

## САКРАМЕНТАЛЬНІ ВИМІРИ ХРИСТИЯНСЬКОЇ ЕТИКИ В ТРАКТАТІ ЄВСЕВІЯ ПИМІНА «Λίθος»

Становлення моральної теології як окремого напрямку богословських студій київської школи припадає на унікальну епоху релігійного життя України, позначену всеосяжною присутністю могутньої постаті митрополита Петра Могили. Знаковий характер особистості лідера православної церковної Реформи не повинен, однак, приховувати понадособистісного характеру структурних змін у релігійному житті не з'єднаної з Римом частини української християнської спільноти. Пошук справедливого єднання Церков без переможців і переможених – «універсальної унії», запозичення західного релігійного досвіду, перенесення до Києва моделі латинської колегії, закріпленої єзуїтським «Ratio Studiorum», – ці справді вагомі грані могилянської реформи аж ніяк не вичерпують її суті. Очевидна суголосність нових явищ у духовній культурі середовища св. Петра Могили та католицької Реформи епохи Ігнатія Лойоли й Триденського собору (т. зв. «Контрреформації»), попри неспівмірність масштабів цих явищ на католицькому Заході й у православному Києві, дозволяє нам припустити однакову мотивованість цих тенденцій прагненням подолати середньовічні деформації суспільно-церковних взаємин і власне церковного життя, що особливо увиразнилися в ранньомодерній Європі на тлі гуманістичного переусвідомлення християнської антропологічної доктрини.

Середньовічна київська духовна культура приймає синкретичну систему етичних уявлень, сформовану у Римській імперії між епохами Константина Великого і Юстиніяна. Моральні настанови християнства кодифікуються, набувають імперативного характеру й сполучаються з державними законами. «*Номоканон*», переклад якого церковнослов'янською мовою агіографічна традиція приписує вже рівноап. Мефодієві, приходять на Русь разом із першими церковними книгами й сприймається як абсолютно авторитетна збірка християнських норм поведінки. Тим часом і в «*Новелах*» імператора Юстиніяна, і в «*Номоканоні*», і, тим більше, в «*Руській правді*» етичні приписи, виведені з біблійних заповідей, діянь церковних соборів і творів отців церкви, інтегрувалися суспільно-моральними нормами, складаючи законодавчий збірник, що мав

регулювати стосунки між жителями держави, що позиціонувала себе як християнська.

Релігійна етика барокової доби перебуває під визначальним впливом Реформи, суттю якої було звільнення Церкви від тягарів суспільної місії й перенесення акценту на особисту формацію та інтенсифікацію духовного життя церковної спільноти. Відкриття ідентичності Церкви відбувається через пошук форм присутності в ній благодатної дії Святого Духа, виявлюваного через харизматичні дари, містичне піднесення молитовного єднання з Богом, простування до євангельської досконалости. Моральне богослов'я виокремлюється з канонічного права й починає звільнятися від імперативного духу Середньовіччя.

Ці процеси в українській релігійній дійсності збігаються із потужними структурними змінами, що супроводжували розмежування з'єднаної та не з'єднаної з Римом частин Київської Церкви, а також усвідомлення кожною з цих частин своєї тотожності. Пам'яткою цих процесів став скандально відомий твір, породжений життєвою драмою Касіяна Саковича, — «*Perspektywa*», та відповідь на нього, котра віддзеркалила, можливо, найперспективніший відтинок розвитку православного Києва — часи св. Петра Могили: «*Λίθος*». Невідомий автор (чи авторський колектив), що сховався під псевдонімом Євсевія Пиміна, з дивовижною богословською ґрунтовністю, незвичайною релігійною толерантністю й парадоксальною різкістю в оцінках Касіяна Саковича як опонента творить полемічний дискурс у незвичній площині. Структурним стрижнем книги стає наука про таїнства, sacramентологія, у вимірах якої відбувається дискусія з опонентом, а водночас формується відчуття ідентичності київського православ'я, зростлого на грецькій традиції, але свідомого своєї оригінальності, озброєного методологією західної теології зі схоластичною схемою «форма і матерія», закріпленою Тридентським собором. Однак богословська полеміка проектується в моральну площину, відкидаючи позицію маргінала, що зрікається сакралізованої цивілізацією Бароко етнічноконфесійної традиції.

Композиція книги обумовена прийнятим киево-могилянським богослов'ям західним ученням про сім таїнств. Почергово розглядаються:

1. Таїнство хрещення (с. 1–22).
2. Таїнство миропомазання (с. 23–2).
- 3–4. Таїнство покаяння (с. 33–8).
- 5–7. Таїнство євхаристії (с. 49–148). Тут виділяються в окремі підрозділи дискусія про євхаристію (с. 49–128), проскомидію (с. 129–145), просфори (с. 146–148).
8. Таїнство священства (с. 149–163).

9. Таїнство шлюбу (подружжя) (с. 164–170).

10-12. Таїнство оливопомазання (ostatniego pomazania) (с. 171–199) з доданими розділами «Про помазання здорових» (с. 200–209) та «*Na fałszywą rellatią iż konaiących do rozpaczy przywodzą*» (с. 210–217).

13. Церковний устав (с. 219–382): «*Na fałszywie wyliczone absurda, y quasi nagany godne ceremonie y rzeczy niepodobne do zachowania w graecoruskich ustawach napisanych odpowiedź*».

14. Перший трактат – про походження Святого Духа (с. 383–403).

15. Другий трактат – про церковну зверхність (с. 404–424).

Еволюція самого Касіяна Саковича, який, прийнявши унію, невдовзі перейшов на латинський обряд, та проблеми з'єднаної з Римом частини Київської Церкви виводяться автором із того, що ми б назвали комплексом меншовартости й браком розуміння власної тотожності. З позірним співчуттям автор «*Літосу*» саркастично звертається до уніятів:

*Przypatrzcie się tu panowie unicy, y dobrze uważajcie, w iakiey wadze iest wasza unia, y sakramenta w Kościele Rzymskim, ponieważ waszych kapłanów znowu iako niepoświęconych prześwięcaią, y bierzmią. A obawiać się trzeba, aby was po chwili znowu krzcić nie kazano (с.163).*

Вже у спрямованій до Касіяна Саковича епіграмі, що випереджає першу частину, автор визначає ключове значення таїнств:

*Во w sakramentach swoje Ruś kładzie zbawienie*

*A ty im zabobonów przyczytasz mawienie.*

Посилається Євсей Пимін не лише на бл. Августина, Фому Аквінського й інших західних богословів, але й на діяння Латеранського собору, який визнав однаково досконалыми римську та грецьку форми відправи хрещення (с. 6), на дозволи Флорентійського й Тридентського соборів відправляти миропомазання не лише єпископам, а й священникам (с. 25), на жалобні казання о. Петра Скарги (с. 48). Виявляє він обізнаність навіть із тим, що в Індії, Китаї, Японії через брак єпископів дозволяється відправляти миропомазання (конфірмацію) католицьким священникам (с. 25). З поширенням індульгенцій і формалізацією сповіді пов'язує появу аріян та інших протестантів, відпадиння Англії, Шотландії, Швеції, Нідерландів (с. 48).

Змістовність форми таїнств, усвідомлювана в контексті томістичного вчення про зміст і форму, складає богословське підґрунтя до відкриття ваги обрядової культури в плеканні церковної та національної ідентичності. Руйнування цілісності Церкви, пов'язуване автором із церковною унією, позначається і на сакраментальній культурі. Так, заборона використання на літургії житнього, вівсяного й іншого хліба, крім приписаного уставом

чистого пшеничного, пояснюється тим, що «zdzielali popi, przez opresia waszey uniey do tey hrubosci przywiedzeni» (с. 49).

Посвята книги Максиміліянові Бжозовському мотивується його свідомістю «prawoslawnego starozytnego szlacheckiey krwi Rusina» (посвята, с. 2). Православна віра згадується як «prawoslawna starozytna Ruska wiara» (посвята, с. 3), Київська Церква – як «prawoslawna Cerkiew Ruska» (передмова, с. 5, 6). Требник називається «роксоланським» (с. 1) і порівнюється з «московським» (с. 2) як носієм дещо іншої традиції. Говорячи про «форму» хрещення, полемізує з твердженням Саковича, ніби форма «Kościoła Rzymskiego iest doskonalsza, niż Grekoruska» (с. 5).

Говорячи про обтинання волосся під час хрещення, він додає: «Ten zwyczaj starozytny u do tego czasu w Graeciey, w Wołoszech, Multaniech, y Siedmigradzkiej ziemi znacznieyszemi ludzmi trwa y po dziśdzień» (с. 10), а потім згадує: «Lubo w Graeckich Trebnikach tego niemasz» (с. 12). Згадується про перелік речовин, із яких виготовляється святе миро, в грецьких требниках і наводиться форма миропомазання за грецьким же требником: «Σφραγς δωρεας πυσυ ματος αγυ, αγιν» – «Печать дару Духа Святого» (с. 28). Зауважується брак у грецьких Требниках розгрішувальної формули (с. 36). Нові латинські покутні книги (пенітенціарії) відкидаються на противагу освяченим досвідом старовини Номоканонам: «Niechay się tam kto chce na nich uczy, a my wolimy staroswieckich się Nomokanonów trzymać» (с. 36) й запевняється, що православні священники не чинять нічого поза вимогами Требника (с. 46). Перелічуються книги, де йдеться про форму євхаристії – слова «Прийміть, споживайте...», «Пийте з неї всі...»: київський Служебник, «*Екзегезис*» еп. Сильвестра Косова та його книгу «*О седми сакраментях*» (с. 50), а також виклад літургії вселенського патріярха Єремії (с. 51), Вальсамона (с. 54), уніятський трактат про сім таїнств (с. 60). Згадується про практикування грецького обряду в римській церкві св. Афанасія (с. 67).

Ущипливі критичні випадки Касіяна Саковича проти звичаїв Східної Церкви досить однозначно інтерпретуються автором як наслідок аморальности опонента, котрий «od wiary, habitu zakonnego y ritu unicolorum haniebnie oderwał się» (передмова до читача, с. 1) – «O bezecne usta! O giowo piekelnej pełna nienawiści!» (передмова до Максиміліяна Бжозовського, с. 5). Задля зцілення опонента йому належить навіть не повернутися до віри батьків, а хоча б добре усвідомити богослужбову культуру латинського обряду: «Otrzy ieno dobrze zalane złością swe oczu, a zaniechawszy perspektywy, przez którą patrząc, siebie nie widzisz, poyrzy w Rytual» (с. 13), «ieżeli oczyma przyrodzonymi dobrze niewładasz, porzuciwszy perspektywę przez którą patrząc, co około ciebie blisko obaczyć nie możesz, weźmi okulary,

a weyrzy w nowy Rytuał» (с. 26). Твердячи про недбалість руського духовенства стосовно таїнств («pią przez całą noc, a potem się spowiadaia» — с. 34), Сакович, за «Літосом», керується власним лихим досвідом. Автор саркастично запрошує: «Wspomni na Łucko, Ostrog, a barziew na Dubno, iakoś tam bachusowai» (с. 35). А коли Сакович пише про таїнство сповіді, автор із ще більшим сарказмом вигукує: «A wźdyć durniu nie Spowiedzi, ale Pokuty iest, y nazywa się Sakrament» (с. 43), тут же пояснюючи, що сповідь є лише однією з трьох частин таїнства покаяння. Закиди про брак помазання оливою при ієрейській хіротонії в східному обряді заперечуються шляхом апеляції до євангельських джерел таїнства й форми його встановлення самим Христом та апостольською практикою (с. 152–153). На цій підставі автор триумфально заявляє про відповідність східної практики апостольським настановам (с. 154).

Вихід поза сакраментальну культуру Церкви пов'язується з цілковитим зануренням у брехню: «Kto się nieprawdę powiadać przyzwuczaił, nigdy prawdy mowić nie może» (с. 23). Вимагається доказів звинувачень руського духовенства в униканні сповіді: «Nie tak bowiem ludzie mądrzy prawdy probuią, iako ty swoj fałsz gołemi swoimi słowami; ale albo pismem dowodzą, albo palcem ukazuią tego, na ktorego со powiadaia, że ten iest, a to uczynił» (с. 33). Такі докази Сакович міг би знайти в Требнику, але там їх ніколи не знайде. Це викликає згодом риторичний вигук: «Gdzieś to wyczytał, albo w którym Trebniku to napisano?...» (с. 44).

Образливі заяви Саковича про те, нібито руські священники розчиняють святе миро салом (очевидно, смальцем), дають авторіві підставу виводити брехливі твердження опонента з його власного уникання монаших звичаїв: «Chybaśty to sam w Dubnie mieszkaiąc czynił, boś one [sądło] czerncem będąc całą gębą bezwstydnie iadał» (с. 24). Пригадаймо, що київська традиція забороняла тоді монахам вживати м'ясо. Структурним центром образу Касіяна Саковича стає мотив відступництва, при чому зраджується церковна традиція, обряд, спосіб життя: «Gdyż od Prawosławney wiary od nas do Unitow się przewierzgnął, a od Unitow nie tylko a ritu ecclesiastico, ale y ab habitu et votis monasticis» (с. 41). В іншому ж місці додається, що Сакович «z zakonnym oraz habitem wstyd z modestią duchowney osobie należny z siebie zrzucił» (с. 44), сам же Сакович називається «niezbożnym rostryhą» (с. 62), який «tak wiele razów skłamał, niemasz tobie tak wierzyć» (с. 66).

Звинувачення Саковича в тому, що він перекладає на інших свої власні провини, є взагалі часто повторюваним мотивом твору: «Miły Boże wszytkich ty szacuiesz y winuiesz, a siebie w tym znayduiący się nie refutuiesz» (с. 24), «Ale żeś ty sam podobno iak w krotkości kochaiący się leń, albo bardzo w krotce, albo wszytkie modlitwy do Służby Bożey nigdy nie odprawował; preto y o inszych, że także się sprawuią, rozumiesz» (с. 95).

Звичайно ж, використовується і популярний євангельський мотив скалки в чужому оці: «Widzisz ty trzaskę w oku brata twego... Czemuż pierwey nie poyzysz na się, aby wyiał tram z oka twego» (с. 149).

Центральний образ «літосу» («каменя») дозволяє авторові формувати семіотичну перспективу твору довкола старозавітного сюжету про змагання Давида з Голяфом: «Rozumiem że iako on krola z proroka Bożego Dawida kamień bez hardych wrzasków, śmiertelnie ugodził Goliata zuchwałego, tak y ten prawdziwego resposnu kamień, od Wshodniej Cerkwie Matki naszej wypuszczony, tę faleczną poczware, nie tylko przed conspektem pobożnych, wielkich y poważnych ludzi obali, ale y wniwecz skruszy» (передмова до Максиміліяна Бжозовського, с. 4). А це, в свою чергу, мотивує оперування у відповіді Касіянові Саковичу текстами Давидових псалмів: «erubescant impii et deducantur in infernum muta fiant labia dolosa» — «Нехай посоромлені будуть безбожні, хай замовкнуть та йдуть до шеолу, нехай заніміють облудні уста» (Пс. 30:18-19), «sepulchrum patens est guttur eorum linguis suis dolose agebant iudica illos Deus» — «Признай їх за винних, о Боже, через свої заміри хай упадуть» (Пс. 5:11) (передмова до Максиміліяна Бжозовського, с. 6), «convertetur dolor eius in caput eius et in verticem ipsius iniquitas eius descendet» — «обернеться зло його на його голову, і на маківку зійде його беззаконня!» (Пс. 7:17), «multi dicunt animae meae non est salus ipsi in Deo eius; tu autem Domine susceptor meus es gloria mea et exaltans caput meum» — «Багато хто кажуть про душу мою: Йому в Бозі спасіння нема! Але, Господи, щит Ти для мене та слава моя, і мою голову Ти підіймаєш!» (Пс. 3:3-4) (передмова до читача, с. 3). Слова, пов'язувані з авторством біблійного царя, символічно перетворюються на полемічний аргумент — камінь, що цілить супротивника, хай він і видається потужним Голяфом. Передмова до читача закінчується багатозначною алюзією на історію біблійного Хама, Ноевого сина, що висміяв наготу свого підплого батька (передмова до читача, с. 4).

Обрядове й канонічне життя Церкви усвідомлюється в історичній перспективі. Так, відповідаючи на обґрунтований закид Саковича щодо браку метрик у церковному побуті Київської митрополії, автор нагадує про минулі часи, коли й у Західній Церкві ще не було запроваджено церковного діловодства, і повідомляє про вжиті православним єпископатом заходи, спрямовані на унормування парафіяльних документів: «Już na Synodach pasterze naszy swiaszczennikom takowe metryki mieć koniecznie przykazali» (с. 13). На підставі церковних книг заперечується теза Саковича про те, нібито Руська Церква не знала миропомазання до митрополита Іпатія Потія (с. 23). З використанням канонів Лаодикійського та Шостого Вселенського соборів доводиться історична закоріненість у східній традиції Літургії Ранішосвячених Дарів (с. 84–85). До

речі, цікаво, що, полемізуючи з Саковичем, автор «Літосу» захищає відправу Літургії Ранішосвячених Дарів у другій половині дня, а не вранці, як відправляли тоді Мессу латинського обряду (с. 86–87), та вечірні відправи Літургії напередодні Різдва, Богоявлення та у Велику суботу (с. 101).

Широко залучаються соборні діяння у розділі про таїнство священства. Не бракує й живих прикладів, що вводяться до дискурсу у формі популярних у бароковій прозі новелістичних прикладів. Містичний зміст архиєрейського відпущення провин ілюструє розповідь про недавнє чудо з 1635 р., коли тіло одного із самозванців на московський престол зотліло лише після того, як на прохання його сповідника о. Митрофана митрополит Петро Могила під час перебування у Вільні подав йому розгрішення (с. 37–38).

Використовується іронічне спостереження Цезаря Баронія над нерозумінням у «темні віки» малоосвяченими священниками слів Ритуалу, коли деякі клірики перекручували слова формули хрещення: «Baptizo te in nomine Patria et Filia et Spiritua Sancta» (с. 35). Цитується Міссал (с. 73, 81). Тезу Саковича про брак навчальних книг для сповідників (*kanonnych ksiąg*) спростовує посиланням на Номоканони (с. 35). Визнавши, що в служебнику справді була помилка, «Літос» відсилає опонента до виправленого вже тексту (с. 76). Свідченням християнського сумління руського духовенства подається те, що покаяння воно сприймає як «духовну лазню» й ніколи не стає до Служби Божої, доки не очистить сумління сповіддю (с. 34).

Може, найбільш істотним звинуваченням на адресу Саковича є теза про зухвале творення ним нових обрядів:

To dziwna że się iakimiśi nowym pseudoapostolem czyniąc, y materie sakramentów y formy y obrządki nowe stanowić się wazysz. Albo nie wiesz że nie tylko od ciebie, ale by anioł z nieba przyszedłszy perswadował, y inaksze nauki z sakramenta przyimować kazał, niżeli te ktore od Zbawiciela przez apostoły śś. y ich successory są podane, Cerkiew przyimować nie powinna y nie będzie (с. 27).

Реформаторство, модернізм ототожнюються зі зрадою стародавнього благочестя — і вислів «*ty co sik rad w nowinach kochasz*» (с. 29) перетворюється на суворий осуд опонента. Сакович зневагою до сакраментального життя східного християнства протиставляє себе загалом християнській вірі:

Wiem żeś takiey nauki ani w Trebnikach, ani w inszych cerkiewnych xiegach nie wyczytał, chyba u arendarza Dubieńskiego w żydowskim Talmucie, albo w Ostrogu u tatarskiego mołły w Alkoranie, ponieważ tę fałszywą baykę ... iako Cygan swemi dziećmi świadcząc dowodził (с. 40).

Сакович «Talmutem i Alkoranem trąci» (с. 61) читачів. Сакович називається «Zuzanistą» (с. 44), що, очевидно, пояснюється поширеними звинуваченнями Зизанія в протестантських поглядах, «Kabalistem» (с. 53), «Arcyszczymatykiem» (с. 73). З властивою Бароко сакралізацією традиції давній досвід відправи Літургії Ранішосвячених Дарів подається за свідчення її канонічної правосильності: «Sama dawność trzymaście set i kilkadziesiąt lat aż po dziś dzień wyświadcza świętą y potrzebną być rzeczą y dobry fundament mającą» (с. 85). Натомість запровадження Касіяном Саковичем чужої грецькій традиції читаної Служби Божої викликає обурене зауваження: «Od siebie to, coś bezrossądnie wymyślił, przyjął; za czym nie Graeckiego nabożeństwa ludźmi, ale Kussiianowego zwać się słusznie mogą» (с. 89).

Очевидно, загадковий Євсевій Пимін не міг припустити, що за менш ніж півсторіччя київські богослови самі опиняться в становищі підозрілих маргіналів і мусять боронити власне розуміння релігійно-культурої ідентичності в обставинах Московського патріярхату, а згодом Синодальної Церкви. Розвитком дискусії з відступником Касіяном Саковичем стане полеміка про епikleзу, в якій із позірно сакраментологічною тематикою сполучиться глибока етична проблема, що й нині визначає спосіб мислення Церков київської традиції: як поєднати в богослов'ї синтез, наслідування й оборону ідентичності? І де пролягає межа між особистим шуканням істини людини, наділеної природним правом вибору, та зрадою?