, її не згадано

¹ Покликаючись далі на цей примірник, я відразу в тексті вказуватиму відповідний аркуш.

в каталозі Якіма Запаса та Ярослава Ісаєвича (Запаско & Ісаєвич, 1984, с. 23–24)². Як і коли цей екземпляр потрапив до музею, простежити за обліковою документацією, через поганий стан її збереженості за час до Другої світової війни, не вдалося. На нумерованих аркушах передмови-посвяти та передмови до читача стоять штампи музейних фондів 1943-го та «194...» років; на арк. 304 – штамп «Наркомпрос УССР, музейные фонды», 1940-і рр. Тож екземпляр точно зберігався у фондах музею ще від першої половини ХХ століття.

На належність «Феатрона» Василеві Кочубею вказує його власноручний запис на арк. 1–21: «Сія книга// мнѣ присланная// Василю Кочубеєвѣ// ѿт ясне в Бѣгу// прѣосвященнаго// его милости// гсдина ѿтца// Іоана Маѣимовича// архиепѣскопа чернѣговскаго// а кт[ѿ] б имѣль ѿную// якимъ колвекъ способомъ// ѿт мене ѿтдалити// да услышитъ// [в] будущемъ вѣцѣ// ѿт нелицемѣрнаго Судій// Хѣта Гсда// сій словеса// иди проклятий// ѿт Мене в огнь вѣчний// уготовани дѣволу// и аггеламъ его// амѣнь тр». Вірогідно, екземпляр таки було «отдалено» від першого власника, адже текст санкції від арк. 10 (від слів «а кт[ѿ] б имѣль ѿную») і до кінця густо закреслено коричневим чорнилом. Це цікавий приклад реакції на тогочасні способи збереження свого майна. Новому власнику / власникам вочевидь муляв страшний, хоч і шаблонний, заклик Василя Кочубея. Кілька записів у книжці вказують, що наприкінці ХVІІІ чи на початку ХІХ ст. екземпляр чи перебував у Пирятинському земському суді, чи належав тому, хто був з ним тісно пов'язаний: на лівому полі арк. 117 двічі повторено «Изь Пирятинскаго нижняго земскаго суда», а на арк. 352 зв. зазначено «Пирятинскому нижнему земскому суду здѣш[...]» (через обріз аркуша завершення фрази втрачено).

Чернігівське видання «Феатрона» 1708 р., зовсім не унікат, вважають авторизованим перекладом із творів Амвросія Мерліака, що його здійснив Йоан (Максимович) (Запаско & Ісаєвич, 1984, с. 23). Книжка складається із 30-ти глав, у яких за допомоги біблійних, античних та інших прикладів показано, яким має бути «начальник», як володарювати, ставитися до підданих, духовен-

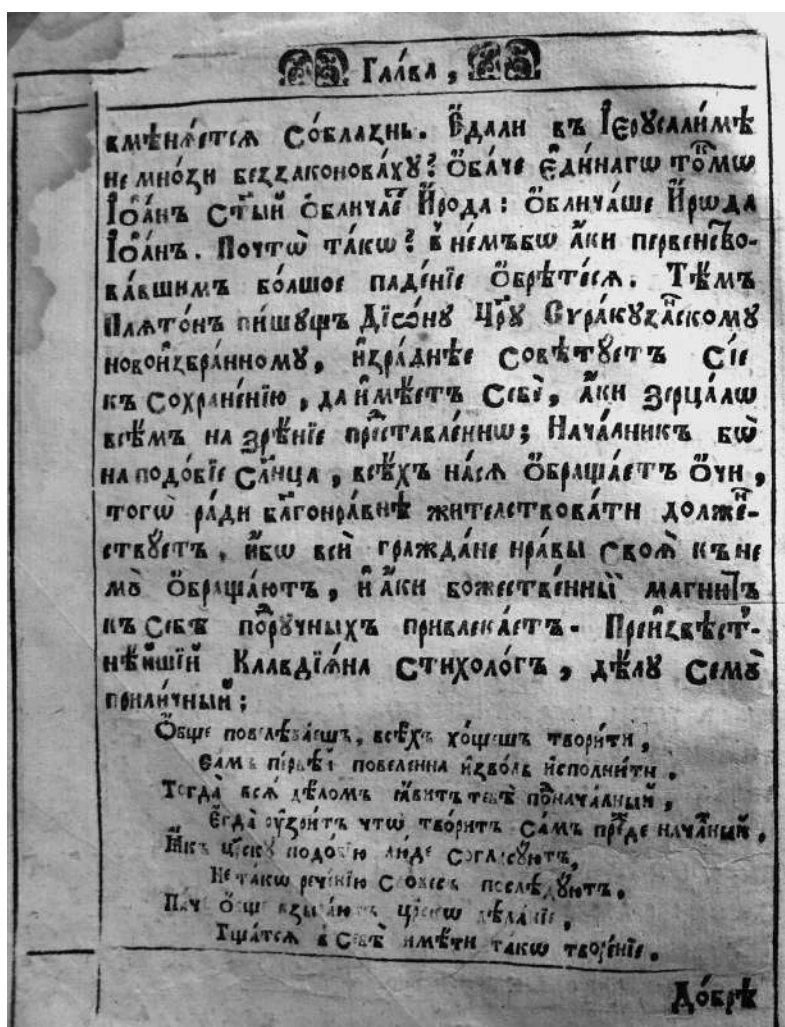
² Лише нещодавно коротку інформацію про «Феатрон» наведено в альбомі-каталозі (Яременко & Затилюк, 2020, с. 36).

ства, чого уникати. Музейний екземпляр, що ним володів Кочубей, містить достатньо багато покрайніх нотаток (майже 100), виконаних трьома або й чотирма почерками різного часу – не лише першої половини, а й кінця XVIII чи XIX століття. Точну їх кількість встановити складно, адже окремі записи надто лаконічні (наприклад, «NB»). Майже всі помітки, за винятком кількох NB та однієї фрази «*Similis simili gaudet*» («подібне радіє подібному») (арк. 55), виконано кирилицею. Василеві Кочубею, крім провенієнції, як можна впевнено твердити, належить переважна більшість нотаток – 74 із 96-ти. Їхня атрибуція впливає не лише з того, що почерк цієї групи маргіналій ідентичний руці, якою зроблено провенієнцію (у ній Василь пише від першої особи та вказує на «руку власну» – «тр»). Порівняння власницького та покрайніх написів з іншими автографами полковника Кочубея так само вказує на ідентичність почерків³.

Складніше питання – коли Василь Васильович робив свої нотатки. Спробую відповісти на нього, аналізуючи інформацію провенієнції та почерк. У власницькому записі вказано, що книжку, видану 30 жовтня (Запаско & Ісаєвич, 1984, с. 23), Кочубей отримав від Йоана (Максимовича), коли той був чернігівським архієпископом. Цей сан владика носив до 1712 р., до переміщення на іншу катедру. До слова, зверну увагу на те, що Максимовича не згадують серед духовних осіб, близьких до роду Кочубеїв (Гаврилишина, 2014, с. 194–200). Проте інформація з провенієнції про подарунок «Феатрона» дає підстави долучити його до числа приятелів дому. Найшвидше, Василь отримав презент відразу після виходу книжки. До такої думки підштовхує відсутність у записі вказівки на статус / уряд власника. На жаль, дослідники не деталізують час, коли Василь розпочав службу: або вказують, що це сталося у 1708 р. (канцелярська служба та належність до знатних військових товаришів) (Модзалевский, 1910, с. 528; Гаврилишина, 2014, с. 87), або звужують до осені цього року (став значковим товаришем) (Горобець, 2001, с. 290). Спираючись на останнє твердження, можемо припустити, що книжку Кочубей отримав у листопаді.

³ Пор., наприклад, із власноручним підписом полковника Василя Кочубея під розпорядженням від 23 травня 1730 р. ([*Розпорядження полковника Кочубея...*], 1730). Дякую д-ру Ігорю Ситому за те, що звернув мою увагу на цей документ.

Мабуть, її читання він не відкладав. До цього висновку підштовхує характер його письма. Обережно припущу, що воно відрізняється від пізнішого «віковими особливостями» – так, як почерк молоді і старшої літами людини. Попри те, що йдеться про покрайні нотатки, їх записано чітко та каліграфічно, з «учнівською» ретельністю, без тієї поспішності, яку бачимо навіть у підписах Василя під документами на уряді полковника. За браком іншої інформації, щось точніше сказати про час ознайомлення Кочубея із «Феатро-



та міць царству забезпечує милосердя «начальника». Третю позицію – 15 % (чи 11) нотаток – займає друга глава про істину як запоруку процвітання «держави», коли вона стає нероздільним супутником «начальника». Затим майже однакову кількість поміток – 9 (12 %) та 8 (11 %) – бачимо у розділах 5 та 6 відповідно. В обох оповідається про необхідність керівникам бути «бодрими», невсипущими та пильними, адже їхній чин наповнений трудами й бідами, а такі риси є запорукою здоров'я та спасіння підданих. Ще в чотирьох розділах – 13-му, 14-му, 10-му та 21-му – Кочубей залишив лаконічні «NB» (2, 2 та по одному відповідно). Ці чотири глави присвячено тому, що «начальнику» треба: спиратися на радників, за чиєї допомоги царство укріплюється; свої розпорядження підкоряти Божим велінням; дотримуватися обітниць та не зраджувати віри; уникати мерзотних підлабузників («ласкателей»), які є шкідниками.

Отож бачимо, що текст лише дев'яти глав із тридцяти, на які поділено «Феатрон», спровокував Василя Васильовича щось відзначити на полях. Важливо, що це не наслідок ознайомлення лише з початком книжки (мовляв, далі не читав, тож немає й поміток), адже бачимо сліди опрацювання глав і другого, і третього десятка. Маргіналій у цих розділах взагалі немає, а їхні заголовки повчають, що «начальник» має бути зразком для підлеглих: «Предложити себѣ началник пречестный къ житію образъ должен; да вси ему послѣдуютъ, яко тѣи тѣлеси»; «Дѣла Правленія, Молчаніе Началника. Якъ дѣла въ члвцѣ творить правленіе, Тожде въ Началницѣ творить молчаніе». Стриманість («воздержаніе») «начальника» – це благополуччя «держави»; керівник мусить мати мудрих «приставниковъ, и держава его въ блгословеній будетъ»; «начальник», покладаючи на людей обов'язки, мусить діяти як батько, дотримуючись встановлених ним законів; те правління славне, величне, благословенне, заможне, де «начальник» премудрий, людяний, не ізольований від підданих, шанує та опікується вченими і добродіями мужами, благоговійно ставиться до священнослужителів, насамперед архиєреїв, має та дбає про вірних друзів, допомагає убогим, не слухає негідних, керується Святим Письмом, зберігає страх Божий у серці та смиренність перед Господом, не «змагає серцем» у «зключеніях», пам'ятає про смерть. Вінчає «Феатрон» розділ про те, що всі, хто дотримуються благочес-

тя, царствують довго й благополучно, а ті, хто так не чинять, матимуть безчесний і мерзенний кінець. Як бачимо, з достатньо широкого кола рекомендацій про гідні та небажані вчинки різних «вождів» увагу Василя Кочубея особливо привернула лише та частина, у якій йшлося про те, що не варто тримати підданих у страху, слід бути милосердним та не ігнорувати істини.

Репліки Кочубея за характером можна умовно поділити на чотири групи:

- Ті, що слугують ніби короткими тематичними заголовками до викладеного епізоду. Їх найбільше – 40 (54 %) (арк. 19, 20 зв., 23, 24, 26 зв., 32 зв., 35, 36, 38, 39, 40 зв., 43, 47, 49, 51–51 зв., 55, 57–57 зв., 58 зв.–59, 61–61 зв., 65, 66–67, 75, 79 зв., 81 зв., 82 зв., 87, 88, 89, 90, 91, 94 зв., 96 зв.). Наприклад, на арк. 19 лівого поля біля фрагменту про справедливий суд та істину як єдине, чого треба дотримуватися у судовому «ділі», Василь занотував «NB: о істинннѣ въ справедливости».
- Ті, що є реакцією (умовиводом) на написане – їх усього 22 (приблизно 30 %). Наведу частину з них. Біля повчання про те, що скорий суд призводить до скорботи та жалю, занотовано: «Скваплива рѣчь не буваеѣт пожитечна» (арк. 23). На арк. 32 зв. Кочубей зазначив: «Судь лицезрителний подобитѣся сѣѣти плучинѣ». Цю фразу написано біля тексту із міркуваннями про «височайший суд», який ображає, коли чиниться вибіркове правосуддя, коли закон уподібнено до павутини, яку великі мухи рвуть, а дрібних вона ловить. На арк. 37 занотовано: «Гординя родить ненависть». Це реакція на розповідь про «начальників», які замість того, щоб бути милостивими, піднесені гординою, і не лише не мають любові до підданих, а навпаки, множать ненависть. На арк. 41 Василь написав «ненаказаніє родить болшее зло» біля тексту про те, що любов зменшує слабка влада, а не жорстокість, і що більше зло для «начальника» не все заброняти, а бути поблажливим і довготерпеливим. На арк. 42, як реакція на повчання про те, що володарю слід розрізняти благих та злих, бо інакше недовго стоятиме «царство», занотовано: «Злим надлежить казнѣ блѣгимъ нагорода». Текст про недовговічність жорстокої влади та про те, що для влади найгірше, коли її бояться, супроводжує Василева фраза

«Жестокост погибель члвѣку» (арк. 49 зв.). Навпроти прикладів про жорстокість «начальників» Кочубей зауважив: «Болѣзнь его на главу его снийдет» (59 зв.) – це відсилка до Пс. 7: 17. У «Феатроні» біля цієї маргіналії покликання на Святе Письмо немає, тож біблійна асоціація – це реакція Кочубея, спричинена тематикою книжки у цьому місці, а не конкретними згадками у тексті.

На арк. 61 навпроти розповіді про тирана Діонісія – мучителя й беззаконного царя, який так боявся, що не дозволяв нікому голити свою бороду, обпалюючи її сам вугіллям, який з підданими розмовляв із високої палати, не вірив своїм дітям, спав у приміщенні, відділеному розвідним дерев'яним мостом, Кочубей записав: «Тиранство всегда тирана мордуєт страхомъ». Навпроти переліку убитих Нероном Кочубей зазначив «Мѣрзкая» (арк. 65 зв.) Біля міркувань про людську природу, відмінну від тваринної (мовляв, лев леву не шкодить, рись на рись не нападає, лише людина чинить зло людині) та апеляцій до слів Аристотеля про те, що з усіх істот найкращою є людина, якщо вона кориться розуму, і найлютішою за всіх звірів, якщо так не чинить, Василь зауважив: «Члвѣки злий горшій звѣрей» (арк. 84 зв.).

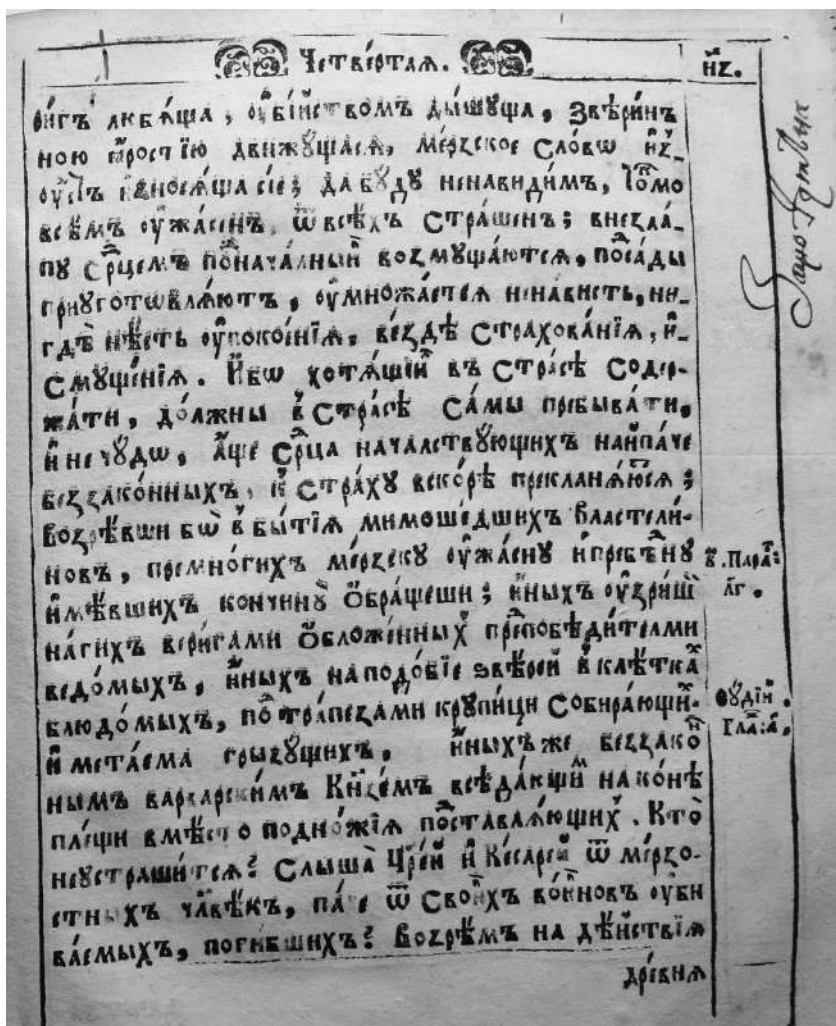
- Ті, які є цитатами / парафразами з тексту – їх усього 6 (8 %) (арк. 32 зв., 42, 54 зв., 55, 60–60 зв.).
- Помітки «NB», їх теж 6 (8 %) (арк. 151, 190 зв., 191 зв., 204, 205, 295).

Усі ці групи позначок важливі для аналізу – і те, що саме Василь Кочубей писав у нотатках, і те, біля якого тексту «Феатрона» їх поставлено незалежно від змісту маргіналій, адже будь-яка помітка вказує, що конкретний фрагмент його як читача зачепив.

Переважна більшість читацьких записів (майже 2/3), що їх упевнено можна атрибуувати Кочубеєві, стосується того, як «начальник» має поводити себе з підлеглими, насамперед судячи та караючи їх. Головні меседжі тих фрагментів «Феатрона», біля яких Василь щось занотував, такі (вони, до речі, тематично перегуваються):

- «Начальник» мусить бути справедливим, не карати понад провину і судити всіх однаково, незважаючи на статус. Справу слід довго й ретельно вивчати, вповні не довіряючи

почутому, адже навіть побачене іноді оманливе. Не можна судити та карати швидко, «начальник» не повинен поспіхом страчувати, адже він – «всенародний служитель правди», а несправедне правління – це вертеп розбійників, хоч зухвала («дерзновенна») істина – це мука. Ті, хто заради «царювання» переступають закон чи несправедно судять, безумні, бо можуть ігнорувати й Божі приписи, і про таке правління негоже («нелѣтъ») мовчати. Найбільша смертоносна ги-



бель для «начальників» – слухати підлабузників («ласкателей»), оскільки ті доносять брехню, чинячи це зі злобою. Такі «ласкателі» гідні смерті (12 поміток, арк. 19, 20 зв., 23, 24, 25 зв., 26 зв., 30, 32 зв., 205, 295).

- «Начальник» мусить бути милосердним, прощати гріхи підданим, зокрема навмисні образи, ощадно проливати кров. Милосердя, а не сила, багатство чи мудрість, – найкраща риса правителя. Керувати слід милосердям, благодіянням, любов'ю (із Божою помічню), а не жорстокістю, люттю чи гординею; досягати результату не «мечем люті», а «вогнем любові», адже любов до підданих породжує їхню любов у відповідь. Від ненависті приходиться погибель, тож достойні похвали «начальники» – це шанувальники милості, заступники за Церкву і її служителів, а не ті, хто прагне людської крові. Правителі не повинні викликати гнів та плач людей. Їхнє найголовніше завдання – невсипущо дбати про весь народ, любити підданих, адже керівник, який постійно чуває, страшний злим та ворогам. Він має бути озброєний миром та спокоєм. «Начальник» – істинний служитель, який не повинен лицемірити, а його слова мають збігатися з ділами, інакше чинять тільки безбожники. Правитель мусить шанувати Бога, а також щедро уділяти благодіяння та честь радникам, котрі є стражами його «держави» (34 нотатки біля тексту з цими ідеями на арк. 35, 36, 37, 38, 39, 40 зв., 47, 51–51 зв., 54–55, 61 зв., 63, 65–67, 72 зв., 87, 88, 89, 90, 91, 94 зв., 95 зв., 96 зв., 153, 204).
- «Начальник» мусить дбати, щоб його любили, хвалили і шанували, а не боялися та ненавиділи. Мучителів і тиранів завжди наповнює страх. До того ж, беззаконні правителі наражаються на помсту підданих, їх навіть убивають (11 поміток на арк. 49–49 зв., 57–57 зв., 58 зв.–61).
- Водночас правитель зобов'язаний карати, бо поблажливість та зайве довготерпіння множать зло, а не карати взагалі – це ще гірше, як усе забороняти. Надмірне «ласкосердство» і милість множать злочини, а злих треба карати. «Начальник» не мусить бути безвідмовним, часом він має діяти лагідно та з любов'ю, часом жорстоко, управляючи з милістю, але й додаючи «помірну» жорстокість. А задля «отчества» і через

спонуку любов'ю можна віддати на смерть і брата, якщо той готовий на злочин та не піддається вмовлянням (7 поміток, арк. 23, 41–42, 43–43 зв.) (біля цієї настанови Кочубей занотував: «Для общаго добра брата предасть смерти» (арк. 23).

Біля фрагментів, у яких ішлося про інші особливості правління, Кочубей залишив зовсім небагато записів. Так, його увагу привернули міркування у «Феатроні» про те, що «начальнику» треба розсудливо уникати придворної метушні задля самотнього спокійного життя. А якщо когось примусили стати керівником, то треба добре виконувати свої обов'язки, а не сприймати «начальництво» за честь. Адже влада сповнена незручностей та бід, трудів і терпінь. Прагнення до влади за всяку ціну – зло (10 нотаток на арк. 73 зв.–74, 75–75 зв., 79 зв.–80, 81 зв., 82 зв., 84 зв., 190 зв., 191 зв.).

Про що свідчить увага Василя Кочубея до окреслених вище тем? Відповідь, як на мене, достатньо очевидна – за допомоги «Феатрона» він осмислював власну сімейну історію. 14 липня 1708 р., менш як за чотири місяці до виходу книжки в світ (а, як зазначалося вище, Василь отримав її у подарунок відразу, і тоді ж, вірогідно, й читав), було страчено його батька за донос російській владі на Івана Мазепу. Тож серед різних характеристик «начальників» сина насамперед цікавили ті, в яких ішлося про стосунки між правителем (найчастіше за ним можна запідозрити гетьмана) та підданним – Кочубеєм-старшим, і про справедливий суд та прощення. В решті нотаток біля того чи того фрагменту «Феатрона» Василь, схоже, шукав відповіді на питання про вчинок батька. Наприклад, пасаж про те, що піддані, які не кажуть «начальникам» правди, гідні смерті (арк. 295) – це, радше, рефлексія на його донос цареві.

У кількох місцях книжки, що спровокували Кочубея-сина залишити біля них нотатки, прямо обговорюється тема зради. Серед них оповідь про те, як Фердинанд IV «скоримъ судомъ безъ разсмотреніа» велів скинути з найвищої гори двох благородних мужів, звинувачених у зраді. За це імператора викликано на суд Праведного Судді, аби він відповів за неповинну смерть, а в день суду «сущи црѣ въ градѣ Гієненском по полуденномъ времени обрѣтеса мертвыи» (арк. 25 зв.–26). Цю історію супроводжує таке повчання для «начальників»: не поспішай страчувати, а вчини істинний суд. На полі Кочубей зреагував на сюжет записом: «О горе

прикладом лікарів, які «оупотребляють противныхъ» хвороби за-собів, виправити юнака не жорстокістю, а пробаченням. Так кесар і вчинив: «даю ти животь, прежде врагу, нѣ здохитрну прелест-нику и ѿтцаубійцу, ѿтнѣ между нами да оумножится любовь» (арк. 39). Август зробив юнака сенатором та щедро обдарував, і в підсумку той став найкращим радником та, зрештою, спадкоєм-цем кесаря. Ось який плід милосердя – «не токмо Кинна въ много лучша претвори себе». Загалом же милість примирює. Біля цього тексту Кочубей залишив лише коротенький «заголовочок»: «Ковъ Кинно на кесара» (арк. 39).



Ще в одному місці «Феатрона» у тексті взагалі не згадано слова «ізмїна», але його використовує Кочубей у нотатці навпроти. Ця коротка маргіналія – «Защо ізмїна» (арк. с. 57) – виразно демонструє, що він шукав для себе відповіді на питання, чи були підстави для зради. У книжці йшлося про те, що «підначальні» обурюються серцем і готують «подсади», коли начальник сповнений звіриної люті, тримає всіх у страху, веселиться з кровопролиття, дихає убивством, віддає перевагу тому, щоб його хай і ненавиділи, зате боялися. Але такі беззаконні «начальники» самі живуть у страхові (арк. 56 зв.–57). Перелічені у «Феатроні» характеристики володаря, на думку Кочубея, як свідчить його нотатка, ставали причиною зради підданих.

Двічі увагу Василя Васильовича привернули сюжети, в яких ішлося про страти за наказом вищого «начальника». В одному випадку «Феатрон» наводить приклад виколення очей за велінням кесаря Оттона трьом правителям, котрі всіх «смушали» (41 зв.). Навряд чи прочитання цього фрагменту Кочубей екстраполював на долю свого батька, адже тут ішлося про покарання вищим правителем нижчих за статусом керівників. Тож, найімовірніше, він міркував про покарання гетьмана Мазепи. В другому прикладі книжки йшлося про потребу нагороджувати благих та викорінювати «кровопивців» (арк. 42), але й тут навряд чи під «кровопивцями» Кочубей мав на увазі батька.

Зацікавили Василя й згадки «Феатрона» про відрубання голови, на що вказують залишені на полях нотатки (пригадаймо, що його батька страчено саме через обезголовлення). Так, серед низки прикладів для ілюстрації тези про потребу «начальнику» бути не жорстоким та невмолимим, а лагідним і сприйнятливим до інших, пам'ятаючи, що іншим сотвориш – те для себе очікуй, на відгук Василя заслужили два. Перший – оповідь про загибель Іродіади, котра намовила відрубати голову Йоану Хрестителю: вона переходила річку по льоду, провалилася по шию, і лід відсік їй голову (арк. 59). Другий приклад, як доказ того, що за погані вчинки буде аналогічна розплата, стосується страти Томаса Кромвеля через відсічення голови (арк. 60). Здається, читаючи ці місця «Феатрона», Кочубей уявляв аналогічну відплату за вбивство свого батька.

Насамкінець згадаю ще один сюжет із книжки, на який Василь відреагував лише «NB». Мова про історію Семіраміді, яка, наду-

мавши захопити владу свого чоловіка царя Ніна, ув'язнила його та звеліла обезголовити (арк. 191 зв.). Чи не могла реакція на сюжет про трагічну роль жінки у житті чоловіка свідчити про те, що Василь екстраполовав згаданий сюжет на власну сімейну історію? Адже, на думку Олександра Лазаревського, ідея доносу на Мазепу могла належати не Кочубею, а його дружині Любові, матері Василя (Лазаревский, 1876, с. 444).

Як бачимо, книжка для Василя Кочубея стала не джерелом розваги чи раціональних порад, а своєрідною психотерапією. Його читання – не вияв інтелектуальних віянь чи моди. Він шукав відповіді на злободенні й конкретні питання стосовно власного життя і долі своєї родини. Звісно, можна припустити, що Кочубей, як представник старшинського роду, а отже теж «начальник», заглядав до «Феатрона» власне через це – мовляв, набирався теоретичного досвіду, потрібного для посідання уряду чи управління маєтками. Та навряд чи ми знайдемо підтвердження такому припущенню, тим більше що деталі ведення справ і взаємин із підданими козацьких урядників не наскільки добре досліджені, а те, що ми знаємо про Василя Васильовича з подачі істориків «народницького» спрямування, радше суперечить позначеному в книжці як важливе. Зрештою, відомо, що пам'ять батька він постійно шанував. Про це свідчить піднесений йому, вже полтавському полковникові, панегірик із оспівуванням «чесного», «благого», «мирного», «героїчного» «мученика» Василя Леонтійовича (Каллаш, 1887, с. 497–509). Схоже, як свідчать читацькі нотатки у «Феатроні», зроблені відразу після страти (а найвірогідніше, книжку читано тоді), син цілком виправдовував учинок батька та засуджував гетьмана Мазепу. Якщо ж поглянути на аналізований тут примірник із маргіналіями, абстрагуючись від конкретної колізії, то можна вкотре наголосити, що книга відіграла важливу роль у житті освіченої еліти і що до неї зверталися у найскладніших ситуаціях, шукаючи розради та підтримки.

Список посилань

Гаврилишина, Н. (2014). *Рід Кочубеїв в історії Лівобережної Гетьманщини (середина XVII – кінець XVIII ст.)* [Неопубл. дис. канд. іст. наук]. КНУ ім. Т. Шевченка.

- Горобець, В. М. (2001). Кочубей Василь Васильович. У З. І. Хижняк (Ред.), *Києво-Могилянська академія в іменах, XVII–XVIII ст.: Енциклопедичне видання* (с. 289–290). Видавничий дім «КМ Академія».
- Запаско, Я., & Ісаєвич, Я. (1984). *Пам'ятки книжкового мистецтва. Каталог стародруків, виданих на Україні* (Кн. 2, Ч. 1 (1701–1764)). Вища школа.
- Каллаш, В. (1887). Панегирик Кочубеям (1-й половини XVIII в.). *Києвська старина*, 6–7, 495–509.
- Лазаревский, А. М. (1876). Очерки малороссийских фамилий. Материалы для истории общества в XVII и XVIII столетиях. *Русский архив*, 12, 437–455.
- Модзалевский, В. Л. (1910). *Малоросійський родословник*. Т. 2: Е–К. Типографія Т-ва Г. Л. Фронцкевич и Ко.
- [*Розпорядження полковника Кочубея...*]. (1730, 23 травня). Ал-14–12/14/501 (Арк. 1), Чернігівський обласний історичний музей ім. В. В. Тарновського, Чернігів, Україна.
- Феатрон*. (1708). Стд-170., Національний музей історії України, Київ, Україна.
- Яременко, М., & Затилюк, Я. (Упоряд.). (2020). *Київська академія в колекції Національного музею історії України: альбом-каталог*. Видавничий дім «Києво-Могилянська академія».

Maksym Yaremenko

Sorrows and Worries of Young Man Vasyl Vasylovych Kochubey (after the notes in *Феатрон*)

There is a copy of *Феатрон* published in Chernihiv in 1708 in the collection of the National Museum of the History of Ukraine. It was owned by Vasyl Vasyliovych Kochubej from 1708. This copy stays unknown both for historians of Hetmanate and historians of book to the last time. There are almost a hundred of marginal notes on the *Феатрон*'s pages. Most of them – 74 of total 96 – were written by Vasyl Kochubey. These notes give a perfect material to estimate not so intellectual requests of the reader but his mental condition. Most

of marginalias accompany those parts of printed text dealing with the problems of high authority's rightful justice, mercy and execution, responsibilities to subordinates. No doubt that Kochubey read the book pondering on his own family history, his father's denunciation against Ivan Mazepa and execution of his father by hetman's order. As the museum's copy of *Феатрон* testifies, books were not only the sources of intellectual development and spreading of new ideas but a kind of psychologist for the readers.

Keywords: Vasyl Kochubey, Ivan Mazepa, *Феатрон*, National Museum of the History of Ukraine.

Яременко Максим Васильович – доктор історичних наук, завідувач кафедри історії Національного університету «Києво-Могилянська академія», старший науковий співробітник Національного музею історії України, Україна.

Електронна адреса: m.yaremenko@ukma.edu.ua

Рецепція європейського раціоналізму викладачами Києво-Могилянської академії у другій половині XVIII ст.: компаративний аналіз

У цій статті буде сфокусовано увагу на формуванні нової моделі раціоналізму в Київській академії у другій половині XVIII ст. під впливом нових європейських наукових і філософських ідей, чи нового раціоналізму. Добре відомо, що в цей період європейської історії з особливою силою розгортається інтелектуальний поступ Просвітництва – потужного ідейного та політичного руху, який поступово охопив європейські країни. Звісно, розповсюдження просвітницьких ідей відбувалося з різною інтенсивністю, проте впродовж кількох десятиліть це призвело до суттєвих змін інтелектуального ландшафту, політичних пріоритетів і моральних імперативів тогочасного європейського світу.

Саме в другій половині XVIII ст. спостерігається найвище піднесення Просвітництва, захоплення його ідеями широкого кола філософів, учених і дослідників. Прикметно, що навіть богословські середовища тогочасної Європи змушені були враховувати нові просвітницькі ідеї, зокрема закиди на адресу церкви та християнської релігії з позицій як «освіченого деїзму» – провідної тенденції у просвітницьких колах, так і нового атеїзму – тенденції воєвчидь маргінальної (найвідомішим і найпослідовнішим філософом-атеїстом був, мабуть, Поль Гольбах, вагомий у цьому плані за Жюльєна Ламетрі та Дені Дідро). Утім, своєю радикальністю атеїзм викликав жах навіть серед освічених людей тогочасної Єв-

ропи, а його adeptів сприймали як небезпечних людей, з якими не варто мати тісних стосунків¹.

Нові тенденції у філософських і богословських дослідженнях тих часів апелювали до здобутків нової науки, без чого було неможливо претендувати на значущість своїх роздумів. Тож не дивно, що наукові ідеї з часом сформували певний тип раціональності, яким послуговувалися в науковій і викладацькій діяльності, принаймні її вже не випадало ігнорувати, дотримуючись старих настанов і методологічних інструментів дослідження: наприклад, у теологічному дискурсі важко було зберігати середньовічні, схоластичні традиції раціональної аргументації і освітніх практик.

Нові академічні практики, нові наукові та філософські ідеї відповідали певним запитам тогочасної духовної освіти, потребі наблизити її до сучасного життя. Це стосується, зокрема, і потреб так званої «освіченої публіки», що поступово формувалися завдяки шкільній та університетській освіті, котра, як відомо, у XVIII ст. вже мала широку географію розповсюдження. Адже власне тоді відкривалися нові університети, а старі розширювали набір студентів, що, до речі, було пов'язано зі стрімким демографічним стрибком упродовж XVIII століття. Наприклад, якщо у 1700 р. населення європейських країн не перевищувало 115 млн, то у 1800 р. його вже було 185 млн, тобто кількість зросла май-

¹ Гете якось сказав, що в юності придбав книжку Гольбаха «Система природи», де, як відомо, викладено послідовну і безкомпромісну атеїстичну позицію французького філософа. Цю книжку поет тримав на письмовому столі, і кожного разу, заходячи в кабінет, відчував якийсь неспокій. Тривалий час він не міг зрозуміти, в чому справа, доки не збагнув, що, можливо, цей неспокій викликає книжка Гольбаха, її жахливі атеїстичні, матеріалістичні ідеї. Тож він вирішив прибрати цей опус подалі, закинувши його на антресоль, і відразу відчув полегшення: тривога й неспокій зникли. Звісно, це було сказано жартома, як анекдот, проте цей анекдот показує складність почуттів, що їх збурював послідовний атеїзм у просвітницьких інтелектуальних колах навіть серед еліти. Атеїзм був знаком радикальності, безкомпромісності просвітницьких ідей, сповідувати які здатна була абсолютна меншість так званих «ідеологів» Просвітництва, бо для цього треба було мати неабияку сміливість і, як не парадоксально, здатність «спрощено» мислити, відповідати на складні питання легко і невимушено, вважаючи такі відповіді цілком обґрунтованими. Гегель у «Феноменології духу» звернув увагу на цю здатність ідеологів Просвітництва відповідати на складні питання просто, або редукуючи неочевидну для емпіричного досвіду реальність до елементарних речей, або відмовляючи цій реальності в існуванні.

же на дві третини, і то попри масові епідемії (чуми, холери, сухот тощо), брак медичного забезпечення, і як наслідок – високої дитячої смертності, а майже повна відсутність соціальної гігієни, як відомо, провокувала безперервні спалахи масових захворювань. І все ж населення Європи впродовж усього XVIII ст. стрімко зростало й водночас омолоджувалося.

Ще однією важливою особливістю доби було швидке зростання міського населення, що виразно вказує на модернізацію соціального середовища. Наприклад, в Англії кількість сільських мешканців скорочувалася так радикально, що наприкінці XVIII ст. переважна більшість населення проживала в містах. Мабуть, це й не дивно, коли взяти до уваги бурхливу індустріалізацію цієї країни, а відтак – формування нових суспільних відносин і практик, які на тривалий час стануть для багатьох європейських країн моделлю модернізації соціального життя та розвитку промисловості. Процеси урбанізації розгорталися і в решті європейських країн, що також призводило до зростання міст. Це означає, що збільшувався прошарок міської молоді, зокрема освіченої, зорієнтованої на нові знання, нову літературу, нові практики і стилі життя. Загальна європейська тенденція росту кількості міського населення, перші паростки розвитку промисловості, поява перших мануфактур певним чином зачепила й українські землі, хоча зміни тут відбувалися не так виразно й динамічно, як на Заході.

Не стояла осторонь нових віянь і Київська академія. Звісно, вони не оприявнювалися так виразно, адже Академія була духовним навчальним закладом, а не університетом, проте залишатися осторонь від нових наукових здобутків і філософських доктрин та практик викладання, що розповсюджувалися на Заході, ані викладачі, ані очільники Київської академії в другій половині XVIII ст. вже не могли. Отож під впливом різних чинників (зокрема, соціально-демографічних) Академія поступово почала змінювати освітні уподобання, обережно, але неухильно рухаючись за вимогами часу.

Рецепцію нового раціоналізму в Академії варто розглядати на двох рівнях. Перший рівень – це трансформація структури дисциплін, що їх тут викладали, а також поява нових класів, де вивчалися практичні науки, і значне посилення математичної підготовки студентів. Поза сумнівом, це демонструвало намір очільників Академії бодай частково встигати за вимогами часу попри бого-

словський вектор освітнього процесу. Зокрема, було започатковано викладання основ сільської і домашньої економіки (за підручником Флоріна), а наприкінці існування Академії відкрито ще й медичний клас. До речі, медицину, анатомію і фізіологію вивчали студенти філософського та богословського класів, а викладали ці дисципліни київські фахівці-медики і фармацевти.

Приблизно у цей самий час, упродовж 1780-х, відкрився новий, математичний, клас, де викладав Іриней (Фальковський), добрий знавець багатьох розділів математики, включно з новою алгеброю – диференційним та інтегральним численням. Він також читав лекції з тригонометрії, планіметрії, стереометрії, аналітичної геометрії, оптики, гідравліки та інших дисциплін математичного циклу. Як бачимо з цього переліку, математичний клас наближався до університетського рівня підготовки, причому вищу математику викладали за тими самими підручниками, що й в університетах – Д. С. Анічкова, Йогана Вейдлера і Християна Вольфа. Анічков був автором кількох підручників, що користувалися попитом, хоч здебільшого це були компіляції різних західних математичних підручників. Підручники німецького математика Вейдлера стосувалися переважно прикладної математики, зокрема архітектури, астрономії та її історії. За свої дослідження у царині історії астрономії німецький математик отримав визнання колег, його праці, як свідчать сучасні фахівці з історії науки, зберігають своє значення дотепер.

Особливою увагою та авторитетом користувалися підручники Вольфа, зокрема величезний п'ятитомний латинськомовний підручник з математики, а також його скорочена німецька версія у трьох томах. Звісно, це книжки не для студентів-початківців, а для викладачів і тих, хто був готовий поглиблювати математичні знання. У підручниках Вольфа викладено всі частини й розділи математики («чистої», «змішаної», або прикладної, історії математики і словник основних математичних термінів); окрім того, вони містять графічні схеми і детальні описи тих завдань і експериментів з прикладної математики, які слухачі мали виконувати на практичних заняттях, що поглиблювало як читання лекцій, так і набування необхідних практичних навичок².

² Цікаво, що з 1802 р. викладання «змішаної» математики вже передбачало такі курси: механіка, гідростатика, гідравліка, оптика, діоптрика, теорія перспек-

Безумовно, ці нововведення не зачіпали богословських дисциплін, що викладалися у богословському класі, де теологію тлумачили як Богоодкровенне знання, а не знання на основі природного розуму, що характерно для теології як частини метафізики, яку вивчали у «нижчих», філософських, класах.

У певному сенсі всі ці нові класи та дисципліни, запроваджені з другої половини XVIII ст., модифікували освітній процес в Академії, що свідчило про намагання відповідати актуальним потребам світського життя, зокрема – виконання Академією певних функцій університету. Звісно, це відбувалося без чітко окресленого плану, що й зрозуміло, коли ми візьмемо до уваги традиції Академії. З другого боку, нововведення потребували інакшої методики їх опанування, бо важко здобути медичні навички та оволодіти анатомією чи організацією сільського господарства без практичних занять, де старі диспути й риторичне вміння вже втрачали вагу, бо не могли приховати прогалин у засвоєнні необхідних практичних умінь. Це стосується і нових розділів математики – з особливою увагою до вміння мислити абстрактно на основі певних алгоритмів, правил і процедур, що ґрунтувалися на складних символічних конструкціях, а не на зубрінні арифметичних і геометричних правил та розв’язуванні елементарних задач.

Звісно, всі ці спроби відповідали потребам часу, хоч їхній вплив на систему богословської підготовки студентів Академії не слід перебільшувати, тим паче з часом від деяких нововведень відмовилися, наприклад, від медичної підготовки, оскільки вона не отримала підтримки з боку студентів, а крім того важко було забезпечити належний фаховий рівень викладання та участь студентів у практичних заняттях, особливо пов’язаних із анатомічною і хірургічною практикою.

Разом з тим, самі спроби запровадження нових дисциплін в Академії варті окремого дослідження, причому не лише під кутом зору мікроісторії, а й із ширших позицій – виявлення соціально-культурної динаміки освітнього процесу в Україні за доби

тиви, сферична тригонометрія, астрономія, гідрографія, математична хронологія, громадянська та військова архітектура та ін. Суттєво збільшилися кількість годин в історичних і географічних класах. Такі самі зміни супроводжували фізику та природну історію.

Просвітництва та з'ясування ролі Київської академії у цьому процесі.

Другий рівень рецепції – це філософські дисципліни, причому як на рівні структури, так і змісту, тобто наповнення новими знаннями, а не запам'ятовування старих схоластичних істин. Щодо структури, то, з одного боку, це добре відомі в західному освітньому просторі такі дисципліни, як раціональна філософія – логіка й діалектика, і теоретична філософія – метафізика, до якої належали онтологія, пневматологія, теологія, а також натурфілософія, пізніше ще й фізика. Окрему частину являла собою практична філософія – етика, право і політика. Як бачимо, за своєю дисциплінарною структурою це відповідало схоластичній традиції, в осерді якої лежав своєрідно витлумачений «аристотелізм». Така структура була базовою у викладанні філософських дисциплін, причому йшлося про аристотелізм, що спирався на єзуїтські взірці, «другу схоластику», а іноді й на протестантські стандарти. Це притаманно філософським курсам як у XVII, так і XVIII столітті³.

Проте упродовж 1740–1750-х до викладання філософських курсів стали все частіше залучати новітні філософські розробки. Наприклад, у 1750-х послуговувалися величезним опусом Едмона Пурхоція (Edmundus Purchotius, 1651–1734) «*Institutiones philosophicae: ad faciliorem veterum, ac recentiorum philosophorum lectionem comparatae*» (1711–1715)⁴. У цьому п'ятитомному трак-

³ Відомо, що в різні роки філософські курси в Академії викладали такі знані діячі, як Ісайя Трофимович Козловський, Сильвестр Косов, Петро Могила, Інокентій Гізель, Йосиф Галатовський, Стефан Яворський, Теофан Прокопович. У другій половині XVIII ст. філософію викладали Георгій Щербацький (1751 і 1754 рр.), Георгій Кониський, Давид Нашинський, (1751–1752 рр.), Самуїл Миславський (1757–1759 рр.), Мелхіседек Орловський (з 1754 р.), Ігнатій Максимович (1758 р.), Руфим Петулинський (1760-ті рр.), Йосиф Островський (1775–1783 рр.), Дмитро Устимович (1780-ті рр.), Інокентій Ставицький (1790-ті рр. до 1800 р.), Йосиф Махов (1810–1815 рр.), Мефодій Пишнячевський (1808–1809 рр., а з 1810 року він читав філософські курси в Петербурзькій семінарії), Мелетій Носков (1814–1816 рр., тобто на завершальному етапі існування Академії).

⁴ Цей трактат неодноразово перевидавали упродовж 1730-х і пізніше – в 1750-х, тобто вже після смерті Пурхоція, що свідчить про його неабияку популярність в академічних колах. Його перевидують і тепер, причому як мовою оригіналу, так і сучасними мовами, повністю чи частково. Принаймні є повний пере-

тагі Пурхотій обговорює всі частини філософії, включно з історико-філософськими екскурсами. Наприклад, перший том французький філософ розпочинає з невеликого історичного вступу, де стисло розглядає розвиток філософії від Фалеса, Піфагора, Платона й Аристотеля до середньовічної схоластики, Томи Аквінського, Декарта, Гассенді і Мальбранша. Цікавим аспектом історичного викладу є звернення до східної мудрості, звісно дуже лапідарне, а до того ж з негативними оцінками, оскільки ця мудрість не відповідала критеріям європейського філософування попри те, що грецькі філософи, і це визнає Пурхотій, запозичували ідеї у мудреців Єгипту й давнього Ізраїлю. Проте справжня філософія, на переконання французького дослідника, виникає на теренах Еллади, і саме вона варта уваги та прискіпливого вивчення.

Про розмах цього опусу свідчать уже перші сторінки першого тому, де Пурхотій окреслює свій тематичний задум, мету і предметні сфери трактату: «*A Logica sumemus initium; deinde ad Metaphysicam, Geometriam, & Physicam veniendus, ut postquam humana mens tum Dei, tum sui ipsius, rerumque naturalium notitiâ fuerit informata, tandem in Ethica, quæ opus claudet, vitæ sapienter instituendæ rationem addiscat*» (Purchotius, 1711, р. XXI). Крім того, Пурхотій ставить перед собою і конкретніші завдання, а саме: 1) пояснити назву і визначити поняття філософії; 2) прослідкувати генезу філософії, окреслити її базис, основу; 3) визначити її поділ на окремі частини; 4) з'ясувати шляхи дослідження істини або особливості філософського пізнання, його відмінність від інших форм пізнавальної діяльності (див.: Purchotius, 1711, р. XXI). Відповідно до мети і завдань, Пурхотій побудував трактат наступним чином: у першому томі обговорюється логіка та метафізика з невеликими історичними сюжетами; у другому томі йдеться про геометрію і фізику, причому знову з екскурсами в історію науки та ґрунтовним аналізом нової картезіанської фізики; третій том висвітлює космологію, зокрема викладено геліоцентричну і геоцентричну світобудови з наголосом на сильних і слабких сторо-

клад французькою мовою. І це виправдано, оскільки йдеться про чудовий взірціє філософської і наукової літератури початку XVIII ст., де викладаються основні здобутки як філософії, включно з короткими історичними екскурсами в кожному томі, так і науки, теж з історичними сюжетами.

нах обох систем; четвертий том присвячується етиці як моральній дисципліні (*Continens Ethicam seu Moralem disciplinam*), причому з широкою панорамою правової і політичної тематики; п'ятий том містить аналіз загальної проблематики філософії з наголосом на онтології. Усі ці знання, вважає французький автор, потрібні людині для пізнання Бога і себе самого задля морального вдосконалення. За його словами: «*Igitur Philosophiam sic tractabimus, ut quæ ad utilitatem communem, & specialiter ad Dei ac nostri notitiam, virtutumque nostrarum augmentum...*» (Purchotius, 1711, р. XXI). Як бачимо, мета автора амбітна – окрім філософських питань висвітлити все, що потрібно людині для пізнання світу й Бога та для набуття чеснот. Мабуть, така універсальність трактату, а також задекларована Пурхоцієм моральна мета й привабили київських професорів.

Саме на цей трактат спирався Георгій Щербацький у своєму великому за обсягом і тематикою філософському курсі «*Ad majorem Dei ter optimi maximi gloriam quod felix faustumque sit proponentur institutiones ad feliciorum veterum ac recentiorum philosophorum lectionem comparatae et explicarentur pro eo ac si Deus vires concesserit in Academia Kijoviensi anno Domini 1751 mense Septembri die 17*», що його він читав у 1751 р. й пізніше. Курс Щербацького в основних рисах відтворював як структуру трактату Пурхоція, так і головні моменти його змісту, звісно в скороченому і «відформатованому» вигляді, відповідно до вимог Академії і підготовки слухачів. А оскільки Пурхоцій за своїми філософськими уподобаннями був картезіанцем, то не дивно, що й київський професор присвятив особливу увагу поглядам Рене Декарта та його полеміці з П'єром Гассенді. Крім того, цей курс Щербацького включав ще й історико-філософську частину, також побудовану на основі Пурхоція, як, до речі, і виклад фізики – ця частина уповні віддзеркалювала трактат французького картезіанця, де фізика вже не аристотелівська, а сучасна, тобто зіперта на теорію Коперника і фізику Декарта.

Щоправда, на час читання лекцій ця фізика вже не відповідала найновішим здобуткам науки, які унаочнювалися вже не картезіанською фізикою, а «Математичними засадами натуральної філософії» Ісаака Ньютона. Проте слід пам'ятати, що утвердження фізики Ньютона відбувалося на теренах континентальної Європи

вже після Пурхоція, у 1740–1750-х рр., причому цей процес не був одномоментним. Так, у Франції до теорії Ньютона звернулися пізніше, бо на заваді стояли патріотичні упередження французьких учених і філософів, хоч до «відкриття» Ньютона долучився знаменитий Вольтер як автор кількох популярних книжок із викладом нової фізики та демонстрацією її очевидних переваг над картезіанськими підходами.

Така ж ситуація спостерігалася у Німеччині, де тривалий час (до 1750-х рр.) користувалася впливом фізика Готфрида Ляйбніца – його вчення про живі й мертві сили природи та заперечення принципу гравітаційної далекодії. Цей принцип нагадував середньовічний погляд на приховані якості й сили, тому довго не сприймався багатьма філософами і вченими. Крім того, діяло методичне правило – викладати студентам лише перевірені часом наукові доктрини, а не новітні досягнення, щодо яких не все очевидно, а відтак, потребує перевірки та уточнення. До того ж, нові відкриття не унаочнювалися у підручниках, а навчання за підручниками було стійкою вимогою, особливо в німецьких університетах. Варто нагадати, що західні університети тієї доби ще не були дослідницькими центрами, як це поступово сталося після університетської реформи Вільгельма Гумбольдта на початку XIX століття. Натомість у другій половині XVIII ст. – це все ще середньовічні навчальні заклади, що їх важко уявити без філософських факультетів як «нижчих», а юридичних, медичних і теологічних факультетів як «вищих», бо там готували фахівців для практичного життя на противагу філософській підготовці: її сприймали як, сказати б, загальноосвітній базис, необхідний для майбутньої фахової підготовки священників, правників і лікарів (власне природознавців). Прикметно, що переважна більшість відомих тогочасних філософів були вихованцями теологічних факультетів. Так, наприклад, Фридрих Шелінг і Георг Гегель отримали теологічну освіту в Тюбінгенському університеті на початку 1790-х рр., хоч пізніше й відмовилися від богословської кар'єри.

Так чи так, а нову фізику Ньютона почали викладати в університетах лише з другої половини XVIII століття. Цьому посприяв успішний виклад основних ідей «Математичних засад натуральної філософії» мовою сучасної (на той час) математики, із застосуванням нової алгебри – диференційного й інтегрального чис-

лення. Це, як відомо, зробив Леонард Ейлер у 1750-х рр., що підштовхнуло багатьох учених до переорієнтації на нову фізику. Тож лекції Щербацького, особливо його виклад фізики, у певному аспекті вже не відповідав рівню тогочасної науки, проте цьому є виправдання, бо навіть до університетів новітні наукові досягнення потрапляли з деякою затримкою в часі, іноді досить значною – до 20–25 років, а інколи ще довшою. Наприклад, хімія дуже поступово, крок за кроком, відвойовувала позиції у середньовічній алхімії, але для цього знадобилося кілька століть, коли хімія, нарешті, надійно увійшла в університетські аудиторії (приблизно у першій половині XIX ст.) як самостійна наука. Тому те, що Георгій Щербацький спирався у викладі фізики на вчення Декарта, хоч і було деяким анахронізмом, однак зважаючи на повільне просування фізики Ньютона у середовища європейських вчених, які з різних причин чинили спротив новій фізиці, це не виглядало надто «застарілим», навпаки, його можна зрозуміти й виправдати.

Саме тоді в Академії з особливою гостротою постала проблема уніфікації викладання базових дисциплін, зокрема філософії. В цьому не треба вбачати бажання краще контролювати, впливати на освітній процес, хоч і це відіграло свою роль. Належало оптимізувати викладання філософії, зробити його наочнішим, а це передбачало не лише конспектування лекцій професорів, що було досить традиційною справою, а й опертя самих лекцій на сучасну філософську літературу, що давало б змогу студентам мати перед очима певний текст, який виконував би функцію підручника, на основі якого викладалися філософські дисципліни, а можливо, і засади наукових дисциплін.

Як свідчать бібліографічні описи бібліотеки Академії у різні роки, філософської літератури, зокрема тієї, що відповідала б статусу підручників, не бракувало. Проте належало виокремити те, що, з одного боку, академічний загал визнавав би за підручник, а з другого боку – те, що відповідало рівню сучасної філософії, а поза тим було б суголосне вимогам академічного викладання у духовному православному навчальному закладі. У середині XVIII ст., а то й до кінця століття такою академічною системою філософії, що мала широку географію розповсюдження, виступала система Християна Вольфа, яка в багатьох країнах Заходу виконувала функцію «шкільної» (тобто академічної) філософії, забезпечуючи

належну підготовку на рівні тогочасних вимог⁵. Саме ця система, як з'ясувалося, відповідала вимогам очільників Академії та професорів, а водночас – сподіванням студентів мати у своєму розпорядженні підручник, де було б зрозумілою мовою викладено нові здобутки європейської філософії, що сповідувала науковий метод дослідження, спиралася на сучасні наукові знання і перебувала на вершині популярності.

Першою спробою звернутися до нового раціоналізму Вольфа, точніше, до праць його учнів і послідовників, став курс філософії, який кілька років читав Давид Нащинський, що пройшов певний вишкіл на Заході й знав тенденції тогочасної європейської освіти, тому був дещо критично налаштований до аристотелізму та розумів потребу оновлення філософських курсів. У своїх лекціях він спирався на підручник відомого вольфіанця Йогана Вінклера (Johann Heinrich Winkler, 1703–1770) «*Institutiones Philosophiae Wolfianae Utriusque Contemplativae et Activae*» (Winkler, 1735). Цей підручник містив досить повний виклад усіх частин вольфіанської системи, включно з фізикою. Трактат розпочинався панегіриком на адресу Вольфа як філософа, що відкрив нові можливості пізнання світу і Бога на основі систематичного викладу, починаючи від логіки, онтології і психології до природної теології. Нащинський вочевидь сприймав вольфіанську систему як вдале сполучення сучасного раціонального філософування з можливістю пристосувати його до потреб богословської освіти, зокрема її підсилення завдяки кращому, сучаснішому вишколу слухачів.

Цей досвід Нащинського отримав вдале продовження завдяки офіційному зверненню до митрополита Тимофія (Щербацького) за дозволом викладати філософські курси на основі вольфіанської системи, причому Нащинський рекомендував підручник не Вінклера (досить важкий за змістом і великий за розмірами – понад тисяча сторінок), а Фридриха Баумайстера (Friedrich Christian Baumeister, 1708–1785), знаного провідника вольфіанства, вмілого педагога, який зумів викласти вольфіанську систему у зручно побудованих латиномовних підручниках, які корис-

⁵ Не маю змоги зупинитися на особливостях цієї філософії. Я розглядав це питання у своїх публікаціях і доповідях на конференціях.

тувалися попитом на освітньому ринку. Навіть Кант розпочинав свою викладацьку діяльність в університеті Альбертини (в Кенігсберзі у 1755 р.), спираючись на підручник Баумайстера. Тому вибір як філософської системи, так і підручника, де ця система вдало унаочнювалася, можна вважати цілком виправданим, що засвідчують письмові відгуки, зокрема про підручник Баумайстера «Elementa philosophiae recentioris usibus juventutis scholasticae accommodata» (Baumeister, 1747), який ліг в основу ґрунтового філософського курсу лекцій Георгія Кониського, прочитаного наприкінці 1740-х рр. Відгук цілком позитивний, причому Кониський підкреслює якраз раціоналістичне спрямування цієї філософії, її зосередженість на чіткому визначенні концептів і термінів, що дозволяє ефективно її застосовувати до філософського обґрунтування релігійних істин, незважаючи на протестантські уподобання автора. На противагу Пурхоцію, який спирався на картезіанство, підручник Баумайстера за своїм філософським змістом значно універсальніший. Крім того, як зазначає Кониський, раціональна філософія Вольфа у викладі Баумайстера позбавлена як непотрібних для сучасної освіти дріб'язкових схоластичних елементів, так і спроможна надати людині життєві, практичні інструменти, тобто має певний прагматичний потенціал. Це стосується усіх частин підручника – і логіки, і метафізики з чотирма її розділами – онтологією, космологією, психологією та природною теологією, і практичної філософії – етики і політики.

З кінця 1790-х рр. до програми філософських курсів увійшла історія філософії, частка якої у викладанні філософії поступово збільшувалася. Тому не дивно, що коли на початку викладання історії філософії її обсяг був «коротким», то перед закриттям Академії історико-філософські курси значно зросли – вже як самостійні, незалежні від курсів метафізики і практичної філософії, що відповідало європейським тенденціям організації філософської освіти.

Таким чином, починаючи з кінця 1750-х рр. і до закриття Академії в 1817 р., викладання філософських курсів базувалося на вольфганському варіанті раціоналізму у викладі Баумайстера. Цю «живучість» підручника німецького вольфганця навіть напередодні закриття Академії відзначав відомий історик Академії Віктор Аскоченський, перераховуючи ті дисципліни, що викладалися у різних класах: «По классу философскому логика и ме-

тафизика по классической книге Баумейстера, с письменными замечаниями профессора» (Аскоченский, 1863, с. 37). Як бачимо, Баумайстер «виграв тендер», досягнувши перемоги над своїми ідейними супротивниками – як аристотелістами у схоластичних, єзуїтських обладунках, так і тогочасними версіями раціоналізму, зокрема картезіанством, і тривалий час слугував підгрунтям філософської, а в певному сенсі й богословської підготовки студентів. Те, що свою функцію цей новий раціоналізм виконував непогано, бачимо на прикладі вихованців Академії, які стали відомими інтелектуалами цієї та пізнішої доби. Звісно, до їхнього інтелектуального вишколу долучилися не лише професори філософії, що спиралися на підручник Баумайстера, а й багато інших викладачів, які читали богословські і наукові курси.

Без такого вишколу важко уявити Григорія Сковороду, про якого так багато написано, що немає потреби зупинятися на цій постаті, це велика й цілком самостійна тема дослідження. Проте варто бодай побіжно згадати менш знаного Якова Козельського, який без ґрунтовної підготовки, отриманої в Академії, мабуть, не став би автором низки популярних філософських і наукових праць (Козельський, 1764а, 1764b, 1788). Козельський підкреслював особливе значення філософів вольфганської школи, зокрема Йогана Готшета і Фридриха Баумайстера, котрі, як він зазначає, ґрунтовно розробляли теоретичну філософію – логіку і метафізику. Козельський активно обстоював розрізнення трьох видів пізнання – історичного, математичного і філософського, що також відповідає раціоналізмові Вольфа, спрямованому на потребу систематичного викладу філософських і наукових знань та пошук раціональних аргументів. Така класифікація видів (і методів) пізнання користувалася у просвітницькому середовищі великою популярністю. Відомо, що цього поділу певним чином дотримувався і Кант, попри критику «догматичного» філософування Вольфа, його учнів і послідовників. Утім, увагу Козельського привертали не лише вольфганці: він наголошував на значущості французьких філософів – Руссо, Монтеск'є і Гельвеція, які збагатили моральну філософію, вивели її на новий рівень розуміння людини, її чеснот і обов'язків (Козельський, 1768, с. IX).

Варто також згадати Данила Веланського-Кавунника (1774–1847), що закінчив Київську академію у 1790-х рр., згодом Ме-

дико-хірургічну академію у Петербурзі, після чого продовжив навчання у Відні, Вюрцбурзі та Берліні. Під час перебування у Німеччині він слухав лекції Фридриха Шеллінга, увійшов до кола його послідовників і під впливом його натурфілософії, а також ідей німецького філософа Л. Окена, автора багатотомної праці з філософії природи, написав низку праць, де з філософських позицій намагався розкрити природу як живий організм, і під цим кутом зору поглянути на людину, її тіло й душу, її захворювання, старість і смерть. Данило Веланський-Кавунник зарекомендував себе як знаний, впливовий фахівець у царині медичних наук, а також як філософ і перекладач, чиї публічні лекції з філософських, наукових і медичних питань користувалися популярністю.

Підсумовуючи, можна ствердити, що еволюція освітніх практик, зокрема філософської освіти в Київській академії напередодні її закриття у 1817 р. є перспективною науковою проблемою. Наразі тут зроблено лише перші кроки. До подальших досліджень варто залучити архівні матеріали, котрі безперечно збагатять наші уявлення про академічну освіту як складник тогочасної історії української культури.

Список посилань

- Аскоченский, В. (1863). *История Киевской духовной академии по преобразованию ее в 1819 году*. В типографии Эдуарда Веймара.
- Козельский, Я. К. (1764а). *Арифметические предложения для употребления обучающихся в артиллерийском и инженерном шляхетском кадетском корпусе благородного юношества*. Тип. Шляхетного кадетского корпуса.
- Козельский, Я. К. (1764б). *Механические предложения для употребления обучающагося при Артиллерийском и Инженерном шляхетном кадетском корпусе благородного юношества*. При Императорской Академии Наук.
- Козельский, Я. К. (1768). *Философические предложения, сочиненные надворным советником и Правительствующего Сената секретарем Яковом Козельским в Санкт-Петербурге 1768 года*. Напечатано в Санкт-Петербурге при Сенате.
- Козельский, Я. К. (1788). *Китайский философ, или Ученые разговоры двух Индийцев Калана и Ибрагима*. Печатано в типографии Брейшконфа.

- Baumeister, Fr. (1747). *Elementa philosophiae recentioris usibus juventutis scholasticae accommodata*. Frider. Gleditschii.
- Purchotius, E. (1711). *Institutiones philosophicae ad faciliorem veterum ac recentiorum philosophorum lectionem comparatae. Complectens Logicam et Metaphysicam. Tomus primus*. Apud Antonium Boudeni.
- Winkler, J. H. (1735). *Institutiones Philosophiae Wolfanae Utriusque Contemplativae et Activae: Usibus Academiae Accommodatae*. Caspari Fritsch.

Viktor Kozlovskyi

Reception of European Rationalism by Teachers of Kyiv-Mohyla Academy in the Second Half of the 18th Century: a Comparative Analysis

The article deals with the formation of a new type of rationalism in Kyiv Academy in the second half of the eighteenth century. *Two levels of new rationality* are traced, which were gradually but inexorably involved in the academic practices of the Academy. Thus, the *first level* of influence of European rationalism manifested itself in the involvement of new mathematical classes, where new sections of mathematics were studied; the study of physics, geography, rural and home economics intensified. In the early nineteenth century students of philosophical and theological classes began to study medicine and pharmacology. Thus, the leaders of the Kyiv Academy took cautious steps to bring it closer, at least in some respects, to university standards. Of course, such steps were limited by theological requirements, which corresponded to the basic principles of Kyiv Academy. *The second level* of rationalism is associated with the renewal of philosophical education, and the involvement of new philosophical doctrines and standards in the formation of philosophical courses taught at the Academy. Starting from the middle of the 18th century, philosophy teachers, including Grigory Shcherbatskyi, David Nashchynskyi, and other teachers, involved influential European rationalist systems of that time, in

particular, the French Cartesian Edmundi Purchotius, and eventually the popular philosophers of the Wolf School – Johann Winkler and Friedrich Baumeister. After not using the great opus of Johann Winkler for a long time, the Kyiv teacher David Nashchinskyi suggested to the management to consider the possibility of relying on the textbook of Friedrich Baumeister in preparation for lectures on philosophical disciplines – logic, metaphysics, and practical philosophy. Such permission was received and the textbook of Friedrich Baumeister became the basis for teaching philosophical courses in the Academy until the end of its activity.

Keywords: Kyiv Academy, rationalism, social change, scientific disciplines, philosophical courses, Wolffianism, Scherbatsky, Nashchinsky, Purchotius, Winkler, Baumeister.

Козловський Віктор Петрович – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія», Україна.

Електронна адреса: v.kozlovskyi@ukma.edu.ua

Іван Сікорський і Київська духовна академія: професійні, персональні та родинні зв'язки

Іван Олексійович Сікорський (1842–1919) – дуже суперечлива постать. З одного боку, це один з найвидатніших киян кінця XIX – початку XX ст.: прославлений психіатр, психолог і педагог, чії праці були широко знані в Західній Європі та Америці й цитуються навіть у сучасних західних науково-психологічних дослідженнях. Це також батько та перший наставник всесвітньо відомого авіаконструктора Ігоря Сікорського (1889–1972). З іншого боку, він увійшов в історію як виразник реакційної імперської ідеології, російський шовініст, який заперечував існування українського народу, а також виступив із сумнозвісною антисемітською експертизою у справі Бейліса. Вивчення старих публікацій та архівних матеріалів, пов'язаних з Київською духовною академією, дає змогу знайти в біографії Івана Сікорського маловідомі чи забуті факти, які ще дужче унаочнюють цю контроверсійність¹.

Іван Олексійович Сікорський народився 1842 р. в родині священника, навчався у Києво-Подільському духовному училищі, а пізніше, у 1857–1862 рр., – у Київській духовній семінарії. Дійшовши в ній до останнього класу («Богослов'я»), він відмовився від складання випускних іспитів і натомість вступив до Університету Святого Володимира. Після його успішного закінчення (1869) зробив блискучу медичну кар'єру, і саме з цим закладом,

¹ Кілька таких фактів я згадував раніше, але в дещо іншому контексті (Менжулін, 2016). У цій статті їх доповнено низкою нових, зокрема й тих, дослідити які мене спонукали колеги – Марина Леонідівна Ткачук і Володимир Вікторович Бурега, за що їм велика подяка.

де він згодом став засновником та багатолітнім очільником кафедри душевних і нервових захворювань, асоціюють інституційну належність Сікорського. Як представник медичного цеху, він не раз заявляв про свою прихильність до наукового позитивізму (Менжулін, 2005). Однак у його біографії були й інші афіліації. Зокрема, у 1912 р. Сікорському, на той час уже майже 70-літньому, присвоїли звання почесного члена КДА (Отчет о состоянии Киевской духовной академии за 1911–1912 учебный год, 1913, с. 15–16). На відповідному засіданні ради КДА Степан Голубев, який власне й висунув кандидатуру Сікорського, схарактеризував його «как ученого, пользующегося европейской известностью, и как оказавшего и продолжающего оказывать нашей академии ценные услуги», а саме: безкоштовне читання лекцій із психології та надання безоплатної медичної допомоги студентам КДА (*Извлечение из журналов Совета Киевской духовной академии за 1911–1912 учебный год*, 1912, с. 223–224).

З інших джерел відомо, що представники КДА бували пацієнтами Сікорського й раніше, причому йшлося про доволі іменитих осіб. Так, на початку ХХ ст. він діагностував важку форму неврасстенії у випускника КДА єпископа Йоаникія (Єфремова) (Юринець, 2015, с. 623). Дещо раніше у Сікорського лікувався Лев Мацеевич – його однокурсник по КДС і випускник КДА, який згодом також став її почесним членом (Ткачук, 2016, с. 160). Що ж до згаданого Голубевим читання лекцій із психології для студентів КДА, то воно припадає на 1906–1907 навчальний рік. Тоді Іван Четвериков, штатний викладач цього курсу в Академії, перебував у закордонному відрядженні, але, як зазначено у звіті КДА,

студентам, желавшим слушать лекции по психологии, бесплатно читал лекции, с разрешения Совета Академии, заслуженный ординарный профессор Университета Св. Владимира И. А. Сикорский, за что и [сполняющим] д[олжность] ректора Академии профессором В. П. Рыбинским была выражена ему от имени Совета Академии глубокая благодарность (Отчет о состоянии Киевской Духовной Академии за 1906–1907 учебный год, 1907, с. 421).

Попри це, під час обговорення кандидатури Сікорського і голосування за неї на Раді КДА виникли певні тертя. За всіх інших номінантів проголосували одноголосно, тоді як стосовно Сікорсько-

го утрималися Володимир Рибінський та протоієрей Федір Титов, а Петро Кудрявцев узагалі проголосував проти, зазначивши, що в нього немає сумнівів у науковій цінності праць Сікорського, однак, на його думку, недоречно присуджувати звання почесного члена Академії представникові закладу, який аналогічного дружнього жесту щодо КДА ніколи не робив (*Извлечение из журналов Совета Киевской духовной академии за 1911–1912 учебный год*, 1912, с. 224–225). Ба більше, на відміну від Рибінського й Титова, Кудрявцев на дипломі, виданому Сікорському, свого підпису не поставив ([Диплом почесного члена Київської духовної академії І. О. Сікорського], 1912).

Майже одночасно із присвоєнням Сікорському звання почесного члена КДА набула широкого розголосу і спровокувала шквал критики на його адресу інформація про те, що він підтримує ритуальну версію вбивства у справі Бейліса. Проте шукати між цими подіями прямий причиново-наслідковий зв'язок не варто. Так, за Сікорського голосували Степан Голубев та Дмитро Богдашевський, які, як і він, належали до Київського клубу російських націоналістів. Сам Сікорський був його почесним членом, Богдашевський – дійсним членом, а Голубев – узагалі членом-засновником (Кальченко, 2008, с. 79, 96, 254). У спогадах Рибінського оповідається, що з 1909 р. Голубев став фактично диктатором у Раді КДА, а Богдашевський і тодішній ректор Академії єпископ Інокентій (Ястребов) «плясали под его дудку» (цит. за: Кальченко, 2014, с. 99). Однак за підтримку кандидатури Сікорського висловився Олександр Глаголев, про якого нічого подібного не скажеш. Ба більше, він, як відомо, був залучений до богословської експертизи справи Бейліса, але, на противагу «психіатричній» експертизі Сікорського, «спростував закиди до єврейського віровчення, яке буцімто освячує звершення ритуальних убивств із метою вживання християнської крові» (Ткачук & Головащенко, 2015, с. 374).

Шукаючи підстави для обрання Сікорського почесним членом КДА, варто радше звернути увагу на твердження Голубєва, що номінант був пов'язаний «с нашей академией теми или иными, заслуживающими внимания с ее стороны, нитями» та за своїм походженням належав «к нашему духовному сословию» (*Извлечение из журналов Совета Киевской духовной академии за 1911–1912 учебный год*, 1912, с. 224). Таких «нитей» справді можна знайти

цілу низку, адже йшлося не просто про вихідця з духовенства, а про представника старовинної, відомої та розгалуженої династії священнослужителів, засновником якої прийнято вважати прадіда Сікорського – Матвія Сікорського (1746 – після 1795). Наприклад, один із представників цієї династії – Петро Дмитрович Сікорський (1875–1953), син троюрідного брата Івана Сікорського, священника Київської губернії Дмитра Марковича Сікорського (1845–1892) – згодом увійшов в історію як засновник Української Автокефальної Православної Церкви митрополит Полікарп.

Батько Івана Сікорського Олексій Іванович (1804 – між 1875 і 1882) служив священником у селі Антонів Сквирського повіту Київської губернії з 1828 р. – після одруження з уродженкою цього села Оленою Матвіївною Бобровницькою (1810 – р. см. невід.). Дівоче прізвище матері майбутнього психіатра дає підстави стверджувати, що випускник і викладач КДА Іван Матвійович Бобровницький (1813–1886), який народився в тому самому селі Антонів у сім'ї священника (Ткачук, 2015, с. 215), доводився Іванові Олексійовичу Сікорському дядьком по материнській лінії. Ще один приклад: двоюрідна сестра батька Сікорського Пелагія Варламівна Сікорська (1811 – до 1865) вийшла заміж за представника іншої відомої династії священнослужителів Київської губернії – Руткевичів (*Руткевичи. Генеалогическое древо*). Це означає, що її син Петро Тимофійович Руткевич, який народився у 1858 р. і вчився у КДА в 1879–1883 рр. (Ткачук & Брюховецький, 2016, с. 933), доводився Іванові Олексійовичу Сікорському троюрідним братом. Старший брат Петра Руткевича Мойсей Тимофійович (1847 – після 1913) в КДА не навчався, однак у середині ХІХ ст. жив у ній як співак академічного хору. В опублікованих ним наприкінці життя спогадах про Академію згадується, зокрема, й рідний брат Івана Сікорського Гервасій, що вступив до КДА у 1864 р. (Руткевич, 1914, с. 637).

У дослідженні, здійсненому кілька років тому, я спробував привернути увагу до майже повністю забутої постаті Гервасія Сікорського (Менжулін, 2019). З'ясувалося, що вивчення його біографії, передовсім – кар'єрного шляху як випускника КДА, проливає світло на певний факт із життя його брата Івана. Після отримання у 1869 р. Іваном Сікорським диплома лікаря, його на кілька років залишили при університеті для приготування до професорського

звання (Менжулін, 2004, с. 115). Однак лише одна з двох статей, які він опублікував наступного року, стосувалася власне медицини, тоді як у другій (Сикорський, 1870) ішлося про мощі Йосафата Кунцевича, які зберігалися на Холмщині в місті Біла (нині Бяла-Подляска, Люблінське воєводство, Польща) і слугували об'єктом поклоніння уніатів. Саме в Білій з ними ознайомився Сікорський, прибувши туди з Києва, як він висловився, «в качестве туриста» (Сикорський, 1870, с. 246). У результаті копіткого дослідження, зокрема й ретельної звірки старовинних текстів, Сікорський дійшов висновку, що уніатська святиця – це насправді старанно закамфльована підробка, яку використовують у політичних цілях вороги православ'я та самодержавства.

Як мені вдалося з'ясувати, за два роки перед цим старший брат Івана Сікорського Гервасій закінчив КДА і також вирушив до Білої, де став законовчителем у двох тамтешніх гімназіях та священником новоутвореного Більського православного приходу, але за шість років (у 1873 р.) помер (Менжулін, 2019, с. 120–123). У листі, який у зв'язку з його смертю написав випускник і викладач КДА Юхим Крижанівський, на той момент керівник першої класичної чоловічої та першої жіночої гімназій у Варшаві, зазначено:

покойному Сикорскому выпал трудный жребий первого православного священника и законоучителя в одном из наиболее сильных центров латино-униятской пропаганды, одушевляемой останками известного ревнителя унии Йосафата Кунцевича (цит. за: Менжулін, 2019, с. 124).

Як бачимо, статтею про мощі Йосафата Кунцевича Іван Сікорський зробив своєрідний внесок у справу, виконання якої Російська імперія поклала на його брата. Пізніше, у справі Бейліса, у нього також знайшовся союзник з-поміж вихованців КДА. Мова про протоієрея Федора Синькевича, який народився у 1876 р., а на початку ХХ ст. став одним із активістів низки шовіністичних, правомонархічних організацій Києва, зокрема «Союза русского народа», а також активно співпрацював із Київським клубом російських націоналістів. У жовтні 1911 р. він очолив націоналістичну молодіжну спілку «Двуглавый орел», до лідерів якої належав і син Степана Голубева Володимир. Як редактор друкованого органу цієї організації (однойменної газети), Синькевич «підіграв

антисемітські настрої навколо «справи Бейліса»» (Кузьміна, 2016, с. 558), а в листі, написаному невдовзі після завершення процесу (16.11.1913) й опублікованому в журналі «Прямой путь», рішуче підтримав позицію, висловлену на суді саме Сікорським (див.: Кальченко, 2014, с. 496). Він також був заступником голови «Юго-Западного общества трезвости», яке заснував і очолював Сікорський². Усе це відомі факти, але їх не прийнято асоціювати з тим, що Іван Сікорський та Федір Синькевич могли бути не тільки союзниками у боротьбі за спасіння «русского народа» від «єврейської загрози», а й близькими родичами.

У 1870-ті рр. (із перервами) батько Синькевича Микола Федорович служив священником у тому самому селі Антонів Сквирського повіту (Кальченко, 2014, с. 492), де перед тим (з 1828 до 1877 рр.) служив і батько Сікорського Олексій Іванович³. За певними даними, дружину Миколи Синькевича звали Марією Олексіївною. Враховуючи поширену в ті часи практику передавання приходів, особливо сільських, священникам-родичам, можна припустити, що ця жінка могла бути рідною сестрою Івана та Гервасія Сікорських, а її син Федір Миколайович – відповідно, їхнім племінником. Цю гіпотезу ще треба перевірити⁴, але достеменно ві-

² Заснувавши й очоливши це товариство ще у 1896 р., Сікорський продовжував ним керувати й у рік свого обрання (1912) почесним членом КДА (Менжулін, 2004, с. 392). У діяльності цього товариства регулярно брав участь іще один випускник КДА – архимандрит Адріан (Демидович), теж залучений до обговорення справи Бейліса: зокрема, у квітні 1912 р. він виступав з цього приводу на засіданні спілки «Двуглавый орел» (Кузьміна, 2015, с. 86–87; Кузьміна, 2016, с. 558). Такі збіги нескладно пояснити: оскільки у виробництві алкоголю на території царської Росії значну роль відігравали євреї, то кампанії за «народну тверезість» нерідко набували антисемітського підтексту. Докладніше про «Юго-Западное общество трезвости» і про те, яке місце воно посідало у боротьбі з «єврейською загрозою» (див.: Менжулін, 2004, с. 215–226).

³ Олексій Іванович Сікорський (1804 – після 1877) служив парафіяльним священником у с. Антонів Сквирського повіту Київської губернії з 1828 р., а 26 листопада 1877 р. вийшов за штат (Распоряжения епархиального начальства, 1878, с. 4).

⁴ Насправді це вельми заплутане питання. В одному й тому самому джерелі бачимо два варіанти імені матері Федора Синькевича: Марія *Олексіївна* (роки життя не вказано) та Марія *Антонівна* (1849–1910) (Кальченко, 2014, с. 493–494). На одному електронному ресурсі вказано, що в Олексія Івановича Сікор-

домо, що 16 листопада 1915 р. син Івана Сікорського Ігор Іванович одружився із донькою священника Ольгою Федорівною Синькевич⁵. Отже, Федір Синькевич точно став Івану Сікорському сватом. Якщо Федір Синькевич доводився Іванові Сікорському також і племінником, тоді Ольга Федорівна Синькевич була своєму чоловікові Ігорю Івановичу двоюрідною сестрою. Це не варто вважати великою дивиною. Рідна сестра Ігоря Івановича Лідія Іванівна Сікорська (1874–1949) також вийшла заміж за свого двоюрідного брата – сина Гервасія Сікорського Олексія (1873–1922) (*Алексей Гервасиевич Сикорский*, 2016).

Особисті контакти, не такі тісні, як із братом Гервасієм та Федором Синькевичем, були у Сікорського й з іншими представниками КДА. Зокрема, переїхавши у 1873 р. працювати до Петербурга, він провідав 19-річного Ізмаїла Орестовича Новицького, який жив там у скрутних умовах, а потім зі співчуттям написав про це його батькові – Оресту Новицькому, випускнику й колишньому викладачеві КДА, до сфери інтересів якого входило релігійне сектантство (духобори). Саме з приводу тих чи тих релігійних феноменів, зокрема сектантства, у біографії Сікорського можна натрапити ще на кілька перетинів із представниками КДА.

Наприклад, щодо мощей Йосафата Кунцевича та нібито наявності у євреїв «кривавого ритуалу» висловлювався випускник КДА 1863 р. Андрій Хойнацький (1837–1888). І якщо в питанні про Йосафата він дотримувався приблизно такої самої думки, що й Сікорський (мощі – підробка) (Хойнацкий, 1882), то у стат-

ського було дві доньки на ім'я Марія – 1830 та 1850 років народження (*Сикорские. Генеалогическое древо*). Оскільки Федір Синькевич народився у 1876 р., а його батько – у 1845 р., то матір'ю першого і дружиною другого могла бути скоріше молодша з цих двох Марій. На те, що матір'ю Федора Миколайовича Синькевича була дочка Олексія Івановича Сікорського, прямо вказано на іншому електронному ресурсі, однак там не наведено її імені, а також зазначено, що вона народилася не в 1850-му чи 1849-му, а у 1830-му р. (? *Алексеевна Сикорская*, 2016).

⁵ В англійській і російськомовній статтях про Ігоря Сікорського у Вікіпедії помилково стверджується, що він був у шлюбі з Ольгою Федорівною *Сімкович* (Simkovitch (англ.), Симкович (рос.)), однак запис у метричній книзі свідчить, що шлюб було укладено між ним та Ольгою Федорівною *Синькевич* (у російському оригіналі: «Синькевич») ([Запис про шлюб Ігоря Івановича Сікорського та Ольги Федорівни Синькевич], 1915).

ті 1869 р., присвяченій розгляду одного зі звинувачень євреїв у кривавому ритуалі, навпаки, висловив жаль, що кращим умам як євреїв, так і християн іще не вдалося довести безглуздість цього припущення (Хойнацкий, 1869, с. 66).

Варто також згадати, що у Сікорського був досвід участі в низці інших справ, пов'язаних з релігією та ідеологією, які, подібно до справи Бейліса й питання про мощі Йосафата Кунцевича, привертали інтерес у середовищі КДА. Зокрема у 1890-ті рр., перебуваючи на пікові кар'єри, він долучився до розслідування так званої мальованщини та масового самогубства старообрядців на хуторах під Тирасполем, відомого під назвою «Терновські самозакопування».

На статтю Сікорського, де автор інтерпретував мальованщину як психопатичну епідемію (Сикорский, 1893b), зреагував випускник КДА 1889 р. протоієрей Іван Троїцький (1865 – р. см. невід.), знавець сект і, зокрема, штундизму (одним із відгалужень якого стала мальованщина). Визнавши, що Сікорський оцінив мальованців загалом правильно (за словами Троїцького, вони «действительно страдали» і «были больны и душой, и телом»: Троїцький, 1893, с. 345), і висловивши подяку на адресу «почтенного профессора за попытку его исследовать сектантство с врачебной точки зрения», Троїцький усе ж наголосив, що такий підхід є спірним, адже:

...с признанием в религиозных действиях психопатического элемента сама религия теряет свое безусловное значение, ибо в этом случае истинное для одного делается безумием в глазах другого... Зачем тогда и миссионерство? Тогда не воистину нужно будет проповедовать, а строить дома для умалишенных (Троїцький, 1893, с. 347).

Вивченням терновських самозакопувань, окрім Сікорського, займався законовчитель Тираспольської жіночої гімназії священник Михайло Віжевський, який навчався в КДА на одному курсі з Іваном Троїцьким. Його статтю (Вижевский, 1897) було опубліковано у 1897 р., тобто того самого року, що і статтю Сікорського (Сикорский, 1897). Віжевський у цій статті не лише виклав фактичні дані, а й запропонував ту версію подій, що стала основною у церковній пресі. Костянтин Антонов, сучасний фахівець з релі-

гійного сектантства на теренах Російської імперії, зазначає, що «в своем описании хода событий Сикорский по большей части совпадает с Вижевским, хотя у последнего можно найти немало деталей, отсутствующих у первого». Питання про те, «пользовался ли Сикорский статьей Вижевского или опирался непосредственно на материалы следствия», на думку автора, потребує подальшого прояснення (Антонов, 2017, с. 110). Оскільки згадані статті Сікорського та Віжевського вийшли майже одночасно, важко уявити, як це запозичення могло відбутися технічно. Крім того, з матеріалів справи, яка зберіглася в ЦДІАК України, дізнаємося, що влітку 1897 р. Сікорський проводив розслідування безпосередньо на місці подій (Менжулин, 2004, с. 239–240), отож міг зібрати інформацію не з чужих слів.

Приблизно за рік після мальованщини у біографії Сікорського зустрічаємо ще один епізод, що був пов'язаний із резонансним релігійним феноменом тих часів і позначився ще одним контактом із КДА. Мова про зустріч із священником Йоаном Кронштадтським (1829–1908) під час відвідання тим Києва у квітні 1893 р. Цій події, як і мальованщині, Сікорський присвятив спеціальну публікацію (Сикорский, 1893а). З неї ми дізнаємося, що приїзд о. Йоана, який зажив слави чудотворця та ясновидця, викликав у киян чималий ажіотаж. Однак самого фахівця з «релігійно-психопатичних епідемій» це не так збентежило, як розчулило й надихнуло:

Во всех концах города собиралась публика и в благоговейной тишине ожидала его приезда. Никто не знал, где он будет, его везде ждали. Повсюду, где показывался о. Иоанн, одушевление было необычно и велико, и его нельзя охарактеризовать иными словами, как мольба, молитва, благоговение, жажда видеть его. Таково было всеобщее настроение (Сикорский, 1893а, с. 5).

Захоплений тон оповіді повною мірою відображено і в описі того, як славетний гість відвідав настоятеля Братського монастиря та ректора КДА Сильвестра (Малеванського). Як пише Сікорський, оскільки біля монастиря зібралося дуже багато народу, о. Йоан, прибувши туди, «с величайшим трудом проник в квартиру преосвященного». Потім між ними

...завязался разговор, поводом которому служило одушевление народных масс, стремившихся видеть о. Иоанна. Собеседники заго-

ворили о возможности объединения людей. В это время в квартиру пресвященного были приглашены студенты духовной Академии. О. Иоанн, всегда умеющий придать теплый характер своему обращению, быстро поднялся с места и тоном любви, облеченной в формы сотоварищества, с живостью заговорил: «Студенты Академии! Христос Воскрес! Здравствуйте, друзья мои, здравствуйте, милые однокашники, дети всем нам общей духовной школы...». За речью о. Иоанна последовали со стороны студентов Академии самые горячие, самые непринужденные проявления радости, признательности, удивления и сыновних чувств в отношении о. Иоанна. Выход о. Иоанна из покоев пресвященного был сопряжен с едва одолжимыми трудностями ввиду общего желания многочисленной публики приблизиться к о. Иоанну... (Сикорский, 1893а, с. 14).

Пізніше, уже на початку ХХ ст. (1906), о. Йоанн Кронштадтський став одним з ідейних натхненників та засновників «Союзу русского народа», а невдовзі помер. На його ж шанувальника Івана Сікорського чекала справа Бейліса, причетність до якої завдала йому чимало негараздів і, зокрема, стала підставою для поширення чуток, нібито він обстоював ритуальну версію вбивства Андрія Ющинського не за переконанням, а на замовлення влади і буцімто навіть отримав за це винагороду 4 тис. рублів⁶. Насправді, як про це вже йшлося, погляди Сікорського на справу Бейліса варто сприймати в контексті позиції, яку він відкрито висловлював і розвивав задовго до самої справи. Вартий уваги також і той факт, що у червні 1913 р., тобто за чотири місяці до суду, на садовій ділянці біля будинку, що належав Сікорському, було знайдено скарб. Зберігся лист від 2 липня 1913 р., у якому власник садиби дає згоду директорові церковно-археологічного музею КДА Миколі Петрову (1840–1921) на «снятие фотографических снимков с предметовклада для журнала “Искусство”», а також повідомляє, що «клад будет помещен в Государственном банке на хранение» (Сикорский, 1913, 2 липня). Як впливає із замітки, яку опублікував Микола Петров кількома місяцями пізніше, Сікорський став

⁶ І хоча джерело, на яке посилаються поширювачі цих чуток, свідчить, що таку платню за потрібний владі висновок отримав не Сікорський, а судмедексперт із Санкт-Петербурга Д. П. Косоротов, уявлення про вченого як «професора від поліції» і «таємного агента охранки» виявилось дуже живучим (Менжулін, 2004, с. 64).

власником арабських монет X або XI ст. (загальною вагою близько 25 фунтів), золотих браслетів (близько двох фунтів) та мідного казанка, також східного походження (Петров, 1913). Зі звітів Церковно-історичного та археологічного товариства КДА, яким керував Петров, дізнаємося не лише про те, що Сікорський ще від 1897 р. був дійсним членом товариства, зробивши внесок у розмірі 10 рублів (Петров, 1898, с. 21), а й про те, що у рік віднайдення скарбу подарував церковно-археологічному музею при товаристві «десять серебряных куфических монет из числа найденных, вместе с 4-мя золотыми, витыми из проволоки браслетами, на его усадьбе» (Петров, 1914, с. 9). Цей дар підкреслює матеріальну забезпеченість Сікорського, власника спорудженої за кілька років перед тим розкішної садиби на вулиці Ярославів Вал. Враховуючи це, важко припустити, що його підкупили за 4 тис. рублів.

Зі звітів про діяльність Церковно-історичного та археологічного товариства КДА дізнаємося про ще один примітний епізод у житті Івана Сікорського: 1901 р. він виступив на засіданні товариства з доповіддю «Психологическое и нравственное значение церковной музыки» (Петров, 1902, с. 21). Наскільки мені відомо, текст цієї доповіді не був опублікований і, мабуть, не зберігся. Однак про її проблематику та передісторію появи дізнаємося із спогадів Олександра Кошиця (1875–1944), відомого українського музиканта, регента, композитора й етнографа, який закінчив КДА у 1901 р. У своїй стислій автобіографічній замітці він згадує про це, щоправда, дещо плутаючись у деталях:

Мабуть, я все-таки непогано співав, коли відомий психіатр Іван Андр. [*sic*] Сікорський спеціально читав в «Обществе Нестора Летописца» реферат на тему «Зародження і вияв душевних емоцій в музиці». Не пам'ятаю точно, здається, назва була «Влияние музыки на душу человека». А я той реферат ілюстрував Веделем⁷, з хором Духовної академії, через виконання якого той реферат читався (цит. за: Головащенко, 2007, с. 328).

Оскільки у збірниках із матеріалами засідань товариства Нестора Літописця за відповідний період текстів Сікорського з подібної

⁷ Ідеться про твори київського композитора, вихованця Києво-Могилянської академії Артема Веделя (1767–1808).

проблематики немає⁸, можна припустити, що Кошиць помилився як щодо назви доповіді, так і щодо заходу, на якому її було прочитано. У його розлогіших спогадах цю історію передано докладніше, однак певні неточності є і тут:

Виконання Веделя звернуло на себе увагу такого знаменитого тоді психіатра, як Ів. Андр. [sic] Сікорський – професор Університету (автор знаменитої «Експериментальної Психології» [sic], що була перекладена на всі європейські мови⁹). Попавши раз на службу в Братство [Братський монастир], він був вражений співом та виконанням Веделя. Це надало йому думку прослідкувати в його творах способи музичного вислову релігійної, екстазованої думки й почуття. Для цього він цілих два роки неодмінно, кожної служби церковної, приїздив у Братство, ставав на хорах біля співаків, знайомився попереду з партитурою чергового концерту Веделя, а потім під час співу одмічав собі найвиразніші місця партитури, так і найвиразніші моменти співу мого хору. Потім він оформив свої спостереження в спеціальній доповіді: «Спосіб виразу душевних переживань в релігійній музиці і вплив її на душу чоловіка» (точно не пам'ятаю назви). Цей реферат читав він на спеціальному *урочистому зібранні* [курсив мій. – В. М.] імени Нестора Літописця в «Актовій» залі нашої Академії¹⁰, а я з своїм хором ілюстрував різні тези співом відповідних уривків з Веделя. В подяку він мені подарував свої твори з таким написом: «Ваше пеніє позволяет мне яснее разобратъся в зародженіи і ісходе душевних волненій. В память этого прошу Вас прінять от меня і т. д.». Таким робом я одержав признання не тільки від публіки, та знавців церковно-

⁸ Є зовсім з іншої теми: (Сикорский, 1902).

⁹ Івана Олексійовича Сікорського з повним правом можна вважати одним із піонерів експериментальної психології на теренах України. Його досягнення визнані у світі (Менжулін, 2018), однак роботи під назвою «Експериментальна психологія» у нього немає. Низку його праць було опубліковано на Заході (французькою та німецькою мовами), проте говорити, услід за Кошицем, про переклад «свіма європейськими мовами» буде перебільшенням.

¹⁰ Оскільки цього разу Кошиць говорить не про товариство Нестора Літописця, а про присвячене йому урочисте засідання, що відбулося в «Актовій» (Конгрегаційній) залі Академії, а також враховуючи наведену вище інформацію про те, що з доповіддю «Психологическое и нравственное значение церковной музыки» Сікорський виступив у 1901 р. на засіданні Церковно-історичного та археологічного товариства КДА, можна припустити, що йшлося про присвячене Нестору Літописцеві засідання саме цього товариства.

го співу, але й від відомого європейського вченого-психіатра (Кошиць, 1947, с. 340–341)¹¹.

Зі спогадів Кошиця дізнаємося також, що Сікорський через кілька років після щойно описаного епізоду став членом мережі українських хорових і музичних товариств «Боян», що почала розвиватися ще у ХІХ ст. на Західній Україні і з'явилася у Києві 1905 р.¹². Зокрема, Кошиць звертає увагу на те, що Сікорський належав до «заможних» членів Київської філії (Кошиць, 1948, с. 239), і навіть коли виникла потреба сплатити борги товариства, «проф. Сікорський дав 10 карб., а решта майже нічого не дали» (Кошиць, 1948, с. 241).

В останні роки життя Сікорський спілкувався ще принаймні з двома представниками КДА, зокрема листувався з професором КДА Іваном Миколайовичем Корольковим (1845–1928), якого, до речі, разом із самим Сікорським та Миколою Петровим у січні 1912 р. обрали почесним членом КДА. Роком пізніше (у січні 1913 р.) саме до Королькова Сікорський звернувся із проханням допомогти йому відшукати ті числа «Православної Подоли» (тижневика Подільської єпархії), у яких уже згаданий Лев Мацеевич розповідав про їхнє спільне минуле в КДС (Сікорський, 1913, 19 січня). Чи виконав Корольков це прохання Сікорського, з'ясувати не вдалося. Проте можна говорити про іншу, хоч і більш опосередковану послугу, надану ним професорові пізніше. У революційні та перші післяреволюційні роки протоієрей Іван Корольков, як настоятель Володимирського собору в Києві, доклав чимало зусиль для збереження безцінного храмового живопису (Пастушенко, 2015, с. 714). Якби не він, то, можливо, до нас не дійшли б розписи собору, зокрема й образ євангеліста Йоана, під час написання якого у середині 1880-х рр. художнику Вікторові Васнецову позував Іван Сікорський.

У 1913 р., втративши значну частину колишнього авторитету через участь у справі Бейліса і страждаючи від тяжкої хворо-

¹¹ Див. про це: Бурега, 2010, с. 234.

¹² Олександр Кошиць пише, що не пам'ятає точно, у якому році засновано цю філію, і припускає два варіанти: сезон 1907–1908 рр. або 1905 р. (Кошиць, 1948, с. 239).

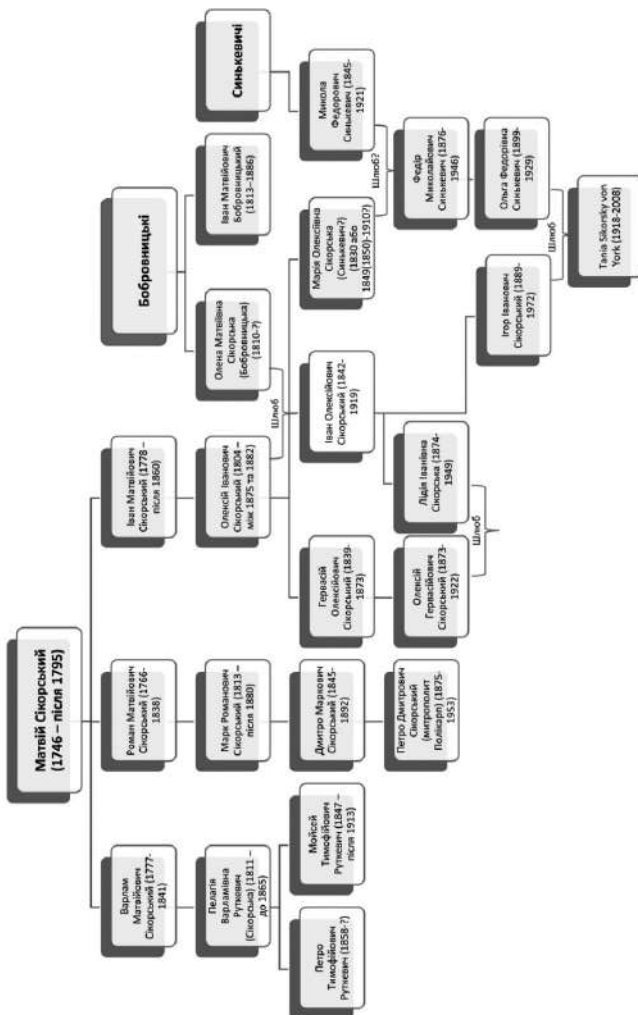
би, Сікорський фактично повністю припинив публічну активність. Не розірвалися лише деякі «нитки» – мабуть, найміцніші. Один з останніх збережених листів Сікорського, надісланий ним на Пасху 1915 р., складався лише з кількох слів: «Живо вспоминаю Ваше посещение и нашу беседу об Иоанне Кронштадтском и об аскетизме. Благодарю за человеческую и христианскую память о[бо] мне. Ваш И. Сикорский» (Сикорский, 1915). Адресатом цього листа був Тимофій Лященко, вихованець та викладач КДА, упродовж 1910-х – член-співробітник Київського клубу російських націоналістів, згодом єпископ (1924–1936) та Берлінський архієпископ (1936–1938) Російської православної церкви закордоном Тихон (1875–1945) (Кальченко, 2008, с. 308–315; Пастушенко, 2016, с. 671).

Іван Олексійович Сікорський помер у лютому 1919 р. Його поховали на Байковому кладовищі, де священником Вознесенської церкви з жовтня 1915 по листопад 1919 р. служив протоієрей Федір Синькевич (Кальченко, 2014, с. 497). Залишивши Київ того самого місяця, останній спочатку переїхав до Сербії, а звідти – до Єрусалима, де й помер у 1946 р. (Кузьміна, 2016, с. 559). Від нетривалого шлюбу їхніх дітей – Ігоря Івановича Сікорського та Ольги Федорівни Синькевич (1899–1929)¹³ – залишилася донька Тетяна, яка народилася у Києві 1918 р. і яку на початку 1920-х рр. сестри Ігоря Івановича перевезли до США (*Case Files: Igor Sikorsky*). Онука Івана Сікорського і Федора Синькевича Таня Сікорські фон Йорк здобула докторський ступінь у Єльському університеті, у 1960-ті рр. стала одним із перших викладачів католицького Університету Священного серця у м. Бриджпорт у штаті Коннектикут (де також жив та працював її батько), була там

¹³ Дати життя Ольги Федорівни Синькевич вказано у: (Кальченко, 2014, с. 497). Про її життя після розлучення з Ігорем Сікорським існує така оповідь: «Первый брак И. И. Сикорского был недолгим. После свадьбы угар скоротечной влюбленности юной жены быстро прошел. Ольга Федоровна Синкевич безоглядно увлеклась идеями коммунизма. Для семьи Сикорских, которая всегда исповедовала монархизм, это выглядело дико и, главное, неприемлемо. Молодые расстались. После рождения в апреле 1918 г. дочь Татьяна была передана на попечение сестры Игоря Ивановича Ольги, а бывшая жена, теперь уже совершенно свободная, с головой окунулась в кипящий водоворот 1918 г. Вскоре она встретила идейно близкого ей человека и стала Ковалевской» (Михеев, 2010, с. 402).

професоркою соціології, а померла 2008 р. у штаті Мейн (*Tania Sikorsky von York*).

Додаток. Деякі елементи генеалогічного дерева династії Сікорських¹⁴, а також Руткевичів, Бобровницьких і Синькевичів, що мають стосунок до теми цієї статті, зображено на схемі.



¹⁴ Докладна реконструкція генеалогічного дерева династії Сікорських як однієї з провідних династій священнослужителів Київської губернії міститься на сайті «Наши корни»: (*Сікорские. Генеалогическое древо*).

Список посилань

- ? Алексеевна Сикорская. (2016). Geni. <https://www.geni.com/people/%D0%A1%D0%B8%D0%BA%D0%BE%D1%80%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%8F/6000000042130872100>
- Алексей Гервасиевич Сикорский. (2016). Geni. <https://www.geni.com/people/%D0%90%D0%BB%D0%B5%D0%BA%D1%81%D0%B5%D0%B9-%D0%A1%D0%B8%D0%BA%D0%BE%D1%80%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9/6000000042946921598>
- Антонов, К. М. (2017). «Русские могилы»: И. А. Сикорский и В. В. Розанов о психологии сектантства. *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение*, 72, 103–125.
- Бурега, В. В. (2010). Из истории хора Киевской Духовной Академии в XIX – начале XX века. *Труды Київської Духовної Академії*, 12, 226–245.
- Вижевский, М. (1897). О расколе в Тираспольском уезде Херсонской губернии и заживо похороненных здесь раскольниках. *Братское слово*, 2 (7), 244–263.
- Головащенко, М. І. (2007). *Феномен Олександра Кошиця*. Музична Україна. [Диплом почесного члена Київської духовної академії І. О. Сікорського]. (1912, 30 квітня). Ф. 711 «Київська духовна академія, м. Київ» (Оп. 3, Од. зб. 3557, Арк. 20), Центральний державний історичний архів України, Київ, Україна.
- [Запис про шлюб Ігоря Івановича Сікорського та Ольги Федорівни Синькевич]. (1915, 6 листопада). Ф. 127 «Київська духовна консисторія, м. Київ» (Оп. 1080, Спр. 398, Арк. 58 зв.–59), Центральний державний історичний архів України, Київ, Україна.
- Извлечение из журналов Совета Киевской духовной академии за 1911–1912 учебный год*. (1912). Тип. акц. о-ва «Петр Барский в Киеве».
- Кальченко, Т. В. (2008). *Киевский клуб русских националистов. Историческая энциклопедия*. «Киевские ведомости».
- Кальченко, Т. В. (2014). *Монархическое движение в Киеве и на территории Киевской губернии (1904–1919)*. *Историческая энциклопедия*. Издательство «Интерконтиненталь Украина».
- Кошиць, О. (1947). *Спогади. Частина 1*. Культура і освіта.
- Кошиць, О. (1948). *Спогади. Частина 2*. Культура і освіта.
- Кузьміна, С. Л. (2015). Адріан (Демидович Олександр Андрійович). У М. Л. Ткачук (Упоряд., наук. ред.), & В. С. Брюховецький (Відп. ред.), *Київська духовна академія в іменах: 1819–1924: енциклопедія. Т. 1: А–К* (с. 86–88). Вид. дім «Києво-Могилянська академія».
- Кузьміна, С. Л. (2016). Синькевич Федір Миколайович. У М. Л. Ткачук (Упоряд., наук. ред.), & В. С. Брюховецький (Відп. ред.), *Київська ду-*

- ховна академія в іменах: 1819–1924: енциклопедія. Т. 2: Л–Я (с. 557–559). Вид. дім «Києво-Могилянська академія».
- Менжулін, В. І. (2004). *Другой Сикорский : Неудобные страницы истории психиатрии*. Киев : Сфера.
- Менжулін, В. І. (2005). Філософські уподобання Івана Сікорського. *Наукові записки НаУКМА*, 37 (Філософія та релігієзнавство), 71–77.
- Менжулін, В. І. (2016). Релігія у житті психіатра: за матеріалами біографії почесного члена Київської духовної академії Івана Сікорського. У М. Л. Ткачук (Ред.), *Біографічний підхід у вивченні історії та спадщини Київської духовної академії* (с. 122–143). Вид. дім «Києво-Могилянська академія».
- Менжулін, В. І. (2018). Рецепція наукових досліджень Івана Сікорського на Заході. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 2, 43–56.
- Менжулін, В. І. (2019). Випускник Київської духовної академії Гервасій Сікорський (за матеріалами архівних студій). У М. Л. Ткачук (Ред.), *Філософська і богословська спадщина Київської духовної академії (1819–1924): досвід археографічних та бібліографічних студій* (с. 111–129). Вид. дім «Києво-Могилянська академія».
- Михеев, В. Р. (2010). *Неизвестный Сикорский: «бог» вертолетов*. Яуза; Эксмо. [Нижполиграф].
- Отчет о состоянии Киевской Духовной Академии за 1906–1907 учебный год. (1907). *Труды Киевской духовной академии*, 11, 396–438.
- Отчет о состоянии Киевской духовной академии за 1911–1912 учебный год. (1913). *Труды Киевской духовной академии*, 1, 1–75.
- Пастушенко, Л. А. (2015). Корольков Іван Миколайович. У М. Л. Ткачук (Упоряд., наук. ред.), & В. С. Брюховецький (Відп. ред.), *Київська духовна академія в іменах: 1819–1924: енциклопедія. Т. 1: А–К* (с. 712–715). Вид. дім «Києво-Могилянська академія».
- Пастушенко, Л. А. (2016). Тихон (Лященко Тимофій Іванович). У М. Л. Ткачук (Упоряд., наук. ред.), & В. С. Брюховецький (Відп. ред.), *Київська духовна академія в іменах: 1819–1924: енциклопедія. Т. 2: Л–Я* (с. 669–672). Вид. дім «Києво-Могилянська академія».
- Петров, Н. І. (1898). Отчет Церковно-Археологического Общества при Киевской духовной Академии за 1897 год. *Труды Киевской духовной академии*, 1, 1–31.
- Петров, Н. І. (1902). Отчет Церковно-Исторического и Археологического Общества при Киевской духовной Академии за 1901 (XXIV существования Общества) год. *Труды Киевской духовной академии*, 4, 1–38.
- Петров, Н. І. (1913). Археологическая находка. *Искусство в Южной России: живопись, графика, художественная печать*, 9–10, 454–455.

- Петров, Н. И. (1914). Отчет Церковно-Исторического и Археологического Общества при Императорской Киевской Духовной Академии за 1913 год. *Труды Киевской духовной академии*, 3, 1–27.
- Распоряжения епархиального начальства. (1878). *Киевские епархиальные ведомости*, 1 (отд. первый), 4–5.
- Руткевич, М. Т. (1914). Воспоминания о Киевской духовной Академии с 1859 по 1963 год. *Киевские епархиальные ведомости*, 26 (ч. неофиц.), 634–638.
- Руткевичи. Генеалогическое древо.* (без дати). Наши корни. <http://www.nashi-korni.com/kyevskaya-guberniya/rutkevichi>
- Сикорские. Генеалогическое древо.* (без дати). Наши корни. <http://www.nashi-korni.com/kyevskaya-guberniya/sikorskie>
- Сикорский, И. А. (1870). Реликвии Йосафата Кунцевича. *Журнал Министерства народного просвещения*, CLII, 245–253.
- Сикорский, И. А. (1893а). *Отец Иоанн Ильич Сергиев Кронштадтский и его пребывание в Киеве.* Типо-литография товарищества И. Н. Кушнерева и К°, Киевск. отделение.
- Сикорский, И. А. (1893б). *Психопатическая эпидемия 1892 года в Киевской губернии.* Типо-литография Императорского Университета Св. Владимира.
- Сикорский, И. А. (1897). Эпидемические вольные смерти и смертоубийства в Терновских хуторах (близ Тирасполя). *Вопросы Нервно-Психической Медицины*, 2, 453–511.
- Сикорский, И. А. (1902). Изображение душевно-больных в творчестве Гоголя. У *Чтения в историческом обществе Нестора Летописца. Кн. 16* (с. 425–430). Унив. Тип.
- Сикорский, И. А. (1913, 19 січня). [Письмо И. Н. Королькову]. Ф. 162 «Корольков Иван Миколайович (1845 – після 1930)» (№ 585), Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського, Київ, Україна.
- Сикорский, И. А. (1913, 2 липня). [Письмо Н. И. Петрову]. Ф. III «Листування» (№ 13767), Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського, Київ, Україна.
- Сикорский, И. А. (1915, 10 квітня). [Письмо Т. И. Лященко]. Ф. 216 «Лященко Тимофій Іванович (1875 – р. см. невід.)» (№ 884), Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського, Київ, Україна.
- Ткачук, М. Л. (2015). Бобровницький Іван Матвійович. У М. Л. Ткачук (Упоряд., наук. ред.), & В. С. Брюховецький (Відп. ред.), *Київська духовна академія в іменах: 1819–1924: енциклопедія. Т. 1: А–К* (с. 215–217). Вид. дім «Києво-Могилянська академія».

- Ткачук, М. Л. (2016). Мацеевич Лев Степанович. У М. Л. Ткачук (Упоряд., наук. ред.), & В. С. Брюховецький (Відп. ред.), *Київська духовна академія в іменах: 1819–1924: енциклопедія. Т. 2: Л–Я* (с. 159–163). Вид. дім «Києво-Могилянська академія».
- Ткачук, М. Л. (Упоряд., наук. ред.), & Брюховецький, В. С. (Відп. ред.). (2016). *Київська духовна академія в іменах: 1819–1924: енциклопедія. Т. 2: Л–Я*. Вид. дім «Києво-Могилянська академія».
- Ткачук, М. Л., & Головащенко, С. І. (2015). Глаголев Олександр Олександрович. У М. Л. Ткачук (Упоряд., наук. ред.), & В. С. Брюховецький (Відп. ред.), *Київська духовна академія в іменах: 1819–1924: енциклопедія. Т. 1: А–К* (с. 372–378). Вид. дім «Києво-Могилянська академія».
- Троицкий, И. И. (1893). Малеванщина: По поводу статьи проф. И. А. Сикорского «Психопатическая эпидемия 1892 г. в Киевской губернии». *Киевские епархиальные ведомости*, 13 (ч. неофиц.), 340–347.
- Хойнацкий, А. Ф. (1869). Новый факт по весьма давнему и тяжкому обвинению на евреев. (Из дела об урезанном языке на Волыни, 1833 года). *Труды Киевской духовной академии*, 3, 66–95.
- Хойнацкий, А. Ф. (1882). *Православие и уния в лице двух своих защитников, преподобного Иова Почаевского и Йосафата Кунцевича*. Отгискъ изъ журнала «Труды Киевской духовной академіи» за сентябрь 1882 г.
- Юринець, Я. І. (2015). Йоаникій (Єфремов Іван Олександрович). У М. Л. Ткачук (Упоряд., наук. ред.), & В. С. Брюховецький (Відп. ред.), *Київська духовна академія в іменах: 1819–1924: енциклопедія. Т. 1: А–К* (с. 622–624). Вид. дім «Києво-Могилянська академія».
- Case Files: Igor Sikorsky*. (без дати). The Franklin Institute. <https://www.fi.edu/case-files/igor-sikorsky>
- Tania Sikorsky von York*. (без дати). Find a Grave. https://www.findagrave.com/memorial/79915752/tania-von_york

Ivan Sikorskyi and Kyiv Theological Academy: Professional, Personal, and Family Ties

Ivan Sikorskyi (1842–1919) was a renowned Kyiv psychiatrist, whose work was primarily connected with St. Volodymyr University in Kyiv. At the ebb of his life (in 1912), he also became an honorary member of Kyiv Theological Academy (KTA). Based on a number of lesser-known or completely forgotten facts, the author of this article reconstructs the strong connections tying Sikorskyi with this institution throughout his almost entire life, including close family ties and friendships, as well as participation in landmark religious, political, and cultural events of the time. As a member of the vast clerical dynasty, Sikorskyi was related to many other members of clergy as well as to a graduate and lecturer of KTA Ivan Bobrovnyskyi, and a graduate of KTA Petro Rutkevych. As a student of Kyiv Theological Seminary, Sikorskyi was friends with a future KTA graduate and its honorary member Lev Matseievych. Immediately after graduating from the Medical Faculty of St. Volodymyr University (in the late 1860s), Sikorskyi went to the city in the Kholm region where his brother and a KTA graduate Father Hervasii had started serving shortly before, in order to investigate the authenticity of the relics of Josaphat Kuntsevych. In the early 1890s, Sikorskyi's views on the religious movement known as Malovanshchyna were analyzed by a KTA graduate Archpriest Ivan Troitskyi. KTA graduate Father Mykhailo Vizhevskyi's and Sikorskyi's views on the mass suicide committed by the Old Believers near Tiraspol in the late 19th century were mostly similar. In the early 20th century, Sikorskyi communicated with Oleksandr Koshyts, a KTA graduate and a renowned Ukrainian musician, based on their common interest in religious and folk music. In the 1910s, Archpriest Fedir Synkevych, a KTA graduate, shared and disseminated Sikorskyi's views on alcoholism and the Beilis affair. Synkevych's daughter Olha was the first wife of Sikorskyi's son Ihor. The author researches the hypothesis that Fedir Synkevych, apart from

being the father of Ivan Sikorsky's daughter-in-law, could also be his nephew. The author demonstrates that communications with such members of KTA faculty as Mykola Petrov, Archpriest Ivan Korolkov and Tymofii Liashchenko (Archbishop of the Russian Orthodox Church Outside of Russia Tykhon), were of great importance to Sikorskyi in the last years of his life.

Keywords: Ivan Sikorskyi (Sikorsky, Sikorskii), Igor Sikorsky, Fedir Synkevych, Sikorskyi clerical dynasty, Kyiv Theological Academy, genealogy, biography, psychiatry and religion.

Менжулін Вадим Ігорович – доктор філософських наук, професор; завідувач кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія», Україна.

Електронна адреса: vadim.menzhulin@ukma.edu.ua

Біблійно-богословські студії професорів Київської духовної академії ХІХ – початку ХХ ст. як джерело для вивчення історії вітчизняного релігієзнавства

Одним з перспективних напрямів дослідження інтелектуальної спадщини Київської духовної академії ХІХ – початку ХХ ст. є виявлення науково-релігієзнавчого потенціалу біблієзнавчих та ширше – богословських студій, що тут свого часу здійснювалися. Йдеться про спільне для багатьох європейських країн постання протягом останньої третини ХІХ – початку ХХ століття в рамках богослов'я, у специфічному місцевому культурному та конфесійному контекстах, принаймні елементів «проторелігієзнавства». Виявлення цих первісних зародків «науки про релігію» стане необхідним внеском до написання історії вітчизняної релігієзнавчої думки.

При цьому, поки що нагромаджуючи необхідний масив емпіричного матеріалу, цілковито усвідомлюємо важливість і необхідність теоретично визначати суттєві ознаки релігієзнавчого прочитання творів київських академістів як пізнавальної стратегії: на які результати її націлено, на яких методологічних принципах вона базується, які дослідницькі інструменти використовує. Контури цієї стратегії поступово увиразнюються. Зокрема, можна вказати на такі її риси, як раціональний підхід; відокремлення науково-критичного компоненту творчості київських академістів від богословсько-апологетичного та наголос саме на першому; віднайдення в їхніх текстах положень, цікавих з точки зору застосування інструментарію філософії й феноменології релігії, історії, соціології та психології релігії, релігійної компаративістики тощо.

Вважаємо, що уважне, з огляду на слабку систематизованість та певну теоретичну аморфність, вичитування важливих в релігієзнавчому сенсі положень здатне актуалізувати створені колись тексти та зробити їх більш релевантними щодо сучасних навчального й наукового процесів у царині релігієзнавства.

Нещодавніми кроками до реалізації цієї перспективи стали наші розвідки, де було презентовано досвід релігієзнавчого прочитання знакових праць кількох видатних професорів КДА кінця XIX – початку XX століття. Робочою гіпотезою виступало припущення про можливість виокремлення у деяких знакових працях київських академістів бодай зародкових елементів релігієзнавчого аналізу, релевантного з точки зору історії релігій, релігійної компаративістики, філософії, феноменології, психології та соціології релігії.

Тож ця стаття є синопсисом уже презентованих (Головащенко, 2019а–с, 2020), а також ще не опублікованих результатів аналізу творів низки знаних професорів Київської духовної академії кінця XIX – початку XX ст. Спробуємо висвітлити проявлені там цікаві аспекти становлення понад століття тому первісного релігієзнавчого дискурсу, а також можливості сучасного релігієзнавчого перечитування текстів, значущих для відтворення історії поступу київської інтелектуальної культури.

Йдучи за хронологією, спочатку варто згадати Якіма Олесницького, який залишив по собі грандіозну спадщину як гебраїст та біблієзнавець – фахівець з давньоєврейської мови, з біблійної археології, текстуальної, літературно-філологічної та історичної критики Біблії, з релігійної компаративістики та юдаїки. Надзвичайна поліфонічність творчості Олесницького визначалася широкою ерудицією, ґрунтовним знанням давніх та нових мов, тонким критичним чуттям, схильністю до дослідницького пошуку, здатністю до постановки й вирішення нових наукових проблем на підставі детального аналізу і масштабних теоретичних узагальнень (Головащенко, 2016, с. 335).

У зв'язку з порушеною темою увагу привертає один з найбільш ранніх та малодосліджених творів Якіма Олесницького – доволі розлогий та надзвичайно змістовний нарис «Из талмудической мифологии» (Олесницкий, 1870а–d). Олесницький чи не першим у вітчизняній гуманітарній науці проаналізував агадичний шар талмудичної книжності крізь призму порівняльного та релі-

гійно-історичного підходів. Було виявлено метаморфози біблійних образів і сюжетів та подій давньої історії єврейського народу, що виникли під впливами різних міфологічних, філософських, фольклорних традицій. Реалізовувалася об'єктивна можливість деміфологізації агади засобами історичної та літературної критики (Головащенко, 2009, с. 196–203).

Зауважимо принагідно певний ідейний та методологічний зв'язок із працею Олесницького дещо пізнішої публікації ще одного відомого київського біблієзнавця-академіста, професора Стефана Сольського (Сольский, 1878) – цікавої спроби осмислення низки фундаментальних праць, які у 1860–1870-х роках утворили емпіричну, а подекуди й теоретичну базу вивчення східнослов'янського фольклору, етнографії та культури в цілому – особливо її міфологічно-релігійного компоненту. Стефан Сольський на конкретному матеріалі реалізував елементи культурологічного підходу, порівняльно-міфологічного аналізу, актуальні тоді в світовій науці про релігію. Ця спроба також є цінною для реконструкції в київському духовно-академічному осередку зародків релігієзнавчих студій на підставі принципів історизму, релігійного та культурного еволюціонізму, компаративного підходу, зіставлення методологій історичної та міфологічної шкіл (Головащенко, 2019с, с. 79–86).

На підставі релігієзнавчого прочитання тексту Якіма Олесницького простежуємо найцікавіші метаморфози теїстичних уявлень в агадичному шарі писемності талмудичного юдаїзму. Їх проаналізовано під кутом зору актуальних для релігієзнавства, зокрема філософії й феноменології релігії, категорій: релігійного досвіду, надприродного, Іншої реальності, Абсолюту. Олесницький ініціював низку пізнавальних ситуацій, цінних з точки зору застосування інструментарію філософії й феноменології релігії, історії релігії, соціології та психології релігії, релігійної компаративістики. Він спромігся на прикладі еволюції конкретної історичної форми релігійного світогляду критично проаналізувати суттєві ідейні та символічні трансформації монотеїстичної свідомості в широкому історичному контексті, в ситуації постійної міжкультурної взаємодії.

Об'єктивно перебуваючи під впливом провіденціального погляду на історію та концепції прамонотеїзму (Олесницький, 1870а,

с. 151–152), видатний київський дослідник актуалізував антропологічні мотиви самої юдеохристиянської традиції, а також виявив її суголосність із деякими сучасними йому філософськими дослідженнями релігії (наприклад, антропологічним матеріалізмом). Відстежуючи метаморфози власне теїстичних уявлень як певний аспект трансформацій монотеїстичної світогляду в процесі становлення агадичного шару писемності талмудичного юдаїзму, дослідник формулює, часто побіжно, паралельно з головною критично-апологетичною настановою, ідеї та положення, плідні з точки зору науково-релігієзнавчої.

Так, відзначено роль різних типів релігійного досвіду у формуванні талмудичних уявлень про Божество – як профетичного, так і альтернативного екстатичного, цікавих для феноменології й психології релігії та порівняльного релігієзнавства (Олесницький, 1870а, с. 153). Складовими трансформації образу єдиного Бога, які можна екстраполювати й на інші об'єкти релігієзнавчих досліджень, в світогляді агади постають антропоморфізація та онаочнення. Вони ґрунтуються на матеріалі міфологічному, по суті анти теїстичному – і еволюціонуть у бік витлумачення проявів Божества як проєкції якостей природи та людини. Такі еволюції визначають конфлікт монотеїстичних спіритуалізму та трансценденталізму з пантеїстичними тенденціями (Олесницький, 1870а, с. 165–166, 173, 188–189, 205–206).

Тут з'являється цікавий матеріал для аналізу історичної еволюції ґрунтового світоглядного допущення релігійної картини світу – допущення про існування надприродної Іншої реальності – як саме трансцендентної й іманентної водночас, діалектично. «Надсвітність», «поза-світність» в агадичному образі Бога-Шехіні поєднується з «присутністю», «причетністю» (Олесницький, 1870а, с. 153–157, 170–171). Так своєрідно оприявнюються теофанія як підстава релігійно-містичного досвіду та подія-кайрос як провіденційна проєкція теофанії на історичний час.

Київський академіст визначив агадичні метаморфози ще одного важливого виміру монотеїстичного світогляду – сприйняття Божества як Абсолюту, показавши девальвацію такого сприйняття в талмудичній міфології. Також Яким Олесницький на промовистих прикладах оприявнив основні форми «говоріння про Абсолют» як «мовлення про невимовне»: символічне «натякання» та засто-

сування так званих «термінів екстремуму» (Олесницький, 1870а, с. 154, 157–158, 183, 188).

Т. зв. «теодицея-через-немічність», заперечуючи всемогутність Бога-Шехіни, в агаді своєрідно призводить до цікавої з релігієзнавчого погляду метаморфози теїстичного світогляду – легалізації магічних практик. Олесницький наводить промовисті приклади застосування замість молитви замовлянь та заклинань, «які змушують Бога служити людині» (Олесницький, 1870а, с. 166–167, 173–176, 179, 180–181). Така теодицея доходить до постання Шехіни в амбівалентному образі творця як добра, так і зла – серед іншого в самій людині. Так досягається вселенська рівновага добра і зла, у тому числі антропологічна (Олесницький, 1870а, с. 181–187). З релігієзнавчої точки зору тут варто підкреслити обриси доволі ефективної пояснювальної стратегії світобудови та сутності людини як певної спільної риси, що притаманна всім досі актуальним релігіям світу.

Міфологізована амбівалентність образу Шехіни має й свій позитивний бік: Шехіна є ще й уособленням гри, забави, мистецтва як такого. З погляду релігійно-історичного знаходимо тут етіологію пізніших ритуалів як «традиційного» рабиністичного юдаїзму, так і хасидизму (Олесницький, 1870а, с. 191–194). З точки зору релігієзнавчої компаративістики це уможливило зіставлення образу Шехіни як організатора небесного танцю з образом індуїстського божества Шиви як Ната-Раджі – «царя космічного танцю», джерела вселенської енергії.

Антропоморфність та натуралістичність агадичного Бога-Шехіни також постають амбівалентними. Вони зовсім не є лише зовнішніми пластичними, тілесними – але й внутрішніми, розкритими через здатності психо-емоційні та моральні. Шехіна виявляється не лише у фантастичних, гіперболізованих, космічних формах, але й у вигляді побожного юдея; його каяття набуває виразно конкретних рис історичного юдейського ритуалу. Більш того, Шехіна часто виступає в образі зразкового «ребє», керівника небесної талмудичної школи, де він звертається за порадами до інших книжників-талмудистів – як охоронців істин Тори. З погляду історико-релігійного та порівняльно-релігієзнавчого це нагадує досвід християнства, де молитовне зусилля Бога явлено образом євангельського Ісуса, а з релігійно-соціологічного погляду

надзвичайно цікавою постає міфологізована легалізація й сакралізація особливого статусу рабинів у талмудичному юдаїзмі (Олесницький, 1870а, с. 197–204).

Через релігієзнавче прочитання виявлених Якимом Олесницьким структурних елементів талмудичної міфології можемо простежити особливості еволюції певної монотеїстичної світоглядної системи. Актуальним під цим кутом зору видається здійснений дослідником панорамний огляд картини світу, сформованої в лоні агади. Ця картина світу виглядає доволі неоднорідною та є вельми структурованою. Вона стала породженням релігієтворчої фантазії, підживленої профетичним релігійним досвідом та альтернативною містиккою, актуальними для феноменології релігії, а також міжкультурними контактами і взаємодією, цікавими з точки зору порівняльного релігієзнавства.

Антропоморфність та натуралістичність як суттєві ознаки міфологічності цієї картини світу демонструють «людиновимірність» – лейтмотив вселенської природної гармонії, суспільного порядку, моральної рівноваги добра й зла. І вчинки Бога, і стихії природи, і норми соціуму сповнені душевним, психо-емоційним напруженням, уміщені у ситуації морального вибору та вчинку, постають антропологічними проєкціями, образом людських здатностей.

Так, говорячи про демонстроване нам Якимом Олесницьким талмудично-агадичне вчення про людську душу, відзначимо, що там поєднуються мотиви космогонії, «протопсихології» та своєрідної релігійної антропології. Сукупність уявлень про походження людської душі (та сонму людських душ) є тут своєрідним етіологічним міфом, де монотеїстичні мотиви Божественного сотворіння та спорідненості людської душі з Богом переплітаються з архаїчними мотивами постання порядку з первісного хаосу. Адже людська душа парадоксальним чином споріднена і з недосконалим, «хаотичним» аспектом природи (Олесницький, 1870b, с. 402–410; 1870c, с. 225–244).

Розкрите у творі київського дослідника талмудично-агадичне вчення про метемпсихоз постає символом сакральної єдності кожної людини та народу з усім живим на Землі, символом моральної відповідальності та фантастичної проєкції історичної долі єврейського народу, утвердження його національної гідності. Виявлено кроскультурний характер цього вчення, суголосність давньоєврей-

ських культурних архетипів та моральних максим з аналогічними архетипами й максимами інших народів, спільність релігійного досвіду та духовно-моральних пошуків (Олесницький, 1870b, с. 408–442).

Агадичні уявлення про метемпсихоз, репрезентовані Олесницьким, пов'язано з релігійними віруваннями у потойбіччя як Іншу реальність та практиками контакту з нею. Їх аналіз дозволяє висвітлити, як талмудична традиція розв'язує екзистенційне питання скінченності індивідуального людського існування, виявлене через страх смерті. Тут маємо багатий фактологічний та ілюстративний матеріал для дослідження т.зв. «ритуалів переходу», цікавого з порівняльно-релігієзнавчої точки зору – серед іншого, й відлуння примітивних шаманських практик контакту з іншим, потойбічним світом (Олесницький, 1870d, с. 273–313).

«Ритуали переходу» між світом живих та потойбіччям вписано до системи символічних координат агадичної «сакральної географії». Окрім укорінення в біблійному наративі, обриси такої географії формуються і через апеляцію до більш архаїчного родоплемінного (яке згодом переросте в етнічне) зусилля з освоєння світу, «оселення» у ньому. У результаті освоєний, «свій» простір протиставляється «чужому» як образи світу живих та світу потойбічного. У потойбіччі ж рай і пекло (шеол) хоч і розрізнені, однак присутньо, діалектично поєднані в агадичній свідомості: це полюси єдиного Всесвіту – як світло й темрява, як досконала форма й хаотичний безлад. Разом з тим обидві ці частини Іншої, потойбічної реальності поєднує час – есхатологічна перспектива універсального очищення (Олесницький, 1870d, с. 315–327).

Висвітлені київським академістом агадичні уявлення про природу людської душі, її індивідуальне та колективне існування поєднуються також із сакралізованими мотивами етно- культуро- та релігієгенезу. Так, вони містять у собі елементи своєрідного «протонаціонального міфу». Тут для раціонально налаштованого дослідника є примітною ідея сакрального виокремлення єврейського народу з-поміж усього людства. Окрім апеляцій до архаїчних натуралістичних уявлень про власну «справжню природність» цікавими є виокремлення специфічного для «книжної» монотеїстичної традиції «обоження Закону», в якому імпліцитно міститься і «особистість Божества», і її еманация у вигляді обраного народу.

В такий спосіб до талмудичної антропології та психології вбудовується містифіковане уявлення про виключність базового для традиції сакрального тексту (Закону, Тори – писаної та усної). З агадичними уявленнями про містичний етногенез тісно пов'язуються так само містифіковані уявлення про генезу культурного та релігійного різноманіття людства. Політеїзм численних «народів» та унікальний монотеїзм євреїв знаходять тут наочне й водночас логічно переконливе пояснення, що виникло, ймовірно, під впливом прамонотеїстичних уявлень, породжених біблійним наративом (Олесницький, 1870b, с. 412–417).

Яким Олесницький відзначає примхливе поєднання космології з ангелологією, а згодом – з психологією людини. У структурі ангельського світу міфологічно відтворюється структура природного оточення, структура «світу природи», а також структура господарського та взагалі соціально-культурного існування людини. З релігієзнавчого погляду спостерігаємо прихований полідемонізм, поєднаний з генотеїзмом. З боку ж філософської та релігійної метафізики перед ними постає своєрідна релігійно-міфологічна персоніфікація діалектики життєвого процесу як форми універсального світового руху. Відзначимо приклад цікавого синтезу міфологічних мотивів та філософської концептуалізації. Такий синтез, проявлений у добу становлення християнства, був успадкований народжуваним у перші століття н. е. талмудичним іудаїзмом.

Згадане агадичне поєднання ангелології, космології та людської психології призводить до «етизації світобудови», або ж до «космізації етосу». З порівняльно-релігієзнавчої точки зору тут є цікавими як зауваження самого Олесницького про впливи перського дуалізму чи неоплатонізму, так і можливе зіставлення із буддійською космологією. Це відсилає нас до здатності актуальних релігій світу формувати ефективні стратегії пояснення світобудови у єдності її вимірів – «фізики», «метафізики» та «етики».

Нарешті, важливим є антропологічний вимір талмудично-агадичної демонології. Він полягає, зокрема, в «людиновимірній» оцінці різноманітних проявів реальності за мірою корисності або шкідливості для людини. Тут маємо справу з архаїчним способом сприйняття навколишніх подразників: природних стихій; культурно-соціальних сил, дій, процесів; душевно-емоційних порухів.

Ідеться про цікаву з релігієзнавчого погляду раціоналізацію базових структур релігійної свідомості, яка водночас є формою релігійно-міфологічного осмислення й структурування «світу природи» та «світу людини» (Олесницький, 1870с, с. 201–244).

Далі мова піде про досвід релігієзнавчого прочитання однієї із знакових праць відомого київського біблієзнавця-академіста кінця ХІХ – початку ХХ ст. Володимира Рибінського (Рыбинский, 1891а–b, 1892а–е). Суттєвими умовами, які визначають таке прочитання, є предметна зорієнтованість тексту на біблійно-історичну та біблійно-богословську проблематику. Відтак, враховуємо статус Біблії як тексту, що містить безліч емпіричного матеріалу, релевантного з точки зору історії та теорії релігієзнавчих досліджень. Відповідно, актуалізується свого роду реконструкція поля теоретичних положень, певних мотивів «проторелігієзнавства», важливих для становлення «науки про релігію» в широкому сенсі.

Зокрема, у царині джерелознавчих та методологічних проблем дослідження релігії Володимир Рибінський демонструє методологічні установки на фактологічність, конкретність, компаративність та міждисциплінарність в опрацюванні емпіричного матеріалу (Рыбинский, 1891а, с. 404–408, 418–419, 430–431; 1891b, с. 545–546, 557–558, 575–577, 580–585).

Проблема виникнення будь-якого релігійного інституту, за Рибінським, постає як розрізнення між надприродними та природними його причинами й рушіями, тож існує вибір між натуралістичними (або соціокультурними) та апологетичними поясненнями (Рыбинский, 1891а, с. 413; 1891b, с. 567–568, 589–590, 594–595). Історичність релігійних феноменів безсумнівна, хоч вона й ґрунтується на супранатуралістичному погляді на історію, а сама ідея розвитку може суперечити засновку про богооб'явленість. В аналізованій праці знаходимо вказівки на історичну трансляцію смислів в процесі еволюції релігійних практик (Рыбинский, 1891а, с. 230–232, 240–243, 247–248, 412, 415, 421; 1891b, с. 398–399, 571, 573–574).

У ході полеміки-діалогу із західними критиками-раціоналістами Рибінський виявляє соціокультурні й політичні виміри релігійних феноменів, зокрема їх суспільну полісемантичність (Рыбинский, 1892а, с. 389). На сакралізацію господарської практики вказано як принаймні на одне з першоджерел релігійної сим-

воліки (Рыбинский, 1892а, с. 236–237, 239, 265–266; 1891b, с. 556, 566). Відзначено традицію адаптацій релігійної норми до конкретних суспільних умов, потреб та інтересів. Політичні виміри релігійних практик дослідник представляє у термінах ідентичності та інтеграції, зокрема відзначає виняткову роль релігійних інститутів у збереженні національної ідентичності в несприятливих умовах (Рыбинский, 1892а, с. 253, 268, 269–270; 1892b, с. 391; 1892с, с. 546, 547; 1892d, с. 304–305).

Цінними для релігієзнавчого дослідження є наведені Рибінським міркування щодо структурних компонентів та функціональних зв'язків релігійного ритуалу та релігійного інституту в цілому. З феноменологічної, соціологічної, культурно-антропологічної та семіотичної точок зору можна осмислювати міркування Рибінського про аскезу як духовну практику, а також його акценти на ролі релігійної символіки (їжа, вогонь та світло, одяг, храмова символіка) (Рыбинский, 1892а, с. 234–235, 247–250, 559–561; 1892d, с. 309–313, 316–319).

Роль релігійної ідеї та норми як засобів «надання вищої санкції» будь-якій діяльності створює можливість говорити про низку функцій релігійного інституту (аксіологічна, нормативно-регулятивна), а універсальність морального змісту створює необхідний потенціал їх історичної еволюції (Рыбинский, 1891а, с. 415; 1892b, с. 388, 397, 401; 1892с, с. 559–561; 1892е, с. 116–118, 132–141).

На підставі сказаного бачимо, як київський біблієзнавець у власній дослідницькій іпостасі та апологетичній інтенції впритул підходить до формулювання первісних релігієзнавчих положень. Підкреслюємо знову, що «проторелігієзнавство» Володимира Рибінського є продуктом його полеміки-діалогу з аналогічними мотивами, які впродовж другої половини ХІХ ст. поставали в європейській історичній та гуманітарній думці. На показовому прикладі ще раз простежуємо складність дисциплінарного становлення у вітчизняній культурі «науки про релігію», складність раціонального пізнання цього феномену як специфічного способу духовно-практичного освоєння реальності (Головащенко, 2020, с. 98).

Ще один сюжет, цікавий з релігієзнавчого погляду – це своєрідна раціоналізація сприйняття надприродного й чудесного, здійснена на новозавітному матеріалі Дмитром Богдашевським (згодом архієпископом Василієм) (Богдашевский, 1900, 1902, 1911а–b).

Проблеми сприйняття й інтерпретації надприродного та чудесного ще з 1860-х рр. стали важливим пунктом полеміки християнських апологетів із західною раціоналістичною біблійною критикою, для якої це слугувало чи не базовою підставою критики ідеї надприродного взагалі. Західна апологетика відстоювала історичну реальність надприродного, утверджуючи автентичність Біблії та її цінності для пізнавальних і життєвих практик. Так ця ключова для релігійної свідомості та богослов'я проблема набула актуальності і з релігієзнавчого боку – в контексті зародження раціоналістичної критики релігії.

Низка авторитетних київських православних богословів та біблієзнавців другої половини ХІХ – початку ХХ ст. (Харисим Орда, єп. Михаїл (Лузин), Федір Покровський, Володимир Рибінський, Стефан Сольський) (Орда, 1864; Михаїл (Лузин), 1898; Покровський, 1890, 1894; Рыбинский, 1903, 1908; Сольский, 1877a–b) захищали історизм біблійної оповіді та буквальне сприйняття в ній надприродного й чудесного. Їхня критика заперечувала натуралістичні, психологічні, соціологічні, моралістичні пояснення, надмірний алегоризм. Вони наполягали на сутнісному зв'язку віроповчального, догматичного та герменевтичного аспектів ідеї надприродного в Біблії; згідно з ними, визнання реальності чуда є підтвердженням достовірності самого Святого Письма, його істинності як образу священної історії, джерела віри та практик життя.

Ця апологетична традиція набула квінтесенції у згаданих творах Дмитра Богдашевського. Він проаналізував твори багатьох представників тогочасної західної біблійної критики – як «негативної» (Давида Штрауса, Фердинанда Баура, Бернгарда Вайса, Ернеста Ренана, Карла Вайцекера, Карла Теодора Кайма, Генриха Паулюса, Генриха Гольцмана, Германа Ольсгаузена), так і «поміркованої» (Фредерік Фаррар та Вілібальд Байшлаг), а також біблійно-критичні погляди відомого мислителя й мораліста письменника Льва Толстого. Власна позитивна програма Богдашевського-апологета формувалася з опертям на закордонних ортодоксів різних конфесій (Пауль Шанц, Фредерік Годе, Ричард Тренч) (Богдашевский, 1900, с. 474–478, 482, 484–485, 487–489).

Раціональні пояснення євангельських чудес, на думку київського дослідника, впливають із деїстичних, пантеїстичних, натуралістичних або відверто матеріалістичних позицій. Глумачен-

ня чуда та надприродного як природного явища («натуральним шляхом») – або через психологічні мотиви (гіпнотизм, сугестивний вплив, приховані маніпуляції), або за допомоги соціологічних, моралістичних, міфологічних, алегорично-метафоричних та екзистенційно-метафізичних інтерпретацій – призводять, на думку Богдашевського, до панування в тогочасному закордонному біблієзнавстві демістифікованого, раціонального, переважно етичного розуміння євангельського наративу, а заперечення чуда в Біблії стає ключем до негачії й самого християнства (Богдашевский, 1900, с. 474, 478, 480, 483–484, 487, 489–490; 1902, с. 288, 292–293, 295–296, 298–299).

Натомість сам Богдашевський спирався на тих європейських філософів (Лейбніц, Лок), чії засновки сполучалися з біблійним креаціонізмом: царство природи кориться царству благодаті; чудо не порушує законів природи, а перемагає їх. Гносеологічним засновком його апологетичних міркувань слугувала узгодженість чудесного в Біблії з нашим розумом – із надраціональним пізнавальним актом, що ґрунтується на специфічній розумності. Тож достовірність біблійного наративу в його «найекстремальнішому» вигляді – оповіді про чудеса – базується на узгодженні природних засад історичного процесу з його супранатуральним началом: Біблія розповідає про «надрозумне, але не протирозумне»; «чудо є над-розумним, але не проти-розумним» (Богдашевский, 1900, с. 488, 490, 493; 1902, с. 293, 296).

У такий спосіб Дмитро Богдашевський запропонував альтернативну апологетичну раціоналізацію акту сприйняття чудесного й надприродного в євангельському наративі, яка дозволяла ефективно протистояти «негативній» критиці. В ході цієї раціоналізації дослідник продемонстрував синтез філософських (феноменологічних, гносеологічних), біблійно-герменевтичних, релігійних (богословсько-догматичних і віросповідно-практичних) компонентів. Ішлося про певну «протофеноменологічну» класифікацію рівнів та форм сприйняття чудесної події в актах життєвого досвіду через такі структури релігійної свідомості, як переживання Чудесного та зустрічі з Абсолютом. Історична еволюція релігійних форм супроводжувалася поступом у релігійному сприйнятті чуда: від грубо-натуралістичного – через символічне – до визнання його історичної достовірності. Таке визнання вимагає особливої раціо-

нальності, основою якої є релігійна прагматика – акт віри, де відбувається сакральна раціоналізація й феноменологічне виповнення чудесної події (Богдашевский, 1911а, с. 263–265, 273).

Київський апологет протиставляє магічній вірі в чудо як необхідний елемент світового порядку віру в Того, хто творить чуда, поєднуючи природне з надприродним і перемагаючи, перетворюючи природне надприродним у цьому поєднанні. Божественна сила, яка звершує чудо (як-от чудо зцілення), є «силою не матеріальною, фізичною, а духовною; вона дається лише віруючим» (Богдашевский, 1911b, с. 402). Запропонована Богдашевським раціоналізація євангельських чудотворних актів водночас протистоїть як магічному (грубо-натуралістичному), так і науково-«натуральному» сприйняттю чуда, а також дозволяє екстраполювати апологетичну настанову на заперечення соціологізаторських або етичних інтерпретацій чудесного.

Водночас віра в Бога як творця справжнього чуда нерозривно пов'язана з вірою в істинність самої Біблії як священного тексту. Це вимагає спеціальних герменевтичних засобів, що формують своєрідне герменевтичне коло, у якому саме віра в надприродне й чудесне є підставою прийняття аргументації щодо історичності чуда (Богдашевский, 1900, с. 424–425). Втім, зусилля самого Богдашевського показали, що така апологія надприродного стає вразливою, коли раціоналістичні критики Біблії свідомо полишають поле теологічної дискурсивності. Тоді допущення чуда перетворюється на внутрішньо проблемний пізнавальний акт (Богдашевский, 1902, с. 298).

Запропоновані Богдашевським «релігійна протофеноменологія» та «релігійна праксеологія» чудесного, які об'єктивно протистояли міфологічно-алегоричним, натуралістичним, психологізаторським, соціологізаторським та моралістичним інтерпретаціям проблематики релігійного досвіду, заслуговують на особливу увагу. Адже власне так у річищі київської духовно-академічної культури на ґрунті православної апологетики формувалися зародки феноменологічного релігієзнавства та елементи філософської епістемології, зокрема, зіставлення раціонального та позараціонального у процесі пізнання.

Підкреслюємо знову: на даному етапі нашу працю присвячено нагромадженню емпіричного матеріалу, проте з усвідомлен-

ням важливості теоретичного окреслення суттєвих ознак релігієзнавчого прочитання творів київських академістів як пізнавальної стратегії. До того ж, окрім цілеспрямованого вичитування релігієзнавчих положень у проаналізованих тут знакових працях, це відкриває перспективу дослідження творів тих київських академістів, які свого часу прямо реагували на виклики тодішньої світової та європейської наукової й гуманітарної думки.

Зокрема, на окрему увагу заслуговує аналіз кількох виступів київського богослова-академіста Федора Орнатського, які безпосередньо стосувалися рефлексій як над ученням про релігію Фридриха Шлеєрмахера, так і над знаменитими Лондонськими лекціями Фридриха Макса Мюллера (1870 р.), що нині відомі як «Вступ до науки про релігію» (Орнатский, 1884, 1887a–b, 1888). Це є особливо цікавим для нас в контексті теми цієї статті, адже Орнатський запропонував критичний аналіз нових тоді теоретичних практик і прямо приєднався до обговорення нагального питання: а чи насправді є можливим наукове дослідження релігії? І тут ми припускаємо зародження в київському інтелектуальному колі моментів емансипації релігієзнавчої проблематики від проблематики традиційно бібліологічної, а також від проблематики, яка перед тим завжди належала до царини основного, або ж порівняльного (апологетичного) богослов'я. Перші кроки такої емансипації, такого увиразнення нового для вітчизняної православної інтелектуальної культури предметного поля ми й намагалися продемонструвати у запропонованій розвідці.

Список посилань

- Богдашевский, Д. И. (1900). О Евангельских чудесах (Заметка против рационалистов и в частности против графа Л. Толстого). *Труды Киевской духовной академии*, 8, 473–493.
- Богдашевский, Д. И. (1902). О Евангелиях и евангельской истории (против современного рационализма). Публичное чтение. *Труды Киевской духовной академии*, 2, 269–302.
- Богдашевский Д. И., прот. (1911a). Христос Спаситель как чудотворец. *Труды Киевской духовной академии*, 10, 243–274.
- Богдашевский Д. И., прот. (1911b). Христос Спаситель как чудотворец. *Труды Киевской духовной академии*, 11, 377–404.

- Головащенко, С. (2009). Талмудическая мифология в свете библейской критики: А. Олесницький (Из истории библеистики и иудаики в Киевской духовной академии XIX – начала XX в.). В *От Библии до пост-модерна. Статьи по истории еврейской культуры. Библейские исследования. Еврейская Мысль* (с. 196–203). Книжники; Текст.
- Головащенко С. І. (2016). Олесницький Яким Олексійович. В М. Л. Ткачук (Упоряд., наук. ред.), & В. С. Брюховецький (Відп. ред.), *Київська духовна академія в іменах: 1819–1924: енциклопедія. Т. 2: Л–Я* (с. 332–336). Вид. дім «Києво-Могилянська академія».
- Головащенко, С. І. (2019а). Надприродне та чудесне в біблійному наративі: критичний досвід професорів Київської духовної академії (друга половина XIX – початок XX ст.). *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 3, 43–51.
- Головащенко, С. І. (2019б). Чудо й надприродне в євангельському наративі: апологетична позиція професора Київської духовної академії Дмитра Богдашевського. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 4, 30–39.
- Головащенко, С. І. (2019с). Історико-біблієзнавчі нариси професора КДА С. М. Сольського як джерело вивчення вітчизняної традиції дослідження Святого Письма. В М. Л. Ткачук (Упоряд., наук. ред.), *Філософська і богословська спадщина Київської духовної академії (1819–1924): досвід археографічних і бібліографічних студій* (с. 60–86). Вид. дім «Києво-Могилянська академія».
- Головащенко, С. І. (2020). Релігієзнавчі мотиви у творчості професора Київської духовної академії Володимира Рибінського (на підставі праці «Древнееврейская суббота»). *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 6, 89–99.
- Михаил (Лузин), еп. (1898). *Библейская наука. Книга первая: Очерк истории толкования Библии*. (Н. Троицкий, Ред.). Тип. И. Д. Фортунатова.
- Олесницький, А. А. (1870а). Из талмудической мифологии. *Труды Киевской духовной академии*, 1, 149–209.
- Олесницький, А. А. (1870б). Из талмудической мифологии (Продолжение). *Труды Киевской духовной академии*, 2, 402–444.
- Олесницький, А. А. (1870с). Из талмудической мифологии (Продолжение). *Труды Киевской духовной академии*, 4, 201–244.
- Олесницький, А. А. (1870d). Из талмудической мифологии (Продолжение). *Труды Киевской духовной академии*, 8, 273–327.
- Орда, Х. М. (1864). Обзорение иностранной духовной литературы. *Труды Киевской духовной академии*, 10, 229–260.
- Орнатский, Ф. С. (1884). *Учение Шлейермахера о религии*. Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого.

- Орнатский, Ф. С. (1887а). Изложение и критический разбор взгляда Макса Мюллера на религию, ее происхождение и развитие. *Труды Киевской духовной академии*, 1, 3–26.
- Орнатский, Ф. С. (1887б). Изложение и критический разбор взгляда Макса Мюллера на религию, ее происхождение и развитие (Продолжение). *Труды Киевской духовной академии*, 4, 505–522.
- Орнатский, Ф. С. (1888). Возможно ли научное занятие религиею? (Речь, произнесенная на годичном акте Киевской духовной Академии 26 сентября 1888 г.). *Труды Киевской духовной академии*, 12, 223–247.
- Покровский, Ф. Я. (1890). По поводу возражений современной критики против существования Моисеева закона ранее древнейших пророков-писателей (Речь, произнесенная на годичном акте Киевской Духовной Академии 15 октября 1889 г.). *Труды Киевской духовной академии*, 1, 61–98.
- Покровский, Ф. Я. (1894). Учебник библейской истории Ветхого Завета, доктора Августа Келера, орд. профессора Богословия в Эрлянгене. *Труды Киевской духовной академии*, 8, 630–663; 9, 146–170.
- Рыбинский, В. П. (1891а). Древнееврейская суббота. *Труды Киевской духовной академии*, 11, 398–434.
- Рыбинский, В. П. (1891б). Древнееврейская суббота (Продолжение). *Труды Киевской духовной академии*, 12, 545–595.
- Рыбинский, В. П. (1892а). Древнееврейская суббота (Продолжение). *Труды Киевской духовной академии*, 2, 230–273.
- Рыбинский, В. П. (1892б). Древнееврейская суббота (Продолжение). *Труды Киевской духовной академии*, 3, 387–404.
- Рыбинский, В. П. (1892с). Древнееврейская суббота (Продолжение). *Труды Киевской духовной академии*, 4, 546–587.
- Рыбинский, В. П. (1892д). Древнееврейская суббота (Продолжение). *Труды Киевской духовной академии*, 6, 304–342.
- Рыбинский, В. П. (1892е). Древнееврейская суббота (Окончание). *Труды Киевской духовной академии*, 9, 116–141.
- Рыбинский, В. П. (1903). Вавилон и Библия (по поводу речи Делича «Vabel und Bibel»). *Труды Киевской духовной академии*, 5, 113–144.
- Рыбинский, В. П. (1908). Библейская ветхозаветная критика. *Труды Киевской духовной академии*, 12, 57–613.
- Сольский, С. М. (1877а). *Сверхъестественный элемент в новозаветном Откровении по свидетельствам Евангелий и посланий апостола Павла сравнительно с другими новозаветными книгами*. Тип. В. Давиденко.
- Сольский, С. М. (1877б). Докторский диспут экстраординарного профессора Киевской Академии С. М. Сольского (11 октября 1877 г.). *Труды Киевской духовной академии*, 10, 192–204.

Сольський, С. М. (1878). О библейском мирозозерцании в жизни древнерусского народа: (Речь, сказанная в торжественном собрании Киевской духовной Академии 28 сентября 1878 г.). *Труды Киевской духовной академии*, 11, 201–237.

Serhii Holovashchenko

Biblical and Theological Studies in the Kyiv Theological Academy on the Late 19th – Early 20th Centuries as a Source for Research of the Domestic Religious Studies

This article is a synapse of the already presented and not yet published results of the analysis of the works of a number of well-known professors of Kyiv Theological Academy of the late 19th – early 20th ct. We will try to highlight the interesting aspects of the formation of the original religious discourse more than a century ago, as well as the possibility of modern religious re-reading of texts relevant to the reproduction of the history of Kyiv's intellectual culture. One of the promising areas of research of the intellectual heritage of Kyiv Theological Academy of the 19th – early 20th ct. was the discovery of scientific and religious potential of biblical and, more broadly, theological studies, which were carried out here at one time. This is a common uprising for many European countries during this period, in specific local cultural and religious contexts, at least elements of “proto-religious studies”. The discovery of these primitive embryos of the “science on religion” will be a necessary contribution to the writing of the history of national religious thought. Recent steps towards realizing this perspective have been our studies, which presented the experience of religious reading of the iconic works of several prominent professors of KSA in the late nineteenth and early twentieth centuries. The working hypothesis for us was the assumption of the possibility of distinguishing in some significant works of Kyiv

academics at least embryonic elements of religious analysis relevant to the history of religions, religious comparative studies, philosophy, phenomenology, psychology and sociology of religion.

Keywords: Bible, Biblical Studies, Jewish Studies, Theology, Religion Studies, Science on Religion, Kyiv Theological Academy.

Головащенко Сергій Іванович – доктор філософських наук, професор кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія», Україна.

Електронна адреса: sergii.holovashchenko@ukma.edu.ua

Питання автентичності богословської думки в Києво-Могилянській академії: погляд київських духовно-академічних істориків XIX – початку XX ст.

Дослідницький доробок Київської духовної академії (1819–1924) презентує основоположні, важливі кроки у вивченні історії Києво-Могилянської академії. У працях професорів КДА вперше артикульовано важливість цілісного та систематичного аналізу спадщини КМА з метою неупередженої оцінки її освітянського та наукового потенціалу. Можна стверджувати, що всебічний виклад історії КМА став одним із пріоритетних напрямів у наукових студіях викладачів і вихованців КДА впродовж другої половини XIX – на початку XX ст. Такий спалах зацікавлення увиразнив усвідомлення київськими науковцями прямої спадкоємності інституційних традицій КДА від КМА, засвідчивши бачення ними своєї *Alma Mater* як гідної правонаступниці КМА. Провідною інтенцією історичних студій новітніх академістів, закладеною імпліцитно в їхніх працях, є фіксація важливого моменту єдності, спільності історії обох академій. Пошуки КДА власної інституційної ідентичності в рамках пов'язань із КМА реалізуються у творенні, сказати б, віртуального феномену Київської Академії як об'єднуючої інституції, чия історична генеза сполучає минуле з майбутнім. Відображенням цього є вживаний академістами розподіл на стару (КМА) та нову (КДА) академії. Апеляцію академістів до спадщини КМА можна розглядати як спробу саморефлексії, спрямовану на з'ясування тих начал, що узасаднюють явище Ки-

ївської Академії крізь призму століть. У таких картинах-самоопи-сах стара Академія постає як фундамент, живильне підґрунтя Ака-демії нової. Показовим у цьому плані є те, що в праці митропо-лита Макарія (Булгакова) («История Киевской Академии», 1843), яка, по суті, розпочинає дослідницьку історію Київської Академії, і в праці проф. Миколи Петрова «Київська академія (з нагоди ми-нулого 300-ліття її існування)», 1919), яка її завершує, діяльність КДА розглянуто в рамках єдиної історії Київської Академії – як четвертий період її існування.

Серед багатьох дослідницьких проєктів, присвячених КМА, що їх презентували київські академісти ХІХ – початку ХХ ст., можна виокремити наступні:

1. Узагальнюючі нариси, в яких запропоновано цілісну ре-конструкцію історії КМА: вихованця і викладача КДА ми-трополита Макарія (Булгакова) (Макарий, 1843), вихованця КДА Віктора Аскоченського (Аскоченский, 1856), професо-рів КДА Миколи Петрова (Петров, 1919) і Федора Титова (Тітов, 1924).
2. Історичні розвідки про окремі періоди розвитку КМА: нари-си професорів Степана Голубєва (Голубев, 1882, 1883), Фе-дора Титова (Титов, 1909¹, 1910), Миколи Петрова (Петров, 1895, 1904, 1905, 1907); вихованців КДА Дмитра Вишне-вського (Вишневский, 1903), Василя Серебрєнікова (Сере-брєнников, 1897) тощо. Характерною особливістю цих роз-відок є погляд на КМА в широкому історико-культурному, освітянському, релігійному та суспільно-політичному кон-текстах.
3. Спеціальні дослідження різних аспектів діяльності КМА (Петров, 1866, 1904; Певницький, 1869; Мухин, 1893; Ястре-бов, 1900).
4. Історичні розвідки, присвячені певним персоналіям, пов'я-заним із КМА (Терновский, 1864, 1882; Щєголев, 1867; Го-лубєв, 1883, 1900а). Важливою частиною наукового доробку КДА є вивчення спадщини видатного вихованця КМА Григо-рія Сковороди, зокрема його зв'язків із КМА (Аскоченский,

¹ Інші частини праці видані у Трудах КДА у 1911–1912 рр.

- 1855; Яновский, 1884; Стеллецкий, 1894; Петров, 1902; Лотоцкий, 1905; Леонтовский, 1907; Іваницький, 1928).
5. Дослідження полемічної літератури XVII ст., поява якої до-
точна до історії КМА (Завитневич, 1883; Петров, 1879; Го-
лубев, 1893).
 6. Публікація архівних документів², рукописної та епістоляр-
ної спадщини КМА (Письма, 1865; Терновский, 1865, 1866).
 7. Докторські та магістерські дисертаційні дослідження (Голу-
бев, 1883; Вишнеvский, 1903), у яких відтворено стрижне-
ві віхи розвитку КМА чи різноманітні сторони академічно-
го життя.
 8. Наукові студії вихованців КДА, серед яких можна виокреми-
ти загальні історичні нариси (Сереbренников, 1897; Орлов-
ский, 1904) та спеціальні розвідки, присвячені окремим пер-
соналіям, пов'язаним із КМА (Крыжановский, 1861; Рожде-
ственский, 1876; Булашев, 1883; Залесский, 1883; Осинский,
1911).
 9. Актові промови, виголошені на урочистих зібраннях КДА,
що присвячувалися історичній спадщині КМА та її місцю й
значенню в розвитку вітчизняної освіти і культури (Певниц-
кий, 1869; Мальшевский, 1869; Голубев, 1900b, 1901).
 10. Наукові студії, розпочаті академічною професурою за час
викладання в КДА, а продовжені й надруковані в рамках
співробітництва з ВУАН (Петров, 1919; Тітов, 1924; Іва-
ницький, 1928; Кудрявцев, 1930).

Інтенсифікація досліджень Києво-Могилянської спадщини в КДА припадає на початок ХХ ст. – період підготовки до святкування 300-річчя заснування Київської Академії. У 1901 р. в своїй академічній промові тодішній ректор КДА, єпископ Димитрій (Ковальницький) анонсує початок широкої дослідницької підготовки до святкування ювілею Академії (К приближающемуся, 1901, с. І). Заклик ректора підтримала духовно-академічна професура. Зокрема, проф. Федор Титов аргументував важливість цього проєкту тим, що досі немає повного нарису історії Київської Академії. На його думку, вся попередня робота в цьому напрямку є неза-

² Див.: Петров, 1904–1908; Титов, 1910–1915, а також Петров, 1914.

довільною або внаслідок застарілості, або через фрагментарність і лапідарність. Ремствування Титова зрозумілі, коли взяти до уваги те, що перша узагальнена праця про Київську Академію вийшла аж на зламі століть, причому з-під пера польського історика Александра Яблоновського (Jabłonowski, 1899–1900), і не в Києві, а в Кракові. Усвідомлення суттєвої прогалини в комплексному дослідженні спадщини КМА стало поштовхом для реалізації академічною професурою (зокрема, Петровим і Титовим) ідеї 20-томного видання актів і документів з історії Академії, що мало стати джерельною базою та основоположним майданчиком для наступних розвідок з історії цієї інституції³.

Згадана промова ректора єп. Димитрія (Ковальницького) є прикметною і з огляду на те, що в ній окреслено, як видається, наскрізну завуальовану проблему усіх досліджень КДА, присвячених Києво-Могилянській спадщині. Йдеться про «правильну оцінку» освітніх надбань старої Академії, створення її «правильного образу» і демонстрації цього образу «руському образованному миру»⁴. Недарма апеляція до «справжнього» образу Академії стала складником риторики актових академічних промов, що мали демонструвати світові обличчя академічної спільноти. Для КДА як спадкоємниці навчальних та духовних заповітів КМА важливо було з'ясувати та вірно оцінити закладені Академією вже від заснування освітні й наукові традиції, притаманні їхній Alma Mater. У творенні цього образу важливе місце посідає осмислення місця та значення в духовно-академічній просвіті інституційного богослов'я. Головним завданням духовної академії, закріпленим у її статутах, було надання вищої богословської освіти, адже КДА як вища духовна школа була, по суті, єдиним закладом, що претендував на наукову та професійну розробку богословських питань. У своїх історичних екскурсах київські історики чітко наголошували, що із введенням у 1789 р. богословського курсу до навчального *currículum* Київська колегія стала претендувати на статус вищого навчального закладу. Таким чином, поя-

³ Див. примітку 2.

⁴ За словами єп. Димитрія: «Ко дню вступления Академии в четвертое столетие мы должны представить русскому образованному миру образ нашей Матери во весь ее трехвековой рост» (Див.: К приближающемуся, 1901, с. I).

ва богослов'я в системі Києво-Могилянської освіти мала, з одного боку, продемонструвати традиції, що їх було започатковано як засаду вітчизняного богослов'я, а з другого боку – природу академічної освіти на українських теренах.

У своєму щирому прагненні показати «правильний образ» Київської Академії як фундамент вищого духовного шкільництва серед східних слов'ян, а також як інституційний простір зародження самостійного богослов'я, київські академісти, схоже, наштовхнулися на певну дослідницьку проблему. Представляючи КМА як джерело й основу вітчизняної богословської науки, вони натрапили на непросту колізію, коли мова заходила про автентичність вітчизняного богослов'я. Недарма в працях професорів-богословів КДА ми не знайдемо жодної розвідки, присвяченої освіті в старій Академії, де було б обговорено характерні особливості богослов'я «могилянського» періоду. Спроба побіжної характеристики цього богослов'я є в працях київських духовно-академічних богословів В. Ф. Певницького (Певницкий, 1869) і М. Ястребова (Ястребов, 1900), натомість глибшого дослідження богословського спадку КМА академічні богослови не проводили, а в рамках загальних нарисів історії КМА воно носило суто описовий характер – як окреслення місця богословських курсів у навчальному процесі. На кілька спроб характеристики богословського спадку КМА можна натрапити лише в кандидатських творах вихованців КДА, але вони стосуються переважно аналізу курсів окремих викладачів богослов'я⁵.

Брак оціночних характеристик та узагальнених висновків стосовно богослов'я в КМА свідчить про дослідницьку проблемність, коли йшлося про поєднання «могилянського» періоду як початкового й основоположного щабля вітчизняного богослов'я – автентичного джерела, розбудованого на власних началах, із образом КМА як закладу, сформованого за західними освітніми й науковими взірцями. Адже київські академісти досконало розу-

⁵ Найбільш виразну оцінку змісту богословської освіти в КМА знаходимо у кандидатському творі випускника КДА 1904 р. В. П. Леонтовського. Його дисертацію присвячено текстологічному аналізу курсу богослов'я Стефана Ляско-ронського. На жаль, основні положення дослідження залишилися в рукописному варіанті (див.: Леонтовский, 1904).

мили, що становлення вітчизняного богослов'я перегукувалося із розвитком західної теологічної традиції. Праці духовно-академічних істориків презентують насамперед конфесійний ракурс історії КМА, а її місце та значення тлумачать з перспективи ролі у міжконфесійному протистоянні на українських теренах, що поглибилося після Берестейської унії. У такий спосіб оцінка старої Академії дещо звужувалася, бо її зводили до функціональної придатності для захисту православної справи на церковному, освітянському та науковому рівнях.

Як видається, при визначенні внеску КМА у розвиток вітчизняного богослов'я духовно-академічні історики опинилися між двома світоглядно-пошуковими початками, що їх зумовлювали тодішні історико-культурні, суспільно-політичні та інституційні обставини. З одного боку, дослідницьку інтерпретацію варто розглядати в ширшому контексті основних напрямів наукової діяльності КДА, де яскраво презентовано європейський вектор зацікавленості академічної спільноти. В науковому доробку київських академістів другої половини ХІХ – початку ХХ ст. можна завважити досвід осмислення західних християнських традицій – католицизму і протестантизму. Провідною темою церковно-історичних розвідок виступали взаємини православ'я із двома західними християнськими конфесіями, що набуло злободенного звучання від середини ХІХ ст. з огляду на т. зв. польське питання. Духовно-академічні професори розуміли суміжність, спільність історичного досвіду в розбудові богословських наук на вітчизняних та європейських теренах. Усвідомлення цього оприявнювалося й у рефлексіях щодо стратегії розвитку богословської науки. Зокрема, київський богослов, вихованець КДА єпископ Іриней (Орда), констатуючи тогочасний брак сформованої автентичної богословської традиції на вітчизняних теренах, пропонував повторити могилянський досвід запозичення теоретико-методологічних засад богословської науки із Заходу та доводив цінність західних наукових та освітянських знань, методів і настанов для конструювання вітчизняного богослов'я⁶ (Орда, 1864).

⁶ Цю настанову було підхоплено київськими духовно-академічними богословами. Зокрема, професор Маркелін Олесницький здійснив спробу реформування морального богослов'я, спираючись на досвід західних теологів та філософів.

З другого боку, образ Київської Академії в працях українських академічних вчених кінця XIX – початку XX ст. формувався в ідеологічно заданому контексті російської історіографії, що спиралася на ідеологему синтезу православ'я, самодержавства та російської народності. Недарма в рамках такої парадигми очільник консервативної партії професорської корпорації КДА проф. Степан Голубев у полеміці з прибічниками лібералізації академічного життя апелював до віковичних традицій *Alma Mater*, що нібито наполягали на нерозривній єдності національно-російського характеру із строго православним напрямом. За його словами, винятковою рисою Київської Академії було те, що вона «не увлекаясь заманчивыми новостями иноземного происхождения, православие древнее и самодержавие русское блюла и хранила» (Голубев, 1907, с. 223). Відповідно до таких настанов, розвідки київських академістів носили просвітницько-популяризаторську місію доведення того, що на українських теренах завжди превалювали начала російської народності та православної релігійності, які зазнали тяжкого випробування у протистоянні із чужинними для російської духовності початками полонізму й католицизму. Ототожнюючи релігійну та національну ідентичності, київські історики та богослови називали православну традицію сутнісною прикметою російської народності, а католицизм – прикметою польськості, за означенням антагоністичну до всього російського. Власне на таких началах здійснювався й пошук автентичності вітчизняного богослов'я. На думку проф. Василя Певницького, становлення самобутнього російського богослов'я відбувалося після Флорентійської унії, коли, відвернувшись від грецького авторитету, російське богослов'я вступило на самостійний шлях розвитку. Саме на цей час припадає значущий процес самоусвідомлення російської віри, і богословська спадщина КМА яскраво презентує цю самосвідомість, бо цей навчальний осередок від початку виступав твердинею православ'я та російської народності в боротьбі із засиллям католицизму та уніатства, в обороні православної віри та в зміцненні народної самоідентичності (Певницький, 1869, с. 150–151). Показово, що популяризуючи таку ідею народності, київські академісти наголошували на значенні Академії як відкритої до просвіти населення не лише українських теренів, а й всього «руско-

го мира» (зокрема, в описах поширення просвітницького руху на російських землях).

Київські історики й богослови характеризували засвоєння у КМА західної теологічної традиції як пошук спільних та відмінних із західними конфесіями (католицизмом і протестантизмом) богословських позицій, а водночас як досвід уникання західних спокус за умови збереження самостійності богословських переконань. Необхідним компонентом переходу власної релігійної думки від стадії наївності до стадії рефлексивності й самоусвідомлення стало утворення школи – простору вдосконалення освітнього та наукового потенціалу, способу розбудови богослов'я як науки.

У нарисах київських учених знаходимо спроби реконструкції основних шаблів становлення вітчизняного богослов'я. Перший шабель академісти тлумачать як полемічний період, відображений у пам'ятках міжконфесійної полеміки, що протікала ще за відсутності богослов'я в системі освіти. У їхніх розвідках показано, що полемічна література репрезентувала початковий стан богословської думки, а притаманну полемічним творам компліятивність, залежність від західних зразків зумовлювало прагнення українських богословів надати своїм творам наукового характеру.

Другий шабель розвитку вітчизняного богослов'я вони характеризували як необхідний крок до його інституалізації, тобто до розбудови богословської освіти в КМА. У працях київських науковців детально описано моголянські богословські курси з увагою до місця богослов'я в навчальному процесі. Водночас розглядається притаманна КМА парадигма схоластичної системи богословської освіти, побудована на теоретичних настановах Томи Аквінського та західної богословської думки XIV–XVII ст. У цих розвідках бачимо амбівалентне ставлення до схоластичного методу набуття знань. З одного боку, його ототожнюють із науковою освітою, наголошуючи на великому теоретико-методологічному потенціалі схоластики як єдиного на той час ефективного засобу отримати належні знання. Схоластична виучка, на думку академістів, озброювала вихованців умінням вдосконалити власну думку і слово, навчала мислити системно з належним доказовим арсеналом, надавала простір для застосування навичок. З другого боку, відзначалися недоліки схоластичної навчальної системи – її штучність, еkleктичність у викладі матеріалу, анонімність автор-

ства, врешті відірваність від реальних проблем життя людини й суспільства та недостатність історичного підходу.

Подолання вад схоластичної системи, на думку духовно-академічних авторів, знаменувало перехід до наступного шабля розвитку богословської освіти і науки в КМА. Цей шабель, започаткований реформаторськими зусиллями Теофана Прокоповича, характеризується переорієнтацію від схоластичного напрямку, з його апеляцією до середньовічних католицьких авторитетів, до розбудови богослов'я на власних засадах – богослов'я природнішого, в якому складові елементи пов'язує одна спільна ідея. Новітнє богослов'я, згідно з поглядами академістів, було самостійнішим та автентичнішим, оскільки апелювало безпосередньо до першоджерел (Петров, 1902, с. 603–605; 1898, с. 25–27; Певницький, 1869, с. 181–186; Ястребов, 1900, с. 548–551). Проф. Микола Петров називає реформаційний проєкт Теофана Прокоповича та його послідовників відродженням класицизму, поверненням до основ християнської думки (Петров, 1902, с. 605).

Отже, можна стверджувати, що київські науковці вперше в дослідницькій історії КМА зафіксували європейський контекст освітніх і богословських традицій цієї інституції, показали історичну зумовленість прищеплення західних взірців богословської освіти в Академії та важливість європейського впливу на формування вітчизняної богословської науки. Утім, прищеплення західних богословських та освітніх традицій до системи вітчизняної освіти вони інтерпретували по-різному, коли йшлося про оцінку самостійності в розбудові вітчизняного богослов'я. Можна умовно виокремити дві позиції в ставленні до західних зразків у богословській освіті та науці могилянського періоду – проросійську і проєвропейську. Першу представляли історики, що належали до консервативної партії професорської корпорації (Іван Малишевський, Федір Титов, Степан Голубев). Їхні студії помітно обтяжує ідеологічне нашарування пропаганди російської ідентичності, а відтак вони розглядають вітчизняну історію через синодальну призму необхідного зв'язку із російським самодержавством, народністю та православ'ям.

Це дозволяє виділити третій, окрім названих двох, чинників, що впливали на дослідження богослов'я в КМА, а саме: інституційний контекст внутрішнього академічного життя. Цей чинник

особливо увиразнився на зламі XIX–XX ст., коли професорська корпорація поділилася на два ворогуючі табори у поглядах на завдання академічної освіти й науки – прогресивний і консервативний. Як консерватори, так і ліберали апелювали до старої Академії як фундаменту традицій Академії нової, однак з різними акцентами: консерватори посилалися на КМА як хранительку непорушних підвалин російської ідентичності, ліберали – на КМА як прогресивну науково-навчальну інституцію, спроможну відповідати на виклики сьогодення.

Академічні історики-консерватори стверджували формальний, зовнішній та тимчасовий, зумовлений історичними обставинами (злобою дня) характер західних впливів на освітні та наукові традиції КМА, заперечуючи суттєвий вплив католицької богословської науки на вітчизняну богословську традицію, що буцімто завжди зберігала самотній православний характер. Присутність латино-польської оболонки у богословській науці старої Академії вони вважали вимушеним кроком, який зумовлювало прагнення православної спільноти урівняти вітчизняну освіту й науку із західною, на той час значно вищою за рівнем (Мальшевський, 1869, с. 70). Розглядаючи рецепцію латинської освіти у могилянську добу в контексті поширення західної науки на українських теренах, починаючи з XVI ст., дослідники підкреслюють, що могилянці не переймали надбань католицької чи протестантської теологічної науки беззастережно. Навіть констатуючи ті чи ті догматичні запозичення у їхніх творах, автори доходять висновку про православний (російсько-автентичний) характер цих творів.

Досить показовою для поглядів даної групи академістів є дискусія, що точилася у 1901–1903 рр. між проф. Федором Титовим і польським істориком, дослідником КМА Александром Яблоновським⁷. Дискусію спровокували західницькі настанови Ябло-

⁷ Приводом для дискусії слугувала видана Александром Яблоновським монографія про Києво-Могилянську академію (див.: Jabłonowski, 1899–1900). Публікацією докладного нарису історії Київської Академії, що випередила укладені в Росії аналогічні за обсягом історії цієї інституції, Яблоновський зачепив наукові амбіції київських академістів у період задекларованого у КДА створення якомога повнішої наукової історії старої Академії. У 1902 р. проф. Титов опублікував у журналі «Труды Киевской духовной академии» бібліографічну замітку, де, критично розібравши основні положення нарису Яблоновського, звинуватив

новського, який наголосив на європейському підґрунті традицій КМА, представляючи її як один із вищих навчальних закладів тодішньої Речі Посполитої. Західницька настанова Яблоновського спричинила серйозне занепокоєння київського історика й була оцінена ним як певний виклик «правдивому образу» КМА, замах на її честь та гідність. Стрижневим питанням у цій дискусії, як його формулює Титов, було: чи вважати КМА хранительською традицій православ'я та російської народності, що тотожне самобутності богословської думки, чи, услід за Яблоновським, сприймати її як типовий католицько-польський заклад. На думку Титова, роль Академії не зводиться до посередництва між західною та східною культурою. Богословська спадщина Київської Академії, за переконанням київського історика, має самостійне значення та власне змістовне наповнення. Засвоюючи «латинську освіту та мудрість», доводить Титов, могилянці використовували знаряддя західної культури не в змістовному, суттєвому плані, а лише зовнішньо, формально – як засіб творення власної, оригінальної богословської традиції. Викремлюючи характерні ознаки сформованої в Києві самостійної культури, відмінної від латино-польської (Титов, 1904, с. 77), київський науковець наполягає на її національно-конфесійному визначенні згідно з ідеальним образом російської ідентичності, що поєднала православну віру та народність.

Дещо відмінним, не так ідеологічно навантаженим, постає образ КМА у розвідках дослідників, що займали поміркованішу позицію в оцінці присутності західних взірців у розбудові київського навчального осередку. Зокрема, Микола Петров і Дмитро Вишневський, визнаючи західний освітянський та науковий вплив на становлення могилянського богослов'я, доволі зважено оцінюють наслідки цього впливу. Так, Петров перераховує католицькі навчальні осередки, чиї академічні традиції слугували безпосередніми зразками, на які орієнтувалися могилянські діячі, формуючи традиції КМА (Петров, 1895). Так само підкреслює вплив Заходу на богословську спадщину КМА у своїй магістерській дисерта-

його в заангажованості, однобічності та тенденційності (Т. Ф., 1902). У відповідь Яблоновський друкує розлогу статтю з відповідями на звинувачення опонента (Jabłonowski, 1902). Своєю чергою, не забарився з відповіддю і київський професор (Титов, 1903).

ції вихованець КДА Дмитрій Вишневський (Вишневский, 1903). Він констатує добру обізнаність академічної професури із католицькою теологічною думкою, починаючи від Томи Аквінського і завершуючи католицькими теологами XVII ст. На підставі порівняльного аналізу рукописних курсів могилянських лекцій з богослов'я із теологічними підручниками, що їх вживали в польському католицькому шкільництві наприкінці XVII – на початку XVIII ст., Вишневський доходить висновку про їхній цілковитий збіг, за винятком деяких пунктів, які фіксують розходження (не завжди дотримованого) між католицькою та православною віросповідними доктринами. Феномен прямого запозичення професурою Київської Академії надбань католицької теологічної думки Вишневський пояснює тим, що перед Академією наприкінці XVII ст. стояло завдання розбудови православної системи богослов'я, а відтак, його було виконано найбільш простим і доцільним шляхом – через засвоєння католицької теологічної системи, проте за умови її очищення та виправлення конфесійних розбіжностей між католицизмом та православ'ям (Вишневский, 1903, с. 359). Звісно, досвід переробки бував не завжди успішним, що обернулося появою у лекціях православних професорів слідів католицького вивчення: приміром, про Непорочне зачаття Богородиці та про час євхаристичного пересуществлення (Вишневский, 1903, с. 366). Як бачимо, у працях Петрова і Вишневського усталений погляд на суто зовнішній, формальний характер західних упливів на могилянське богослов'я дещо модифіковано, адже обстоюється думка про прямі запозичення змістів.

Підсумовуючи, можемо ствердити, що професори і вихованці КДА демонструють у своїх студіях доволі плідний досвід осмислення та наукового вивчення історії КМА. Водночас при вивченні богословської спадщини старої Академії проблемою для них стало поєднання ідеального образу КМА як зачинательки автентичного українського (буцімто ідентичного з російським) богослов'я із реальним образом цього навчального осередку, в якому наука й освіта спиралася на західні взірці.

Список посилань

- Аскоченский, В. (1855). Григорий Саввич Сковорода. *Киевские губернские ведомости*, 42, 269–271; 43, 273–275; 44, 278–279.
- Аскоченский, В. (1856). *Киев с древнейшим его училищем Академиею: в 2 ч.* Университетская типография.
- Булашев, Г. (1883). Преосвященный Ириней Фальковский, епископ Чигиринский. *Труды Киевской духовной академии*, 6, 229–319; 7, 444–514; 8, 546–615.
- Вишневецкий, Д. К. (1903). *Киевская Академия в первой половине XVIII столетия (Новые данные, относящиеся к истории этой Академии за указанное время)*. Тип. И. И. Горбунова.
- Голубев, С. (1882). О первых временах Киево-богоявленского братства и школы при нем. *Труды Киевской духовной академии*, 3, 233–254.
- Голубев, С. Т. (1883). *Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Опыт церковно-исторического исследования: в 2 т.* Тип. Г. Т. Горчак-Новицкого.
- Голубев, С. Т. (Ред.). (1893). Архив Юго-Западной России, издаваемый Комиссиею для разбора древних актов (Ч. 1. Т. IX. «Лифос» – полемическое сочинение, вышедшее в типографии Киево-Печерской лавры в 1644 г. С возражениями и замечаниями Кассиана Саковича). Тип. Г. Т. Горчак-Новицкого.
- Голубев, С. (1900а). Гедеон Одорский (бывший ректор Киевской духовной академии в начале XVIII столетия). *Труды Киевской духовной академии*, 10, 147–190; 12, 567–628.
- Голубев, С. (1900б). Киево-Могилянская академия при жизни своего fundатора Киевского митрополита Петра Могилы. (Речь, произнесенная на годовичном акте КДА 26 сентября 1900 г.). *Труды Киевской духовной академии*, 12, 535–557.
- Голубев, С. Т. (1901). Киевская Академия в конце XVII и начале XVIII столетия (Актовая речь). *Труды Киевской духовной академии*, 11, 306–406.
- Голубев, В. (1907). *Несколько страниц из новейшей истории Киевской духовной академии: Ответ профессора Голубева профессору Титову и беседы его с разными лицами по вопросам ученым, учебным и житейским*. Тип. И. И. Горбунова.
- Завитневич, В. З. (1883). «Палинодия» Захарии Копыстенского и ее место в истории западнорусской полемики XVI и XVII вв. Тип. Варшавского Учебного Округа.
- Залесский, И. (1883). Сильвестр Кулябка, архиепископ С-Петербургский как духовный писатель. *Труды Киевской духовной академии*, 9, 37–82.

- Іваницький, В. (1928). Жидівська мова у Г. С. Сковороди. В *Збірник праць жидівської історико-археологічної комісії* (Т. 1, с. 98–104). ВУАН.
- К приближающемуся трехсотлетнему юбилею Киевской Духовной Академии (1901). *Труды Киевской духовной академии*, 11, I–XIII.
- Крыжановский, Е. (1861). Феофан Прокопович и Варлаам Ванатович. *Труды Киевской духовной академии*, 3, 267–315.
- Кудрявцев, П. П. (1930). Освітні мандрівки вихованців Київської Академії за кордон у XVIII ст. В *Київські збірники історії й археології, побуту й мистецтва* (Зб. 1, с. 285–294). ВУАН.
- Леонтовский, В. (1904). Религиозно-философские воззрения Г. С. Сковороды в связи с преподававшимися в Киевской Академии курсами философии и в зависимости от них. Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського, Ф. 304 (Дис. 1815).
- Леонтовский, В. П. (1907). Полтавский мыслитель-поэт Григорий Саввич Сковорода и генезис его философии (Опыт архивно-философского анализа). *Труды Полтавской ученой архивной комиссии*, 5, 107–133.
- Лотоцкий, А. (1905). Забытый реформатор жизни – украинский философ Сковорода. *Вестник знания*, 12, 72–81.
- Макарий (Булгаков). (1843). *История Киевской Академии*. Тип. Жернакова.
- Мальшевский, И. Г. (1869). Историческая записка о состоянии Академии в минувшее пятидесятилетие. *Труды Киевской духовной академии*, 11–12, 64–138.
- Мухин, Н. (1893). *Киево-Братский училищный монастырь*. Тип. Т. Г. Корчак-Новицкого.
- Орда, Х. (1864). Апологетическая и полемическая литература на западе против сочинения Эрнеста Ренана «*Vie de Jesus*». *Труды Киевской духовной академии*, 9, 71–75.
- Орловский, П. (1904). Материалы по истории Киевской духовной академии с 1798 по 1802 г. *Труды Киевской духовной академии*, 6, 281–303.
- Осинский, А. (1911). Мелетий Смотрицкий, архиепископ Полоцкий. *Труды Киевской духовной академии*, 7–8, 425–466; 9, 40–86; 10, 275–300; 11, 405–432; 12, 605–619.
- Певницкий, В. (1869). О судьбах богословской науки в нашем отечестве (юбилейная речь). *Труды Киевской духовной академии*, 11–12, 139–210.
- Петров, Н. (1866). Из истории гомилетики в старой Киевской академии. *Труды Киевской духовной академии*, 1, 86–124.
- Петров, Н. И. (1879). Сплетский архиепископ Марк Антоний de Dominis и его значение в южно-русской полемической литературе XVII в. *Труды Киевской духовной академии*, 2, с. 204–227; 3, с. 332–355.

- Петров, Н. И. (1895). *Киевская Академия во второй половине XVII в.* Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого.
- Петров, Н. (1898). Профессор богословия в старой Киевской Академии архимандрит Сильвестр Суходольский и его «Историческое рассуждение о догматическом богословии». *Труды Киевской духовной академии*, 5, 12–53.
- Петров, Н. (1902). Первый (малороссийский) период жизни и научно-философского развития Григория Саввича Сковороды. *Труды Киевской духовной академии*, 12, 588–618.
- Петров, Н. (1904). Значение Киевской Академии в развитии духовных школ в России с учреждением Св. Синода в 1721 г и до половины XVIII века. *Труды Киевской духовной академии*, 4, 520–577; 5, 50–102.
- Петров, Н. (Ред.). (1904–1908). *Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии* (Отделение II, т. 1–5). Тип. И. И. Чоколова.
- Петров, Н. (1905). Киевская Академия в гетманство Кирилла Григорьевича Разумовского (1750–1793). *Труды Киевской духовной академии*, 5, 51–93.
- Петров, Н. (1907). Киевская Академия в царствование императрицы Екатерины II (1762–1792). *Труды КДА*, 7, 453–494; 8–9, 582–609; 11, 245–297.
- Петров, Н. (1914). Списки студентов и профессоров Киевской академии с 1736–1737 по 1756–1758 год. *Труды Киевской духовной академии*, 5, 104–121.
- Петров, М. (1919). Київська академія (з нагоди минулого 300-ліття її існування). У *Записки Історично-Філологічного Відділу Української Академії Наук* (Кн. 1, с. 3–17). Печатня вид. т-ва «Друкарь».
- Письма Иннокентия Гизеля (два письма к Лазарю Барановичу и записка касательно переговоров с Польшей 1671 г. (1865). *Труды Киевской духовной академии*, 7, 351–364.
- Рождественский, Ф. (1876). Самуил Миславский, митрополит Киевский. *Труды Киевской духовной академии*, 3, 510–563; 11, 505–536.
- Серебренников, В. (1897). *Киевская Академия с половины XVIII века до преобразования ее в 1819 г.* Тип. Императ. Ун-та св. Владимира.
- Стеллецкий, Н. (1894). Странствующий украинский философ Григорий Саввич Сковорода. *Труды Киевской духовной академии*, 7, 449–478; 8, 608–629.
- Терновский, Ф. А. (1864). Митрополит Стефан Яворский (библиографический очерк). *Труды Киевской духовной академии*, 1, 36–70; 3, 237–290; 6, 137–186.
- Терновский, Ф. А. (1865). Материалы для истории русской религиозной и церковной жизни. Письма Феофана Прокоповича. *Труды Киев-*

- ской духовной академии*, 1, 139–159; 2, 287–310; 4, 595–613; 8, 538–564; 10, 260–279.
- Терновский, Ф. А. (1866). Письма митрополита Стефана Яворского. *Труды Киевской духовной академии*, 5, 539–555.
- Терновский, Ф. А. (1882). Киевский митрополит Петр Могила (биографический очерк). *Киевская старина*, 2, 1–24.
- Титов, Ф. (1903). К вопросу о значении Киевской Академии для православия и русской народности в XV–XVII вв. *Труды Киевской духовной академии*, 11, 375–407.
- Титов, Ф. (1904). К вопросу о значении Киевской Академии для православия и русской народности в XV–XVII вв. *Труды Киевской духовной академии*, 1, 59–100.
- Титов, Ф. (1909). К истории Киевской духовной академии в XVII–XVIII вв. *Труды КДА*, 9, 66–111; 10, 173–23.
- Титов, Ф. (1910). *Киевская Академия в эпоху реформ (1796–1819)* (Вып. 1). Типо-литография И. И. Чоколова.
- Титов, Ф. (Ред.). (1910–1915). *Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии* (Отд. III, т. 1–5). Тип. И. И. Чоколова.
- Т. Ф. (1902). Урок с Запада. По поводу сочинения Akademia Kijowsko-Mohilańska, zarys historyczny na tle rozwoju ogólnego cywilizacji zachodniej na Rusi. A. Jabłonowski. Kraków, 1899–1900. *Труды Киевской духовной академии*, 3, 450–479.
- Титов, Хв. (1924). *Стара вища освіта в Київській Україні XVI – поч. XIX в.* 3 друкарні Української Академії Наук.
- Щеголев, Н. (1867). Преосвященного Иринаея Фальковского, епископа Чигиринского, беседы на день Обрезания Господня и на новый год (с биографическими замечаниями об Иринае). *Труды Киевской духовной академии*, 1, 124–136.
- Яновский, И. П. (1884). Г. С. Сковорода. *Полтавские епархиальные ведомости*, 5, 216–37; 6, 264–308; 9, 446–525.
- Ястребов, М. (1900). Высокопреосвящ. Иннокентий (Борисов) как профессор нравственного богословия Киевской духовной академии. *Труды Киевской духовной академии*, 12, 522–566.
- Jabłonowski, A. (1899–1900). *Akademia Kijowsko-Mohilańska, zarys historyczny na tle rozwoju ogólnego cywilizacji zachodniej na Rusi*. Druk. W. L. Anczyca i Spółki.
- Jabłonowski, A. (1902). W sprawie “Akademii Kijowsko-Mohilańskiej”, wydanej w 1900 r. *Kwartalnik Historyczny*, XVI, 549–586.

Liudmila Pastushenko

Question of Theological Thought Authenticity in Kyiv-Mohyla Academy: the View of the Kyiv Theological Academy Historians in the 19th – beginning of the 20th Century

In this paper the priority areas of research of the historical heritage of Kyiv-Mohyla Academy in the pre-revolutionary Kyiv Theological Academy are reproduced. It is proved that the academic investigation represents the beginning of the scientific history of this institution in Ukraine. The author revealed the understanding of Kyiv's academic historians about the place of theology in the educational life of KMA and the importance of the "Mohyla" period in the formation of domestic theology. A certain problematic area in the research of Kyiv scientists has been clarified, which consists in the difficulty of combining the image of the KMA as a place of foundation of an independent tradition of national theology, with the image of this institution built according to Western models. Three factors of the interpretive field surrounding this problem were analyzed: the European context of historical and theological studies in the Academy, the influence of the Russian ideology, and the institutional factor. The author singles out two positions in assessing the authenticity of the formation of theology in the KMA – pro-Russian and pro-European.

Keywords: Kyiv-Mohyla Academy, Kyiv Theological Academy, domestic theology, Western European theological tradition.

Пастушенко Людмила Андріївна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія», Україна.

Електронна адреса: l.pastushenko@ukma.edu.ua

Києво-Могилянська академія у дослідженнях Омеляна Пріцака

Зазвичай ім'я Омеляна Пріцака як дослідника, університетського професора та організатора-менеджера асоціюють зі сходознавством завдяки його внескові в розвиток урало-алтаїстики, зокрема тюркології. Проте не менш плідними були його дослідження і в галузях всесвітньої історії, історії Східної Європи та історії України, які науковець провадив діахронно або синхронно зі сходознавством. В автобіографічному нарисі «Мій шлях історика» Омелян Пріцак зазначав: «Усе своє наукове життя я ділив поміж українською історією та сходознавством, з тим, що до 1968 р. сходознавство було моєю офіційною дисципліною, і силою факту я йому більше приділяв уваги. Другий стимул до моєї концентрації на українській історії був викликаний потребами української науки» (Пріцак, 1991, с. 74).

Омеляна Пріцака знають у світовій історичній науці як вченого, котрий фундаментально дослідив походження Русі, тобто процес виникнення розвинутої цивілізації у Східній Європі доби раннього Середньовіччя. Його наукові інтереси в ділянці української історії простягалися від вивчення давньоруських літописів до турецько-українських договорів XVIII ст., від аналізу «Слова о полку Ігоревім» як історичного документа до з'ясування ролі Наукового товариства Шевченка в розвитку української науки, від узагальненої характеристики історіографії та історіософії Михайла Грушевського до окреслення місця В'ячеслава Липинського в українській інтелектуальній думці. Тема Києво-Могилянської академії в широкому контексті – її історичного значення як символу української освіти й культури, а також у вузькому аспекті – ролі окремих фундаторів, професорів та вихованців Академії в історії України, також перебувала в полі інтересів Пріцака майже у всі періоди його наукової діяльності.

Бажання стати істориком, ба більше, присвятити себе вивченню української історії визріло у Омеляна Пріцака не випадково. Довідавшись у підлітковому віці про загибель батька, бійця Української Галицької Армії, у польському таборі для військовополонених, а також під впливом польсько-українського протистояння 1930-х рр. у Східній Галичині, юнак, вихований у польському культурно-освітньому середовищі, вибирає українську національну ідентичність та в старших класах гімназії самотужки активно знайомиться з українською літературою, зокрема вивчає «Історію України-Руси» Михайла Грушевського (Pritsak, 1981, р. XVIII). Після закінчення Першої державної гімназії у Тернополі він 1936 р. вступає на спеціальність «сходознавство» гуманітарного факультету Університету Яна Казимира у Львові. Впродовж 1936–1939 рр., до окупації Східної Галичини радянськими військами, основними своїми навчальними дисциплінами в університеті науковець називає, поряд зі східними мовами та літературою, світову історію (Пріцак, 1991, с. 65). Як історика його формували такі знані польські професори Львівського університету, як Францишек Буяк (Franciszek Bujał), Леон Козловський (Leon Kozłowski), Людвик Коланковський (Ludwik Kolankowski), Владислав Котвич (Władysław Kotwicz), Теофіл Еміль Модельський (Teofil Emil Modelski), Адам Шельонговський (Adam Szelągowski) та інші (Książeczka legitymacyjna Omeljana Pricaka). Прагнучи пізнати історію українських визвольних змагань, він уже на першому році навчання записався на семінар до Шельонговського, провідного фахівця в галузі нової і новітньої історії. Саме цей професор запропонував Пріцакові опрацювати зв'язки Івана Мазепи, Станіслава Лещинського і Карла XII. Згодом особистість вихованця і мецената Києво-Могилянської академії, гетьмана Івана Мазепи, займатиме помітне місце у дослідницькій роботі Пріцака.

Як і багато інших українських студентів, не маючи можливості студіювати українознавчі дисципліни у Львівському університеті, Омелян Пріцак з перших університетських днів увійшов до Наукового товариства Шевченка – тодішнього академічного українознавчого осередку, відомого не лише у Львові, а й у Східній Європі. Власне через НТШ молодий дослідник познайомився зі старшим університетським товаришем, знаним істориком-медієвістом Теофілом Кострубою. Оцінюючи роль, яку відіграв Ко-

струба в його інтелектуальному й науковому становленні та, зокрема, в залученні до діяльності НТШ, Пріцак називав саму зустріч з Кострубою переломною подією свого життя (Пріцак, 2004, с. 131). Зокрема, в НТШ він став працювати під керівництвом Івана Крип'якевича в історико-джерелознавчій комісії, яка, за його словами, «давала можливість українцям-студентам Львівського університету дістати основи методології, джерелознавства та історіографії української історії» (Пріцак, 1991, с. 68). Згадуючи у своїх спогадах Крип'якевича, Пріцак неодноразово повторював, що той навчив його дотримуватися засадничих принципів історичного дослідження – бачити тему в широкій перспективі, відрізняти «центральної» проблеми від «маргінальних» та зосереджувати увагу саме на «центральної» (Pritsak, 1964–1968, pp. 264–268; Пріцак, 1991, с. 69; 2004, с. 132).

До того ж, Іван Крип'якевич заохотив початківця досліджувати особистість Мазепи та загалом мазепинську добу української історії. Перші дві публікації Пріцака присвячувалися особі гетьмана, точніше – окремим сюжетам його біографії (Пріцак, 1937 (13 грудня), с. 4; 1937 (6 грудня), с. 4). Упродовж 1936–1939 рр. він підготував 19 розвідок з української тематики, більшість яких було надруковано у львівських виданнях, причому в першій ішлося про Мазепу. Мова про статтю «Іван Мазепа і княгиня Анна Дольська», опубліковану 1938 р. в збірнику «Мазепа» Українського Наукового Інституту у Варшаві (Пріцак, 1938а, с. 102–117). Стаття, написана під керівництвом Крип'якевича та на основі віднайдених автором джерел, зокрема документів львівського і варшавського архівів, органічно доповнила публікації про Мазепу решти авторів збірника – більш досвідчених науковців Бориса Крупницького, Олександра Лотоцького, Василя Біднова, Миколи Андрусяка та ін.

Паралельно зі згаданою статтею Омелян Пріцак готує «Мазепинську бібліографію. 1688–1938», що нараховувала понад 1200 позицій і мала вийти 1939 р. у третьому томі збірника «Мазепа» Українського Наукового Інституту у Варшаві. Автор ставив за мету зібрати всі опубліковані різними мовами матеріали, що стосувалися доби одного з найвідоміших могилянців: за його словами, це мав бути звід документів до «історії України 1687–1710 рр., коли могутня постать гетьмана обох сторін Дніпра Івана Мазепи фасцинувала все українське життя» (Прі-

цак, 1939). Підготовлена під керівництвом Івана Крип'якевича та з консультаціями і порадами Дмитра Дорошенка, Бориса Крупницького й Миколи Андрусика, бібліографія на той час була першою працею такого жанру про епоху Мазепи, особливо коли взяти до уваги її хронологічні параметри й обсяг використаних матеріалів. Складна структура бібліографії, що налічує сім розділів з численними тематичними підрозділами (бібліографічні огляди, джерела, персоналії Мазепи, панегірики, монографії, нариси, політична та внутрішня історія доби Мазепи, тогочасні роди та діячі), свідчить про ґрунтовне опрацювання молодим дослідником як власне життя Мазепи, так і одного з найяскравіших періодів історії Гетьманату. В бібліографії, зокрема у розділах III. «Персоналія Мазепи» і VI. «Внутрішня історія доби Мазепи», серед іншого в підрозділах «Землеволодіння», «Церква», «Культура, наука, мистецтво», було представлено також джерела й літературу з історії Києво-Могилянської академії та Київського Братського Богоявленського монастиря. Схвальну оцінку «Мазепинській бібліографії» дав Дорошенко, лаконічно охарактеризувавши її у листі до Крип'якевича як «солідну працю» (Лист Дмитра Дорошенка до Івана Крип'якевича). Через початок Другої світової війни третій том збірника «Мазепа» не вийшов у світ, а рукопис Пріцака було втрачено. Неповна копія й окремі робочі записи цього дослідження збереглися в архіві вченого, який у 1970-х рр. доопрацьовував бібліографію та планував видати, однак задум не був реалізований (див.: Пріцак, 1939).

У студентські роки Омелян Пріцак підготував ще кілька публікацій, пов'язаних з добою Мазепи, зокрема присвячених родові Скоропадських та його генеалогічним зв'язкам з європейськими й українськими родами¹. Завершує мазепинську тематику цього періоду дослідницької праці Пріцака одна з трьох його статей під назвою «Анатема», надрукована 1941 р. в газеті «Українське слово» у Києві (Пріцак, 1941, с. 2). Відповідно до жанру газетної публікації, тут оповідалося про церковне прокляття Мазепи та про використання анатем як пропагандистського засобу російської влади для дискредитації гетьмана і його діяльності.

¹ Тема родоводу Скоропадських була запропонована О. Пріцакові вищезгаданим істориком Т. Кострубою (див.: Пріцак, 1938с, с. 17–18; 1938b, с. 50–68).

Після завершення навчання у Львівському університеті Омелян Пріцак у 1940 р. за рекомендацією Крип'якевича вступає до аспірантури в структурі Всеукраїнської академії наук у Києві, де навчається в Агатангела Кримського. Невдовзі це навчання припинила мобілізація до радянської армії. За допомоги професора Берлінського університету, давнього знайомого Кримського, арабіста Рихарда Гартмана (Richard Hartmann) Пріцак у липні 1943 р. став студентом філософського факультету цього ж університету за спеціальністю «сходознавство». У Берліні він долучається до діяльності українських організацій та бере активну участь у житті української громади як голова студентського товариства «Мазепинець» та як співредактор Бюлетеня Націоналістичної організації українських студентів у Німеччині. Тоді ж налагоджуються його тісні зв'язки з Українським науковим інститутом, що діяв при Берлінському університеті, зокрема з Борисом Крупницьким та Іваном Мірчуком. Узимку 1943–1944 р. Пріцак виступив у цьому інституті з доповіддю «Чим була і що дала для українства Київська Могилянська академія?». Згодом текст доповіді було підготовлено для друку у львівському часописі «Студентський прапор», але через воєнні обставини журнал перестав виходити. Авторський машинописний примірник статті зберігся в редакції журналу, і лише в 1974 р., вже в США, Пріцак отримав його від колишнього редактора часопису Богдана Лончини, який знайшов текст серед приватних паперів. Мету статті сформульовано так: «звернути увагу на Могилянську академію як на головне джерело, пізнати світогляд діячів козацької доби нашої історії» (Пріцак, 1943). Проаналізувавши історичні та політичні обставини постановки Києво-Могилянської академії, діяльність Петра Могили, окремі праці могилянців, молодий дослідник приходив до безкомпромісного висновку, що ідея православного універсалізму як домінуюча риса світогляду могилянців у XVII–XVIII ст. та схоластика як панівна філософсько-педагогічна система Академії затримали розвиток української літературної мови, національної культури та державної концепції щонайменше на два століття.

Після Другої світової війни Омелян Пріцак завершив сходознавчі студії в Геттінгенському університеті. При цьому він продовжував брати участь у житті української студентської громади, редагуючи орган Центрального Союзу Українського Студент-

ства «Стежі». В цьому журналі, де поряд із розвідками молодих науковців Ігоря Шевченка, Клавдія Білинського, Ореста Зілінського та інших, також друкувалися праці Теофіла Коструби, Бориса Крупницького В'ячеслава Липинського і Дмитра Чижевського, вийшла друком стаття Пріцака «Шляхи української незалежності на протязі історії» (Пріцак, 1946, с. 12–24). Її було присвячено столітній річниці виходу друком історико-політичного трактату «Історія Русів» у 1846 році. У цій статті згадуються вихованці Києво-Могилянської академії Іван Мазепа та Пилип Орлик як послідовні оборонці незалежності України від Російської імперії. В контексті аналізу діяльності Новгород-Сіверського гуртка, з яким був пов'язаний автор «Історії Русів», значну увагу приділено вихованцю, професорові та ректору Академії Георгію Кониському, а також могилянським вихованцям Опанасу Лобисевичу, Мельхіседеку Значко-Яворському, Григорію Полетиці та Варлааму Шишацькому.

В перші повоєнні роки Омелян Пріцак поновлює чи налагоджує стосунки з Олександром Оглоблиним, Наталією Полонською-Василенко, Дмитром Дорошенком, Володимиром Міяковським, Петром Курінним та іншими, які на той час опинилися в Німеччині. Він стає членом Української вільної академії наук (далі УВАН) та учасником наукових конференцій і засідань історичної групи цієї новоствореної наукової організації, а також учасником конференцій Наукового товариства Шевченка, яке поновило діяльність в умовах еміграції. У 1948 р. в записках НТШ виходить його стаття, присвячена історіографічному та джерельному аналізу турецько-українського договору 1648 року (Пріцак, 1948, с. 143–164). Ця розвідка стала останньою публікацією з української історії, написаною молодим науковцем у німецький період його життя. У тому ж 1948 р. Пріцак захистив докторську дисертацію, присвячену першій ісламській династії Центральної Азії – Караханідам, і далі понад півтора десятиліття займався винятково сходознавством.

Зробивши успішну наукову кар'єру університетського професора в Німеччині впродовж 1950-х рр. та увійшовши до числа провідних тюркологів світу, зокрема в дослідженні історії та культури степових народів і державних утворень Євразії, Омелян Пріцак у 1960 р. переїхав до США. Тут він спочатку очолював кафедру алтаїстики, тюркології та євразійської історії у Вашингтонському

університеті (Сієтл), а з 1964 р. – аналогічну кафедру у Гарвардському університеті. Власне в США вчений повертається до українських студій, беручи участь у роботі низки українських наукових інституцій – УВАН, НТШ та Українського історичного товариства. Зокрема, в 1963 р. виходить друком його стаття, написана в співавторстві з професором Вашингтонського університету (Сієтл) Джоном Решетаром, «The Ukraine and the Dialectics of Nation-Building» (Pritsak & Reshetar, 1963, pp. 224–255). Одним із доказів на користь тези про пов'язаність України із західною цивілізацією автори називають запроваджене Петром Могилою вивчення латини як засобу боротьби з Контрреформацією у заснованій ним Києво-Могилянській колегії. Крім того, визнаючи важливу роль київського осередку для підвищення освітнього рівня в Україні, автори зазначають, що могилянська спільнота, за кількома винятками, проблему української державності сприймала відсторонено, і то хіба за появи політичних труднощів. При обговоренні величезних втрат української нації на користь російської згадуються, серед іншого, такі вихованці й професори Києво-Могилянської академії, як Теофан Прокопович і Стефан Яворський; у статті констатується, що вони «прийняли пропозицію Петра I прийхати до Росії і допомогли в проведенні його реформ; ці двоє українців, чий імена символізують це явище, прислужилися своїми неабиякими талантами монархові й взамін отримали високі церковні пости» (Pritsak & Reshetar, 1963, p. 248).

Пізніше, викладаючи сходознавчі дисципліни, Омелян Прицак створює у Гарварді українознавчий центр у складі чотирьох структурних одиниць – кафедр української історії, української мови та української літератури й Українського наукового інституту Гарвардського університету (далі УНІГУ), який він очолював понад два десятиліття. Основна мета створення цього осередку, за Прицаком, полягала у культивуванні українознавчих лінгвістично-мовознавчих, літературознавчих та історичних дисциплін, які на батьківщині не могли розвиватися повноцінно й вільно (Прицак, 1973). Величезна підготовча робота – від опрацювання концепції центру до пошуку коштів – тривала декілька років, упродовж яких Прицак проводив агітаційно-просвітницьку роботу, виступаючи перед українськими громадами Північної Америки та публікуючись у пресі. При цьому він часто звертався до історії

Києво-Могилянської академії як символу української освіти, науки і культури. Отож не випадково для логотипу гарвардського українознавчого центру було обрано зображення Староакадемічного (Мазепиного) корпусу XVIII ст.: саме його вчений запропонував художнику-графіку Якову Гніздовському опрацювати при створенні логотипу УНІГУ, і він використовується до сьогодні.

У Гарварді Омелян Прицак, очолюючи кафедру історії України імені М. С. Грушевського і викладаючи курс історії України, опублікував низку монографій, а також керував студентськими й докторантськими роботами. Зокрема, у 1973 р. тут було захищено першу докторську дисертацію з української тематики Орестом Субтельним, написану під керівництвом Омеляна Прицака та Олександра Оглоблина. Головним «героєм» цієї роботи, що звалася «Неохочі союзники: Пилип Орлик та його стосунки з Кримським ханством та Османською імперією. 1708–1742», був Орлик – один із знаменитих вихованців Києво-Могилянської академії. Пізніше частину матеріалів із цієї дисертації Субтельний використав у своїй відомій монографії «The Mazepists. Ukrainian Separatism in the Early Eighteenth Century», що вийшла друком у Нью-Йорку 1981 р., а в 1994 р. – у перекладі українською під назвою «Мазепинці. Український сепаратизм на початку XVIII ст.».

У 1977 р. Омелян Прицак започаткував видання англomовного наукового журналу «Harvard Ukrainian Studies», що, за його задумом, мав стати міжнародним конкурентоспроможним академічним виданням з україністики. До редакційного комітету входили сам Прицак (головний редактор), Ігор Шевченко (заступник головного редактора), Орест Субтельний (редактор з питань історії) та Григорій Грабович (редактор з питань літератури). У 1984 р. на відзначення 350-річчя Києво-Могилянської академії УНІГУ видає тематичний номер журналу «Harvard Ukrainian Studies» (Pritsak & Ševčenko, 1984). Авторський колектив цього видання представлено іменами таких науковців, як Ігор Шевченко, Наталія Пилипюк, Джеймс Кракрафт, Юрій Гасцький, Пауліна Левін, Ришард Лужний, Роман Коропецький, Оксана Процик, Френк Сисин, Матей Казаку, а також сам Прицак. Учений підготував дві публікації до збірника. Перша – це вступна стаття «The Kiev Mohyla Academy in Ukrainian History», де зазначається, що хоч тези його доповіді 40-річної давності «Чим була і що дала українству Київська Мо-

гилянська академія?», про яку згадувалося вище, в цілому зберігають слушність, проте загальну оцінку ролі Академії, висловлену тоді, він нині вважає помилковою – сформульованою з надто вузької перспективи. Натомість нині, на його думку, Петрові Могили та його сучасникам не варто закидати брак ретроспективи з відстані трьох з половиною століть. Засновуючи могилянський шкільний осередок, вони мали на меті створити найбільш запитувану і на той час найсучаснішу освітню модель в надії, що їхня спроба принесе користь православної релігійній та етнічній спільноті (Pritsak, 1984, pp. 5–8).

Друга публікація для збірника була підготовлена Прицаком у співавторстві з Оксаною Процик; її присвячено бібліографічному огляду праць радянських авторів про Києво-Могилянську академію та її засновників за 1970–1983 рр. (Pritsak & Procyk, 1984, pp. 229–250). Йшлося переважно про розвідки українських, а також частково російських та інших радянських дослідників. Через журнальний формат автори обмежили список літератури публікаціями про Петра Могилу та найвідоміших вихованців Академії, внаслідок чого частина праць до списку не потрапила. До кожної зі 108 позицій огляду подано короткі анотації та відомі авторам рецензії, а також два покажчики до всієї бібліографії: авторів XVII–XVIII ст., чиї тексти вийшли друком, та перелік сучасних авторів, укладачів, перекладачів і рецензентів.

Згідно з концепцією Омеляна Прицака, значна роль у діяльності гарвардського науково-освітнього центру відводилася видавничій роботі. Оскільки в американських університетських бібліотеках, серед іншого й Гарвардського університету, україніки фактично не було, Прицак започаткував видання «Harvard Series in Ukrainian Studies» для забезпечення навчального процесу необхідною літературою та джерелами. Могилянську тематику в цій серії представлено німецькомовною працею одного з найвидатніших дослідників української філософії Дмитра Чижевського про Григорія Сковороду (Tschizevskij, 1974). Варто додати, що це сталося завдяки давнім контактам, започаткованим між Прицаком і Чижевським ще в 1940-ві рр., та наполегливості Прицака як головного редактора видавничої серії. У листі до Чижевського він не приховував задоволення, отримавши згоду автора на публікацію книжки: «Я одержав коректуру Вашої монографії про Сковороду. Я її за од-

ним замахом прочитав, з великою насолодою. Мушу Вам признатися, що вважаю її за одну з найкращих наукових праць, що досі я коли-небудь читав. Я дуже щасливий, що вона виходить в нашій серії» (Листування, 2013, с. 407). Утім, низку запланованих видань «Harvard Series in Ukrainian Studies» реалізувати не вдалося, хоч було підготовлено їхні плани-проспекти та англomовні переклади окремих текстів, зокрема таких могилянців, як Самійло Величко, Григорій Сковорода² і Василь Григорович-Барський, а з пізніших – Памфіла Юркевича.

У середині 1980-х УНІГУ виступав науково-організаційним центром відзначення українською діаспорою тисячоліття хрещення Русі-України. Омелян Пріцак розробив концепцію програми академічних заходів, присвячених цій події, що отримала назву «Гарвардський Проект Тисячоліття християнства на Русі-Україні». Одним із центральних пунктів проекту була підготовка багатотомного корпусу української досекулярної літератури XI–XVIII ст. «Гарвардська бібліотека давнього українського письменства». Проект передбачав видання близько п'ятдесяти творів мовою оригіналу та з перекладами сучасною українською та англійською, а також з передмовами упорядників і дослідників. Упродовж 1980–1990-х рр. було підготовлено дев'ять томів мовою оригіналу та шість томів у перекладі англійською, серед них шість авторства могилянців, а саме: твори Мелетія Смотрицького (*Collected Works*, 1987; *The Jevanhelije učytelnoje*, 1987), Сильвестра Косова та Афанасія Кальнофойського (*Seventeenth-Century Writings*, 1987), Пилипа Орлика (*The Diariusz podrożny of Pylyp Orlyk: 1720–1726*, 1988), Григорія Грабянки (*Hryhorij Hrabjanka's "The Great War..."*, 1990).

Поруч із виконанням функцій головного редактора серії, Омелян Пріцак підготував до друку три томи, один з яких стосується могилянської тематики. Мова про «Діаріуш подорожний» Пилипа Орлика, що його екзильний гетьман провадив упродовж 1726–1731 років (*The Diariusz podrożny of Pylyp Orlyk. 1727–1730*, 1988). Пошуки письмової спадщини Орлика та його соратників, а також документів, пов'язаних із мазепинською еміграцією, Пріцак здій-

² Наміри О. Пріцака щодо видання творів Г. Сковороди було втілено в рамках іншого гарвардського видавничого проекту, головною редакційною колеґією якого був також Пріцак (див.: Сковорода, 1994).

снював у бібліотеках та архівах Німеччини, Туреччини, Франції та Швеції. У передмові до видання, аналізуючи період формування Орлика і згадуючи про поширення ідеї сарматизму серед української шляхти, Пріцак вказує на роль Києво-Могилянської академії у цьому процесі, зокрема про польську мову та культуру як інтегральні складники тутешнього навчального процесу в часи навчання Пилипа Орлика наприкінці 1680-х – на початку 1690-х. Тут же детально розглянуто українську версію сарматського міфу, відображену Орликом у його політичних текстах.

Варто додати, що в архіві вченого зберігається рукописний та машинописний варіанти розвідки «Pylyp Orlyk's Political Writings» (Pritsak, 1980-ті), які за стилем та формою викладу дозволяють припускати, що Пріцак готував до видання ще один том творів Орлика в гарвардській серії. Цей задум не було реалізовано, найімовірніше, через повернення Пріцака у 1991 р. до України та його зайнятість організаційними клопатами довкола створення Інституту сходознавства імені А. Ю. Кримського НАН України та відкриття кафедри історіософії у Національному університеті імені Тараса Шевченка.

Утім, і впродовж перебування в Україні, і після повернення до США особа й політична та літературна спадщина Пилипа Орлика не щезали з поля зору вченого: у вітчизняних та американських виданнях виходили друком його статті, присвячені Конституції Орлика та його дипломатичній діяльності (Пріцак, 1992, с. 307–320; 1994; Pritsak, 1998, pp. 471–496). Значення Києво-Могилянської академії у підготовці освічених урядовців різних рівнів та роль її діячів і вихованців у різних сферах українського життя відображено у статті Пріцака «Доба військових канцеляристів», написаній в український період його життя (Пріцак, 1993, с. 62–77)³. Літературна, наукова і правнича діяльність службовців Ге-

³ Збережений рукопис статті в архіві Пріцака вказує, що її авторська назва точніше відповідає основній меті автора – підкреслити значення літературної діяльності урядників Генеральної Військової канцелярії, переважна більшість яких були вихованцями Києво-Могилянської академії, в інтелектуальній історії України кінця XVIII – початку XIX ст.: «Параметри української інтелектуальної історії останньої чвертини XVIII – початку XIX століття: Доба військових канцеляристів та дворянського просвітництва». Див.: Науковий архів НаУКМА. Ф. 10, Оп. 1, Спр. 167.

неральної Військової канцелярії, зокрема її глухівського періоду, де традиційно розпочинали свою адміністративну та військову кар'єру вихованці Академії (Самійло Величко, Василь Стефанович, Микола Ханенко, Семен Дівович, Степан Лукомський, Яків Козельський та ін.), за Пріцаком, стала основою політичного трактату «Історія Русів», в якому обґрунтовано історико-правові засади автономії України.

Підсумовуючи, можемо ствердити, що до Києво-Могилянської академії, її діячів та вихованців Омелян Пріцак звертався упродовж всього науково-творчого життя, тобто близько семи десятиліть, починаючи від студентських років у Львові та Німеччині – за винятком часу, коли він після захисту докторської дисертації у Геттінгенському університеті викладав у німецьких університетах та цілком присвятив себе сходознавству. Розбудовуючи українознавчий центр у Гарвардському університеті, науковець повернувся до дослідження історії України, серед іншого й діяльності Києво-Могилянської академії, зокрема ролі її вихованців у політичному та культурно-освітньому житті України. Після повернення на батьківщину на початку 1990-х рр. Пріцак продовжив студії з «могилянської» тематики, публікуючи свої напрацювання в українських та американських виданнях. До кола його інтересів входили, з одного боку, сам феномен Києво-Могилянської академії та її значення у формуванні національно-державницьких ідей, а з другого боку, окремі особистості, пов'язані з Академією як її професори чи вихованці. Якщо раннім працям Омеляна Пріцака був притаманний інтерес до особи Івана Мазепи під впливом професорів Львівського університету та Наукового товариства Шевченка, то в зрілий період вектор його студій перемістився на літературну творчість могилянських вихованців, зокрема епістолярно-мемуарну спадщину та політико-дипломатичну діяльність Пилипа Орлика.

Список посилань

- Лист Дмитра Дорошенка до Івана Крип'якевича від 30 вересня 1938 року. Ф. 357 (Оп. 1, Спр. 13, Арк. 5), Центральний державний історичний архів, м. Львів.
- Листування Дмитра Чижевського та Омеляна Пріцака. (2013). В І. Вальякко, О. Чуднов, & В. Янцен, (Упоряд.), *Дмитро Іванович Чижевський і його сучасники. Листи, спогади*. Імекс-ЛТД.

- Пріцак, Омелян. (1937, 13 грудня). Епільог одного дотепу або авантюра Пасека з Мазепою. *Українські Вісті*, 275.
- Пріцак, Омелян. (1937, 6 грудня). «Роман» Мазепи з Фальбовською. Чому Мазепа опустив двір Яна Казимира? *Українські Вісті*, 269.
- Пріцак, Омелян. (1938а). Іван Мазепа і княгиня Анна Дольська. В *Мазепа. Збірник* (Т. 2, с. 102–117).
- Пріцак, Омелян. (1938b). Рід Скоропадських (Історико-генеалогічна студія). В Микола Пасічник, мгр. Михайло Карпишин, & Теофіл Коструба (Ред.), *За велич нації. У двадцяті роковини відновлення Української гетьманської держави* (с. 50–68).
- Пріцак, Омелян. (1938с). Рід Скоропадських. Його зв'язки з Руриковичами й Гедеміновичами. *Нова Зоря*, 30 (1130), 17–18.
- Пріцак, Омелян. (1939). Мазепинська бібліографія. 1688–1938. Ф. 10 (Оп. 1, Спр. 622, 623), Наукова бібліотека НАУКМА.
- Пріцак, Омелян. (1941, 25 листопада). Анатема. *Українське слово*, 6.
- Пріцак, Омелян. (1943). Чим була і що дала українству Київська Могилянська академія? Ф. 10 (Оп. 1, Спр. 205, Арк. 2), Наукова бібліотека НАУКМА.
- Пріцак, Омелян. (1946). Шляхи української незалежності на протязі історії. *Стежі. Журнал українського студентського середовища Німеччини та Австрії, Рік. 1*, 5–6 (липень–серпень), 12–24.
- Пріцак, Омелян. (1948). Союз Хмельницького з Туреччиною 1648 року. *Записки Наукового товариства Шевченка*, 156, 143–164.
- Пріцак, Омелян. (1973). *Чому катедри українознавства у Гарварді? Вибір статей на тему нашої культурної політики (1967–1973)*. Фонд кафедр українознавства.
- Пріцак, Омелян. (1991). Мій шлях історика. В О. Пріцак, *Історіософія та історіографія Михайла Грушевського* (с. 61–78).
- Пріцак, Омелян. (1992). Один чи два договори Пилипа Орлика з Туреччиною на початку другого десятиліття вісімнадцятого століття? *Український археографічний щорічник*, 1 (4), 307–320.
- Пріцак, Омелян. (1993). Доба військових канцеляристів. *Київська старовина*, 4, 62–77.
- Пріцак, Омелян. (2004). Моя українізація і початок наукової праці. *Вісті УВАН*, 3, 129–133.
- Пріцак, Омелян (Ред.). (1994). *Перша конституція України гетьмана Пилипа Орлика. 1710 рік*. Веселка.
- Сковорода, Григорій. (1994). *Твори у двох томах*. АТ «Обереги».
- Collected Works of Meletij Smotryc'kyj*. (1987). (Harvard Library of Early Ukrainian Literature, Vol. I). Harvard University Press for the Ukrainian Research Institute of Harvard University.

- Hryhorij Hrabjanka's "The Great War of Bohdan Xmel'nyč'kyj"*. (1990). (Harvard Library of Early Ukrainian Literature, Vol. IX). Harvard University Press for the Ukrainian Research Institute of Harvard University. Książeczka legitymacyjna Omeljana Pricaka. Uniwersitet Jana Kazimierza we Lwowie. Ф. 10 (Оп. 1, Спр. 1040), Науковий архів НАУКМА.
- Pritsak, Omeljan. (1964–1968). Ivan Krypiakewych (1886–1967). *The Annals of the Ukrainian Academy of Arts and Sciences in the U.S. New-York, XI* (1–2 (31–32)), 264–268.
- Pritsak, Omeljan. (1980–ті). Pylyp Orlyk's Political Writings. Ф. 10 (Оп. 1, Спр. 323), Наукова бібліотека НАУКМА.
- Pritsak, Omeljan. (1981). *The Origin of Rus'* (Vol. I. Old Scandinavian Sources other than the Sagas).
- Pritsak, Omeljan. (1984). The Kiev Mohyla Academy in Ukrainian History. *Harvard Ukrainian Studies, VIII* (1/2), 5–8.
- Pritsak, Omeljan. (1998). The First Constitution of Ukraine (5 April 1710). *Harvard Ukrainian Studies, XXII*, 471–496.
- Pritsak, Omeljan, & Procyk, Oksana. (1984). A Select Bibliography of Soviet Publications Related to the Kiev Mohyla Academy and its Founder. 1970–1983. *Harvard Ukrainian Studies, VIII* (1/2), 229–250.
- Pritsak, Omeljan, & Reshetar, John S. (1963). The Ukraine and the Dialectics of Nation-Building. *Slavic Review, 22* (2), 224–255.
- Pritsak, Omeljan, & Ševčenko, Ihor. (Eds.). (1984). *Harvard Ukrainian Studies. Special issue "The Kiev Mohyla Academy. Commemorating the 350th Anniversary of its Founding (1632)"*, VIII (1/2).
- Seventeenth-Century Writings on the Kievan Caves Monastery*. (1987). (Harvard Library of Early Ukrainian Literature, Vol. III). Harvard University Press for the Ukrainian Research Institute of Harvard University.
- The Diariusz podrożny of Pylyp Orlyk: 1720–1726*. (1988). (Harvard Library of Early Ukrainian Literature, Vol. V). Harvard University Press for the Ukrainian Research Institute of Harvard University.
- The Diariusz podrożny of Pylyp Orlyk. 1727–1730*. (1988). (Harvard Library of Early Ukrainian Literature, Vol. VI). Harvard University Press for the Ukrainian Research Institute of Harvard University.
- The Jevanhelije učytelnoje of Meletij Smotryč'kyj*. (1987). (Harvard Library of Early Ukrainian Literature, Vol. II). Harvard University Press for the Ukrainian Research Institute of Harvard University.
- Tschizewskij, Dimitrij. (1974). *Skovoroda: Dichter, Denker, Mystiker* (Harvard Series in Ukrainian Studies, No.17). Wilhelm Fink Verlag.

Taissa Sydorchuk

Kyiv-Mohyla Academy in Research Activity of Omeljan Pritsak

The topic of Kyiv-Mohyla Academy has repeatedly become the subject of historical research of the prominent scientist of the twentieth century Omeljan Pritsak (1919–2006) in the framework of the main stages of his research activity (Interwar, German, American and Ukrainian). The article is the first attempt to analyze the contribution of O. Pritsak in clarifying the significance of the Kyiv-Mohyla Academy in the history of Ukrainian education and culture and in delineation of the role of the Academy's founders, professors and students in the history of Ukraine. The author searched for all the scientist's studies, which are directly dedicated to the Kyiv-Mohyla Academy and its figures, as well as those works where the Mohyla topic is considered by Pritsak in general and in the context of highlighting the cultural and historical processes that took place on Ukrainian lands in the seventeenth and eighteenth centuries. The article provides an overview of the works of O. Pritsak, which were published in various foreign and Ukrainian publications, and those studies that have been preserved in manuscripts in the scientist's archive.

Keywords: Kyiv-Mohyla Academy, Ukrainian history, Ukrainian culture, 17th and 18th centuries, Omeljan Pritsak.

Сидорчук Таїсія Михайлівна – кандидат історичних наук, керівник Науково-дослідного центру орієнталістики імені Омеляна Прицака, Національний університет «Києво-Могилянська академія», Україна.

Електронна адреса: sydorchuktm@ukma.edu.ua

Наукове видання

Ad fontes

**Збірник статей за матеріалами
Міжнародної наукової конференції
з нагоди 405-ї річниці Києво-Могилянської академії
(НаУКМА, 25–28 жовтня 2021 р.)**

Упорядники

**Сергій Головащенко, Марина Ткачук,
Максим Яременко, Тетяна Ярошенко**

Науковий редактор

Наталя Яковенко

Коректура *Олени Коваленко, Ірини Хмельовської*
Верстання та макетування *Дениса Піорка*

Підписано до друку 20.12.2022. Формат 60х90^{1/16}
Папір офсетний. Друк цифровий. Гарнітура Times New Roman
Ум. друк. арк. 11,5. Наклад 100 прим. Зам. № 22–11.

Видавничий дім «Києво-Могилянська академія»
Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої
справи до Державного реєстру видавців, виготовлювачів
і розповсюджувачів видавничої продукції
ДК № 6795 від 10.06.2019 р.

Адреса видавництва:

04070, м. Київ, Контрактова площа, 4

E-mail: realization.ukma@gmail.com

<http://www.publish-ukma.kiev.ua>

Надруковано в типографії «7БЦ»
м. Київ, вул. Олекси Тихого, 84

A20 Ad fontes : Збірник статей за матеріалами Міжнародної наукової конференції з нагоди 405-ї річниці Києво-Могилянської академії (НаУКМА, 25–28 жовтня 2021 р.) / упоряд.: С. Головащенко, М. Ткачук, М. Яременко, Т. Ярошенко; наук. редактор Н. Яковенко. Київ : Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2024. 183 с.

ISBN 978–966–518–813–1

Уміщені в збірнику статті постали із доповідей та обговорень на Міжнародній науковій конференції з нагоди 405-ліття Києво-Могилянської академії, що відбулася у жовтні 2021 р. в НаУКМА. У ній взяли участь близько 50-ти науковців-гуманітаріїв із восьми країн. Повномасштабне російське вторгнення 24 лютого 2022 р. і воєнні обставини суттєво ускладнили і відтермінували підготовку цього видання. Статті зі збірника присвячено різним аспектам минулого Києво-Могилянської та Київської духовної академії і пов'язаним із ними особам і культурним феноменам.

УДК 1+27+94(477–25)(063)КМА