

# Ad fontes!

Ігор Ісіченко, архієпископ

УДК 821. 161. 2'04. 02

## “ВАСИЛІАНСЬКЕ БАРОКО”

У статті автор аналізує внесок монахів-василіан у літературне життя України доби бароко. Розглянуто творчість архієпископів Йосафата Кунцевича та Лева Кревзи, єпископа Якова Суші. Окрему увагу приділено діяльності Почаївського монастиря з його друкарнею, що став головним видавничим і культуротворчим осередком XVIII ст. Відзначається чільне місце серед почаївських видань “Народовіщанія” та “Богогласника”. Автор використовує термін “василіанське бароко” й намагається окреслити його параметри.

*Ключові слова:* василіанський, бароко, Почаївський монастир, Йосафат Кунцевич, Лев Кревза, Яків Суша.

*Archbishop Ihor Isichenko. On Basilian Baroque*

The paper summarizes the contribution of Basilian monks to the literary life in Ukraine of the Baroque era. The author concentrates on the works of archbishops Josaphat Kuncewicz and Leon Kreuza as well as on those of bishop Jakob Susza. Much attention is given to Pochaiv monastery with its printing works which became the centre of publishing and cultural activities in the 18th century Ukraine. The pivotal point of publishing activities in Pochaiv is considered to be marked with two editions, namely “Narodovishchaniye” (a collection of sermons) and “Bohohlasnyk” (a collection of Ukrainian religious songs). In order to describe this state of matters, the author introduces the term “Basilian Baroque” and outlines its principal parameters.

*Key words:* Basilian Baroque, Pochaiv monastery, Josaphat Kuncewicz, Leon Kreuza, Jakob Susza.

### Середовище барокової творчості

Уже майже сторічна історія студій над роллю бароко в українському літературному житті XVII–XVIII ст. дозволила з достатньою виразністю окреслити естетичні виміри цього стилю, форми його присутності в національному письменстві й напрямки інтегрування барокової літератури України в загальноєвропейський контекст [див.: 35; 37]. У перебігу досліджень виокремився феномен “козацького бароко”, межі якого часом надзвичайно розширювалися й охоплювали, по суті, усі мистецькі явища, позначені самобутнім колоритом і відвертою заангажованістю в національне суспільне життя. Не зважаючи торкатися включених до кола “козацького бароко” архітектурних споруд, іконописних типів (“козацька Покрова”), “парсун”, виробів прикладного мистецтва, зазначимо безперечно належність до цього таки культурного простору “козацьких літописів”, історичних віршів про Хмельниччину й добу Руїни, творів гетьманів Івана Мазепи й Пилипа Орлика, Антона Головатого й Семена Климівського, інших текстів, котрі виникали в козацькому середовищі та несли в собі відбиток регіонально-станової версії сарматизму [див.: 47; 48; 49].

Очевидно, розквіт “козацького бароко” починається з перших виявів активної експансії козацтва в суспільно-культурне й церковне життя України – вступу Запорозького Війська на чолі з гетьманом до Київського Богоявленського братства, організації архієрейських хіротоній 1620 р. І хоча з огляду на дальшу долю ректора Київської братської школи о. Касіяна Саковича [7, т. 2, 221-358; 23, 93-113] його “Вірші на жалосний погреб гетьмана Петра Конашевича

Сагайдачного” (1622) важко зарахувати до “козацького бароко”, проте саме вони стали першим виразним знаком присутності козацького етосу серед доміантних спонук літературної творчості нової доби.

“Козацьке бароко”, як і загалом станова свідомість козацтва, стверджуючи лицарські чесноти й, відповідно, державотворчі права української мілітарної верстви, активно визискує церковно-релігійний чинник. Сарматська ідеологема “старожитньої віри”, трансформована в ситуації козацьких воєн в ідею ексклюзивності “руської” або “грецької” (тобто православної) віри в Гетьманщині або в гіпотетичному Великому князівстві Руському, стає однією з визначальних ідей коду козацької субкультури [див.: 27]. Це локалізує “козацьке бароко” у вимірах української православної спільноти, котра у XVIII ст. переживає невпинну загрозу асиміляції імперією, будованою як православна, поствізантійська альтернатива християнському Заходові.

Модель українського літературного бароко, значною мірою узалежнюваного від історичної долі “козацького бароко”, неминуче інтерпретує XVIII ст. як добу згасання літературного життя, лише частково компенсованого пограничними фольклорно-літературними явищами на кшталт гумористичних віршованих оповідань, бурлескно-травестійних віршів, вертепу.

Тим часом об’єктивна картина літературного життя цієї доби вимагає врахування того, що до першого поділу Речі Посполитої більшість українських земель залишалася поза межами Гетьманщини й навіть суто гіпотетично культуротворчий процес мав тривати й на цій терені, що вмщував давні осередки української книжності, – Львів, Перемишль, Холм, Володимир-Волинський, Сянок та ін., а також столичні, університетські міста Вільно, Краків, у яких завжди зосереджувалася українська спільнота.

Існує, щоправда, одна давня ідеологічна перешкода для врахування цього культуротворчого терену. Саме тоді, коли формувалася українська історико-літературна наука, у 30-і – 60-і рр. XIX ст., і згодом, коли в підсоветській Україні відбувається засвоєння концепції стилю бароко, у 50-і – 70-і рр. XX ст., політика панівних верств була позначена антипольськими й антикатолицькими тенденціями. Тому від публікацій годі було очікувати об’єктивності у ставленні до величезного корпусу текстів польською, латинською, книжною українською, церковнослов’янською мовами, що з’явилися в колах, відчужених від політичної риторики Гетьманщини, відтак же й від впливу “козацького бароко”. Ці кола – шляхетські родини, де плекалася ідеологія *genus Ruthenus, natione Polonus*, багате міщанство, а тим більше з’єднане з Римом духовенство й чернецтво, попри переживані ними колонізаційні й латинізаційні впливи, лишалися протягом XVII–XVIII ст. основним середовищем, де виникали й функціонували українські літературні тексти. У цьому середовищі виокремлюється верства, безпосередньо покликана до служіння словом із метою здійснення своєї апостольської місії – монашество. Верства, у середовищі якої барокові риси складаються в самотутню субкультуру.

#### **Чин святого Йосафата**

Монастир ще в Середні віки був головним осередком книжної традиції. Мистецтво письма, здобуття освіти виглядали в ті часи прерогативою посвяченої Богові верстви – ченців. Не лише столичні Києво-Печерський або Видубецький, а й провінційний Зарубський монастир засвідчили свою присутність у літературному процесі як важливі осередки українського письменства [12, 163-185; 43, 131-163]. Невід’ємну рису чернечої ментальності становить особлива пошана до традиції, стабільного способу життя відповідно до уставу (типикону), авторитетного для мешканців монастиря. Це виявлялося

у плеканні культу засновника монастиря й упорядника уставу, в уважному фіксуванні подій монастирської історії та пов'язаних із нею зовнішніх подій, в обережному, а часто й упередженому ставленні до нав'язуваних іззовні реформ.

Берестейська унія 1596 р. не була прийнята абсолютною більшістю українського чернецтва. Монастирі Києва, Волині, Галичини стали осередками опору з'єднання Київської митрополії з Римом [див.: 38, 172-173; 13]. Богословські мотиви цього найчастіше були вторинними. Унія відкидалася як спроба зміни усталеного порядку, як зазіхання на традицію, освячену, зокрема, ідеологією сарматизму, панівною в Речі Посполитій.

Творення нової монашої традиції починається у Вільні, давній столиці Великого князівства Литовського, де істотну частину населення становили білоруси й українці. Тут сусідили між собою одне з найактивніших православних братств, потужний осередок Товариства Ісусового, що опікувався Віленською академією, та митрополіча кафедра предстоятеля з'єднаної з Римом українсько-білоруської Церкви.

Осередком реформи чернечого життя став віленський Свято-Троїцький монастир. Він належав Віленському ставропігійному братству, але після Берестейської унії воно мусило переміститися до Свято-Духівського монастиря, Свято-Троїцький же монастир переживав занепад, аж доки 1604 р. із приходом Йосафата Кунцевича не починається його духовна віднова. За три роки до Йосафата Кунцевича приєднався Іван (у чернецтві Йосиф) Велямин Рутський, майбутній митрополит. Рутський, живучи у Вільні впродовж 1603–1607 рр., мав намір заснування власного монастиря й реформи всього східного чернецтва за допомогою латинських орденів (єзуїтів або кармелітів босих). Він навіть подав до Рима свої пропозиції, але вони не дістали підтримки.

Починаючи з 1607 р., Свято-Троїцький монастир активно перебудовується; запроваджується щоденна відправа літургії та церковного правила; церковна громада навчається богослов'я, мов, історії Церкви. Рутський приймає рукоположення й 1609 р. стає архімандритом монастиря. Невдовзі (1611 р.) він підноситься в сан єпископа Галицького з повноваженнями митрополічного вікарія, а ще за два роки стає київським митрополитом (1613–1638). Управління монастирем перебрав Йосафат Кунцевич. Він засновує монастирі в Битені на Гродненщині, де згодом організується новіціат, і Жировицях. До цих монастирів приєднуються ще два в Новогрудку й Мінську, при яких мали діяти монастирські школи. Число ченців досягло 100.

Тоді митрополит Йосиф Велямин Рутський скликав 20–26 липня 1617 р. загальні збори (капітулу) всіх п'яти монастирів і запропонував їм устав, укладений на основі правил свт. Василія Великого з урахуванням досвіду західних чернечих орденів. Монастирі об'єднувалися в Конгрегацію Пресвятої Тройці, керовану протоархімандритом, мали відтепер дотримуватися єдиного правила, щочотири роки збиратися на капітулу й вирішувати там головні проблеми. Протоархімандрит підпорядковувався безпосередньо митрополитові, а монастирі були виведені з підпорядкування єпархіальним єпископам [21, 102-133]. Сучасник агіограф-василіанин наголошує: “Рутський вніс досвід Заходу, а св. Йосафат – елементи східного чернецтва... З'єднання цих двох напрямків дало в результаті відроджений Василіянський Чин” [34, 130]. “Відроджений” – бо в латинській інтерпретації все східне монашество складало одну спільноту, формальним творцем якої вважався автор першого дискурсивно оформленого уставу (більших і менших правил) – свт. Василій Великий.

Так виникає найдавніший монаший орден з'єднаної з Римом українсько-білоруської церкви – Чин святого Василія Великого (ЧСВВ). Оскільки

архіандрит віленського Свято-Троїцького монастиря Йосафат Кунцевич уже 1617 р. наприкінці капітули був наречений полоцьким архієпископом, його наступником у Вільні й першим протоархіандритом василіанського чину став Лев Кревза Жевуський (або Ревуський), виходець із дрібної шляхти на Підляшші. Він відбував чернечу формацію у Віленському Свято-Троїцькому монастирі, згодом же очолив обитель у сані архіандрита. Коли Свято-Троїцький монастир став центром реформи і сферментував довкола себе першу на Русі католицьку конгрегацію східного обряду (1617), то її очолив саме о. Лев Кревза. Зачинателі монашої реформи не залишають новоствореного чину: як київський митрополит опікується василіанами Йосиф Велямин Рутський, перебуває в постійному контакті з чернечою спільнотою полоцький архієпископ Йосафат Кунцевич. Оскільки резиденції обох архієреїв розташовані там-таки, у безпосередній близькості до центру реформованого монашества, їхня присутність у повсякденному житті конгрегації лишається регулярною.

“Кров мучеників – насіння християн”, – говорив Тертуліан. Ці слова справилися в історії творення василіанського чину, котрий здобуває 12 листопада 1623 р. свого небесного опікуна в особі загиблого у Вітебську архієпископа Йосафата Кунцевича. Його смерть стала одним із найважчих епізодів у міжконфесійному конфлікті, що так фатально впливав на суспільне життя всієї Речі Посполитої й України зокрема, але вона ж, інтерпретована як мучеництво за віру, дала з’єднаній із Римом частині Київської митрополії, а передусім чинові василіан, ідеальну модель ревнителів єдності, готового покласти своє життя за паству.

Виходець із Волині, Йосафат Кунцевич вніс у василіанську духовність потужний струмінь східної аскези. У його особистій молитовній практиці знаходиться місце і для багатоденного затвору, і для практикування Ісусової молитви, суворого посту, різних форм умиртвлення тіла, тривалих молитов. Зрештою, ці практики не були чужими й західному монашеству. Водночас же Йосафат цілком у стилі апостольських чинів латинської традиції віддається невтомній проповіді навернення до Христа, що в його розумінні означало і приєднання до католицької Церкви. Годинами він сповідає грішників, відвідує злочинців у в’язниці та хворих у лікарнях. Прізвисько “душехвата” відображає його настанову повсякчас енергійно здійснювати священниче покликання – бути “рибалкою людей” (Мт. 4:19).

Власні твори Йосафата Кунцевича не належать до важливих літературних явищ [8, 7-19]. Найбільш концептуально насичений текст, що став фундаментальним для книжної культури василіанського чину, – це його біографія, позначена інтенсивним пастирським, а з 1617 р. – архіпастирським служінням, що увінчалось 12 листопада 1623 р. мученицькою смертю. Контроверсійна з погляду опонентів загибель полоцького архієпископа від рук православних вітебських міщан у перебігу беатифікаційного, згодом же й канонізаційного процесу була інтерпретована як смерть за віру й зумовила визнання священномученика Йосафата не тільки небесним покровителем заснованого ним монашого чину, а й духовним опікуном християнської єдності [34, 137-139].

Папська конгрегація “De propaganda fide”, ознайомившись із документами, надісланими митрополитом Рутським, запропонувала почати беатифікаційний процес 1624 р. Було проведено багато переслухань і допитів. Частина матеріалу відобразилася в житійних творах. Унаслідок цього процесу 16 травня 1641 р. оголошено беатифікаційний декрет папи Урбана VII. А вже 29 червня 1867 р. папа Пій IX підписав канонізаційний декрет, яким Йосафата проголошено святим – першим святим уніатської Церкви [див.: 31; 50].

Культ священномученика Йосафата, виявлений, зокрема, у шануванні його реліквій, став одним із найважливіших чинників розвитку василіанської духовності. За часів польсько-московських війн мощі Йосафата Кунцевича вивозяться з Полоцька, щоб потім бути повернутими до тамтешнього кафедрального собору. Під час перебування в Полоцьку московського царя Петра I гине кілька монахів-василіан, які намагалися захистити святиню від наруги. За ухвалою капітули 1709 р. василіани викупили місце у Володимирі-Волинському, де народився Йосафат Кунцевич, і збудували там свою колегію. Перед небезпекою нищення росіянами мощі вивозяться спершу до Холмщини, а потім до церкви в м. Варвари у Відні, і вже у ХХ ст. потрапляють до Рима, знаходячи 1963 р. спочинок у соборі святого Петра [34, 140-147]. Драматична доля реліквій священномученика Йосафата стає істотним складником пов'язаного з його особистістю василіанського дискурсу.

Перший *житійний текст*, що з'явився в перебігу творення культу загиблого подвижника, – твір “Життя і смерть Йосафата Кунцевича, архієпископа Полоцького” (1624). Оригінальна його назва – “Relacya o zamordowaniu okrutnym u osobliwey świętobliwości w Bogu wielebnego Ozca Jozafata Kuncewicza, Archiepiskopa Połockiego”. Книжку було видано польською мовою в Замості 1624 р. й того самого року перекладено латиною. Одна версія латинського перекладу вийшла друком у Замості, друга подана у травні 1624 р. до Рима з метою започаткування беатифікаційного процесу. Автором вважається митрополит Йосиф Велямин Рутський. Книжку, присвячену папі Урбанові VIII, видав володимир-волинський єпископ Яким Мороховський.

Твір свідчить про близьке знайомство автора з героєм. Потреба оперативного видання книжки зумовила лаконічність сюжету. Автор зосереджується на чернечому житті героя під час його перебування у віленському монастирі Пресвятої Тройці, а також на архієрейському служінні Йосафата Кунцевича в Білорусії. Докладно описано обставини мученицької смерті полоцького архієпископа. Згадуються й події, що настали після його загибелі: чудесні знаки, знамення, а також суд над убивцями й покарання міста Вітебська наприкінці січня – на початку лютого 1624 р.

Дискурсивно оформлена модель героя-мученика й далі розробляється в нових інтерпретаціях сюжету про Йосафата Кунцевича. Ця ж сюжетна модель визначає згодом літературне втілення мотивів загибелі за віру монахів-василіан під час козацьких воєн XVII ст., вторгнень у Річ Посполиту росіян, гайдамаччини, насильницької ліквідації унії в Російській імперії.

### **Василіани в літературній полеміці**

Творення й розвиток у василіанському середовищі агіографічного дискурсу неминуче випереджалися вимушеною участю в міжконфесійній полеміці. Ще 1617 р., у період утворення Конгрегацій Пресвятої Тройці, у Вільні в друкарні Лева Мамонича вийшов головний літературний твір Лева Кревзи під заголовком “Obrona jedności cerkiewnej, abo Dowody, którymi się pokazuje, iż Grecka Cerkiew z Łacińską ma być zjednoczona”. У ньому можна було б виявити символічний початок феномену “василіанського бароко”. Автор із граничною для свого часу стриманістю, у коректній до опонентів формі, оперуючи переважно східною патристичною літературою, доводить неможливість дійсної єдності Церкви поза юрисдикцією римського архієрея. Польська мова й вироблені латинським богослов'ям прийоми аргументації сполучаються з послідовним орієнтуванням на візантійські церковні джерела, Вселенські собори й авторитетні постаті Східної Церкви. Історичні екскурси покликані довести споконвічний зв'язок Київської Церкви з апостольським престолом. Дискурсивна стратегія, що передбачає визнання джерельного авторитету

за патристичною спадщиною Сходу й вільне використання богословських методів інтерпретації цієї спадщини, вироблених латинськими школами Заходу, розкривається вже в цьому тексті.

Трохи згодом у перебігу полемічного діалогу віленських василіан із архієпископом Мелетієм Смотрицьким з'являється трактат “Подвійна вина” (1621). Оригінальна його назва – “*Sowita wina, to iest odpis na skript, maiestat krola Jego Mości, honor y reputacją ludzi zacnych, duchownych y świetckych obrażaiący, nazwany Verficati niewinności*”. Книжка вийшла друком у Вільні 1621 р. як колективний твір монахів-василіан зі Свято-Троїцького монастиря. Оскільки на той час протоархімандритом василіан лишався митрополит Йосиф Велямин Рутський, то припускають, що він був якщо не автором, то редактором видання. За іншою вірогідною версією, автором міг бути тогочасний настоятель монастиря о. Лев Кревза [4, 511].

Полемічний твір спрямований проти трактату Мелетія Смотрицького “Виправдання невинності” і зберігає логічну послідовність твору опонента. Хоча самі автори скаржаться на вади композиції критикованого твору, брак у ньому плану й поділу на частини, запроваджуючи поділ на 12 малих розділів. Головним предметом дискусії лишається статус православних єпископів, висвячених Патріархом Єрусалимським Феофаном 1620 р. Ця висвята поклала край сподіванням на те, що православно-уніатський конфлікт у Речі Посполитій припиниться сам собою зі смертю владик, що не прийняли Берестейську унію 1596 р. Король, із котрим прийнято було в ті часи узгоджувати кандидатури архієреїв, сприйняв висвяту як антидержавний акт і відмовився визнавати повноваження нових владик. Мелетій Смотрицький же, сам поставлений 1620 р. на архієпископа білоруських земель, доводив законність своїх свячень і право православної Київської митрополії проводити архієрейські хіротонії без відома світської влади.

Автор трактату “Подвійна вина” будує свої аргументи на апелюванні до історичних прецедентів: доти, твердить він, у Православній Церкві, як і в Католицькій, було узвичаєно подавати кандидатури архіпастирів на затвердження монархам. Принагідно ущипливо вказується на те, що церковні маєтності (“*бенефіції*”) у Греції, Сербії, Болгарії, Росії часто ставали предметом торгівлі. Визнаючи право Церкви на зведення в духовний сан, автор розрізняє поняття елекція (вибори), консекрація (висвята) й місія (направлення). Якщо висвята й направлення належать до компетенції Церкви, то вибори передбачають залучення світських людей із правом “*постуляції*” монархом. Під “*постуляцією*” (*postulatio*, лат. – вимога, прохання) розуміється пропонування кандидатури для висвяти.

Більшість розділів твору безпосередньо стосуються актуальних обставин церковного життя в Речі Посполитій. Заперечуючи законність підпорядкування Руської Церкви Константинопольському Патріархові, автор використовує королівські листи й ухвали сеймів, по-своєму тлумачить 28-ий канон Халкідонського собору, використовуваний православними для доказу поширення патріаршої влади на Русь. Але водночас він удається до образних характеристик відносин двох Церков київської традиції зі “*схизматичним*” (розкольницьким) Константинополем і Римом. Папа Римський порівнюється з королем, а патріархи – з воєводами. Коли підданий відступає від воєводи, що зрадив короля, то він не відступник, а вірний королеві. Хто ж лишається при зрадливому воєводі, той, власне, і стає відступником. Уніати тільки відступили від пастиря-відступника й утекли до того, кого вони вважають Уселенським Пастирем. “*Ви самі називаєте нас уніятами, тобто в єдності, а самі тим йменням брідитеся. Ми це ймення вдячно від вас приймаємо, бо схизма противна унії. Унія при нас, а схизма при вас*” [32, ч. 2, 231].

Критично описано діяльність Мелетія Смотрицького в Білорусії. Він звинувачується в потуранні насильству і кривдам із боку православних, сіянні розбрату. “Сам Смотрицький, осівши у Братському монастирі у Вільні, так зачав гордо поводитися, немов би не було Бога на небі, а короля й іншої світської влади на землі” [32, ч. 2, 235]. Через нього відпали від унії деякі громади, зокрема в Полоцьку, а ті, що відмовляються ходити до з’єднаних із Римом храмів, позбавляють себе церковних таїнств і похорону. Автор указує на плоди унії: більш інтенсивне духовне життя громад, поширення богословської освіти, проповідництво. Руська мова вживається і на проповідях, і приватно. Зберігається церковнослов’янська мова відправ. Навіть зауважено, що “у нас більша охайність при вітварях”. Захищаючи пам’ять митрополита Іпатія Потія, автор нагадує про його друковані твори, ораторську майстерність і організаторську діяльність, зазначаючи, що протягом десяти років добре знався з митрополитом. Це дає підставу припускати авторство митрополита Рутського.

### **Єпископ Яків Суша**

Певною мірою підсумував етап становлення “василіанського бароко” як самобутнього феномену українського літературного життя єпископ Яків Суша. Він народився 1610 р. в Мінську у шляхетській родині, потім навчався в митрополичій школі Іпатія Потія, служив і вчився при митрополиті Йосифі Веляміні Рутському й архієпископі Антонієві Селяві. 1625 р. вступив до василіанського новіціату в Битені, а згодом, уже як монах-василіанин, продовжив студії в єзуїтській колегії в Пултуську (Мазовше), в Олмовці (Моравія). В Олмовці Суша здобув ступінь доктора богослов’я.

1636 р. він був рукоположений на священника і служив у Новогрудку, Жировицях і Холмі. З 1639 р. – професор і ректор Холмської колегії. У зв’язку з виїздом холмського уніатського єпископа Мефодія Терлецького до Рима 1643 р. та його смертю 1647 р. Яків Суша призначається адміністратором Холмської єпархії, а 1652 р. висвячується на єпископа Холмського й Белзького.

Холмську єпархію Яків Суша очолював до 1687 р. Козацькі війни й вимоги скасування унії призводили до нестабільного стану в єпархії. Упродовж 1655 – 1665 рр. Київська уніатська митрополія не мала предстоятеля. Майбутнє з’єднаної з Римом Церкви було під загрозою. За порадою Якова Суші король Ян Казимир узяв під Берестечко чудотворну Холмську ікону Богородиці. Згодом, коли Яків Суша став єпископом, ікону врочисто повернули до Холма. А до 100-річчя битви під Берестечком гданський ювелір Жоде створив срібну плиту з барельєфом – картиною битви. У центрі було зображено ікону Холмської Богоматері, а перед нею стоять навколішки король Ян Казимир та єпископ Яків Суша.

Яків Суша виїхав 1664 р. до Рима, аби клопотатися про налагодження справ в уніатській церкві. Він сприяв призначенню нового митрополита (ним 1665 р. став Гавриїл Коленда), незалеженню від уніатської ієрархії ордену василіан. У Римі було розпочато розмови про унормування статусу Мукачівської єпархії, канонізацію Йосафата Кунцевича, постійне представництво уніатської церкви при Апостольському Престолі. У цей час, живучи в Римі три роки, Яків Суша пише й видає три свої основні твори про духовні здобутки унії в Україні. Холмський єпископ здобув авторитет і навіть був запрошений до участі в папських богослужіннях. Помер Яків Суша 1687 р. в Холмі [19, 275-277; 30, 441-442].

Письменницька праця Якова Суші засвідчує вже не тільки намагання синтезувати в літературному тексті автохтонну традицію та імпульси, породжені динамікою розвитку вселенської церкви. Холмський єпископ прагне відкрити досвід власної духовності для неукраїнського читача, інтерпретувати

півсторічний досвід з'єднаної з Римом Київської митрополії як чинник загальноцерковного значення. Римський контекст, уречевлений саме в ці роки появою у вічному місті руської церкви Сергія і Вакха [41, 193-197], стає сприятливим середовищем для ферментування барокового коду, здатного закріпити й відтворити самобутні риси нової василіанської субкультури.

Серед ранніх творів Якова Суші вирізняється твір на богородичну тематику “Воскреслий фенікс” (1646). Оригінальна його назва – “Phoenix redivivus albo obraz starożytny chełmskiej Panny u Matki Przenajświętszej”. Книжка видана в Замості 1646 р. Вона розповідає про найбільшу святиню Холмщини – чудотворну Холмську ікону Богородиці. Використовується переказ про те, ніби Холмська ікона пензля апостола Луки була привезена князем Володимиром із Корсуня, куди вона потрапила з Константинополя. До Холма вона нібито була передана самим князем Данилом Галицьким при спорудженні собору бл. 1223 р.

Яків Суша виявив, що ікона намальована на дошці кипариса. З його погляду, це доводить імовірність авторства апостола Луки. Докладно описується специфічний запах кипарисової дошки. Повідомляється, що вона була склеєна із трьох частин, і наведено її розміри. Яків Суша майстерно описує ікону, за що Л. Міляєва визнає його першим українським мистецтвознавцем [див.: 18]. Він порівнює образ із іншими відомими святинями південного походження, виконаними на кипарисі, – Ченстоховською Божою Матір'ю і Марією Маджоре в Римі.

Згадавши численні легенди про чуда, явлені Холмською іконою, автор використовує історичні джерела, зокрема твори Яна Длугоша й Мартина Бельського. Уважається, що ікона прославлена 704 випадками чудотворіння, чимало з яких зафіксував Яків Суша.

Перебуваючи в Римі, він видав книжку “Подвиги уніатів” (1664). Оригінальна її назва – “De laboribus unitorum, promotione, propagatione et protectione Divina Unionis ab initio usque ad haec tempora”. Це коротка апологія Берестейської унії, доведена до свого часу. Автор відкидає звинувачення з боку римської курії та польського єпископату в безплідності ідеї унії. Він бере за взірць мартирологічні твори й показує страждання, пережиті церквою за з'єднання з Римом. Згадано про сорок монахів-василіан і близько сотні світських священиків, що постраждали за унію. Описується грабування церков, захоплення їхнього майна. Наголошено на тому, що ніхто з уніатських єпископів не зрікся єдності з Римом, хоча серед латинського кліру траплялися випадки відступництва під загрозою переслідувань [30, 441-442].

Істотним внеском у формування житійної інтерпретації історії архієпископа Йосафата Кунцевича стала видана в Римі книжка Якова Суші “Хід життя та подвиг мучеництва блаженного Йосафата Кунцевича” (1665). Оригінальна назва – “Cursus vitae et certamen martyrii B. Josaphat Kuncевичii, Archiepiscopi Polocensis, Episcopi Vitebscensis et Mscislaviensis, Ord. D. Basilii Magni”. Присвята папі Олександрові VII закликає понтифіка проголосити Йосафата святим. Беатифікаційний процес уже завершився 1643 р. офіційним визнанням Йосафата блаженным.

У книжці, написаній з історичною сумлінністю, великим пієтетом до героя, а водночас із критичністю науковця, використано всі попередні твори про Йосафата Кунцевича, документи й акти беатифікаційних процесів. Поряд із документальними матеріалами тут знайшли відображення свідчення сучасників блаженного, власні спостереження автора.

Видання містить такі розділи: 1. Народження й молодість Йосафата до вступу в монастир. 2. Йосафат у чині св. Василя Великого. 3. Йосафат як архієпископ.



4. Мучеництво й пізніші події. 5. Прославлення й чудеса бл. Йосафата. 6. Церковне шанування Йосафата. Найдокладніший розділ п'ятий. Яків Суша зібрав і записав розповіді про сотні чудес і дивних знаків, довершених за посередництвом бл. Йосафата. Нагадується про мряку, яка оповила Полоцьк після загибелі архієрея, і про світляні знаки над водою, де було знайдене його тіло. Описано численні зцілення при гробі Йосафата. Молитовній опіці загиблого приписується захист Полоцька від облоги шведів 1627 р., порятунок будинку колегії перед пожежею [31, 409-410].

Деякою мірою до житійної традиції наближається латиномовний твір Якова Суші "Савл і Павло руської унії" (Рим, 1665). Його оригінальна назва – "Saulus et Paulus Ruthenae Unionis, sanguine B. Josaphat transformatus sive Meletius Smotriscius, Archiepiscopus Hierapolitanus, Archimandrita Dermanensis Ordinis S. Basilii Magni". О. Богдан Курилас, монах-редемпторист, переклав книжку 1959 р. українською [див.: 33]. Вона перевидавалася в Канаді в бібліотеці "Логос" (том 35).

Це життєпис Мелетія Смотрицького, у якому простежується історія прийняття ним унії. Книжка інтерпретує навернення православного архієпископа як чудо, учинене за молитвою блаженного Йосафата Кунцевича. Символічним прообразом цього навернення автор вважає історію фарисея Савла, що став апостолом Павлом (Діян. 9:1-30). Отже, сюжет твору будується за моделлю Павлової біографії: гонитель католиків Мелетій унаслідок чудесного навернення, яким він зобов'язаний загиблому з його провини блаженному Йосафатові, стає ревним будівничим церковної єдності й помирає побожно, засвідчуючи чудами відданість Апостольському Престолові.

Сюжет насичено агіографічними деталями. До них належать мотиви мучеництва, зосереджені довкола вбивства Йосафата Кунцевича мешканцями Вітебська, котрих "загорнув для пекла промовистістю та пером Мелетій" [33, 11]. Однак зворотні моменти в біографії самого Мелетія також супроводжувалися чудесними знаками. Коли герой твору залишає Свято-Духівську церкву у Вільні, удаючись на прощу до Святої Землі, то падає колона із царських дверей, що сприймається за пророцтво: "Смотрицький або загине де, або більше сюди не повернеться" [33, 11]. Особливої символіки набуває історія з бреве (офіційним посланням) папи Урбана VIII, у якому проголошено звільнення Мелетія від церковних покарань і визнано його архієпископом Ієрапольським. За кілька годин по смерті Смотрицького це бреве вкладають у його правицю – і раптом рука міцно стиснула листа, щоб уже потім не віддавати його нікому, крім митрополита Йосифа Веляміна Рутського. Коли ж у ліву руку спочилого спробували вкласти листа від Константинопольського Патріарха, то стиснена долоня не дозволила цього зробити. Автор так тлумачить описаний випадок: "Раніш кровожадний Савло повернувся в ласкавого Павла і тепер держить у чудодійній руці прохальний звиток до Бога, де умилостивлює його для свого люду: щоб цей народ не загинув, лиш навернувся й жив!" [33, 86].

Інтерпретація життєвого шляху Мелетія Смотрицького відверто тенденційна й покликана відобразити глибину пережитого героєм душевного зламу. З погляду автора, ранні твори Смотрицького – це "смертоносне трійло" [33, 7], "гадючий виплодок" [33, 9], "перлина, на жаль, витягнена з Ахеронської баюри" [33, 9]; вони справили руйнівний вплив на суспільну свідомість православної спільноти Речі Посполитої. Найбільше уваги приділено драматичному наверненню Мелетія, розчаруванням його від зустрічі з реаліями православного Сходу: "Немає там більше Антоніїв, немає Золотоустих!" [33, 15]. Досить детально переказано слідом за творами самого Мелетія Смотрицького історію Київського собору 1628 р. та анафемування книжки "Апология".

Твір насичений документальним матеріалом. Тут уміщено в латинському перекладі листи князя Олександра Заславського, самого Мелетія Смотрицького, митрополита Йосифа Веляміна Рутського, кардинала Людовика Людовізі, уривки з похоронної проповіді Мелетієвого сповідника, єзуїта о. Альберта Кортицького. Однак трапляються неточності й помилки в датуванні.

Унікальна місія єпископа Якова Суші в літературному житті українсько-білоруської громади Речі Посполитої та у входженні національної культури до загальноєвропейського контексту зобов'язують українців до глибшого знайомства з його спадщиною. На часі підготовка відповідних досліджень і, найголовніше, публікація зібрання творів холмського владика в перекладі українською мовою.

### **Культуротворча місія василіан у Речі Посполитій (1667–1772)**

Монастирі на етнічно українських теренах Речі Посполитої, приймаючи унію, не одразу входять до василіанського чину. Лише згідно з рішеннями Замоїського собору 1720 р. вони мали бути об'єднані в одну конгрегацію. На Львівській капітулі 1739 р. проголошено утворення чернечої провінції Святої Покрови Чину святого Василя Великого (ЧСВВ). До неї належали василіанські монастирі на землях Холмщини, Волині, Галичини, Правобережної України. Невдовзі, 1743 р., відбулася Дубенська капітула ЧСВВ, унаслідок якої обидві василіанські провінції, литовську (Пресвятої Тройці) та руську, тобто українську, (Святої Покрови), об'єднано в один орден (чин). На той час він складався зі 170 монастирів. Вища влада належала генеральній капітулі, яка проводилася на межі двох провінцій. Резиденцією протоархімандрита був монастир у Тороканях (якщо протоархімандрит походив із Литовської провінції) або в Почаєві (якщо він походив з України). Філософську освіту василіани діставали в Теревовлі, Замості, Загайцях, Холмі, Вітебську, Володимирі, Жировицях. А вже вищу, богословську освіту вони здобували в папських колегіях – Пропаганди віри та св. Афанасія в Римі, Брунсберґу, Вільні [2, 15-49].

Орден василіан 1772 р. налічував 158 монастирів з 11268 монахами. Після першого поділу Речі Посполитої в його складі було утворено чотири провінції: Литовську, Білоруську, Галицьку й Польську [2, 49; 21, 221-229].

Акцентуючи на душпастирській, виховній і місійній ролі василіанського чину, генеральні капітули упродовж XVIII ст. розробляють його конституції (статут), а в повсякденній практиці чернечого життя дедалі більшого значення надається проповідництву, організації масових богослужінь і паломництв, інкультурації в народний побут дещо сентиментального й часом екзальтованого типу благочестя, самобутність якого увиразнюється після Замоїського собору. Риси сарматської релігійності виявляються в марійному культі, центром якого стає Почаївський монастир, та в шануванні місцевих святих, зокрема Йосафата Кунцевича. Самобутність василіанської духовності зумовлюють і поширення нових богослужбових чинів (хресна дорога, вервиця), позалітургійного шанування Святих Таїн, практики проведення духовних вправ (реколекцій) і місій.

Традиційно фіксуючи активне вживання польської мови у проповідницькій практиці василіан, дослідники не завжди вказують причину цього – послідовне орієнтування на живу мовну практику пастви. Риторична культура василіанських душпастирів послуговується бароковими засобами, однак водночас ураховує рецептивні настанови слухачів, зумовлені їхнім рівнем освіти, вихованням, зміною естетичних стереотипів. Показові з цього погляду книжка “Сѣмя слова Божія на нивѣ сердецъ челоувѣческихъ” (1772; перевидана 1781) та збірник проповідей о. Юліяна Добриловського “Науки парохіалнія” (1792). Юліян Добриловський, більш відомий літературознавцем як автор популярної пісні

“Дай нам, Боже, добрий час”, народився 1760 р. на Поділлі у священничій родині, 1778 р. вступив до василіанського чину, служив на Поділлі, а після другого поділу Речі Посполитої – у Галичині, де й помер 1825 р. [42, 66-67].

Головним видавничим центром василіан став Почаївський монастир, котрий прийняв унію 1712 р. Друкарня в Почаєві була заснована завдяки сприянню луцького єпископа Феодосія Лубенецького-Рудницького близько 1730 р. Тут побачили світ Службеник (1734-1735), богослужбові книги, збірки проповідей, багато повчальних книг, серед яких вирізняється “Народовіщаніє” (1768), надруковане по-українському, а також славнозвісна збірка церковних пісень “Богогласник” (Почаїв, 1790). Упродовж XVIII ст. почаївська друкарня видала більше оригінальних творів українських письменників, ніж усі інші разом узяті. Діяли також друкарні в Супрасльському й Унівському монастирях.

Почаївський монастир став центральним у Руській провінції. Тисячі прочан приваблювали його святині: цільбоносна стопа Пресвятої Богородиці, котра залишилася після чудовного явлення Вседіви Марії на Почаївській горі, моці прп. Йова Почаївського, а також чудотворна Почаївська ікона Божої Матері [див.: 11]. Холмський єпископ Максиміліян Рилло 1773 р. здійснив тут чин коронації чудотворної Почаївської ікони, який зібрав понад сто тисяч прочан.

### **“Народовіщаніє” (1756)**

У Почаєві ще 1618 р. діяла друкарня Кирила Транквіліона-Ставровецького. Це стало вирішальним аргументом у захисті права на відкриття друкарні в Почаївському монастирі, котрий 1713 р. прийняв унію й перетворився на найбільшу чернечу спільноту Свято-Покровської провінції василіанського чину. Друкарня засновується в Почаєві близько 1730 р., і вже за чотири-п’ять років виходить перше солідне видання – “Службеник” (1734). Крім численних богослужбових книг, у Почаєві видавалися проповіді, повчальна література, підручники. Після заборони українського книгодрукування в Російській імперії лише цей заклад випускав книжки мовою, наближеною до розмовної. Уважається, що до закриття Почаївського василіанського монастиря в тамтешній друкарні побачили світ від 187 до 355 назв видань як українською, так і церковнослов’янською, польською, латинською мовами.

Серед релігійно-повчальних книг, виданих тут, найбільше значення для літературного життя України мала збірка повчальної та проповідницької прози “Народовіщаніє”, уперше опублікована 1756 р. й неодноразово передрукована. Її текст розміщено в електронному вигляді за примірником, що зберігається в Національній бібліотеці України ім. В. І. Вернадського (Електронна колекція стародруків і рідкісних видань – проект “Почаївські стародруки у фондах НБУВ”) [28].

Замість традиційної посвяти на початку книги вміщено передмову до парохів та катехітів – методичні вказівки для всіх, хто навчає релігії. Далі йде передмова до читачів, де потреба видання мотивується двома головними причинами – необхідністю дати елементарні відомості з основ християнської віри простою українською (“руською”) мовою та зберегти ідентичність східного обряду. Тут же пояснено відмінність від римських катехізисів: ті будуються за читаним у латинському обряді Апостольським Символом віри, а почаївський катехізис має за композиційну основу Нікейсько-Царгородський Символ віри, що використовується на богослужіннях візантійського обряду. А для зміцнення візантійської ідентичності читачів до передмови введено новелістичний приклад, персонаж якого відмовився від практикованих ним раніше молитов за візантійськими богослужбовими книгами, укладеними прп. Феодором Студитом. І що ж? “Єдня ноци преподобный отец наш Феодор явился ему,

со иными, жезли в руках имущими, имже бити повелѣ прелщеннаго онаго, и глаголаше: – Почто невѣрієм отвергл єси моя творенія, яже прежде любяше и почиташе?” [22, с. 9 нн.].

В основі композиції твору – чергування діалогічних частин, побудованих за елементарною катехітичною моделлю “питання – відповідь” (вони називаються “повчаннями”), дидактичних коментарів, які вказують на бажані висновки із прочитаного повчання (“пожитки”, тобто “користі”), а також великої кількості оповідних прикладів, запозичених із житійної, аскетичної та історичної літератури. Житійні приклади візантійського походження вміщено поряд із сюжетами з латинської агіографії.

Перед основними розділами подано п'ять вступних частин, присвячених провідним, на думку авторів, темам християнської віри – ученню про Пресвяту Тройцю, про воплощення Божого Сина, про таїнство євхаристії, про гріх і про покуту. Основних розділів сім, і їхній порядок загалом відповідає катехітичній традиції:

1. Про пізнання Бога через віру. Порівнюються Нікейсько-Царгородський і Апостольський символи віри, систематичний виклад християнського віровчення здійснено відповідно до послідовності їхніх членів. Стислий переказ євангельської розповіді про земне життя Ісуса Христа наводиться в додатку до 3-го члена Символа віри – “О житті Господа нашего Ісуса Христа”. Як приклад до цього розділу подано історію ікони Нерукотворного Спаса з посиланням на “Церковну історію” Євсевія. Поява ікони пов'язується з посольством едеського князя Авгаря до Ісуса Христа та відбиттям Господнього лику на полотні (“убрусі”), а не із західною розповіддю про рушник Вероніки, образ на якому відбився під час хресної дороги на Голгофу.

2. Про надію. Поряд із традиційним тлумаченням молитви Господньої (“Отче наш”), поділеної з дидактичною метою на сім прохань, до розділу введено частини, присвячені молитві як такій, способів молитви, публічним богослужінням і приватним молитвам – вечірній і ранковій, молитві під час хвороби. До звичних молитов долучаються молитовні намірення (інтенції). Особливу увагу приділено переживанню символіки богослужінь, до того ж використовується інтерпретація літургії Симеона Солунського.

3. Про любов. Цей розділ присвячено тлумаченню десяти заповідей, даних Богом Мойсеєві на Синайській горі.

4. Про церковні заповіді: “1. Постановленніи от церкве святой свята святковати, и в ти Службы Божой з ушанованієм слухати. 2. Наказанніи посты от Церкви святой заховати. 3. Сповѣдатися грѣхов своих принамнѣй раз в рок около воскресенія Христова пред власним парохом люб пред иним за благословенієм власнаго пароха. 4. Причащатися таин Тѣла и Крове Христовы, около воскресенія Христова, в власной парохіи, люб в инной за благословенієм пароха. 5. Десятины церковніи, люб инніи повинности, где якій звичай, отдбувати. Кромѣ того єще весель не справляти часов заказаных” [22, арк. 170 зв.]. Це вже елемент, властивий західній церковній дисципліні, що надійно ввійшов у релігійну свідомість правобережних українців.

5. Про таїнства. Наводиться роз'яснення богословського змісту й форми відправи хрещення, миропомазання, євхаристії, покаяння, оливоосвячення, священства (“капланства”), шлюбу (“малженства”). У зв'язку з таїнством покаяння розповідається про іспит совісті (“рахунок сумлѣня”), сповідь, покуту, а також про відпусти й перебування душ померлих у чистилищі, що ототожнюється з ученням Східної Церкви про митарства.

6. Про гріхи: гордості, жадібності, нечистоти, заздрості, обжерства, гніву, лінощів.

7. Про обряди. Розповідь про церковні обряди акцентує рівноцінність східного та західного обрядів. Okремо вирізняє частину про перехід із візантійського обряду на латинський, дозвіл на який становить прерогативу римського архієрея. Тепер уже посиланнями на західні джерела стверджується багатство обрядів християнського Сходу. Принагідно обґрунтовано Берестейську унію, але мотиви її тлумачаться цілком довільно: митрополит Михайло Рогоза нібито шукав захисту в Папи Римського від грошових вимог константинопольського патріарха Єремії [22, арк. 262].

### **Василіанське бароко перед наступом освіченого абсолютизму**

Поділ Польщі розірвав єдність ордену василіан. Галицька провінція Святого Спасителя підпорядковується владі Львівського єпископа, котрий мав затверджувати протоігумена. Решта провінцій поступово занепадає.

На теренах Галицької Спаської провінції було 36 монастирів із 314 ченцями. Але незабаром, 1782 р., починається скорочення їхнього числа – “йосифінська касата”. Згідно з нею спочатку планувалося лишити десять монастирів, а потім – тільки шість. Менші й бідніші монастирі приєднувалися до більших. Удалося врятувати 15: у Бучачі, Гошеві, Добромилі, Дрогобичі, Жовкві, Замості, Золочеві, Краснопуші, Крехові, Кристинополі, Лаврові, Львові (прп. Онуфрія), Підгірцях, Погоні, Улашківцях. Майно ліквідованих обителів передавалося в Релігійний Фонд, призначений на утворення нових парафій, утримання церковних інституцій, добродійну діяльність [21, 311-315].

У Російській імперії поступове обмеження діяльності й закриття василіанських монастирів починається відразу після поділу Речі Посполитої та перехід спершу Білоруської, а потім і Литовської та частини Руської провінції василіанського чину під владу російського імператора. Мотиви для остаточного знищення решток провінцій дало російському цареві польське Листопадове повстання 1830–1831 рр. Василіанський орден, якому закидали підтримку інсургентів, 1832 р. було ліквідовано. Його майно передається урядовим або православним церковним установам, ченцям запропонували приєднатися до православ'я чи переходити до латинських орденів. Почаївський монастир передано у відомство Святішого Синоду, і його участь в українському літературному житті припинилася [21, 267-278].

### **Церковні коляди**

У добу Бароко розвиток кантів і метафізичної лірики починає позначатися на народному репертуарі. Мандровані дяки, школярі та студенти разом із читанням віршів уводять спів побожних пісень до нової різдвяної традиції. Крім того, еволюція візантійського обряду в церковному побуті з'єднаної з Римом частини Київської митрополії, практика богослужінь у василіанських монастирях, парафіяльний побут на Правобережній Україні після 1667 р. відкривають простір для використання у храмовому обряді побожних пісень.

Такі побожні пісні на мотиви Різдва Христового називаються колядами за аналогією з народними новорічними обрядовими піснями-колядками. Народна традиція починає розрізняти “колядки” (фольклорні обрядові твори) та “коляди” (побожні різдвяні пісні літературного походження). Коляди зберігають тонізований силабічний вірш, строфічну будову, використовують рефрени або приспиви. Їхні мотиви визначаються богословською інтерпретацією Різдва Христового, відкриваючись у перспективу інтегрального мотиву радощів усього світу від приходу Спасителя. Образи переважно взяті з євангельської оповіді. До них можуть додаватися образи старозавітніх праведників, які провіщають прихід Месії.

Церковні коляди фольклоризуються й поволі витісняють із народного репертуару архаїчні колядки. Вони можуть викликати наслідування та впливають на народний творчий процес.

Василіанські монастирі стали середовищем, що активно сприяло виникненню й поширенню церковних коляд. Ще І. Франко писав про залежність ареалу побутування церковних коляд від богослужбової практики уніатської церкви [40, 7–8] і визнавав їх за “найцінніший вклад, який внесли в нашу літератури уніати в XVII і XVIII віках, <...> найкращий пам’ятник, на який здобулася наша Прикарпатська Русь перед Шашкевичем” [40, 10].

### **Збірка “Богогласник”**

Найпопулярніша збірка релігійної поезії вперше вийшла друком 1791 р. (на титульній сторінці – 1790) у почаївському василіанському монастирі. Богогласник 1790 року містить 249 пісень – духовних віршів, зокрема, 213 українською або церковнослов’янською (слов’яноноруською) мовою, 33 польською і 3 латинською [5, 125].

Книжка ще двічі перевидавалася в монастирській друкарні, доки василіанський чин у Росії не було скасовано, а Почаївський монастир передано Православній Церкві (1831 р.). Видання 1790, 1805, 1825 рр. загалом не відрізняються. Ще двічі (1850 і 1886 рр.) Богогласник побачив світ у Львові. Православна Церква також наважилася передруковувати книжку з кінця XIX ст.: з’явилися видання київські (1884, 1885), холмські (1894, 1900, 1903), почаївські (1900, 1902, 1908), петербурзькі (1900, 1902, 1905) і варшавські (1934, 1935, 1969) [5, 123].

Більшість творів анонімна. Використано готові тексти; лише поодинокі твори написано для збірки. Завдяки акровіршам удалося встановити імена чи прізвища близько 50 осіб. В. Щурат виявив 33 акровіршових авторів (половина акровіршів ним реконструйована). Під заголовками 23 пісень зазначено, що вони створені монахом-василіанином, у трьох піснях зазначено, що автор – інок. Дві пісні склали ченці-езуїти. Тільки про небагатьох поетів маємо, крім імені, якісь інформації (М. Возняк подає біографічні відомості про Дмитра Левковського, Василя Тарнавського, Івана Пашковського). Окремі твори належать відомим авторам: архієпископу Георгієві Кониському, свт. Димитрієві Тупталу, Григорієві Сковороді [5, 125; 44, 4-11]. Редактори виправляли стиль, мову, віршовий розмір, видаляли або додавали цілі строфи. Ось як про редакційну роботу сказано в передмові:

“Многія в честь Всемогущаго Бога, Пречистыя Богоматери і святих Его угодников от различных стихотворцев и пѣснопѣвцев искони сочиненія в мір издаша пѣсни та иныя, в правду худо и неискусно составленныя быша, того ради весма отринувенныя и непотребныя явишася, иныя аще искусны и мудры составишася, но не бѣ мощно увѣдати приличного им гласа, убо и тия к почтенію токмо, не к пѣнію послужиша, иныя в конец добрѣ сочиненныя и по своему гласованію увѣданныя бяху, обаче егда писменам от єдинаго другому пѣвцу предаватися начати, чрез ненаказанных пѣсцев тако повредишася, яко не токмо стихи их слогом, тѣ ниже удобна разумѣнія своего возимиша. За любов труда тцаливѣйших оцих изобрѣтателей пѣсней требіѣ бѣше творенія их изобрати, розсмотривати художество, достигати намѣренія мыслей, елико можна исправляти, слогі стихом почитати, многая нова ветхим прилагати” [1, с. 3 нн.].

Богогласник поділяється на чотири розділи:

- 1) пісні до Господських свят;
- 2) пісні до Богородичних свят;
- 3) пісні на честь святих;
- 4) інші пісні (покаянні, про смерть, страшний суд).

На початку першого розділу книги вміщено коляди. Редактори Богогласника розподілили їх на дві групи: “Пѣсни на Рождество Христово” і “Иныя пѣсни на

Рождество Христово вмѣсто небоугодныхъ обычныхъ колядъ простшимъ пѣвцамъ служащия”. Слїдомъ за колядами йдуть пісні на Богоявлення, Стрїтення, на неділі перед Великим постомъ та постові неділі аж до Входу Господнього в Єрусалим, страсні п’ятницю та суботу. Цїлий цикл – дев’ять пісень – присвячено Великодню. Автор першої з них – о. Іван Пашковський, ім’я якого подається в акровірші:

Пасха нам, вѣрніи, дадесе,  
Ибо дверь жизни отверзесе.  
Возвеселися, яко на небеси,  
Когда Царь и Господь наш воскресл еси.  
Небо и земля, ангелов хори  
Возрадуйтеся, святыхъ собори  
Внидите радостно в вышняя двори [1, пісня 48].

Далі йдуть пісні на Вознесіння (чотири), Зіслання Святого Духа, твори, присвячені Пресвятій Тройці, Євхаристії, після чого знов настає черга неперехіднихъ господськихъ свят – Преображення, Воздвиження Чесного Хреста. Принагідно наводяться твори на шановані образи Спасителя в Боромлі, Зборові, Зарваниці. Розділ завершується “піснею псаломническою”, яка розробляє мотиви псалмів, та піснею про Боже Провидіння (“о промыслѣ Божіимъ”).

Другий розділ Богогласника – “Пѣснѣ благоговѣйныя праздникомъ богородичнымъ и нѣкоторымъ чудотворнымъ ея иконамъ приличныя”. Відлікъ богородичнихъ свят іде вже за традицією східного церковного календаря: з вересня, від Рїздва Богородиці, і до Успїння, що відзначається 15 серпня. Поряд із традиційними святами Покрови, Введення до храму, Благовїщення, Покладення ризи Пресвятої Богородиці нагодами для складання пісень стають свята, узяті із західної традиції: Непорочне зачаття та Співстраждання Пресвятої Богородиці. Слїдомъ за святами богородичного циклу подаються пісні, присвячені чудотворнимъ іконамъ – Почаївській, Загоровській, Піддубецькій, Кременецькій, Підгорецькій, Білостоцькій, Тригорській, Зимнянській, Пугїнській, Бердичівській, Тиврівській, Барській, Тернопільській, Струмилово-Кам’янській, Буцнівській, Новосамбірській, Підкаменецькій. Першими наводяться пісні про ікони з василіанськихъ монастирів. Цїлий цикл з 11 пісень присвячений Почаївській іконі Божої Матері, зокрема відомому чуду порятунку монастиря від турецької облоги:

Весело спѣвайте, челомъ ударяйте  
Предъ Маткою Христовою гласы возвышайте.  
Міръ весь утѣшайте побѣдою днесъ новою,  
Єяже дознала Почаєвска скала,  
Где Мати Божа стояла...  
Щаслива година, Мати Бога Сына  
Верхъ церкви себе являетъ,  
Омофоромъ Яснымъ, для турковъ ужаснымъ  
Монастырьъ свой покрываетъ [1, пісня 112].

Серед мотивів цих пісень – заснування монастиря, чудесний порятунок від нападу турків, допомога Богородиці християнам.

До богородичнихъ пісень додаються вірші молитовного змісту, що прославляють Богородицю, просять її про допомогу й запевняють у нездоланній силі цієї

допомоги. До особистих прохань долучено заклики зарадити суспільним проблемам:

Рог возвыси хрістіанскій,  
Побѣди полк агарянскій,  
Храни от рати,  
Плѣнныхъ возврати,  
Спаса Христа даждь всѣмъ знати [1, пісня 139].

Наприкінці додається молитовна пісня до Богородиці на честь перенесення чудотворної Почаївської ікони до нової церкви 8 вересня 1791 р., паралельно книжною українською та польською мовами.

Третій розділ – “Пѣсни благоговѣйныя праздникомъ нарочитыхъ святыхъ”. Порядок пісень визначається церковним календарем, а вибір героїв пісень – як церковною традицією, так і народною побожністю: богоотці Йоаким і Анна, прп. Параскева П’ятниця, великомученик Димитрій Солунський, безсрібники Косма й Дем’ян, архістратиг Михаїл, святитель Іоан Золотоустий, апостол Андрій Первозваний, великомучениця Варвара, святитель Миколай Мир-Лікійський, первомученик Стефан, святитель Василій Великий, три святителі (Василій Великий, Іоан Золотоустий і Григорій Богослов), преподобний Олексій, чоловік Божий, великомученик Юрій (Георгій) Переможець, апостол Іоан Богослов, преподобний Онуфрій, Іоан Предтеча, апостоли Петро і Павло, пророк Ілля, великомученик Пантелеймон. Останніми подано три пісні на Усікнення голови Іоана Предтечі.

З-поміж пісень про святих вирізняються численністю твори, присвячені свт. Миколаєві. Їх десять, до того ж останні твори пов’язані з місцевим культом святого в Западінцях та в Олексіївці на Поділлі. Серед цих творів іще не знайдемо таких популярних згодом “О хто, хто Миколая любить” або “Святителю Миколаю, помагай в потребі”. Твори торкаються окремих мотивів життя, використовуючи образи з гімнографічних текстів та віддаючи перевагу закликам ушанувати святого та ствердженню його могутності. Пісні до свт. Василя Великого та прп. Онуфрія засвідчують їхнє шанування у василіанському середовищі.

Характерні метафоричні описи мученицької смерті святих інколи виводяться зі Святого Письма (“Георгій процвітаєта, як фінік” – із Псалма 91:13). Часом з’являються апокрифічні мотиви, як-от у пісні про архістратига Михаїла, де говориться про те, як Вельзевула вкинено в пекло за гордість, або в мотиві приходу пророка Іллі перед другим пришествям Христовим. Помітний вплив на пісні акафістів святим та житійної літератури. Окрему групу становлять пісні про архієпископа Йосафата Кунцевича, беатифікованого 1643 р., культ якого плекався монахами-василіанами. Згадуючи про обставини загибелі архієрея, пісня нагадує про чуда, що сталися в Полоцьку, та інтерпретує загибель Йосафата Кунцевича як смерть за єдність, за подолання розколу:

Жертву принес Творцу небес  
За мір первѣе во святынѣ,  
По сем жертва его мертва  
Принесена бысть славно нынѣ,  
Да сокрушит и разрушит  
Соборы, раздоры [1, пісня 145].

Четвертий, останній, розділ називається “Пѣсни благоговѣйныя, покаянныя и умилительныя, различнымъ нуждамъ служащыя, в себѣ вмѣщающыя”.



Прикметно, що відкривається він латинською піснею “Hymnus de vanitate mundi”<sup>1</sup>, де домінує барокова ідея “vanitas”, марнотності всього видимого світу. За нею йдуть українська та дві польські версії розробки того самого мотиву “Pęśń o suetę mira” та “Pieśń o próżności świata”. До цього розділу вміщені пісні покутного, есхатологічного та апокаліптичного характеру, твори про останній суд і майбутнє життя.

Пісні з “Богогласника” написані силабічним віршем. Лише в кількох випадках виявляється несвідомий силаботонізм, коли однакова кількість складів доповнена співмірною кількістю наголошених складів у рядку. Найбільш вдалим Олександра Гнатюк вважає використання восьмискладового вірша [5, 132]. Поряд із традиційним 13-складовим іще ширше трапляється 12-складовий розмір із жіночою цезурою після шостого розділу.

Строфіка пісень багата й різноманітна, виявлено навіть сапфічну строфу. Застосовуються приспиви, повтори останніх рядків строфи або останніх слів, закінчення строфи рядком із помітно меншим числом складів.

### **Культурний потенціал “василіанського бароко”**

Монаше василіанське середовище, у якому збереження східного обряду забезпечувало тяглість культурної традиції, формує свою ідентичність у перспективі інтегрування до понадетнічної церковної структури з адміністративно автономними чернечими орденами. Це створює сприятливий контекст для плекання культурного коду, сформованого в перебігу дії інтерпретаційних систем, покликаних перетворити метатекст вітчизняної етноконфесійної традиції на чинник присутності “руської”, тобто української, духовності в європейському цивілізаційному просторі.

Еволюція василіанської духовності в бік ширшого використання в ній містичних доктрин і обрядових складників латинського походження аж ніяк не знищує в колі її парадигм домінування східних (єгипетських, візантійських, київських) моделей, котрі мотивують характер текстового втілення духовного пошуку. Розширення та якісна зміна потенційного кола рецепції літературного доробку монахів, належних до василіанського чину, спонукають до глибшого усвідомлення київської ідентичності з’єднаної з Римом Церкви, що визначає суб’єкт творчості. Це стає помітним і на рівні жанрової типології, у якій важливе місце належить агіографічним і проповідницьким формам, і в сюжетиті, зорієнтованій на автохтонну та загалом східнохристиянську церковну реальність, і в комунікативних ситуаціях, які визначають тип наративу та його відношення до адресата.

Не зазнавши до кінця XVIII ст. цензурних обмежень, що унеможливлювали природний перебіг літературного життя на українському Лівобережжі та в Києві, василіанські видання з 1717 р. набувають компенсаційної функції, не дозволяючи цілком витіснити вітчизняну творчість із масової читацької аудиторії. Однак загальний процес динамізації фольклорно-літературних взаємин, викликаний у підросійській Україні головню зовнішніми, політичними чинниками, відбувається й у цьому середовищі. Його головними спонуками слід визнати тонше врахування естетичних запитів адресатів у культурних проектах, що мають місійну природу. Метафізична поезія, призначена передусім для пісенного виконання, стає найпродуктивнішим жанром, що згодом виявиться і найстійкішим; маємо на увазі передусім коляди, охоче внесені до загальноукраїнського народного репертуару.

Ясна річ, термін “василіанське бароко” має дещо умовний характер. Але він цілком доречний, коли говорити про великий масив чернечої субкультури, який посів унікальне місце в літературній історії України. І коли в україністиці вже

<sup>1</sup> Гімн про марнотність світу (лат.).

давно визначилися межі феномену “козацького бароко”, то без урахування іншого потужного складника нашого барокового мистецтва, котрий формувався й поширювався в середовищі богопосвячених осіб із Чину святого Василя Великого, образ українського бароко буде неповним і однобічним, що й надалі загрозово позначатиметься на нашому почутті національної ідентичності.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. *Богогласник*. П'єснѣ благовѣйныя праздником Господским, Богородичным и нарочитых святых чрез весь год приключаящимся. – Почаїв, 1790. – [296 арк.].
2. *Ваврик М.*, ЧСВВ. Нарис розвитку і стану василіянського чина XVII-XX ст.: Топографічно-статистична розвідка. – Рим, 1979. – xxiv; 217 с.
3. *Великий А.*, ЧСВВ. З літопису християнської України: Церковно-історичні лекції з Ватикану. – Рим; Львів: Місіонер, 2000. – Кн. 5. XVII ст. – 287 с.
4. *Возняк М.* Історія української літератури: У 2 т. – 2-е вид. – Львів: Світ, 1992. – Т. 1. – 964 с.
5. *Гнатюк О.* Сторінка з історії української духовної поезії – почаївський “Богогласник” // *Варшавські українознавчі записки*. – Варшава, 1989. – Вип.1. – С.121-133.
6. *Гнатюк О.* Українська духовна барокова пісня. – Варшава; К., 1994. – 188 с.
7. *Голубев С.* Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. – К., 1883. – Т. 1. – XII; 559; 576 с.; Т. 2. – VI; 528; 12; 3; 498 с.
8. *Герич Ю.* Огляд богословсько-літературної діяльності Йосафата Кунцевича. – Торонто, 1960. – 28 с.
9. *Гудзяк Б.* Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії / Пер. з англ. – Львів, 2000. – 442 с.
10. *Добриловскій Ю.* Науки парохіалнія на недѣли и свята урочистыя цѣлого року... – Почаев, 1792. – [12], 294 с.
11. *Гларіон* [Огієнко], митр. Фортеця православія на Волині. Свята Почаївська лавра: Історико-літературна монографія. – Вінніпег: Т-во “Волинь”, 1961. – 398 с.
12. *Ісиченко І.*, архієп. Аскетична література Київської Русі. – Харків: Акта, 2005. – 374 с.
13. *Ісиченко І.*, архієп. Історія Христової Церкви в Україні: Підручник для вищих духовних шкіл. – Харків: Акта, 2003. – 472 с.
14. *Козаневич Є.*, о. ЧСВВ. Життя святого великомученика Йосафата чину св. Василя В., архієпископа Полоцького. – 3-є вид. – Львів, 1994. – С.95.
15. *Літературне бароко // III Міжнародний конгрес україністів*: Харків, 26-29 серпня 1996 р.: Літературознавство. – К.: Обереги, 1996. – С. 216-346.
16. *Медведик Ю.* Українська духовна пісня XVII-XVIII століть. – Львів: Вид-во УКУ, 2006. – 324 с.
17. *Мишанич О.* Давня українська література (XI-XVIII ст.) // *Інститут літератури ім. Т.Г.Шевченка НАН України: 1926-2001. Сторінки історії*. – К.: Наукова думка, 2003. – С.46-85.
18. *Міляєва А.* Ікона Холмської Богоматері – *gedivivus phoenix* – очима Якова Суші // *Пам'ятки сакрального мистецтва Волині / Матеріали VIII міжнар. наук. конф.: м. Луцьк, 13-14 грудня 2001 р.* – Луцьк, 2001. – Вип. 8. – С.45-47.
19. *Мудрий С.*, о. ЧСВВ. Нарис історії Церкви в Україні. – Івано-Франківськ: Вид-во Івано-Франківського Теологічно-Катехитичного духовного інституту, 1999. – 526 с.
20. *Назарко І.*, ЧСВВ. Київські монастирі до-монгольської доби // *Записки ЧСВВ*. – Рим, 1963. – Т. 4 (10), вип. 3-4. – С. 503-512.
21. *Нарис історії василіянського чину святого Йосафата*. – Рим: Вид-во оо. Василіян, 1992. – 640 с.
22. *Народвѣщаніє* или слово к народу каволическому чрез монахов чина святого Василя Великого в провинції Полскої званію кагихистическому прилежащих в повѣтѣ Кременецком. – 2-е вид. – Почаїв, 1768. – [7]; 305 арк.
23. *Новаковський П.* Літургійна проблематика в міжконфесійній полеміці після Берестейської унії (1596-1720) / Пер. з польськ. – Львів: Свічадо, 2005. – 252 с.
24. *Новицький А.*, ерм. ЧСВВ. Реформа монашого життя у з'єдиненій Церкві та його подальша доля // *Преображення у Господі: Матеріали конференції монашества УГКЦ*. – Львів: Свічадо, 2004. – С.78-94.
25. *Пекар А.*, ЧСВВ. Чернече життя Київської Русі в домонгольській добі (до половини XIII ст.) // *Записки ЧСВВ*. – Рим, 1988. – Т. 13 (19), вип. 1-4. – С. 15-65.
26. *Підручний П.*, ЧСВВ. Василіянський Чин від Берестейського З'єднання (1596) до 1743 року // *Записки ЧСВВ*. – Рим, 1988. – Т. 13 (19), вип. 1-4. – С. 183-283
27. *Плохій С.* Наливайкова віра: Козацтво та релігія в ранньомодерній Україні / Пер. з англ. – К.: Критика, 2005. – 496 с.
28. *Почаївські* стародруки в фондах НБУВ // Режим доступу: <http://www.nbuv.gov.ua/vsd/pochajiv/>
29. *Сеник С.*, с. Українська Церква в добу Хмельницького. – Львів: Свічадо, 1994. – 22 с.
30. *Сліпий Й.*, митр. Історія Вселенської Церкви на Україні. – Рим, 1996. – Т. 4, ч. 1. Від Флорентійської до Берестейської Унії (143901596). – 523 с.

31. Соловій М., Великий А., ЧСВВ. Святий Йосафат Кунцевич, його життя і доба. – Торонто: Вид-во оо. Василіян, 1967. – 463 с.
32. Соловій М., ЧСВВ. Мелетій Смотрицький як письменник. – Рим; Торонто, 1977. – Т.1. – 275 с.; 1978. – Т.2. – 450 с.
33. Суша Я., єп., ЧСВВ. Життя Мелетія Смотрицького, архієпископа Гієрапольського, архимандрита Дерманського, чину св. Василя Великого / Пер. о. Богдан Курилас, ЧНІ. – Йорктон, Саск., 1965. – 88 с.
34. Трух А.І.Г. [ЧСВВ]. Життя святих: У 4 кн. – Львів: Місіонер, 1999. – Т. 4. – 319 с.
35. Українське бароко / Кер. проекту Д. Наливайко; наук. ред. Л. Ушкалов. – Харків: Акта, 2004. – Т. 1. – 635 с.; Т. 2. – 411 с.
36. Українське барокко: Матеріали I конгресу Міжнародної асоціації українців (Київ 27.08 – 3.09.1990). – К.: Інститут археографії АН України, 1993. – 260 с.
37. Українське літературне барокко: Зб. наук. праць / Відп. ред. О.В. Мишанич. – К.: Наукова думка, 1987. – 301 с.
38. Федорів Ю., о. Історія Церкви в Україні. – Люблін, 1991. – 364 с.
39. Франко І. Духовна й церковна поезія на Сході й на Заході: Вступ до студій над “Богогласником” // Франко І. Збір. тв.: У 50 т. – К.: Наукова думка, 1983. – Т. 39. – С.126 – 143.
40. Франко І. Наші коляди // Франко І. Збір. тв.: У 50 т. – К.: Наукова думка, 1980. – Т. 28. – С. 7–41.
41. Хома І., о. д-р. Київська митрополія в берестейському періоді. – Рим, 1979. – X; 262 с.
42. Шкраб'юк П. Монаший чин отців василіян у національному житті України. – Львів: Місіонер, 2005. – 439 с.
43. Щапов Я. Государство и Церковь Древней Руси X-XIII вв. – М.: Наука, 1989. – 232 с.
44. Щурат В. Із студій над почаївським “Богогласником”: Квєстії авторства і часу постановня деяких пісень. – Львів, 1908. – 48 с.
45. Яковенко Н. Паралельний світ: Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI – XVII ст. – К.: Критика, 2002. – 416 с.
46. Яковенко Н. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України. – 2-е вид. – К.: Критика, 2005. – 584 с.
47. Mańkowski T. Genealogia sarmatyzmu. – Warszawa: Łuk, 1946. – 169, [1] s.
48. Tazbir J. Kultura szlachecka w Polsce. – Poznań: Sp. z o.o. 2002. – 243 s.
49. Ulewicz T. Sarmacja. Zagadnienie samatyzmu. – Kraków: Collegium Columbinum, 2006. – 268, XXV s.
50. Żychiewicz T. Jozafat Kunciewicz. – Kalwaria Zebrzydowska: Calwarianum, 1986. – 192 s.

Отримано 7 вересня 2010 р.

м. Харків



**Українсько-польські літературні взаємини:  
історія, типологія, рецепція: Колективна  
монографія. – Донецьк: вид-во “Ноулідж”,  
2010. – 132 с.**

Колективна монографія, що вийшла під грифом Інституту філології та соціальних комунікацій Бердянського державного педагогічного університету, присвячена діалогічності української та польської літератур XIX–XX ст. як важливій формі культурної комунікації. Автори показують, як у процесі літературних взаємин (зв'язків Миколи Гоголя з польськими емігрантами, інтерпретації польської “модерни” у творчості Лесі Українки, творах письменників українсько-польського пограниччя Каспера Ценглевича, Лева Венглінського, Леопольда Стаффа, Юзефа Вітліна, Станіслава Віткевича, рецепції української літератури на сторінках паризького польськомовного журналу “Kultura”) модифікуються культурні паттерни, органічно суміщуються національні ідентичності, міняються ролями культури-донори і культури-реципієнти. До колективної монографії ввійшли розвідки О. Астаф'єва, П. Михеда, Євгена та Оксани Нахліків, Р. Радишевського, Л. Скупейка, О. Харлан, Е. Циховської.

О.Г.

Наші  
презентації