



Київ—Львів
Видавництво «Свічадо»
2011

Inokentii Gizel

Selected works
in 3 volumes



Інокентій Гізель

Вибрані твори
у 3-х томах



ББК 86.210.0

Г 46

УДК 2-1

У цьому томі представлено статті сучасних українських та зарубіжних учених, присвячені працям Інокентія Гізеля, а також каталог примірників богословських творів, які впорядкував та опублікував архимандрит Інокентій. Книга буде корисною для всіх, хто цікавиться українською культурою ранньомодерного періоду.

Рекомендовано до друку Вченою радою Інституту філософії імені Г. Сковороди НАН України, протокол № 5 від 17 червня 2008 року

Р е ц е н з е н т и:

Д-р філософських н., проф. *Марина Ткачук*

Д-р історичних н., проф. *Наталія Яковенко*

Д-р філософських н. *Сергій Йосипенко*

Упорядкування та загальна редакція *Лариси Довгої*

Літературний редактор *Роман Кисельов*

Художник *Андрій Шубін*

Підготовка видання здійснена

в межах цільової комплексної програми наукових досліджень НАН України
«Вивчення пам'яток вітчизняної історико-культурної спадщини та їх актуалізація
в духовному житті сучасного українського суспільства»

Публікація стала можливою завдяки фінансовій підтримці
Канадського інституту українських студій (Канада, Едмонтон),
Товариства дослідників Центрально-Східної Європи (Україна, Київ)
та внескам приватних донорів

ISBN 978-966-395-271-0 (I-III томи)

ISBN 978-966-395-452-3 (том III)

© Л. Довга, упорядкування, 2010

© Автори статей, 2010



Зміст

Статті

<i>Зенон Когут</i> (Альбертський університет, Канада). Вплив політики на Інокентія Гізелю та видання київського «Синопису»: нове осмислення.....	9
<i>Роланд Пітч</i> (Мюнхен, Німеччина). «Tractatus de Anima» Інокентія Гізелю в контексті антропологічних ідей Аристотеля та його схоластичних інтерпретаторів	31
<i>Ярослава Стратій</i> (Київ, Україна). Інтерпретація проблеми сутності душі та її здатностей у «Трактаті про душу» Інокентія Гізелю	51
<i>Микола Симчич</i> (Київ, Україна). Проблема розрізень і універсалій у філософському курсі Інокентія Гізелю	83
<i>Джованна Броджі Беркофф</i> (Мілан, Італія). «Мир з Богом чоловіку» як система моральної філософії	103
<i>Архiepіскоп Ігор (Ісіченко)</i> (Харків, Україна). «Миръ съ Богомъ челоѡѡку» в контексті богослов'я покаяння	133
<i>о.др. Ярослав Буцьора</i> (Вінніпезький університет, Канада). До проблеми покаяння у трактаті «Мир з Богом чоловіку»: богословський аналіз	153
<i>Лариса Довга</i> (Київ, Україна). Наука про покуту в українських текстах XVII ст.	167
<i>Маргарита Корзо</i> (Москва, Росія). «Мир з Богом чоловіку» Інокентія Гізелю в контексті католицької моральної теології кінця XVI – першої половини XVII ст.	195
<i>Роман Кисельов</i> (Київ, Україна). «Наука о тайні святого покаянія» (К., 1671) як пам'ятка «простой мови»	263

Книгознавчі дослідження та матеріали

<i>Наталія Бондар</i> (Київ, Україна). Істори́ко-книгознавчий огляд видання «Миръ съ Богомъ человѣку» (1669) та його примірників	289
<i>Анастасія Романова</i> (Санкт-Петербург, Росія). Коректурний примірник київського видання «Миръ съ Богомъ человѣку» (1669) у збірці бібліотеки Російської академії наук	325
Каталог видань	
<i>Інокентій Гізель</i> . «Миръ съ Богомъ человѣку» (Київ: Друкарня КПЛ, 1669). Упорядкувала Наталія Бондар	337
<i>Інокентій Гізель</i> . «Наука о тайнѣ св. покаянія» (Київ: Друкарня КПЛ, 1671). Упорядкувала Наталія Бондар	392
Список скорочень назв бібліографічних джерел	398
Іменний покажчик осіб, що згадуються в описах	400
Покажчик бібліотек, церков, монастирів, навчальних закладів та інших установ, що згадуються в описах	403

Додатки

Іменний покажчик	407
Предметний покажчик	425

Статті

Зенон Козут

Роланд Пітч

Ярослава Стратій

Микола Симчич

Джованна Броджі Беркофф

Архиєпископ Ігор (Ісіченко)

о.др. Ярослав Буцьора

Лариса Довга

Маргарита Корзо

Роман Кисельов





Зенон Когут

**Вплив політики на Інокентія Гізеля
та видання київського «Синопису»:
нове осмислення**

1. Вступ

Київський «Синопис» традиційно вважається однією з найвизначніших праць східноєвропейської історіографії ранньомодерної доби та знаковим явищем у процесі формування «всеросійської» ідеології. Цю працю, вперше видану 1674 р. в друкарні Києво-Печерської лаври, невдовзі доповнено й перевидано у 1678 та 1680–81 рр. До 1836 р. «Синопис» перевидали 17 разів. І це не випадково, адже більш ніж століття він залишався чи не єдиним друкованим «підручником» з української та російської історії. Праця була перекладена латинською, грецькою та румунською мовами. Вона слугувала взірцем для написання літературних творів та створення популярних усних переказів.

Протягом двох століть дослідники «Синопису» концентрували свою увагу переважно на питанні авторства праці, її джерельній базі, її місці в літературній та історичній традиції України і Росії, впливі на концептуалізацію східноєвропейської історії тощо. Більшість дослідників поділяють думку щодо промосковського характеру цієї книги, утім не подають детальнішого аналізу політичних поглядів автора «Синопису». У трьох найновіших ґрунтовних дослідженнях з проблематики «Синопису» інтерпретації політичної програми його автора істотно відрізняються одна від одної.

Німецький дослідник Ганс Роте в передмові до факсимільного видання «Синопису» за редакцією 1681 року приєднується до думки більшості науковців стосовно авторства архимандрита Інокентія Гізеля. Згідно з поглядами Роте, «Синопис» слід радше вважати промосковським політичним памфлетом, який безпосередньо слугував інтересам Лаври, аніж великим наративом російсько-українського об'єднання¹.

¹ Див.: *Sinopsis, Kiev 1681: Facsimile / Mit einer Einleitung von Hans Rothe*. Köln., 1983.

На відміну від Роте, українська дослідниця Ірина Жиленко в передмові до її перекладу «*Синопису*» за редакцією 1674 року українською мовою відкидає наявність будь-якої політичної мети в його написанні та відмовляє цій праці в оригінальності літературної форми. Натомість Жиленко розглядає «*Синопис*» виключно в контексті літописної традиції Києво-Печерської лаври. Вона дотримується думки про існування втраченого на сьогодні київського літопису Нестора, який, поряд з іншими працями, був одним із джерел «*Синопису*». Сам же «*Синопис*», на її думку, написав архимандрит Йосиф Тризна поміж 1651 та 1653 роками, а вступ і підсумкова частина написані й додані до праці на початку 1670-х років або самим Гізелем, або за його наказом². Вказуючи на важливість лаврської традиції, дослідниця, втім, повністю ігнорує історичний і політичний контекст, у якому «*Синопис*» **було власне видано**. Розгляд праці в ракурсі літописної традиції Києво-Печерської лаври і відсунення часу її написання на два десятиліття раніше, на думку Жиленко, спростовує теорії інших дослідників, згідно з якими «*Синопис*» являв собою саме промосковський політичний трактат.

У 1998 році інша українська дослідниця Ілона Тарнопольська представила нове бачення проблеми. Беручи за основу результати текстового і комп'ютерного аналізу ключових фраз «*Синопису*», Тарнопольська зробила висновок, що до створення праці прилучилося багато авторів. На її думку, «*Синопис*» має розглядатися в контексті літературних традицій центральноєвропейського бароко, започаткованих єзуїтами з метою створення релігійної, мовної та політичної єдності в багатоетнічній державі. Тарнопольська схиляється до думки, що, готуючи відповідь єзуїтам, монахи Києво-Печерської лаври повністю перейняли їхні технології і використали їх у створенні політичного проекту, але вже для Московської держави. Дослідниця розглядає не лише «*Синопис*», але й більшість інших публікацій Лаври в контексті європейських літературних течій і порівнює київську літературу з літературами Польщі та Габсбурзької монархії³.

Погоджуючись із висновком Тарнопольської, що публікація «*Синопису*» мала політичну мету, я не вважаю переконливим її трактування цієї праці як проекту за єзуїтським зразком, який мав сприяти релігійній, мовній та політичній єдності Московської держави. Насправді я схильний погодитися з Роте, на думку якого «*Синопис*» переслідував вужчі й конкретніші цілі щодо захисту

² Лаврський Альманах / Ред. та передмова Ірини Жиленко. К., 2002. С. 8–9, 14–24.

³ Див.: Тарнопольська, Ілона. Київський «Синопис» в історіографічному та джерелознавчому аспектах: Дис... канд. іст. наук. Дніпропетровськ, 1998.

інтересів саме Києво-Печерської лаври. На мою думку, розгляд публікації «Синопису» в контексті політичних подій 1660–1670-х років дозволить краще зрозуміти мету, з якою створено цю працю. Попри те, що чимало досліджень, присвячених «Синопису», беруть до уваги тогочасну політичну ситуацію, жодне з них не піддає її комплексному та систематичному аналізу. У цій статті я спробую заповнити саме цю прогалину.

2. Геополітична ситуація

У результаті великого антипольського повстання 1648 року виникла козацька держава. Задля того щоб домогтися перемоги над поляками, гетьман Богдан Хмельницький змушений був визнати протекцію московського царя над цією державою (Переяславська угода 1654 р.). Проте об'єднане козацько-московське військо не спромоглося змусити Польщу просити миру та визнати зверхність Москви над Україною. Щораз більше незадоволення московським втручанням у внутрішні справи козацької держави спонукало наступника Хмельницького – гетьмана Виговського – розірвати стосунки з Москвою і в результаті Гадяцької угоди (1658) повернутися під сюзеренітет польського короля. Незважаючи на визначну перемогу над московським військом під Конотопом, Виговський не зумів утримати за собою Лівобережжя, де в результаті повстання проти нього було обрано промосковського гетьмана. Козацька держава розкололася на дві частини – кожна зі своїм гетьманом, військом та адміністрацією. Правобережжя визнало польського короля як власного сюзерена, тоді як Лівобережна Україна зберегла свою вірність московському царю.

Кожен гетьман разом зі своїми союзниками намагався ліквідувати іншу частину та утворити єдину Гетьманщину по обидва береги Дніпра. У 1663 р. Іванові Брюховецькому вдалося усунути своїх конкурентів при допомозі Москви, і його проголошено гетьманом Лівобережжя. Він був, без сумніву, найбільш промосковським гетьманом з усіх, хто обіймав цей уряд. Брюховецький поїхав до Москви з великим почтом поклонитися цареві та одружився з представницею московського боярського роду. Він погодився на російський контроль над лівобережними містами та дозволив збір податків безпосередньо до московської скарбниці. Його зверхність та беззастережна орієнтація на Москву вкупі з поведінкою московських служилих людей викликали незадоволення на Лівобережжі.

На Правобережжі гетьман Петро Дорошенко значно менше покладався на польську владу, аніж Брюховецький на московитів. Обійнявши гетьманство в 1666 році, Дорошенко намагається вигнати поляків з правого берега Дніпра та розмірковує про можливий альянс не лише з татарами, але й з Оттоманською Портою. Непопулярність Брюховецького посилила мрію Дорошенка про

усунення лівобережного гетьмана та об'єднання козацької держави під своєю владою⁴.

Православна Церква в Україні зазнала таких самих випробувань, як і Гетьманщина. Хоча московський цар виправдовував прийняття України під свою зверхність захистом православної віри, українське духовенство прохолодно ставилося до такої ідеї. Представники вищого духовенства досягли компромісу з польсько-литовською Річчю Посполитою і вважали себе носіями найбільш просвітленої форми Православ'я. Вони побоювалися втратити свої привілеї, тим паче що з часів Богдана Хмельницького реально зіткнулися з узгодженим зусиллям змінити духовне підпорядкування української Церкви, тобто організувати її перехід з Константинопольського до Московського патріархату. З розколом Гетьманщини духовенство поділилося на пропольську та промосковську фракції. Запекла боротьба спалахнула за контроль над становищем голови Церкви, митрополита Київського. Оскільки Москва не могла контролювати митрополита, вона почала призначати місцеблюстителів митрополичого престолу для контролю над вірянами. І без того непроста ситуація ще більше ускладнювалася інтригами та особистими амбіціями різноманітних представників духовенства, які прагнули заволодіти найвищим становищем.

3. Інокентій Гізель, Києво-Печерська лавра та тогочасна політика

Після київського митрополита архимандрит Києво-Печерської лаври був чи не найвпливовішою особою Православної Церкви в Україні. Сама Лавра постійно перебувала в епіцентрі церковної та світської політики. Розташована поза межами Київських оборонних споруд на правому березі Дніпра, Києво-Печерська лавра у 1660-х роках перебувала на російсько-польському прикордонні, за яким лежали землі, підвладні польському королеві. Окрім того Лавра володіла маєтками на польському боці, на Лівобережжі та навіть на історичних московських землях. Ченці мали тісні зв'язки з польськими королями, московськими царями і воєводами, гетьманами Лівобережної та Правобережної України. За умов «Руїни» та загострення питання про підпорядкування Православної Церкви в Україні, Лавра мусила маневрувати поміж учасниками конфлікту з метою збереження своїх маєтків та привілеїв.

З 1656 року і до своєї смерті у 1683 році становище архимандрита Києво-Печерської лаври обіймав Інокентій Гізель. Він народився близько 1600 року в Пруссії в місті Кенігсберг в родині протестантського пастора. Згодом Гізель перебрався до Києва, охрестився в Православ'я і прийняв сан ченця. Митрополит Петро Могила зробив Гізеля своїм протеже і, після здобуття його

⁴ Дорошенко, Дмитро. *Нарис історії України*. Мюнхен, 1966. С. 65–80.

учнем богословської освіти, поставив його ректором відомої Київської колегії. Утім академічна кар'єра Гізеля була перервана його призначенням на становище архимандрита Київського Братського, Кирилівського, Миколаївського монастирів та, згодом, Києво-Печерської лаври⁵.

Перший контакт Гізеля з Московським царством відбувся в 1649 році, коли цар Алексій Михайлович запросив до своєї столиці українських ченців, прагнучи покращити якість освіти місцевого духовенства. Серед них були ченці Київського Братського монастиря Єпифаній Славинецький та Арсеній Сатановський. Архимандритом цього монастиря в той час був саме Гізель. Він таки особисто вибрав Славинецького й Сатановського і через них передав цареві прохання щодо матеріальної підтримки свого монастиря, яке цар виконав⁶.

Невдовзі після Переяславської ради 1654 року й угоди з московським царем Гізель узяв участь у доволі делікатній місії. У той час коли світські адміністрації – як царська, так і козацька – очікували, що наступним кроком після рішення Ради стане підпорядкування української Православної Церкви Московському патріархату, першоієрарх Української Церкви митрополит Київський Сильвестр Косов і вище духовенство негативно ставилися до цього проекту.

Київське духовенство намагалося досягти угоди з московським царем окремо від козаків. З цією метою митрополит спорядив делегацію на чолі з Інокентієм Гізелем, яка в липні 1654 року прибула до військової ставки царя під Смоленськом. Гізель просив Алексія Михайловича підтвердити свободи та привілеї українського духовенства, надати гарантії збереження становищ за тодішніми вищими кліриками та дозволити українській Православній Церкві залишатися під благословенням Константинопольського патріарха. Як справжній дипломат, Гізель став на захист митрополита Сильвестра Косова, разом з тим пропонуючи монархові допомогу духовенства у справі об'єднання всієї України під скіпетром династії Романових⁷. Водночас архимандрит просив царя про фінансову допомогу Святомиколаївському монастирю, настоятелем якого він на той час був.

Зусилля Гізеля не знайшли розуміння з боку царя, який наполягав на прийнятті Українською Церквою юрисдикції Московського патріархату. Натомість архимандрит зауважив, що єднання Києва з Константинополем упровадив св. апостол Андрій згідно з Божими законами, і його підкріплено канонами

⁵ *Synopsis, Kiev 1681*. С. 49–50.

⁶ Харлампович, Константин. *Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь*. Т. 1. Казань, 1914. С. 120–121.

⁷ Эйнгорн, Виталий. *Очерки из истории Малороссии в 17 веке. Сношения малороссийского духовенства с московским правительством в царствование Алексея Михайловича*. М., 1899. С. 77–79.

святих отців. Отже, підпорядкування Константинопольському патріарху освячене самою православною церковною традицією і підкріплене рішеннями Вселенських соборів⁸. Незважаючи на аргументацію Гізеля, цар лише підтвердив права власності Української Церкви, але залишив без розгляду питання щодо її статусу. Це було сприйняте архимандритом як ознака того, що збереження фактичної автономії української Православної Церкви та її привілеїв буде не легкою справою.

Вже перша дипломатична місія Інокентія Гізеля дозволяє виокремити певні принципи, якими архимандрит весь час керувався у своїх стосунках із офіційною Москвою:

- 1) виявляти політичну лояльність і надавати підтримку московському цареві;
- 2) захищати «права і вольності» українського духовенства і відстоювати непорушність підпорядкування української Православної Церкви і самої Лаври Константинополю;
- 3) гарантувати захист і матеріальну підтримку власного монастиря з боку московського царя.

4. Гізелъ – посередник Москви: раунд перший

Гізелеві принципи отримали суворе випробовування новою московською політикою, автором якої був боярин Афанасій Ордін-Нащокін («батько» Андрусівської угоди 1667 року та голова Малоросійського приказу з квітня 1667 по червень 1669 року). Він пропонував досягти замирення з Польщею⁹ і натомість усі сили Московської держави сконцентрувати на балтійському театрі¹⁰. Ще в 1660 році боярин пропонував цареві повернути всі українські землі під владу польського короля, аргументуючи це тим, що українські міста у володіннях Алексія Михайловича не дають прибутку царській скарбниці, але вимагають значних коштів на їхнє утримання¹¹. Це вкупі зі зверхністю Ордіна-Нащокіна в його стосунках з козацькою старшиною зумовило різко негативне ставлення останньої до боярина¹².

⁸ Сумцов, Николай. *Инокентий Гизель* // Киевская старина. Т. X (октябрь 1884). С. 188.

⁹ Эйнгорн, Виталий. *Отставка А. Л. Ордина-Нащокина и его отношение к малороссийскому вопросу* // Журнал министерства народного просвещения. Т. 314 (август 1897). С. 93, 96.

¹⁰ Матвеев, Павел. *Москва и Малороссия в управление Ордина-Нащокина Малороссийским приказом* // Русский архив. Т. 39. Ч. 1 (1901). С. 226.

¹¹ Эйнгорн, Виталий. *Отставка А. Л. Ордина-Нащокина...* С. 93.

¹² Там само. С. 94–95.

Підозри старшини щодо планів Ордіна-Нащокіна були підкріплені підписанням Андрусівської угоди між Московським царством і Польщею, згідно з якою Україну поділено між обома державами, а місто Київ через два роки (тобто в 1669 році) мало знову перейти під владу польського короля¹³. Ця угода викликала глибоке незадоволення українського суспільства і створила передумови для протурецької політики Дорошенка.

На кінець літа 1667 р. в Москві помітили щораз більшу міць Дорошенка та усвідомили можливість визнання зверхності Оттоманської Порти правобережним гетьманом. З огляду на це Ордин-Нащокін вирішив установити контакт із Дорошенком. Шукаючи відповідного посередника, київський воєвода Шереметьєв у листі до царя рекомендував Гізеля до делікатної місії відвернення Петра Дорошенка і його прихильників від «поганих»¹⁴. І справді, у 1666–1667 роках Гізель засвідчив свою лояльність Москві і особливо Шереметьєву. Наприклад, Гізель дав Шереметьєву 500 карбованців, коли московський гарнізон потребував провіанту¹⁵. Навіть цар видав указ із подякою Гізелеві за його службу¹⁶. Окрім того, архимандрит мав добрий канал зв'язку із Дорошенком в особі свого близького друга – київського митрополита Йосифа Тукальського, який разом із гетьманом перебував у Чигирині, оскільки йому не дозволили зайняти свою кафедру в Києві.

Згідно з директивами Шереметьєва Гізель написав листа Дорошенку, згадуючи славетний руський народ, який у минулому жив під владою власних правителів, великих руських князів. За словами Гізеля, сучасний розкол українського народу стався через зречення православних правителів і навіть сприяння поганям у їхній боротьбі проти християн. Він дорікав цим Дорошенкові й закликав того розірвати «дружбу» з поганями (татарами) і схилитися до московської зверхності¹⁷.

Після першої спроби Гізеля Москва направила до Чигирини декілька дипломатичних місій, зокрема місії Василя Дубенського і Федора Чекаловського¹⁸. Після цих попередніх переговорів розпочалися непрямі переговори через Дорошенкового брата і Василя Тяпкіна, одного з найбільш досвідчених московських дипломатів¹⁹. Умови Дорошенка для розриву союзу з татарами і переходу під

¹³ Див.: Wójcik, Zbigniew. *Traktat Andruszowski 1667 roku i jego geneza*. Warszawa, 1959.

¹⁴ Эйнгорн, Виталий. *Очерки...* С. 422.

¹⁵ Там само.

¹⁶ Там само. С. 448–449.

¹⁷ Там само. С. 424.

¹⁸ Дорошенко, Дмитро. *Гетьман Петро Дорошенко*. New York, 1985. С. 151–154.

¹⁹ Там само. С. 155–157.

протекцію Москви містили такі пункти: визнання його гетьманом єдиної Гетьманщини по обидва боки Дніпра, виведення всього московського війська, воєвод та чиновників з України, збереження всіх прав та вольностей козаків, визнання Тукальського легітимним Київським митрополитом²⁰. Виконання цих умов розірвало б Андрусівське перемир'я, чого і прагнув Дорошенко. Проте він також знав, що переговори з боку Москви не були щирими, адже московський уряд прагнув використати їх для тиску на поляків і призупинити таким чином виконання низки пунктів Андрусівського перемир'я. Дізнавшись про ратифікацію цієї угоди Москвою 28 жовтня 1667 року, Дорошенко відрядив послів до татар та Порти. Союз із турками став неминучим²¹.

Проте ці переговори були дуже серйозно сприйняті на Лівобережжі. Промосковський місцеблюститель митрополичого трону єпископ Мефодій Филимонович був стривожений усуненням його з переговорів, а також надмірною, на його думку, увагою до Тукальського²². Якщо б Тукальський був визнаний митрополитом, то він не лише позбувся б митрополичої кафедри, але й утратив би «місцеблюстительство». Схожим чином лівобережний гетьман Брюховецький побоювався за своє становище. Єпископ Мефодій виступив проти Ордіна-Нащокіна, називаючи його «зрадником» за те, що той радив цареві повернути всю Україну Польщі. Окрім того, Мефодій попереджав Брюховецького про загрозу, яку являв собою гетьман Дорошенко, про незадоволення Андрусівським перемир'ям та щораз більше число прихильників Дорошенка на підконтрольному Москві Лівобережжі. Ордин-Нащокін лише посміявся з усіх цих попереджень²³. Зверхнє ставлення цього московського урядовця призвело до відчуження раніше лояльного Москві гетьмана Івана Брюховецького. Втрачаючи свої позиції, він вирішив очолити антимосковське повстання на Лівобережжі. Повстання було підживлене різного роду чутками, які поширював Мефодій, про наближення царя на чолі великої армії для гарантування передачі Києва полякам. Попри всі зусилля Шереметьєву так і не вдалося спростувати ці чутки та заспокоїти українське суспільство²⁴.

Повстанням Брюховецького скористався правобережний гетьман Петро Дорошенко; він знищив свого лівобережного опонента і на літо 1668 обійняв гетьманство «по обидва береги Дніпра»²⁵. Цей крок перекреслив рішення Андрусівського перемир'я, і, принаймні тимчасово, позбавив Москву Лівобережжя.

²⁰ Эйнгорн, Виталий. *Очерки...* С. 433–434.

²¹ Там само.

²² Там само. С. 321, 397, 421–422.

²³ Эйнгорн, Виталий. *Отставка А. Л. Ордина-Нащоккина...* С. 95–96.

²⁴ Там само. С. 100.

²⁵ Дорошенко, Дмитро. *Гетьман Петро Дорошенко*. С. 197–200.

Унаслідок повстання Брюховецького з Лівобережжя вигнано московських воєвод та чиновників; під їхнім беззаперечним контролем залишилася лише територія навколо Києва. Водночас на Правобережжі полякам удалося зберегти військову присутність лише в Білій Церкві.

Як Польща, так і Московська держава вжили негайних рішучих кроків проти Дорошенка. На Лівобережжі прибічникам Москви вдалося переманити на свій бік Дем'яна Многогрішного, якого Дорошенко перед тим призначив «наказним гетьманом». Многогрішний поступово почав розширювати свій контроль над Лівобережжям, користуючись тим, що Дорошенко був змушений зосередити всі свої сили на Правобережжі в боротьбі з кандидатом на гетьманство Петром Суховієм (1669 р.), якого підтримував кримський хан, а згодом і з пропольським гетьманом Михайлом Ханенком (1670–1672 рр.). У той самий час як Польща, так і Москва вели переговори з Дорошенком²⁶.

5. Гізель – посередник Москви: раунд другий

Чутки про неминучу передачу Києва до Польщі, які спричинили повстання Брюховецького, мали під собою реальне підґрунтя. Відповідно до Андрусівського перемир'я та польських очікувань така передача мала відбутися на початку 1669 року. Цей факт викликав глибокий розпач в архимандрита Києво-Печерської лаври Інокентія Гізеля та українського духовенства загалом, яке постійно наголошувало на неприпустимості повернення міста Польщі²⁷. У своєму листі від 11 березня 1669 року до чернігівського архієпископа Лазаря Барановича Гізель, зокрема, зазначав: «сумні новини доходять до нас із півдня й заходу, що до 3 квітня Київ буде відібраний у його царської величності...»²⁸.

Проте така передача не відбулася через втручання з боку царя, який наказав Ордіну-Нащокіну знайти якесь виправдання, щоб зберегти Київ під своїм контролем²⁹. Ордин-Нащокін створив план, згідно з яким, на його думку, можна було не тільки не повернути Київ Польщі, але й гарантувати перехід усієї Правобережної України під московський контроль. Це мало статися завдяки підпорядкуванню української Православної Церкви Московському патріархові. Ордин-Нащокін, зокрема, пропонував дозволити митрополитові Йосифу Тукальському (якого Москва офіційно не визнавала митрополитом) переїхати до Києва та посісти тамтешню митрополічу кафедру, але при цьому Тукальський

²⁶ Там само. С. 275–305, 314–320.

²⁷ Эйнгорн, Виталий. *Очерки...* С. 435, 517–518, 533.

²⁸ *Письма Иннокентия Гизеля* // Труды Киевской духовной академии. Т. 2(3). К., 1865. С. 357.

²⁹ Эйнгорн, Виталий. *Отставка А. Л. Ордина-Нащокина...* С. 96.

мав визнати владу Московського патріарха. На думку боярина, це мало свідчити про прагнення українського духовенства і мирян бачити Київ під протекцією московського царя, і, як наслідок, московська делегація матиме сильнішу позицію на переговорах із поляками стосовно подальшої долі Києва³⁰. Проте хоча українське духовенство не бажало повернення Києва Польщі, воно також не бажало підпорядкування Української Церкви Московському патріархові³¹.

Бувши переконаним, що такий крок відновить об'єднану українську Православну Церкву по обидва боки Дніпра, Гізель доклав чимало зусиль, щоб уможливити отримання Тукальським київського престолу. Він підтримував листування з гетьманом Дорошенком, митрополитом Тукальським та чернігівським архієпископом Лазарем Барановичем, котрий, у свою чергу, був промосковським кандидатом на митрополичий престол³². Тривалі переговори були приречені на провал із самого початку. Кожна зі сторін обстоювала свої власні інтереси, які входили в конфлікт з інтересами інших сторін, а Польща та гетьмани Право- і Лівобережної України, чия позиція була важливою, виступали проти цих планів.

Головним місцем для обговорення цих питань стала польсько-московська комісія, яка мала розробити умови «вічного миру». Ця комісія відновила своє засідання в тому ж Андрусові в жовтні 1669 року. Під час засідань Ордін-Нащокін пояснив відмову Москви повернути Київ у квітні 1669 року протурецькою орієнтацією Правобережжя та нездатністю поляків захистити цю територію. Він представив свій план «умиротворення» України, який полягав у дозволі митрополитові Тукальському обійняти митрополичий престол у Києві під юрисдикцією Московського патріарха. Польські комісари вкрай вороже сприйняли цю пропозицію. Зі свого боку, Ордін-Нащокін пропонував комісії з'ясувати, з яких причин українське суспільство прагнуло турецької протекції і які кроки, на думку цього суспільства, потрібно здійснити, щоб заспокоїти Україну. Впевнений у тому, що українці радше пристануть до промосковської лінії, Ордін-Нащокін напевно вважав, що така консультація зміцнить позицію Москви на переговорах³³. З іншого боку, це також було визнанням того, що, на противагу Андрусівському перемир'ю, «вічний мир» вимагав певного роду консультацій з українським суспільством.

Як польські, так і московські комісари надіслали звернення до «лицарських», «духовних» і «міських» станів та насамперед до гетьмана Петра Дорошенка.

³⁰ Эйнгорн, Виталий. *Очерки...* С. 578–579.

³¹ Там само.

³² Там само. С. 576–577.

³³ Эйнгорн, Виталий. *Отставка А. Л. Ордина-Нащокина...* С. 97, 106; *Очерки...* С. 576–577.

Ці звернення передбачали зустріч делегатів у Києві. Спеціальний комісар мав об'їхати Україну зі зверненням та зібрати відповіді. Він мав розпочати свою подорож з Новгород-Сіверського, далі поїхати до архієпископа Чернігівського Лазаря Барановича, потім до Києва і, нарешті, до Чигирина – столиці Дорошенка на правому березі Дніпра³⁴.

Ця місія зазнала цілковитої невдачі. Сам прагнучи зайняти митрополичий престол, Баранович відмовився надати допомогу та проігнорував листи Ордіна-Нащокіна. У свою чергу гетьман Многогрішний почував себе ображеним через те, що ці звернення не згадували його імені і в той же час величали Дорошенка «гетьманом обох берегів». Многогрішний побоювався, що комісія створить привід для визнання Петра Дорошенка та залагодження проблем із ним. (За даними Дмитра Дорошенка, Гізель був єдиним, хто схвально сприйняв та підтримав цей крок³⁵.) У той час як комісар подорожував Лівобережжям, населення почало підозрювати, що не лише Київ, але й усе Лівобережжя повернуть полякам. Баранович писав цареві, що дії комісарів провокують паніку на зразок тієї, яка виникла напередодні повстання Брюховецького. Він передавав слова Многогрішного: «Ми, вибивши з України ляхів, добровільно піддалися православному монарху, а тут віддають нас королю»³⁶. Цар видав спеціальний указ, щоб заспокоїти Многогрішного³⁷.

У Києві як польське, так і московське звернення зачитано на нарадах духовенства та міщан. Ці зібрання створили враження, що доля Києва є вкрай невизначеною. У своїй відповіді, яка з'явилася 14 листопада 1669 року, київське духовенство зробило заяву, що воно не є задіяне у справах козацьких, а тому не знає, чому саме козаки схилиються до «поганих». Єдине прохання духовних осіб полягало в наданні їм гарантій дотримання їхніх прав за будь-якого «вічного миру». Міщани подали схожу відповідь³⁸.

Гізель, який найімовірніше брав участь у нараді духовенства, також допоміг організувати поїздки комісарів до Чигирина для зустрічі з Дорошенком. Окрім того, він написав листа митрополитові Тукальському, підтримуючи його переїзд до Києва. В окремому листі до Ордіна-Нащокіна Гізель прохав не приносити в жертву інтереси Православ'я і зберегти права та привілеї Києво-Печерської лаври³⁹. Зрозуміло, що, незважаючи на свою співпрацю з Ордіним-Нащокіним,

³⁴ Дорошенко, Дмитро. *Гетьман Петро Дорошенко*. С. 276–277.

³⁵ Там само. С. 277–279.

³⁶ Там само. С. 278.

³⁷ Эйнгорн, Виталий. *Очерки...* С. 647, 799–800, 812, 825.

³⁸ Дорошенко, Дмитро. *Гетьман Петро Дорошенко*. С. 278.

³⁹ Там само.

Гізель мав тривожні очікування щодо результатів роботи комісії та долі Києва й Центральної України.

Комісар також зустрівся з гетьманом Дорошенком, який дав розлогу відповідь на московське звернення. Дорошенко нагадав Ордіну-Нащокіну, що Україна ніким не була куплена чи продана, а добровільно визнала владу царя вкупі з Києвом, столицею давнього руського князівства, та усіма її святинами. Тепер же Україна поділена і залита кров'ю. Дорошенко стверджував, що римсько-католицькі церкви зруйновано в Києві саме за московськими наказами, і тепер, коли місто повернеться назад до короля, цар зобов'язаний гарантувати непорушність православних споруд. Він також скаржився на московську підтримку Многогрішного, але водночас погоджувався, що це питання слід розглянути в Києві⁴⁰. Відповідаючи на польські заклики, Дорошенко став на захист прав православного населення і зазначав, що усі ці питання потрібно обговорювати в Києві, а не у віддаленому Андрусіві. З приводу відправки делегатів він відповів ухильно, стверджуючи, що тут багато що залежить від новообраного польського короля⁴¹.

Ордин-Нащокін був задоволений результатами комісії, дарма що вона ледь не спровокувала ще одну паніку в Україні: Київ не був переданий Польщі, було продемонстровано ворожість українського суспільства до польського правління, Дорошенко зійшовся значно ближче з московитами, а московські чиновники почали обговорювати перспективу прийняття Дорошенка під свою зверхність, не порушуючи при цьому Андрусівської угоди. Проте Ордин-Нащокін вважав такий крок завчасним, виступаючи проти того, що могло поставити під сумнів мир із Польщею⁴².

Польські комісари насторожено сприйняли як відповідь Дорошенка, так і весь консультаційний процес, побоюючись, що він може призвести не лише до втрати Києва, але й усієї Правобережної України. Вони призупинили всі розмови про умиротворення України й почали вимагати точної дати передачі Києва. На своїй останній зустрічі польсько-московська комісія змогла дійти згоди лише щодо дотримання «всіх статей, ком та крапок» Андрусівської угоди; ті ж статті, які ще не були реалізовані, мали бути впроваджені в життя в найближчому майбутньому⁴³.

⁴⁰ Там само. С. 279.

⁴¹ Там само.

⁴² Эйнгорн, Виталий. *Отставка А. Л. Ордина-Нащокина...* С. 133, 138.

⁴³ Там само. С. 140–141.

6. Гізель – посередник Москви: раунд третій

Оскільки збройний конфлікт поміж Дорошенком та поляками тривав, стало очевидним наближення війни Польщі з Оттоманською імперією. Польща спробувала зміцнити взаєморозуміння з Московією – фактично узгодити формування антимусульманського союзу. В січні 1672 року на черговому раунді московсько-польських переговорів постало питання можливого турецького наступу проти Речі Посполитої. Самі переговори тривали декілька місяців, і в результаті прийнято 12 статей, одна з яких (№ 5) передбачала участь царя у польсько-турецькому конфлікті на боці Польщі. Передбачалося, що це допоможе відрадити Порту від нападу на Польську державу.⁴⁴

Пізнім літом того ж року турки напали, і їм вдалося захопити Кам'янець, який в той час уважався неприступною фортецею. Коли цар дізнався про падіння Кам'янця (серпень 1672 р.), він направив своїх посланців до сусідніх християнських володарів із закликом об'єднатися для допомоги Польщі в боротьбі з турками. Поляки продовжували вимагати військового втручання Москви, але цар не хотів ризикувати повномасштабною війною із Оттоманською Портою, обмеживши свою участь у конфлікті головно дипломатичними заходами⁴⁵.

Турки нав'язали принизливі умови полякам. Згідно з Буцацьким мирним договором (1672 р.) Польща зреклася всіх прав на територію Козацької держави, яка в теорії включала в себе Правобережну та Лівобережну Україну і навіть Київ. На практиці ж цей договір легітимізував гетьманування Дорошенка під турецькою зверхністю на Правобережжі аж до околиць Києва⁴⁶.

Для лівобережного українського духовенства та архимандрита Гізеля це означало чи не найбільшу трагедію. Їхня опозиція такому розвитку подій ґрунтувалася (цілком зрозуміло) на питанні релігії, адже «невірні» не мали володарювати над православними християнами. При цьому той факт, що сам Константинопольський патріарх перебував під владою «невірних», українські клірики до уваги не брали, але московська сторона його відзначила. Представники українського духовенства розпочали запальну антимусульманську полеміку. У своїх листах до Дорошенка Гізель просив гетьмана розірвати спілку з «нечистими поганими» і піддатися під владу православного московського царя. Налякані турецькою навалою на Польщу і падінням кам'янецької фортеці у 1672 році, Інокентій Гізель, Лазар Баранович та настоятель Михайлівського

⁴⁴ Soloviev, Sergei. *History of Russia*. Vol. 22. («The Reign of Tsar Alexis. Poland, Turkey, and Ukrainian Cossacks, 1667–1674») P. 78

⁴⁵ Ibid. Vol. 23. P. 3–4.

⁴⁶ Kołodziejczyk, Dariusz. *Ottoman-Polish Diplomatic Relations (15th – 18th Century): An Annotated Edition of Ahdnames and other Documents*. London–Boston–Köln–Brill, 2000. P. 147–148, 499–500.

монастиря Теодосій Софонович виступили з закликом до московського царя та інших християнських володарів дати відсіч «невірним»⁴⁷.

У результаті перемоги Порти над Річчю Посполитою Київ та Лівобережжя виявилися беззахисними – виникло побоювання, що Дорошенко за турецької підтримки спробує їх захопити. Панічні звіти були послані цареві і від московського воєводи, і від новопризначеного лівобережного гетьмана Івана Самойловича та українського духовенства. Цар відреагував відрядивши князя Юрія Трубецького з великою армією, яка прибула до Києва в середині лютого 1673 року й була урочисто зустрінута Гізелем⁴⁸.

Дорошенко так і не перейшов на Лівобережжя та не напав на Київ. Його протектор, султан, повернувся в Порту після перемоги над поляками, а татари повернулися до Криму. У той же час Сейм Речі Посполитої відмовився ратифікувати Бучацьку мирну угоду, а польське військо гетьмана Яна Собеського розпочало контрнаступ. Дорошенко провадив як бойові дії, так і переговори з поляками, і в нього не було сил для війни за Лівобережжя⁴⁹.

З іншого боку, політична ситуація, яка склалася після Бучацького договору, створила можливість перегляду деяких умов Андрусівського миру. Хіба формальне зречення усіх прав на козацьку Україну не заперечило статті № 4 Андрусівського перемир'я, яка залишила Правобережжя за Польщею? Артамон Матвеев, який замінив Ордіна-Нащокіна на посаді голови Малоросійського приказу⁵⁰, був готовий знайти правові підстави для ревізії андрусівських домовленостей. Усього за три місяці після Бучачу Матвеев відрядив своїх посланців до Дорошенка, щоб дізнатися, чи гетьман не жалкує щодо оттоманського підданства, і, якщо жалкує, тоді чию зверхність він хотів би прийняти⁵¹. Лівобережний гетьман Самойлович рішуче протистояв цій ініціативі, побоюючись, що Дорошенко позбавить його посади та стане гетьманом обох берегів Дніпра. Самойлович закликав негайно йти походом на Правобережжя й усунути Дорошенка, перш ніж турки й татари повернуться⁵². Це спонукало царя запевнити Самойловича, що в разі якщо Дорошенко прийме московську зверхність, він стане гетьманом лише Правобережжя, а Самойлович, зі свого боку, залишиться гетьманом Лівобережжя. Тобто в такому разі виникнуть дві окремі гетьманські держави під царською зверхністю⁵³.

⁴⁷ Эйнгорн, Виталий. *Очерки...* С. 424, 878–885.

⁴⁸ Там само. С. 885.

⁴⁹ Дорошенко, Дмитро. *Гетьман Петро Дорошенко*. С. 436–446.

⁵⁰ Эйнгорн, Виталий. *Отставка А. Л. Ордина-Нащокина...* С. 102–103.

⁵¹ Дорошенко, Дмитро. *Гетьман Петро Дорошенко*. С. 448.

⁵² Там само. С. 448–449.

⁵³ Там само. С. 449.

Цар наказав князю Ромодановському та гетьману Самойловичу вести прямі переговори з Дорошенком. Розуміючи, що Самойлович фактично саботує переговори, Москва через Гізеля та Києво-Печерську лавру відкрила другий канал зв'язку з Дорошенком, який відразу ж почав відігравати головну роль. Коли Гізель одержав царський наказ почати переговори (5 травня 1673 року), він доручив це завдання протоігумену Серапіону Полховському⁵⁴. На кінець червня Полховський був уже в Чигирині. Від червня до кінця листопада 1673 року Полховський мандрував поміж Чигирином, Батурином (столиця Самойловича) та Москвою. Він передав Дорошенкові й Тукальському царські листи й укази разом зі зверненнями Гізеля. Також він привіз зворотні пропозиції з боку Дорошенка до царя і Матвєєва. Полховський так само тримав у курсі перебігу переговорів Самойловича та Ромодановського. У той же час львівський православний єпископ Йосиф Шумлянський проводив схожі переговори на боці польського короля, тричі відвідуючи Чигирин⁵⁵.

Оскільки московські переговори були таємними, Дорошенко намагався грати на протиріччях двох держав.

Головною перешкодою на переговорах було наполягання Дорошенка на єдності Гетьманщини по обидва боки Дніпра на чолі з ним як гетьманом⁵⁶. Цар виявляв готовність взяти Дорошенка під свою зверхність як гетьмана Правобережжя. У цьому Москва демонструвала лояльне ставлення до Самойловича, який мав зберегти своє гетьманування на Лівобережжі. Проте Самойлович продовжував усе це сприймати з великою підозрою, бомбардуючи царя новинами про зносини Дорошенка з поляками та застереженнями про можливе об'єднання Дорошенка, поляків та Порти для нападу на Лівобережжя. Він багато разів просив царя напасти на правобережного гетьмана, перш ніж турки й татари прийдуть йому на допомогу⁵⁷.

На кінець жовтня 1673 року Полховський здійснив свою останню мандрівку до Чигирини. Він привіз із собою царські укази для Дорошенка та листи Гізеля — як до гетьмана, так і до Тукальського. Гізель закликав Дорошенка негайно послати своїх делегатів до Москви; Тукальського ж він заохочував вплинути на Дорошенка. Гізель наголосив, що така нагода невдовзі буде втрачена, і що Дорошенкові не варто наполягати на умовах, які унеможливають досягнення згоди⁵⁸. Дорошенко продовжував свою дипломатичну гру, не відкидаючи, але й не приймаючи московської пропозиції. Серед багатьох умов, на

⁵⁴ Эйнгорн, Виталий. *Очерки...* С. 900–901; Дорошенко, Дмитро. *Гетьман Петро Дорошенко*. С. 459–462.

⁵⁵ Дорошенко, Дмитро. *Гетьман Петро Дорошенко*. С. 453–459.

⁵⁶ Там само. С. 461.

⁵⁷ Там само. С. 463–464.

⁵⁸ Там само. С. 478–479.

яких він наполягав, була й вимога до царя видати маніфест про те, що Київ не буде переданий полякам⁵⁹.

Ще навіть до повернення Полховського в Москву 24 листопада з контр-пропозиціями Дорошенка царська канцелярія обрала позицію Самойловича. 20 листопада 1673 року цар видав наказ розпочати військовий похід проти Дорошенка. Цей наказ все ж передбачав, що склавши зброю Дорошенко зможе зберегти своє гетьманування на Правобережжі під царським скіпетром. У протилежному випадку передбачалося обрання іншого правобережного гетьмана⁶⁰.

У січні 1674 року князь Ромодановський та гетьман Самойлович на чолі 80-тисячного погано забезпеченого війська перейшли Дніпро. Дорошенко негайно попросив допомоги у своїх турецьких і татарських союзників. У протистоянні з такою великою армією Дорошенко швидко втратив контроль над більшістю Правобережжя і був змушений відступити до своєї добре укріпленої столиці – Чигирин. Московське та українське козацьке об'єднане військо взяло місто в облогу, але численні спроби заволодіти ним закінчилися невдало. 15 березня Полкова Рада Правобережжя в присутності московських дипломатів обрала Самойловича «гетьманом обох берегів Дніпра». У спеціальній петиції Рада повідомила царя про обрання його своїм сувереном та просила захистити Правобережжя від поляків (але не від турків і татар). Майже не викликає сумніву, що такі дії були офіційно схваленою спробою анексувати Правобережжя⁶¹.

Перебіг війни, проте, звів цю спробу нанівець. Дорошенкові вдалося протриматися у своїй столиці аж до прибуття татарських союзників. Ромодановський та Самойлович швидко зняли облогу та почали відступ. На кінець серпня 1674 року їхнє військо повернулося на лівий берег Дніпра. Як і минулого року, паніка знову охопила Київ та частину Лівобережжя, ще більш роздмухана фальшивими чутками про укладення угоди поміж Дорошенком, поляками й турками, і що нібито їхнє об'єднане військо збирається атакувати Київ та Лівобережжя. Гізель писав цареві у листі від 10 липня 1674 року: «Б'є чолом твого Великого Государя богомілля Києво-Печерської лаври архимандрит Інокентій Гізель з усією у Христі братією. Нині часи тривожні, а твоє богомілля... за містом твоїм лишається беззбройне. Змилуйся, Великий Государю, уділи зі свого скарбу гармат, пороху, свинцю та ядер... щоб від ворога боронитися... Великий Государю, змилуйся, уділи...»⁶²

⁵⁹ Там само. С. 465.

⁶⁰ Эйнгорн, Виталий. *Очерки...* С. 849.

⁶¹ Дорошенко, Дмитро. *Гетьман Петро Дорошенко*. С. 484.

⁶² Закревский, Николай. *Описание Киева*. Т. 2. М., 1868. С. 615.

Очікуючи турецького нападу, у серпні 1674 року Гізель просить царя дати дозвіл на перевезення коштовностей з Лаври до Путивля. У відповідь цар наказав київському воєводі перевезти лаврські коштовності під захист міських стін. Наприкінці того ж року російська залога укріплює київські мури, утім не маючи достатніх сил для відбиття можливого нападу.

Приблизно в той самий час (вересень 1674 р.) польсько-московська комісія розпочала черговий раунд переговорів в Андрусові для узгодження положень “вічного миру”. Польські комісари були обурені спробою призначити Самойловича гетьманом Правобережжя. Вони, зокрема, зазначали, що Сейм не визнав Буцацької угоди, а отже, правий берег Дніпра залишається польською територією. Вони також вимагали, щоб передача Києва полякам передувала всіляким детальним обговоренням умов «вічного миру», і щоб московити підтвердили положення Андрусівської угоди, яка закріплювала за Польщею все Правобережжя включно з Києвом. Московські комісари не бажали йти на такий крок. У результаті комісія не змогла досягти ніякої згоди і припинила свою роботу на початку 1675 року⁶³.

Весь цей час, беручи участь у великій політиці, Гізель не забував про інтереси Києво-Печерської лаври. Так, у 1668 році він написав листа цареві, у якому вказував на великі економічні втрати монастиря під час повстання Брюховецького і просив монарха надати фінансову допомогу⁶⁴. Наприкінці 1669 року архимандрит відрядив посланця, старосту одного з лаврських сіл Федора Предмирського, до Москви з подякою за дозвіл продавати книгу Гізеля у столиці та проханням надати Лаврі нові кошти та маєтки⁶⁵. Того ж року з Москви до Києва прибули посланці Ендрю Гамільтон та Григорій Козловський, які разом із переданою царем тисячею карбованців переказали архимандритові слова Алексія Михайловича, що Києво-Печерська лавра й надалі залишатиметься під владою московських монархів. Гізель відповів на це щирою подякою і обіцянкою молитися за здоров’я й добробут царської сім’ї і всієї династії Романових⁶⁶.

7. Царський кандидат на польський трон

Ще одним фактором, який ускладнював польсько-московські відносини, була участь Москви в обранні польського короля. Це питання вперше постало під час роботи Віленської комісії (серпень-листопад 1656 р.)⁶⁷. З московського

⁶³ Soloviev, Sergei. *History of Russia*. Vol. 23. P. 22.

⁶⁴ Эйнгорн, Виталий. *Очерки...* С. 505.

⁶⁵ Там само. С. 618.

⁶⁶ Там само. С. 613–614.

⁶⁷ Wójcik, Zbigniew. *Russian Endeavours for the Polish Crown in the Seventeenth Century* // *Slavic Review*. 1982. July. P. 60.

боку тоді надійшла пропозиція щодо обрання королем царя Алексія Михайловича, тоді як поляки схилилися на користь кандидатури царевича Алексія Алексійовича. Після того як через релігійні протиріччя переговори зайшли у глухий кут, поляки порушили питання про можливість спільного Собору римо-католицької та православної церков, який би ухвалив їхнє об'єднання. Звичайно ж, цей проект скінчився нічим.

Коли в серпні 1668 року король Ян Казимир відмовився від польського трону і були оголошені нові вибори, одна з ворогуючих польських партій послала гінця до Ордіна-Нащокіна з повідомленням, що царевича Алексія Алексійовича висунуто кандидатом на польський трон⁶⁸. Як зазначалося в листі, поляки були переконані в перемозі цієї кандидатури, однак хотіли б почути від боярина про реакцію московського царя на цю новину і дізнатися, чи погодиться цар бачити свого сина королем на польських умовах⁶⁹. Умови включали повернення до передвоєнного стану з реституцією всіх володінь корони та перехід царевича в римо-католицизм⁷⁰. Намагаючись ухилитися від виконання останньої умови, Москва ще в грудні 1667 року повернулася до обговорення проекту об'єднання східних та західної церков⁷¹.

Непевність Гізелевого становища в цій ситуації можна побачити на прикладі випадку з польським памфлетом про королівські вибори. У той час як польські прибічники кандидатури царевича видавали памфлети на користь Алексія Алексійовича, їхні опоненти поширювали літературу протилежного змісту. Як старанний московський агент, Гізель хотів повідомити про один особливо образливий памфлет щодо царевича, однак боявся, щоб його ім'я не пов'язали зі змістом цього твору. Отже, архимандрит переслав його до Москви через архієпископа Лазаря Барановича⁷².

Цей проект удруге скінчився для Москви нічим. У 1669 році королем обрано Михайла Корибута Вишневецького⁷³. Проте кандидатура царевича виринула втретє, коли король Михайло помер у листопаді 1673 року. На цей раз кандидатуру Алексія-молодшого просував литовський гетьман Михайло Пац. Співпрацюючи з фракцією Паца, московська дипломатія не задіяла таких значних ресурсів, як вона це зробила в 1667–1669 роках. Врешті-решт, сам цар Алексій припинив обговорення цього питання, посилаючись на релігійні причини – вимогу прийняти римо-католицизм⁷⁴.

⁶⁸ Soloviev, Sergei. *History of Russia*. Vol. 22. P. 56.

⁶⁹ Ibid. P. 56–57.

⁷⁰ Ibid. Vol. 23. P. 8–9.

⁷¹ Wójcik, Zbigniew. *Russian Endeavors...* P. 61.

⁷² Эйнгорн, Виталий. *Очерки...* С. 693–694.

⁷³ Soloviev, Sergei. *History of Russia*. Vol. 22. – P. 15.

⁷⁴ Там само.

Гізеля та його однодумців із числа українського духовенства непокоїло те, що у змаганні за польську корону московський уряд міг розглядати Україну і Київ як розмінну монету в переговорах з поляками. Навіть самі розмови про повернення до Польщі Лівобережжя та Києва і церковну унію, хай і під польським королем з династії Романових, змушували Гізеля дуже хвилюватися. Вибори короля також робили неможливим втручання царського уряду в польські справи та захист Києва й Лаври від зазіхань з боку Польщі.

8. Усунення Гізеля з політики

Проте період впливовості в політиці та легкого доступу до царя й ключових царських чиновників для Гізеля раптово завершився. Після того як йому було наказано припинити всі переговори з Дорошенком (кінець 1673 р.), Гізель продовжував відігравати певну політичну роль інформуючи Москву про події в Речі Посполитій⁷⁵. Однак на кінець 1674 року його тривалі відносини з царем та московською центральною і місцевою владою рішуче перервав Самойлович. Гетьман Лівобережжя відверто демонстрував свій гнів щодо Гізеля, не забувши про посередницьку роль архимандрита в переговорах із Дорошенком⁷⁶. Гізель, «засмучений» недовірою Самойловича, писав, що він має зносити «опалу гетьмана»⁷⁷.

Відтак Гізель лише час від часу листувався з Москвою. Як правило, це були привітання цареві з приводу важливих подій (іменин та уродин у царському сімействі), і навіть ці листи пересилалися через гетьманську канцелярію. Вже 26 липня 1675 року Самойлович переслав до Москви лист Гізеля, адресований цареві⁷⁸. Таким чином, станом на початок 1675 року Самойлович домігся цілковитого контролю над зносинами Гізеля з Москвою.

Гетьман виступив не лише проти Гізеля. Бувши сином священика, він водночас негативно сприймав політичну вагу, якої набула певна частина духовенства. Вже у 1673 році Самойлович змусив чернігівського архієпископа Лазаря Барановича перервати своє незалежне листування та стосунки з царською канцелярією і надалі підтримувати зв'язок із Москвою через гетьмана⁷⁹. Змушений терпіти протягом певного часу свого близького співпрацівника протопопа Семена Адамовича (1672–1674 рр.), Самойлович врешті-решт спромігся

⁷⁵ Эйнгорн, Виталий. *Очерки...* С. 996–997.

⁷⁶ Там само.

⁷⁷ *Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные археографическою комиссией.* Т. 12 (1675–1676). СПб., 1882. С. 135.

⁷⁸ Эйнгорн, Виталий. *Очерки...* С. 997.

⁷⁹ Там само. С. 992.

заслати останнього до Сибіру (1675 р.)⁸⁰. Отже, гетьману вдалося рішучими діями поставити під свій контроль політичну діяльність духовенства. Тому не дивно, що й Гізель почав уникати контактів із Московією, якщо їх не схвалював гетьман.

9. «Синопис» як політична програма Гізеля

Хоча станом на 1674 рік Гізель перестав відігравати значну політичну роль, він зберіг інші засоби, за допомогою яких міг висловити свою позицію. Києво-Печерська лавра мала у своєму розпорядженні друкарню, і Гізель сповна використовував її. Автор цієї статті дотримується думки, що всі три редакції «Синопису» відігравали саме цю роль.

Немає певного свідчення, коли саме в 1674 році видано першу редакцію «Синопису». Найімовірніше, її підготовлено з метою подати в історичному ракурсі тогочасні важливі питання задовго до того, як Самойлович позбавив Гізеля політичної значущості. Можливо, що текст був переглянутий та схвалений Московією у 1672 році⁸¹. Проте після 1675 року «Синопис» перетворився на єдину для Гізеля можливість висловити свої погляди.

«Синопис» у цілому являє собою прославлення міста Києва, Київського князівства та Києво-Печерської лаври. Оповідь розпочинається з біблійного походження слов'ян, при цьому наголошується давнє походження, легітимність, верховенство та слава «слов'яно-російського народу» (в одних випадках маються на увазі всі слов'яни, в інших – лише східні). Далі увага зосереджується на Києві та київських землях – центрі «слов'яно-російського народу» та Русі, чи *Россії*; після чого йде мова про стандартну династичну лінію Рюриковичів Київського князівства та Русі. Саме в Києві з'являються перші царі, особливо з коронуванням Володимира Мономаха, хоча це царство перейшло спочатку до Галича, а згодом до московських князів. Подано детальний перелік київських князів аж до монгольської навали та зруйнування міста від Батия. Далі оповідь переноситься на північ до Москви і зосереджується на боротьбі Дмитрія Донського з татарами, після чого повертається до Києва у зв'язку з його включенням до складу Литви, а згодом – і Польщі. Все це завершується переходом Києва під владу Москви. Ця подія прославляється, оскільки «богоспасаємий преславний і першопочатковий всія Росії царственний град Київ» повернувся під владу «православного самодержця»⁸².

⁸⁰ Там само. С. 993.

⁸¹ Це питання обговорюється в Ірини Жиленко (с. 9). Також див. «Письма Иннокентия Гизеля» (с. 362).

⁸² *Лаврський Альманах*. С. 82–83.

Упродовж усієї оповіді Київ та Києво-Печерська лавра виступають як джерело, фундамент та центр руського Православ'я. «Синопис» зображує благословіння апостола Андрія, потрійне хрещення Русі та благословіння й посвячення Русі у Православ'я Володимиром. Києво-Печерська лавра подається як особливе благо: світські події та правителі схарактеризовані крізь призму їхнього стосунку до Церкви, а особливо до Києво-Печерської лаври. Наприклад, князь Андрій Боголюбський спалив Київ, але поряд із тим домігся від Константинопольського патріарха ставропігії для Києво-Печерської лаври; відповідно, спалення міста не згадується, і Боголюбський постає героєм. У цьому погляді Гізеля значно відрізняються від поглядів першого архимандрита Лаври, Полікарпа, який гостро виступив проти вчинків цього князя.

«Синопис» написано на основі багатьох джерел. Саме тому Ілона Тарнопольська на підставі комп'ютерного аналізу тексту назвала його «колективною монографією»⁸³. Утім, ці різні тексти і фрагменти були зібрані монахами Печерської лаври під керівництвом Гізеля з особливою метою. Тексти організовано й представлено таким чином, щоб обґрунтувати проведення політики в певному напрямку, сприяти бажаним політичним процесам і навіть просити про дотримання певного політичного курсу. Беручи до уваги особистість Гізеля, його відомі нам погляди та тогочасну політичну ситуацію, автор цієї статті вважає, що публікація «Синопису» мала такі політичні цілі:

1. Вказати на важливість Києва та Гетьманщини (по обидва береги Дніпра) для Православ'я та слов'янства.

2. Обґрунтувати на підставі історії і традиції легітимність царської влади над Києвом, Лаврою і, можливо, всією Україною (про що йшлося в попередніх розділах).

3. Запобігти передачі Києва Польщі, що було однією з умов Андрусівської угоди 1667 року.

4. Запобігти будь-якому порозумінню з турецько-татарськими «невірними» і створити ідеологічне обґрунтування для слов'янського християнського походу проти них. Запобігти будь-якій можливості підпорядкування України Порті.

5. Вказати на особливий характер відносин між царем і Києво-Печерською лаврою («царською свяतिною») та між царем і містом Києвом («першопочатковим царственным градом»), а також на те, що цар зобов'язаний захищати та підтримувати як місто, так і Лавру.

6. Забезпечити подальшу славу, багатство і привілеї Києво-Печерській лаврі шляхом використання царських милостей, втім, не поступаючись їй

⁸³ Тарнопольська, Ілона. *Київський «Синопис»*... С. 61–81.

правом *ставропігії* з безпосереднім підпорядкуванням першоієрарху Константинополя.

7. Підкреслити те, що підпорядкування Київської митрополії Константинопольському патріархові освячене самою православною церковною традицією та канонами.

Усі згадані цілі мали бути досягнуті з урахуванням того, що їхнє виконання не повинно відверто перешкоджати польсько-московському примиренню і, навіть, московським спробам здобути польську корону для династії Романових.

Публікація цієї політичної програми як історичної праці дала Гізелеві змогу обійти заборону з боку гетьмана Самойловича на безпосередній контакт із царем чи московською адміністрацією. У той час як Самойлович схвально б відгукнувся на промосковську позицію, він би, як і давніше, не погодився з прагненням духовенства до *ставропігії* та автономії.

Підсумки

Вихід «*Синопису*» у світ у 1674 р. та його перевидання в 1678 та 1680–1681 рр. були відповіддю на політичні виклики 1660-х – початку 1680-х років. Хоча сама праця являє собою компіляцію з різних джерел, у т. ч. давніших лаврських видань, вона не є продовженням так званої київської літописної традиції. Так само, «*Синопис*» не створено як «всеросійський» великий наратив, написаний для царя або ж на його замовлення. Насправді він забезпечував історичні та ідеологічні підвалини для політичної програми Києво-Печерської лаври, яку активно провадив її архимандрит Інокентій Гізель.



Роланд Пітч

**«Tractatus de Anima» Інокентія Гізеля
у контексті антропологічних ідей Аристотеля
та його схоластичних інтерпретаторів**

Інокентій Гізель викладав свій *«Трактат про душу»* у схоластичній формі, з властивим їй строгим стилем аргументації, започаткованим Аристотелем, і переважним використанням створеної цим видатним грецьким філософом термінології, яка не тільки домінувала в мові науки 16 ст., а й частково зберігалася в ній аж до кінця 18 сторіччя.

Гізель належить до традиції, джерела якої сягають філософії Аристотеля і вчень Отців Церкви і яка своє перше оформлення здобула у схоластичному методі Ансельма Кентерберійського (1033–1109)¹. Цей метод, досягнувши свого найбільшого розвитку у високій схоластиці, набув остаточного завершення у 16 й 17 ст. у пізній схоластиці і, зрештою, певною мірою був задіяний у створенні підґрунтя для зародження новітньої філософії. Пізня схоластика справедливо може вважатися схоластикою іспанською, оскільки вона фактично здійснила потужний прорив у католицькій філософії і теології в 16 й 17 століттях в Іспанії. Цей прорив разом із домініканцями ініціювали й здійснили насамперед іспанські єзуїти.

Домініканці непорушно трималися авторитету вчення св. Томи і великої ваги надавали теологічним студіям, в процесі оновлення яких акцентували увагу насамперед на догматичній перспективі, розуміючи її так, як вона була сформульована, наприклад, у відомих *«Loci theologici»* Мельхіора Кано (1509–1560). Зосередженість на теологічних студіях накладала відбиток на їхнє осмислення філософської і суспільно-політичної проблематики. Так, у своїх

¹ Про витоки й історію схоластичного методу див.: Martin Grabmann. *Die Geschichte der scholastischen Methode*. Erster Band: *Die scholastische Methode von ihren ersten Anfängen in der Väterliteratur bis zum Beginn des 12 Jahrhunderts*. Freiburg i. Br., 1903 (Nachdruck 1961 Basel / Stuttgart); Zweiter Band: *Die scholastische Methode im 12. und beginnenden 13. Jahrhundert*. Freiburg i. Br., 1911 (Nachdruck 1961 Basel / Stuttgart).

концепціях пізнання пріоритетного значення вони надавали акту чистого споглядання (θεωρία) інтелігібельного буття, а вчення св. Томи про сутнісну трансцендентність християнської благодаті було для домініканців Бартоломе де Лас Казас (1484–1566) і Франсиско де Віторія (1492–1546), основоположників міжнародного права, вагомим підґрунтям для обстоювання природних прав людини стосовно індіанців у зв'язку з наступальною політикою християн-конкістадорів. Єзуїти, які завдяки св. Ігнацію були зобов'язані читати твори св. Томи, відвідували університет Саламанки, де вони у школі де Віторія студіювали томістську теологію. Іспанський єзуїт Франсиско Суарес (1548–1617), найвидатніший представник іспанської пізньої схоластики, засвоївши величезне духовне надбання античної і середньовічної метафізики, переосмислив його і включив як елементи у свій власний проект. Він указує на Тому Аквінського як на основного для себе авторитета й тим самим справляє враження послідовного прихильника офіційної політики єзуїтського ордену. Насправді ж Суарес орієнтується передусім на Дунса Скота та його метафізику, використовуючи також критичне пізнання Вільяма Оккама (1285–1347), знакової постаті номіналістичного напрямку. Ця нова філософія і теологія єзуїтського ордену, що радше виглядає як конгломерат скотистичного волюнтаризму, номіналістичного практицизму й томістичного інтелектуалізму, становить, утім, завершену цілісність і має винятково важливе значення з огляду на силу свого подальшого впливу.

У 17 й 18 століттях її вплив поширився на всю Європу, і це безвідносно до того, яка конфесія домінувала в тому чи іншому регіоні: католицька, протестантська або, як у випадку з Інокентієм Гізелем, православна. Упродовж 17 ст. філософія іспанської схоластики посідала чільні позиції у провідних німецьких університетах². Загалом не виключено, що Гізель, готуючи свій філософський курс, отримав важливі імпульси зокрема й звідси. У кожному разі немає жодного сумніву в тому, що в його *«Трактаті про душу»* наявний вплив іспанської схоластики. Аби зрозуміти, яке місце відвести трактатові цього українського автора, визначити міру його значущості в межах схоластичної традиції і щонайменше могли дати бодай якесь перше уявлення про величезний духовний потенціал самої схоластики, треба хоча б коротко зупинитися на основних моментах одного з найважливіших її джерел – антропологічно-психологічного вчення Аристотеля. Після цього ж, виокремивши серед численних схоластичних інтерпретацій грецького філософа антропологічно-психологічні вчення Альберта Великого й Томи Аквінського, Йоана Дунса Скота й Франсиско

² Див.: Karl Eschweiler. *Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts*, in: *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft*. I. Band: *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*. Münster, 1928. S. 251 – 325.

Суареса, в загальних рисах окреслити їх зміст. На перший погляд, виникає враження, що їхні інтерпретації є дуже подібні. Проте між ними є відмінність, що в пізній схоластиці досягла свого апогею в протиріччі між томістським і суаресіанським поняттям пізнання. У площині духовного пізнання, яке є здатністю людської розумної душі, людина спроможна пізнати найвищу реальність. Тому поняття пізнання має вирішальне значення. Розглянутий у такому аспекті, “Трактат про душу” Інокентія Гізеля може бути включений у контекст схоластичної традиції.

Аристотель (384–322 до Р. Х.)

Антропологічні ідеї Аристотеля відображені насамперед у його творі «Про душу» («*De anima*»/ «*Περὶ ψυχῆς*»)³. Завдання свого вчення він бачив у тому, щоб сформулювати визначення сутності душі, і не лише людської, а й будь-якої живої істоти. Для досягнення цієї мети слід було вивчити функції і здатності живого організму. З’ясувалося, що деякі здатності є винятково духовними, а інші – як духовними, так і тілесними, тобто вони є властивостями цілого, утвореного з душі й тіла. Виходячи з цього, сутність душі Аристотель визначає як першу актуальність / першу здійсненність (ἐντελέχεια) фізично-органічного тіла, що в можливості містить у собі життя. Фізично-органічне тіло, якому внутрішньо притаманна схильність, налаштованість, до життя, аби мати змогу жити, мусить дійсно, реально, здобути душу. Звідси випливає розрізнення: душа, отже, є принципом буття, що разом з потенційно живим тілом утворює органічну живу істоту, і душа є водночас принципом діяльності як джерело-точка всіх життєвих виявів органічного тіла. Разом душа й тіло становлять один живий організм. Головним місцем перебування душі в тілі є серце. При цьому тіло відповідає тому, що існує в можливості. Душа – тому, що наявне як дійсність. Отже, якщо має місце актуальність / перша здійсненність потенційно живого тіла, то воно є першою матеріальною основою душі. Перша потенція і перша актуальність або перша матерія і сутність-форма (субстанціальна форма) є, отже, складовими частинами сутності живої істоти.

Аристотель розрізняє три види живих істот: рослини, тварини й люди, і, відповідно, три види душ: рослинну, чуттєву й розумну. Основними ознаками рослинної душі є: живлення, ріст і розмноження. Основними ознаками чуттєвого життя є чуттєве пізнання, чуттєве прагнення, просторове пересування. Чуттєве пізнання здійснюється з допомогою зовнішніх і внутрішніх чуттів. До зовнішніх чуттів належать: 1) дотик, яким людина перевершує всі інші живі істоти; 2) смак; 3) нюх; 4) слух і 5) зір. До внутрішніх чуттів належать:

³ Aristoteles. *De anima libri III* (ed. Biehl-Apelt). Leipzig, 1911. Свої антропологічні ідеї Аристотель, однак, викладав також і в інших невеликих творах, наприклад, у «*De juventute et senectute*».

1) загальне чуття, яке дає людині можливість поєднувати окремі або всі відчуття і пізнавати їх одночасну наявність і відношення до одного й того самого предмета в одному єдиному акті сприйняття; 2) здатність уявлення (фантазія); 3) пам'ять; 4) властива тваринам здатність розпізнавати корисність або шкідливість речей, на які вони натрапляють у межах свого досвіду; 5) здатність прагнення, у якій виокремлюється властива тваринам здатність чуттєвого потягу і здатність розумного прагнення людини. Чуттєва здатність прагнення знову ж таки поділяється на здатність прагнення, пов'язану з бажанням, і ту, що викликана гнівом. З бажальної здатності прагнення виникають усі вияви почуттів, пов'язані з бажанням. Гнівлива здатність прагнення, навпаки, є вихідним пунктом усіх тих душевних поривань, які спричинюються перемогою і поразкою. Зі здатністю прагнення пов'язана також здатність до пересування. При цьому вважається, що бажаним може бути лише те, що раніше було пізнане.

Водночас здатності пізнання і здатності прагнення ініціюють пересування у просторі. Духовні здатності, які насправді тільки й роблять людину людиною, не залежать від поєднання тіла й душі й виявляють себе у розумовому пізнанні й керованому розумом бажанні (волінні). Духовним органом пізнання і воління є інтелект (грецькою мовою: νοῦς), який за своєю глибинною сутністю є ненароджуваний і незнищений.

Інтелект, який Аристотель поділяє на діяльнісний і той, який сприймає, загалом має здатність схоплювати єдність у множинності й формулювати єдині й початкові засади речей та вищі принципи для наук, рівно ж як і для будь-якого знання і пізнання в цілому, а також, пізнаючи множинність, проникати в неї і зводити до єдиних засад. Він рівною мірою осягає як трансцендентне, божественне, так і індивідуальне, багатоманітне. Ці процеси інтелектуального пізнання Аристотель описує як узгоджену дію діяльнісного й сприймального інтелекту. Завдання діяльнісного інтелекту полягає в тому, щоб сенситивні фантазми перетворити на інтелігібельні (умоосяжні) форми. Подібно до того, як сонце освітлює тілесні речі, аби кольори речей стали видимими, так діяльнісний інтелект усім пізнаваним сутностям надає їхньої осяжності, зрозумілості, без якої єство цих сутностей неможливо вловити. Інакше кажучи, завданням діяльнісного інтелекту є освітлення фантазмів і їх розкриття в їхніх умоосяжних формах. Після цього сприймальний інтелект засвоює ці умоосяжні форми й перетворює їх на поняття, судження і умовисновки. Лише через утворення понять можливе пізнання / розуміння у властивому сенсі. Таким чином, діяльнісний інтелект діє як орган освітлення і абстрагування, тим часом як інтелект, що сприймає – як орган утворення понять, суджень і умовиводів.

Що стосується завдання і використання інтелектуального пізнання, то Аристотель розрізняє пізнання теоретичне й практичне. Теоретичне пізнання

має стосунок до пізнання себе самого. Практичне ж пізнання стосується пізнавань, які можна застосовувати на практиці. Теоретичний інтелект як орган теоретичного пізнання не дає жодних наказів. Практичний інтелект як орган практичного пізнання дає накази у формі суджень і умовисновків. Однак наказовий характер таких суджень і умовисновків без участі волі позбавлений згоди і смислу. Практичний інтелект може видати закони, але їх здійснення відбувається лише за умови участі волі. Отже, завдання практичного інтелекту полягає в скеровуванні волі шляхом її інформування, осяяння світлом розуму. Тому воля завжди повинна зважати на інтелект, враховувати його пропозиції. Волю можна також охарактеризувати як здатність інтелектуального прагнення. Аристотель коротко й точно робить підсумок свого вчення про душу, коли стверджує, що “душа – це до певної міри речі”⁴. Наявний у схоластичних текстах переклад цієї тези на латинську мову звучить так: “душа до певної міри є всім”.

Подаємо стислий огляд людських здатностей, як їх бачив Аристотель:

Вегетативні здатності:	живлення	
	ріст	
	розмноження	
	дотик	
	смак	
	нюх	зовнішні чуття
Чуттєві здатності:	слух	
	зір	
	загальне чуття	
	здатність уявлення	внутрішні чуття
	пам'ять	
	оцінювальна здатність	
Розумові здатності:	бажальна здатність прагнення	
	гнівлива здатність прагнення	
	пересування у просторі	
	діяльнісний інтелект	
	сприймальний інтелект	
	воля	

⁴ Aristotelis. *De anima*. III, 8, 431 b.

Альберт Великий (близько 1200–1280)

Вагомий внесок у становлення схоластичного аристотелізму зробив Альберт Великий, який у 13 ст. здійснив рецепцію філософії Аристотеля і особливо його психології, залучивши і використавши при цьому праці ісламських філософів та їхні коментарі. Він мав на меті прокоментувати і зробити приступною для латиністів грандіозну енциклопедичну систему наук, якою йому уявлялися твори грецького філософа. Отож він написав коментар до «*De anima*» Аристотеля і виклав у низці розлогих творів антропологію, а в ній і психологію Стагірита⁵. Проте Альберт у жодному разі не був “чистим” аристотеликом, він радше намагався здійснити синтез аристотелівських і платонівських ідей, пристосувавши їх до християнської віри.

Вихідним пунктом психології Альберта Великого є теза про те, що людська душа являє собою єдину просту субстанцію з властивою їй вегетативною, тваринною або чуттєвою й інтелектуальною здатністю. Свою тезу Альберт обґрунтовує тим, що мислення і пізнання, здійснювані людською душею, не пов’язані з тілом і відбуваються незалежно від нього. Душа, як безтілесна й духовна сутність, є простою. Але вона тим відрізняється від інших духовних сутностей, що разом із тілом може започаткувати життєву єдність, бо навіть за своєю природою вона призначена для утворення цієї єдності. Це означає, що душа відноситься до тіла як його субстанціальна форма. Інакше кажучи, душа є субстанціальною формою тіла. Це відношення душі до тіла творить єдність життя, в якій душа перебуває разом з тілом. Як форма, душа є першим актом (*actus primus*), ідеєю тіла. Тіло ж є всім, чим воно є, лише завдяки душі. Душа надає тілові своє буття і є його завершенням. Поряд із цим першим і основоположним відношенням душі до тіла потрібно звернути увагу на ще одне, друге відношення. Воно полягає в тому, що душа виступає в ролі рушійного принципу тіла, щоправда не на підставі своєї сутності, а на підставі своїх енергій. Відповідно до цих двох відношень душа, яка завжди залишається єдиною, виявляє себе у подвійний спосіб. Бо якщо душа згідно зі своєю сутністю утворює форму тіла і при цьому душа з тілом пов’язана не через посередника, то між ними постає безпосередня єдність. Якщо ж, навпаки, душа згідно зі своїми енергіями утворює рушійний принцип тіла, між душею і тілом повинно щось бути, завдяки чому між обома забезпечується контакт. Це щось

⁵ Найважливішими працями Альберта Великого, присвяченими філософському осмисленню проблем психології, є такі: *De anima*. Ed. C. Stroick. Münster, 1968 (Alberti Magni Opera Omnia, Editio Coloniensis, t. 7, 1); *De animalibus*. Ed. E. Filthaut. Münster, 1955 (Ed. Colon., 12. 12); *Liber de natura et origine animae*. Ed. B. Geyer. Münster, 1955 (Ed. Colon., 1955, t. 12); *De homine, De intellectu et intelligibili, De unitate intellectus, Summa de creaturis, Summa theologiae*, in: Alberti Magni Opera Omnia. Ed. A. Borgnet. Paris, 1890.

із боку тіла є його чуттєвістю, а з боку душі – анімальним духом. Тілові внаслідок його чуттєвості властиво сприймати рушійну діяльність душі і слугувати їй субстратом. Сама ж рушійна діяльність душі передається за допомогою анімального духу, який пересувається по всьому тілу. Для Альберта ці відношення між душею і тілом у жодному разі не ставлять під питання єдність душі. Різниця зберігається лише стосовно функцій. У той час як вегетативні й чуттєві функції душі по суті прив'язані до відповідних органів тіла, а саме до серця і мозку, і без них не можуть здійснюватися, її інтелектуальні дії відбуваються без тілесних органів. Ця відмінність, однак, не суперечить єдності людської природи. Твердження Альберта, що душа становить субстанціальну форму тіла, означає для нього необхідність розглядати душу і тіло також і з християнської позиції, у їх індивідуальній своєрідності. Кожна окрема душа має за своє джерело творчу діяльність Бога, до того ж творення душі і її поєднання з тілом у часі триває впродовж одного місяця. Засадничим є те, що душа не пов'язана з призначенням для неї тілом. Як уже зазначалося, з тілом не пов'язана інтелектуальна діяльність душі. Звідси з необхідністю випливає безсмертя душі. Тё, що саме із себе й через себе є причиною своєї діяльності, оскільки воно саме себе до неї вільно спонукає, може як у своїй діяльності, так і з погляду свого буття й сутності бути незалежним від тіла. Але душа спонукає себе саму до інтелектуальних дій, і до того ж згідно з вільним вибором. Тому вона з погляду свого буття і сутності є незалежною від тіла, її буття не може бути зруйнованим унаслідок смерті тіла, а це означає, що душа за природою – безсмертна. Відповідно, вважається, щоте, щое суб'єктом речей непромінальних, саме повинно бути вічним. Але душа є суб'єктом універсалій, які як такі є вічними. Таким чином, і вона сама мусить бути непромінальною. У своєму пізнанні душа не зупиняється на загальному, натомість підноситься до пізнання відокремлених від матерії сутностей. Так інтелектуальна діяльність душі уподібнюється до божественного пізнання, до пізнання чистих духів. Достойність душі як подоба триєдиного Бога становить подальшу основу для продовження життя душі після смерті. Душа за своєю субстанцією є єдиним носієм своїх дій або здатностей, які випливають з її субстанції. Душа виявляє себе у своїх вегетативних, чуттєвих і розумових діях або здатностях, проте вони не є самою її субстанцією. Окремі вегетативні, чуттєві й розумові здатності душі Альберт відобразив у такій схемі:

I. Енергії або здатності вегетативної душі (*vires animae vegetativae*):

1. здатність живлення (*vis nutritiva*)
2. здатність розвитку (*vis augmentativa*)
3. здатність розмноження (*vis generativa*)

II. Енергії чуттєвої душі (*vires animae sensibilis*):

До цих енергій Альберт зараховує енергії або здатності чуттєвого сприймання (*vires apprehensivae*), які він поділяє на зовнішні й внутрішні чуття.

До зовнішніх чуттів (*vires apprehensivae sensibiles a deforis*) належать:

1. Часткові чуття (*sensus proprii*):
 - зір (*visus*)
 - слух (*auditus*)
 - нюх (*sensus odoratus*)
 - смак (*gustus*)
 - і дотик (*tactus*)
2. Загальне чуття (*sensus communis*)

До внутрішніх чуттєвих енергій (*vires apprehensivae deintus*) або здатностей належать:

1. здатність уяви (*imaginatio*)
2. енергія фантазії, оцінювання (*phantasia* або *aestimatio*)
3. пам'ять (*memoria*) і
4. пригадування (*reminiscentia*)

III. Пізнавальні енергії розумної душі (*vires apprehensivae rationales*)

До цих енергій Альберт зараховує:

1. думку (*opinio*)
2. інтелект (*intellectus*) і
3. розмисл (*ratio*)

Волю

З усіх цих енергій душі винятково інтелект є тим, завдяки чому людина стає саме людиною. Альберт розрізняє діяльнісний інтелект (*intellectus agens*) і можливісний інтелект (*intellectus possibilis*), спекулятивний або споглядальний інтелект (*intellectus speculativus*) і інтелект практичний (*intellectus practicus*), а також набутий інтелект (*intellectus adeptus*). Діяльнісний інтелект (*intellectus agens*) відображає діяльнісний, активний принцип інтелектуального пізнання і загалом являє собою притаманну людській душі глибинну духовну енергію світла, завдяки якій їй відкривається і для неї стає доступною, співпричетною їй, сфера інтелігібельного. Діяльнісний інтелект звільняє інтелігібельні форми

від будь-яких решток матерії і робить їх простими і загальними, так що вони відображають загальну сутність відповідних речей. Діяльнісний інтелект – це образ першопричини. Позаяк душа перебуває під дією світла найвищого ума, з неї випромінює діяльнісний інтелект, який завдяки першопричині стає спроможним здійснювати абстрагування надчуттєвого з чуттєвого. У той час як зазначений діяльнісний інтелект здійснює це абстрагування, він спонукає можливісний інтелект до переходу від чистої потенціальності до актуалізації форми. Інакше кажучи, діяльнісний інтелект сприяє тому, що можливісний інтелект приймає у себе позбавлені покрову матерії форми і в такий спосіб забезпечує справжнє пізнання інтелігібельного. Отже, якщо діяльнісний інтелект є діючою причиною того, що можливісний інтелект приймає в себе інтелігібельні форми речей, то функція можливісного інтелекту полягає якраз у цьому прийнятті тих-таки інтелігібельних форм і в обумовленому цим актуальному пізнанні (*intellectus in effectu*). Завдяки цьому можливісний інтелект якоюсь мірою сприймає форму пізнаного предмета, мисленно, думкою уподібнюється до нього, асимілюється, і таким чином відповідно до інтенції, поняття, у мисленнєвий спосіб сам стає всім тим, що він пізнає. Оскільки завдяки діяльнісному інтелекту в можливісному інтелекті продукуються інтелігібельні види або пізнавальні образи, то інтелект підноситься до рівня формального інтелекту, бо саме через ці інтелігібельні види можливісний інтелект набуває тієї форми, яка уможливорює істинне пізнання. При цьому інтелектуальне пізнання може виходити не лише на *істинне*, але й на *добре*. Позаяк же інтелект об'єтом свого пізнання має, з одного боку, *істинне*, а з другого – *добре*, в першому випадку його називають спекулятивним інтелектом (*intellectus speculativus*), а в другому – практичним інтелектом (*intellectus practicus*). За своєю суттю спекулятивний і практичний інтелект – тотожні, розрізняються ж вони тільки з огляду на їх співвідносність. Першим пізнанням інтелекту, завдяки якому стають можливі всі інші пізнання, є вищі принципи *істинного* й *доброго*. Інтелект за природою володіє здатністю формулювати судження, в яких ці принципи виражаються, артикулюються. Це є *habitus principiorum* (володіння принципами), що згідно з природою притаманний інтелектові. Завдяки цим принципам дух, виходячи із заданої ними основи, спроможний виводити подальші висновки і так просуватися від пізнання однієї істини до пізнання іншої. У цьому полягає праця розмислу (*ratio*). Отже, розмисл, маючи передумовою інтелект як *habitus principiorum*, сам, одначе, є здатністю дискурсивного мислення душі. Водночас розмисл відрізняється від інтелекту не сутнісно, а лише відносно. Якщо розмисл діє у властивий йому спосіб, тоді, як наслідок, дух досягає пізнання певних інтелігібельних речей і істин зокрема. І тоді це є тим, що має назву набутого інтелекту (*intellectus adeptus*). Розмисл є

теоретичним і споглядальним розумом, якщо його діяльність спрямовується на пізнання *істинного*, і практичним, якщо вона веде до пізнання *доброго*, яким регулюються дії, вчинки. Теоретичний і спекулятивний розум є орган наукового пізнання; практичний розум закладає основи морального сумління. Альберт у своєму вченні про бажальну здатність розрізняє чуттєву й інтелектуальну бажальну здатність. Чуттєва здатність включає бажання і гнівливість. Бажання прагне до добра, тим часом як гнівливість чинить опір перешкодам, що постають на шляху до здобуття добра. Сама по собі ця чуттєва здатність є доброю. Проте існує також бажальна здатність, яка виражає домагання забороненого, недозволеного, що є наслідком першородного гріха Адама. Інтелектуальною частиною бажальної здатності є воля.

Томас Аквінський (1224–1274)

У Томи Аквінського⁶, найвидатнішого учня Альберта Великого, вчення про субстанціальну єдність тіла й душі також є центральним пунктом його антропологічної психології. Душа є внутрішній принцип життя будь-якої фізично-органічної істоти. З цього випливає, що душу слід розглядати як перший акт (*actus primus*), як актуалізацію такого тіла. Однак життя фізично-органічної істоти виявляє себе на трьох різних рівнях, а саме: на вегетативному, чуттєвому й інтелектуальному рівні. Відповідно до цього існують і три різновиди душі, тобто вегетативний, чуттєвий і розумний. Розумна душа є лише в людини. У той час як дії і функції вегетативної і чуттєвої душі пов'язані з тілом, так не є з розумною душею. Діяльністю розумної душі є мислення, а воно в жодний спосіб не пов'язане з тілом. Розумна душа мислить завдяки собі самій. Тому вона й існує сама в собі й сама по собі. Розумна душа являє собою інтелектуальну субстанцію; як мисляча сутність, вона є безтілесною іматеріальною реальністю; безтілесною, іматеріально існуючою формою. Поряд із тим душа складається з сутності й буття, потенції і акту, з натури й основи (*suppositum*). Далі, душа як субсистентна форма сама по собі є сутнісно індивідуальна. Розумна душа – незнищенна, тому що вона не складена з матерії і форми. Адже все, що складається з матерії і форми, насправді може бути знищеним. Форма щоразу є основою, причиною буття будь-якої речі, позаяк форма обумовлює, уможливлює її актуалізацію, її здійсненність. Таким чином, допоки зберігається форма, сутність, якій форма належить, фактично, реально існує. Тому якщо форма є

⁶Найважливіші твори Томи Аквінського, які мають стосунок до філософської психології, містяться передусім у: *S. Thomae Aquinatis D.A. Summa Theologica*. Taurini, 1932, у 6 томах; *S. Thomae Aquinatis, Summa contra Gentiles*. Roma, 1934; *S. Thomae Aquinatis, Quaestiones disputatae*. Parisiis, 1925, у 3 томах; *S. Thomae Aquinatis, In Aristotelis librum de Anima Commentarium*. Taurini, 1925.

самою сутністю, тобто якщо форма є субсистентною, тоді така сутність може зовсім не втрачати буття. А душа є саме субсистентною формою. Через те вона в жодному разі не може бути знищена. Коли ця незнищенна душа відокремлюється від тіла, вона продовжує своє існування і є безсмертною. Однак під час свого земного життя людина утворює реально існуючу єдність тіла й душі. При цьому, як і душа, тіло людини так само має становити конститутивний момент людської сутності. Душа є формою, а тіло – матерією людини. Тіло у своїй цілісності є тим, чим воно є, тільки завдяки душі. З цього випливає, що в людині може бути лише одна душа. Отож у людині немає субстанційно відмінних вегетативної, чуттєвої і розумної душ, натомість єдина людська душа одночасно є вегетативною, чуттєвою і розумною. Інакше кажучи, розумна душа потенційно містить у собі вегетативну й чуттєву душу. Бо вона є єдиною душею людини, а отже, і єдиною сутнісною формою. Однак з погляду своїх здатностей душа в тілі не є всюдисущою, адже вегетативна й чуттєва здатності мають свої певні органи, з якими вони пов'язані. Осередком вегетативних здатностей є серце, а чуттєвих – мозок. Розумна здатність, як уже зазначалося, не має органів. Далі Тома наполягає на відмінності між сутністю душі та її енергіями, здатностями. Останні знову ж таки розрізняються між собою за своїми функціями і за об'єктами цих функцій. Так само як і Аристотель, і Альберт Великий, Тома виокремлює такі три ступені або рівні здатностей душі:

Здатності вегетативної душі:

1. здатність живлення
2. здатність росту, розвитку
3. здатність розмноження

Здатності чуттєвої душі:

Чуттєві пізнавальні здатності:

дотик

нюх

смак

слух

зір

загальне чуття

здатність уявлення

чуттєва пам'ять

чуттєва здатність оцінки

чуттєва здатність прагнення, потягу

бажальна здатність прагнення

гнівлива здатність прагнення

Здатності розумної душі:

Пізнавальні здатності:

діяльнісний інтелект

можливісний інтелект

Воля

Вчення про пізнання Томи Аквінського, яке навряд чи дуже відрізняється від співвідносної концепції Альберта Великого, далі буде коротко схарактеризоване в порівнянні з ученням про пізнання Франсиско Суареса.

Йоан Дунс Скот (1266–1308)

Для францисканця Йоана Дунса Скота⁷, гострого й яскравого супротивника домініканця Томи Аквінського, людина являє собою складене (*compositum*) з душі й тіла як формального й матеріального принципу. Розумна душа, яка власне робить людину людиною, є субстанціальною і сутнісною формою тіла. Але крім розумної душі існує ще одна, інша субстанціальна форма тіла як тіла, тобто форма, завдяки якій тіло як органічне тіло є тим, чим воно є. Дунс Скот називає її «*forma corporeitatis*» («формою тілесності») або «*forma mixti*» («формою суміші»), тому що тіло як оформлена органічна суміш з елементів, а відтак як органічне тіло, вже наявне перш ніж із ним поєднається душа. Отож не завдяки душі людське тіло стає органічним тілом. Воно вже повинно бути органічним тілом для того, аби через поєднання з ним душі людина могла постати як жива, наділена відчуттям і мисленням істота. Завдяки *forma corporeitatis* тіло стає тілом органічним, і як таке воно тоді відноситься до душі як матерія, що утворює єдність з душею як формою людини. Розумна душа є сутнісною формою тіла, оскільки останнє через змішування органічно поєднаних у ньому матеріальних елементів спроможне на прийняття розумної душі. Створена Богом людська душа є принципом, причиною життя людського тіла. Душа людини має три віртуально відмінні між собою здатності: вегетативну, чуттєву й розумову, які всі субстанціально є одним і тим самим. Таким чином, розумна душа від двох інших анімаційних ступенів або здатностей відрізняється не формально, а вміщує їх у себе у вищий і досконаліший спосіб. Це означає, що те, що в суто вегетативних або вегетативно-чуттєвих, рослинно-тваринних

⁷ Найважливішими творами Йоана Дунса Скота є: *De primo rerum principio, Quaestiones in quatuor libros sententiarum, Quaestiones quodlibetales, Reportatio Parisiensia*, in: *Opera Omnia Ioannis Duns Scoti*. Lyon, 1639, у 12 томах (Перевидання: Hildesheim, 1968); *Opera omnia*. Editio nova iuxta editionem Waddingi. Paris, 1891–1895, у 26 томах, а також новіші ще не завершені видання.

істотах можна вважати вегетативною або чуттєвою душею, розумна душа містить на вищому рівні. Тому вегетативна, чуттєва й розумна здатність душі становлять лише три різних види життєдіяльності однієї розумної сутнісної форми людського тіла. Ця сутнісна форма є життєвим і одухотворювальним началом, яке цілісно й неподільно присутнє в усьому тілі й кожній його частині, а також забезпечує досконалу єдність тілесної матеріальності з сутнісною формою. Таким чином людина постає як найвища єдність серед усіх складених субстанцій і репрезентує найвищий рівень усіх видимих створінь.

Що стосується пізнавальної здатності душі, то Дунс Скот стверджує, що всі пізнання починаються з чуттєвого сприймання. Чуття схоплює одиничне, інтелект, навпаки, загальне, загальні природи речей. Посередником, завдяки якому інтелект пізнає інтелігібельні природи речей, є інтелігібельні *species* (види). Дунс Скот робить спробу це довести, коли стверджує, що об'єктом інтелектуального пізнання є загальне як таке. Об'єкт, знову ж таки, за своєю природою наявний раніше, ніж його пізнання. Як наслідок, загальне як таке має раніше постати перед інтелектом, щоб він зміг його пізнати. Проте об'єкт як загальне не присутній для нього в чуттєвому уявленні або у фантазмі (*phantasma*). Отже, загальне мусить бути присутнім в інтелігібельному *species* (виді). Дунс Скот розрізняє діяльнісний і можливісний інтелект і вбачає завдання діяльнісного інтелекту в тому, щоб потенційно інтелігібельне зробити актуально інтелігібельним. Наслідком діяння діяльнісного інтелекту на можливісний інтелект є, зрештою, виникнення інтелігібельного *species*, з допомогою якого досягається істинне пізнання об'єкта. Перше пізнання інтелекту, яке Дунс Скот характеризує також як найдосконаліше пізнання, є пізнання найнижчого виду, пізнання «*species specialissima*». Адже загальні поняття, під які підпадає найнижче поняття виду, відносяться до змісту понять виду як частина до цілого. А ціле є досконалішим від частин. З цього випливає, що те, що було пізнане спочатку, не може бути найзагальнішими поняттями, а, проте, особливі, часткові, поняття, первинні поняття мусять бути наявні в людському пізнанні. Пізнання якогось об'єкта для Дунса у своєму наслідку призводить до розуміння, що все те, що пізнається і розрізняється та виокремлюється в особливому, міститься в його сутності. В усі ж підпорядковані особливі поняття включено поняття сущого. З цього короткого викладу концепції пізнання Дунса Скота стає зрозуміло, що він частково перебуває в опозиції до Томи Аквінського і його вчення про пізнання.

Душа у своїй цілісності є по суті життя, і її поєднання з Богом повинно бути живим поєднанням. А позаяк це єднання здійснюється в пізнанні й любові, ті здатності, завдяки яким душа є душею, котра пізнає і любить, мають бути такими, що походять з її сутності. Тільки за цієї умови єднання душі з Богом

може бути безпосереднім. А що пізнання і любов є найглибіннішими діями, які виходять із суті розумної субстанції, виявляється на прикладі самої божественної сутності, де вони збігаються з останньою. Інтелектуальне пізнання і любов спрямовуються до *істинного й доброго* як таких. Але *істинне й добре* є одним і тим самим. Отже, і інтелект, і воля у своїй основі мусять бути одним і тим самим. Інакше кажучи, інтелект не має ніякої переваги перед волею. У цьому Дунс Скот вочевидь відрізняється від Томи Аквінського, який однозначно надає перевагу інтелектові. Для Дунса Скота людина прилучається до *блага* через волю в досконаліший спосіб, ніж через інтелект. Бо ж інтелект може прилучитися до *блага* лише остільки, оскільки пізнане *благо* дане в пізнанні як пізнане. У вольових діях, навпаки, людина прилучена до *блага*, яким воно є саме по собі. Для Дунса Скота людина фактично досягає найвищого блаженства з допомогою акту волі. Щоправда, передумовою цієї вольової дії є інтелектуальне пізнання. Однак те, що щось є передумовою для іншого, ще не означає, що воно є досконалішим від того іншого. Якби найвище людське блаженство засновувалося на пізнанні найвищого блага, то метою волі було б пізнання і вона існувала б тільки заради цього пізнання. Але все зовсім навпаки: пізнання існує заради волі. Метою пізнання є воля, тому що людина прагне бути поєднаною безпосередньо й досконало з найвищим благом як справжнім сенсом свого існування. Отож в акті волі й відповідно в акті любові полягає найвище людське блаженство.

Франсиско Суарес (1548–1617)

Єзуїт Франсиско Суарес, що запозичив численні елементи антропологічно-психологічного вчення Дунса Скота, у своєму трактаті «*De anima*»⁸ слідом за Аристотелем визначає душу як перший субстанціальний акт фізично-органічного тіла, якому внутрішньо притаманна здатність до життя. Душа є першим актом тіла й цим вона відрізняється, з одного боку, від другого акту, що полягає в діяльності, функціонуванні, а з другого – від потенції і *habitus* (володіння, набутку), які також обумовлені *actus primus* (першим актом). Душа далі є субстанціальним актом і субстанціальною формою тіла, на відміну від виключно акцидентальних характеристик цього тіла. Душа, крім того, є першим актом фізичного тіла, бо передбачає одушевлення, одухотворення, матеріальної речовини, що є матеріальним субстратом, який уже має форму природного тіла. Суарес виокремлює три різні види душі, а саме: вегетативну, чуттєву й розумну

⁸Найважливішими творами Франсиско Суареса з психології і теорії пізнання є: *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De anima* / Ed. S. Castellote, 2 томи, Madrid, 1978 і 1981; *Disputationes Metaphysicae*. Paris, 1866, у 2-х томах (перевидання: Hildesheim, 1965).

душу. Вегетативну душу можна пізнати на рослинах, чуттєву – на тваринах, і розумну – в людині. Це означає, що вегетативна душа може існувати окремо від чуттєвої, а остання – окремо від розумової. Проте, у зворотному порядку, чуттєва душа передбачає вегетативну й розумову – обидві попередньо названі душі, оскільки попередня душа завжди є основою для наступної. Відповідно до цього вважається, що розумна душа потенційно містить у собі дві інших. Адже кожна душа в будь-якому разі є субстанційальною формою відповідного до неї тіла й тому також мусить бути в ньому началом усіх життєвих функцій. Що ж стосується, зокрема, людської душі, то вона згідно з принципами християнської віри є нематеріальною, духовною, хоча й, як у викладі Суареса, неповною субстанцією. І тому вона – незнищенна й безсмертна.

Здатності душі реально відмінні від її сутності. Відмінності між самими здатностями обумовлені неоднаковістю їх функцій і об'єктів цих функцій. Здатності душі є продукти чи, так би мовити, випромінювання душі. Як для сонця природно посилати світло, так і душа, позаяк вона формує тіло, породжує свої енергії або здатності.

Відповідно до потрібного поділу душі Франсиско Суарес виокремлює три різні види її здатностей, а саме: вегетативні здатності, які закорінені в серці. До них належать *potentia nutritiva* (живлення), *generativa* (народжувальна, або розмноження) і *augmentativa* (росту, або розвитку). Далі – здатності, що стосуються пізнання, які й собі поділяються на чуттєві й розумові пізнавальні здатності, причому чуттєві за свій орган мають мозок. Окрім того, існують також здатності бажання, які виявляють себе в нижчих і вищих формах і, нарешті, здатність просторового переміщення (*potentia locomotiva*). Щодо чуттєвого пізнання, то тут Суарес розрізняє зовнішнє і внутрішнє чуття. Чуттєве пізнання здійснюється завдяки отриманим від зовнішнього чуття сприйняттям. Для внутрішнього чуття відповідно до семи різних видів відношення, в якому воно розглядається, існує сім різних назв. Воно називається *sensus communis* (загальне чуття), тому що відноситься до всіх видів чуттєвого сприйняття і з його допомогою встановлюється відмінність між різними видами відчуттів. Далі воно називається фантазією (здатністю уявлення), бо з його допомогою можна уявити навіть відсутній предмет. А оскільки фантазії приписується здатність з наявних уявлень витворювати інші, вона називається також силою уяви. Через те що внутрішнє чуття спроможне оцінювати предмет з огляду на його корисність або некорисність, воно називається оцінювальною здатністю (*aestimativa*). У людині це відбувається під впливом пізнання вищого типу і тоді має назву здатності мисленнєвої (*cogitativa*). До внутрішнього чуття зараховується ще пам'ять (*memoria*) і здатність пригадування. Суарес ці здатності не розрізняє реально. Таке розрізнення він, як уже зазначалося, визнає

лише між сутністю душі і її здатностями і саме в розв'язанні проблеми співвідношення сутності душі та її здатностей він солідаризується з Томою Аквінським, проте не погоджується з думкою останнього про наявність реального розрізнення і між самими здатностями. Здобуті з допомогою відчуття уявлення надають матеріал, з якого людський інтелект повинен вивести, абстрагувати «species intelligibilis» («інтелігібельний вид») чуттєвої речі. Здатність, завдяки якій людська душа здійснює це абстрагування, називається діяльнісним інтелектом (intellectus agens), функція якого полягає в тому, що він ніби робить відбиток, закарбовує в intellectus possibilis (можливісному інтелекті) ці абстраговані з чуттєвих уявлень інтелігібельні види. Ця діяльність як така не є жодним пізнанням, а лише сприяє тому, що чуттєві речі, самі по собі тільки потенційно інтелігібельні, стають actu (актуально) інтелігібельними. Абстрагування «species intelligibiles» («інтелігібельних видів») означає, що інтелект за допомогою своєї здатності утворює духовний образ, який представляє ту саму істоту, що репрезентується через чуттєве уявлення, однак у спосіб не чуттєвий (sensualiter), а духовний (spiritualiter). При цьому Суарес акцентує увагу на тому, що intellectus agens (діяльнісний інтелект) і intellectus possibilis (можливісний інтелект) не становлять, як у Томи Аквінського, дві відмінні здатності. Адже species intelligibilis впливає з інтелекту, продукується ним, якраз тоді, коли в людській душі сформувалося певне чуттєве уявлення про якийсь предмет. Якщо інтелект зберігає пробуджені в ньому species, тоді він справедливо отримує також назву пам'яті у властивому сенсі. Інтелект називається intellectus possibilis, оскільки він до будь-якого формування, утворення чуттєвих образів визнається здатністю, спроможною до рецепції духовних образів (species) і станів. В енергії такої рецепції він являє собою intellectus in actu primo (інтелект у першому акті), або постійний, сталий інтелект; з цієї сталості діяльно постає intellectus in actu secundo (інтелект у другому акті), і він є знову ж таки просто споглядальним, якщо брати до уваги перші принципи пізнання. Дана йому назва “дух” (“mens”) покликана відобразити його достойність, оскільки саме на рівні цього інтелекту фіксується потреба пошуку істини стосовно речей.

Зі здатністю пізнання пов'язана здатність бажання. Крім appetitus naturalis (природного прагнення), притаманного кожному створінню, для людини характерний ще й appetitus elicited (прагнення здобування), справжня здатність бажання. Вона є специфічно людською пізнавальною здатністю, оскільки є умовою існування людини як людини, бо саме людина є істотою, що здійснює пізнання, і мотиви її прагнень формуються не лише її природою, як це відбувається з іншими істотами, а й її пізнаннями. Звідси впливає, що в людині з appetitus naturalis мусить бути пов'язаний і appetitus elicited, який як такий скеровується пізнанням. Відповідно до двох видів пізнання, чуттєвого й розумового,

існує також дві бажальні здатності: чуттєва й інтелектуальна. Інтелектуальна бажальна здатність – це, власне, воля (*voluntas*). Предметом бажання є благо; чуттєве бажання пов'язане з чуттєвим благом, інтелектуальне бажання – з благом духовним. У чуттєвому прагненні знову ж таки потрібно розрізняти момент спрагненого бажання і гніву, між якими припускається не реальна, а тільки відносна відмінність. Афекти й пристрасті чуттєвої бажальної здатності контролюються владою волі. Проте воля може їх опанувати не безпосередньо, а лише з допомогою розуму.

Порівняльна характеристика томістського й суаресіанського поняття пізнання

Найзагальнішим об'єктом пізнання для Томи Аквінського є буття, бо все, що пізнається, пізнається лише тому, що воно є буттям. Інтелект наділений природним даром пізнання будь-якого суцього, *ens ut universalissimum*, принаймні відповідно до своєї можливості. Характерною особливістю людського інтелекту у стані поєднання душі з тілом є те, що загальне буття тілесної, даної в чуттєвому досвіді речі становить «перший пізнаний» предмет (*primum cognitum*), формальний об'єкт. Так само як і життя чуттєвої душі по суті не здійснюється в людині як якесь окреме життя, а лише з огляду на розум, дух, розглядається в контексті вищого здійснення, вищого рівня реалізації людської природи, так і інтелект формує чуттєве сприйняття, тобто фантазму, чуттєвий образ, у той спосіб, що він надає цьому чуттєвому образу властивостей, які підносять його над матеріальною природою і роблять фактором такої чуттєво-духовної цілісності, яка становить акт людського пізнання. Духовність, абстрактний характер людського пізнання виявляється в тому, що через чуттєвий образ схоплюється, вловлюється, загальна сутність тілесної речі. Універсальне відтворюється не відразу, воно радше дається з розумовим пізнанням як таким, а це означає, що воно є його формальним об'єктом. Але саме тому, що загальне буття даної в досвіді чуттєвої речі є “першим пізнаним”, здійснення інтелектуального пізнання шляхом утворення загальних понять неможливе. Завершення чи, по суті, мета інтелектуального пізнання полягає радше в тому, щоб через чуттєвий досвід щораз більше наближатися до духовного освоєння, оволодіння одиничною сутністю цієї речі. Процес людського пізнання полягає для Томи в каузально обумовленому діяльністю чуттів поступовому диференціюванні, здійснюваному від найзагальнішого поняття буття або, радше, субстанції аж до останніх визначень конкретної одиничної речі. Завершення цього процесу не під силу людському інтелектові. І це насамперед тому, що людський інтелект має певні межі своїх можливостей і ці межі обумовлені його зв'язком з підпорядкованою йому чуттєвою діяльністю. Він спроможний пізнати

одиночні матеріальні речі в їх одиницності / окремішності тільки як сукупність акцидентальних визначень, а не виходячи з їх *ratio intima proprietatum* (з глибинної основи їх властивостей). Останнє під силу винятково божественному розуму, що здатен безпосередньо пізнати одиничну сутність.

Такому поглядові на людське пізнання св. Томи протистоїть розуміння процесу пізнання Франсиско Суаресом, для якого, як і для Дунса Скота, не загальна сутність, а насамперед індивідуальне одиничне є досяжним предметом для інтелекту. Формальним об'єктом людського пізнання для нього є одинична сутність тілесної речі. На противагу до Томи, він обґрунтовує таку свою позицію посиленням на те, що Бог і ангели в духовний спосіб також пізнають так-буття одиничної речі. Отже, формальний об'єкт інтелекту тотожний чуттєвому образу – безвідносно до його матеріальності. Формальний об'єкт і чуттєвий образ репрезентують конкретну тілесну одиничну сутність – як у чуттєвий, так і в раціональний, духовний спосіб. Суарес більше не розрізняє чуттєвість і інтелект за їх формальним об'єктом і тому змушений їх одне одному діалектично протиставляти. Для нього вони – два чинники однієї людської душі, які навзаєм одне одного потребують, причому одне є лише цілком іншим другого. Чуттєве пізнання є необхідною передумовою чи то можливістю для пізнання розумового, але воно в жодний спосіб не бере участі в пізнавальному акті як внутрішня першопричина. Адже розум, дух не може впливати на тілесне, а тіло – на духовне. Зі сказаного випливає, що розуміння процесу пізнання Суаресом і св. Томою докорінно відрізняються. Згідно з Томою загальне так-буття матеріальної речі є формальним об'єктом людського інтелекту й, виходячи з цього першого пізнаного, він шляхом рефлексії з приводу фантазми або чуттєвого образу, використовуючи чуттєве сприйняття, наближається до особливого одиничного так-існування речі, наскільки воно є для нього інтелігібельним. Для Суареса, навпаки, першим пізнаним інтелекту є сама одинична сутність. Він схоплює її точно так само безпосередньо й конкретно, як це робить чуття. У такий спосіб Суарес перевертає порядок пізнання, встановлений св. Томою. У Томи акт пізнання являє собою узгоджену взаємодію чуття й інтелекту. У Суареса акт людського пізнання розпадається в діалектичному співіснуванні чуттєвості й інтелекту, і він лише діалектично здатен відрізнити свій раціоналізм від свого сенсуалізму⁹. Таким чином, у Суареса окреслюється той дуалізм природи й духу, що набрав сили на початку новітнього способу філософування.

Що стосується Інокентія Гізеля¹⁰, то написаний ним *«Tractatus de anima»* засвідчує його належність до схоластичної традиції філософування. Тому

⁹ Поп.: Karl Eschweiler. Op. cit. S. 279–281.

¹⁰ Див.: [Gisellius, Innocentius.] *Opus topius philosophie... 1646–1647*. Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського. Шифр Мел. М. / П128. Р. 548v–618.

адекватна інтерпретація викладених у цьому творі антропологічних проблем можлива лише з урахуванням щойно коротко розглянутих поглядів на ці питання знакових постатей схоластичного аристотелізму. Їх використання породжувало різні еклектичні версії вчення про душу, одна з яких, очевидно, представлена в тексті професора Києво-Могилянської академії.

Як усі перелічені філософи-схоласти, Гізель визначає душу як субстанціальну форму, як перший акт органічного тіла, що потенційно має життя, а саму людину розуміє як цілісне поєднання двох різних конститутивних елементів – душі й протяжного матеріального тіла. Людську душу, що приходить у тіло в мить народження людини, український автор вважає єдиною розумною душею, яка включає в себе також і два нижчі ступені – вегетативний і чуттєвий, а органічне тіло – матерією *organisata*, складеною з органів, сформованих із першої матерії і часткових форм. Таким чином, його інтерпретація органічного тіла тяжіє до Альберта Великого й Дунса Скота.

Структура здатностей душі, як її подає у своєму трактаті Інокентій Гізель, не відрізняється від загальноприйнятої у схоластичних авторів, містить у собі три рівні здатностей і може бути представлена такою схемою:

Здатності вегетативної душі:

1. здатність живлення (*potentia nutritiva*)
2. здатність росту (*potentia augmentativa*)
3. здатність розмноження (*potentia generativa*)

Здатності чуттєвої душі, які поділяються на зовнішні й внутрішні чуття:

Зовнішні чуття:

1. зір
2. слух
3. нюх
4. смак
5. дотик

Внутрішні чуття:

1. загальне чуття (*sensus communis*)
2. фантазія або здатність уяви (*phantasia seu potentia imaginativa*)
3. оцінювальна здатність (*potentia aestimativa*)
4. пам'ять (*memoria*)
5. розмірковувальна здатність (*potentia cogitativa*)
6. бажальний чуттєвий потяг (*appetitus concupiscibilis*)
7. гнівливий чуттєвий потяг (*appetitus irascibilis*)

Здатності розумної душі:

Пізнавальні інтелектуальні здатності:

1. активний інтелект (*intellectus agens*)
2. пасивний або можливісний інтелект (*intellectus patiens seu possibilis*)

Воля або розумне прагнення (*voluntas seu appetitus rationalis*)

Пізнавальну здатність Інокентій Гізель поділяє на чуттєву й розумову. Викладаючи своє бачення процесу пізнання, він використовує прийняту в схоластиці доктрину інтенціональності, згідно з якою двом пізнавальним здатностям душі відповідають чуттєві й інтелігібельні інтенціональні види (*species intentionales*), завдяки яким, своєю чергою, у єдиному процесі пізнання відбувається поєднання пізнаваного предмета з пізнавальною здатністю і об'єкт пізнання постає у свідомості людини. Далі, поділяючи розумову пізнавальну здатність на активний і пасивний, або можливісний, інтелект, Гізель, на відміну від Томи Аквінського, не визнає наявності між ними реальної дистинкції, а вважає цю пізнавальну здатність двоєдиною здатністю, у якій активний інтелект, взаємодіючи з фантазією, продукує інтелігібельні інтенціональні види, а можливісний їх сприймає і здійснює не тільки раціональне пізнання сутностей матеріальних речей, а й рефлексію з приводу речей безтілесних, універсальних природ. Його розуміння процесу пізнання певною мірою наближається до суаресіанського як співіснування сенсуалістичного й раціоналістичного моментів. Отже, Інокентій Гізель, безумовно, не оминув впливу антропологічних концепцій Альберта Великого, Томи Аквінського, Дунса Скота й Франсиско Суареса або, можливо, якихось їх версій, на які міг натрапити у тих чи інших інтерпретаторів цих видатних представників схоластичної філософії. У своєму *«Tractatus de anima»* він постає як автор, що відповідно до свого бачення аналізованих ним проблем створює еклектичну концепцію душі. Ця концепція суголосна з антропологічними вченнями, які були поширені в тогочасних західних університетах і колегіумах та готували ґрунт для визрівання філософських ідей Нового Часу.



Ярослава Стратій

**Інтерпретація проблеми
сутності душі та її здатностей
у «Трактаті про душу» Інокентія Гізеля**

Систематичне дослідження рукописної філософської спадщини Києво-Могилянської академії розпочалося з середини 60-х років XX ст. в межах науково-дослідного проекту, що його здійснювала група співробітників відділу історії філософії України на чолі з Валерією Михайлівною Нічик. Цей проект оцінюють як «прорив блокади»¹ у вивченні української думки, оскільки він передбачав нечуване до того часу розширення меж історико-філософських студій і введення в науковий обіг вилучених з історичного процесу і не задіяних національною філософською свідомістю величезних обсягів вітчизняної духовної спадщини, що охоплювали тисячоліття в історії української думки. Завдяки цій праці, яка продовжується й нині, перекладено на українську мову і частково опубліковано низку текстів лекційних курсів Києво-Могилянської академії, зокрема твори Теофана Прокоповича, філософський курс Георгія Кониського, «Логіку» Стефана Яворського, філософську спадщину Григорія Сковороди, пам'ятки братських шкіл, частину спадщини українських гуманістів тощо, здійснено чимало монографічних досліджень. Усе це сприяло з'ясуванню специфіки розвитку національної інтелектуальної історії та її здобутків, уможливило просування на шляху до набуття її адекватного бачення в контексті провідних філософських традицій – західної і східної, сприяло розвитку відповідної філософському дискурсу мови, розширенню горизонтів мовомислення української філософії, а також удосконаленню методологічних підходів до осмислення вітчизняної середньовічної і ранньомодерної думки. У 90-х роках XX ст. дослідники філософської спадщини Києво-Могилянської академії, звільнившись від обтяжливого тиску загальноприйнятої за радянських

¹ Лісовий В. С. *Українська філософська думка 60–80-х років XX ст. // Історія української філософії*. К., 2008. С. 574.

часів парадигми мислення, здійснили переосмислення попередньо отриманих результатів своєї наукової діяльності. Це актуалізувалося у критичній оцінці надмірної концентрації дослідницької думки на реконструкції ідей новітньої філософії у могилянських лекційних курсах, де вони не домінували, і в зосередженні уваги на адекватному аналізі їх схоластичного змісту. Пропоноване науковій громадськості й широкому загалу видання філософських і богословських текстів Інокентія Гізеля є одним із наслідків нових підходів до вивчення інтелектуальної історії ранньомодерної доби.

Перший відомий на сьогодні виклад вчення про душу, здійснений українським мислителем – це «*Трактат про душу*» («*Traktat o duszy*») Касіяна Саковича. Цей твір був написаний польською мовою в першій половині XVII ст. й виданий у Кракові 1625 р. На українську мову його переклала В. М. Нічик. На її думку, цей трактат, що в єдиному примірнику зберігається в бібліотеці ім. Оссолінських у Вроцлаві, може становити частину лекційного курсу, який Касіян Сакович прочитав учням Київської братської школи². Зміст цього трактату буде використаний у процесі аналізу Гізелевого тлумачення проблеми, зазначеної у назві статті. «*Tractatus de anima*» Інокентія Гізеля являє собою другий нині відомий нам твір із XVII ст., присвячений розглядові проблеми душі. Водночас він є першим трактатом на цю тему, що зберігся з філософської спадщини Києво-Могилянської академії. Він входить до складу другого з нині наявних могилянських філософських курсів, який має назву «*Opus totius philosophiae*» і був прочитаний Інокентієм Гізелем могилянським студентам впродовж 1646–1647 років. Ця пам'ятка зберігається в Інституті рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського під шифром Мел. М/П 128, налічує 139 сторінок в 4°. Перший філософський курс, читаний у 1639–1640 рр., належить Йосифу Кононовичу-Горбацькому, проте з цього курсу збереглася тільки логіка.

«*Tractatus de anima*» Інокентія Гізеля дає уявлення про тогочасний рівень осмислення антропологічних, психологічних проблем, включає теорію пізнання, містить у собі також відомості про структуру і функції людського тіла, як їх розуміли учені барокової доби, про медичну термінологію, актуальну в Україні в XVII ст. Тому він становить інтерес не лише для дослідника української філософської думки, а й для історика медицини. Що стосується філософського змісту трактату, то він репрезентує точку зору його автора, бо безвідносно до того, чи писав Гізель свій курс сам, чи спирався на якийсь уже укладений філософський курс або його безпосередньо використовував – наразі це невідомо – наявна в «*Tractatus de anima*» інтерпретація філософських проблем

² Пам'ятки братських шкіл на Україні: кінець XVI – початок XVII ст. Тексти і дослідження. К., 1988. С. 505.

репрезентує водночас і його власну позицію. Досліджуваний текст відображає погляди цього могилянського професора на низку антропологічних проблем, які були актуальними для схоластики епохи бароко. Серед них можна назвати, зокрема, проблеми сутності душі, її здатностей, єдності й множинності форм, проблему видів, активного й пасивного інтелекту, пов'язану, у свою чергу, з проблемою пізнання, свободи волі тощо. Осмислення антропологічних проблем, порушених в аналізованому трактаті, потребує глибокого проникнення в суть їх доволі відмінних інтерпретацій різними схоластичними школами і навіть окремими представниками цих шкіл. Лише таке проникнення дає змогу з'ясувати витоки наявних у могилянських філософських курсах еклектичних побудов, створюваних їх авторами на основі поширених на той час теоретичних напрацювань відомих схоластів. Враховуючи складність завдання і початкову стадію осмислення Гізелевого тексту, на якій я наразі перебуваю, спробую висловити деякі міркування і сформулювати попередні висновки, яких я дійшла, розмірковуючи про те, як витлумачує цей автор визначення душі, про його бачення проблеми єдності й множинності форм, дистинкції сутності душі та її здатностей.

Почнемо з визначення душі. Природу душі (*natura animae*) Гізель визначає за Аристотелем і подає дві її дефініції, згідно з якими «душа є першим актом наділеного органами тіла, що потенційно має життя» (*anima est actus primus corporis, potentia vitam habentis*), і є принципом, завдяки якому «ми живемо, рухаємося та існуємо» (*est principium, quo vivimus, movemur et sumus*)³. Ця дефініція душі була взята з кн. 2-ої 1-го розділу трактату Аристотеля “Про душу” («Περὶ ψυχῆς»)⁴, де Стагірит визначає душу як першу ентелехію природного тіла, що потенційно має життя (*διὸ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σῶματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος*). Термін «ентелехія» в Аристотеля означає дійсність, фактичну даність або здійсненість чогось. Отож душа розуміється як акт, який здійснює тіло, забезпечує перехід матерії (тіла) з можливого (потенційного) стану до стану актуального, здійсненого, наслідком чого є народження людини. Ці Аристотелеві визначення душі були прийняті в усіх схоластичних школах, безвідносно до того, яку онтологію вони обґрунтовували – екзистенціалістичну чи есенціалістичну. Так, зокрема, Тома Аквінський, що репрезентував першу з цих двох онтологій, у своїй праці «Про єдність розуму проти аверроїзмів» («*De unitate intellectus contra Averroistas*») наводить ті самі

³ [Gisellius I.] *Opus totius philosophiae... 1646–1647*. Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. Шифр: Мел. М/П 128. Р. 548 v.

⁴ Αριστοτέλους. *Περὶ Ψυχῆς*. В.

два аристотелівські варіанти визначення душі⁵, дещо розлогіше пояснюючи окремі частини другої дефініції.

Душа, – каже він, витлумачуючи це друге визначення, – є першим, завдяки чому ми живемо (це сказано про рослинну [частину душі]), завдяки чому ми відчуваємо (це сказано про чуттєву [частину душі]), завдяки чому ми рухаємося (це сказано про рушійну [частину]), завдяки чому ми мислимо (це сказано про розумну [частину душі])⁶.

У латиномовному варіанті це звучить так: «*“Anima est primum quo vivimus” (quod dicit propter vegetativum), “quo sentimus” (propter sensitivum), “et movemur” (propter motivum), “et intelligimus” (propter intellectivum)*»⁷. Ті самі варіанти Аристотелевого визначення душі наявні й у текстах тих авторів, що позиціонували себе як репрезентанти онтології есенціалістичної.

Як уже зазначалося, сформульоване Аристотелем визначення душі визнавала більшість схоластичних шкіл, проте деякі з них тяжіли до августиніанства і вважали душу самодостатньою субстанцією. Так, Альберт Великий, якого в тому чи іншому контексті іноді згадує у своєму трактаті Гізель, стверджував, що розумна душа приходить іззовні внаслідок креації⁸, що вона вливається світлом особливого відокремленого розуму, який є першим принципом і найкращим творцем усієї природної будови⁹, і що вона належить до форм, які не можуть бути поглинуті й взагалі поєднані з матерією¹⁰. Тяжіння до августиніанства в частині інтерпретації душі як самодостатньої субстанції спостерігається у згадуваному вже «Трактаті про душу» Касіяна Саковича. Цей автор хоча й наводить аристотелівське визначення душі як акту фізичного тіла, що має здатність до життя¹¹, проте наполегливо утверджує думку, що душу слід розуміти як раціональну й інтелектуальну субстанцію¹², створене Богом самосутнє духовне буття, не складене з жодних речей, які підлягають

⁵ Фома Аквинский. *О единстве разума против аверроистов* // Сочинения. М., 2004. С. 12.

⁶ Ibidem. С. 13.

⁷ Фома Аквинский. *О единстве разума против аверроистов*. С. 12.

⁸ «*anima rationalis...est per creationem ingrediens ab extrinseco*» – Albertus Magnus. *Summae de creaturis* – Secunda pars, quae est de homine, tractatus I, quaestio I, articulus II.

⁹ «*intellectualis anima... influitur a lumine intellectus separati qui est primum principium et potissimus operator totius operis naturae*» – Albertus Magnus. *De animalibus*. Libri XVI, tractatus I, Cap. XVII, § 91.

¹⁰ «*illae formae non possunt esse absorptae et omnino coniunctae cum materia*» – Ibidem. – § 90.

¹¹ *Трактат про душу, написаний велебним отцем Касіяном Саковичем* // *Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI – початок XVII ст.* Тексти і дослідження. К., 1988. С. 448.

¹² Там само. С. 456.

смертності, як настільки вищу форму, що нею не може керувати жодна висока матерія¹³. При цьому Касіян Сакович посилається на бл. Єроніма й на твір бл. Августина «*De origine animae*».

Бл. Єронім, – каже він, – у своїх творах висловив про це вчення [про вчення про душу – Я. С.] таку думку: коли Господь Бог вливає кожную створену душу в нове тіло, вона вже не походить родом від Адама. До цієї думки пристала й вся Божа Церква, її знав і бл. Августин – у кн.: «*De Orig. animae*»: «*Quod anima creando inunditur, et infundendo creatur*» («*Про походження душі*»: «Душа в час творення вливається і, вливаючись, створюється»)¹⁴.

У розумінні душі Касіяном Саковичем та Інокентієм Гізелем, як ми побачимо з дальшого викладу, є значні відмінності.

Загалом інтерпретація Аристотелевого визначення душі могла тією чи іншою мірою відрізнитися в різних представників схоластичного перипатетизму. Розглянемо ж докладніше, як витлумачує це визначення Гізель.

Першою темою, яку він обговорює в «*Tractatus de anima*», є тема щойності душі (*quidditas*), тобто вираженої у визначенні суті буття людини – того, що становить її сутність, чим людина є (*quid est*), – її видової форми. Аналізуючи перший варіант визначення душі, згідно з яким душа є першим актом органічного тіла, що потенційно має життя, Гізель розмірковує про те, що означає в наведеному визначенні термін «акт». І відповідає, що акт загалом витлумачується по-різному (*varie sumi*)¹⁵. Насамперед, переконаний автор розглядуваного тексту, під актом слід розуміти все те, що є сущим (*quod est ens*)¹⁶, тобто спочатку він дає найзагальнішу характеристику акту, не беручи до уваги акцидентальні (кількісно-якісні) ознаки людини, всілякі потенції чи то енергії, які оприявнюються внаслідок розгортання душі як першого, основоположного, акту органічного тіла.

Суще, знову ж таки, як впливає з подальшого викладу, Гізель схильний розуміти подібно до Франсиско Суареса, як будь-яке реальне суще, що володіє реальною сутністю разом з актуальним існуванням¹⁷, або ж за взірцем Дунса Скота, як актуалізовану сутність, що формально відрізняється від існування, яке притаманне їй як відповідний ступінь буття¹⁸. Про саме таке розуміння сущого в Гізеля свідчать, зокрема, його розмірковування з приводу проблеми сутності й існування, викладені в метафізичному трактаті його філософського

¹³ Там само С. 492.

¹⁴ *Трактат про душу, написаний велебним отцем Касіяном Саковичем*. С. 459.

¹⁵ Giselius I. Op. cit. P. 548 v.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Жильсон Э. *Бытие и сущность. Избранное: Христианская философия*. М., 2004. С. 418.

¹⁸ Жильсон Э. Op. cit. С. 410.

курсу. Обговорюючи це питання, він подає два варіанти його розв'язання – Томи Аквінського й Дунса Скота, більшою мірою схиляючись до скотистської версії:

Формальний наслідок не відрізняється реально від формальної причини, – стверджує Гізель. – Але існування є формальним наслідком сутності; отже, воно відрізняється від неї [не] реально, а лише формально, оскільки формальна причина не є формальним наслідком і формальний наслідок не є формальною причиною. Таким чином, вони розрізняються формально... існування відрізняється від сутності не реально, а за природою речі. Залишається висновок, доведений [ще] Скотом¹⁹.

У Томи Аквінського, як відомо, сутність та існування розрізняються реально: «Esse Творця вільно створює конечне esse, яке, як акт сутності, конститує актуально існуюче суще»²⁰. Те, що Гізель, викладаючи томістський і скотистський погляди на проблему сутності й існування, надає перевагу її скотистській інтерпретації, достатньо переконливо обґрунтовує у своїй статті «Томізм і його реценція у філософії професорів Києво-Могилянської академії» Віктор Котусенко²¹, звертаючи увагу на те, що він, відповідно до прийнятої у схоластиці практики, першими подає тези того автора, з яким не погоджується, і саме так подані в метафізичному трактаті Гізеля аргументи св. Томи.

Отож, з'ясувавши, що в своєму найзагальнішому вираженні акт становить усе те, що є сущим, Інокентій Гізель переходить до детальнішого розкриття поняття «акт». Відомо, що в схоластичній філософії будь-яка емпірично дана субстанція, у тому числі й людина, розумілася як складене (*compositum*) з матерії і форми. У свою чергу, кожен з цих названих елементів субстанційної єдності вважався так званою неповною субстанцією (*substantia incompleta*), тобто такою, що існує не сама по собі, а як частина повної субстанції або тієї чи іншої живої чи неживої речі. Таким чином, акт, стверджує Гізель, можна розуміти і як першу матерію, яка є сущісним актом (*esse actum entitativum*), тобто, існуючи як неповна субстанція, вона розглядається як до певної міри актуалізована, бо містить відповідний собі ступінь буття.

¹⁹ «Effectus formalis non differt realiter a causa formali. Sed existentia est effectus formalis essentiae. Ergo distinguitur [non] realiter ab ea, sed tantum formaliter, quia causa formalis non est effectus formalis, nec effectus formalis est causa formalis. Ergo distinguuntur formaliter... existentiam ab essentia non realiter, sed ex natura rei distingui. Conclusio manet probata a Scoto» – Gisellius I. Op. cit. P. 629 v.

²⁰ Жильсон Э. Op. cit. С. 407.

²¹ Котусенко В. Томізм і його реценція у філософії професорів Києво-Могилянської академії // Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії: Європейський контекст. К., 2002. С. 145.

Загалом схоластичне поняття матерії походить від двох Аристотелевих її визначень, які грецький філософ сформулював у «*Фізиці*» й «*Метафізиці*». У першій праці воно ґрунтується на понятті *hyle* (*ύλη*) і означає те, з чого щось виготовляється, тобто матеріал, наприклад, бронза, з якої роблять статую. У такому разі матерія обов'язково співвідноситься з формою, приміром, з образом, якого митець надає бронзі. Цим перипатетико-схоластичне поняття матерії відрізняється від її модерного поняття, яке, як-от у сенсі «протяжного сущого» (*res extensa*) Рене Декарта, по суті не співвідноситься з чимось оформленим із матерії. Останнє з'являється у філософії Києво-Могилянської академії щойно в лекційному курсі Георгія Щербацького, прочитаного ним у 1751 р. Однак повернімося до Аристотеля. У своїй «*Метафізиці*» він визначає матерію як щось таке, що не є ані суттю речі, ані чимось кількісним, ані чимось якісним, ані будь-чим, що характеризує суще²². У своїх інтерпретаціях поняття матерії одні схоласти спиралися на її визначення, дане Аристотелем у «*Фізиці*», а інші брали за основу визначення, сформульоване Стагіритом у «*Метафізиці*». До перших, зокрема, належить Роджер Бекон (1214–1292), який у своєму коментарі до «*Фізики*» визнає, що перша матерія є сущим у потенції, позаяк через позбавлення (*per privationem*) у ній відсутня форма, але водночас стверджує, що вона через себе й із себе (*per se et de se*) є дійсним сущим (*ens in actu*), що виглядає несумісним із поняттям матерії, викладеним Аристотелем у «*Метафізиці*». Дунс Скот (бл. 1266–1308) обґрунтовує те ж саме, тобто що перша матерія є сущим. Аналогічної думки дотримується Франсиско Суарес (1548–1617), уважаючи, що перша матерія має свою власну сутність, відмінну від сутності форми, і своє власне існування, інакше вона не являла б собою щось реальне, так само здатне при субстанціальній зміні переходити в новопостале тіло²³. Інокентій Гізель, оскільки характеризує першу матерію як суцільний акт, солідаризується зі щойно названими відомими схоластами, які у своєму розумінні першої матерії спиралися на її визначення, дане Аристотелем у «*Фізиці*». Водночас матерія сама по собі, на переконання схоластичних авторів, не дана в чуттєвому досвіді. Для того щоб вона стала досяжною для спостереження, вона повинна бути визначеною акциденціями, тобто мати кількісні, якісні характеристики, місце перебування, зв'язок з іншими субстанціями, а це означає – бути визначеною формою, бо саме від форми походять зазначені характеристики, і завдяки формі матерія стає індивідуальною річчю, яка відрізняється від усіх інших речей, а також класифікується в межах певного роду й виду²⁴. Тому Гізель, розгортаючи далі своє

²² Аристотель. *Метафизика*. Кн. 7, гл. 3, 1029а // *Сочинения*: В 4-х т. М., 1976. Т. 1. С. 190.

²³ Josef de Vries. *Grundbegriffe der Scholastik*. Darmstadt, 1980. S. 63–65.

²⁴ Жильсон Э. *Op. cit.* С. 358.

пояснення визначення душі як першого акту органічного тіла, стверджує, що цей перший акт треба розуміти як будь-яку здійснену, пов'язану з чимось форму, тобто як актуалізовану сутність, якою, наприклад, є білість як акт білого тіла²⁵.

Окрім того, цей перший акт, на думку Гізеля, можна розглядати як дію (*pro operatione*), тобто в аспекті *natura*, як внутрішній принцип усіх дій і властивостей суцього, яке він (цей принцип) визначає, коли, приміром, нагрівання вважається актом того, що нагріває²⁶. У цьому сенсі душа як перший акт органічного тіла надає буття складеному (*compositum*), оформлює матерію, а саме – тіло, і в такий спосіб є не будь-яким актом, а субстанціальним, тобто актом, у результаті якого з'являється складене з матерії і форми, субстанція, жива людина.

Друге наведене Інокентієм Гізелем визначення душі як першого принципу, завдяки якому ми живемо, відчуваємо, рухаємося та існуємо, акцентує увагу на тому, що життя як перший, субстанціальний, акт органічного тіла призводить до виникнення життя, обумовлює появу живої істоти, яка здійснює життєві функції, що є її другими, вторинними актами. Таким чином, ці два визначення характеризують душу, з одного боку, як *quidditas* (щойність), як *natura*, тобто як сутність, котра, якщо її розтягнути до універсальності, відображає сутність буття виду, відповідає рівню виду, тобто визначає душу людини як такої; а з другого – ця ж таки душа, якщо її стягнути до індивідуальної форми, репрезентує сутність буття окремої людини, що формує конкретне тіло, керує ним і в міру свого розгортання як першого акту здійснює становлення індивідуальної людської особистості.

Отже, виходячи з усього сказаного про витлумачення двох варіантів Аристотелевого визначення душі в «*Tractatus de anima*» Інокентія Гізеля, можна стверджувати, що інтерпретація цього визначення могилянським професором засвідчує рух його думки в межах так званої есенціалістичної онтології, де сутність визначає міру існування. Таку онтологію репрезентували, зокрема, Дунс Скот, Франсиско Суарес та інші, і вона докорінно відрізнялася від екзистенціалістичної онтології Томи Аквінського, де сутність мислилася реально відмінною від існування. Останнє Аквінат розумів не як похідне від сутності, а вважав його тим, що Бог постійно наче «вливав» у суще, наділяючи це суще існуванням. Спираючись на сформоване схоластикою розуміння людини, Гізель уявляє її [людину] цілісним, гармонійним поєднанням двох різних конститутивних елементів, а саме – іматеріальної душі й протяжного, матеріального тіла, які творять пластично-об'ємну єдність, як зазначає Карл Вернер, загалом дуже загадкову і водночас не належну до сфери неможливого, бо витворення такої єдності відповідає Божій мудрості, Божому задумові щодо

²⁵ Giselius I. Op. cit. P. 548 v.

²⁶ Ibidem.

заповнення розриву між кінцевою чисто чуттєвою і духовною ангельською натурами завдяки членові-посереднику, в якому особливості обох природ утворювали б певний сплав, зливалися, синтезувалися б в одну природу²⁷.

Відомо, що схоласти подолали платонівське уявлення про душу як *affixum corpori*, тобто те, що наче прикріплене, прив'язане до тіла. Відгомони цього подолання присутні й у Гізелевому «*Tractatus de anima*». Зокрема, в його останньому розділі автор, стверджуючи, що душа є творчою, керівною формою, спростовує тезу Платона, згідно з якою душа є лише присутньою формою і користується тілом, наче колісницею²⁸. Однаке це платонівське уявлення знову відродилося у філософії Декарта, який, на думку К. Вернера, не сприйняв розуміння душі як форми тіла, очевидно на тій підставі, що ніколи не рефлектував про відношення душі й тіла, а лише про відношення духу й тіла²⁹. Тяжіння до платонівської концепції душі в її августинівській версії, як уже зазначалося, простежується в Касіяна Саковича. Картезіанське ж розуміння людини як поєднання двох субстанцій – мислячої і протяжної – в якій душа існує у вигляді згадуваного *affixum corpori*, з'являється у згадуваному вже філософському курсі Георгія Щербацького, укладеному шляхом конспектування філософського курсу професора Сорбони Едмунда Пурхочія (Пуршо).

Отож, стисло підсумовуючи все сказане, у нас, – стверджує, зокрема, Щербацький, – наявна мисляча субстанція, або мислення; існує й субстанція протяжна, або тіло. І одній, і другій притаманні свої властивості – як особливі, так і загальні³⁰.

²⁷ «Dies hat nun allerdings etwas sehr Rätselhaftes an sich, gehört aber nicht in den Bereich des Unmöglichen; zudem ist es der göttlichen Weisheit angemessen, den Abstand zwischen englischer und rein sinnlicher Natur durch ein Mittelglied auszufüllen, in welchem das Eigentümliche beider Naturen zu Einer Natur verschmolzen ist» – Dr. Werner K. *Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte*. Regensburg, 1861. S. 109.

²⁸ «... animam rationalem esse formam informantem. Haec conclusio est contra Platonem, qui existimavit animam rationalem esse formam tantum assistantem et uti corpore tanquam vehiculo» – Giselius I. Op. cit. P. 605 v.

²⁹ «Diese von den Scholastikern bekämpfte Vorstellung von der Seele als einem Affixum corpori wiederkehrte auch in der Cartesischen Philosophie, welche den Begriff der Seele als forma corporis augenscheinlich nicht erfasst hat, und zwar aus dem Grunde, weil sie niemals auf das Verhältnis von Seele und Körper, sondern nur auf jenes von Geist und Körper reflektierte» – Dr. Werner K. Op. cit. S. 110.

³⁰ «In nobis igitur, ut omnia compendio repetamus, est substantia cogitans, sive mens; est et substantia extensa, sive corpus. Utrique suae sunt facultates, tum propriae, tum communes» – Szerbaczki G. *Ad maiorem Dei Teroptimi Maximi Gloriam, quod felix faustumque sit, proponuntur institutiones veterum ac recentiorum philosophorum lectionem... anno Domini 1751* // Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. Шифр 454 / П 1698. P. 6.

Картезіанські тенденції у витлумаченні проблеми людини з'являються у філософії Києво-Могилянської академії в середині XVIII ст. Гізель же, котрий викладав свій філософський курс у першій половині XVII ст., подібно до інших схоластів, обстоював поняття душі як субстанціальної форми і був переконаний, що людська душа має ієрархічну структуру і наділена різними здатностями. Ці ж таки здатності вона продукує як єдина форма людського тіла, в якій водночас виокремлюються три різновиди цієї єдиної форми або три анімаційні ступені – вегетативний, чуттєвий і розумовий. Обґрунтовуючи цю думку, Інокентій Гізель посилається на Аристотеля:

У будь-якій живій істоті, – каже він, – не існує багато душ, а тільки одна єдина. Так, Аристотель стосовно душі вчить, що подібно до того як трикутник міститься в чотирикутнику, так і рослинне міститься в чуттєвому. Отже, як квадрат являє собою тільки одну єдину фігуру, так і від тієї самої душі, від якої походить чуттєва, походить також і рослинна³¹.

Цей аргумент Аристотеля присутній загалом у всіх схоластичних текстах, присвячених розглядові проблеми душі, і наводиться він саме з метою обґрунтування її єдності. В Аристотеля він звучить так:

І у фігур, і в одушевлених істот у наступному завжди міститься в можливості попереднє, наприклад: у чотирикутнику – трикутник, у здатності відчуття – рослинна здатність. Тому потрібно стосовно кожної істоти дослідити, яка в неї душа, а саме: якою є душа в рослині, людини, тварини³².

Точно такий аргумент на користь єдності структурно різноманітної однієї форми-душі бачимо, зокрема, у творі Томи Аквінського *«Про єдність розуму проти авероїстів»*³³. Таким чином, у концептуальних побудовах різних схоластичних авторів можна побачити багато спільного, аж до дослівного повторення тих самих аргументів, використовуваних ними при обґрунтуванні своїх поглядів, безвідносно до того, яку онтологію вони обґрунтовували – екзистенціалістичну чи есенціалістичну. І це не дивно. Адже джерелом цих побудов був Філософ з великої букви – Аристотель, сприйнятий свого часу

³¹ «In quolibet vivente non sunt plures animae, sed unica duntaxat. Ita Aristoteles de anima docet, quod sicut triangulus est in quadrangulo, ita vegetativum est in sensitivo. Ergo sicut quadrangulus unica duntaxat figura est, ita ab eadem anima, a qua provenit sensitivum, provenit etiam vegetativum» – Giselius I. Op. cit. P. 551 v.

³² «αἰ γὰρ ἐν τῷ ἐφεξῆς ὑπάρχει δυνάμει τὸ πρότερον ἐπὶ τῶν σχημάτων καὶ ἐπὶ τῶν ἐμψύχων, οἷον ἐν τετραγώνῳ μὲν τρίγωνον, ἐν αἰσθητικῷ δὲ τὸ θρεπτικόν. Ὡς καὶ καθ' ἑκάστων ζητητέον, τίς ἐκάστων ψυχῇ, οἷον τίς φυτοῦ καὶ τίς ἀνθρώπου ἢ θηρίου» – Αριστοτέλους. *Περὶ Ψυχῆς*. В.

³³ Фома Аквинский. *О единстве разума против аверроистов*. С. 42–43.

в контексті патристичної традиції. Однак незважаючи на явну подібність, присутню у схоластичному викладі тих чи інших концепцій, останні суттєво відрізнялися в різних авторів. Ця відмінність виявлялася в їхній інтерпретації окремих проблем. Так, даючи загальноприйняте визначення душі, схоластичні школи та їхні представники часто-густо дуже розходилися в трактуванні окремих частин чи тез цього визначення. Такі інтерпретації дозволяють побачити специфіку підходу різних авторів до аналізованих ними проблем, і саме в таких відтінках, модифікаціях у їхньому витлумаченні загальноприйнятих концепцій відбувався розвиток схоластичної думки.

Як уже зазначалося, в аналізованому нами понятті душі змістовно закладено те, що вона є життєвим принципом, який охоплює собою всі вияви життя, різного рівня життєві акти. Розмірковуючи про складові частини душі і кількість видів одушевлених істот, Гізель говорить про три ступені їх вивищення над матерією (*gradus elevationis*), з яких перший ступінь такого вивищення, що характеризується даною Богом вітальною здатністю, відповідає рослинам; другий ступінь визначається здатністю до здійснення нецілеспрямованого руху і до утворення форми й притаманний тваринам; і третій ступінь властивий людям, спроможним діяти згідно з визначеною ними самими метою³⁴. Говорячи про три види душ і відповідно про три види живих істот, а також про три анімаційні ступені у структурі людської душі, Гізель при цьому заперечує потребу виокремлення ще одного, так званого саморухомого або здатного до просторового переміщення її різновиду і мотивує це тим, що саморухоме не може конституюватися в особливий рід, бо воно підпадає під рід чуттєвого. «Те, що переміщується у просторі, – каже він, – буде видом, що підпадає під чуттєве»³⁵. Такий погляд був характерним для багатьох схоластичних авторів. Зокрема, Франсиско Суарес, коментуючи у своєму трактаті «*De anima*» згадуваний Аристотелем саморухомий анімаційний ступінь, начебто властивий живим істотам, стверджує, що чуттєве й саморухоме становлять один і той самий сутнісний рівень, а отже, існує лише три види душі й три види живих істот. Суарес каже:

...проте Аристотель нараховує чотири ступені живих істот, розд. 2; а саме: вегетативний, чуттєвий, саморухомий і розумний; отож існує чотири душі.

³⁴ «Primus elevationis gradus est eorum viventium, quae se movent ad executionem motus, qui gradus est vegetabilium seu plantarum, quibus a Deo data est potentia vitalis, per quam ita moventur. Secundus vitae gradus est eorum, quae se movent ad executionem motus et ad formam, quae est principium motus non tamen ad finem. Sic autem bruta se movent, quia non determinant sibi finem suae operationis aut motus, movent se enim ad executionem motus per suas vitales potentias. Tertius vitae gradus est hominum, qui se ipsos insuper movent ad finem vi suae propriae determinationis» – Gisellius I. Op. cit. P. 550–550 v.

³⁵ «...locomotivum erit species, contenta sub sensitivo» – Gisellius I. Ibidem. P. 550 v.

Відповідаємо, що ці терміни: вегетативний і т. д. – можна прийняти як такі, що виражають сутність живих істот і їх сутнісні рівні, і таким чином існує лише три рівні живих істот, як випливає з доказу, бо є тільки три душі. Отже, сенситивний і саморухомий становлять один і той самий рівень, як зазначено в цьому диспуті, питання 2³⁶.

Що стосується людської душі, яка вводиться у мить народження людини, вона, на думку Інокентія Гізеля, є єдиною і до того ж душею розумною, містить у собі всі три ступені, і спочатку дає поштовх для формування налаштованостей (*dispositiones*), достатніх для здійснення росту, згодом для дій чуттєвих, і завершенням сутнісної форми тілесної структури людини є інтелектуальна душа з характерними для неї розумовими діями.

Душа, яка вводиться при народженні людини, – стверджує він, – є душею розумною. Але оскільки вона дає поштовх для формування налаштованостей, достатніх для здійснення росту, перш ніж для дій чуттєвих, і для останніх раніше, як для розумових, то конституйоване нею здійснює дії вегетативні раніше, ніж чуттєві, і останні – раніше від розумових³⁷.

Тут слід звернути увагу на термін *dispositio* (налаштованість), який у схоластичній філософії разом із терміном *habitus* – володіння, набуток – розуміли як різновид якості. *Habitus* уважали стійкою, тривкою якістю, такою, яку важко змінити або усунути, як-от, наприклад, набуте знання чи доброчесності. Налаштованостями (*dispositiones*) називалися легко змінювані, нетривкі якості, приміром, тепло, холод, хвороба, здоров'я тощо. Розлоге пояснення цих термінів можна знайти в Боеції. Його варто навести з огляду на те, що саме в такому значенні ці терміни використовувалися в усіх схоластичних текстах. Боецій, зокрема, визначає *habitus* як стійку налаштованість, а *dispositio* як непевне володіння. Він каже:

І справді володіння і налаштованість є одним і тим самим щодо виду, а не узгоджуються вони мірою, ступенем і власною певною якістю. Я вважаю,

³⁶ «Sed gradus viventium numerantur quattuor ab Aristotele, cap. 2, scilicet vegetativum, sensitivum, locomotivum et intellectivum; sunt ergo quattuor animae. Respondetur, quod isti termini: vegetativum etc. possunt accipi ut significant essentiam viventium et gradus essentielles eorum, et isto modo tantum sunt tres gradus viventium, ut argumentum concludit, quia tantum sunt tres animae. Unde sensitivum et locomotivum sub eodem essentiali gradu comprehenduntur, ut dictum est hac disputatione, q. 2» – Francisco Suarez. *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis «De anima»* / Introduccion y edicion critica por Salvador Castellote. T. I. Madrid, 1978; t. II: Madrid, Labor, 1981; t. III. Madrid, 1991 – Disputatio 2, quaestio 6, 14.

³⁷ «Anima, quae in generatione humana introducitur, est anima rationalis. Sed haec, quia prius invenit aut principiat dispositiones, sufficientes ad operationes vegetativas, quam sensitivas et ad has, quam rationales, propterea prius constitutum per ipsam exercet operationes vegetativas, quam sensitivas et has, quam rationales» – Gisellius I. Op. cit. P. 552 v.

що налаштованість є рівно тим самим, що й стан, відношення. Бо як Сократ очевидно нічим не відрізняється від Платона з огляду на сам вид людської природи, а роз'єднані вони лише якістю власної особистості, так і налаштованість і володіння не більше, ніж у той спосіб, відрізняються; але в цей-таки спосіб і сам Сократ відрізнявся від самого себе, коли він був малим і згодом, коли досяг повноліття. У такий самий спосіб розрізняються і володіння й налаштованість: бо й стійке володіння є налаштованістю, і нестійкий стан є володінням, як-от, приміром, білий колір від білого кольору, коли на картині один вочевидь зберігається, а інший постійно зникає, відрізняється хіба що тим, що цей, котрий тривкіший, перебуває у стані володіння, а той, що легко зникає, – у русі, мінливому стані. Отож немає ніякої іншої різниці між володінням і налаштованістю. Бо хоча стійкішим є володіння, а легко змінюваною налаштованість, вони розрізняються тільки тривалістю зберігання. Звідси випливає, що володіння від налаштованості стосовно роду й виду не відрізняється. І тому одне й друге, які відповідно розрізнялися лише за ступенем, не за видом, віднесені Аристотелем до назви одного виду, але між ними існує особлива відмінність, тому що володіння є найстійкішими налаштованостями, а налаштованість – легко змінюваним володінням³⁸.

Наявність у людині єдиної, але різноступеневої за своєю структурою душі обстоє також Франсиско Суарес. Він переконаний, що ці три один одному підпорядковані й одне в одне вміщені види одушевленого буття треба розрізняти як *modi* (модуси) діяльності буття єдиної людської душі³⁹.

Визнаючи наявність у людині єдиної триступеневої душі, Інокентій Гізель схильний бачити між цими її ступенями відмінність, у межах однієї форми, вагаючись у її визначенні між віртуальною і глибшою, формальною відмінністю.

³⁸ “*Habitus namque dispositio idem est secundum speciem sed numero tantum et propria quadam qualitate dissentiunt. Dispositionem vero indiscrete idem quod affectionem voco. Nam sicut Socrates a Platone nihil quidem secundam ipsam humanitatis speciem discrepant, sola tamen propriae personae qualitate disiuncti sunt, ita quoque dispositio atque habitus, nec potius hoc modo distant; sed quemadmodum ipse Socrates dum esset parvulus, post vero pubescens a se ipso distabat, eodem quoque modo habitus et dispositio: namque habitus firma est dispositio, affectio infirmus est habitus, ut quemadmodum distat albus color ab albo colore, si in picture hic quidem permaneat, ille vero statim periturus sit, nisi quod is qui permanentior est, in habitu est, ille vero qui facile periturus est, in affectione, ita nihil aliud interest inter habitum atque dispositionem. Nam quamvis permanentior est habitus, facile vero mobilis dispositio, non nisi tantum diuturnitate different permanendi. Unde fit ut genere et specie habitus a dispositione non discrepet. Quocirca recte quae numero solo distabant, non specie sub unius speciei nuncupatione utraque sunt ab Aristotele proposita, sed est horum propria differentia, quod habitus diutissime permanentes dispositiones sunt. Dispositio autem facile mobilis habitus*” – Anicius Manlius Severinus Boethius. *In categories Aristotelis commentaria*. Lib. 1. 241d. – 242a.

³⁹ Dr. Werner K. Op. cit. S. 119.

Розумна душа є формально рослинною і чуттєвою, – стверджує він. – Оскільки бути формально рослинною і чуттєвою є ніщо інше, як бути субстанційною формою, за допомогою якої складене, конституційоване через неї, може здійснювати життєві й чуттєві дії. Але на це здатна розумна душа, якщо вона перебуває в людині. Отже, стверджуємо: Позаяк не інакше, як тому душа тварин уважається формально чуттєвою, чи душа рослин – формально рослинною, що вони є формами, завдяки яким складене з них має здійснювати відповідні дії, то й, оскільки це притаманне й душі розумній, вона повинна вважатися формально рослинною і чуттєвою... Людина формально є такою, що живе життям рослини, і є формально твариною або чуттєвим живим створінням. Таким способом вона має форму, не інакшу, як розумову, яка формально є рослинною і чуттєвою⁴⁰.

Знову ж таки, розмірковуючи у своїй «Логіці» про проблему віртуального розрізнення, він стверджує:

Віртуальне розрізнення – це єдність, рівнозначна множинності. Таким чином, між двома тоді наявне віртуальне розрізнення, коли вони з боку речі є актуально чимось одним, яке при цьому рівнозначне багатьом, котрі в іншому випадку реально актуально розрізняються. Наприклад, людина, хоча й є чимось одним реально, маючи здатності – вегетативну, чуттєву й раціональну, які разом з душею є одним і тим самим, відповідає багатьом живим істотам, реально розрізненим⁴¹.

Отож ми спостерігаємо розуміння форми, яка хоча й є єдиною, проте може здійснюватися спочатку на найнижчому, рослинному, рівні буття, і, поступово розгортаючись, актуалізується на своїх середньому – чуттєвому – і найвищому – раціональному – рівнях.

Таким чином, утворюючи трирівневу структуру єдиної людської душі, що загалом було спільним для Томи Аквінського, Дунса Скота й Франсиско Суареса, у деталях інтерпретації цієї структури, особливо якщо цю інтерпретацію розглядати в контексті розуміння проблеми єдності й множинності форм, Інокентій Гізель тяжіє до її розуміння Дунсом Скотом і Франсиско Суаресом. Водночас констатацією наявності трьох рівнів у структурі людської душі професор Києво-Могилянської академії не вичерпує у своєму «*Tractatus de*

⁴⁰ «animam rationalem esse formaliter vegetativam et sensitivam»; «Homo est formaliter vivens vita vegetativa et est formaliter animal seu vivens sensitivum. Ergo habet formam, quae est formaliter vegetativa et sensitiva, non aliam, quam rationalem» – Giselius I. Op. cit. P. 553.

⁴¹ «Distinctio virtualis est unitas aequipollens multitudini. Id est tunc inter duo reperitur distinctio virtualis, quando illa duo sunt unum quod actu a parte rei, sed quod aequipollet multis, quae alibi realiter actu distinguuntur, v. g. homo, cum sit idem realiter, habens virtutem vegetativam, sensitivam et rationalem, quae sunt idem cum anima realiter, aequivalet multis animatis realiter distinctis» – Giselius I. Op. cit. P. 101 v.

anima» доволі дискусійного у схоластиці розгляду проблеми єдності й множинності форм.

Розмірковуючи про внутрішню структуру живої істоти і виокремлюючи в ній дві основні складові, а саме – матерію і форму, професор Києво-Могилянської академії в контексті аналізу розглянутого вище визначення душі вдається до з'ясування, що саме слід розуміти під «наділеним органами тілом», першим актом якого, як уже зазначалося, є душа. Наслідком його розмірковувань став висновок про те, що, правдоподібно, наділене органами тіло, яке є суб'єктом душі, не включає в себе останньої, бо душа, як акт наділеного органами тіла, репрезентуючи сутнісний план, сутнісний рівень або, ще інакше можемо сказати, сутнісну структуру чи сутнісну впорядкованість (*ordo essentialis*) людини, що становить *compositum* з матерії і форми, не має бути включеною до тіла – своєї матеріальної частини⁴².

Водночас це наділене органами тіло являє собою, на думку Гізеля, не першу матерію, що мислилася невизначеною, а матерію *organisata*, тобто таку, яка складена з органів, утворених, у свою чергу, з першої матерії і відповідних форм, інакше кажучи, матерію другого рівня, суцїсну, що означає матерію певною мірою актуалізовану, яка набула такої властивості, як налаштованість (*dispositio*) до прийняття душі⁴³. З приходом душі, тобто зі здійсненням актуалізації наділеного органами тіла – народженням людини – налаштованість зазначеного тіла до прийняття душі як тимчасова, нетривка властивість зникає, бо потреба в ній втрачається. У цьому зв'язку Гізель формулює свою позицію з дискусійного у схоластиці питання: чи в людині існує єдина форма – розумна душа, – яка охоплює собою всі нижчі форми, чи в ній треба визнати множинність форм. Але перш ніж проаналізувати точку зору Гізеля на цю проблему, оглянемо коротко, як її розв'язували деякі відомі представники схоластичної філософії.

У своїй праці «*Grundbegriffe der Scholastik*» Йозеф де Вріє, розмірковуючи про цю проблему, зазначає, що вона для кожного, хто якоюсь мірою обізнаний із середньовічною філософією, важка до розуміння⁴⁴. Аби з'ясувати це непросте питання, він коротко зупиняється на його інтерпретації Аверроесом, Альбертом Великим, Томою Аквінським і Дунсом Скотом. Аверроес беззастережно об-

⁴² «*Corpus organicum*, – каже Гізель, – *cum sit subiectum animae, non includit animam, tum quia anima, cum sit actus corporis organici et dicat essentialem ordinem ad corpus organicum, non debet includi in corpore organico*» – Giselius I. Op. cit. – P. 549.

⁴³ «*materiam ipsam organisatam seu habentem convenientia organa et debite disposita ad receptionem animae*» – Ibidem. P. 548 v–549.

⁴⁴ «*Es geht hier um die alte Streitfrage der Einzigkeit der Form oder der Mehrheit der Formen. Die Frage ist für jemand, der sich in der Philosophie der Mittelalter wenig auskennt, schwer verständlich*». – Josef de Vries. Op. cit. S. 42.

стоював єдність форми і був переконаний, що будь-який суб'єкт, тобто матерія, може прийняти лише одну субстанціальну форму, і то за умови руйнації форми попередньої⁴⁵. Альберт Великий був прибічником вчення про множинність форм, які утворюють тілесну структуру, що у своїй сукупності становлять потенцію для прийняття останньої форми.

Форми тіл, – переконаний Альберт, – є формами, які перебувають у потенції до інших, а не до останнього акту; такими (є) передусім форми елементів, але також і інші форми, як от форми різноманітних *mixta* [змішаних тіл]. Усі ці форми перебувають у потенції до життєдіяльності, «яка здійснюється через душу як останній акт [форму]»; потенція тут, імовірно, розуміється як потенція віддалена. Це означає, що тільки душа є остаточною, видовизначальною формою цілісної живої істоти, проте залишаються, зі свого боку, складені з матерії і форми частини тіла, що, хоча й не у незмінному вигляді, все ж містять і становлять у своїй сукупності (разом із першою матерією) останню потенцію для прийняття душі⁴⁶.

Знову ж таки Дунс Скот обстоює множинність форм у змішаних тілах і в живих істотах, проте, на відміну від Альберта Великого, у живій істоті він крім часткових форм виокремлює ще одну форму, завдяки якій усе тіло конститується як тіло єдине, і називає цю форму *forma corporeitatis* – формою тілесності⁴⁷. Загалом, зауважує Йозеф де Вріє, важко зрозуміти, чому цю функцію було б не приписати душі⁴⁸. Про наявність у Дунса Скота такої форми тілесності як конститутивного принципу утворення цілісного тіла живої істоти, налаштованого на прийняття душі, говорить у своїй уже згадуваній праці також і Карл Вернер. Наголошуючи на відмінності поглядів скотистів

⁴⁵ «Averroes ist entschiedener Verteidiger “Einzigkeit der Form”. Er lehrt ohne Einschränkung, ein Subjekt (d.h. eine Materie), das eine Form habe, könne keine andere Form aufnehmen, ohne dass ein Subjekt mehr als eine Form hat». – Ibidem. S. 43.

⁴⁶ «Die Formen der Körper sind Formen, die in Potenz zu anderen sind, und nicht letzter Akt; so vor allem die Formen der Elemente, aber auch andere Formen», wie die der verschiedenen *mixta*. Alle diese Formen sind in Potenz zu den Lebensbetätigungen, “die durch die Seele als den Akt [die Form] vollzogen werden”; “Potenz” meint hier wohl: entfernte Potenz. Das heißt, nur die Seele ist letzte artbestimmende Form des ganzen Lebewesens, aber auch die verschiedenen, ihrerseits aus Materie und Formen zusammengesetzten Teile des Körpers bleiben, wenn auch nicht unverändert, erhalten und sind in ihrer Gesamtheit (zusammen mit der ersten Materie) letzte Potenz für die Aufnahme der Seele». – Josef de Vries. Op. cit. S. 43–44.

⁴⁷ «Auch Duns Scotus nimmt die Mehrheit der Formen in den *mixta* und den Lebewesen an. Im Unterschied zu Albert kennt er in den Lebewesen außer den Teilformen noch eine Form, durch die der ganze Körper als einheitlicher Körper konstituiert wird; er nennt sie *forma corporeitatis*». – Ibidem. S. 44.

⁴⁸ Ibidem.

і томістів на проблему єдності й множинності форм, він цитує Дунса Скота, який стверджує, що,

оскільки тіло не зникає, коли його залишає душа, то загалом потрібно, щоб у живій істоті містилася така форма, завдяки якій тіло є тілом, форма, відмінна від тієї, за допомогою якої воно стає одушевленим, живим⁴⁹.

Проблеми єдності й множинності форм торкається у своєму трактаті «*De anima*» Франсиско Суарес, докладно розглядаючи процес формування тіла душею. Душа, на думку філософа, є тим, завдяки чому жива істота конституюється і зберігається у своєму одушевленому бутті. Вона актуалізує тіло, тобто надає йому буття, і до того ж буття субстанціальне, бо актуалізувати означає знімати потенціальність суб'єкта, а душа є першим актом, який «знімає субстанціальну потенціальність матерії, що є найвищою потенціальністю»⁵⁰. Душа-форма здійснюється не сама по собі, а як акт іншого, вона призначена для тіла, характерною її особливістю є готовність до формування, до доповнення тіла⁵¹. Франсиско Суарес стверджує, що форма за своєю суттю є лише суцністю (містить певний рівень актуалізованості), є готовою до формування матерії, і ця готовність є не чимось акцидентальним, доданим до форми, а самою суттєвою ознакою, характерною властивістю форми⁵². Водночас форма-душа не тільки призначена для формування тіла, пристосована до нього й готова до його формування. Вона становить сутнісний рівень у тілі, сутнісну структуру або утворює сутнісну впорядкованість тіла, зрештою забезпечує його функціонування, життєдіяльність. «Душа, – говорить Суарес, – утворює сутнісну структуру, сутнісний порядок, у тілі, без якого її не можна ні зрозуміти, ні визначити»⁵³, – тобто необхідною умовою адекватного розуміння душі є, на думку іспанського схоласта, визначення її сутнісної структури. А що ж тіло? Його Суарес, на відміну від Томи Аквінського, не уподібнює до людського одягу, котрий не має самостійного значення, а ро-

⁴⁹ «Forma animae non manente, – sagt Duns Scotus, – corpus manet, et ideo universaliter in quolibet animato necesse est ponere illam formam, qua corpus est corpus, aliam ab illa, qua est animatum». – Dr. Werner K. Op. cit. – S. 113.

⁵⁰ «Actuare est potentialitatem subiecti tollere; ...actus simpliciter primus...tollit substantialem potentialitatem materiae, quae est summa potentialitas». – Francisco Suarez. De anima (далі – DA). 1, 2, 5–2.

⁵¹ «Forma non est propter se facta, sed ut sit actus alterius...ex sua essentia postulat forma aptitudinem ad informandum... ad complendum aliud». – Ibidem. DA. 1, 3, 4.

⁵² «Forma in essentia sua non est nisi entitas apta ad informandam materiam; et illa aptitudo non est aliud accidentale superadditum formae, sed est ipsamet differentia essentialis formae» – Ibidem. DA. 1, 3, 4.

⁵³ «...animam habere essentialem ordinem ad corpus, sine quo neque intelligi nec definiri potest» – Ibidem. DA. 1, 3, 1.

зуміє як субстанцію, нехай неповну, проте відповідальну за фізичну сторону життя людини⁵⁴. Воно хоча й підпорядковане душі, однак має певну самостійність, являє собою формосприймаючу матерію, охарактеризоване як ентитативність, тобто як носій певного рівня актуалізованості, і при цьому істотно відрізняється від матерії інших тіл. Ця відмінність спричинена тим, що душа, яка конститує композитум, набагато досконаліший від речей, що їх утворюють інші форми, потребує матерії, налаштованої в інший, досконаліший спосіб супроти решти форм⁵⁵. Якого ж саме рівня налаштованості потребує людська форма-душа в матерії-тілі? Вона потребує тіла, наділеного органами, наділеної органами матерії – *materia organisata*, попередньо впорядкованого тіла. Ця ж таки *organisatio* – попередньо сформована структура органів – і становить той рівень налаштованості, що є необхідною умовою для здійснення душею актуалізації тіла і, як наслідок, – народження людини. Але тут виникає питання – чи людська душа є єдиною формою, чи існують ще інші форми, які формують і впорядковують матерію-тіло до приходу душі. Як уже зазначалося, Альберт Великий і Дунс Скот визнавали такі, відмінні від душі форми. Суарес дещо в інший спосіб розв'язує цю проблему. Він пропонує органічне тіло (*corpus organicum*) розглядати у двох сенсах. По-перше,

як матерію, організовану формою, що дає буття тілесне й налаштоване в органічний спосіб відповідно до різних частин. І якщо його розглядати таким чином, то це «тіло» у визначенні означає суб'єкт душі з усім необхідним для того, щоб вона в ньому суб'єктувалася; і про таке тіло говориться, що воно перебуває в потенції до життя, тобто до форми, яка надає йому субстанціальне буття живої істоти⁵⁶.

По-друге, переконаний Суарес,

«тіло органічне» можна розглядати з огляду на субстанціальну структуру; і в цей спосіб воно означає те саме, що композитум з матерії і субстанціальної форми, яка різним способом формує різні частини матерії. Ця форма є ніщо інше як душа, і таке органічне тіло є самою живою істотою, конституїюва-

⁵⁴ Шмонин Д. В. *Фокус метафізики. Порядок бытия и опыт познания в философии Франсиско Суареса*. СПб., 2002. С. 164.

⁵⁵ «...anima requirit materiam alio altiori modo dispositam quam aliae formae» – Francisco Suarez. DA. 1,3, 6.

⁵⁶ «In hoc ergo sensu “corpus organicum” significat materiam informatam forma, ut dante esse corporeum et dispositum organico modo secundum diversas partes. Et si hoc modo sumatur in definitione “corpus” illud significat subiectum animae cum requisitis ut subiciatur illi, et tale corpus dicitur esse in potentia ad vitam, id est, ad formam conferentem esse substantiale viventis». – Ibidem. DA. 1, 3, 8.

ною душею. І тоді «тіло органічне» відрізняється від попередньої його інтерпретації, бо те формально структурується через акциденції, а це – через душу. Отже, перше підпадає під рід причини матеріальної для сприйняття душі, а друге конститується завдяки введенню душі⁵⁷.

Звернімо увагу на розмірковування Суареса в частині його характеристики «органічного тіла» до актуалізації останнього душею, тобто до народження людини. Це тіло, на думку філософа, являє собою ще неживу структуровану матерію, що складається зі сформованих органів і частин людського тіла і є матеріальною акцидентальною конструкцією, системою налаштованостей, якої душа потребує в матерії для здійснення себе як першого акту цього органічного тіла⁵⁸. Отже, акцидентальні форми, що налаштовують тіло на прийняття душі, передують субстанції, якщо розглядати тіло як матеріальну причину, бо тіло, якому душа дає життя, має бути готове до її проникнення, воно вже повинно існувати, щоб зазнавати на собі її впливу, повинно мати акциденції, самостійне значення яких полягає в тому, що вони налаштовують тіло до актуалізації в ньому призначеної для нього душі. Водночас, хоча такі акциденції, вважає Суарес, передують тій-таки душі стосовно причини матеріальної і певні акциденції можна прирівняти до якоїсь часткової субстанції, вони слугують, підпорядковуються душі, готуючи тіло-суб'єкт до її прийняття⁵⁹. Виходячи з такого розуміння Франсиско Суаресом «органічного тіла», важко не погодитися з думкою Дмитрія Шмоніна, що цей видатний іспанський філософ знижує абсолютну перевагу субстанції перед її акциденціями, чим якоюсь мірою зменшує підпорядкованість тіла щодо душі, утверджує певну самоцінність індивідуального тіла, носія життя як частини цілого⁶⁰. Проте, хоча Суарес якоюсь мірою визнає наявність часткових форм у вигляді акциденцій як необхідних налаштованостей для прийняття душі, він, як нам здається, схиляється все ж таки до концепції єдиної форми. На користь цього свідчить його твердження про те, що

⁵⁷ «*Alio modo sumitur “corpus organicum” organisatione substantiali; et isto modo significat idem quod compositum ex materia et forma substantiali informante diverso modo diversas materiae partes. Quae forma non est nisi anima, et tale corpus organicum est ipsum vivens per animam constitutum. Et “corpus organicum” isto modo differt a primo, quod illud organisatur formaliter per accidentia, hoc vero per animam. Unde illud supponitur in genere causae materialis ad receptionem animae, hoc vero constituitur ex vi introductionis animae.*» – Ibidem. DA. 1, 3, 8.

⁵⁸ «...requirit anima in materia organisationem accidentalem» – Ibidem. DA. 1, 3, 8.

⁵⁹ «...corpus organicum illo modo includit accidentia... talia accidentia sunt priora ipsa anima in genere causae materialis... aliqua accidentia ad aliquam substantiam partialem comparata possunt esse priora in aliquot genere causae... accidentia ipsa ordinantur ad animam praeparando subiectum in quo ipsa debet recipi» – Ibidem. DA. 1, 3, 9.

⁶⁰ Шмонин Д. В. *Op. cit.* С. 167.

хоча душа попередньо потребує акциденцій як необхідних налаштованостей, вона, однак, одним і тим самим актом формує матерію і конститує композитум, а ми розрізняємо це розумом⁶¹.

Окресливши в загальних рисах погляди цих знакових постатей схоластичної філософії щодо питання єдності й множинності форм, спробуємо з'ясувати, до кого найбільше тяжіє Інокентій Гізель. У розділі свого *«Tractatus de anima»*, де він розмірковує про існування часткових форм, автор фактично позиціонує себе як прихильника концепції множинності форм.

Імовірно, – каже професор Києво-Могилянської академії, – в живій істоті є багато субстанціальних часткових форм⁶². Частини тіла, – стверджує далі Гізель, – розрізняються між собою. Адже нога відрізняється від голови, кістки – від плоті. <...> Водночас будь-яка відмінність, – продовжує він, – походить від форми. Але ця відмінність не спричинюється душею, позаяк душа є єдиною формою. Єдина ж форма не розрізняє частини матерії, яку вона формує. Отже, крім душі мають існувати часткові форми, в людині, наприклад. Завдяки ним [частковим формам] частини людини розрізняються між собою; і тому одна форма буде для кістки, а інша – для плоті, ще інша – для печінки, серця тощо⁶³.

Таким чином, переконаний Гізель, окремі частини тіла конститууються у своєму бутті не завдяки душі, а з допомогою якоїсь іншої форми або форм. Аргументом на користь цього автор аналізованого трактату вважає те, що душа з'являється в тілі, коли його частини вже розділені між собою, бо ембріон має голову, відокремлену від ніг, серце – від печінки. І ці форми, впевнений він, не виокремлюються внаслідок приходу душі⁶⁴.

Якщо ми проаналізуємо всі наявні в Гізелевому трактаті тези, що стосуються концепції єдності й множинності форм, і порівняємо їх із поглядами на

⁶¹ «...anima eodem actu informat materiam et constituit compositum... licet a nobis ratione distinguatur» – Francisco Suarez. Ibidem. DA. 1, 3, 10.

⁶² «Probabile esse dari plures formas substantiales partiales in vivente» – Giselius I. Op. cit. P. 554.

⁶³ «Partes corporis distinguuntur inter se. Pes nam distinguitur a capite, ossa a carne. Omnis autem distinctio petitur a forma. Sed non distinguitur per animam, quia anima est unica forma. Unica autem forma non distinguit partes materiae, quam informat. Ergo praeter animam dandae erunt partiales formae, verbi gratia, in homine, per quas hominis partes distinguuntur inter se. Ideoque alia forma erit ossis, et alia – carnis, alia – hepatis, alia – cordis». – Giselius I. Op. cit. P. 554.

⁶⁴ «Partes corporis non constituuntur in esse talium partium per animam. Ergo per aliquam aliam formam. Consequentia nota est. Antecedens probatur: Antequam anima sit in corpore, iam partes corporis sunt distinctae inter se, nam embryo habet caput, distinctum a pedibus, cor – ab hepate, quas formas per adventum animae discedere est impossibile». – Ibidem. P. 554 v.

розглядувану проблему вже згадуваних відомих схоластів, то ми побачимо, що, як і Суарес, український автор вважає душу сутнісним рівнем, сутнісною впорядкованістю або структурою людини. Гізель переконаний, що вона [душа], як перший акт органічного тіла, актуалізує останнє, знімає потенціальність суб'єкта, її характерною особливістю є готовність до формування тіла, до його доповнення, а її призначенням є забезпечення функціонування, життєдіяльності тіла. Так само, як і Суарес, Гізель визнає певну самостійність, якусь актуалізованість або сутність формосприймаючої матерії-тіла, оскільки остання вже структурована, складається з органів, утворених з першої матерії і відповідних форм, і таким чином ця тілесна організація становить матерію другого рівня, яка містить у собі форми-налаштованості, або, інакше кажучи, вона є налаштована, підготовлена до прийняття форми-душі, що хоча й призначена для створення композитуму-людини, для формування, упорядкування і управління тілом, проте не є в нього повністю включеною, не розчиняється в ньому. Водночас Гізель, розуміючи тіло як матеріальну структуру, як систему ще неживих налаштованостей-форм, на відміну від Суареса, вважає його не акцидентальною конструкцією, якоюсь мірою співвідсною з певною частковою субстанцією, а радше подібно до Альберта Великого й Дунса Скота схильний уважати тіло утворенням, складеним із часткових субстанціальних форм, які з приходом душі оживають, здобувають життя: «Отже, необхідно ствердити, – читаємо в розділі його трактату, присвяченому розглядові проблеми можливості існування часткових форм, – що існують ці часткові субстанціальні форми, які хоч самі по собі і є неживі, проте отримують життя завдяки приходу душі»⁶⁵.

У підсумку до сказаного можна стверджувати, що, обґрунтовуючи існування в людському тілі єдиної триступеневої субстанціальної форми – створеної Богом душі, український автор переконаний в існуванні також і часткових форм, чим засвідчує свою прихильність до концепції множинності форм і чим він відрізняється від Томи Аквінського, який визнавав у людині лише одну форму – душу. При цьому дана Гізелем інтерпретація проблеми єдності й множинності форм відрізняється від позиції не тільки Томи Аквінського, а й Франсиско Суареса, який мислив тілесну конструкцію форм-налаштованостей як акцидентальну і вважав, що виокремлення в процесі народження людини послідовного формування цих форм-налаштованостей і актуалізації основною формою-душею органічного тіла має загалом розумовий характер. Гізель, як уже зазначалося, розуміє форми-налаштованості як субстанціальні. Таким

⁶⁵ «Dicendum ergo est, quod remaneant illae formae substantiales partiales, quae quidem sunt inanimatae de se, accipiunt vero vitam per adventum animae». – Ibidem.

чином, він у цьому питанні солідаризується з Альбертом Великим і Дунсом Скотом. Однак його напевно неможливо зарахувати до прибічників першого, оскільки автор *«Tractatus de anima»* далекий від властивої Альбертові ідеї субстанціальності душі, бо мислить останню неповною субстанцією, покликаною разом з *materia organisata* – наділеним органами тілом – творити повну субстанцію, а саме людину-комполітум. Позиція Гізеля є значно ближчою до концепції Дунса Скота, проте в тексті свого трактату Гізель нічого не говорить про характерну для концепції Скота форму тілесності, яка є засобом конститування тіла як єдиного цілого до його поєднання з душею. Ближчим до Альбертового погляду на проблему єдності й множинності форм був, можна припускати, Касіян Сакович, який хоча докладно й не виклав своєї позиції, однак зазначив, що людина, коли народжує подібну до себе людину, упорядковує матерію до прийняття людської форми, сама не є причиною людської душі, Бог впливає в неї душу-субстанцію, коли тіло вже має частини і різні члени⁶⁶.

Закінчуючи розглядати тему формування структури фізичного тіла, торкнемося коротко ще одного дискусійного в схоластичних психологічних текстах, а також у тогочасних медичних працях питання про те, в який спосіб і в якому порядку здійснюється становлення фізичної структури людського тіла. У своїх трактатах філософи-схоласти обговорювали концепцію Гіппократа й Галена, згідно з якою в живій істоті спочатку формується печінка. Мотивували ці античні медики таку точку зору тим, що цей орган є основою живлення – першої необхідної дії живого створіння. Аристотель і Авіценна вважали, що насамперед з'являється серце, бо від його впливу й тепла залежить функціонування не тільки всіх інших членів, а й життя і смерть живого організму. Загалом же тогочасні вчені виокремлювали в організмі три сили: природну або силу живлення, вітальну й чуттєву; і, відповідно, три енергетичні центри, репрезентовані такими органами, як печінка, серце й мозок. Представники схоластичної філософії по-різному інтерпретували питання про послідовність формування органів людського тіла, розглядаючи його переважно в контексті свого розуміння вегетативного, сенситивного й розумового етапів розвитку людини. Такий підхід до осмислення цієї теми був характерним, зокрема, для Томи Аквінського й Альберта Великого. Альберт, приміром, спираючись на Аристотеля і Авіценну, у праці *«Quaestiones de animalibus»* так обґрунтовує пріоритетне положення серця в порядку формування людського тіла:

Першою енергією, – каже він, – є життєва енергія, бо ніщо не живиться, не росте, ані не відчуває, якщо воно – неживе. Це означає, що всі [інші] енергії виникають після вітальної. Адже печінка діє лише з допомогою тепла, також

⁶⁶ Трактат про душу, написаний велебним отцем Касіяном Саковичем. С. 448, 458.

ні чуття, ні рух без тепла не виникають, як стверджується у III кн. «*Про душу*» або II. Однак джерело тепла міститься в серці; і тому серце є першою частиною, яка утворюється в живій істоті, а після серця постає печінка. Тому Авіценна й говорить, що в сімені спочатку з'являються два міхурці, з яких виникає з одного серце, а з іншого – печінка. Душа ж спочатку вводиться в серце, і тому серце вважається осідком душі. Саме це неодноразово доводить Філософ у своїх творах⁶⁷.

Суарес, розмірковуючи про спосіб і послідовність процесу народження живих істот, вважає, що більш правдоподібно припустити одночасне формування в людському тілі принаймні таких трьох найважливіших членів, як печінка, серце й мозок.

Видається більш імовірним, – говорить він, – що досконала душа в ту саму мить народження береться до формування наділеного органами тіла, в кожному разі стосовно членів найважливіших, якими є печінка, серце й мозок... бо ці душі потребують тіла, в досконалий спосіб організованого; отож, як мінімум, вони потребують цих трьох членів для того, щоб бути введеними⁶⁸.

Інокентій Гізель не дає однозначної відповіді на питання про те, в якій послідовності відбувається формування людського тіла і яка його частина є місцем перебування душі. Він наводить погляди на цю проблему Гіппократа, Галена й Аристотеля.

Яка з найважливіших частин формується раніше, – розмірковує автор «*Tractatus de anima*», – серце раніше від печінки, чи печінка раніше від серця? <...> В кожному разі, – провадить далі Гізель, – згідно з Галеном і Гіппократом спочатку в утробі утворюється печінка. Перший аргумент полягає в тому, що першою дією плоду є живлення. Але його джерелом є печінка, оскільки печінка є місцем продукування найближчої, безпосередньої їжі, тобто крові. Другий [полягає в тому], що природа зазвичай починає з легшого. А утворення печінки є легшим, ніж серця, бо печінка, зважаючи на її колір, твориться з ущільненої, згущеної крові. Проте Філософ надає перевагу поглядові, згідно

⁶⁷ «Prima virtus est virtus vitalis; nihil enim nutritur neque augmentatur neque sentit nisi vivum. Unde omnes virtutes radicanter super vitalem. Hepar enim non operatur nisi mediante calore nec sensus potest fieri absque calore nec motus, ut dicitur III DE ANIMA vel II. Sed radix caloris est in corde; et ideo cor est pars prima generata in animali, et post cor est hepar. Unde Avicenna dicit, quod in semine primo apparent duae ampullae, ex quarum una fit cor et ex alia hepar. Anima tamen primo suscipitur in corde, et propter hoc cor dicitur sedes animae. Istud probat Philosophus multipliciter in LITTERA». – Albertus Magnus. *Quaestiones de animalibus*. Lib. XVI, Quaest. 15.

⁶⁸ «Probabilius videtur quod anima perfecta in eodem instanti generationis incipit informare corpus organisatum saltem ex membris principalibus, ut sunt hepar, cor et cerebrum... nam istae animae requirunt corpus perfecte organisatum; ergo ut minimum requirunt ista tria membra, ut introducantur». – Francisco Suarez. DA. 4, 5 (9).

з яким у живих істот, наділених кров'ю, спочатку формується серце, у чому, за його свідченням, він переконався на досвіді. І перший аргумент полягає в тому, що жодна частина тіла не існує без вродженого тепла, а його джерелом є серце. Другий [аргумент полягає в тому], що у творах природи, як і мистецтва, та частина є першою, без якої немає останньої. А частиною живої істоти, без якої немає останньої, є серце. Справді, воно б'ється [тоді], коли інші частини вже позбавлені будь-якої вітальної функції, а з припиненням його руху тварина гине. Отож воно є як тим останнім, що здійснює рух, так і першим, яке стає живим⁶⁹.

Навівши різні погляди на проблему послідовності формування людського тіла до актуалізації його душі і віддаючи належне переконливості аргументації всіх названих ним авторитетів, Гізель зрештою висловлює компромісну, загалом більш суголосну поглядів Суареса, думку, що при утворенні тіла однаково потрібні і серце, і печінка, і тому можна доформувати їх одночасно, якщо тільки розбіжності в часі не виникнуть через різну налаштованість, неоднаковий ступінь готовності матерії⁷⁰.

Що стосується місця перебування душі, то й тут Гізель не є категоричним. Коментуючи 10 розділ (у тексті Гізеля він помилково названий 1-ою книгою) твору Аристотеля «*Περὶ ζώων κινήσεως*» («*Про рух тварин*»), де грецький філософ розмірковує про місцеперебування душі як принципу (*ἡ ἀρχή*) руху в серці (*ἐν τῇ καρδίᾳ*)⁷¹, він каже, що думка Аристотеля полягає в запереченні потреби перебування душі в усіх частинах тіла. На переконання Гізеля, Стагірит хотів, аби душа, здійснюючи вітальні дії, не була присутньою в кожній частині тіла у спосіб двигуна, бо так вона згідно зі своєю природою перебуває тільки

⁶⁹ «Quae nam praecipuarum partium formatur prior – an cor prius hepate, an hepar prius corde? Et quidem iuxta Galenum et Hippocratem primo in utero formatur hepar. Ratio prima est, quod foetus prima operatio sit nutritio. Sed haec est ab hepate, cum hepar sit proximi alimentum, id est sanguinis officina. Secunda – quod natura solet ordiri a faciliore. Sed hepatis conformatio faciliore est, quam cordis, cum hepar, ut ex eius colore conicitur, formetur ex concreto sanguine. Iam vero Philosophus vult in animalibus sanguine praeditis cor primo formari, quod se comperisse testatur experientia. Et ratio prima est, quod nulla corporis pars sine calore nativo constat, sed huius fons est cor. Secunda – quod in operibus naturae sicut et artis pars illa prior sit, quae ultimo deficit, sed pars viventis ultimo deficiens est cor. Palpitat nam, dum ceterae partes iam omni functione vitali privatae sunt, et eius motu cessante interit animal. Ergo ut est ultimum moviens, sic est primum vivens». – Giselius I. Op. cit. P. 575 v.

⁷⁰ «Ceterum, cum utraque pars probabilibus rationibus innitatur, placet utrumque. Conciliare dicendo, parem fere esse utriusque partis necessitatem, proindeque naturam dum potest utramque simul afformare, sin minus hoc modo prius, modo posterius pro diversa dispositione materiae». – Ibidem. P. 576.

⁷¹ Αριστοτέλους. *Περὶ ζώων κινήσεως*. 10.

в серці й звідти переносить вітальні духи до інших частин тіла, перебуваючи в кожній такій частині як чинник регуляторний, керівний⁷². При цьому він чітко не визначає осідку душі в тілі, зауважуючи, що він може бути в серці або в голові⁷³. Якщо ми порівняємо позицію Гізеля з розмірковуваннями Касіяна Саковича на цю тему, то побачимо, що останні загалом збігаються з точкою зору могилянського професора, хоча Сакович чіткіше висловлюється про перебування душі в серці:

Можна було б зробити висновок, – стверджує він, – що душа має свою оселю не в мозку, як говорив Платон, а, за словами Христа, у серці, тому вона не є вся в усьому тілі... а швидше керує всім тілом, маючи резиденцію в якомусь одному місці... як *intelligentia motrix*, тобто розумна рушійна сила, що обертає небесний круг, відноситься до своєї сфери, так і розумна душа до своєї сфери, тобто до людського тіла, яким вона керує. Рушійна сила не перебуває у всій сфері, але, як учить *Aristoteles, Phys., lib. 8, cap. 10, textu 84...* в одному певному місці. Тому й душа, що володіє всім тілом, не перебуває в усьому тілі⁷⁴.

Повертаючись до Інокентія Гізеля, можемо сказати, що спосіб розв'язання аналізованих ним проблем засвідчує певне балансування цього автора між скотистською і суаресіанською позицією, чи, імовірно, між якимись модифікаціями цих інтерпретацій. Адже він частково, не в повному обсязі їх використовує, можливо, залишаючи собі простір для залучення інших варіантів витлумачення цих дискусійних для ранньомодерної схоластики питань, а можливо – прагнучи спонукати своїх слухачів до не категоричної, а зваженішої оцінки різних підходів до їх вирішення, що зрештою і призводило до створення чи запозичення всіляких еклектичних концептуальних побудов.

Така ж неоднозначна інтерпретація спостерігається і в Гізелевому викладі проблеми здатностей душі (*potentiae animae*). Цих здатностей професор Києво-Могилянської академії нарахує п'ять: ту, що забезпечує органічне життя (*vegetativa*), чуттєву (*sensitiva*), мисленнєву (*intellectiva*), здатність прагнення (*appetitiva*) і здатність просторового переміщення (*loco-motiva*).

⁷² «*Aristoteles lib. primo “De animalium motu” dicit non oportere animam esse in unaquaque corporis parte, sed in aliqua parte praecipua... Eum velle, quod non sit in qualibet parte corporis exercente operationes vitales per modum motricis, nam sic solum secundum physicum est in corde, quia inde transmittit spiritus vitales ad reliquas partes corporis, licet sit in qualibet parte tali per modum informationis*». – Giselius I. Op. cit. P. 555 v. – У перекладі латинською мовою назва цього твору Аристотеля відрізняється від тієї, яку подає Гізель, і виглядає як «*De animalium motione*».

⁷³ Ibidem.

⁷⁴ *Трактат про душу, написаний велебним отцем Касіяном Саковичем. С. 469.*

Здатності – це властивості душі; їхня реалізація, дії, завдяки яким душа виявляє себе, розглядалися у схоластів, у тому числі й у Гізеля, як другі, вторинні, акти (*actus secundi*), на відміну від самої душі, що мислилася як перший акт наділеного органами тіла. Дискусія, яка точилася у схоластиці довкола проблеми здатностей, зводилася насамперед до питання про те, існує чи не існує реальна відмінність між здатностями душі та її сутністю. Частина філософів, серед них, поряд із Томою Аквінським, Франсиско Суарес, Франсиско Толедо, Луїс де Моліна та ін., обстоювали реальну відмінність здатностей душі від її сутності. Навпаки – Педро Гуртадо де Мендоса, Франсиско Овієдо, Суарес Молодший таку відмінність заперечували⁷⁵. Наявні у схоластичній філософії варіанти інтерпретації проблеми співвідношення душі та її здатностей подає у своєму трактаті «*De anima*» Франсиско Суарес.

Із діючими здатностями душі існує складність, – каже він, – щодо них немає нічого певного, і тому існують різні думки: перша належить тим, які стверджують, що здатності жодним способом не відрізняються від душі, а душа є своїм інтелектом, своїм чуттям тощо, і [це] є думка номіналістів: Грегорія... Марсилія... і Бурідана. Другий погляд полягає в тому, що вони розрізняються формально, а не реально. [Його] дотримується Скот... і Габріель... Томас де Гарбо... Згідно з третьою точкою зору, здатності вегетативної душі не відрізняються від самої душі, однак чуттєві й розумові є відмінні. [Її] обстоює св. Бонавентура... Дуранд... Четверта позиція поляє в тому, що всі здатності душі реально від неї відрізняються. [Її] дотримується св. Тома... він загалом стверджує, що жодна діюча здатність у створеній субстанції реально не є тотожна з її сутністю. Такої ж думки спільно дотримуються усі його учні: Кастан... Капреол... Сото... Явель... Томас де Аргентіна... Егідій... Гервей та інші⁷⁶.

Сам же Суарес переконаний, що ймовірнішою є думка про реальну відмінність між душею та її здатностями⁷⁷.

⁷⁵ Dr. Werner K. Op. cit. S. 120.

⁷⁶ «Sed difficultas est de potentiis operativis animae, de quibus nihil certi habetur, et ideo variae sunt opiniones: Prima est dicentium nullo modo distingui potentias ab anima, sed animam esse suum intellectum, suum sensum, etc. Est opinio Nominalium: Gregorius... Marsilius... Buridanus. Secunda opinio est quod distinguuntur formaliter, et non realiter. Tenet Scotus... et Gabriel... Thomas de Garbo... Tertia opinio ait potentias animae vegetativae non esse distinctas ab ipsa anima, sensitivas tamen et intellectivas esse distinctas. Tenet D. Bonaventura... Durandus... Quarta opinio tenet omnes potentias animae distingui realiter ab illa. Tenet D. Thomas... universaliter ait quod nulla potentia operativa substantiae creatae est idem realiter cum eius essentia. Quod tenent communiter omnes eius discipuli: Caietanus... Capreolus... Soto..., Iavellus... Thomas de Argentina... Aegidius... Hervaeus... et alii» – Francisco Suarez. DA. 3, 1 (3).

⁷⁷ «Probabilius est potentias animae distingui realiter ab illa» – Ibidem. DA, 3, 1 (7).

Інокентій Гізель, розмірковуючи про проблему співвідношення сутності душі та її здатностей, стверджує, що, наприклад, вітальну здатність (*potentia vitalis*) можна розглядати в повному обсязі (*complete*), тобто як таку, що сукупно охоплює активний і пасивний принцип вітальної дії (*prout involvit principium activum passivumque simul actionis vitalis*)⁷⁸. Розглянута в такий спосіб, зокрема, спроможність бачення (*facultas videndi*) крім вітального принципу включає закарбований вид об'єкта (*impraessa obiecti species*) і орган, придатний і призначений для здійснення бачення. По-друге, каже Гізель, цю ж таки здатність можна розглядати неповно (*incomplete*), тобто як активний вітальний принцип, узятий окремо (*praecise sumpto*). Узята в повному обсязі, вона, на думку автора «*Tractatus de anima*» реально відрізняється від душі (*distinguitur ab anima realiter*), як те, що вміщує, від уміщеного, тобто неадекватно (*inadaequate*). До того ж, будь-яка вітальна здатність, крім душі, яка є активним принципом, включає власний орган, щонайменше як пасивний принцип вітальної дії⁷⁹.

Те саме, продовжує далі Гізель, можна сказати і про такі здатності, як інтелект і воля, якщо їх розглядати з урахуванням усього того, що потрібно для здійснення належних їм функцій, тобто вони реально відрізняються від душі. Адже принцип мислення (*intelligendi principium*) крім душі вміщує уявні образи, фантазми (*phantasmata*), і закарбовані види об'єктів, а принцип воління (*principium volendi*) крім душі передбачає попередню дію інтелекту, завдяки якій він освітлюється розумінням. З другого боку, зазначає Гізель, вітальний принцип, взятий у неповному обсязі, реально не відрізняється від душі в акті (*non distinguitur ab anima realiter actu*). Таке розуміння проблеми здатностей, підсумовує могилянець, суперечить поглядам томістів, які й у разі розгляду вітальної здатності навіть у неповному обсязі вважають її якоюсь доданою якістю⁸⁰.

Зрештою, розглянувши всі «за» і «проти» тези про реальну дистинкцію між душею і її здатностями, а також між самими здатностями, Гізель схиляється до думки про наявність між ними формального розрізнення.

Здатності душі, – підсумовує він, – розрізняються формально, і більше, ніж розумом. Доведення: Те розрізняється формально, якщо йдеться про формальність скотистів, що містить у собі різну поняттєвість до включення в дію інтелекту. Але інтелект і пам'ять, та й інші здатності душі, містять у собі різну поняттєвість до включення в дію інтелекту. Отже, вони розрізняються

⁷⁸ Giselius I. Op. cit. P. 557.

⁷⁹ Ibidem. P. 555–555 v.

⁸⁰ «Haec conclusio est contra Thomistas, apud quos potentia vitalis etiam praecise seu incomplete sumpta est quaedam qualitas animae superaddita». – Ibidem. P. 557 v.–558.

до включення в дію інтелекту. Проте, як видається, не розрізняються реально. Таким чином, [розрізняються] формально. Менший засновок зрозумілий: Дійсно, коли я уявляю собі душу як мислячу, я уявляю її собі з огляду на іншу формальність, ніж коли я сприймаю її як таку, що формує тіло, управляє [ним]. А більший засновок є загальноприйнятим серед скотистів⁸¹.

Як можна побачити, у своєму другому висновку Гізель схиляється до скотистської формальної дистинкції між здатностями душі, якщо інтерпретувати його висновок, виходячи з вище наведеної характеристики різних варіантів витлумачень проблеми співвідношення душі та її здатностей, поданої Франсиско Суаресом. Проте він дещо інакше формулює свій перший висновок, де йдеться про з'ясування різновиду дистинкції між душею та її здатностями. Автор «*Tractatus de anima*» каже:

Утворювальна причина здатностей є тією самою, якою є продуктивна [причина] душі, хоча згідно з нашим підходом до розуміння [цього питання] вважається, що здатності еманують від самої субстанції душі, від якої, слід було б також сказати, вони насправді еманують. Таким чином вони реально відрізнялись би від неї самої, бо є її властивостями. Тому й сприймаються в душі, хоча акти деяких із них сприймаються в матерії⁸².

Отже, як бачимо, Гізель категорично не відкидає можливості існування реальної дистинкції між душею та її здатностями, тим часом як між самими здатностями визнає розрізнення формальне.

Водночас в одному з розділів свого трактату під назвою «Про походження душі» «*De eius origine*» професор Києво-Могилянської академії, з одного боку, характеризує душу як таку, що поєднується з тілом для того, щоб із ним рости і відчувати, і з огляду на ці функції є сумірна з тілом⁸³. З другого ж боку, розумна

⁸¹ «Colligitur secundo: quod potentiae animae distinguuntur formaliter et plus, quam ratione. Probatur: Illa distinguuntur formaliter, loquendo de formalitate Scotistica, quae habent diversam conceptibilitatem ante opus intellectus. Sed intellectus et memoria ceteraeque potentiae animae habent diversam conceptibilitatem ante opus intellectus. Ergo distinguuntur ante opus intellectus, non distinguuntur autem realiter, ut visum est. Ergo formaliter. Minor patet: Nam dum concipio animam ut intelligentem, sub alia formalitate eam concipio, atque dum eam concipio ut corpus informantem. Maior vero est communis inter Scotistas». – Ibidem. P. 560.

⁸² «Colligitur primo: causam effectivam potentiarum non esse nisi eam ipsam, quae est productiva animae, licet nostro modo concipiendi potentiae censeantur emanare ab ipsa animae substantia, a qua etiam dicendum esset illas re ipsa emanare. Sic realiter ab ipsa distinguerentur, cum sint eius proprietates. Itaque et recipiuntur in anima, licet actus aliquorum ex illis recipiantur in materia». – Ibidem.

⁸³ «Anima rationalis unitur corpori, ut cum ipso vegetet et sentiat. Quare respectu harum functionum proportionem habet». – Ibidem. P. 606 v.

душа, переконаний Інокентій Гізель, хоча і є формою формуючою, такою, яка керує, управляє тілом (*forma informans*), але попри це вона являє собою духовну енергію (*virtus spiritualis*), постає не шляхом виведення, а твориться безпосередньо самим Богом, і тому не повинна мислитися повністю включеною до тіла. Становлячи сутнісну структуру людини, душа не породжується останньою, адже людина лише діє через душу, а це означає, що вона завдяки їй продукує тіло з відповідними органами, створюючи умови для проникнення і поєднання з ним розумної душі⁸⁴. Таким чином, підсумовує Гізель, людину вважають такою, яка народжує, не тому, що вона народжує матерію або форму, а через те, що сприяє, підштовхує до зв'язку одну і другу, себто матерію і форму, а зрештою й тому, що утворює структуру органів у матерії⁸⁵. Як безтілесній безсмертній сутності, що репрезентує божественну духовну енергію в людині, розумній душі притаманні дії, які підносять, вивищують її над природою і співвідношенням тіла й загалом матерії⁸⁶. Свідченням цього, на переконання автора аналізованого трактату, є також і те, що мислення не саме по собі й безумовно залежить від мозку, бо останній є органом душі у привхідний спосіб, адже думка в процесі розгортання мислення споглядає уявлення, фантазми. Тому, – каже Гізель, – не дивно, що за умови пошкодження мозку спотворюються функції фантазії, бо фантазія – це залежне від органа тілесне чуття, а мислення (розмисл) пов'язане з мозком лише у привхідний спосіб, а саме з огляду на поєднання душі з тілом⁸⁷, а не саме по собі й безумовно.

Виходячи з усіх цих розмірковувань автора «*Tractatus de anima*», можна припустити, що Гізель, у кожному разі категорично, не відкидає можливості реального розрізнення між сутністю душі та її здатностями. Загалом утвердження такої реальної дистинкції, як зазначає у своїй уже цитований праці «*Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte*» Карл Вернер, мало глибокий філософський зміст. Адже душа не є чимось абсолютно простим; таким є тільки Бог. Душа має різноманітні здатності й виявляє себе через них. Водночас у

⁸⁴ «Homo ergo operans per animam, id est beneficio animae, producit corpus cum convenientibus organis, ut ipsi postea infundatur uniaturque anima rationalis». – Ibidem. P. 605 v.

⁸⁵ «Ideo hominem dici generantem, non quod generet materiam aut formam, sed ex eo, quod concurrat ad coniunctionem utriusque, scilicet materiae et formae, tum enim, quia producit organa in materia». – Ibidem.

⁸⁶ «Operationes animae rationalis sunt elevatae super naturam et conditionem corporis et materiae». – Ibidem. P. 607.

⁸⁷ «Per accidens nam animae [organum] est cerebrum, quia mens intelligendo speculatur phantasmata. Functiones autem phantasiae laeso cerebro depravari mirum non est, cum phantasia sit sensus corporeus proindeque pendens ab organo. Pendet ergo intellectio a cerebro per accidens, id est ratione unionis, non vero per se et simpliciter». – Ibidem. P. 606 v.

сукупності цих здатностей якоюсь мірою виокремлює себе внутрішня невидима людина, чий образ знаходить свій відбиток і символічне вираження у відповідній, придатній для неї тілесній організації і зовнішньому вигляді. Внутрішнє людське «Я» хоча і є спільним суб'єктом відповідних здатностей, однак не зводиться до жодної з них, навіть до найвищої, інтелектуальної; воно повинно від кожної з них і від них усіх, разом узятих, відрізнятися, бо утворює найглибше й найпотемніше ядро, справжній зміст людської сутності, що поступово конститується в подальшій діяльності, у процесі становлення і розгортання духовного потенціалу людини, аби витворити справжнє і найпосутніше обличчя душі⁸⁸. Остаточний результат цього розвитку внутрішньої людини здобуває оцінку, на думку Гізеля, вже після смерті людини, коли, як він каже, вона отримує нагороду за добрі справи або покарання за провину, гріхи⁸⁹. І хоча професор Києво-Могилянської академії у своєму «*Tractatus de anima*» не викладає концепцію «внутрішньої людини», проте поширене в середовищі українських церковних інтелектуалів барокової доби розуміння справжньої суті людського єства саме як внутрішньої людини⁹⁰, як *серця*, тобто як якоїсь особливої цілісності життєво-органічного й духовного буття людини, що виражала вищу людську сутність і проникнення у яку наближало й поєднувало тогочасну людину з вищими енергіями, які безпосередньо виходили від Бога, не могло не бути присутнім у світогляді Гізеля і тою чи іншою мірою не відбиватися на його лекційному курсі. Адже безвідносно до рівня самостійності викладених ним концепцій, його особисті вподобання і орієнтації не могли

⁸⁸ «Gleichwohl hat die realistische Unterscheidung der Seele von ihrem Vermögen und dieser untereinander einen tiefen philosophischen Sinn... Die Seele ist nicht etwas absolut Einfaches; dies ist einzig Gott. Die Seele hat verschiedene Vermögen, in deren Gesammtheit sich gewisser Massen der innere unsichtbare Mensch gliedert, dessen Gestalt in der ihm angepassten leiblichen Organisation und Gestalt ihren Abdruck und symbolischen Ausdruck besitzt. Das gemeinsame Subject jener Vermögen ist das Ich, welches, weil es in keinem seiner Vermögen, auch in den höchsten, nicht schlechthin aufgeht, von jedem derselben und von allen zusammen unterschieden sein muss, und die tiefsten und verborgensten Kern und Gehalt des menschlichen Wesens ausmacht, welcher in fortgesetzter Thätigkeit stets mehr und bestimmter gestaltet wird, um die wahrhafteste und eigentlichste Physiognomie der Seele herauszubilden». – Dr. Werner K. Op. cit. – S. 122.

⁸⁹ «...boni bene actorum mercedem, perversi vero delictorum paenam in altera vita» – Giselius I. Op. cit. P. 606.

⁹⁰ Стратій Я. М. *Розвиток реформаційних ідей в Острозькому культурно-освітньому центрі* // Нічик В.М., Литвинов В.Д., Стратій Я.М. *Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні*. К., 1991. С. 172–173; Стратій Я. *Ідеї природного права і суспільного договору на службі петровського абсолютизму («Правда волі Монаршої» Теофана Прокоповича)* // *Україна XVII століття. Суспільство, філософія, культура. Збірник пам'яті Валерії Нічик*. К., 2005. С. 135.

зовсім не впливати на вибір філософських праць чи навчальних курсів тих представників схоластики, ідеї яких йому більше імпонували.

Підсумовуючи сказане, можемо констатувати, що автор «*Tractatus de anima*» є репрезентантом есенціалістичної онтології; свою точку зору на аналізовані питання він формулює не завжди чітко й однозначно, хоча спосіб їх розв'язання вказує на певне балансування Інокентія Гізеля між скотистською і суаресіанською концепціями. Джерело його запозичень наразі невідоме; шукати останнє вочевидь потрібно серед різноманітних еклектичних концептуальних побудов, що створювалися в навчальних закладах тогочасної Європи, насамперед у єзуїтських колегіумах і університетах. Трактат професора Києво-Могилянської академії, як і його філософський курс загалом, засвідчує перехід української думки XVII ст. до нової парадигми мислення, до схоластичного аристотелізму в його ранньомодерній версії, який, щоправда, вже був присутній і в праці Касіяна Саковича, проте з більшим тяжінням до інтерпретацій у дусі Августина й Альберта Великого. І цей перехід дав поштовх до величезного поступу в інтелектуальному розвитку України.



Микола Симчич

Проблема розрізень і універсалій у філософському курсі Інокентія Гізеля

Курс Інокентія Гізеля «*Opus totius philosophiae*», прочитаний в Києво-Могилянській академії (далі – КМА) в 1645/46–1646/47 навчальних роках¹, є одним із перших збережених філософських курсів професорів КМА² і першим, що дійшов до нас у повному обсязі.

Висвітленню проблеми універсалій, що є однією з найважливіших філософських проблем, і пов'язаній із нею проблемі розрізень у Гізелевому курсі присвячено багато уваги. Ця особливість є цілком зрозумілою, адже в академічній філософії XVII ст. точилося багато дискусій щодо цих філософських питань. Таким чином, дослідивши, як Інокентій Гізель у своєму курсі вирішує проблему універсалій, можна чітко побачити, які філософські напрямки того часу найбільшою мірою впливали на філософську думку цього мислителя. У цій статті спробую окреслити, яке вирішення проблеми універсалій пропонує у своєму курсі Інокентій Гізель і як воно співвідноситься з іншими схоластичними концепціями XVII ст. Актуальність поставленого завдання підсилюється тим, що це питання практично не досліджувалося у вітчизняній історико-філософській науці. На противагу до курсу фізики (що входить до «*Opus totius philosophiae*»), якій були присвячені деякі роботи, зокрема Ярослави Стратій³,

¹ Збережений у єдиному рукописі – Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського (далі – ІР НБУВ), Мел. М/П 128, арк. 1–678 зв.

² Старший від нього лише філософський курс Йосифа Кононовича-Горбацького (1639/40 навч. рік), з якого збереглася лише логіка (ІР НБУВ, Мел. м./п 126, арк. 1–446 зв.).

³ Див.: Стратій Я. М. *Проблеми натурфілософії в філософській мислі України XVII в. К.*, 1981; Стратій Я. М. *Концепція человека в «Трактате о душе» И. Гизеля* // *Проблеми філософії*. Вып. 74. К., 1987. С. 91–97; Стратій Я. М. *І. Гізель про співвідношення природи і мистецтва* // *Філософська думка*. 1976, № 2. С. 96–106; *Філософія в Києво-Могилянській академії: Інокентій Гізель (Праця з загальної*

мені, на жаль, не відоме жодне дослідження, яке б мало за об'єкт Гізелів курс логіки, чи, тим більше, проблему універсалій.

1. Проблема універсалій у середньовічній і ранньомодерній схоластичній філософії

Перш ніж почати висвітлення проблеми універсалій в Інокентія Гізеля, варто коротко оглянути історію розвитку цієї проблеми та її специфіку в академічній філософії XVII ст.

Спрощуючи, можна сказати, що проблема універсалій полягає насамперед у тому, як пояснити той факт, що одним загальним поняттям позначаються різні в реальності речі. Однак проблема універсалій набагато складніша і включає в себе цілий комплекс окремих філософських питань, що дотичні до широкого спектру філософських дисциплін – онтології, епістемології, логіки та семіотики. У ній переплетені такі партикулярні проблеми, як проблема співвідношення єдиного і множинного; проблема абстрактного і конкретного; проблема онтологічності чи конвенціональності імені; проблема взаємозв'язку денотата поняття з його десигнатом, а також проблема співвідношення мислення і буття.

Незважаючи на те, що елементи вчення про універсалії можна помітити вже в концепціях Платона і Аристотеля, експліцитне вираження проблема універсалій одержує в європейській схоластичній філософії XI ст. і в цей час, так би мовити, виходить на арену історії філософії. Початок суперечки пов'язаний насамперед зі спробами тлумачення праці Порфирія (232–305) «Вступ до “Категорій” Аристотеля», що була відома християнському Заходу завдяки перекладу Боеція (бл. 480–524). Тут Порфирій, намагаючись пояснити, чим є загальні поняття (рід, вид, відмінність, властивість і акцидент, про котрі згадує Аристотель у «Категоріях»), пише:

я буду избегать говорить относительно родов и видов, – существуют ли они самостоятельно, или же находятся в одних только мыслях, и если они существуют, то тела ли это, или бестелесные вещи, и обладают ли они отдельным бытием, или же существуют в чувственных предметах и опираясь на них: ведь такая постановка вопроса заводит очень глубоко, требует другого, более обширного исследования (Переклад з грецької А. В. Кубицького).

філософії) / Вступна стаття М. Д. Роговича, дешифровка Н. І. Безбородько, пер. з лат. М. Д. Роговича, філос. ред. В. М. Нічик // *Філософська думка*. 1970, № 1. С. 100–114; Кондзьолка В. В. *Елементи матеріалістичного сенсуалізму в філософському трактаті Інокентія Гізеля «Психологія»* // Від Вишенського до Сковороди (з історії філософської думки на Україні XVI–XVII ст.). К., 1972. С. 81–87.

Порушене питання викликало жваву дискусію між філософами XI–XII ст., які розділилися на два напрямки: реалізм і номіналізм.

З одного боку виступили філософи, що підтримували платоністичне спрямування. Згідно з теорією Платона, конкретна річ одержує свою сутність тільки завдяки відтворенню вічних і незмінних ідей, і наші загальні поняття відображають ці ідеї. Таким чином, відповідно до платонізму, загальні поняття існують реально. Їхня реальність навіть більша, ніж конкретних речей, бо ідеї не підлягають зміні й руйнуванню. Через те деякі філософи XI–XII ст., такі як Ансельм Кентерберійський (бл. 1033–1109), Йоан Солгсберійський (бл. 1115–1180), Гільйом із Шампо (бл. 1070–1121), котрі у своїх вченнях перебували під впливом платонізму, відповіли на Порфірієве питання постулюючи реальність загальних понять. Цей напрямок був названий реалізмом.

На протигагу до реалізму сформувався номіналізм. Серед номіналістичних філософів найбільшим радикалізмом вирізнявся Йоан Росцелін (бл. 1050 – бл. 1120). Він висунув теорію, згідно з якою загальні поняття – це просто слова (потрясіння повітря – *flatus vocis*), і їм нічого не відповідає у дійсності. Цю теорію прийнято називати крайнім номіналізмом. Дещо м'якше бачення запропонував учень Росцеліна і Гільйома із Шампо – П'єр Абеляр (бл. 1079–1142). Він стверджував, що загальні поняття – це не просто слова, а концепти розуму. Це вчення іноді називають концептуалізмом.

Найвідоміший філософ Середньовіччя Тома Аквінський (1225–1274) у своєму вченні дотримувався принципів поміркованого реалізму. На його думку, універсалії існують у трьох станах: по-перше, у Божественному розумі – і передують створенню речам, по-друге, у конкретних речах – і відображають їхню сутність, і, по-третє, найбільш чітко, у розумі того, хто пізнає речі як абстракції (це вчення часто називають «ante rem, in re, post rem», хоча цих слів я не знайшов у творах св. Томи).

Інший визначний філософ XIII ст. Йоан Дунс Скот (бл. 1266–1308) дотримувався ще більш реалістичних поглядів. Він стверджував, що в кожній конкретній речі реально існує стільки форм, скількима загальними словами можна цю річ іменувати.

Проте не можна сказати, що Тома Аквінський і Дунс Скот цілковито вирішили суперечку про універсалії і повністю подолали номіналізм. Останній розвивається з новою силою в пізньому Середньовіччі, зокрема в дуже впливових філософів того часу – Вільяма Окама і Жана Бурідана.

* * *

Суперечки навколо проблеми універсалій не вщухають і в схоластичній філософії XVI–XVIII ст., яка не втратила своїх позицій із появою в цей час

нових модерних віянь і продовжувала домінувати в навчальних закладах католицької, та, деякою мірою, протестантської Європи.

У цей час, як і за попереднього періоду схоластичної філософії, суперечки точаться між двома антагоністичними таборами: номіналістами і реалістами. До номіналістського напрямку можна зарахувати деяких представників Товариства Ісусового: Педро Уртадо де Мендосу (1578–1641), Родріго Арріагу (1592–1667), Франсиско Овієдо (1602–1651). Найбільш реалістичну позицію займають скотисти (послідовники Йоана Дунса Скота), представлені насамперед францисканцями; найвідоміші представники – Бартоломео Мастрі (1602–1673) і Джон Панч (лат. Понціус) (бл. 1603–1672). Проміжну позицію (яку, щоправда, номіналісти називають реалістичною) займають томісти (послідовники Томи Аквінського) – найвідоміші Йоан від св. Томи (Йоан Пуансо) (1589–1644), Хуан Карамуель Лобковіц (1606–1682). Крім того, варто виділити групу єзуїтів середини XVII ст. (насамперед Франсиско Суареса (1605–1659) і Томаса Комптона Карлтона (1591–1666), які не приймають номіналістичної позиції інших представників Товариства Ісусового і дотримуються більш реалістичних поглядів.

Жоден із цих напрямків не пропонував радикальних ідей. Серед схоластичних філософів XVII ст. важко відшукати таких, котрі б – з одного боку – вважали, що всі загальні поняття існують лише в нашому розумі (тобто є просто словами), чи – з іншого боку – дотримувалися думки, що загальні поняття існують реально в дійсності. Кожна зі шкіл схоластичної філософії, зробивши висновки з довгої історії середньовічних суперечок, хотіла знайти своє власне вирішення проблеми універсалій, яке було б загальноприйнятним і не вирізнялося особливим радикалізмом. Проте дуже часто схоластичні філософи, намагаючись захистити свою позицію в диспутах, надмірно радикалізували концепцію суперників, роблячи її більш реалістичною або більш номіналістичною, ніж вона була насправді.

* * *

У могилянських курсах XVII – XVIII ст. проблема універсалій посідає вагоме місце: близько однієї третини курсу логіки (який викладали в КМА 7–8 місяців) присвячено цьому питанню. Це пояснюється не тільки об’єктивною важливістю проблеми універсалій у межах філософії, але також її значенням для подальшої освіти, зокрема для розв’язання теологічних суперечок.

Серед 28 атрибутованих на сьогодні курсів логіки КМА, в яких збережений трактат про універсалії, 26 курсів були прочитані в кінці XVII – в першій половині XVIII ст. У переважній більшості курсів (а саме в 17) була викладена концепція, ближча до номіналістичного вирішення проблеми універсалій. Тут

помітний вплив із боку єзуїтських номіналістів, зокрема філософської концепції Родріго Арріяги. Проте навіть із того часу, коли вплив єзуїтської школи був дуже великим, можемо знайти кілька курсів, які тяжіли чи то до скотистичної позиції, чи томістичної. Скотистичні тенденції помічаємо у другому курсі Йоасафа Кроковського і в третьому – Михайла Козачинського. До томістичної ближча позиція Теофана Прокоповича, Стефана Калиновського і Георгія Кониського.

2. Проблема розрізень у філософському курсі Інокентія Гізеля

У філософському курсі Інокентія Гізеля, як і в більшості курсів того часу, проблема універсалій викладається разом із проблемою розрізень (дистинкцій). Виклад проблеми дистинкцій, за своєю суттю метафізичної, уміщений саме в курсі логіки, частково порушує систематичність викладу курсу, який мав би бути структурований відповідно до традиційного порядку коментування книг Аристотелевого «*Органону*». Водночас її розгляд перед проблемою універсалій сприяє виробленню певної термінологічно-методологічної бази, дуже корисної в теоретизуванні щодо питання про універсалії.

Якщо спробувати коротко пояснити сутність поняття розрізнення, то слід вказати на те, що це – постулювання відмінності між двома сущими, які можуть бути як реальними, так і розумовими. Гізель, визначаючи цей термін, наводить п'ять можливих дефініцій:

- 1) заперечення (*remotio*) або відсутність (*carentia*) ідентичності (*identitas*);
- 2) наголошення різниці (*diversitas*) між сущим і сущим;
- 3) сама різниця природ між собою;
- 4) сутність однієї речі, пояснена через заперечення (*negatio*) іншої сутності;
- 5) таке суще, яке не є іншим⁴.

⁴ «Quod attinet distinctionem, illa vario modo definitur. Primo sic, est remotio seu carentia identitatis. Secundo, est indicatio diversitatis inter ens et ens. Tertio, est ipsa naturarum inter se diversitas. Quarto, est essentia cujusque rei explicata per negationem alterius essentiae. Quinto, est hoc ens quod non est aliud. Quaecumque harum definitionum seligatur sufficiens utcumque erit explicatio distinctionis. (Що стосується розрізнення, то воно визначається по-різному. По-перше, воно є усуненням (*remotio*) або позбавленням (*carentia*) ідентичності (*identitas*). По-друге, це констатація різниці (*diversitas*) між сущим і сущим. По-третє, це сама різниця природ між собою. По-четверте, воно є сутністю певної речі, витлумаченої через заперечення (*negatio*) іншої сутності. По-п'яте, це таке суще, яке не є іншим. Яке б із цих визначень не було вибране, воно буде достатнім, залежно від пояснення розрізнення.)» ([Гізель, Інокентій.] *Opus totius philosophiae*. IP НБУВ, од. зб. Мел. М/П 128. Р. 96.)

Кожне з цих визначень частково відрізняється від інших. Однак не можна сказати, що котромусь із них автор виразно віддає перевагу. Крім вищезгаданих дефініцій, у курсі Гізеля є ще таке визначення поняття «розрізнення»: «Розрізнення – це відношення, яке поєднує тих, що не однакові між собою як такі»⁵. Видається, що саме це останнє є найбільш прийнятне для автора.

Однак проблема з визначенням розрізнення полягає насамперед у тому, що його природа великою мірою залежна від характеру сущих, які підлягають розрізненню. Тому в курсі Інокентія Гізеля, так само як і в інших курсах авторів пізньої схоластики, дуже багато уваги приділено поясненню різновидів розрізнення.

Перший вид розрізнення, про який говорить Гізель, – це реальне. Розрізненням реальним називається насамперед таке, що виникає між реальними сущими (*ens, res*). Однак зведення реальної дистинкції тільки до розрізнення між реальними сущими суттєво б звузило обсяг цього поняття. Тому Гізель наводить іншу дефініцію: «Реальне розрізнення – це будь-яке розрізнення, чи позитивне, чи негативне, яке не є розумовим»⁶. Таке визначення, згідно з правилами логіки, не можна назвати повноцінним, оскільки воно є негативним – визначається не те, чим є реальне розрізнення, а те, чим воно *не є*. Однак його слід сприймати радше як пояснення для читача, ніж як справжню дефініцію, і вдається до нього автор – на мою думку – тому, що обсяг реального розрізнення є настільки широким, що дуже важко знайти яке-небудь повноцінне визначення. Через те Гізель досить детально розглядає поділ реального розрізнення.

Реальне розрізнення поділяється на позитивно реальне і негативно реальне. Позитивно реальним є розрізнення між двома сущими, а негативно реальним – між сущим і його запереченням (*negatio entis*), наприклад, між сущим і несущим або між сущим і нестачею (*privatio*), наприклад, між зором і сліпотою, між слухом і глухотою⁷.

Крім того, реальне розрізнення може бути справжнім реальним (*distinctio realis proprie*), яке виникає між такими (сущими), 1) які можуть бути віддільні, тобто одне з них може існувати без іншого, або 2) з яких одне є принципом для іншого⁸.

⁵ «Praesupponimus distinctionem esse relationem, quae intercedit inter aliqua, quae non sunt idem ut talia». – Ibidem. P. 97.

⁶ «Comprehendo sub distinctione reali omnem distinctionem sive positivam sive negativam, quae non est distinctio rationis». – Ibidem. P. 97.

⁷ Ibidem. P. 98 v.

⁸ Ibidem. P. 97.

Перша вимога видається цілком зрозумілою: якщо обидва суті можуть бути просторово відділені, то вони існують самостійно і розрізняються реально. Натомість не зовсім зрозуміло, чому Гізель висуває ще одну вимогу. Щоб з'ясувати суть цієї проблеми, треба вийти за межі курсу логіки. Виявляється, що реальне розрізнення існує не тільки між матеріальними речами, але також між духовними сутими, між якими не може бути просторового розрізнення. В першу чергу йдеться про Особи (Іпостасі) Святої Трійці. Гізель, як і більшість теологів того часу, дотримувався думки, що між Отцем, Сином і Святим Духом є реальне розрізнення. Згідно з християнською теологією, від Отця походить Син, отже, Отець є принципом для Сина, так само Отець є принципом для Святого Духа⁹.

Крім цього, Гізель розглядає також ознаки реального розрізнення, завдяки яким його можна непомилково розпізнати. Він наводить п'ять таких ознак: перша – це творення (*generatio*), друга – знищення (*corruptio*), третя – відділення (*separatio*), четверта – залежність (*dependentia*), п'ята – відмінність супозитів (*diversitas suppositorum*)¹⁰. Переважна більшість могилянських професорів детально розглядає інші ознаки реального розрізнення: віддільність, відношення продуцента і продукowanego та підтвердження контрадикторних понять¹¹. Натомість у курсі Амвросія Дубневича за 1725/26–1726/28 навчальні роки знаходимо згадку про наведені вище п'ять ознак реального розрізнення¹².

⁹ Згідно з православною теологією, Святий Дух походить виключно від Отця, а згідно з католицькою – від Отця і Сина.

¹⁰ [Гізель, Інокентій.] *Opus totius philosophiae*... Р. 100.

¹¹ Симчич М. В. *Специфіка курсів логіки у Києво-Могилянській академії (кінець XVII – перша половина XVIII ст.)*: Дис. на здобуття наук. ступ. канд. філос. наук: 09.00.05 / Нац. унів. «Києво-Могилянська академія». К., 2007. С. 119–123.

¹² «Variant autores circa signa distinctionis realis, Thomistae enim et Scoticae docent, signum distinctionis realis esse quintuplex: primum, productionem per diversas actiones; secundum, corruptionem per diversas corruptiones, tertium, existentiam in diversis locis; quartum, existiarum diversitatem; quintum, unionem in diversis subjectis, sed haec omnia signa non subsistunt et sunt falsa (Відрізняються автори [за поглядами] стосовно ознак реального розрізнення: насамперед томісти та скотисти вчать, що є п'ять ознак реального розрізнення: перша – спродукованість через різні дії, друга – знищення через різні дії, третя – існування на різних місцях, четверта – розрізнене існування, та п'ята – існування в різних суб'єктах, – однак ці ознаки недостатні й хибні)» – [Дубневич, Амвросій.] *Cursus philosophicus biannalis in orthodoxa Academia Kijovomohileana*... ІР НБУВ, ф. 305, од. зб. ДС/п 200. Арк. 335. (Подібну думку знаходимо також і в курсах Сильвестра Кулябки, які є залежні від указанного курсу Амвросія Дубневича. (Див. [Кулябка, Сильвестр.] *Philosophia*.) ІР НБУВ, ф. 306, од. зб. 124п/79. Арк. 158 і [Кулябка, Сильвестр.] *Cursus philosophicus ingenii sapientiae amatoribus*... ІР НБУВ, ф. 301, од. зб. ДА/п 50. Арк. 159).

Такі ознаки Дубневич вважає томістичними і скотистичними та критикує їх. Цей приклад вказує, по-перше, на тяжіння Гізеля до томістичних чи скотистичних ідей, а по-друге, на неприйняття цих ідей могилянськими професорами першої половини XVIII ст. Останні перебували під впливом професорів філософських курсів у єзуїтських колегіумах Речі Посполититої, а відповідно, і номіналістичної школи в єзуїтській традиції.

Ще один вид реального розрізнення – це модальне (*distinctio modalis*). Інокентій Гізель вважає, що модальне розрізнення є таким, що виникає між річчю і модусом¹³. Для розуміння цього визначення потрібно з'ясувати, що таке модус. Модус – це суще, яке все своє буття має тільки завдяки тому, що належить до іншого сущого – речі¹⁴. Гізель наводить такий приклад модального розрізнення: дистинкція між носом і подібністю носа (*similitas nasi*)¹⁵. Модальне розрізнення багато в чому нагадує розрізнення між субстанцією і акцидентом. Проте відмінність між модусом і акцидентом полягає насамперед у тому, що – згідно з розумінням філософів другої схоластики – акцидент не є прив'язаний до конкретної речі. Наприклад, ми можемо говорити про акцидент білості. Однак цей акцидент може проявлятися в багатьох людей, як-от, Петро може бути білим, і Іван може бути білим тощо. Натомість модус необхідно прив'язаний до конкретної субстанції, і цей зв'язок, на думку Гізеля, є настільки міцний, що навіть Божественною силою не може бути розірваний.

Модальному розрізненню багато уваги приділяли й інші могилянські професори, що перебували під впливом авторів номіналістичної школи в єзуїтській традиції. Деякі дослідники, наприклад Роман Даровський, вважають, що вчення про модальне розрізнення – це особлива ознака суаресіанської філософії¹⁶. Проте згадане розрізнення не було винаходом Суареса чи інших єзуїтів – його виокремив ще Йоан Дунс Скот¹⁷, і пізніше застосовували його

¹³ [Гізель, Інокентій.] *Opus totius philosophiae*... Р. 98 v.

¹⁴ «Modus nam est ens illud, quod neque divinitus separari potest ab illo, quod sine ipso esse potest (Модус – це таке суще (ens), яке навіть Божественною силою не може бути відділеним від того, що без нього [модуса] може існувати.)» – Ibidem. Р. 98 v.

¹⁵ На нашу думку, наведений приклад є трохи суперечливим. Зрозуміло, що подібність носа не може існувати без самого носа. Однак саме поняття подібності має характер відношення, подібним може бути не щось саме по собі, а щось відносно чогось, наприклад, подібність носа Павлового до Петрового.

¹⁶ Darowski R. *Studia z filozofii Jezuitów w Polsce w XVII i XVIII wieku*. Kraków, 1998. S. 333.

¹⁷ Див. King P. *Scotus on Metaphysics // The Cambridge Companion to Duns Scotus* / Williams, Thomas, ed. Cambridge, U. K., 2003. P. 25.

послідовники¹⁸. У кінці XVI ст. модальному розрізненню надав нове дихання Франсиско Суарес, через якого воно перейшло до єзуїтських номіналістів¹⁹.

Повною протилежністю до реального розрізнення є розумове. Воно виявляється тоді, коли в дійсності існує одна річ, а в нашому мисленні їй відповідає кілька концептів²⁰.

Гізель визнає поділ розрізнення розуму на два види: *distinctio rationis ratiocinantis* (розрізнення розмірковуючого розуму) і *distinctio rationis ratiocinatae* (розрізнення розміркованого²¹ розуму). Відмінність між цими двома видами розрізнення розуму полягає в тому, що перше з них є чистим витвором інтелекту й існує без будь-якої підстави у дійсності²², натомість друге, хоча і є розумовим, однак спричинене реальним станом речей²³.

З *distinctio rationis ratiocinantis* ми стикаємося, коли утворюємо судження типу: «Петро є Петром». Згідно з прийнятою у схоластичній логіці думкою, у кожному судженні суб'єкт і предикат необхідно розрізняються. Однак у наведеному щойно судженні суб'єктом і предикатом є одна й та сама особа –

¹⁸ Див. Gonzalez A Peña, Vincentius. *Cursus philosophici scotistici*. Primae partis to-mus secundus Logica Magna ad mentem subtilis Scotis. Salamanticae, 1738. Logica, Trac. 1, Disp. 2, Q. 2, Art. 1, Num. 32. P. 153.

¹⁹ Дуже ймовірно, що саме від філософів другої схоластики поняття «модус» проникає у філософію Баруха Спінози.

²⁰ «[D]istinctionem rationis illam esse, quae ab intellectu proficiscitur, unam eademque rem pluribus conceptibus apprehendente. (Розрізнення розуму є таким, що походить від інтелекту, коли він одну й ту саму річ охоплює через багато концептів (conceptus plures)» – [Гізель, Інокентій.] *Opus totius philosophiae*... P. 99.

²¹ Поняття «ratiocinatio» означає мислити формально, тобто за допомогою силогізмів. Важко знайти український відповідник для активного дієприкметника «ratiocinans» і для пасивного дієприкметника «ratiocinatus». Я використав варіанти «розмірковуючий» і «розміркований» і цілком свідомий їхньої недосконалості.

²² «Distinctio rationis ratiocinantis est illa, quae fit absque ullo fundamento in re.» – [Гізель, Інокентій.] *Opus totius philosophiae*... P. 99.

²³ «Distinctio rationis ratiocinatae est illa, quae fit cum aliquo fundamento in ipsis rebus, ex vi cujus mente partit rem physice unam in duplicem formalitatem, quarum neutra seorsim sumpta dicit totam essentiam, sed quaelibet exprimitur per conceptum inadaequatum rei, nam neuter horum conceptuum, ut distinctus ab alio, exactè attingit totum id, quod est in re, idquae propterea, quia non attingit aliud praedicatum realiter identificatum cum illo. (Розрізнення розміркованого розуму є таким, що постає з наявності якогось підґрунтя (fundamentum) у самих речах, в силу якого фізично єдину річ розум розділяє на дві формальності (formalitas); жодна з них, окремо взята, не охоплює повну сутність [речі], однак кожна [формальність] виражається через неадекватний концепт (conceptum inadaequatum) речі, адже жоден із тих концептів, відокремлений від іншого, не досягає всієї цілості, що є у речі, тому що реально не є дотичним до іншого предиката, ідентичного з ним.)» – Ibidem. P. 99–99 v.

Петро, таким чином розрізнення, що наявне в цьому судженні, є чисто розумовим. *Distinctio rationis ratiocinatae* є набагато складнішим, але й важливішим щодо вирішення проблеми універсалій. Воно виникає, коли розум з різних перспектив пізнає одну в реальності річ і утворює різні поняття. Таким чином, коли ми говоримо про того ж Петра, ми можемо назвати його одушевленою істотою (*animal*), чи живою істотою (*vivens*), чи субстанцією. Кожне з цих понять частково відповідає сутності Петра, але жодне з них не покриває її цілком, тому ці поняття розрізняються, на думку Гізеля, за допомогою *distinctio rationis ratiocinatae*.

Цей поділ розумового розрізнення виник усередині томістичної школи, і його часто використовували її представники для вирішення проблеми універсалій. У єзуїтській традиції до нього особливе ставлення. Педро Уртадо де Мендоса і Франсиско Овієдо поставили під деякий сумнів поділ *distinctio rationis ratiocinatae* і *distinctio rationis ratiocinantis*²⁴. Натомість Родріго Арріага, який також дотримувався номіналістичних поглядів, приймав ці два розрізнення²⁵. Майже всі професори КМА пізнішого часу визнавали цей поділ, проте, що цікаво, багато хто з них висвітлює питання про *distinctio rationis ratiocinatae* і *distinctio rationis ratiocinantis* дуже побіжно²⁶.

Гізел, викладаючи вчення про розумове розрізнення, робить дуже цікаве зауваження. Він пише, що розрізнення розуму може називатися також формальним розрізненням. Якщо продовжити його думку: *distinctio rationis* – це *distinctio formalis*, а *distinctio rationis ratiocinatae* – це розумове розрізнення, що має підставу в речах, отже *distinctio rationis ratiocinatae* – це *distinctio formalis ex natura rei* (формальне розрізнення з природи речі), тобто розрізнення, за допомогою якого скотисти вирішували проблему універсалій. Підтвердження слушності цього припущення одержимо далі по тексту, де Гізел висвітлює томістичне розрізнення – *distinctio virtualis intrinseca* (внутрішнє віртуальне розрізнення), і скотистичне – *distinctio formalis ex natura rei* (формальне розрізнення з природи речі).

²⁴ Hurtado de Mendoza SI, Petrus. *Universa philosophia a R. P. Petro Huratado de Mendoza Valmesedano e Societate Iesu apud fidei Quaestitores Censore et in Salmanticensi Academia Sancte Theologicae Professore, in unum corpus redacta*. Lugduni, 1624. *Metaphysica*, Disput. 6, Sec. 5. P. 810–812; Oviedo SI, Franciscus. *Integer cursus philosophicus ad unum corpus redactus in summulas, logicam, physicam, de coelo, de generatione, de anima, et metaphysicam distributus*. Tomus II. Complectens libros de Anima et Metaphysica, Secunda editio. Lugduni, 1651. *Metaphysica*, cont. 4, punc. 7. P. 272–273.

²⁵ Arriaga, Rodericus. *Cursus philosophicus auctore R. P. Roderico de Arriaga*. Antverpiae, 1633. P. 98.

²⁶ Див.: Симчич М. *Специфіка курсів логіки...* С. 131–133.

Виклавши вчення про реальне і розумове розрізнення, Гізель переходить до розгляду позицій двох філософських шкіл щодо проблеми розрізень.

Спершу могилянський професор викладає скотистичну позицію. Він пише, що те розрізнення, яке ми називаємо реальним, скотисти називають *distinctio ex natura rei* (розрізнення з природи речі). Це розрізнення вони поділяють на два: *distinctio realis ex natura rei* і *distinctio formalis ex natura rei*²⁷. Реальне розрізнення з природи речі – це не що інше як справжнє реальне розрізнення, натомість формальне розрізнення – це таке, в якому розрізняються не окремі суші (*ens*), а *entitates et conceptibilitates* (ентитативності і концептивності)²⁸, тобто це розрізнення існує не між речами, а між їх властивостями.

Щоб пояснити скотистичне вчення про *distinctio formalis ex natura rei*, слід зазначити, що, згідно з метафізикою Йоана Дунса Скота, у кожній конкретній речі існує велика кількість форм. Наприклад, у конкретному індивідуумі, Петрі, існує форма субстанції, тіла, живої істоти, одухотвореної істоти, людини, а також специфічна форма, яка притаманна лише цьому конкретному Петрові – цейність (*haecceitas*). На відміну від Томи Аквінського, Дунс Скот учив, що принципом індивідуації є не матерія, а форма, і саме завдяки конкретній формі – цейності, – світ складається з індивідуумів. Виходячи з цього вчення, скотисти досить просто вирішували проблему розрізнення метафізичних ступенів (*gradus metaphysici*). Вони вважали, що кожен метафізичний ступінь (тобто субстанція, тіло, жива істота... і далі вниз Порфірієвим деревом) – це форма, і розрізняються вони між собою за допомогою формального розрізнення з природи речі (*distinctio formalis ex natura rei*), себто розрізнення між ними існує реально – у природі речей, однак воно відмінне від того розрізнення, яке існує між окремими речами. Тому часто вважається, і цієї думки дотримувався Гізель, що *distinctio formalis ex natura rei* не можна вважати ні реальним, ні розумовим – воно є проміжним.

Іншу дистинкцію, яку також часто відносять до проміжних, використовували для розрізнення метафізичних ступенів томісти. Це віртуальне розрізнення (*distinctio virtualis*). Вони вважали, що в конкретній людині, наприклад, тіло (*corpus*) і жива істота (*vivens*) відрізняються віртуально, тобто так, як відрізняються ознаки цих двох ступенів. Про тіло, приміром, ми не можемо сказати, чи воно є живим (*animatum*), чи ні, натомість жива істота завжди має предикат «бути живим». Таким чином, у конкретному Петрові, на їхню думку, підтверджуються контрадикторні предикати, бути живим і не бути живим²⁹.

²⁷ [Гізель, Інокентій.] *Opus totius philosophiae*... Р. 100.

²⁸ Ibidem. Р. 100 v.

²⁹ На мою думку, у цій теорії є певна логічна хиба, бо в конкретному індивідуумі Петрі немає підтвердження контрадикторних предикатів. Петро є живий, і на підставі цього ми

Розрізнення через підтвердження контрадикторних предикатів називається віртуальним.

У філософському курсі Інокентія Гізеля цікавий сам підхід, застосований для викладу цих двох теорій скотистів і томістів. Він спочатку висвітлює теорію скотистів, і при цьому використовує наратив від третьої особи: «скотисти вважають», «скотисти твердять» і т. д.³⁰ Потім викладає теорію томістів, використовуючи першу особу множини або пасив³¹. Відтак доводить кожну з теорій і доходить до висновку, що обидві теорії істинні, а відрізняються між собою лише номінально. Те, що називають скотисти *distinctio formalis ex natura rei*, є тим самим, що він називає *distinctio virtualis*. Гізель пише:

З доведення обох розрізнь стає зрозуміло, що віртуальне і скотистичне розрізнення ґрунтуються на однакових підставах, тому насправді в реальності вони між собою збігаються, а лишень у словах розрізняються, однак для нас корисно не про слова сперечатися, але суть зрозуміти.³²

Свою думку він доводить за допомогою таких аргументів: у тих самих випадках, коли вживається віртуальне розрізнення, можна використати формальне розрізнення з природи речі, і навпаки; обидва розрізнення однаковою мірою суперечать простоті та єдності сущого; і ті докази супротивників, які спрямовані проти віртуального розрізнення, однаково вражають і формальне

називаємо його живою істотою. Неживим він не є, навіть коли ми його називаємо тілом, яке може бути як живим (тварини, рослини і т. д.), так і неживим (камені, стільці тощо). Підтвердження контрадикторних предикатів було б тоді, коли б ми називали нашого Петра живим і неживим водночас. Тоді б така істота була контрадикторною в собі, а отже, і неможливою, бо суперечила б принципів уникнення контрадикції. Саме в порушенні принципу уникнення контрадикції звинувачували томістів номіналісти, зокрема й більшість професорів КМА пізнішого часу. Проте номіналісти і професори КМА, що дотримувалися номіналістичних поглядів, не відкидали віртуальне розрізнення цілковито. Вони вважають, що підтвердження контрадикторних предикатів в одному сущому можливе, однак цим сущим є Бог. Оскільки Бог є троїстим у своїй природі, одні предикати можуть підтверджуватися щодо однієї іпостасі і заперечуватися щодо іншої. Так, Бог володіє предикатами «бути народженим» і «не бути народженим», які є контрадикторними, оскільки перший з них підтверджується щодо другої особи – Сина, а другий – щодо першої – Отця.

³⁰ «Censent scotistae» ([Гізель Інокентій.] *Opus totius philosophiae*... P. 100), «inquiunt scotistae» (P. 100), «juxta scotistarum opinionem» (P. 100 v.), «proband scotistae» (P. 102), «agunt scotistae» (P. 103).

³¹ «Dicimus» (P. 101 v.), «dictum est» (P. 103 v.), «probat» (P. 103 v.).

³² «Ex probationibus utriusque distinctionis prospicue patet virtuale et scoticam iisdem inniti fundamentis, proinde videntur in re veritate secum coincidere et solis verbis discrepare, nobis vero cum expediat non de verbis contendere, sed rem intendere». – Ibidem. P. 104–104 v.

розрізнення з боку речі, натомість ті філософські проблеми, які вирішуються через віртуальне розрізнення, можна вирішити також і через формальне.

Із суті Гізелевої аргументації можна зробити висновок, що він не погоджується з тим, що метафізичні ступені, а відповідно й універсалії, розрізняються лише розумово, натомість вважає, що між ними має бути певне реальне розрізнення, однак не таке реальне, як між двома різними речами. Тому для нього не має значення, як це розрізнення назвати: чи віртуальним, чи формальним з природи речі³³. Ця думка підтверджується також тим, що в курсі спростовуються десять аргументів номіналістів, спрямованих як проти віртуального розрізнення, так і проти формального розрізнення з природи речі.

Висвітливши проблему розрізненя, автор курсу «*Opus totius philosophiae*» викладає вчення про прецизії (*praecisiones*)³⁴. За своїм значенням термін «*praecisio*» дуже близький до «*abstractio*», це ментальна діяльність, спрямована на утворення загальних понять. У часи другої схоластики було багато дискусій навколо двох видів прецизії: *praecisio formalis* і *praecisio objectiva*. Відповідно до вчення єзуїтських філософів Педро Уртадо де Мендоси, Франсиско Овієдо і Родріго Арріяги, метафізичні ступені й універсалії пізнаються через формальну прецизію³⁵. Тобто людина пізнає об'єкт у цілісності (*actus confusus*), а потім у

³³ Ми дозволимо собі не погодитися з автором досліджуваного курсу. Між позицією томістів і скотистів у проблемі розрізнення метафізичних ступенів існує не лише словесна відмінність. Скотисти, пропонуючи доктрину про формальне розрізнення з природи речі, вважають, що метафізичні ступені розрізняються *реально* (*ex natura rei*). Їхня позиція є безперечно реалістичною. Натомість томісти пропонують віртуальне розрізнення, яке не можна назвати реальним. Вони вважають, що метафізичні ступені розрізняються в нашому розумі через розрізнення *rationis ratiocinatae*, тобто за допомогою розрізнення розуму, що має підстави в дійсності. Цими підставами є ознаки, які має конкретний ідивідуум, у якому розрізняються метафізичні ступені, тобто Петро має ознаки розумовості, одухотвореності, життєвості, тілесності, субстанційності. Наявність у дійсності різних ознак, що належать одному ідивідууму, – це і є по суті віртуальне розрізнення метафізичних ступенів. Таким чином, позиція томістів є менш реалістичною, ніж скотистична. Цю відмінність усвідомлював і Гізель (р. 104 v.), однак, на нашу думку, основний пафос його аргументації полягає в тому, що він не погоджується з номіналістичною позицією у вирішенні проблеми універсалій, і будь-який помірковано реалістичний варіант його влаштовує.

³⁴ Іменник «*praecisio*» походить від дієслова «*praescindere*» – відділяти. Однак ми відмовилися від ідеї утворення українського аналога до цього слова, наприклад, «відділення», оскільки виникла б плутанина з перекладом терміну «*separatio*».

³⁵ Hurtado de Mendoza Petrus. *Universa philosophia*... Lugduni, 1624. *Metaphysica*, disp. 5, Sec. 10, Subs. 1 P. 774–776; Arriaga Rodericus. *Cursus philosophicus*... Antverpiae, 1633. *Logica*, Disp. 6, Sec. 4–6. P. 108–113; Oviedo Franciscus. *Integer cursus philosophicus*... (Ed. 3). Tomus 1. Lugduni, 1663. *Logica*, Contr. 3, Punc. 4, Par. 2. P. 82.

своєму пізнанні відділяє (*prescindere*) певні формальності (*formalitates*). У цьому пізнанні є певна частка сваволі, бо залежно від нашого бажання ми можемо виділяти певні ознаки і на основі їх утворювати загальні поняття або цього не робити.

Натомість філософи-томісти і частина єзуїтів вважали, що *praecisio formalis* не є достатнім для утворення загальних понять. Загальні поняття в певний спосіб уже існують у дійсності (*conceptus objectivus*), і в нашому пізнанні ми їх відтворюємо і утворюємо *conceptus formalis*. Тому існує *praecisio objectiva*, за допомогою якої ми пізнаємо формальності, розрізнені уже в речах. Ця прецизія полягає в тому, що ми деякі ознаки пізнаємо, а деякі – ні.

Інокентій Гізель вважає, що формальна прецизія сама по собі не є достатньою для пізнання метафізичних ступенів і універсалій³⁶.

3. Проблема універсалій у філософському курсі Інокентія Гізеля

У трактаті «Про розрізнення» («*De distinctionibus*») Гізель великою мірою розкриває свою позицію щодо проблеми універсалій, однак більш детально це питання висвітлене в наступному розділі «Про універсалії» («*De universalibus*»). Тут автор розглядає різні питання, пов'язані з сутністю універсалій, і розглядає різні теорії щодо їхнього існування чи неіснування.

Передусім він заперечує два найбільш радикальні способи вирішення проблеми універсалій: крайньореалістичний (платонізм) і крайньо-номіналістичний. Він твердить: «Не існують платонівські ідеї в дійсності»³⁷, – а також: «Універсалія є не лише словом (*vox*) або самим концептом, але природою (*natura*), що абстрагується через інтелект»³⁸.

Ці твердження чітко показують Гізелеву відмову від радикалізму у проблемі універсалій, однак вони нічого не кажуть про самі погляди Гізеля. Слід зауважити, що подібні твердження можна знайти майже в усіх курсах авторів другої схоластики, незалежно від того, до якої школи вони належали: як у томістів і скотистів, так, навіть, і в номіналістично орієнтованих єзуїтів. Однак останнє твердження деякою мірою містить ключ до з'ясування Гізелевої концепції. Він пише, що універсалії є природою, що абстрагується інтелектом. Якщо проаналізувати це твердження, то можна дійти до висновку, що в дійсності

³⁶ [Гізель, Інокентій.] *Opus totius philosophiae...* P. 110 v.

³⁷ «*Dico secundo: Non dari ideas Platonicas in rerum natura*». – Ibidem. P. 113 v.

³⁸ «*Dico tertio: Universale non est vox sola aut solus conceptus, sed natura, quae abstrahitur per intellectum*». – Ibidem. P. 114 v.

існує якась загальна природа, яку абстрагує інтелект і утворює загальні поняття.

Цю природу, від якої інтелект абстрагує загальні поняття, Гізель називає «природа сама по собі (*natura secundum se*)». Ця природа відповідає сутності речей (*essentia rei*), і – на думку Гізеля – її не можна назвати ні загальною, ні одиничною. Він пише:

Оскільки, подібно як людина за своєю сутністю не є ні білою, ні чорною, але і одне, і друге їй підходить, так само природа сама по собі, за своєю сутністю, не є ні одиничною, ні загальною, отже, природа сама по собі є негативно загальною³⁹.

Unitas negativa (негативна загальність) – це ключове поняття для вирішення проблеми універсалій у курсі Гізеля. Цікаве воно тим, що існує поза нашим розумом, однак притаманне не для окремих речей, що існують у світі і є необхідно одиничними, а для їхньої сутності. Окремі речі та їхня сутність – це різні стани природи. Таким чином, Гізель виокремлює три стани природи:

Перший – це стан природи самої по собі, оскільки в ньому не береться до уваги ніщо, крім того, що утворює саму природу. Його називають також станом невизначеності, тому що природа відповідно до себе є невизначеною щодо акцидентальних предикатів. Він називається також станом позбавленості (*status solitudinis*), оскільки природа є позбавлена будь-якого зовнішнього предикату. І називають його також негативно спільним [станом], тому що під ним не розуміється помножена (*multiplicata*) природа.

Другий стан є щодо буття, яке існує в одиничних, це є стан одиничності (*singularitatis*).

Нарешті, третій стан – відповідно до буття в абстрагуванні інтелекту, тому що абстрагування також може називатися станом позбавленості (*status solitudinis*), але не позбавленості від будь-якого зовнішнього предикату, а лише через позбавлення або прецизію (*praecisio*) від індивідуумів. І в цьому стані природі відповідають ті предикати, які через інтелект є їй відповідні (*proportionatus*).⁴⁰

³⁹ «Quia sicut homo ex sua essentia nec est albus, nec est niger, sed utrumque illi accidit, ita etiam natura secundum se seu ex sua essentia, neque est singularis, neque universalis, ergo natura secundum se est comunis negative». – Ibidem. P. 115.

⁴⁰ «Primus est status naturae secundum se, quia in eo non considerantur, nisi tantum illa, quae constituunt ipsam naturam unde vocatur eam *status indifferentiae*, quia natura secundum se indifferens est ad praedicata accidentalit. Et vocatur etiam *status solitudinis*, quia natura est sola ab omni extrinseco praedicato. Et vocatur etiam *communis negative*, quia non intelligitur multiplicata natura.

Ця цитата цікава не тільки тим, що чітко показує особливості трьох станів природи, без яких неможливо зрозуміти вирішення проблеми універсалій в «*Opus totius philosophiae*», але й тим, що з неї ми можемо довідатися про джерела, які впливали на автора курсу.

Вчення про три стани природи характерне насамперед для томістичної школи. Вперше його зустрічаємо в авторитетного ренесансного томіста Томаза де Віо Каєтана (1468–1534)⁴¹. Однак до Гізелевого курсу ця теорія проникла, наймовірніше, за посередництва іншого видатного томістичного філософа – Йоана Пуансо, відомого під духовним псевдонімом Йоан від св. Томи. Річ у тому, що майже на такий самий дослівно опис трьох станів природи натрапляємо у творі останнього «*Cursus philosophicus thomisticus*»⁴². Цей факт є дуже цікавий, бо свідчить про обізнаність із текстами відомого філософа на наших теренах вже через вісім років після їх видання⁴³.

Secundus status est secundum esse, quod habet in singularibus, qui est *status singularitatis*.

Tertius, denique, status est secundum esse, quod habet in abstractione intellectus, quae abstractio etiam dici potest *status solitudinis*, non per solitudine ab omni extrinseco praedicato, sed solum pro solitudine seu praecisione ab individuīs. In hoc status conveniunt naturae, ea praedicata, quae ex vi intellectus ei proportionata sunt». – Ibidem. P. 115 v.

⁴¹ «Natura substantiae compositae significata per modum totius potest accipi tripliciter: primo, secundum se; secundo, secundum esse quod habet in singularibus; tertio, secundum esse quod habet in intellectu. (Природа складеної субстанції, що позначається у спосіб цілого, може бути сприйнята потрійно: по-перше, сама по собі, по-друге, відповідно до буття, яке вона має в одиничних, по-третє, відповідно до буття, яке має в інтелекті.)» – Thomas de Vio Cajetanus. *Commentarium super Opusculum De Ente et Essentia Thomae Aquinatis*. Romae, 1907. Cap. 4. P. 79. Підстави для цього твердження можемо помітити вже в тексті Томи Аквінського, який коментував Каєтан. (Thomas Aquinas. *De ente et essentia*. Cap. 2 (у тексті Каєтана існує інший поділ на глави, і наведений уривок віднесено до Cap. 4).

⁴² «Primus est status naturae secundum se, quia in eo non considerantur, nisi tantum illa, quae constituuntur ipsam naturam et quidditatem; unde vocatur eam status indifferentiae, quia natura secundum se indifferens est ad praedicata accidentalīa, nec includit illa ex se, nec excludit a se, sed tantum est capax illorum, et explicat sua praedicata essentialia tantum. Et vocatur etiam status solitudinis, quia natura est sola ab omni extrinseco praedicato. Et vocatur etiam communis negative, quia non intelligitur multiplicata natura.

Secundus status est secundum esse quod habet in singularibus, qui est status singularitatis.

Tertius denique status est secundum esse quod habet in abstractione intellectus; quae abstractio etiam dici potest status solitudinis, non per solitudine ab omni extrinseco praedicato, sed solum pro solitudine seu praecisione ab individuīs. In hoc status conveniunt naturae, ea praedicata, quae ex vi intellectus ei proportionata sunt.» – Joanes de st. Thoma. *Cursus philosophicus thomisticus*. Parisii, 1883. T. 1. P. 245. Підкреслення моє – М. С., підкреслений текст дослівно збігається з Гізелевим.

⁴³ «*Cursus philosophicus thomisticus secundum exactam, veram, genuinam Aristotelis et Doctoris Angelici mentem*», почав видаватися в Алькалі (Іспанія) у 1631 році, однак це

Отже, на думку Інокентія Гізеля, так само як і багатьох представників томістичної школи, поза людським інтелектом існує два стани природи, і саме перший з них є підставою для утворення універсалій. Якраз тут помічаємо відмінність між позицією томістів і деяких представників Товариства Ісусового, які вважали, що поза інтелектом існують тільки одиничні речі і ніщо інше⁴⁴. Гізель не погоджується з такою думкою, вважаючи, що природа одиничних індивідуумів формально відрізняється від природи *secundum se*⁴⁵. Крім того, він додає, що конкретний індивідуум реально і позитивно привносить щось до природи самої по собі⁴⁶.

Таким чином, представлену Гізелем позицію можна кваліфікувати як поміркований реалізм. Реалістичність цієї концепції полягає насамперед у тому, що універсалії на певний спосіб існують у реальності, представлені в сутності (*essentia*) речей. Однак ця позиція є достатньо поміркованою, бо природа *secundum se* не має позитивної (тобто справжньої) загальності, але має її негативно. Тобто реально не існує чогось, чому ми б могли приписувати загальні предикати, однак існує щось, що позбавлене одиничних предикатів. Ми погоджуємося, що існують люди, однак не маємо права приписувати людині ознаки, які характерні для конкретного Петра (наприклад, бути високим, білявим і худим) чи Івана (бути низьким, чорнявим і товстим), ми можемо їй приписувати тільки ті предикати, які є спільні для всіх індивідуумів, що належать до людського роду (наприклад, мати здатність керуватися розумом). Таким чином, універсалії не мають реального буття, однак мають його віртуально⁴⁷, і

видання не мало широкого розповсюдження, про нього науковці довідалися лише тепер (його текст навіть не був врахований в підготовці критичного видання філософського курсу Йоана Пуансо у 1930–37 рр.), а славу Пуансо здобув уже після виходу римського видання свого курсу в 1637 році.

⁴⁴ До цих представників потрібно віднести насамперед Педро Уртадо де Мендосу, Родріго Арріягу і Франсиско Овієдо, під чийм впливом перебували деякі викладачі польських єзуїтських колегіумів і більшість могилянських професорів кінця XVII – першої половини XVIII ст.

⁴⁵ «**Dico primo** contra nominales, naturam cum singularitatibus individuorum non esse prorsus idem, sed formaliter ab illa distingui. (**Кажу, по-перше**, проти номіналістів, що природа не повністю однакова з одиничними індивідуумами, але формально від них відрізняється.)» – ([Гізель, Інокентій.] *Opus totius philosophiae*... P. 115 v.–116)

⁴⁶ «**Dico secundo**. Individuum addit aliquid reale positivum supra naturam secundum se, ratione cuius constituitur natura singularis et fundatur negatio divisibilitatis in plura singularia. (**Кажу, по-друге**. Індивідуум додає щось реальне позитивне до природи самої по собі, на підставі чого встановлюється одинична природа і забезпечується заперечення подільності на багато одиничних.)» – Ibidem. P. 116.

⁴⁷ Вживання слова «віртуальний» у томістичних текстах XVII ст. в дечому нагадує сучасне поняття «віртуальної реальності». Віртуальним є те, що має якісь ознаки, проте

ми можемо їх розрізнити за допомогою *distinctio rationis ratiocinatae* (про яку йшлося в попередньому розділі), тобто за допомогою розумового розрізнення, що базується на ознаках, які існують у дійсності.

Тому Гізель разом з іншими філософами XVII ст. (насамперед томістами і деякими «не зовсім томістами», наприклад Франсиско Суаресом) вважає, що універсалії існують засадничо (*fundamentaliter sumptum*) у речах⁴⁸, і формально (*formaliter sumptum*) у людському розумі – у реальності справжніх (формальних) універсалій не існує⁴⁹.

Крім того, він вважає, що природа, абстрагована від одиничних речей, не є одиничною, але є сама по собі єдиною формально⁵⁰. Однак така природа не має позитивної єдності (*unitas positiva*) – її загальність полягає у відсутності водичинення і є негативною єдністю⁵¹.

Таке розуміння універсалій підтверджується через відповідь на питання: «Чи існують універсалії вічно?». Гізель пише, що універсалії не мають позитивно вічного буття, бо не мають буття поза одиничними речами. Однак вони є вічними негативно, оскільки самі по собі не мають принципу свого знищення. Додатковою ілюстрацією такого вирішення проблеми універсалій є розгляд автором курсу «*Opus totius philosophiae*» питання про формальну і матеріальну єдність.

У схоластичній філософії вважалося, що в кожній речі існує два види єдності – матеріальна і формальна. Якщо порівнювати двох людей – Петра і Павла, – то вони будуть різними, однак вони є люди, тому відмінність між ними не є така

не має свого власного буття, наприклад, монстр, який існує в комп'ютерній грі, має цілком визначені ознаки, проте існує тільки як картинка на моніторі. Так само й універсалії: вони не мають власного буття, але мають його ознаки.

⁴⁸ «**Dico quarto:** Universale datur a parte rei fundamentaliter. (**Кажу, по-четверте.** Універсалія існує в реальності підставово)». – [Гізель, Інокентій.] *Opus totius philosophiae*... P. 114 v.

⁴⁹ «...**affirmamus** primo, universale formaliter a parte rei non dari, sed naturam fieri formaliter universalem per operationem intellectus. (**стверджуємо,** по-перше, що в реальності універсалія не існує формально, але природа стає формальною універсалією завдяки дії розуму.)» – Ibidem. P. 122 v.

⁵⁰ «Nostra tandem sententia est, naturam abstractam per intellectum a singularibus non esse singularia, ut similia in natura, sed esse naturam secundum se unam formaliter, ut distinctam ab unitate singulari, cui inquantum sic abstractae accedit unitas universalis. (Напевшті, на нашу думку, природа, абстрагована через інтелект від одиничних, не є [цими] одиничними, як подібними за природою, але є природою, що сама по собі (secundum se) формально єдина так, що відділена від одиничної єдності, в якій [цій природі], завдяки абстрагуванню, наявна загальна єдність.)» – Ibidem. P. 125 v.

⁵¹ «Natura abstracta ex vi cognitionis directae non habet formaliter universalitatem positivam. (Природа, абстрагована шляхом безпосереднього пізнання, не має формально позитивної загальності)». – Ibidem. P. 125 v.–126.

велика, як між людиною Петром і левом Боніфацієм; таким чином, відмінність між двома індивідуумами одного виду називають матеріальною відмінністю (*diversitas materialis*), а між різними видами – формальною (*diversitas formalis*). Однак, окрім відмінностей, у кожному індивідуумі є матеріальна і формальна єдність: матеріальна єдність полягає в ознаках, які виокремлюють конкретний індивідуум з-поміж інших представників виду, до якого він належить, а формальна єдність виокремлює його від вищих родів⁵².

Гізель ставить такі запитання щодо природи формальної єдності: 1) чи існує формальна єдність у дійсності; 2) чи формальна єдність відрізняється у дійсності від матеріальної; 3) чи може одна формальна єдність бути спільною для кількох індивідуумів.

Відповідаючи на ці питання, він твердить, по-перше, що формальна єдність існує в реальності (у конкретній речі), хоча вона за своїм статусом є меншою за матеріальну; по-друге, формальна єдність реально, а не лише розумово, відрізняється від матеріальної⁵³; по-третє, формальна єдність не є *позитивно* спільною для багатьох індивідуумів, а існує стільки формальних єдностей, скільки індивідуумів. При цьому, однак, вона є *негативно* спільною для багатьох індивідуумів. Тобто відноситься до них, не перестаючи сама по собі бути єдиною, і взаємодіє з єдиничними через *подібність*⁵⁴.

Як бачимо, у вирішенні проблеми універсалій Інокентій Гізель дотримується думки, що універсалії існують через партиципування у спільній природі, яка буває трьох видів. Це партиципування не є позитивним, а негативним, тобто полягає не в додаванні якогось нового компонента, а у *відсутності* відмінностей.

⁵² Виклад цього вчення бачимо вже в творах Каєтана (Thomas de Vio Cajetanus. *Commentarium super Opusculum De Ente et Essentia Thomae Aquinatis*. Romae, 1907. Cap. 4. Q. 6. P. 91). За своєю суттю ця дистинкція є чисто томістичною. Відповідно до вчення Томи Аквінського, завдяки формі виокремлюється конкретний вид, а завдяки матерії певний індивідуум у межах свого виду, таки чином, матерія є принципом індивідуації.

⁵³ Цим самим заперечується позиція Суареса. Див. Suárez Franciscus. *Disputationes metaphysicae*. Disp. 6. Sec. 1. N. 9. // *Opera omnia*. Editio nova, a Carlo Berton. Tomus 25. Parisii, 1877. P. 203. (Див. також Suárez, Francisco. *Disputationes Metaphysicae* / Digitalisierungsprojekt – koordiniert von Prof. Salvador Castellote und Michael Renemann [Електронний документ] – (<http://homepage.ruhr-uni-bochum.de/Michael.Renemann/suarez/index.html>))

⁵⁴ «Natura formaliter, prout est a parte rei seu in statu contractionis non est communis negative sive eadem natura, quae est a parte rei consideretur, non prout est in tali statu, sed secundum se et secundum suam propriam rationem, sic est communis negative, id est non petitur esse singularis. (Формально природа, оскільки є в реальності або в стані стягнення (in statu contractionis), не є спільною негативно, або та сама природа, яка є в реальності, сприймається не тому, що є в такому стані, але сама по собі (secundum se) і відповідно до своєї властивої підстави (ratio),

4. Висновки

З попередньо проведеного аналізу вирішення проблеми універсалій і розрізнення у філософському курсі Інокентія Гізеля можемо зробити такі висновки:

Найбільшою мірою на розуміння універсалій у Гізеля впливала концепція томістичної школи, зокрема теорія Йоана Пуансо, текстом якого, найімовірніше, користувався Гізель. Я знайшов два місця, обсягом близько однієї сторінки, де текст «*Opus totius philosophiae*» і «*Cursus philosophicus thomisticus*», за винятком невеликих фрагментів, збігається дослівно⁵⁵. Можливо, таких місць є більше – в інших розділах, однак це потребує додаткового дослідження. Крім дослівних збігів тексту, помічаємо велику змістову близькість у викладах Гізеля і Пуансо. Однак жодним чином не можна звинувачувати Гізеля в некритичному використанні тексту Пуансо. Це підтверджується, зокрема, скотистичними елементами в Гізелевій теорії: він визнає як віртуальне розрізнення томістів, так і формальне розрізнення з природи речі, що належить скотистам. Такого томістично-скотистичного поєднання, поки що, мені не вдалося знайти в жодному курсі представників другої схоластики.

Крім цього, варто відзначити Гізелеве неприйняття і критику номіналістично-єзуїтської концепції універсалій, що була характерна як для більшості могилянських курсів кінця XVII – першої половини XVIII ст., так і для попередника Гізеля на філософській кафедрі в Києво-Могилянському колегіумі – Йосифа Кононовича-Горбацького. Таким чином, курс Інокентія Гізеля досить особливий у могилянському контексті.

Окрім цього, варто наголосити, що курс Інокентія Гізеля підтверджує не тільки належність могилянської освіти до європейської академічної філософії того часу, але й відносно швидке поширення західних філософських ідей на територію України.

і так є негативно спільною, тобто не може бути одиничною.)» – [Гізель, Інокентій.] *Opus totius philosophiae*... Р. 119–119 v. Майже тотожне твердження бачимо в деяких томістичних курсах, наприклад, у курсі Комплютенців: «Dicendum est secundo naturam a parte rei et prout est in statu contradictionis non esse communem negative, consideratam vero secundum se habere unitatem negative communem, vel quod idem est non petere esse singularem, sed indifferenter se habere ad singularia. (Слід сказати, по-друге, природа в реальності і оскільки є в стані обмеження [тобто є присутня в конкретній речі – *М.С.*] не є загальною негативно, однак якщо розглядається сама по собі, то має негативно спільну єдність, тобто не намагається бути одиничною, але індиферентно відноситься до одиничних)» (*Collegium Complutense S. Cyrilli Discalearum Fratrum Beatae Mariae de Monte Carmeli. Artium cursus sive Disputationes in Aristotelis Dialecticam et Philosophiam naturalem iuxta angelici doctoris d. Thomae doctrinam et scholam*. Compluti, 1624. Logica, dis. 3, punc. 3. Р. 206.)

⁵⁵ [Гізель, Інокентій.] *Opus totius philosophiae*... Р. 126–127 v.; i Joanes de st. Thoma. *Cursus philosophicus thomisticus*... Р. 264.



Джованна Броджі Беркофф
**«Мир з Богом чоловіку»
як система моральної філософії**

1. Ще між 1929 та 1936 роком Дмитро Чижевський прямо заявляв, що у східнослов'янській культурній та літературній традиції аж до XVIII ст. не було жодної філософської системи, яку б можна було порівняти з системами, що побутували в Західній Європі.

Розуміється, – писав він, – можна говорити про Сковороду, Гоголя або Юркевича як про типових представників національного українського характеру. Але ні першому, ні другому ні третьому не вдалося свої своєрідні думки прищепити світовій думці... вони більше належали до тих, хто ставить проблеми, ніж до тих, хто дає їм остаточну формуловку.

Однаке, – продовжував Чижевський, – «історія філософії» кожної країни ретроспективно набуває своєї власної, внутрішньої логіки, коли особистості світової ваги творять справжні філософські системи, які дають змогу відтворити фази і деякі елементи історії становлення тих філософських ідей, які привели до модерних систем.

Для українського філософічного життя може ще занадто рано писати історію, – доходив висновку Чижевський. – Але така спроба все ж є можлива ... Лише треба... ставитися до її вислідків як до лише провізоричних, тимчасових...¹.

Невипадково в зацитованому творі, як і в усій своїй історико-літературній творчості, Чижевський поставив бароко в центр наукової рефлексії, підкреслюючи фундаментальне значення, яке воно мало як для формування новочасної історичної пам'яті та національної свідомості, так і для розвитку ідей, а отже, для «майбутньої» філософської мислі.

¹ Д. Чижевський. *Нариси з історії філософії на Україні*. Прага, 1931. С. 11–14.

Думаю, що при теперішньому стані досліджень іще не можна остаточно визначати контурів філософської системи Інокентія Гізеля, хоча, звичайно, можна виділити деякі фундаментальні елементи розвитку філософської думки, які лежать в основі його творів, присвячених моралі та нормам поведінки в Україні XVII століття, досліджуючи їх у контексті історії, культури та ідей його часу. Я можу розглянути тут лише незначну частину цих елементів, обмежуючись аналізом тільки одного фундаментального трактату Гізеля «*Мир з Богом чоловіку*». Сподіваюся, що моя праця додасть принаймні декілька нових камінців мозаїки для відтворення «філософії», яка покладена в основу цього твору і проявлялася в тогочасному інтелектуальному, релігійному і суспільному житті. Результати будуть знову ж таки тимчасовими й частковими. Не знаю, чи вдасться колись відтворити справжню філософську систему, властиву Україні XVII століття, однак можна виділити деякі фундаментальні ідеї і спробувати зрозуміти їх розвиток та функцію в кожному окремому історичному й суспільному контексті.

Спроби знайти для історії філософської думки східнослов'янських земель місце у великих течіях західної культури робили російські та українські вчені ще в радянський період. Згадаймо деякі намагання довести, що як Київська Русь (XI–XIII ст.), так і середньовічна Московія (XIV–XVI ст.) та Росія доби «першої вестернізації» (тут послуговуюся терміном, запровадженим Ріккардо Піккіо для XVII–початку XVIII ст.)² «певним чином» були знайомі з великими філософськими течіями, що імена Аристотеля та Платона не були цілком невідомими, що навіть дохристиянські вірування та уявлення про світ відображали ідеї, близькі до пантеїзму, згадувалося епікурейство, раціоналізм та природничі науки. В інших випадках висловлювали твердження, що східні слов'яни теж мали свою «добу відродження», або ж підкреслювали «ренесансну функцію» бароко (Дмитро Лихачов); Ілля Голеніщев-Кутузов – зрештою, великий вчений – видавав за російський Ренесанс те, що насправді було розвитком польських ренесансних елементів в Україні та Білорусі (XV–XVI ст.), які, окрім усього, відзначалися прикметами та мовою, що мали радше польський, ніж руський характер³. Можна сперечатися, чи було в них більше

²R. Picchio. *On old and new Russian Literature in the Seventeenth Century // Freedom and Responsibility in Russian Literature. Essays in Honor of Robert Luis Jackson / Edited by E. Cheresh Allen and G.S. Morson. Evanston [Illinois], 1995. P. 6–19, 267–273.*

³R. Picchio. «*Prerinascimento esteuropeo*» e «*Rinascita slava ortodossa*» // *Ricerche slavistiche*. VI. 1958. S. 185–199; Idem. *On Russian Humanism: The Philological Revival / Slavia* (Praha). 44. 1975, N. 2. S.161–171; Р. Пиккио. *Slavia Orthodoxa. Литература и язык / Отв. ред. Н.Н. Запольская, В.В. Калугин. М., 2003; Д.С. Лихачев. Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России // Исследования по славянскому литературоведению и фольклористике. Доклады советских ученых на IV междунар.*

українського/білоруського, чи більше польського, але, безперечно, в них не було нічого російського.

Якщо зосередити свою увагу вже власне на добі та регіоні, що нас цікавлять, тобто на Україні XVII століття, а зокрема на її «моральній філософії», слід ствердити неточність деяких інтерпретацій, починаючи від [тих](#), які постали в дев'ятнадцятому столітті до таких, що їх ідеологія радянської епохи нав'язувала як «канонічні». Якщо Сумцов писав, що

около половины XVII ст. украинская литература поселяется в мрачных аудиториях киево-могилянского коллегиума⁴,

то радянські підручники вже прочитували цілу релігійну історію українських та білоруських земель доби Речі Посполитої як агресивний й безперервний процес політичної та релігійної окупації з боку поляків і єзуїтів, вбачаючи в ньому навіть прагнення знищити народні маси та придушити «демократичні» ідеї, властиві культурі Ренесансу та протестантської Реформації. Ставили наголос на зв'язках представників буржуазії та православних братств з протестантською традицією, і водночас на тому самому «демократично-реформаторсько-раціоналістичному» рівні розглядали тих, кого називали носіями новаторських ідей, тобто православних полемістів та дидакалів з цілого східнослов'янського регіону: до «прогресивних діячів» включено низку особистостей, від друкарів Івана Федорова та Петра Мстиславця до «містиків»

конгр. славистов. М., 1960, С. 95–151; Його ж. *Развитие русской литературы X–XVII веков*. Л., 1973; Його ж. *Барокко и его русский вариант XVII века* // *Русская литература*. 2. С. 18–45; И. Н. Голищев-Кутузов. *Гуманизм у восточных славян*. М., 1963; Його ж. *Славянские литературы*. Статьи и исследования. М., 1978.

Що стосується середньовічної доби, нині в науці широко панує погляд щодо фактичної відсутності в середньовічній Русі філософських систем, схожих на західні, і щодо переважно біблійного походження слов'янської православної культури аж до XVII ст. (Thomson F. J. *The Reception of Byzantine Culture in Medieval Russia*. Variorum. Ashgate, 1999. VII. С. 303–364; Д. Буланін. *Античные традиции в древнерусской литературе XI–XVI вв.* München, 1991; А. Naumow. *Idea – Immagine – Testo. Studi sulla letteratura slavoecclesiastica*. A c. di Krassimir Stantchev, Alessandria, 2004; Г.Г. Шпет. *Очерки развития русской философии*. [1922]; А.И. Введенский, А.Ф. Лосев, Э.Л. Радлов, Г.Г. Шпет. *Очерки истории русской философии*. М., 1991. С. 226–232, 233–235. Також не можна забувати, що сприйняття патристичної традиції в середньовічній Русі теж було обмежене, і воно було пов'язане насамперед з антиеретичною полемікою, з доктриною та літургією і з мораллю (див., приміром: И.П. Еремин. *О византийском влиянии в болгарской и древнерусской литературах* // *Лекции и статьи по древней русской литературе*. Л., 1987. С. 214–222; Thomson Francis J. *The Reception of Byzantine Culture in Medieval Russia*. VII. С. 303–364.

⁴ Н.Ф. Сумцов. *Иоанникий Гялятовский. К истории южнорусской литературы XVII в.* К., 1884. С. 1.

Артемія та Андрія Курбського, непримиренного Івана Вишенського (який навіть «кинув виклик» церковній ієрархії, заперечуючи її!), придворного поета Симеона Полоцького, не кажучи вже про таких діячів, як Захарія Копистенський, Інокентій Гізель, Стефан Яворський та Теофан Прокопович – усі вони були об'єднані прагненням творити «прогресивні» та/або «демократичні» цінності, а насамперед втілювати ідею єдності братніх народів – російського, українського та білоруського. Протистояння томізму нібито було головною метою курсів філософії з самого часу заснування Могилянської колегії, викладачі якої немовби відкидали догматизм аристотелізму, запозичений ним від томізму, поцінуючи натомість ренесансний раціоналізм, і таким чином утворювали «прогресивну» культурну течію, яка була носієм елементів європейського матеріалізму та атеїзму, а отже, радикально відрізнялася від реакційної позиції єзуїтів і римської курії. До цього додавали, що не лише Теофан Прокопович, але ще Єпифаній Славинецький, Інокентій Гізель та Севастьян Клешанський, попри офіційні заборони, «поширювали» теорії Коперника: це «поширення» наче здійснювалося через твердження, що у фізичній філософії існують ідеї, відмінні від ідей, які містяться у Святому Письмі. Нині цілком очевидно, наскільки методологічно помилковим було б твердити, що українські мислителі XVII ст. «добре знали» вчення Миколая Коперника, виходячи тільки з того факту, що вони писали про нього як про хибне або «єретичне». Звісно, у Західній Європі Галілео Галілея теж засудили, а Джордано Бруно згорів на вогнищі, але новочасні течії існували в конкретному втіленні (власне самі Коперник, Галілей та Джордано Бруно). Якщо найвища інтелектуальна еліта у східнослов'янському світі засуджувала теорії Коперника, це означало, що вона не була «прогресивною» і не йшла за передовими течіями європейської культури. Галілей, Коперник та Декарт насправді згодом стануть одними з основних філософських учителів Прокоповича, як пише Марія Кашуба:

...у їх філософських курсах трапляється заперечення божого одкровення і Святого Письма як найвищого критерію істинності (Ф. Прокопович, Г. Кониський), визнання матерії як основи всього, що не може ні народжуватися, ні зміцнюватися кількісно, ні якісно (Гізель, Прокопович, Кониський), заперечення релігійних чудес та марновірств, реформістське розуміння тайн, символічне тлумачення Біблії.

Проте, як вона сама зауважує,

Це, однак, не означає, що вони заперечують Бога як найдосконалішу істоту⁵.

⁵ М.В. Кашуба. *З історії боротьби проти унії*. К., 1976. С. 11–41, особл. С. 40.

Насправді мені здається, що нині не можна твердити, буцім хтось із провідних діячів культури, належних до церковної сфери, міг виражати чисто матеріалістичні і цілковито атеїстичні думки. Засудження забобонів, обмежена віра в чудеса, елементи юснатуралізму, звісна річ, належали до філософії, яку поширювали Прокопович та Кониський, але становили лише частину (Кашуба слушно пише «трапляється») ідей, речниками яких вони були: в основі їхньої філософії завжди лежала релігія, мораль і церковне вчення, хоч вони й перебували у складному симбіозі з державною владою та були залежними від неї. У кожному разі слід враховувати, що, принаймні в другій половині XVII і на початку XVIII століття, більшість церковних ерудитів в Україні (включно з тими, які згодом перебралися в Росію) ґрунтувалися на «другій схоластиці» контрреформаційного спрямування, хоча й з відповідним пристосуванням до православної слов'янсько-візантійської традиції та неоплатонізму східної церкви. Більш того, я вважаю, що помилкою буде ставити на ту саму площину Гізеля і Прокоповича, Артемія, Вишенського і Яворського, зокрема намагаючись зробити з них «вільнодумців», матеріалістів, демократів, раціоналістів на межі атеїзму.

Не всі книжки, написані в радянську добу, опускаються до такого крайнього рівня неточності та ідеологізації. Можливо, нині буде жорстко згадувати ці «викопні феномени» критики, властиві епосі, котра виглядає вже дуже далекою: але згадати про ці книжки потрібно також для того, щоб виміряти швидкість, з якою тепер розвивається дослідження української культури і філософії XVII та XVIII ст.⁶ Це потрібне ще й для того, щоб привернути увагу до величезної кількості текстів та авторів, які ще чекають на те, щоб стати серйозним об'єктом досліджень і, насамперед, на перевидання, а іноді навіть на перше видання. Розмірковування над помилковими інтерпретаціями, які існували в минулому, дає змогу зрозуміти, скільки ще треба працювати над дослідженням зв'язків письменників, мислителів та діячів України XVII–XVIII ст. з культурами інших європейських країн: насамперед з тими, з якими вони були найтісніше пов'язані – з Річчю Посполитою та її численними «інтелектуальними столицями» (Вільно, Львів, Каліш, Краків, Познань тощо), з Римом, Прусією та іншими німецькими «державами», Антверпеном, Молдавією, але також із Константинополем, Москвою, а відтак із Сербією,

⁶ Як приклад, обмежуся згадкою про недавні праці В. Нічик (приміром, В.М. Нічик. *Петро Могила в духовній історії України*. К., 1997; Її ж. *Києво-Могилянська Академія і німецька культура*. К., 2001) і недавно видану збірку: *Україна XVII століття. Суспільство, філософія, культура. Збірник пам'яті В. Нічик*. К., 2005, де подано широку панораму різноманітних розвідок на тему культури і філософії XVII–XVIII ст. і важливих нових евристичних та методологічних досліджень, які в них відображені.

Венецією (де греки і серби друкували чимало книжок, які були в обігу також у східнослов'янському світі) і так далі. Нині пізнають чимало нових речей, але більшість із них слід вивчати поглиблено і на основі реальних історичних документів та аналізу текстів.

2. Схоже на те, що в Київській колегії моральна філософія (етика) стала автономною частиною курсів філософії лише на початку XVIII ст. Трактатам, які присвячені регламентації етичних норм – а в цьому сенсі «*Мир з Богом*» є взірцевим і типовим текстом – по суті, властивий (принаймні на позір) практичний підхід, вони слугують «довідковими посібниками» при всіх нагодах церковного, суспільно-політичного та громадського життя. У багатьох аспектах вони тісно пов'язані з юридичною сферою, а іноді накладаються або стоять поруч з іншими «зводами закону»⁷. Зрештою, не забуваймо, що Гізель закінчив повний курс юридичних студій у Західній Європі. І все ж було б зайвим спрощенням вважати ці трактати лише збірками правил, призначеними для «народу», і ставити їх на той самий рівень, що й «*Руно орошенное*» та «*Четвь-Миней*» Димитрія Ростовського (Данила Туптала), чи проповіді Йоаникія Галятовського та твори Лазаря Барановича⁸. Як вважає Лариса Довга, твором, хронологічно і типологічно найближчим до «*Миру з Богом*», є, мабуть, «*Грѣхи розмаитїи*» Галятовського, хоча очевидні подібності вона простежує також із «*Номоканоном*», що пояснюється жанровою та функціональною спорідненістю текстів нормативного характеру⁹. Набагато меншою як за структурою, так і за функцією є схожість із катехизмами. Саме з огляду на тип філософії, яка становить підґрунтя трактату Гізеля, мені здається, що дуже тісним є його зв'язок з «*Требником*» Петра Могили і – на відстані майже півстоліття – з «*Каменем віри*» Стефана Яворського. До цього ми невдовзі повернемось.

Немає сумніву, що трактат Гізеля являє собою дуже важливий етап у розвитку «моральної філософії» XVII ст. Опосередковано про це свідчить хоча б той факт, що двічі зазнавши офіційного засудження з боку московських

⁷ На це вказує М. Сулима: *Грѣхи розмаитїи. Єпитимійні справи XVII–XVIII ст.* К., 2005. С. 3–20, і це підкреслює Л. Довга: *Соціальна утопія Іннокентія Гізеля // Україна XVIII століття: суспільство, філософія, культура*. К., 2005. С. 230, 260.

⁸ Послугуючись ярликом «раціоналізму» і «дидактизму», чимало праць радянської доби ставлять на ту саму площину такі різні твори, як трактати про релігійну реформу Артемія і Максима Грека, «*Фацеції*», переклади з Езопа та «*Хроніка*» Стрийковського, чи навіть твори Туптала та Стефана Яворського! Звісно, раціоналізм та дидактизм лежать в основі всіх творів церковного спрямування, написаних у могилянському середовищі, але між окремими авторами та між різними тенденціями й інтерпретаціями існують глибокі відмінності, насамперед у тому, що стосується раціоналізму.

⁹ Л. Довга. *Соціальна утопія...* С. 227–266 (зокрема 227–231).

патріархів, цей твір прожив «довге життя» у практиці православної церкви, ним послуговувалися священнослужителі не лише Київської митрополії, але й на території Великоросії (Московського патріархату), аж до середини XVIII ст. На полях одного з примірників книги залишилося чимало нотаток, внесених анонімним читачем із Полтавщини в кінці XVII ст. Автор покрайніх записів здебільшого схвалював норми, включені до книги (як, приміром, формулу для шлюбу, яка походила ще від Могили), або ж повторював зафіксовані Гізелем норми, коментуючи погану поведінку своїх співвітчизників¹⁰. Дуже значущим мені здається і той факт, що попри те, що 1690 року трактат внесли до списку «заборонених книг» в індексі Патріарха Йоакима, «*Мир з Богом чоловіку*» був серед книжок, що їх Стефан Яворський узяв зі собою (або звелів негайно прислати), коли 1700 року його примусили зайняти посаду митрополита Рязанського: численні, написані власноруч нотатки на полях примірника, який був його власністю (нині він зберігається в університетській бібліотеці в Харкові) свідчать про те, що він часто послуговувався книгою як основним «посібником з канонічного права», зокрема щоб висловлювати судження про дії Петра I у справі шлюбу і щоб захищати від держави незалежність, майно і права православної церкви¹¹. Таким чином, через сорок років після публікації, твір Гізеля все ще слугував «голові» ієрархії православної Церкви Російської імперії фундаментальним орієнтиром: за відсутності московського патріарха, Стефан Яворський керував «церковними справами» як «представник» Константинопольського патріарха¹². У цьому сенсі, мабуть, слід інтерпретувати й титул «екзарха», який він використовував, можливо, сам собі його присвоївши: адже схоже, що не існує жодного документа, який би підтвердив присвоєння цього титулу, але саме так він називав себе в «екслібрисах» своєї бібліотеки.¹³

Отже, спробуймо зрозуміти, яка «філософія» була підґрунтям основного твору Гізеля. Мені здається, що треба почати з «практичного» підходу, тобто з розгляду історичного, суспільного та ідеологічного контексту його доби, щоб потім перейти до «теоретичного», тобто до «філософської типології». Почнімо ж із першого.

¹⁰ Н.П. *Рукописные заметки на полях «Мир человека с Богом» Иннокентия Гизеля* // Киевская старина. XXXVI. 1892, окт. С. 148–154.

¹¹ G. Brogi Bercoff. *A Marginal Note on Marginal Notes. The Library of Stefan Javorskij* // Palaeoslavica. X. 2002, N. 1. P. 11–25.

¹² Щодо питань стосунків між царем і патріархом та покликання на традицію константинопольської юрисдикції у творчості Стефана Яворського – підсумок див. у книжці: В.М. Живов. *Из церковной истории времен Петра Великого. Исследования и материалы*. М., 2004.

¹³ G. Brogi Bercoff. *A Marginal Note...*

3. «*Мир з Богом*» був опублікований 1669 року. Цей твір, мабуть, готувався впродовж декількох років. Його перші аркуші містять чимало зашифрованої інформації, яка дозволить зрозуміти, які наміри переслідував Гізель на час публікації. У 1669 році були всі підстави думати, що жахливий період непевності й насильства, який тривав з початку повстання Хмельницького аж до Андрусівського трактату (1667), завершився. Даремно Гізель та інші представники церковних ієрархій просили (також від імені гетьмана), щоб до роботи в Андрусові були допущені й українські представники: у відповідь цар обмежився тим, що забезпечив загальний захист Лаври з допомогою боярина Афанасія Нащокіна. Ще й 1669 року Гізель просив Московського царя, щоб українському клірові було забезпечене право не підлягати судові та ув'язненню з боку воєвод. Гізель не міг забути, що його перша і найважливіша місія 1654 року полягала в тому, що він просив царя пошанувати давні привілеї, надані польськими королями українській церкві: підпорядкування Константинополю, вільні вибори на церковні посади, з яких мали бути виключені російські кандидати, юрисдикція Київського митрополита над православними цілої України (включно з правобережними регіонами), невтручання російської влади у справи церкви¹⁴. Особливу вагу мав також пункт, який вимагав, щоб українців не змушували силоміць залишатися в Росії, коли вони вирушали туди з місією: згадаймо, що в 1700 році саме цього «свавілля» зазнав Стефан Яворський з боку Петра, і ця подія, очевидно, означала кінець цілої епохи.

Якщо розглядати їх із погляду подій наступних десятиліть, результат місії Гізеля і підсумок Переяславського та Андрусівського трактатів не були надзвичайними: цар так ніколи й не дав українській церкві конкретних гарантій, і невдовзі після укладення договорів між Україною і Росією та між Польщею і Росією війни почалися знову. Однак, у баченні Гізеля, Андрусівський трактат 1667 року можна було інтерпретувати як кінець доби війн (як «Хмельниччини», так і зовнішніх війн), завершення періоду напруженості та тривалих переговорів між українською церквою і царем. Публікуючи 1669 року свій твір, Гізель міг мати ілюзії щодо реального успіху: скінчилася бурхлива доба Івана Брюховецького та Мефодія Филімоновича, підпорядкування Київської митрополії залишилося – принаймні на той час – константинопольським, територіальне майно Лаври залишилося фактично неторканим, завдяки настанню миру виникла змога повернутися до нормального громадського життя, а в Лаврі – до інтенсивної діяльності в царині студій і викладання, видання книжок та поширення порядку й культури. Можливо, вимріяна ідея про

¹⁴ S. Plokhyy. *The Cossacks and Religion in Early Modern Ukraine*. Oxford University Press, 2001. P. 236–333, зокрема 330.

спрямовану проти Порти співпрацю з царем та католицькими країнами після Андрусівського миру здавалася ближчою до здійснення, а Гізель, мабуть, не був проти такої перспективи¹⁵. З цього погляду *«Мир з Богом»* є чимось на кшталт рефлексії про жажливі п'ятнадцять років «Руїни», яким наставляв кінець, і про перспективи «відбудови» – суспільної, релігійної, а також політичної – України, звісна річ, у межах царської імперії, але з традиційною для українських земель автономією. На 1667 рік верховенство московського царя було вже доконаним фактом і сприймалося як таке, постаючи гарантією безпеки¹⁶: часи «Руїни» Гізель інтерпретує як покарання, зіслане Богом за скоєні гріхи, а отже, виникає потреба нагальної моральної направи соціуму, котра становить підставу для публікації твору. Адже цей твір є описом і систематизацією гріхів, що їх допускалися у всіх прошарках суспільства, а також способів каяття, співмірного гріхам, яке забезпечить Боже прощення. Як підкреслює Гізель, починаючи з «Передмови», основна думка, яка лежить в основі *«Миру з Богом»*, полягає у закликові до колективного усвідомлення вчинених гріхів та каяття цілої православної спільноти: після цього настане замирення з Богом, а отже, власне і справжній «мир».

У цьому плані мені здається дуже важливим титульний аркуш. Його аналіз допоможе нам краще зрозуміти деякі суто філософські аспекти твору Гізеля.

Угорі в центрі, на веселці, посеред сонячного проміння сидить Христос. Обабіч нього – обличчя крилатих ангелів. На картуші написано: «Господь благословить люди своя миромъ», а на райдузі – «Знаменіе мира». Ця постать має велике символічне, а водночас – конкретне і програмне значення: Христос є втіленням угоди про замирення між людиною і Богом, між гріхом і прощенням, райдуга символізує замирення між небом і землею, виражає молитву й надію, що Христос-Бог дарує світові мир: мир для душі, безпеку для православної Церкви та її пастви, але й, ясна річ, також мир у конкретному розумінні позбавлення від війн та знищення. Так написано також у кінці «Предословія къ читателю православному», де висловлюється побажання, щоб люди покалися: Бог дав людям свободу, але часто вони вживають її для того, щоб чинити зло, бо вони схильні до зла, але покарання, наслане Богом, і слова пророків та апостолів приведуть людей до покавання; тим, хто до Нього звертається, Бог допоможе і дасть прощення; тоді припиняться безкінечні

¹⁵ Це хистке політичне балансування дуже добре підсумоване у кн.: Т. Таирова-Яковлева. *Мазепа*. М., 2007. С. 32–54, хоча там ідеться насамперед про наступні роки.

¹⁶ Див., зокрема, розділ «In search of an Orthodox Monarch» у кн.: S. Plokyh. *The Cossacks and Religion*. P. 274–334.

страждання, повернуться до мирного стану стихії – повітря, вода, земля і вогонь, які катували людей хворобами і «пагубами», повеннями і знищенням риби, убогими врожайми, пожежами в містах і селах – і таким чином настане наближення людини до Бога, а отже, до правдивого миру, миру в душі та у громадському житті.

Моральне і релігійне повчання титульної сторінки звернене насамперед до тих, хто стоїть при владі, до правителя та його представників, і вже потім до цілого суспільства. Справді, під Христом – обабіч назви на титульному аркуші – бачимо: ліворуч – «царів» Єзекию (718–689 до Р.Х.) та Манасію, його наступника; перший спочатку прихильно ставився до ассірійських царів, але потім гірко покаювся і зблизився з патріотичним та монотеїстичним рухом пророків, що закликали до війни проти гнобителів-ідолівірців; крім того, він очистив Храм від ідолів та поганських культів (2 Цар 18:3-5, 19:9-37; Іс 38, 18); другий спершу повернувшись до Храму ідоли та жертвовники ассірійських та вавилонських богів (Ваала та Астарті), але був узятий у полон і покаювся, повернувшись згодом монотеїстичний культ Ягве і знищивши ідоли та «чужоземних богів» у Храмі¹⁷. Праворуч від назви розташовані «царі» Давид та Йосія. Перший був прикладом жажливого гріха проти моралі (бо спричинив смерть чоловіка своєї коханої жінки) і найвищого каяття, другий же був його наступником і послідовником, обох їх надихала віра у всемогуття Боже й обидва були енергійними централізаторами політичного життя і організаторами життя релігійного: вони очистили Ізраїль від ідолів, упорядкували культ в Єрусалимі і зміцнили релігійну ієрархію (щодо Йосії див. 2 Хр 34; 1 Цар 11; 2 Цар 23).

У цих персонажах-символах неважко побачити більш чи менш прямі натяки на історичні події XVII ст. в Україні та Росії: згадаймо, приміром, про символічне значення постаті царя Єзекиї у зв'язку з нав'язливою ідеєю війни проти ісламу, яку плекали всі головні діячі могилянського середовища і яка спонукала таких осіб, як Баранович та Галятовський, пропонувати різні утопічні союзи, також і з римо-католицьким світом. Повернення Манасією чужинських культів, можливо, символізує гетьманів, схильних до переговорів із поляками і толерантних до греко-католицької Церкви (що було неприйнятним з погляду Гізеля). У загальнішому плані це може бути також символ неприйняття архимандритом будь-якого компромісу як з татарами, так і з поляками чи з чужинськими силами, які не поважають давніх свобод, наданих українській церкві та населенню України. Для Гізеля, звісно, найважливішою була ідея

¹⁷ Молитва Манасії, коротка поема про покаяння (2 Хр 33:11–13 і далі) – апокриф Старого Завіту, розміщена серед літургійних пісень після Псалмів і широко вживалася в «Дидаскалії» та «Апостольських конституціях»; у Септуагінті вона зберігає своє місце і трапляється в літургії у цілій низці відправ.

про покаяння, яке приведе до замирення з Богом, а отже, до реорганізації правдивого православ'я та зміцнення церкви, а відтак і гетьманату, який – під високим захистом царя – чинив би згідно з Божими законами.

З постатей-символів біблійних «царів» особливим чином впливає сильний наголос на «чистоті» віри (звісно, у його православному баченні): Гізель був принципово проти будь-якої форми проникнення католицького, і зокрема польського, вчення, і цей його спротив (який, певна річ, розділяло багато інших діячів) був – на мою думку – «вродженим», оскільки коренився в його протестантському походженні та освіті. Одне слово, це «генетична» філософська спадщина, яка цілком відповідала тенденціям в українському суспільстві середини XVII століття, що простежувалися насамперед у середовищі чернечої ієрархії, але, у певні періоди, також серед деяких козацьких гетьманів. Це не означало, на мій погляд, що Гізель був менш вимогливим щодо московської влади: хоч він *de facto* і визнавав політичну зверхність царя, проте не раз рішуче і виразно виступав на захист прерогатив Лаври та незалежності Київської митрополії від Московського патріархату, а також в обороні прав українських підданців як Лівобережжя, так і Правобережжя.

«*Мир з Богом*» задумано як збірку норм морального права, дійсних для всієї православної спільноти, церковної і світської. Невипадково саме царі повинні першими визнавати абсолютну вартість Божого закону і моралі, адже вони мають створювати умови, щоб цей закон і ця мораль могли здійснюватися. Знизу на титульній сторінці подано 5 прикладів покаяння, фундаментальних у християнській традиції, і вони, схоже, відповідають різним прошаркам суспільства: центральною постаттю є «Св. Апостоль Петръ», ліворуч – «Евангелскій Мытарь» та «Марія Магдалена», праворуч – «Марія Египетская» та «Евангелскій Блудный Сынъ».

Отже, титульна сторінка містить основну ідею всього «*Миру з Богом*»: в ім'я Христа, який приносить замирення між людиною і Богом, правитель (у цьому випадку, звісно, це цар) і Церква діють задля укріплення громадського й морального життя; але до каяття та замирення закликані всі суспільні категорії: від царя до церковної ієрархії, від представників адміністрації («Мытарь») до «виробничих» класів (міщани і робітники всіх категорій) («Блудный Сынъ»), від жінок-грішниць до жінок праведних, а в центрі всіх цих категорій стоїть прошарок церковнослужителів, яку представляє апостол, котрий зрікався Ісуса, але не перестав бути «каменем», на якому спочиває християнська спільнота.

Як майже у всій східнослов'янській культурній традиції, «філософська» ідея знову ж таки виражається через «фігури»: у цьому випадку це не літературні, а «графічні» фігури, обдаровані, безперечно, великим риторичним, екзегетичним та алегоричним значенням. Чим же була «філософія» КДА, якщо

не синтезом риторики, екзегези і символічної інтерпретації священної історії та *exempla*, взятих із цілої історії, включно зі світською? Отже, у цьому плані важко знайти щось, що давало б краще уявлення про українську культуру і слов'янську православну традицію XVII ст., ніж цей титульний аркуш і ця книга. Здається парадоксальним, що саме цей твір – просяклий ідеєю єдності східних слов'ян у православ'ї та у спільній моралі патристичного походження, написаний на захист чистоти православної віри в обставинах неминучого визнання політичного об'єднання з Москвою – через кілька років після його публікації, і ще раз у 1690 році, був заборонений патріархом Московським. Звісно, до цієї заборони спонукали зовсім не політичні мотиви. Очевидно, річ була у специфіці філософського «способу вираження»: і саме в цьому полягала нездоланна відмінність між Україною та Московією. Ця відмінність була добре відома ще з часів Мелетія Смотрицького¹⁸, вона продовжувала існувати наприкінці XVII століття і в багатьох відношеннях пояснює також драму неможливості порозуміння Стефана Яворського (який, як уже згадувалося, ще на початку XVIII ст. послуговувався твором «*Мир з Богом*») із Петром і з Прокоповичем.

Мені здається, що з титульного аркуша можна також дістати певне уявлення про те, які стосунки між державною владою і Церквою Гізель вважав правильними.

Деякі критики підкреслювали схильність української Церкви, починаючи від 1620 року і надалі, утверджувати свою панівну роль у житті суспільства і держави (але якої держави?), вбачаючи у творчості Гізеля (як і Могили) прагнення проголосити вищість Церкви над світською владою¹⁹. Нема сумніву, що традиція цілої Східної Церкви утверджує моральну вищість патріарха (або митрополита) і право/зобов'язання нагадувати правителю про його моральні обов'язки: зрештою, це було частиною християнського вчення ще починаючи з формулювання св. Павла у посланнях, що його згодом підхопили Отці Церкви, насамперед східні. Звісна річ, періоди сильного протистояння між українською православною церквою і цілою низкою гетьманів справді були,

¹⁸ Серед численних праць, присвячених цій темі, нагадаю тут зокрема такі: D. Frick. *Zyranij and Smotryc'kyj (Moscow, Constantinople and Kiev): Episodes in Cross-Cultural Misunderstandings* // *Journal of Ukrainian Studies*. 1992. 17, N. 1–2 (summer-winter). P. 67–94; Його ж. *Misrepresentations, Misunderstandings and Silences: Problems of Seventeenth-Century Ruthenian and Muscovite Cultural History* // *Religion and Culture in Early Modern Russia and Ukraine*. De Kalb, Illinois, 1997. P. 149–168; S. Plokhyy. *The Cossacks and Religion*. P. 330–333.

¹⁹ Див., приміром: Н. Яковенко. *Паралельний світ*. К., 2003. С. 296–325; Л. Довга. *Соціальна утопія...*, та наведену в цій праці бібліографію.

а православна Церква здебільшого справді надавала перевагу ідеї єдності віри православної Церкви над інтересами козаків. Зокрема, різні союзи, що їх укладали козаки – то з поляками, то з татарами, то з Портою – не могли не непокоїти православну ієрархію. Вчинки Петра Могили, який виступав на її боці, часто скидалися радше на вчинки молдавського князя або польського магната, ніж церковного пастиря²⁰. Не слід забувати, що він – підданець Речі Посполитої – у своїй функції митрополита Київського не мав реального «відповідника» у державній сфері, а отже, у певному сенсі, об'єднував у собі обидва аспекти української ідентичності: релігійний і громадсько-політичний. Можливо, не зайвим буде нагадати про надзвичайно сильний зв'язок між Церквою і царем (та його фактичне верховенство) у Москві за доби патріархату Філарета та царювання Михаїла, його сина. Звичайно, в Україні становище було зовсім іншим: гетьман Сагайдачний і козаки мали інтереси почасти відмінні від інтересів Церкви Могили; зрештою, вони належали до державного утворення з іншою, вороже налаштованою конфесією. Було цілком природно, що Могила, з його надзвичайною особистістю людини влади та інтелектуала, *de facto* зосередив у своїх руках прерогативи пастиря і «провідника нації». Оскільки він був митрополитом, а отже, найвищою православною церковною владою в Речі Посполитій, його реальним «відповідником» у політичній царині був польський король. Якщо це врахувати, мені не здається слушним вбачати в інтенсивній діяльності Могили у плані реформування і захисту православ'я заяву про «вищість» Церкви над державою. Натомість мені здається слушним визнати, що КМА і митрополія (поки вона мала митрополита і не була опанована «москвинами» або «москвофілами») були для цілої України справжнім і єдиним православним центром нагромадження інтелектуальних, релігійних, моральних і громадських багатств, як для козацької еліти, так і для православних міщан, селян і нижчого духовенства: в умовах безперервної боротьби між гетьманами, магнатами і «Січчю» та іншими козаками, а отже, постійної політичної нестабільності в Україні XVII ст. – спершу в зв'язку з польським пануванням та тиском католицизму, відтак під час громадянських війн та поступового зростання московського тиску – єдину реальну владу представляла Церква, зокрема її служителі, які очолювали КМА. Імовірно, що в реальному житті Церква – і зокрема її ієрархія, ідеологічним та організаційним

²⁰ Досить згадати, як приклад, історію його призначення митрополитом, стосунки з Братством, епізоди, пов'язані з відлученням від Церкви М. Сльозки або з помилкою титулування, що її допустилося Братство у Вільні з нагоди виборів нового «старшого» після смерті Николи Жолудя (див. документи, опубліковані у кн.: С. Голубев, *Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники*. Т. II, Приложения. С. 487–494).

центром якої була КМА – справді вважала свій моральний та інтелектуальний авторитет вищим від авторитету будь-якої іншої інституції чи угруповання, які діяли на теренах України. Зрештою, саме православне суспільство погоджувалося з моральною та інтелектуальною вищістю Церкви і вбачало у ній єдиний правдивий моральний авторитет, чинний у вселенському масштабі і наділений також юридичною функцією. Мені також здається, що вчені ченці з КМА, слухно усвідомлюючи свою культурну вищість стосовно Москви, справді мали ілюзію, буцім їхній вплив у столиці новонародженої імперії був такий великий, що вони стали визначальним чинником її громадського життя²¹.

Отже, за відсутності цивільної політичної влади, яка б реально й стабільно представляла українське суспільство, Церква і її митрополит не могли не стати центром ідеологічного, культурного, суспільного, морального і громадянського згуртування. Однак в цьому плані в різні епохи становище було різним. Те, як Віктор Живов схарактеризував ситуацію в ранньомодерній Росії, справедливе також для реалій України першої половини XVII ст.: саме тому, що визнавалася можливість існування політичної влади, відмінної за етнічною ознакою та вірою від влади релігійної, в Україні підтримували існування відновленої після 1620 року православної митрополії, яка була підпорядкована Константинопольському патріархатові і яка визнавала свою лояльність перед католицьким королем; водночас у Росії погоджуються з тим, що Київська митрополія підпорядковується не Москві, а Константинополю²². Така ситуація в Україні першої половини XVII ст. породжує становище, яке характеризується не традиційною «симфонією», а вищістю Церкви в моральному сенсі та за «національним» самовизначенням, за обставин незалежності від політичної влади. В середині XVII ст., як в Україні, так і в Росії наявна певна еволюція. У Росії формується й утверджується ідеологія «київської спадщини», одержаної Московією, а в Україні відбувається дедалі тісніше зближення між елементами, які складали політичну та громадянську ідентичність, тобто православ'ям та козацтвом: Плохій слушно підкреслював, що Хмельницький надавав великої ваги офіційному визнанню його влади з боку київського

²¹ Наскільки марними були ці розрахунки і сподівання, показує досвід Туптала (†1709), а насамперед Стефана Яворського (†1722): першому (як також Варлаамові Ясинському, †1707) пощастило померти до остаточного «розгрому» (хоча він був присутній при кінці Мазепи), а другий жив достатньо довго, щоб побачити крах будь-яких можливих мрій про гармонійне життя між Церквою і державою, як його розуміла КМА. Однак це зовсім інша річ.

²² V. Zhivov. *The Question of Ecclesiastical Jurisdiction in Russian-Ukrainian Relations (Seventeenth and Early Eighteenth Centuries)* // *Culture, Nation and Identity. The Ukrainian Encounter. 1600–1945* / A. Kappeler, Z. Kohut, F. Sysyn, M. von Hagen Eds. Edmonton–Toronto, 2003. P. 1–7.

церковного проводу²³. Відомо, якою складною, суперечливою і багатою на безкінечні нюанси була українська історія в період між смертю Богдана Хмельницького та початком гетьманування Івана Мазепи. Одначе, на мою думку, варто згадати, що нові стосунки, які склалися між царем та патріархом у добу Алексія Михайловича та його сина Федора, і ті стосунки, які виникнуть між Мазепою та митрополитом Варлаамом Ясинським (1690–1709)²⁴, відображають радше модель традиційної візантійської «діархії» (симфонії), ніж вищості Церкви, за подвійної тенденції ототожнювати конфесійну приналежність царя і патріарха, а для України – гетьмана і митрополита, але також визнавати за кожною з двох сторін певну роль у співпраці, хоча й за окремішності обов'язків та функцій. Зрозуміло, що Алексій, звільняючи Никона, остаточно поклав край претензіям Церкви на вищість над державою, але стосунки все ще залишалися в «симфонічній» площині. Рівновага, як відомо, буде остаточно зруйнована реформами Петра I (у яких видно – не забуваймо цього! – наслідки діяльності Теофана Прокоповича, які ще не одержали належної оцінки). Я вважаю, що повищі елементи слід враховувати, аби зрозуміти також значення твору Гізеля в його історичному контексті.

Отже, повертаючись до Гізеля та його титульного аркуша, я б хотіла підкреслити важливість вибору персонажів. Найвищими символами каяття і замирення з Богом (тема трактату) є не пророки чи святі, а «царі»: саме вони, запроваджуючи реформи культу та держави, є запорукою миру. Вони визнають істинність і авторитетність голосу пророків (Єзекія і Манасія), їхня сила походить із віри в Бога (Давид і Йосія), але активна дія йде від них, від правителів, які дотримуються Божих приписів, і саме ці правителі гарантують чистоту віри і церковного життя.

Отже, у цьому сенсі титульний аркуш відображає не що інше, як становище, що виникло відразу після Андрусівського трактату: єдність віри між правителем і українським народом з його релігійною ієрархією. Це входить у сферу традиційної «симфонії» візантійського походження і не може свідчити про якесь прагнення вищості з боку церковної влади. Варто згадати, якою важливою була модель Константина Великого та Юстиніана для всієї слов'янсько-руської традиції починаючи від XV ст. і далі. В Україні, однак, ситуація була радикально відмінною від становища в московській Росії, а саме:

²³ Plokhy. *The Cossacks and Religion*. P. 207–235.

²⁴ Див.: G. Brogi Bercoff. *The Hetman and The Metropolitan. Cooperation between State and Church in The Time of Varlaam Jasyns'kyj // Mazepa e il suo tempo: storia, società, cultura – Mazepa and His Time: History, Society, Culture*. A cura di G. Siedina– Alessandria, 2004. P. 417–444; V. Zhivov. *The Question of Ecclesiastical Jurisdiction*. P. 1–8.

українська Церква була підпорядкована Константинополю, від чого Гізель теж, схоже, ніколи не хотів відмовлятися (це, напевне, так було на 1669 рік). І це, мабуть, є фундаментальною відмінністю між життям московської Церкви та української, у період до русифікації останньої, яка відбулася у XVIII ст. Мені здається, що в Гізеля теж виразно проглядається визнання взаємного невтручання світської та церковної сфер: якщо він проголошує тиск мирян при обранні на церковні посади неприйнятним, це не значить, що він передбачає таку участь кліру в політичному правлінні, яка б виходила за межі напучення, проповідування, а коли потрібно – покарання за поведінку, що суперечить моралі й пошані до законів та підданців. У цьому плані великий інтерес може становити розділ, присвячений відлученню від Церкви: тут слід поглибити аналіз, порівнюючи цю частину *«Миру з Богом»* з аналогічним розділом твору П. де Ледесми (про це теж невдовзі буде мова); але після першого прочитання я не бачу там прямих згадок про можливість відлучення правителя від Церкви. А після прочитання цілого *«Миру з Богом»* у мене склалося враження, що там немає сторінок або абзаців, у яких би за Церквою визнавався більший авторитет, ніж за Цивільною владою (гетьманів або царя). Особливої уваги Гізель надає тому, що правителі повинні дбати про безпеку підданців, про їхній захист від насильства і грабунку з боку війська, спричинених несплатою воякам належного їм «гроша». Не менш очевидними є церковні санкції щодо нечесних управителів (як по-сучасному звучить уступ, спрямований проти тих, хто, одержавши доручення будувати дороги і громадські будівлі, краде виділені на це гроші!) чи щодо господарів-визискувачів та крамарів-ошуканців. Захист церковних добр повинен мати пріоритет у діяльності правителів та підданців, але це не здається мені чимось незвичайним в Україні XVII ст. Адже не менш очевидними і суворими є обов'язки, які накладаються на духовенство, починаючи з засудження тих, хто мав би бути прикладом для всієї православної пастви, тобто «пастирів». Я вважаю надзвичайно значущими уступи, де Гізель забороняє примушувати дітей вступати в монастир проти їхньої волі, а насамперед наказує молодим людям не залишати батьків або братів та сестер у біді, постригаючись у ченці: якщо церковне майно недоторканне, то економічний добробут і фізичне здоров'я підданців-мирян не менш важливі для Гізеля.

Той факт, що про обов'язки та «моральну філософію» духовенства автор пише на початку цілої низки розділів, на мою думку, не може вказувати на якесь прагнення вищості, цим радше підкреслюється «моральний обов'язок» кліру супроти пастви православних мирян. Зрештою, у трактаті, написаному одним з найбільших церковних авторитетів і присвяченому царині, яка в тодішньому сприйнятті була «моральною філософією», клір не міг не бути

на першому місці при розгляді приписів, які стосуються каяття і покути: духовенство повинно вміти розпізнавати гріхи, описувати їх вірним, спонукати їх до каяття і накладати покуту; до виконання цих обов'язків (пастирів і суддів водночас) найадекватніше підготовані мали бути саме священнослужителі всіх рангів. Зрештою, мені здається, що якраз клір покликаний до першості в досконалості, з огляду на його почуття обов'язку, «особистого сумління», що його Гізель так наполегливо вимагає від кожного християнина (на цьому вже сильно наголошував Могила). Той факт, що в одній проповіді Йоаникій Галятовський, закликаючи до моральності, на відміну від Гізеля, поставив мирян на перше місце (зокрема владоможців)²⁵, навряд чи може вказувати на те, буцім він вважав світську владу вищою від церковної: за своєю природою проповідь звертається насамперед до вірних-мирян, і взірці проповідей, якими користувався Галятовський, були призначені насамперед для того, щоб поширювати серед мирян християнську мораль і релігійне правовір'я. Те, що Галятовський звертався насамперед до сильних цього світу, може пояснюватися не вибором якоїсь політичної ідеології, а «комунікативною ситуацією», стосунками між тим, хто висловлюється, і адресатом висловлювання, а отже, це просто питання «риторики». «*Мир з Богом*» розглядає гріхи і покуту для всіх прошарків суспільства, але адресований насамперед тим, хто повинен займатися гріхами і покутою, тобто духовенству. Отже, цілком логічно, що духовенство поставлено на перше місце. Зрештою, титульний аркуш вказує, що саме царі мають абсолютну владу і мусять першими дотримуватися християнської моралі та забезпечувати пошану до неї.

Кожну ідею і кожен вчинок треба поміщати в їх історичний і суспільний контекст (як повчас сам Гізель!): від КМА XVII ст. не можна сподіватися поняття про світськість держави і суспільства, як її розуміли філософи суспільного договору або державного інтересу, чи як її розуміємо ми у новочасному світі після Просвітництва. Мені здається, що там навряд чи могли існувати позиції, схожі на позиції католицької Контрреформації чи панівної єзуїтської течії. Як відомо, від єзуїтів Могила і його наступники запозичили схеми організації навчання та методи формальної логіки й аристотелівської філософії. Як і єзуїти, Могила, Гізель, Ясинський, Яворський мали за необхідне дбати про централізацію влади і дисциплінарну та доктринальну організацію Церкви: у цьому їх можна вважати представниками правдивої «православної Контрреформації». Гізель (як і всі його «товариші») запозичує від єзуїтів чимало формальних схем, але дуже виразно підкреслює, що «нові речі», які містяться у його трактаті, жодним чином не суперечать жодному положенню

²⁵ Див.: Л. Довга. *Соціальна утопія...* С. 234, 261 (примітка 28).

православної доктрини: він був занадто вченим богословом і юристом, щоб не знати достеменно, якими були положення правдивої православної віри. У його ставленні до державної влади, на мою думку, можна бачити одну з суттєвих ознак відмінності між ментальними схемами «могилянського» православного бароко і католицької Контрреформації. Фактично мені здається, що Гізель, як згодом і Туптало з Яворським, мали дуже добре уявлення про роздільність світської і церковної влади. Пізніше Дмитро Туптало відкрито заявить у своїх листах та в *«Літописці»*, що він займається життям церкви, а не світськими речами. Конфлікт між Яворським і Петром теж розгортався, по суті, навколо цього положення. У баченні Гізеля відокремлення сфери церковної діяльності від сфери державної (і світської загалом)²⁶ цілком очевидне: те, що священник був також суддею, відповідало особливій юридичній ситуації в Україні, яка підлягала різним системам законів за відсутності центральної державної влади. Звісно, будучи єдиною владою в українському православному світі, Церква мусила перебрати функції, які мали б виконуватися державою (якби вона була). Гізель вважає гріхом втручання світської влади в обрання на церковні посади, але так само засуджує церковнослужителів, які здобувають владу або багатство через потурання світській владі. Він забороняє військові завдавати шкоди населенню, посилаючись на Івана Хрестителя та імператора Марка Аврелія²⁷. Гізель захищає всі можливі добра і привілеї Церкви, але не вагається, як уже говорилося, забороняти батькам примушувати дітей вступати в монастир, і вважає великим гріхом, якщо люди постригаються в ченці залишаючи батьків (чи навіть своїх дітей) на поталу вбогості. Отже, права мирян зовсім не нижчі від прав церковнослужителів.

4. Намагатися прискіпливо виміряти, наскільки Гізель був русофілом, наскільки він причинився до процесу поступового скасування церковної незалежності Києва, а отже, наскільки він «зрадив» національну справу, нелегко і, мабуть, не надто корисно. Так само некорисно робити з нього схоластичного «консерватора» або «прогресивного» матеріаліста чи раціоналіста. Він – один із найтиповіших представників київської культури XVII ст., і як такого його слід вивчати, однак йому властива також певна самотність.

Насамперед слід підкреслити вкрай раціональний характер його діяльності, як культурної, так і політичної, схильність діяти завжди з чіткою метою та

²⁶ Розглядаючи гріхи різних суспільних верств, він зупиняється, приміром, на втручанні представників кліру у світські справи (Сумцов, с. 33)

²⁷ Л. Довга. *Соціальна утопія...* Р. 251. Також див.: Л. Довга. *Уявлення про справедливі/ несправедливі війни в українських проповідях XVII ст.* // *Mazepa and his time. History, Culture, Society*. Ed. by L. Siedino. Edizioni dell Orso Glessanria, 2004. С. 103–104.

реалістичними цілями. У цьому, мабуть, знаходять найвищий свій вираз його німецьке походження і протестантське виховання. Якщо додати ще період навчання в Англії, про що, схоже, можна зробити висновок із небагатьох наявних джерел (у яких, правда, про це не сказано прямо), очевидний прагматизм, завжди властивий його позиції, також постає в яснішому світлі. Ця раціоналістична і прагматична постава, на яку вплинули німецька та голландська філософія природного права, є, можливо, найочевиднішим проявом його німецького походження і лютеранського виховання (насамперед його північно-західних традицій): у цьому, мабуть, найкраще виявляється індивідуальність його особистості як інтелектуала і діяча в межах києво-могилянського світу, який – загалом – був набагато більше прив’язаний до риторичного барокового світогляду польсько-римського (і насамперед єзуїтського) походження. Здатність триматися осторонь від небезпечних ситуацій (відмова від імовірного призначення на митрополита, «обережність» стосовно Виговського та Гадяцьких трактатів) дозволила успішно захищати положення, які здавалися йому найважливішими: автономію і економічний добробут Лаври, захист інтелектуальної, духовної і душпастирської діяльності ченців і Церкви як найвищої інституції, яка регулює стосунки людей із Богом. Цілком має рацію Г. Роте, який у своєму фундаментальному вступі до «*Синопису*» пише, що в його початковій версії (йдеться про видання 1680 року), без русоцентристських вставок, доданих у пізніших виданнях, цей твір радше стверджує неминучість російської політичної зверхності і прагне добробуту всього «православного народу»; але він відображає насамперед турботу про гарантування Лаврі автономії та «ставропігії», а також добробуту ченців у всіх аспектах їхнього життя²⁸. Можна припустити, що між 1677 та 1683 роками Гізель прихильно дивився на деякі аспекти політики царя Федора Алексійовича і В. В. Голіцина, зокрема на походи проти турків²⁹: це, можливо, пояснює уступ, присвячений Куликівській битві в пізніших виданнях «*Синопису*», адже цей уступ фактично не дуже вписується у структуру тексту.

Не менш очевидною є й постава обережності та прагматичного реалізму, яка на кожній сторінці відображається в «*Мирі з Богом*». Л. Довга чудово описала систематизацію гріхів, що її Гізель укладає для всіх прошарків суспільства, розходження між ідеальною моделлю та реальною дійсністю, турботу Гізеля про юридичні аспекти та пошанування прав, набутих людьми (ще за польської доби) в межах їхніх суспільних прошарків. Його увага до економічних,

²⁸ *Sinopsis*. Kiev 1986. Facsimile mit einer Einleitung von Hans Rothe. Köln–Wien, 1983. P. 49–63.

²⁹ Щодо глибокої переоцінки ролі В. В. Голіцина див.: Т. Таирова-Яковлева. *Мазепа...* С. 32–85.

соціальних та демографічних чинників (він турбується про згуртованість «православного народу» та про його чисельність, тобто про збереження кількості православних у період величезних втрат, спричинених війною, переміщеннями між Правобережжям і Лівобережжям та різноманітними катастрофами), обурення через шкоду, завдану економіці та населенню російськими вояками, турбота водночас про демографічне, соціальне і конфесійне становище, яка спонукає його заборонити тим, хто одружується на чужині, покидати дружину й дітей у землі невірних³⁰ – ці й чимало інших деталей трактату вказують на вкрай прагматичну раціональність Гізеля.

На кожній сторінці також добре видно, як сильно він був прив'язаний до історичної дійсності доби і суспільства, в якому він писав. Заборона полоненим проклинати день свого народження або своїх батьків відображає, ясна річ, конкретне християнське вчення, але вписується в контекст безперервних війн та багатьох тисяч бранців із простих людей, забраних у полон татарами і турками; ця ситуація мучила громадське сумління українців. Згадана вище його позиція (яку часто згадують у критиці) – вкрай рішуча й виразна – спрямована проти страхітливих «гріхів», скоєних російськими солдатами в Україні, пов'язана насамперед із власним досвідом періоду між 1651 та 1667 роками та з дипломатичними місіями, що їх виконував сам Гізель у Москві задля захисту прав та добр Церкви, але й українського суспільства також; однак її слід помістити в контекст неодноразових протестів із боку козаків та низки діячів українського суспільства проти зловживань владою та насильств, здійснюваних росіянами, що сприяло ще недавнім (1658 р.) спробам Виговського повернути Україну в межі *Речі Посполитої трьох*, а не *двох народів*: хоча в 1669 році навіть ця можливість вирішити проблеми України була далекою, Гізель, з його політичним і філософським реалізмом, не міг не брати до уваги ці серйозні і значущі факти³¹. Цим я не хочу стверджувати, що Гізель був коли-небудь прихильний до ідеї повернення під польське верховенство. Ба більше, я вважаю, що він мав на думці радше єдність віри між росіянами й українцями, а отже, можливість того, що в православному царі православна Церква одержить свого природного «суверена-захисника»³². У цьому розумінні «Мир з Богом» мав на меті дати «пораду» найвищій владі дбати про порядок і безпеку також на землях, які лише недавно потрапили під «захист високої царської руки». Однак Гізель, безперечно, добре знав, з якими проблемами пов'язаний цей «захист»,

³⁰ Н. М. Сумцов. Иоанникий Галатовский... С. 34. І див.: Л. Довга. *Соціальна утопія...* С. 245–246, 251–252, і далі.

³¹ Зауваги С. Плохія (*The Cossacks and Religion...* Р. 275–333) стосуються попередніх періодів, але вони ще слушні для 1669 р. і далі.

³² S. Plokhyy. *The Cossacks and Religion...*

і не мав наміру залишатися німим супроти несправедливості. Зрештою, цілий «*Мир з Богом*» наводить на думку, що він прагнув зміцнити ту надзвичайно делікатну рівновагу, що обумовила розв'язання, – будучи досить неприродним, воно не мало шансів витривати довго, але здавалось ідеальним, – яке полягало у визнанні політичної зверхності царя, залишаючись у константинопольській церковній юрисдикції. Це захищало автономію Церкви і водночас давало Україні гарантію прямого державного підпорядкування великому православному правителю та військового захисту. Жоден уступ «*Миру з Богом*» не дає підстав думати, що він волів би підпорядковуватися владі патріарха Московського. Ще в 1680 році, публікуючи «*Синопис*», він (або автори книги) висловив побажання замінити Римський патріархат Московським у переліковій патріархатів «вселенської Церкви» в межах традиційної пентархії, але це не свідчить про прагнення змінити юрисдикцію Київської митрополії.

Якою обережною була позиція Гізеля в політичній сфері, показує частина, присвячена молитвам, які під час літургії промовляли за правителів та ієрархію, як мирську, так і церковну: обов'язково, – пише Гізель, – у молитві має згадуватися «Ц(а)рть, князь, или Г(оспо)динъ своея Державы», «вся Полата или Синклить, и все воинство», а в церковній царині – «С(вят)ѣишій Патріарх своея Патріархїи, Митрополить или Епископъ своея Епархїи» (с. 95).

Відомо, що споминання правителя (або його відсутність) під час літургії було фундаментальним і делікатним питанням у стосунках між Церквою і державою. У цьому випадку Гізель теж міркує в традиційних межах, але мені здається, що тут дуже чітко виступає і бачення архимандритом стосунків між державою та Церквою, і його крайня обережність, продиктована все ще великою непевністю в міжнародній політиці тієї доби та у становищі України. «Мирським» співрозмовником кожного патріарха або митрополита (чи навіть єпископа) був суверен, що правив державою, у якій була розташована Київська митрополія. У повищому уступі Гізель, звісно, має на думці не лише вірних Лівобережжя (сувереном яких у 1669 році вже був цар), але також вірних Правобережжя, як у його «буферній» зоні, так і в частині, підпорядкованій польському суверенові. Можливо, що він мав на думці також білоруських вірних, чий єпископи в деякі періоди отримували рукоположення з Москви, але не раз демонстрували їй свій спротив³³. Отже, Гізель завжди має на думці конкретні ситуації своєї доби, підтримуючи традиційну, починаючи від Могили й надалі, політику Київської митрополії, яка гарантувала єдність усіх православних вірних його митрополії. Мені здається ймовірним, що він

³³ S. Plokhyy. *The Cossacks and Religion...* P. 330–332.

встановив норми поведінки навіть на той випадок, коли б (нехай навіть проти його бажання) Київ мав повернутися під владу Польщі: звідки можна було знати, що принесе майбутнє? Не думаю, що в 1669 році Гізель мав певність, що в Україні «господар» більше не зміниться: повернення польського короля не можна було зовсім виключати. Цей «церковний прагматизм», зрештою, видно також у церковній царині: вірні мали молитися за патріарха свого патріархату – і всі знали, що для Києва це був Константинопольський патріарх; за митрополита, а коли його нема, то за свого єпископа – таке могло трапитися на Правобережжі чи в Білорусії, а також на Лівобережжі в тому разі, якби ці землі повернулися під неросійське підпорядкування. Фактично, не таким давнім часом датувалися діяльність Виговського і його спроби віддалитися від Москви³⁴. Формула, вжита Гізелем: «Ц(а)рь, князь, или Г(оспо)динъ своея Державы», – свідчить про можливість зміни правителя і про готовність Київської Церкви молитися за нього, ким би він не був.

У певному сенсі це означало також можливість, що прийде «князь», тобто досить сильний гетьман, який у чітко визначеній системі ієрархії міг би стати природним «відповідником» Київського митрополита і бути симетрично підпорядкованим природному двочленові патріарх/цар. І, на мою думку, так і справді сталося за доби Мазепи та Варлаама Ясинського. Був уже прецедент Хмельницького у добу його тріумфального вступу в Київ, але його значення зостається частковим, бо то був дуже короткий епізод серед багатьох інших епізодів конфліктів між Богданом та низкою гетьманів його часу. Натомість у часи Мазепи наявність двовладдя митрополита та гетьмана мені здається цілком очевидною, і воно було паралельним і підпорядкованим двовладдю патріарха і царя (принаймні в уявленні українців: у Москві ж безумовна вищість царя була вже фактом).

У цій перспективі дуже важко зрозуміти, до якої міри можна говорити про патріотизм чи національне почуття або проросійську чи русоцентричну позицію Гізеля: для нього і для його доби проблема стояла по-іншому, ніж ми це сприймаємо сьогодні. Гізель не вважав бажаним повернення до польського підданства, але не припиняв захищати інтереси Лаври, Київської митрополії і всього українського суспільства від свавілля росіян. Достатнім доказом мені здається захист константинопольського підпорядкування, навіть якщо не згадувати всі фази його крайньої політичної обережності. Я вважаю цілком коректним підкреслити надзвичайно сильне відчуття відмінності, приналежності до іншого культурного світу та інтелектуальної автономії, іншість звичаїв та «логічної системи», які характеризують Гізеля і всю «могилянську

³⁴ Див. S. Plokyh. *The Cossacks and Religion...* P. 329–333.

школу» порівняно з москвинами, як слушно підкреслював ще Сумцов у своїй і досі актуальній праці³⁵, і як підкреслювали різні фахівці (задля стислості назвімо лише вже згадуваних Девіда Фріка та Сергія Плохія). Очевидно, слід також провести хронологічне розмежування поглядів, виражених у вчинках та писаннях Гізеля, у стосунку до розвитку подій. Однак можна зважити на те, – як пише Г. Роте, – що в основі всіх його вчинків і писань завжди лежала водночас ідея

місцевої автономії і надрегіональне значення Печерського монастиря як спільного фундаменту української і російської релігійності.

Мабуть, дедалі більше прагнення догодити російській владі справді з великою очевидністю проявлялося в низці видань «*Синопису*», пов'язаних із антиосманськими повстаннями 1676 та 1677 років: паралель, яка проводилася між Куликівською битвою (доданою у видання, датовані 1680–1681 роками) і цими вирішальними кампаніями, не могла бути випадковою³⁶. Важко сказати, що б написав Гізель, якби дожив до фактичного підпорядкування Київської митрополії Московському патріархатові, а відтак – до приходу Мазепи та років його слави. Можливо, він намагався б будь-яким способом захистити те, що залишалося від самобутності Київської Церкви, саме так, як робив це Варлаам Ясинський. Однак, будучи більшим реалістом і прагматиком, Гізель, мабуть, виразніше б зрозумів, що шлях поступової русифікації був неминучим.

5. Отже, яке місце займає трактат Гізеля в історії «моральної філософії» України XVII ст. і що він собою являє?

Щоб відповісти на це запитання, треба, мабуть, написати цілу книжку, а насамперед мати набагато глибше знання всіх джерел і моделей, які надихали автора: не досить посилатися на катехизми Белларміно і книжки Ледесми, Отців Церкви (але яких саме?), Августина (який, безперечно,

³⁵ Н. Ф. Сумцов, *Иннокентий Гизель. К истории южнорусской литературы XVII в.* К., 1884. С. 20–21 (Оттиск из «Киевской старины». Х. 1884. С. 183–226). Цікаво відзначити, що майже всі посилання, наведені Сумцовим із приводу «проросійських» вчинків Гізеля, взяті з Соловйова: мабуть, буде корисно ще раз дослідити оповідь Соловйова про XVII ст. під оглядом літературного опрацювання та поглядів на історію і на Росію. Події, з яких видно, що Гізель докладав зусиль для захисту Лаври та української автономії, описані в історичних документах, опублікованих в «Архиве Юго-Западной России», або в архівних рукописах. Найбільше інформації міститься в: В. О. Эйнгорн. *О сношениях малороссийского духовенства с московским правительством в царствование Алексея Михайловича* // Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1893/2; 1894/3; 1898/4; 1899/1, 2.

³⁶ Rothe H. *Sinopsis*. P. 63–64.

мав фундаментальне значення), традицію римської і/або фламандської чи німецької Контрреформації. Гадаю, тут потрібно також глибоко врахувати протестантську традицію, зокрема в богословській царині, і традицію мислителів-юснатуралістів. Св. Августин був одним із найулюбленіших і найбільш цитованих великих Отців Церкви у всіх авторів КМА (зокрема в Туптала)³⁷, але варто не забувати, що сам Лютер був ченцем-августинцем, а Гізель був вихований як лютеранин. Невипадково мотив свободи волі людини та індивідуального сумління³⁸ як найвищого орієнтиру у її виборі добра був основоположним у цілій богословсько-моральній системі Гізеля.

Мені здається можливим, що – як уже не раз говорилося – тут справді мав місце вплив новочасних теорій природного права Гуго Гроція, чи принаймні тих течій думки, найбільшим представником яких він був: і в цьому випадку лютеранське та західне походження Гізеля, можливо, зумовило його схильність сприймати новочасні елементи, які були новішими, ніж ті, котрі панували в КМА «єзуїтського покрою»³⁹. Можливо, він був знайомий з творчістю Юста Ліпсія чи авторів, які передавали деякі його формулювання: деякі «норми» (моральні, суспільні, економічні), що їх він доводить до відома владомощців, нагадують саме приписи Ліпсія, зокрема положення про війну і поведінку вояків, які не мають знущатися з населення, але також про поведінку воєначальників, які не мають затримувати чи відкладати платню воякам⁴⁰.

З огляду на обмежене коло проблем, які можна розглянути в обсязі цієї

³⁷ Dushan Bednarsky. *The Spiritual Alphabet: St. Dymytrii, Metropolitan of Rostov's Rhetorical Program for Inward Knowledge*. Unpublished Dissertation – University of Alberta, Edmonton (Dpt. of Modern Languages and Cultural Studies, Edmonton, Alberta, Fall 1998).

³⁸ Це основоположна ідея, починаючи з самої «Передмови». Див. також докладний її опис у L. Dovha. *To Act or To Doubt: The Doctrine of Conscience in Innokentii Gisel's Treatise Peace with God for Man* // *Journal of Ukrainian Studies*. 2006. N. 31. 1–2 (Summer–Winter). С. 135–148.

³⁹ Звісно, Києво-Могилянська версія культури єзуїтського походження є явищем дуже позитивним у розвитку слов'янської православної культури, і не слід забувати про самобутню адаптацію єзуїтської культури, яку здійснили великі дидакаси Колегії. Однак не можна не визнати, що в масштабі Європи XVII ст. вже розвивалися нові течії думки – моральної, юридичної, педагогічної, філософської – які представляли енергійніший рух у напрямку новочасності. Синтез цієї філософії зі слов'янсько-візантійською традицією відбувся в Україні за Сковороди. Це не заперечує того, що в Гізеля спостерігаються деякі елементи, які справді вражають новизною в контексті місця і часу, в яких він діяв.

⁴⁰ В Росії елементи теорії природного права і захисту прав населення в межах сильного централізованого державного устрою досить часто подибуємо в перші десятиліття XVIII ст. Згадаю тут твір Татищева, на якого сильно вплинула філософія К. Вольфа (і, на мою думку, також Ліпсія) (див. G. Brogi Bercoff, V. N. *Tatiščev: l'innovation et la tradition* // *Dall'opus oratorium alla ricerca documentaria: la storiografia polacca, ucraina e russa del*

статті, гадаю, що варто зупинитися – дуже коротко – на деяких елементах тяглості, які, на мою думку, можна виділити у трьох фундаментальних творах трьох головних «богословів» могилянської традиції XVII ст. – Петра Могили, Інокентія Гізеля та Стефана Яворського.

Усі три твори присвячені описові природи, функції і відправи святих таїнств. Хоча обряд святих таїнств був описаний у багатьох попередніх творах, зокрема в «*Потребнику*» патріарха Філарета (Москва, 1626 р.), між цим попереднім російським твором і київською «школою» лежить ціла безодня. І це не лише через відмінність джерел, а саме через цілу низку аспектів логічного підходу, а також формальної побудови. Хоча з погляду доктрини різниці дуже незначні, радикальна відмінність підходу постає особливо очевидною з аналізу обряду хрещення, застосованого до дорослих, з розмежуванням між різними групами катехуменів (католики-схизматики, еретики, мусульмани, євреї)⁴¹. Цікаво відзначити, що в Москві потреба окреслити і закріпити вчення про святі таїнства не відчувалася аж до другої половини XVII ст., але й тоді її відчули радше завдяки внескові білоруських та українських дидакалів, ніж через внутрішню необхідність Московії: схоже, що в Україні ця потреба виникла внаслідок знання про те, що протестантська Реформація проповідувала заперечення святих таїнств. Московія не мала прямих контактів ні з протестантами, ні з євреями, а тому дотримувалася традицій, почасти відмінних від київських⁴². До створення «*Требника*» Могили фактично підштовхнула специфічна ситуація України в багатоетнічній і багатоконфесійній польській державі.

Виникнувши у специфічних українських обставинах, «*Требник*» Могили став справжньою вихідною точкою для східнослов'янського богослов'я, пам'яткою надзвичайної гармонії в організації кожної частини і загальної структури: розрізнення між формою і змістом, розмежування між теоретичним визначенням, практичним застосуванням, дисципліною поведінки, уточнення літургійних формул та їх значення, чіткість опису святих таїнств та їх уділення

XVI–XVIII secolo. // «*Europa orientalis*». V. 1986. P. 374–420; Eadem. *Rhetorical Reworking and Ideological Background in the 'Istorija Rossijskaja' of V. N. Tatiščev* // *Contributi italiani al X Congresso Internazionale degli Slavisti – Sofija 1988*, in: «*Europa orientalis*». VII. 1988. P. 339–360; А. Толочко. *История российской В. Татищева: источники и известия*. М.–К., 2005). У цьому сенсі Гізель знаменує початок проникнення в Україну цього різновиду політичної думки, випереджаючи Росію більш ніж на півстоліття.

⁴¹ Див.: G. Brogi Bercoff. *Eretici, miscredenti, non credenti: l'abiura e la confessione di fede nel rito del battesimo secondo Petro Mohyla*. // *Jews and Slavs*. Jerusalem. X. 2004. С. 23–48.

⁴² Див.: М. Melnyk. Włodzimierz Pilipowicz. *Kazania i komentarze sakramentalno-liturgiczne Z Trebnika św. Piotra Mohyły*. Olsztyn, 2003. S.36–38.

свідчать про те, що «Требник» був першим новочасним богословським твором на теренах східних слов'ян. Після легалізації православної церковної ієрархії, інтенсивної діяльності з відбудови Києва та його пам'яток, з увагою до архітектурного аспекту (це, зокрема, відбудова церков і монастирів), публікації (хоча й у скороченій формі) таких фундаментальних творів, як «Літос» та «Катехизис» (твору, присвяченого конфесійній полеміці і «Сповіданню віри»), створення установи, в якій провадили систематичні студії і навчальну діяльність (Могилянська колегія), базовані на найновочасніших критеріях доби, – після всіх цих ініціатив Могила мусив увінчати свою діяльність логічною і раціональною систематизацією «доктрини». Українська православна Церква – як складник вселенської православної ойкумени («*katolikes*»), але також у своєму зв'язку з конкретно історичною і політичною дійсністю – повинна була визначити основи свого існування, літургійні правила і правила поведінки для свого функціонування і для функціонування держави, в якій вона діяла.

Коли ж писав свій трактат Гізель, становище різко змінилося і дуже ускладнилося. Щоб повернути надію на порядок у моральному і цивільному житті, він пише трактат про одне зі святих таїнств, тобто про каяття і покуту. Можливо, ця тема була йому ближча через його власне протестантське (а отже, августи́нське) походження і через його надзвичайно сильне почуття особистої відповідальності; можливо, він вважав, що таким чином змусить задуматися суспільство, тобто спільноту вірних, про вчинені гріхи, а відтак привести його до каяття і відновлення морального та цивільного здоров'я. Трактат Гізеля містить теоретичні, «філософські» частини і «прикладні», практичні, нормативні частини. Отже, він сам по собі представляє два аспекти моральної філософії, як її розуміла також римо-католицька Церква XVII ст.: тобто власне філософію і казуїстику. У трактатах із моральної філософії та казуїстики католицької Контрреформації перша була рефлексією над природою, священним характером, основоположною ідеєю моральних засад, з описом поглядів найбільших авторитетів (Біблія, Отці Церкви, св. Тома, інші мислителі, Тридентський собор); друга була ілюстрацією їх практичного застосування у всіх можливих обставинах людського життя і в зв'язку зі слабкостями людини і суспільства, в якому вона живе⁴³. Отже, у цьому сенсі мені здається, що визначити «*Мир з Богом*» Гізеля як трактат із моральної філософії, згідно зі схемами традиційної західної церковної філософії, насправді не буде перебільшенням. Натомість я вважаю, що малопродуктивно шукати конкретні моделі у різноманітних катехизмах: звичайно, окремі твердження подібні

⁴³ Див.: *Casuistique* // A. Vacant, E. Mangenot. *Dictionnaire de théologie catholique*. Vol. II. Paris, 1910. P. 1860–1877, зокрема 1872–1874.

до тверджень, які містяться в катехизмах, але йдеться суто про тотожність доктринальних принципів: катехизми відмінні від «*Миру з Богом*» за їхньою метою, структурою, інтелектуальним рівнем, змістом. Найближчою до нього західною моделлю, схоже – на основі попереднього, поверхового аналізу – є «*Theologia moralis, in qua universa Sacramentorum doctrina exactissime ... traditur*» Педро де Ледесми з ордену домініканців у Саламанці. Цей твір був написаний іспанською мовою наприкінці XVI ст. і в 1630 р. в Бельгії перекладений латиною. У творі розглядаються всі святі таїнства (Хрещення, Миропомазання, Євхаристія, Покаяння, Соборування, Священство, Шлюб). «*Poenitentia*» займає 240 сторінок (с. 330–570), з додатком «Трактату про відлучення від Церкви» (с. 570–636). Частина, присвячену покаянню, Педро де Ледесма ділить на низку розділів, починаючи з опису і визначення таїнства; відтак у кожному розділі він окремо розглядає зміст, форму і роль священнослужителя; щодо окремих моментів він наводить погляди авторитетів (св. Августина, св. Єроніма, Дунса Скота, св. Томи), завершуючи декретами Тридентського собору. Відтак додає до кожної теми по кілька прикладів і розгортає казуїстику: різні ситуації і обставини гріха, сповіді, покаяння, покути. Навіть з такого стислого опису видно, що цей твір має багато спільного з твором Гізеля, принаймні у структурі. Зокрема цікаво проаналізувати в обох авторів розділ про відлучення від Церкви, але глибшого аналізу потребують обидва твори в їх цілості. Це питання неабиякої праці, враховуючи до того ж, що, як не дивно, твір «*Theologia moralis*» Педро де Ледесми дуже важко знайти навіть у великих спеціалізованих бібліотеках Риму: єдиний його примірник я знайшла у Ватиканській бібліотеці. На жаль, я не мала часу зайнятися цим питанням у минулі місяці, а Ватиканська бібліотека зачинається на три роки (у зв'язку з реставрацією). Звісно, цю книгу можна знайти і в інших країнах, але вона не дуже поширена. Було б надзвичайно цікаво дізнатися, де про неї знали, а отже, де міг її прочитати Гізел: у Німеччині? в Англії? в якомусь іншому місці?

Уточню, що на основі короткого аналізу, який я провела, не можна мати певності, що ця книга справді послужила взірцем для Гізеля. Треба шукати точніших відповідностей і перевірити, чи не мали на нього більшого впливу радше твори Белларміно чи інших авторів Контрреформації (чи Реформації!). Зараз я можу сказати лише те, що аналогії з катехизмами не простежуються і що взірці належить шукати саме в трактатах з морального богослов'я, у їх подвійних версіях, що містять філософську частину і частину, присвячену практичному застосуванню (казуїстиці).

Мене вразила ще одна обставина – подібність структури і теоретичних формулювань деяких «приписів» Гізеля щодо заручин і шлюбу та ще одного твору, присвяченого цьому таїнству, авторства того ж Педро де Ледесми, а

саме «*Tractatus de magni matrimonii sacramento*» (Венеція, 1595, 768 с.)⁴⁴. У цьому випадку теж слід провести ретельне дослідження, бо, звісна річ, фундаментальні правила щодо таїнства шлюбу не так уже дуже й відрізняються в доктрині католицької Церкви та в православному вченні. У кожному разі, необхідні тривалі дослідження, щоб визначити, чи залежність «*Миру з Богом*» від цих творів, написаних домініканцем із Саламанки, справді існує.

Однак у двох повищих творах можна виявити також деякі цілком очевидні відмінності. Ледесма ніколи не зосереджується на конкретних деталях реального життя людей, які живуть у якійсь конкретній країні. Його описи багаті на вчені цитати, богословські і філософські розважання, тези та антитези, полемічні уривки. «Застосовні» випадки, казуїстика регулярно наводяться в кінці окремих тем, але завжди дуже ощадливо і подані у вселенській перспективі: вони чинні для будь-якого місця, доби та суспільно-історичної дійсності, де панує католицька Церква. Гізель, як ми бачили, пише для певного суспільства, у певний конкретний історичний момент, посиляючись на ситуації, які можна точно визначити, він хоче регламентувати і згуртувати це суспільство і свою Церкву, залишаючись прибічником інтересів та сподівань, специфічних для країни, в якій він живе, і насамперед для «своїєї» Церкви і «свого» монастиря.

Конкретність опису норм поведінки і чітка окресленість адресата, до якого звертається Гізель, є, мабуть, найхарактернішими рисами «*Миру з Богом*». Прикладів можна навести безкінечну кількість. У цьому, мабуть, і полягає його більша оригінальність навіть стосовно його попередника Петра Могили і наступника Стефана Яворського. Чи були ця конкретність і цей прагматизм плодом раціоналістичних течій, які вже існували в німецькому, голландському та англосаксонському світі у його час? Чи є якийсь зв'язок із його протестантським вихованням? До якої міри йдеться також про індивідуальні психологічні властивості автора, небуденна особистість якого дедалі більше виявляється в процесі вивчення його творчості?

На ці запитання я не маю відповіді. Повертаючись до початкового питання, поставленого Чижевським, я б хотіла з більшим оптимізмом подивитися на існування якоїсь філософії (чи якоїсь філософської течії) в Україні XVII ст. Високоорганізованих, оригінальних філософських систем справді європейського масштабу не існувало: щодо цього Чижевський має рацію. Однак творові Інокентія Гізеля властиві прикмети трактату з моральної філософії, наділеного адекватним апаратом практичного застосування (казуїстикою). У цій подобі його можна помістити в межі церковної філософської течії, яка

⁴⁴ Цей твір можна знайти в Римі в Бібліотеці Казанатензе (збірка єзуїтів) та в Бібліотеці Валлічелліана (Братство св. Філіппо Нері).

процвітала в XVII ст. у цілій Європі і була представлена головню трактатами католицької Контрреформації, але опрацьовувалася також на теренах православ'я деякими з найосвіченіших його представників. У межах цієї схеми моральної філософії, властивій добі Контрреформації, у творі *«Мир з Богом»* були визначені елементи, які походять з інших, передніших філософських систем, де більшу увагу звертали на людські і природні закони, з філософії Ліпсія, Гротіуса і (можливо) спадщини Еразма. Завданням подальших досліджень буде точніше визначення місця і ваги цих елементів. У кожному разі, немає сумніву, що Гізеля можна зарахувати до тих, хто заклав перші основи правдивої «системи» православної християнської моральної філософії. Мені здається важливим наголосити також на тому, що Педро де Ледесма не був єзуїтом, а домініканцем, і що він був іспанцем. Це відкриває нові перспективи бачення розмаїтості можливих західних впливів (також у межах католицького світу) на КМА: це не лише неосхоластика єзуїтів, але й августинська та домініканська традиції; не лише Польща, Антверпен, Німеччина і Рим, але й Іспанія. Досі Іспанію занадто мало брали до уваги в дослідженнях, присвячених КМА (а також у дослідженнях Контрреформації та барокової культури в Польщі). Який великий обсяг досліджень ще доведеться провести!

«Камінь віри» Стефана Яворського вважають першим богословським трактатом, написаним у Росії. Це, по суті, слушно. Звичайно, він краще відображає культуру КМА та київських інтелектуальних еліт, ніж російську культуру. До того ж, джерела *«Каменя віри»* були встановлені. Очевидно, що замисел твору породжений антипротестантською полемікою. Головним взірцем слугував Белларміно. Однак вражає тяглість цього твору у зв'язку з творчістю Петра Могили та Інокентія Гізеля, хоча на неї ніколи не звертали належної уваги. Яворський теж аналізує сім святих таїнств, описує їх форму і зміст, наполягає на необхідності «сумління» у «суб'єктів» (священника і осіб, які отримують таїнство). Виразніше, ніж Гізель (і, звісно, ніж Могила) він описує погляди «противників» і «правдивих пастирів», наводить великі цитати з Біблії, цілі уступи з Отців Церкви (зокрема, з Василя та Дамаскина, але також інших) та церковних «авторитетів» різного походження і з різних епох. На відміну від стриманого і раціонального Гізеля, він подає довгі, їдкі і пристрасні інвективи проти переслідувачів Церкви і протестантів, виказує вподобання до екзегези, застосовуючи до багатьох біблійних епізодів три рівні історичної, моральної та алегоричної інтерпретації. *«Камінь віри»* є твором, якому властиві численні аспекти католицької полемічної літератури. Митрополит Рязанський сам себе називав «екзархом» Константинопольського патріарха і до реалій, в яких жив, намагався застосовувати безкінечні «правила», включені в *«Мир з Богом»* Гізеля, з наміром захистити не стільки себе самого, як те, що залишалося

з церковної традиції, успадкованої від Києва та КМА, та уявлення про православ'я, які він вважав правильними. Організовуючи монастир у Ніжині, він, мабуть, сподівався створити місце, де можна було б зберегти ідеологічну спадщину, аж поки не настануть кращі часи. Як відомо, він був змушений випити до дна надзвичайно гірку чашу розвалу української Церкви, а також гетьманату: він помер у 1722 році, на посаді голови Священного Синоду, яка – доручена йому – виглядала особливо гротескно.

З ним остаточно завершився цикл «православної реформи» – розпочатий твором Петра Могили, який визначив обриси «доктрини» та «обряду» новочасної, добре організованої православної Церкви; продовжений Інокентієм Гізелем, який намагався згуртувати суспільство і Церкву, ризикуючи зазнати краху, через високоорганізовану систему норм поведінки, які разом утворюють справжній трактат «моральної філософії» у церковній царині; завершений «Каменем віри», де подано підсумок, який окреслював антиєретичне (антипротестантське, а також антикатолицьке) вчення, що утворювало богословську систему, засновану на алегоричній та моральній інтерпретації і на захисті власного бачення світу, власного світогляду, власної філософії. На жаль, ця філософія вже помирала, і, зрештою, розвиток російського філософського богослов'я XIX–XX ст. пішов іншими, платонічними, а не аристотелічними шляхами, як у Яворського. Можливо, це ще одне підтвердження відмінності між російським та українським культурними устроями.

Українським діячем XVII ст., який справді сформував російську історію і культуру, залишивши в ній глибокий слід, був Теофан Прокопович. Він не написав ніякого справжнього трактату, ні філософського, ні богословського, але його діяльність радикально змінила політичний, культурний і церковний устрій Росії. Він був, мабуть, найменш українським з усіх діячів, які творили церковну культуру новонародженої Російської імперії. Навіть його «*Володимир*», хоч і присвячений початково Мазепі, насправді був написаний з нагоди планованого візиту Петра, і, без сумніву, з наміром приховати династичну спадкоємність між Києвом і Москвою.

Якщо добре подумати, набагато більшою мірою, мабуть, ніж Теофан Прокопович, «українцем» (чи радше «киянином») був німець Інокентій Гізель, так само як був ним молдавський князь Могила. Ця здатність Києва асимілювати чужинців виглядає просто надзвичайною, принаймні для того, хто дивиться ззовні, з далекої Італії!



Архиєпископ Ігор (Ісіченко)

**«Мирь съ Богомъ челоуѣку»
в контексті богослов'я покаяння**

На світанку новозавітної історії з пустельного Прийордання залунав заклик Христового Предтечі Йоана: *«Покайтесь, бо наблизилось Царство Небесне!»* (Мт. 3:2). Євангелист із захопленням повідомляє про широкий резонанс цього заклик: *«Тоді до нього виходив Єрусалим, і вся Юдея, і вся йорданська околиця, і в річці Йордані хрестились від нього, і визнавали гріхи свої»* (Мт. 3:5–6). Навіть ті, хто згодом зречеться провіщеного Йоаном Месії, відчули в Йоанових словах відгомін пророчих застережень: *«Покайтесь, і відверніться від усіх ваших гріхів, і не буде вам провина на спотикання! Поскидайте з себе всі ваші гріхи, якими ви грішили, і створіть собі нове серце та нового духа! І нащо маєте померти, Ізраїлів доме?»* (Єзек. 18:30–31). Приписи стосовно покаяння містилися в Торі – Мойсеевім П'ятикнижжі (Лев. 5:21–26). Там-таки, у книзі Левит, юдеї читали промовлені Господом до Мойсея слова провіщення: *«І визнають вони гріх свій та гріх батьків своїх, що ними спроневірилися були Мені, а також, що ходили проти Мене»* (Лев. 26:40). А п'ятдесятити псалом та історія падіння й каяття пророка Давида (2 Цар. 11:1–12:24) давали взірцевий приклад цілковитого прощення важкого гріха через щире покаяння.

І ось натовпи юдеїв облягають Йоана, прагнучи скинути з себе ярмо гріха, аби дістати право на месіянське Царство. Попри те, що сам Ісус Христос був єдиним вільним від гріха від народження, Він символічно чинить знак покаяння: перед виходом на прилюдну проповідь з'являється над Йорданом і хреститься від Йоана Предтечі в річкових струменях, зауваживши Йоанові: *«Допусти це тепер, бо так годиться нам виповнити усю правду»* (Мт. 3:15).

Покаяння, тобто відверте визнання власних провин задля їхнього подолання, «визнання гріхів і глибоке усвідомлювання, що будь-яка провина, навіть проти ближнього... провина перед Господом»¹, входить до духовности

¹ Словник біблійного богослов'я: Під ред. Ксав'є Леон-Дюфура та ін.: Пер. з 2-го франц. вид. Рим; Львів, 1996. С. 782.

Нового Завіту як одне з найефективніших знарядь творення особистості християнина. Господь Ісус Христос у притчі про блудного сина (Лк. 15:11–32) дає взірець каяття, що цілковито змінює життя людини й повертає їй радість Богосинівства. І в стосунках із Месією різними способами реалізується талант каяття апостола Петра (Лк. 5:8), Закхея (Лк. 19:8), блудниці (Лк. 7:36–50). Митареву молитву, зосереджену довкола визнання власних провин: *«Боже, будь милостивий до мене грішного!»* (Лк. 18:13), – Ісус подає за спасительну альтернативу самовдоволеній, а тому порожній молитві фарисея.

Однак радість безпосереднього покаяння перед Божим Сином мала перейти після Його тілесної розлуки з апостольською спільнотою та вознесіння в інші форми. Передбачаючи складність цього переходу, Христос навчав бачити Господню присутність при визнанні провин у спільноті вірних: *«А коли брат твій завинить супроти тебе, піди й докори йому віч-на-віч. Коли послухає тебе, ти придбав брата твого. Коли ж він не послухає тебе, візьми з собою ще одного або двох, щоб усяка справа вирішувалася на слово двох або трьох свідків. І коли він не схоче слухати їх, скажи Церкві; коли ж не схоче слухати й Церкви, нехай буде для тебе як поганин і митар»* (Мт. 18:15–17). При цьому Він обіцяє апостольській громаді: *«Усе, що ви зв'яжете на землі, буде зв'язане на небі, і все, що розв'яжете на землі, буде розв'язане на небі»* (Мт. 18:18). Пізніше Господня обіцянка конкретизується у відомому зверненні до первоверховного апостола: *«І ключі тобі дам від Царства Небесного, і що на землі ти зв'яжеш, те зв'язане буде на небі, а що на землі ти розв'яжеш, те розв'язане буде на небі!»* (Мт. 16:19).

Апостоли усвідомлюють покаяння як прилюдне визнання провин перед громадою. Апостол Яків радить: *«Признавайтесь один перед одним у своїх прогріхах»* (Як. 5:16). Йоан же Богослов роз'яснює: *«Коли ми свої гріхи визнаємо, то Він вірний та праведний, щоб гріхи нам простити, та очистити нас від неправди всілякої»* (1 Ін. 1:9). Так до релігійного життя ранньої Церкви входить публічна сповідь, яка включала визнання гріхів, період покути, виключення зі спільноти, відпущення гріхів і, нарешті, формальне повернення до спільноти. Увесь процес називався *ἐξομολογησις*². Невеликі громади, зосереджені довкола харизматичних лідерів, нечисленні, переслідувані оточенням, вільні від облудливих святенників, створювали всі умови для систематичного спостереження членів громади один за одним і плекали атмосферу щирості й взаємодовіри, без яких публічна сповідь втрачала повноту духовного змісту й виховний ефект.

Післяапостольські пам'ятки ранньої Церкви II–III ст. раз у раз нагадують про необхідність публічної сповіді як умови досконалого життя. *«Дідахе»*

²Kelly, John N.D. *Początki doktryny chrześcijańskiej*. Tłum. z ang. Warszawa, 1988. S. 166.

напучує: «У спільноті визнай переступи свої»³ (IV, 14); «Зібравшись разом у воскресний день Господній, поламайте хліб і складіть подяку, визнавши перед тим ваші переступи, щоб ваша жертва була чистою»⁴ (XIV, 1). У «Пастирі» Єрми ще відображене радикальне ставлення до покаяння як унікального, буквально єдиного шансу на прощення провин: «Коли хто, будвши спокушений дияволом, згрішив, має одне покаяння. Коли ж часто грішитиме й творитиме покаяння, не послужить це на користь людині»⁵. Тертуліян зазначає: «Оскільки сповіданням готується прощення, зі сповідання народжується покаяння, а покаянням умилюється Бог»⁶, – і детально подає образ публічного покаяння: «В цей час належить бути вбраним у лахміття й лежати в поросі, забруднивши тіло нечистотами, а дух зануривши в скруху, і з жалем міркувати про свій гріх. Споживати належить тільки просту їжу й напої, і то не для догоджання череву, а для підтримки життя, частіше постити й чинити молитви, вдень і вночі стогнати, плакати й зивати до Господа Бога твого. Належить падати перед пресвітерами, клякати перед улюбленими Божими, перед усіма братами намагатися знайти заступництво про здійснення нашого прощення»⁷.

У IV–V ст. публічна сповідь занепадає, хоча ще подекуди зберігається в монашому побуті. Прп. Йоан Касіян (350 чи 360 – бл. 440) у своєму «Уставі» описує, як публічна сповідь відбувалася в єгипетських монастирях ще в IV–V ст.: «Коли всі браття зберуться на молитву, він [винний], простягнувшись на землі, благає прощення і доти перебуває в цьому положенні, доки скінчиться служба й авва накаже йому встати з підлоги»⁸.

Публічна сповідь доповнювалася публічною ж покутою, що визначалася церковними канонами та владою настоятеля. Згаданий прп. Йоан Касіян перелічує низку провин, за які належать зауваження, догана, викриття й навіть тілесні покарання та вигнання з монастиря. «Лавсаїк» (388–404 рр.) прп. Паладія Єленопольського розповідає про вимогу прп. Макарія Великого, аби сільський священик, винний у перелюбі, залишив служіння⁹.

На початку III ст. склалася класифікація гріхів, поділених на три групи:

³ Дідахе: *Наука дванадцятьох апостолів*: Пер. з грецьк. Л., 2002. С. 28.

⁴ Там само. С. 37.

⁵ *Писания мужей апостольских*. М., 2003. С. 247.

⁶ Тертуллиан Квинт Септимий Флорент. *Избранные сочинения*: Пер. с лат. М., 1994. С. 316.

⁷ Тертуллиан Квинт Септимий Флорент. *Избранные сочинения*. С. 316.

⁸ *Древние иноческие уставы* / Собр. еп. Феофан. М., 1892. С. 564.

⁹ Паладий, еп. Еленопольский. *Лавсаик, или Повествование о жизни святых и блаженных отцов*: Пер. с греч. М., 1992. С. 46–47.

1. Повсякденні гріхи. Це дрібні гріхи, що прощалися без публічного покаяння.

2. Легкі або середні гріхи. Християнин, який завинив середнім гріхом, мав висповідатися й відбути покуту. Тертуліян з гумором зауважує: «Яка нісенітниця – не покавшись, чекати на прощення гріхів. Це ж бо те саме, що, не заплативши, простягати руку за покупом»¹⁰.

3. Важкі гріхи. До них належали три категорії провин: вбивство, ідолопоклонство, блуд. За важкі гріхи Церква відлучала від спілкування вбивць, ідолопоклонників, блудників, перелюбників, і не повертала їх до євхаристійної єдності навіть перед смертю, розкаяних. За грішників молилися, вони покутували до смерти, покладаючись на Божу ласку, однак Церква не примиряла їх із собою, щоб лишитися спільнотою святих.

Однак уже за часів переслідувань Церкви в Римській імперії, супроводжуваних відпадинням нестійкої частини християнської спільноти, котра згодом широко каялася у своїх провинах, з'являються тенденції до полегшення покути й створення можливості повернути розкаяним грішникам право на євхаристійне спілкування, не чекаючи останньої хвилини життя. У період Декієвого гоніння (249–251) починають приймати до спілкування й тих, хто завинив ідолослужінням. Євсей Памфіл переповідає, як наступник Орігена в керівництві Олександрійською школою Діонісій захищав у ці часи право на прийняття до церковної єдності розкаяних грішників, посилаючись на вчинок олександрійських мучеників: «Бачивши їхнє навернення й каяття, певні, що воно може бути прийняте Тим, Хто взагалі хоче не смерті грішника, а його покаяння, вони прийняли їх, зібрали до купи, разом із ними молилися й споживали їжу»¹¹.

Схильна до давньої суворости частина духовенства й мирян не відразу сприйняла таку, як їм здавалося, поступливість. Єресь новатіян будувалася на судженні, нібито «для них [грішників – А.І.] зовсім немає надії на спасіння, навіть якщо вони виконають усе, що вимагається при щирому наверненні й правдивому визнанні провин»¹². Ще Ельвірський собор (бл. 306) спробував повернутися до стародавньої суворости. Своїми канонами він забороняє причащати християн, які по хрещенні склали були жертви ідолам, навіть перед загрозою смерті¹³. Ельвірський собор поширив число важких гріхів, віднісши до них грабунок, лжесвідчення, порушення клятви¹⁴.

¹⁰ Тертуллиан Квинт Септимий Флорент. *Избранные сочинения*. С. 312.

¹¹ Евсей Памфил. *Церковная история*: [Пер. с греч.]. М., 1993. С. 237.

¹² Там само. С. 237.

¹³ *Synodi et collectiones legum*. Kraków, 2006. Т. 1. Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381. S. 50.

¹⁴ Там само. S. 50–61.

Однак тенденція виглядала інакше. Протягом III ст. Церква поступово пом'якшує позицію щодо важких гріхів. Папа Калліст (218–228) дозволив приймати до Церкви розкаяних блудників і перелюбників після покаяння¹⁵. Карфагенський же собор 251 р. окреслив дисципліну покаяння для грішників, що впали були в ідолопоклонство: «Таким вистачає втрати набутої благодати, й тому ми не можемо їм зачиняти дороги до пробачення й позбавляти їх батьківської любови та спільности з нами. Ми вважаємо, що для виблагання милосердя Господнього вистачить, аби протягом трьох років завжди з жалем... в душі покути вони гірко оплакували свою провину»¹⁶. А за рік наступний собор Африканської Церкви мотивував полегшення покути потребою повернення грішників до джерела Божої ласки перед загрозою нових переслідувань: «Доки тривали спокій і тиша, дозволялося сльозам покутників плинати довший час і допомагати тільки смертельно хворим. Однак тепер уже не тільки хворі, але й дуже кнче потребуєть спокою. Вже не тільки тим, хто помирає, але й живим ми повинні давати спілкування»¹⁷.

Анкийський собор 314 р., зібраний у Малій Азії відразу по Міланському едикті 313 р. та легалізації християнства в Римській імперії, вдається до регулювання способів повернення до повноцінного церковного життя розкаяних грішників: пресвітерів, дияконів і мирян, які завинили участю в жертвопринесенні, відступників, блудників, убивць, чаклунів тощо¹⁸.

У каноні 11-му Першого Вселенського собору 325 р. згадується про три ступені покаяння: «Якби хто з них щиро покався, такі мусять пробути три роки серед слухачів, як вірні, і сім років серед простраторів¹⁹, а потім ще два роки без причастя, тільки беручи участь у молитвах разом з народом»²⁰. Порівнюючи канони цього собору та Анкийського й Лаодікійського помісних соборів, як теж правила свт. Григорія Неокесарійського та свт. Василя Великого, єпископ Никодим Мілош виявляє чотири ступені покаяння, прийняті в Церкві епохи Вселенських соборів:

1. *Προσκλαυσις* – плач. Особи, що перебували на цьому ступені (*προσκληαυοντες* – ті, що плачуть), стояли поза церквою й з плачем благали тих, хто входив до церкви, помолитися за них.

¹⁵ Kelly, John N.D. *Początki doktryny chrześcijańskiej*. S. 167.

¹⁶ Там само. S. 7.

¹⁷ Там само. S. 9.

¹⁸ *Правила святых Поместных Соборов с толкованиями*. М., 1880. С. 1–70.

¹⁹ Простратор – особа, яка могла стояти разом із вірними з західного боку амвону, клячучи.

²⁰ *Джерела канонічного права Православної Церкви*. Харків, 1997. Вип. 1. С. 26–27.

2. Ακροασις – слухання. Особи, що перебували на цьому ступені (ακροαμενοι – ті, що слухають), стояли в притворі, біля дверей головного входу, й лишалися там до молитви про оголошених, після чого мусили вийти з церкви.

3. Υποπτωσις – клякання. Особи, що перебували на цьому ступені (υποπλτωντες – ті, що клякають), могли стояти разом із вірними на захід від амвону, клячучи, й виходили з церкви після молитви про оголошених.

4. Συστασις – стояння разом. Особи, що перебували на цьому ступені (συνισταμενοι – ті, що стоять разом), могли стояти разом із вірними на північ і південь від амвону, разом із вірними виходили з церкви й не могли тільки причащатися Святих Таїн²¹.

У другій – п'ятій бесідах свт. Йоана Золотоустого про покаяння константинопольський архипастир виділяє п'ять засобів звільнення від провин:

1. Публічна сповідь. «Прийди до церкви, скажи Богові: я згрішив... Скажи гріх, аби розв'язати гріх»²².

2. Плач про гріхи. «Плач, і зітреш гріх»²³.

3. Смирення, яке «полягає в тому, коли хто, будши великим, принижує себе»²⁴.

4. Милостиня – «цариця чеснот, яка дуже швидко зводить людей у небесні склепіння, найкраща захисниця»²⁵.

5. Молитва. «Молися щогодини, не знемагай у молитві, і, не лінуючись, благай людинолюбство Боже, а Бог не відвернеться від того, хто постійно молиться, але простить тобі твої провини й виконає твої прохання»²⁶.

Надане Церкві повноваження прощати провини грішникам, що розкаються, метафорично визначається християнським богослов'ям як «влада ключів», відповідно до образу, вжитого Христом у зверненні до апостола Петра: «*І ключі тобі дам від Царства Небесного...*» (Мт. 16:19). Встановлення Господом таїнства покаяння виводиться насамперед із Його слів до апостольської громади в перше явлення їй воскреслого Христа: «*Він дихнув, і говорить до них: Прийміть Духа Святого! Кому гріхи простите, простяться їм, а кому затримайте, то затримуються!*» (Ін. 20:22–23).

Єпископське право в'язати й розгрішати вперше визнають Оріген, Тертуліян і папа Калліст. Єпископ визначав, чи є гріх важкий, середній, чи

²¹ *Правила Православної Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского*: Пер. с серб. Св.-Троицкая Сергиева лавра, 1996. Т. 1. С. 216–217.

²² Йоанн Златоуст, свт. *Полное собрание сочинений*: В 12 т. 2-е изд. СПб., 1899. Т. 2, кн. 1. С. 318.

²³ Там само. С. 320.

²⁴ Там само. С. 323.

²⁵ Там само. С. 326.

²⁶ Там само. С. 331.

легкий, встановлював покуту й приєднував до Церкви через покладання рук.

Ще Помісний Карфагенський собор 390 р. єдиним повноважним суддею, владним визначати вид і розмір гріха, вказувати шлях покаяння й поєднати наверненого грішника з Церквою, визнає єпископа²⁷. Влада ключів застерігається за єпископом з огляду на його ієрархічне становище. Термін покаяння обмежується залежно від розміру гріха й поведінки каянника. Виникає регламентація покаяння.

Однак відомо, що вже в середині III ст. на Сході покаяння уповноважується приймати пресвітер. Єпископ міг делегувати йому відповідні права. Той-таки Карфагенський собор 390 р. своїм четвертим правилом дозволяє пресвітерові дати каянникові розгрішення, якщо той перебуває при смерті²⁸, а правило 30 Гіппонського собору 393 р. поширює цей дозвіл на випадки відсутності єпископа²⁹. З III до IV ст. на візантійському Сході існував інститут покаянного пресвітера, скасований наприкінці IV ст.³⁰ Відомостей про орган покаяння з V до XII ст. немає, за винятком канону 102 «П'ято-Шостого» Трульського собору 691–692 рр.: «Ті, що прийняли від Бога владу рішати і в'язати, повинні зважувати якість гріха та готовність того, що згрішив, до єднання, і тоді застосовувати належне до хвороби лікування, щоб недотриманням міри чи в тому, чи в іншому хворий не втратив спасіння. Бо ж хвороба гріха не однакова, а різна і різноманітна, яка призводить до багатьох видів шкоди, з яких зло буйно розростається й далі поширюється, доки його не спинить сила того, хто лікує. Тому, духовно лікуючи, треба найперше вважати на настрій того, хто згрішив, і спостерігати, чи до оздоровлення він простує, чи, навпаки, власними звичками стягає на себе хворобу, а тим часом як поводить. І якщо не чинить опору лікареві, а приписаним лікуванням загоює душевну рану, то в такому разі по заслугі виявляти до нього милосердя, бо в Бога та в того, хто взяв на себе пастирський провід, тільки й пілкування про те, щоб вівцю, яка заблудила, повернути та ураженого гадюкою вилікувати.

Не треба так само доводити його до занадто сильного розпачу, ні послаблювати кермо до розслаблення життя та неухважності, а обов'язково треба якимось способом, або суворими та зв'язаними заходами, або м'якшими й легшими лікувальними засобами протидіяти слабкості та дбати про загоєння

²⁷ *Правила Православної Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского*. Т. 2. С. 148.

²⁸ Там само. С. 150–151.

²⁹ Там само. С. 191–192.

³⁰ Смирнов С. И. *Духовный отец в древней восточной Церкви*. М., 2003. С. 335–355.

ран. І наслідки каяття випробовувати, мудро керувати людиною, що її закликається до горньої просвіти»³¹.

Перетворення Церкви на масову, легальну, а згодом і державну інституцію справило на релігійну свідомість та соціальну психологію християнської спільноти негативний вплив. За словами Джозефа Лінча, «одним із наслідків такого зростання в кількості був занепад звичаю суворої публічної покути. Єпископи й далі рекомендували її для тих, хто вчинив бучні гріхи, які набули широкого суспільного розголосу. Та оскільки наслідки таких дій були тяжкими й відбивалися на всьому подальшому житті покутника, багато запеклих грішників уникали публічної покути доти, доки похилий вік або тяжка хвороба не приневолювали їх привести своє життя до ладу... То була азартна гра, в якій, мабуть, багато зазнавало цілковитої поразки»³². Щодо далі більше публічна сповідь витісняється таємною, індивідуальною. Погляд на сакраментальну сповідь як єдиний, виключний і неминучий засіб для прощення гріхів, вчинених людиною після хрещення³³, утверджується в Церкві поступово.

Вже згадувалося про відомий на Сході інститут спеціальних священників, що приймали покаєння, – *πρεσβυτερον ελι της μετανοιας*³⁴. На Заході поширення індивідуальної сповіді пов'язують із уславленими ірландськими монахами, які «в VII ст., натхнені східною монашою традицією... принесли на європейський континент практику *приватного* покаєння»³⁵. Спершу й у кельтській практиці покута мала публічний характер, тривала довго та зазвичай була важкою, хоча визнання особистих гріхів було таємним. Розгрішення давалося лише по закінченні покути. Однак час покути поступово скорочується, аж доки масового характеру набуває практика приватного покаєння з індивідуальною сповіддю, розгрішенням, що давалося відразу по сповіді, й легкою символічною покутою. Така практика закріпилася вже до початку XII ст.³⁶

Архієпископ Ансельм Кентерберійський (1033–1109), чільний середньовічний мислитель, перший у дусі римського права надав богословського значення поняттю «спокутування» – «*satisfactio operis*» – або, в термінології о. Інокентія Гізеля, «задосить учинення»³⁷ за гріхи – актові виправлення завданої

³¹ Джерела канонічного права Православної Церкви. Харків, 1997. Вип.1. С. 96–97.

³² Лінч, Джозеф. *Середньовічна Церква. Коротка історія*: Пер. з англ. К., 1994. С. 371.

³³ Смирнов С.А. *Духовный отец в древней восточной Церкви*. М., 2003. С. 107.

³⁴ Евдокимов, Павел. *Православие*: Пер. с франц. М., 2002. С. 407.

³⁵ *Катехизм Католицької Церкви*: Пер. з лат. Синод УГКЦ, 2002. С. 350.

³⁶ Cross Frank L., Livingstone Elizabeth A. *Encyklopedia Kościoła*. Warszawa, 2004. S. 532.

³⁷ Від польськ. «*zadośćuczynienie*».

шкоди чи кривди. Архиепископ Ансельм зауважує: «Грішучи й не віддаючи Богові, людина краде в Бога те, що Йому належить, і знеславлює Бога – а це і є гріх. Доки ж крадій не відшкодує збитків від крадіжки, він є винним. І не досить лише повернути вкрадене: за завдану кривду належить повернути більше, ніж було вкрадено» («*Cur Deus Homo*», розділ 11). Сама хресна смерть Спасителя трактується як спокутування Богові за гріхи світу. «*Satisfactio operis*» починає вважатися неодмінним засобом уникнення кари в чистилищі³⁸. Важливим етапом у богословському усвідомленні таїнства покаяння стала праця Петра Ломбардського «*Sententiarum libri quatuor*» (бл. 1155–1158), автор якої першим виразно ствердив, що існує сім таїнств, серед яких він вмістив і покаяння. Таїнства (*sacramenta*) Петро Ломбардський відрізняє від священнодійств (*sacramentalia*). Наука про сім таїнств, попри обережне ставлення до неї східного богослов'я³⁹, приймається згодом у всій Церкві й уміщує покаяння в новий контекст – «засобів, через які Божа благодать подається кожному християнині індивідуально»⁴⁰.

Приписи, що стосуються обов'язкової сповіді, датуються не раніше ніж XII ст. Уперше ясно й виразно обов'язок індивідуальної таємної сповіді формулюється 21-ою конституцією IV Латеранського собору 1215 р.: «Всі вірні обох статей, досягнувши повноліття, повинні особисто принаймні раз на рік вірно визнати всі свої гріхи власному священникові і в міру сил відправити завдану покуту, приймаючи з пошаною принаймні під час Пасхи таїнство Євхаристії, хіба що за порадою власного священника визнають, що з мотивованої причини повинні якийсь час стриматися від його прийняття»⁴¹. Повноліття в Середні віки в цьому випадку розумілося як досягнення семи років. Порушника канону заборонялося впускати до церкви, а після смерті ховати по-християнському. Священникові приписується досліджувати обставини гріха, давати поради й рекомендувати засоби до подолання гріха. Порушення таємниці сповіді мало каратися позбавленням священничих повноважень і покутуванням своєї провини в суворому монастирі до смерті.

Візантійська традиція виробила тип універсального збірника канонів і правил, цивільних законів, що стосуються Церкви, та релігійно-етичних правил, часом із рекомендованими покараннями порушників, – номоканон (від грецьк. νόμος – закон та κανον – правило). На час прийняття Руссю християнства

³⁸ Cross Frank L., Livingstone Elizabeth A. *Encyklopedia Kościoła*. S. 1222.

³⁹ Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. *Православная Церковь*: Пер. с англ. М., 2001. С. 285.

⁴⁰ Там само. С. 286.

⁴¹ *Dokumenty Soborów Powszechnych*: Tekst grecki, łaciński, polski. Kraków., 2004. T. 2 (869–1312). S. 258.

Константинопольська Церква мала два номоканони – Йоана Схоластика, патріарха Константинопольського (565–578), й т. зв. «Чотирнадцятититульний», що приписувався свт. Фотієві (патріарх 857–867 і 878–886; † 891)⁴². Номоканон Йоана Схоластика складався з систематичного зведення канонів перших чотирьох вселенських і шести помісних соборів, а також 68-ми правил свт. Василя Великого, поділених на 50 розділів (титлів), а також із витягів із новел імператора Юстиніяна, що стосувалися Церкви. 14-титульний номоканон, редагований згодом свт. Фотієм, також мав дві частини: систематичний покажчик канонів соборів і Отців Церкви зі скороченими виписками з цивільних законів стосовно цього предмету та зведення канонів, упорядкованих за соборами й Отцями.

Житіє святого Мефодія стверджує, що в останні роки життя після завершення перекладу біблійних книг «переклав він і Номоканона, чи то Правило закона та Отечника»⁴³. Євген Голубинський вважає, що це був номоканон Йоана Схоластика і що 14-титульний номоканон переклали в Болгарії у зв'язку з її хрещенням⁴⁴. Номоканони використовував духівник, але їх правила застосовувалися на розсуд духівника з врахуванням життєвої ситуації та пастирської мети. «Знайшовши ліки, він мав визначати їхню дозу»⁴⁵.

У кельтському церковному середовищі в VI ст. з'явилися «libri paenitentiales» (покутні книги) зі вказівками для душпастирів, які поступово набувають поширення на Заході. Покутні книги подавали переліки гріхів і покути за них. І хоч із часом критичне ставлення до цих справді строкатих за змістом, не завжди послідовних підручників покаяння набувало такого виміру, що, скажімо, каролінгські реформатори вимагали в IX ст. спалювати неавторизовані тексти такого роду, збірники користувалися популярністю в священничому середовищі й увійшли в культуру пізнього Середньовіччя в редакції славетного французького монаха-цистерціанця Алана Лілльського (бл. 1128 – бл. 1203).

З XIII ст. визначну роль у розвитку сповідництва на Заході відіграють жебрущі монаші ордени: домініканці, францисканці, кармеліти. Іспанський каноніст Раймонд Пеньфортський, згодом генеральний настоятель ордену домініканців, своїм трактатом «*Summa de casibus poenitentiae*» (1234) справив

⁴² Голубинский Е.Е. *История Русской Церкви*. 2-е изд. М., 1901. Т. 1, полутом 1. С. 642.

⁴³ Огієнко, Іван. *Костянтин і Мефодій, їх життя та діяльність*: Історико-літературна монографія. – Вінніпег, 1970. Ч. 2. С. 74. Пор.: *Cyryl i Methody, apostołowie i nauczyciele słowian*: Studia i dokumenty. Lublin, 1991. Cz. 2. S. 63; Власто А. П. *Запровадження християнства у слов'ян*: Вступ до середньовічної історії слов'янства. К.: 2004. С. 101–102.

⁴⁴ Голубинский Е.Е. *История Русской Церкви*. Т. 1, полутом 1. С. 645–649.

⁴⁵ Смирнов С.И. *Древнерусский духовник*. М., 2004. С. 289.

великий вплив на розуміння покути й сповідницьку практику. Попри те, що його молодший співбрат по домініканському ордену Фома Аквінський (1226–1274) не публікував спеціальних праць з богослов'я покаяння, властиве йому «аристотелівське прагнення пізнати глибинні зв'язки всього буття й потужний потяг до уніфікування й систематизації»⁴⁶ наклали безперечний відбиток на всю пізнішу західну богословську літературу, зокрема й на «покутні книги» або «пенітенціарії».

Схоластична рефлексія про роль священника в здійсненні таїнства покаяння⁴⁷ обумовила трансформацію в латинській традиції розгрішальної формули. Сама ця формула з'являється досить пізно як наслідок богословського тлумачення місії душпастиря-сповідальника. Дебрекативні, тобто прохальні формули («Нехай буде прощений»), спершу сполучаються з індиктивними, тобто наказовими («Я відпускаю тобі провини»). Однак уже в буллі Флорентійського собору про унію з Вірменською Церквою «*Exultate Deo*» (22 листопада 1439 р.) єдиною формою таїнства покаяння визнаються слова індиктивної формули розгрішення: «Я тебе розгрішую» (у вірменському тексті – «Я відпускаю тобі гріхи»)⁴⁸. Там же матерія таїнства поділяється на три частини: 1. Жаль серця. 2. Усне визнання. 3. Спокутування гріхів через молитву, піст, пожертви.

Реформаторські XVI–XVII ст. ставлять таїнство покаяння в загальний контекст духовної віднови й очищення церковного життя від формальних елементів, що втратили свою значущість для християнської спільноти. Радикальний перегляд сакраментального життя в протестантських середовищах обертається втратою інтегральною сповіддю свого значення. Загальною тенденцією в цих середовищах була десакраменталізація сповіді, акцентування на проголошенні Євангелія, пастирській місії, різновидом якої є прощення провин. Мартін Лютер у «*Малому катехизисі*» виділив окремих розділ «Влада ключів та сповідь», визнаючи право Церкви «прощати гріхи грішникам, що розкаються, та утримувати гріхи тих, що не розкаються, аж доки вони не покаються»⁴⁹. Але і в лютеранському катехизисі, і в ученні Жака Кальвіна влада ключів трактується як «застосування до певної особи загальних обітниць Божих і свідчення про прощення»⁵⁰.

⁴⁶ Лортц, Йозеф. *История Церкви, рассмотренная в связи с историей идей*. М., 1999. Т. 1. С. 431.

⁴⁷ Кунцлер, Михаэль. *Литургия Церкви*. Т. 2. С. 226.

⁴⁸ *Dokumenty Soborów Powszechnych*. Tekst łaciński, grecki, arabski, ormiański, polski. Kraków, 2004. Т. 3 (1414–1445). S. 518–521.

⁴⁹ *Малий катехизис д-ра Мартіна Лютера і християнське вчення*. Л., 1995. С. 21–22.

⁵⁰ Цит. за кн.: Кунцлер, Михаэль. *Литургия Церкви*. Т. 2. С. 233.

Католицька Реформа приймає виклик протестантизму в царині вчення про таїнства – sacramентології. Тридентський собор (1545–1563) присвятив одне з засідань у Болонї (29 березня 1547 р.) критиці протестантських поглядів на таїнство покаяння⁵¹. Згодом, на 14-й сесії собору 25 листопада 1551 р., було затверджено один із базових для католицької Реформи документів: «*Doctrina de sacramento poenitentiae*» – «Наука про таїнство покаяння». Визнаючи істотою й наслідком покаяння поєднання з Богом, собор остаточно визначив за форму цього таїнства слова священника: «*Ego te absolvo*» – «Я тебе розгрішую», а за матерію – акти каянника: жаль («біль душі й відразу до вчиненого гріха разом із рішенням не грішити в майбутньому»⁵²), сповідь («щоб кожен докладно випробував себе й дослідив усі закутки й схованки свого сумління, а потім визнав ті гріхи, котрими – як пам'ятає – смертельно образив свого Господа й Бога»⁵³) і спокутування – «добровільні кари, прийняті нами для очищення з гріхів чи завдані священником відповідно до його судження й згідно з провиною»⁵⁴. При цьому включення до чину сповіді різних молитов схвалювалося, але виводилося поза межі того, що схоластичне богослов'я визначало за форму таїнства⁵⁵. Окремо виділено справу відправників таїнства, єпископів і священників, застережено виключну компетенцію папи і єпископів у найскладніших випадках, зокрема коли гріхи пов'язані з відлученням від Церкви (екскомунікуванням). Собор нагадав про необхідність сповіді для всіх повнолітніх принаймні раз на рік, під час Великого посту.

Утворений ще перед Тридентським собором орден єзуїтів стає однією з найпотужніших сил у реалізації сформульованих собором ідей католицької Реформи. Глибоко обмірковане покаяння, здатне обернутися радикальною зміною свідомости й способу життя людини, приймається Товариством Ісусовим за активно використовуване знаряддя пастирського служіння. «*Духовні вправи*» Ігнатія Лойоли включають і сповідь за все життя людини, яку рекомендується відбутися після першого тижня духовних вправ⁵⁶. Для самого Ігнатія Лойоли така сповідь стала рубежем у житті⁵⁷. І в упорядкованих ним Конституціях

⁵¹ *Dokumenty Soborów Powszechnych*. Tekst łaciński, polski. Kraków, 2005. T. 4 (1511–1870). S. 384–391.

⁵² Там само. С. 489.

⁵³ Там само. С. 492.

⁵⁴ Там само. С. 500.

⁵⁵ Там само. С. 486.

⁵⁶ Ігнатій Лойола, св. *Духовні вправи*: Пер. з англ. Л., 2006. С. 45–46.

⁵⁷ Ігнатій Лойола, св. *Заповіт прочанина: Автобіографія святого Ігнатія Лойоли, засновника єзуїтів*: Пер. з англ. Л., 2004. С. 16.

Товариства Ісусового зазначалося, що «завдання та мета Товариства... мандрувати різними частинами світу, щоб проповідувати, сповідати та з Божої ласки використовувати всі можливі засоби для надання допомоги душам»⁵⁸. З огляду на активну присутність єзуїтів в Україні протягом XVII ст.⁵⁹ їхні культура сповіді й богослов'я покаяння стали важливим чинником духовної віднови для всієї української християнської спільноти.

Православна Реформа, богословським центром якої за часів свт. Петра Могили став Київ, серед інших форм духовної віднови звертається й до практики відправи таїнства покаяння. Ще 1620 р. в Києві виходить друком «*Номоканон, или Законное правило*» з передмовою о. Памва Беринди. За спостереженням Олександра Лотоцького, «се не Номоканон у властивому розумінню, а канонарій, себто збірка канонів, що належать до тайни сповіді, підручник для духовників для сповіді та для призначення покути на сповідників»⁶⁰. Таким чином, у власному sacramentalному досвіді Східної Церкви київський гурток книжників шукає моделі, яка б дозволила спроектувати на повсякденне релігійне життя України здобутки західного богослов'я покаяння.

У викладі Касіяна Саковича (книга «*Sobor Kijowski Schyzmatycki*»)⁶¹ збереглися відомості про Київський собор 1640 р., значною мірою присвячений пастирським і обрядовим справам. Зокрема, йшлося про внормування богослужбової практики, що стосувалася сповіді⁶². Але головною справою собору було затвердження катехизису, включеного згодом до числа символічних книг Православної Церкви⁶³. За традиційною катехизмовою схемою, пояснення десятого члена («артикула») Символа віри – «Визнаю одне хрещення на відпущення гріхів» – передбачало виклад засадничих відомостей про сім таїнств, завдяки чому до катехизису входить невеличкий розділ про «покуту» (покаяння). Вже в ньому поряд із визначенням таїнства, виділенням чотирьох ознак правдивого покаяння та його наслідків подається депрекативно-індикативна⁶⁴ формула роз-

⁵⁸ Конституції Товариства Ісуса та їх додаткові норми: Пер. з англ. Л., 2005. С. 130.

⁵⁹ Шевченко, Тетяна. Єзуїтське шкільництво на українських землях останньої чверти XVI – середини XVII ст. Л., 2005. 340 с.

⁶⁰ Лотоцький О. Українські джерела церковного права. Варшава, 1931. С. 89.

⁶¹ Памятники полемической литературы в Западной Руси. СПб., 1878. Кн. 1. С. 21–48.

⁶² Власовський, Іван. Нарис історії Української Православної Церкви. 2-е вид. Нью-Йорк; Київ, 1990. Кн. 2. С. 171.

⁶³ Жуковський, Аркадій. Петро Могила й питання єдності Церков. К., 1997. С. 154–164; Корзо, Маргарита. Украинская и белорусская катехитическая традиция конца XVI–XVIII вв.: Становление, эволюция и проблема заимствований. М., 2007. С. 355–392.

⁶⁴ Кунцлер, Михаэль. Литургия Церкви: Пер. с нем. М., 2001. Кн. 2. С. 231.

грішення, не відома візантійській традиції: «И данною мнѣ властію от Христа Господа розгрѣшаю тя, въ имя Отца и Сына, и Святаго Духа»⁶⁵.

Катехизис, виданий у київській лаврській друкарні з благословення й за безперечної участі митрополита Петра Могили 1645 р., засвідчив не механічне наслідування католицької реформи й латинізацію церковної свідомості могилянського Києва, а структурування процесів духовної віднови київського православ'я. Ця духовна віднова стимулювалася посттриденськими процесами Реформи в церковному житті християнського Заходу, активізацією православно-католицького діалогу в Україні після Берестейської унії 1596 р., але врешті-решт була викликана прагненням відійти від середньовічної моделі присутності Церкви в суспільному житті, надаючи її євангельському служінню гнучкості, динамізму й компетентності.

Кризіві явища в душпастирському середовищі Київської православної митрополії влучно помітив і упрियाвив із властивим йому сарказмом Касіян Сакович у скандально відомій «Перспективі» (1642). Автор-конвертит, який перейшов свого часу з православної Церкви до уніятської, а потім прийняв західний обряд, «таврує священників за їхню необізнаність у пенітенціярних справах: вони не вміють сповіді слухати, не знають різниці між гріхами тяжкими й легкими, піддають сумнівам можливість спасіння засуджених на смерть (хоча й сповідають їх), не навчають про спокутування за зло, що, в свою чергу, стає причиною численних помилок у практиці... навчають людей гріхів, завдають занадто тяжкі покути»⁶⁶.

Відповідаючи на ці закиди, православний полемічний трактат «*Λίθος*» (1644) в дусі своєї напрочуд масштабної й толерантної богословської концепції руйнує хибний образ паталогічно провінційного, архаїчного світу, яким постає з «*Перспективи*» Східна Церква. Підхід автора трактату до полеміки з опонентом відображає нову тенденцію могилянського богослов'я: осягнення спільного характеру проблем, що постають перед Східною та Західною Церквами в нові часи, спонукає до пошуку відповідей на них у тягlostі духовної традиції Церков, закоріненої в апостольській добі, періоді мучеництва й епосі Вселенських Соборів та обумовленої повсякчасною благодатною присутністю в церковній реальності дії Святого Духа.

В «*Літосі*» стверджується, що православні священники самі мають сповідатися щомісяця (12 разів на рік), а мирянам радять приступати до сповіді чотири рази на рік (очевидно, кожного багатоденного посту). При цьому

⁶⁵ Катехизис Петра Могили / Упор. Аркадій Жуковський. К.; Париж, 1996. С. 180.

⁶⁶ Новаковський, Пшемислав. Літургійна проблематика в міжконфесійній полеміці після Берестейської унії (1596–1720). Л., 2005. С. 100–101.

нагадується про необхідність мати кожному свого особистого сповідника⁶⁷. Критично оцінюються сучасні західні канонічні книги: «niechay się tam kto chce na nich uczy, a my wolimy staroświeckich się Nomokanonów trzymać»⁶⁸ й запевняється, що православні священики не чинять нічого поза вимогами Требника⁶⁹. Виправдовуючи властиві тогочасному східному християнству суворі покути – «posty, modlitwy, jałmużny, pokłony, twarde pościeli, włosiennice y insze takowe»⁷⁰, автор посилається не лише на правила Анкирського собору та Василя Великого, але й на латинські Агенди⁷¹ та проповідь о. Петра Скарги ТІ⁷². Автор іронічно пише: одним «Отче наш» чи печеним коропом при доброму вині чужолозство або інший важкий гріх годі спокутувати.

«*Ευχολογιον, або Молитвослов, или Требник*»⁷³ (1646), виданий з благословення й за участі свт. Петра Могили, став фундаментальним втіленням богословських і літургійних ідей православної Реформи. Розділ, що стосується відправи таїнства покаяння, складається в «Требнику» з таких частин: «О тайнѣ святого покаянія»⁷⁴, «Устав чиннаго послѣдованія тайны святого покаянія»⁷⁵, «Чин тайны святого покаянія, иже в исповѣданіи грѣхов кающагося совершается»⁷⁶. Сповідь визначається тут як «тайна святого покаянія, възвращенія ради к Божіей благодати по крещеніи святом в грѣсех падшихся человѣков»⁷⁷. Требник вводить властиве для західного богослов'я розрізнення матерії та форми таїнства: «отдалняя убо матерія, или вещь, сут грѣхи; приближня же сокрушеніе сердечное, исповѣдь и удовлетвореніе кающагося, форма или съвершеніе сут раздрѣшательная словеса»⁷⁸. Приписується

⁶⁷ Euzebij Pimin. *Λιθος, або Kamień z procy prawdy Cerkwie świętej prawosławney...* К., 1644. S. 34.

⁶⁸ Нехай там хто хоче на них вчитися, а ми воліємо триматися старосвітських Номоканонів (польськ.) – Euzebij Pimin. *Λιθος...* S. 36.

⁶⁹ Euzebij Pimin. *Λιθος...* S. 46.

⁷⁰ пости, молитви, пожертви, поклони, тверді постелі, волосінниці й таке інше (польськ.) – Euzebij Pimin. *Λιθος...* S. 47.

⁷¹ Euzebij Pimin. *Λιθος...* S. 47. Agenda (лат. «що належить робити»). В релігійній мові XVII ст. цим словом визначалося, що належить чинити, на противагу до того, що чинити не належить (credenda) – Encyklopedia Kościoła: Tłum. z ang. Warszawa, 2004. Т. 1. S. 33.

⁷² Там само. S. 48.

⁷³ *Ευχολογιον, або Молитвослов, или Требник, имѣяй в себѣ церковная различная послѣдованія, ієреом подобающія.* К., 1646. [1566] с. Далі – Требник.

⁷⁴ Требник. Ч. 1. С. 337–338.

⁷⁵ Там само. С. 339–346.

⁷⁶ Там само. С. 347–358.

⁷⁷ Там само. С. 337.

⁷⁸ Там само. С. 337.

до вжитку депрекативно-індикативна розрішальна формула: «Господь и Бог наш Иисус Христос, благодатию и щедротами своего человеколюбия, да простити, чадо... (имярек), вся согрѣшенія твоя. И аз, недостойный іерей, властію Его, мнѣ даною, прощаю и раздрѣшаю ты ... (имярек) от всѣх грѣхов твоих, въ имя Отца, и Сына, и Святаго Духа. Аминь»⁷⁹, яку від священників вимагають вивчити напам'ять «под грѣхом смертным и лютою казнію». Увійшовши до української й загалом слов'янської православної традиції, ця формула так і не була прийнята грецькими Церквами, що зберігають формулу відпущення в третій особі⁸⁰ й критично ставляться до розрішальної формули Київської Церкви, вбачаючи в ній відступ від православної сакраментальної практики, в якій священник ніколи не говорить від першої особи⁸¹.

Особливий акцент у Требнику свт. Петра Могили кладеться на регулярність і свідомість сповіді. Сповідатися вимагають кожного багатоденного посту: Різдвяного, Великого, Апостольського (Петрівського) та Богородичного (Успенського). Свідома сповідь передбачає знання мирянами молитов «Отче наш» і «Богородице Діво», десяти заповідей Господніх, правд віри та інших засадничих речей, які дають здорове бачення гріха. Описується місце сповіді (перед царськими дверима, за столиком, на якому покладені Євангеліє і хрест), яку священник приймає сидячи. Суворо застерігають від загальної – в цьому випадку мається на увазі «спільної» – сповіді мирян, «нѣсть бо сей святія Каѳолическія Церкви обычай, но чуждый и растлѣнный, паче же еретическій»⁸².

Цікавою та характерною особливістю Требника 1646 р. є деталізація вимог щодо покути (епітимії), без якої не дозволяється відпускати жодного каянника. Тут ми також зустрічаємося з західним богословським структуруванням покаєння: «Покаяніе бо совершенное в трох сих частех совершается, сі ест в сокрушеніи сердца, яже ест первая, в исповѣди пред іереєм грѣхов, яже ест вторая, и в дозвѣствованіи, яже ест третья часть»⁸³. Отже, з властивого східному християнству підкреслення безмежного Божого милосердя акцент переноситься на відкупительну силу побожних вчинків. При цьому рекомендується визначати покуту відповідну характерові вчинених гріхів, співмірну їхній силі. За повсякденні, легкі гріхи упорядник радить священникові призначати за покуту читання молитов «Отче наш» (п'ять чи десять разів) або «Богородице Діво»,

⁷⁹ Там само. С. 346.

⁸⁰ «Нехай же Він тепер через мене, грішника, пробачить тобі все, як у цьому житті, так і в майбутньому віці, і представить тебе незасудженим перед Його грізним суддівським престолом». – *Sacraments and services*. Northridge, CA, 1995. V. 1. P. 81.

⁸¹ Каллист (Ур), еп. Диоклійський. *Православная Церковь*. С. 285.

⁸² Там само. С. 347.

⁸³ Там само. С. 355.

«Символу віри», п'ятдесятого псалма («Помилуй мене, Боже»), Ісусової молитви (сто разів), Митарєвої молитви, покладання земних поклонів, стримання в пісний день від риби. За важчі гріхи священник може призначати впокорення тіла через одягнені на тіло волосінницю або залізний пояс, читання полуношниці, суворий піст у понеділок, середу й п'ятницю з суходженням (утриманням від вареної їжі) та споживанням їжі раз на день або й повним утриманням від їжі. Є гріхи, покута за які передбачає вчинки милосердя, матеріальні пожертви.

Потреба усвідомлення релігійної ідентичності українців зростає з початком боротьби за гетьманську державу 1648 р. Невдалий альянс із Москвою 1654 р., розчарування й криза ментальності козацьких еліт в епоху Руїни, новий, консервативний контекст Московського царства, небезпека інкорпорації Київської митрополії Московським патріархатом, якій активно протистояв о. Інокентій Гізель⁸⁴, суперечливі наслідки залучення Московської Церкви до православної Реформи⁸⁵ – все це формувало суспільний контекст появи книги *«Миръ съ Богомъ челоѡѡку»* (1669), виданої «благословенієм и исправленієм пречестнаго о Христѡ отца Иннокентія Гизеля». Пов'язуючи тогочасні лихоліття з наслідками гріхів, передмова до православного читача згадує про «многолѡтнюю в Малой Россіи брань, праведным судом на нас наведеную» (передмова, с.1), і про те, як «во вся мимошедшая лютая времена воевало на нас небо, еже вредящими своими планетами многіи болѡзни и пагубы на нас испущало. Воевала и земля, обычных нам плодов возбраненієм и сѡмен умаленієм. Воевала и вода, преизлишним своим изліянієм и всяких плодов рыбных недаенієм. Воевал и воздух, овогда сушами, овогда градами, бурями и безмѡрными мокротами. Воевал и огонь частым градов и стран пожженієм» (передмова, с.7). Покаяння подається як єдиний шанс на вихід із цього ланцюга нещасть.

Богословський же контекст появи книги значною мірою складався під впливом діалогу київської та московської шкіл, чи не найгостріше виявленого в полеміці про епikleзу – час пресуцествлення Святих Дарів. Стратегія київської школи має здійснити вибір між синтезом у душі могилянської Реформи та ксенофобічною відмовою виходити поза межі реферування Отців. Вибір автора *«Мира съ Богомъ челоѡѡку»* стає добре зрозумілим, коли ми читаємо у викладі про обов'язки духівника (ч. III, глава 3, розділ 3) досить переконливі міркування про необхідність послаблення стародавніх епітимій (покут),

⁸⁴ Власовський, Іван. *Нарис історії Української Православної Церкви*. 2-е вид. Нью-Йорк; Київ, 1990. Т. 2. С. 302–304; Харишин М., Мордвінцев В. *Російське самодержавство та Київська митрополічна кафедра, або як Українська Православна Церква позбулася автокефалії*. К., 1999. С.134–135; Плохій, Сергій. *Наливайкова віра: Козацтво та релігія в ранньомодерній Україні*. К., 2005. С. 418–419.

⁸⁵ Карташев А.В. *Очерки по истории Русской Церкви*. М., 1992. Т. 2. – С. 133–231.

передбачених пізньоантичними й середньовічними канонами для порушників церковної моралі.

Богослов'я покаяння, що пропонується книгою *«Миръ съ Богомъ челоѡку»*, відверто розвиває тенденції православної Реформи часів свт. Петра Могили. Посилаючись на приклад апостола Павла в його зверненні до афінян в Ареопазі (Діян. 17:16–34) та великомучениці Катерини, яка привела поганських мудреців до Христа завдяки знанню давньогрецької філософії («еллинских ученій»), передмова закликає зрозуміти логіку використання західних схоластичних схем і латинського духовного досвіду: «Ибо не токмо в иновѣрных, но и в еллинских ученіях иногда, истинныя и здравому разуму служащія повѣсти, яко злато посреде блага обрѣтаются... Такожде убо и нам подобаше, видяще что благопотребное и до из'ясненія истинны полезное, и от виѣшних учителей иногда присовокупити» (передмова, с.9).

Зрозуміло, що йдеться тут не про окремі деталі, запозичені в «иновѣрных, но и в еллинских ученіях», а про самі засади інтерпретації таїнства покаяння. Ці засади відображаються вже на рівні композиції книги, поділеної на три частини: «О покаяніи обще», «О кающемся», «О служителѣ тайны святаго покаянія, или о духовнику». Замість традиційного поділу за порядком соборів і Отців, які виробляли канони, або за титлами запроваджується тематичний принцип. Логіка композиції підпорядкована функціональній меті: використанню книги сповідальниками, а можливо й сповідниками, для широкого та різнобічного студіювання духовного життя з метою виявлення провин, що вимагають визнання на індивідуальній сповіді.

Структурні засади книги, у свою чергу, відображають надзвичайно істотну еклезіологічну тенденцію, стратегічно мотивовану богословською доктриною Реформи: звільнити «владу ключів» від суб'єктивного чинника, посилюючи sacramентальну присутність Церкви як містичного Тіла Христового в усіх складниках сповіді. Архимандрит Інокентій Гізель і його генерація, сформована у вимірах київського богослов'я кола свт. Петра Могили, приймає депрекatively-індикативну розрішальну формулу за ключ до нової інтерпретації особи сповідальника. Sacramентальна місія сповідальника переноситься з харизматичної площини в еклезіологічну. Реальність тогочасного церковного життя не давала підстав припускати наявності харизматичних дарів у кожного з тисяч душпастирів Київської митрополії в XVII ст. Однак еклезіальна присутність кожного канонічно рукоположеного священика в ієрархічній структурі Церкви виявляє в ньому благодатні дари, що уможливлюють sacramентальну, навчальну й суддівську місії сповідальника. Повноцінне ж виконання цих місій вимагає володіння загальноцерковним досвідом, у якому розкривається благодатна дія Святого Духа, – досвідом, виявленим у сотнях прикладів і нюансів духовного

життя, що з ними може зіштовхнутися християнин, котрий став на шлях покаяння.

У сакраментальних стосунках сповідника й сповідальника упривнюється ієрархічна структура Церкви, покликана знищити поділи, викликані гріхом, і відновити природну гармонію, єдність людської спільноти й Бога – «миръ съ Богомъ чловѣку». Здійснення цього досягається через детальний до дріб'язковості аналіз індивідуального життєвого досвіду сповідника, перепроводити який та знайти оптимальні способи долання помилок має сповідальник. Саме з цією метою автор книги залучає богословські інтерпретації покаяння в гранично широкому конфесійному вимірі, не відкидаючи масштабних здобутків схоластичного й посттридентського богослов'я Заходу.

В річищі західної традиції розрізняються матерія та форма покаяння, матерія ближня (три дії сповідника: жаль за гріхи, сповідання гріхів і спокутування гріхів) та дальня (гріхи, вчинені по хрещенні). Формою покаяння називається священниче розгрішення, подане за «Требником» (1646): «Прощаю и разрѣшаю ты ... (имярек) от всѣх грѣхов твоих, въ имя Отца, и Сына, и Святаго Духа. Аминь» (с.7). Характерне використання популярних мнемонічних прийомів засвоєння навчання про сповідь:

Исповѣдь буди скоро, часта, произволна,
Нелицемѣрна, тайна, смиренна, слез полна,
Обличающа, проста, ясна, стыдна, мужна,
Всецѣла, достовѣрна, разсудна, послушна (с. 18).

Найдокладніше розглядається в книзі навчання про гріх, причому застосовується звичайна катехитична схема: почерговий розгляд гріхів проти кожної з десяти заповідей Божих Мойсееві та семи головних гріхів (гордість, зажерливість, нечистота, обжирство, заздрість, гнів, лінощі). Тут же додається перелік церковних заповідей, закріплених масовою релігійною свідомістю того часу, й опис гріхів, що можливі проти кожного з семи таїнств. Окремо описано гріхи, специфічні для кожного суспільного стану – від архиєреїв до шинкарів.

Звичайні для Середніх віків і ранньомодерного часу категоричність суджень, а також прагнення класифікувати всі ймовірні деталі явищ аж до найдрібніших не цілком відповідають стилеві сучасного східного богословствування, позначеного потужним впливом неопаламізму. Однак у парафіяльній практиці трактат «*Миръ съ Богомъ чловѣку*» цілком може знайти застосування в перебігу підготовки і душпастиря-сповідальника, й самого сповідника до таїнства покаяння. Тому видання книги в наші дні слід розглядати не лише як суто академічну подію, важливу для істориків культури і Церкви, але й як цілком продуктивний імпульс до відродження культури самоаналізу й мистецтва покаяння – наріжних каменів здорової християнської релігійності.



о. др. Ярослав Буцьора

До проблеми покаяння у трактаті «Мир з Богом чоловіку»: богословський аналіз

Праця Інокентія Гізеля «*Мир з Богом чоловіку*» (Київ, 1669) належить до основних джерел, які дають уявлення про духовну літературу Православної Церкви епохи Бароко. Своїм богословським змістом вона постійно промовлятиме до всіх поколінь вірних. Цінність її в тому, що вона звертається до душі покаятника Церкви Христової, котрого Бог кличе до поєднання з Собою. Тема трактату надзвичайно сучасна, і хоч твір цей написаний понад три століття тому, він спонукає людину до задумання над її духовним буттям та стосунком до Бога й до іншої людини. Особливої ваги творові додає і рідкісне в Православному світі чітке уявлення про плекання душевного зросту людини, котра намагається досягнути вічного життя в Царстві Небесному. Особливість праці також і в тому, що її написано під омофором Всесвятішого вселенського патріярха Константинопольського, ставропігією якого була Києво-Печерська Лавра. Це не є богословський твір локального значення. Підпорядкування Лаври вселенському патріярхові дає додаткові підстави розглядати її інтелектуальну спадщину в контексті загального розвитку православного богослів'я. Праця Гізеля дефініює і охоплює в принципі аспект покаяння; її зміст дозволяє виробити основні засади розуміння православного богослів'я часу Бароко, вплив якого простежується дотепер.

Попри наявність певних елементів західного богослів'я у праці Гізеля¹, сучасні православні богослови мусять проаналізувати добу Бароко та спадщину її основних представників у новому світлі. Вважаємо за недоречне прямувати дорогою Георгія Флоровського, визначного православного бо-

¹ Головними елементами західного богослів'я, що впадають в око у творі Гізеля, є питання первородного гріха, задоволення Божого гніву, питання оправдання і заслуги, таїнство сповіді з латинською формулою розршення, характеристика вічної і тимчасової кари, питання сакраментології з особливим наголосом на таїнстві Причастя, питання епiklezi та інші...

гослова шістдесятих років двадцятого століття, котрий досить негативно оцінює згаданий період.² Аналіз на підставі сучасного розуміння богослів'я і його головних принципів, який веде нас дорогою порівняльного богослів'я і не враховує основних проблем часу, видається некоректним. Наш же аналіз треба вважати за спробу пояснити Гізелеве богослів'я сучасним богомольцям, дорога яких до Бога також просвітлена тернистим душевним шляхом.

Виклад у «*Мирі з Богом чоловіку*» досить систематичний, він свідчить про наявність детального плану твору та ґрунтовне опрацювання джерел. Хоч автор не подає списку актуальних праць із цієї теми, сам зміст характеризує трактат як твір добре продуманий і структурований. Упадає в око широке знайомство Гізеля з творами Отців Церкви, які він не раз цитує. Отже, аналізуючи цей твір необхідно враховувати контекст патристичної літератури. При цьому слід пам'ятати, що факт користування працями Отців Церкви не заперечує впливу західного богослів'я на думку Гізеля.

Щоб увести читача в суть теми, Інокентій Гізель передусім дефініює покаєння та його особливі елементи. Окреслюючи це питання, він звертається до тих основ православного богослів'я, які є фундаментальними для відповідного представлення sacramентології.

Щоб забезпечити належний виклад богословського питання покаєння, Гізель насамперед розглядає генезу зла і його особливі параметри. Далі, аналізуючи суть гріха і його відношення до людини, автор трактату характеризує гріх як персоніфікацію зла в житті людини. Гріх як акт волі стає дійсним на її шляху до єднання з Богом. Оскільки гріх стає актом волі людини, архимандрит Києво-Печерської лаври робить певні розрізнення щодо гріха і його джерела. Іншими словами, він представляє онтологічне питання гріха і його уреальнення у світі.

Оскільки людина призначена до з'єднання з Богом, постає питання про її навернення до життя в Бозі після гріхопадіння. Для правильного розуміння цієї теми Інокентій Гізель передусім ідентифікує характерні прикмети гріха в житті богомольця. Для духовного uzдоровлення грішника потрібно насамперед визначити причину існування гріха та встановити його особливий характер. З цього погляду праця Гізеля стає фундаментальною для духовного життя молитовника. Автор не лише визначає головні риси гріха у внутрішньому житті людини, але також виявляє характер гріха у стосунках між людьми. Ця ідентифікація особливо важлива для духівника, завданням котрого є привести грішника до його первісного стану єдності з Богом.

² Florovsky G. *Ways of Russian Theology: Part One // Collected Works*. Vol. 5. Belmont, 1979. P. 64–85. Цікаво, що в Г. Флоровського немає згадки про трактат Інокентія Гізеля.

Аналізуючи проблему покаяння у трактаті *«Мир з Богом чоловіку»*, слід наголосити, що це питання зачіпає не лише ділянку сакраментології, воно в основному закорінене в систематичному богослів'ї. Тобто покаяння є загальнобогословським питанням. По суті, воно веде нас до проблем онтології людини – антропології, – у чому власне й полягає цінність цього твору. Ми звернемо увагу лише на декілька головних аспектів трактату, після чого розглянемо певні проблеми богослів'я, пов'язані з питанням Теодицеї і антропологією.

Насамперед варто з'ясувати методологічні засади Гізеля. До його викладу не можна застосувати мірило сучасних академічних принципів. Основи сучасного йому богослів'я Гізель переказав у формі певних обдуманих і практичних вказівок як для духівника, так і для загального вжитку в Церкві. Практична спрямованість твору, виклад богословського матеріалу у зв'язку з духовними проблемами молитовника характеризує Гізеля в цьому випадку не як богословського теоретика, а як духовного мислителя, для якого богослів'я стає фундаментальним підґрунтям практичного підходу до питання гріха. З'ясування методології Гізелевої праці є особливо важливим для її правильного аналізу.

Другий аспект *«Миру з Богом...»*, який слід узяти до уваги, – це суто моральне богослів'я особистого подвигу молитовника в його прагненні до Бога. Можна припускати, що моральне богослів'я є головною темою трактату. Однак деякі його основні елементи принципово відрізняються від представлених у сучасному православному богослів'ї. Для прикладу, тему Божої кари, зокрема кари для молільника, яку ретельно розробляє автор, сучасне православне богослів'я трактує у виразно інакшому напрямку. Для Гізеля це не є Божа кара, що обтяжує людину. Карою стає, власне, віддалення людини від Бога – джерела життя. Коли тепер акцентують на ролі Бога як виконавця законодавчої влади над людиною, випускають з уваги основну суть Його буття, а саме – терпеливу любов Бога до людини. Тому для аналізу морального богослів'я Гізеля необхідно представити основні принципи його навчання і розглядати його богослів'я у зв'язку з цими принципами.

Третій аспект, який можна розглядати з богословського боку, – це практичний підхід до молитовника, котрий кається в прогріхах. Головне завдання твору – наставити молитовника на дорогу навернення до Бога. Видається, що власне цей аспект є найбільш розбудованим у трактаті. Як ми вже вказали, цей практичний підхід у багатьох випадках є узалежнений від богословського контексту Гізелевої науки. Прикладом тут може слугувати питання заслуги, котре автор сприймає як норматив православного богослів'я. Залишаючи це питання на розгляд фахівцям з морального богослів'я, нам треба підкреслити саму цінність практичного підходу, розбудованого в *«Мирі з Богом...»*.

Четвертий аспект, який є головною темою нашого аналізу, – це суто богословське питання Теодицеї. Хоч це питання не є головним у структурі

трактату, через своє фундаментальне значення в православному богослів'ї воно стає основним для правильного аналізу твору. Тільки зосередивши увагу на основних принципах Гізелевого богослів'я можна здобути вагомі підстави для загального розуміння його праці. Не враховуючи основ богословського думання, реалізованого в трактаті, неможливо адекватно проаналізувати й основну для твору тему покаяння. Одним з характерних прикладів може бути питання первородного гріха, яке, будучи закладеним римо-католицьким богослів'ям, внесло певні елементи, яких немає в сучасному православному богослів'ї³.

Отже, нашим завданням буде аналіз основних принципів богослів'я в Гізелевому викладі з особливим акцентом на питанні Теодицеї і певних елементах християнської антропології.

Питання Теодицеї займає в православному богослів'ї одне з чільних місць. Це є питання ролі Бога у зв'язку з проблемою присутності зла у світі. Дискусія з цього приводу розвивається в різних ділянках богослів'я і є тісно пов'язана з контекстуалізацією проблеми. Особливу контекстуалізацію Теодицеї знаходимо в творі Гізеля: тут вона розглядається у зв'язку з духовним життям богомольця. Насамперед слід відзначити, що питанню Теодицеї Гізелю відводить не так багато місця, як це звичайно роблять у сучасному богословському викладі відповідної теми. Водночас увесь твір покликаний усунути причину існування зла. Тобто Теодицея представлена у творі як Божий заклик до людини стати в “товариство ангелів”⁴. Повернення людини до рівня ангелів постає в тому окресленні як дієвий заклик Творця до свого творива, як дієва відповідь на існування зла у світі.

Вирішення проблеми зла пов'язане в Гізеля з дією Бога, який прагне повернути людині її високу честь. Через цю честь, в антропології Гізеля, людина постає не лише як товариш ангелів, а як приятель самого Бога:

Бога прогнівав, приязнь його потоптав, зрадником зробився й до ворога його диявола вдався, воліючи полоненням його бути, а не приятелем Божим⁵.

У Гізеля Бог не байдужий до життя Свого творіння, яке поринає в стадії зла. Оскільки Бог закликає людину дійти до ангельського стану, Він стурбований у Своєму Божественному житті існуванням зла у світі. З іншого боку, зло також нищить цей оригінальний стан творіння Бога. Зло є протидією тому, що сотворив Бог. У цьому трактуванні погляди Гізеля ні в чому не відрізняються від сучасної православної думки, яка розглядає саме існування зла як протидію існуванню – себто потяг до не-екзистенції.

³ Дивись у: Florovsky G. *Ways of Russian Theology: Part One*.

⁴ Передмова до читача православного.

⁵ Частина друга, глава 1.

У «*Мирі з Богом...*» зло потрактоване також як знеславлення першої гідності людини, яка дозволяла їй перебувати на рівні ангельського світу. Слід підкреслити, що проблема зла ніколи не спричиняла зміни Божого плану для людини. Повернення до першого стану й надалі залишається Божим закликком для людини. Тобто цей перший стан даний людині від Бога як спосіб визначення свого буття через її волю. По суті, питання зла стає питанням антропології. У такому аспекті питання Теодицеї теж тісно пов'язане з питанням антропології:

І то дія гріха, коли людина, втративши Божий промисел щодо неї, втрачає життя вічне, Царство Небесне й товариство ангелів. Стається ж рабом і полоненим смерті, пекла й диявола. Бо якщо б не було гріха, то не було б і смерті, не було б пекла, не був би й диявол дияволом⁶.

Для Гізеля Теодицея, власне, визначає антропологію. З причини існування гріха у світі людина не лише втрачає промисел Божий, а й буває позбавлена життя вічного і Царства Небесного. Гріх виводить людину з царини вічного життя. Безсмертя є Божим принципом, який Бог передає людині задля сопричастя з нею. Гріх став суперечити тому, що було дане людині в її оригінальному стані. Через існування гріха людина поринає у смерть, що є запереченням її божественної частки життя. Прикметно й те, що Гізель, як і православне богослів'я в цілому, поєднує життя вічне з Царством Небесним. Для християнської антропології ці два елементи є своєрідними суттєвими параметрами. Життя вічне і Царство Небесне – це життєвий орієнтир людини, що окреслюється як потенційна можливість. Себто перша оригінальна можливість людини є потенційною залежно від волі людини. Це відношення пояснює суть гріха, який отримує своє існування завдяки волі людини. Оригінальна потенційна можливість людини через волю може реалізуватися як її постійна участь у житті вічному Царства Небесного. Або ж, так само через волю, людина може стати «рабом і полоненим смерті, пекла й диявола»⁷.

Головним поняттям у тому відношенні, як і в християнській антропології взагалі, є суть людської волі. Людина має можливість визначити свій стосунок до Бога, стаючи учасником нового безсмертного життя або учасником того, що є не-Божественне. Тому Гізель правильно окреслює фундаментальне ставлення Бога до волі людини:

Це сказано тому, що для створення всього світу людської волі Бог не потребував, для оправдання ж людини потребує щирої її волі, щоб не на-

⁶ Передмова до читача православного.

⁷ Там само.

сильством притягти до себе людину, але вдихнувши в неї благодать, викликати в ній бажання навернутися й підкорити волю свою Господеві⁸.

Згідно з Гізелем, Бог бажає сопричастя з людиною, прагне долучити її до життя Божественного. Життя ж вічне і Царство Небесне є прикметами Божественного життя, які передаються людству як дар спілкування, яке людина покликана прийняти. Воля людини стає принциповою для поєднання з Богом. Себто воля людини має бути незалежною у своєму виборі. Відповідно до Гізелевої науки, Бог не міняє волі людини навіть тоді, коли вона вибирає зло, яке є неприродним для її буття. Торкаючись цього аспекту, автор удається до вельми характерного антропоморфізму стосовно Бога: «Спаситель... співчуває такому жалюгідному людському падінню внаслідок гріха»⁹. Це надзвичайно вартісне положення для загальної антропології Православної Церкви: дія зла не знищила в людині аспекту її вільної волі. Бог вдихнув у людину свою благодать, щоб викликати в ній бажання навернутися і віддатися волі свого Творця. Своєю благодаттю Бог прагне насамперед підвести занепалу волю людини і вивищити її над гріхом. Іншими словами, спілкування людини з Богом у царині безсмертності Царства Небесного відбувається на основі синергії двох елементів: волі Божої і волі творива Божого, яким є людина. Однак таке високе покликання людина реалізує обов'язково своєю вільною волею: «... бо й сам Господь Бог для оправдання кожної людини вимагає саме її волі»¹⁰.

Навернення людини є по суті Божою ініціативою, котра веде людину назад до її оригінального призначення. Бог прагне повернути людині первинне сопричастя з Ним і тоді, коли вона перебуває поза цариною вічного життя в Бозі, обравши гріх. Але Бог також дає людині вільну волю. Тому людина може й відмовитися від цієї Божої ініціативи і прямувати дорогою свого вибору. Навернення до життя з Богом є для людини шляхом до її первинної суті, вона повертається до «Спасителя, як люблячого батька дітям...»¹¹. Надійним, отриманим від Бога способом повернутися до Творця стає покаяння. Воно дає людині змогу повстати з гріхів і заспокоїти Божий праведний гнів¹².

Бог відповідає на існування зла не теорією чи спекуляцією, а дією, яка змінює саму сутність буття людини. Характерним є те, що Гізелеве окреслення гріховного зла не пов'язане з речевим змістом гріха чи основними параметрами

⁸ Там само.

⁹ Там само.

¹⁰ Там само.

¹¹ Там само.

¹² Там само.

його існування. Він трактує це зло як втрату Божого промислу¹³. Гріх же тут схарактеризовано як певну дію людини, котра негативно позначається на її стосунках із Богом: «Гріх – то гострі стріли, якими людина на Творця свого нападає»¹⁴.

Гізель вбачає у гріхові й джерело зла в цілому:

Через те марно ми бажаємо миру, і чекаємо його марно, бо гріха, який є причиною всього зла, із себе не викорінюємо¹⁵.

Висновком залишається сам факт, що проблема гріха в думанні Гізеля обіймає все творіння. Але в основному питання гріха пов'язане власне з буттям людини.

Поруч із трактуванням гріха з погляду його наслідків, у творі є й традиційне його пояснення, уживане в шкільному православному богослів'ї аж до метаморфози православної догматики в шістдесятих роках двадцятого століття. Як сказано в дефініції, гріхом є

добровільне порушення заповідей Божих, або висловлювання, дія чи бажання всупереч заповіді Божій¹⁶.

Розглядаючи гріх за вказаними критеріями, Гізель послуговується, зокрема, творами Святого Амвросія та інших учителів Церкви. Але звернімо увагу на викладене тут питання первородного гріха. Посилаючись на західне богослів'я, Гізель коментує:

Гріх, по-перше є двоякий, первородний і учинковий. Первородний є провинною першого праотця нашого Адама, яка в самому зачатті нашому на нас вливається, а через хрещення викорінюється¹⁷.

Тут він передає римо-католицьке вчення про гріх, так як його оформив блаженний Августин. Згідно з тим вченням, яке й дотепер є інтегральною частиною римо-католицької антропології, людина народжується у спадкоємстві первородного гріха Адама. Ця тема пов'язана з висловлюванням ап. Павла:

Тому то, як через одного чоловіка ввійшов до світу гріх, а з гріхом смерть, так прийшла й смерть у всіх людей, тому що всі згрішили (Рим. 5:12).

У зв'язку з таким перекладом у західній антропології спадщиною Адамового гріхопадіння вважається гріховна провина. Іншими словами, кожна людина

¹³ Там само.

¹⁴ Там само.

¹⁵ Там само.

¹⁶ Глава 5: Про матерію покаюння далеку, тобто про гріхи.

¹⁷ Там само.

народжується у світ із гріхом¹⁸. Тоді як у східній антропології наголошується не провина, а успадкований результат гріха – себто смерть. Згідно з дальшим аналізом Августина, людина після гріхопадіння стала рабом диявола¹⁹.

Не входячи в загальну проблематику цього питання, підкреслимо одну досить характерну річ. Принцип розгляду питання гріха в «*Мирі з Богом...*» полягає у створенні системи категорій для гріха та способів його поборення. Кожен гріх згідно з цим принципом визначається залежно від природи його звершення людиною. Систематичний виклад категорій гріха підводить до визначення гріха як реалізації гріховної дії людиною. Відповідно весь твір Гізеля є каталогом гріхів і засобів їх лікування, призначеним як для молитовника, так і для духівника. Для кожного гріха передбачені засоби до його викорінення. Тому кодифікація такого підходу на українському терені є особливо важлива для навернення людини до оригінального спілкування з Богом.

У цьому зв'язку маємо змогу зробити одне важливе спостереження. Для Гізеля кожен гріх має свою особливу людську персональність, котру надає гріхові грішна людина. Себто вчинений гріх набуває своїх особливих людських ознак. Через те кожний конкретний гріх, отримуючи свій персональний характер від грішника, є відмінним і унікальним, має свої властиві риси й динаміку. Однак в тому окресленні гріха одна характеристика залишається незмінною. Згідно з Гізелем, «раз гріх перебуває в нас, то й ворожнеча нас губити не перестає»²⁰. Гріх постійно розділяє людину, тобто стає протидією до її єднання і сопричастя з Богом. З іншого боку, дія гріха ніколи не вичерпується волею людини. Ця дія, як постійний паразит, триває всередині людини, знищуючи її буття. З цієї причини кожен гріх буде мати різний характер, силу діяння і таємниче буття. Через цю причину так тяжко людині ідентифікувати гріх в її щоденному житті.

Гізель наголошує на традиційному поясненні гріха як переступу проти Божих заповідей. Богобоязне дотримання заповідей Божих – це засіб уберегти душу від гріха, як і забезпечення сопричастя з Богом. Для Гізеля ідентифікація людини відповідно до мірила Божих заповідей є шляхом її наближення до

¹⁸ Ця тема важлива з багатьох причин. Тут ідеться передусім про католицьке питання «*Limbus patrum*», котре сформулював Тома Аквінський. Згідно з його переконанням, ненароджені немовлята або неохрещені діти, які помирають, ідуть у місце, котре є природнім щастям, але не повнотою щастя. Хоч це є місце щастя, означене вічністю, немовлята ніколи не зможуть радіти благословенням небес чи єдністю спасених. Однак декілька років тому теперішній папа Бенедикт XVI закрив двері тому навчанню, називаючи його богословською теорією. Див. у: Very Rev. John Breck. *Lessons from Limbo*, in: www.oca.org.

¹⁹ Докладніше про це див.: о. Ярослав Буцьора. *До питання суду Божого і заплати в розвитку богослов'я часу Бароко*. (Праця готується до друку.)

²⁰ Передмова до читача православного.

Бога. Життя людини за Божими заповідями потребує особливої духовної методології для навернення, яку й подано в *«Мирі з Богом...»*. Власне тому в трактаті присвячено стільки місця аналізу гріха. Цей твір слід розуміти як знаряддя для лікування людини і її повернення до сопричастя з Богом. Сама ідентифікація гріха людини є справою не лише богословського теоретика – вона стає завданням духівника, котрий знається на проблемах духовного розвитку людини і її наближення до Бога. Твір почасти відбиває і духовний досвід автора та його розуміння гріха в житті богомольця. Тому ця праця стає зразком лікування людини і джерелом, яке можна використати, розбудовуючи питання гріха в нашому сучасному житті. Власне цей практичний аспект має на увазі Гізель, коли наприкінці передмови каже:

<...> А про наш намір думали б, що ми видали у світ цю науку не ради якоїсь марної похвали, але заради примноження хвали Божої і заради спасіння православних християн. Наприкінці повідомляємо, що всю цю нашу науку ми віддаємо на розважний розсуд святої апостольської православної матері Церкви – готові приймати краще і кориснішій науці коритися²¹.

Ці, зокрема, слова, дають підстави охарактеризувати автора як покірного молитовника. Головною ж метою, що зумовила написання трактату, є спасіння людини. Останнє ж Гізелеве застереження можна трактувати як усвідомлення широти теми та обмежень використаного підходу. Його не варто сприймати як своєрідну богословську чи душевну невпевненість. Це і є правильний підхід до вибраної теми, котра не може бути обмежена певними параметрами думання того часу. Тут, власне, виявляється мудрість автора. З розвитком складності життя людини розширюються усталені параметри розуміння гріха, вимагаючи нової структури думання. Гізелеве розуміння складності питання гріха є, по суті, визнанням можливого розвитку підходів до ідентифікації гріха в нових обставинах і новому часі. У цьому Гізель проявляє себе як глибокий богословсько-духовний мислитель, котрого нам варто наслідувати.

Ще одним цікавим питанням у трактаті, яке, втім, залишається без авторського коментаря, є твердження не лише про залежність існування смерті і пекла від гріха, але й про наявність такої залежності для буття самого диявола:

Бо якщо б не було гріха, то не було б і смерті, не було б пекла, не був би й диявол дияволом²².

²¹ Передмова до читача православного.

²² Там само.

Маємо справу з богословським парадоксом, який неможливо розв'язати на підставі богословської спекуляції. У традиційній богословській думці питання гріха розглядається майже виключно у зв'язку з питанням антропології, тобто самовизначенням першої людини в її стосунку до Бога. Згідно з Гізелем, вільний вибір людини має потенціал вивести її до Царства Небесного, і ця ж таки воля може спричинитися до того, що людина створює в самому собі місце смерті. Тут особливо важливі наведені вище слова з послання ап. Павла до Римлян 5:12. Однак Гізель не зупиняється на тому поясненні джерела гріха і переводить його до сфери ангелології. Постання гріха тут пов'язане з духовним світом ангелів. З цього випливає, що, за Гізелем, гріх випереджує створення нашого світу й існування людини зі свободною волею. Автор *«Миру з Богом...»* виходить з перспективи православної богословської думки, де сама суть існування диявола також була узалежнена від першої волі ангельського світу. Для Гізеля пояснення суті гріха, а відповідно, і питання зла, зосереджене у світі, котрого людина збагнути не може. Таке твердження має фундаментальне значення в загальному аспекті Теодицеї, оскільки завданням цієї ділянки богослів'я є пошук відповіді на питання про існування зла.

Отже, згідно з Гізелем, джерело зла треба шукати в гріхові ангельського світу, – що вже виходить з нашого логічного виміру думання. Через дотичність до згаданої сфери тема зла в богослів'ї лишається відкритою і водночас небезпечною для богословської спекуляції. Адже спекуляція в царині зла і гріха обмежена іншим виміром Божого творіння, від спроб спекулятивного осягнення котрого нам треба оберегатися. Це не слабкість богословської думки, а церковна обережність, яка приписує нам не виходити за межі того, що дотепер не об'явлене.

Згідно з Гізелем, гріх як джерело всякого зла змінив саме буття диявола. Без існування гріха, вважає автор, диявол не був би тим, кого ми тепер знаємо. Виходить, що суть гріха поміняла в якійсь мірі саме буття диявола, роблячи його тим, ким він по суті не є. У тому розумінні гріх-зло є негациєю самого оригінального існування ангельського світу. Це суперечить первісному планові Бога. В іншій перспективі, згідно з розумінням автора, проблема гріха-зла вже наявна як потенціал у час творення людини Богом. Гріх-зло як уже чинна реальія ангельського світу переноситься як потенціал до процесу вибору людини в її свободній волі. Коли б людина була утвердила себе вибором життя з Богом, тоді – згідно з Гізелем – пекло стало б реальією лише ангельського світу. Однак реальія гріха стала можливістю світу ангелів і дійсністю життя людини.

З цього погляду доля людини подібна до долі ангельського світу, де гріх є негациєю оригінального буття. У такому контексті Гізель робить одне основне

спостереження: для світу людини Бог дає можливість возвести себе назад до товариства ангелів, чого немає в реальії диявола. Автор наголошує на значенні покаяння як засобу наближення до світу ангелів:

Співчуваючи такому жалюгідному людському падінню внаслідок гріха, Спаситель наш, як люблячий батько дітям, не бажає смерті грішнику, але хоче його повернути до себе і подає йому надійний спосіб до повстання й до заспокоєння свого праведного гніву – покаяння святе, до якого сам нас закликає, промовляючи: Покайтеся, бо наблизилось Царство небесне! (Мт.4)²³.

Тоді як у нашому попередньому аналізі Царство Небесне було пов'язане насамперед із життям вічним, у цьому місці «*Миру з Богом...*» зроблено наголос на зв'язку Царства Небесного з покаянням. Таке представлення згаданих концепцій відбувається на основі двох різних станів життя людини. Концепція життя вічного і Царства Небесного актуальна для стану людини перед Адамовим занепадом, тоді як покаяння пов'язане зі станом після гріхопадіння людини.

Цікавим аспектом Гізелевого трактування є те, що покаяння мислиться не як самодостатня мета, а як засіб досягти іншої мети – Царства Небесного. Отже, і в першому, і в другому стані життя мета є та сама – Царство Небесне. Для людини гріх змінив саме її відношення до Божественного, але він не змінив установленого Богом призначення людини до сопричастя з Ним. Другим важливим моментом, на якому наголошує Гізель, є факт, що покаяння є Божою ініціативою. Бог переймається долею свого творіння. Власне в тому полягає загальна відповідь Гізеля на питання Теодицеї. Бог присутній у стражданні людини як свого творива. І Бог також протидіє гріхові у своїй ініціативі покаяння, яке підпорядковане головній меті:

І якщо будемо так каятися, то знову долучимося до загубленої благодаті Божої і до примирення з Господом Богом прийдемо...²⁴.

За Гізелем, примирення з Богом, яке звершується через покаяння, дає безпосередній ефект у житті людини. Через відновлення сопричастя з Богом людина примирює себе з іншою людиною:

Коли ж ми з Господом Богом примиримося, то зразу й війни – як чужинцями до нас принесені, так і міжусобиці – припиняться, і всяка істота, що, за образу Божу відомщує, з нами воювала, стане схильною до примирення²⁵.

Примирення з Богом, за словами Гізеля, має і загально-світовий ефект, на підтвердження чого він цитує псалом 118:

²³ Там само.

²⁴ Там само.

²⁵ Там само.

Тепер же, коли ми до Господа Бога наведемося, усі стихії нашої користі й успіхові сприятимуть, і буде серед усього творіння тиша велика, і мир великий для тих, хто любить Закон Божий, засяє (Пс. 118)²⁶.

У покаянні все творіння знаходить визволення від згубної дії гріха. У цьому переконує й православна антропологія, в котрій людина розглядається як мікрокосмос. Отже, з цього погляду, Гізель чітко формулює питання антропології в суто православних параметрах. Уздоровлення людини через покаяння веде до втихомирення творіння Божого, себто до привернення світові оригінального призначення природи. Бувши мікрокосмосом, людина має велику відповідальність перед цілим світом. Їй призначено привести світ до його переображення. Ідеться про певне узалежнення світу від людини, як, зі свого боку, і антропологія узалежнена від космології. Це свого роду синтеза співжиття світу і людини, котрі стали взаємозалежними.

Через важливість покаяння людини для загальної мети спасіння антропологія стає центральним осередком спасіння цілого світу. Визволення світу з реалії гріха – це завдання людини. Приймаючи ініціативу самого Бога, людина має через свою вільну волю досягти сопричастя з Богом. Однак цей процес покаяння, яким визначається спасіння людини і всього всесвіту, вимагає зусиль:

Це на землі вузька дорога й тісні ворота, що ведуть до життя і дозволяють тим, хто вживає зусилля, ухопити Царство Небесне. Це не тільки ліки хворому, але й мертвому життю, пропалому знайденню, як про блудника, що кається, каже Євангеліє: цей брат твій був мертвий – і ожив, був пропав – і знайшовся²⁷.

Покаяння стає для Гізеля осердям людського життя, де Божественне єднається назад зі своїм творивом. Іншими словами, покаяння є необхідним для спасіння людини і цілого світу:

До того ж, ці два таїнства, хрещення і покаяння, конче необхідні й потрібні для спасіння, так що без них людина не може спастися²⁸.

Людина в покаянні вертається до свого оригінального призначення, яким є товариство з Богом. Отже, навернення людини – це процес, що відбувається з ініціативи Бога. Людина ж, згідно з її призначенням, має вжити зусиль, щоб привести себе саму і весь світ до сопричастя з Богом. Це переконання, реалізоване в *«Мирі з Богом...»*, узгоджується з поглядом Православної Церкви на спасіння і переображення всього світу.

²⁶ Там само.

²⁷ Частина перша, глава 1.

²⁸ Частина друга, глава 5.

У підсумку насамперед підкреслимо особливий підхід Гізеля до питання зла і гріха в житті людини. Хоч головним питанням твору є суть покаяння, однак, згідно з нашим аналізом, наука про покаяння тут стає методологією повернення людини до сопричастя з Богом. Розбудовуючи цю методологію повернення людини до її оригінального покликання, Гізель концентрує увагу на джерелі зла, за яке він вважає гріх. Для автора досить важливим є те, щоб питання покаяння можна було проаналізувати на добре окресленому богословському полі антропології і Теодицеї. Гізель виступає в ролі богословського лікаря людини, котрий, перш ніж призначити лікування, ретельно досліджує недуги людського життя. Головним завданням Гізеля в передмові до читача є богословське обґрунтування високої гідності людини у світотворі. Для окреслення цієї високої антропології автор не боїться вдаватися до особливих методологічних прийомів.

«*Мир з Богом...*» не можна розуміти як систематичний виклад богослів'я, призначений для вжитку в навчальних закладах. Богословські думки твору переплетені в першу чергу турботою про спасіння всього людства. Настанови трактату звернені як до пересічного читача, так і спеціально до духівника. У такому підході Гізель виявляє свою здатність передати у спрощеній формі те, що плекалося між тодішніми освіченими богословами. Щоб відтворити його богословське думання, ми часом мусили вдаватися до аналізу ізольованих речень, які, втім, дають змогу реконструювати цілість методології автора.

У «*Мирі з Богом...*» Гізель виступає насамперед не як богослов-теоретик, а як член Христової Церкви, котрому залежить на зціленні творіння Божого. Хоч у творі є немало елементів західної традиції, богословське думання автора має православне коріння, що особливо помітно в його антропології. Ми не можемо забувати, що західні елементи його богослів'я вважалися інтегральною частиною православного богослів'я того часу. Особливий інтерес викликає Гізелеве трактування Теодицеї. Деякі його формулювання, що стосуються цієї проблеми, є вартісними й до сьогодні. Оскільки розуміння і представлення питань гріха і зла має певну динаміку, їх трактування у «*Мирі з Богом...*» слід сприймати в контексті часу. Неправильно аналізувати богослів'я Гізеля принципами сучасного богослів'я. Без урахування часу створення «*Миру з Богом...*» і обставин життя Церкви ледве чи вдасться адекватно зрозуміти твір. Слід сподіватися, що дослідницька праця над трактатом Гізеля буде продовжуватися й надалі, що сприятиме формуванню правдивого уявлення про золоту добу українського Бароко.



Лариса Довга

Наука про покаяння в українських текстах XVII ст*.

Коли йдеться про дослідження тексту не тільки як замкнутого в собі феноменального явища (наприклад, філософського, богословського тощо), але й як джерела до вивчення суспільної свідомості того часу і того соціуму, у контексті якого він постав, першочергового значення набуває необхідність уточнити, хто є його автор, кому він міг бути адресований, врешті, чому цей текст постає саме в той час і в тому місці, де його вперше оприлюднено. Іноді можна знайти прямі відповіді на ці запитання: у спогадах сучасників, щоденниках чи епістолярії самого автора, інших архівних матеріалах. Але частіше нам доводиться мати справу не з такими свідченнями, а з гіпотезами, що виникають як результат наукової реконструкції, спроби дослідника вмонтувати наявний феномен у його історичний контекст. Часто здійснення такої реконструкції схоже на процес розв'язання рівняння з багатьма невідомими, коли для отримання результату потрібна або система рівнянь, або консенсус щодо можливих значень одного з невідомих. Приблизно так виглядає справа, коли йдеться про визначення вірогідної цільової аудиторії трактату «*Мир з Богом чоловіку*»¹ (далі – «*Мир*»), опублікованого в Києво-Печерській лаврі 1669 року, та книжечки «*Наука про*

* Варіант цієї статті опубліковано у збірнику: *Могиланські історико-філософські студії*. К., 2008 С. 7–38.

¹ На титульному аркуші цього видання значиться: «*Миръ съ Б(о)гомъ ч(е)л(о)вѣку, или покаяніе с(вя)тое, примиряющее Б(о)гови ч(о)л(о)вѣка. Ученіємъ о(т) писанія С(вя)т(о)го и от Уч(и)т(е)лей Ц(е)рковныхъ собраннѣмъ. Въ С(вя)той Великой Чудотворной Лаврѣ Києво Печерской типомъ изображенное бл(а)г(осло)вениемъ и испра(в)леніемъ Прече(ст)-на(г)о О(т)ца Иннокентіа Гізіеля М(и)л(ос)тію Б(о)жією Архімандриты тояжде С(вя)тыя Лавры ... в лѣто о(т) ... Рож(де)ства Х(ристо)ва 1669*». [М., 1 нн.] (тут і далі всі виділення в цитатах мої – Л.Д.). Тут і далі поміщені у квадратних дужках літера М та цифри означають посилання на сторінку в «*Мирі*»; літера Н та цифри – посилання на сторінку в «*Науці*».

тайнство святого покаяння»² (далі – «Наука»), що вийшла друком там-таки на два роки пізніше.

Загальний обсяг «Миру» 704 сторінки (30 нн. + 666 + 8 нн.) форматом ½ арк. До складу книги входить дві передмови («До Його Царської Пресвітлої Величності» – 18 с., «До читача православного» – 9 с.), короткий розділ із вступними заувагами («Увіщання предословная» – 4 с.) та три частини («Про покаяння загалом» – с. 5 – 61; «Про того, хто кається» – с. 62 – 440; «Про духівника» – с. 441 – 666). Кожна частина, своєю чергою, поділяється на глави та догмати, в яких поступово, переходячи від загальних понять і проблем до розгляду часткових питань чи буденних ситуацій, викладається моральне вчення Православної Церкви.

Видання 1671 року значно менше за обсягом від трактату «*Мир з богом чоловіку*» (230 сторінок, формат в 1/8), до того ж набране шрифтом більшого кеглю. До складу «Науки» входить одна передмова («Каючомуся чительнику наука», 10 стор.), тексти молитов, які слід читати до і після сповіді (10 с.), 3 частини («Рахова(н)я своє(и) совѣст(и)» – 16 с., «Якъ ч(о)л(о)в(ѣ)къ грѣши(т) проти(в) Десяти Приказаній Б(о)жіих» – 27 с.; «О се(д)ми грѣха(х) сме(р)те(л)ны(х)» – 71 с.); розділ «Лѣкарства на грѣхи» (71 с.) який розміщено після третьої частини, але не позначено як окрему частину, «Выводы короткіи» – 15 с., «Замкненіє» – 6 с. і, на завершення, зміст та молитва щодо прощення гріхів.

Якщо «*Мир з Богом чоловіку*», який став першим у практиці Православної Церкви трактатом, цілком присвяченим проблемам морального богослов'я³, до сьогодні бодай згадувався у деяких публікаціях, а його загальний зміст коротко викладений у праці Миколи Сумцова⁴, то на другу публікацію, та й то як на перевидання «Миру», а не як на самостійну працю, вказано тільки у статті Ярослави Стратій про Інокентія Гізеля, вміщеній в енциклопедичному довіднику «*Києво-Могилянська академія*»⁵.

² На титульному аркуші цього видання вказано: «*Наука о тайнѣ с(вятого) покаянія. То естъ о правдивой и сакраментальной Исповѣди. Приданы су(т) к тому и лѣкарства на грѣхи, и выводы о пожи(т)ку частой исповѣди. За бл(агосло)веніе(м) в Б(о)гу Пре(ве)лебного С(го) М(и)л(ости) з(оспо)дина о(т)ца Інокентія Гізеля Архіман(дрити) Ве(ликой) Чу(дотворной) Лаври Кіе(вскія) Пече(р)скія в то(й) же С(вятой) Ла(врѣ) Ти(ном) издадеся в лѣ(то) о(т) Ро(ждества) Х(ристо)ва 1671*».

³ Детально про це див.: Ks. Jan Pryszmont. *Ze specyfiki prawosławnej myśli moralnej* // Ks. Jan Pryszmont. *Historia teologii moralnej*. Warszawa, 1987. S. 303 – 306.

⁴ Див.: Сумцов Н.Ф. *Інокентій Гизель* // Сумцов Н.Ф. *К истории южно-русской литературы XVII века*. Вып. III. К., 1884.

⁵ Горобець В.М., Стратій Я.М. *Гизель Інокентій* // *Києво-Могилянська академія в іменах. XVII–XVIII ст. К.*, 2001. С. 168–170.

Тим часом саме розгляд сукупності цих видань як таких, що логічно поставили одне після одного⁶, дозволить перетворити наше рівняння з багатьма невідомими (якими є причина написання книжок, їх адресат, передбачувана суспільна функція тощо) у систему, а відтак знайти ключ до її розв'язку. І на цьому шляху нас будуть цікавити як спільні риси аналізованих текстів, так і їхні найбільш характерні відмінності.

До спільних формальних рис належать такі:

- обидві книги опубліковано майже одночасно в Києво-Печерській лаврі з **благословення** Інокентія Гізеля (слід звернути увагу, що «благословення» архимандрита Києво-Печерської лаври зовсім не вказує на те, що він був автором цих текстів);
- обидві присвячено проблемам морального богослов'я, а точніше – науці про тайну сповіді.

Найбільш видимі відмінності такі:

- у *«Мирі»* є бодай натяк на можливого автора/відповідального редактора трактату (на титулі вказано: «испра(в)ленієм» Інокентія Гізеля), а у *«Науці»* навіть такий натяк відсутній;
- у *«Мирі»* є посвята і передмова, звернена до російського царя, у *«Науці»* немає жодних дедикацій зверхникам чи покровителям;
- *«Наука»*, на відміну від *«Миру»*, видрукувана великим кеглем у зручному для користування малому форматі;
- загальний обсяг тексту, уміщеного в *«Науці»* (враховуючи різницю форматів) приблизно вшестеро менший, ніж у *«Мирі»*;
- *«Наука»* написана «простою» українською, а *«Мир»* церковнослов'янською мовою.

Тепер звернемося до порівняння змісту обох видань і спробуємо бодай гіпотетично окреслити їх адресатів.

Виходячи зі змісту передмови «до читача», вміщеної у *«Мирі»*, напрошується висновок про начебто «широку» аудиторію, до якої звертається його автор, декларуючи намір сприяти викорінюванню гріхів у «всякого чину ч(о)л(о)вѣка» [М., 28 нн.]: як священників, так і мирян, незалежно від статків чи соціального стану. Водночас звернене до надмір прискіпливого читача прохання не відкидати всієї науки про покаяння через те, що там може знайтися щось нове і незвичне або почерпнуте від іноземних авторів, вочевидь передбачає аудиторію, добре обізнану з тогочасною богословською думкою, як православною,

⁶ Можливо, у цей логічний ряд потрібно вкласти ще й книжку Йоаникія Ґалятовського *«Гріхи розмаїті»*, що вийшла друком у Чернігові 1685 р, у якій також викладається наука про гріхи та покаяння.

так і католицькою та протестантською⁷. Вміщений на початку цієї ж передмови патріотичний заклик до людей «различных званій» [М., 22 нн.] викорінювати в собі гріхи, які стали причиною гніву Божого і кари, посланої у вигляді лютої многолітньої «в Малой Россіи брани» [М., 21 нн.], мабуть адресувався також не пересічним вірянам, а представникам політичної (церковної та світської) еліти, що могли реально впливати на стабілізацію життя у виснаженій війною країні. Цікаво, що Гізель обґрунтовує актуальність написання і публікації трактату не внутрішніми потребами Церкви (як це робить Йоаникій Галятівський у праці «*Гріхи розмаїтій*», виданій у Чернігові 1685 року), а саме суспільною необхідністю направи морального стану соціуму задля встановлення миру і досягнення спільного блага.

Отже, трактат «*Мир з Богом чоловіку*» міг задумуватися як книга, адресована представникам тогочасної інтелектуальної еліти, насамперед добре освіченому вищому духовенству: настоятелям монастирів, парафіяльним священикам у великих містах, духівникам козацької старшини, ієрархам, в обов'язки яких входило вирішення питань про відпущення особливо важких гріхів, яких не має права розгрішати пересічний парафіяльний священик. До того ж книга, написана церковнослов'янською мовою, мала свідчити про зрілість місцевої православної Церкви і про те, що її вчення не поступається католицькому чи протестантському ні наявністю власної сакральної мови, ні ясным викладом догматики, ні охопленням різних проблем богослов'я, ні здатністю до практичного вирішення нагальних соціальних проблем (зокрема в царині моралі).

У вступі, який передує викладові основного змісту трактату, Гізель пояснює значення термінів, які вважає ключовими для свого вчення. Це такі поняття, як совість, воля, благодать, оправдання та заслуга.

Перша частина трактату («Про покаяння загалом») присвячена, як би ми сьогодні сказали, теоретичним проблемам. У ній ідеться про те, що таке каяття та скруха і якими вони бувають; що таке сповідь та які її характеристики; що таке покута, якою вона буває, кого стосується, хто її накладає, хто, коли, чому і як повинен здійснювати; що таке гріх, яким є поділ гріхів, як розрізняються смертні гріхи від поточних (прощених), за якими ознаками визначається важкість гріха, яким чином смертний гріх може переходити у прощений та навпаки, а які обставини взагалі звільняють людину від відповідальності за скоєні

⁷ Очевидно, саме до них звернене застереження-прохання не відкидати поданого у трактаті морального вчення тільки на підставі того, що деякі його принципи можуть видатися запозиченими від теологів інших християнських конфесій: «Ибо не токмо въ иновѣрныхъ, но и в Слли(н)ски(х) ученіяхъ иногда истинныхъ и здравому разуму служащія повѣсти, яко злато посредеѣ блага обрѣтаются» [М., 29 нн.].

вчинки; якими способами гріх може бути скоєний; які додаткові обставини скоєння гріховного вчинку слід враховувати, як вони можуть змінювати рід гріха, навіщо та в який спосіб ці додаткові обставини мають бути названі під час сповіді; якими мають бути дії священика, котрий приймає сповідь: (а) у випадку, коли для відпущення гріхів достатньо самого акту каяття та скрухи того, хто сповідається, (б) у випадках, які потребують накладення епітимії чи відсилення до архиєрея. Судячи з загального змісту цієї частини, вона задумувалася як така, що адресується радше священикам, ніж мирянам. З тих моментів, які визначають усю концепцію трактату і є виразно «новими» для православної теології, привертає увагу вчення про матерію і форму каяття, а також про заплату («довлетвореніє») за гріхи, яке більше притаманне католицькому вченню про мораль⁸. Варта уваги і спроба дати чіткі дефініції усім вжитим поняттям.

Друга частина – «Про того, хто кається» – має характер радше прикладний, ніж теоретичний, і саме вона могла бути зорієнтованою зокрема й на світського реципієнта. На початку в ній йдеться про те, як пенітент повинен збуджувати в собі почуття скрухи і готуватися до сповіді. Далі перелічені та детально описані всі види і роди гріхів, названі найбільш поширені способи їх вчинення. Окрім пояснення гріхів, здійснених проти чеснот богословських, 10 заповідей Божих та заповідей церковних, опису семи гріхів смертних, виділено гріхи, які можуть статися при «тайнах святих церковних» (тут-таки дається опис сутності самих тайн), гріхи, які волають до неба, гріхи проти справ милосердних, та гріхи, властиві окремим суспільним станам (гріхи духовного сану; сану подружнього і господарів; властей і будівничих добра спільного; купців, ремісників та інших станів). Завершує частину повчання про те, якою має бути сповідь, як слід поводитися в час сповіді й після неї, до, під час і після причастя.

Третя частина трактату («Про духівника, який слухає сповідь») адресується виключно священству: тут пояснено, хто має право бути духівником, що входить у його обов'язки, якою є відповідальність духівника перед Богом і перед паствою, у чому полягає сенс печаті сповіді. Новим для православного богослов'я є введене тут розрізнення функцій духівника як судді та як лікаря, чому присвячено дві окремі глави, у контексті яких найяскравіше розкриваються погляди автора трактату на роль Церкви як інституції, через котру можна ефективно впливати на формування суспільної свідомості.

Структура «*Науки*» порівняно з «*Миром*» не така розгалужена, а виклад матеріалу суттєво відрізняється підкресленою простотою. На відміну від

⁸ Про це див.: Корзо М. *Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI–XVIII вв. Становление, эволюция и проблема заимствований*. М., 2007. С. 310–312, 382.

«*Миру*», в ній немає урочистих передмов чи посвят, цілком відсутні теоретичні викладки, як і будь-які визначення богословських понять чи термінів (власне, кількість самих термінів, ужитих у цьому тексті, також мінімальна). Випущено майже всі прямі цитування Святого Письма чи Отців Церкви (загалом питома вага апеляцій до авторитетних джерел у «*Науці*» значно менша, ніж у «*Мирі*», а ті посилання, що залишилися, в основному подано як переказ відповідної думки «своїми словами»). Немає жодного розділу чи параграфу, директивно спрямованого священикам: про таїнства, про гріхи людей духовного сану, про функції духівника, про те, як приймати сповідь, давати розрішення, накладати епітимію, що таке печать сповіді тощо. Максимально коротко і доступно пояснюється, що таке каяття і скруха, як вони повинні проявлятися, що таке гріх, який принцип поділу гріхів, як відрізнити смертний гріх від прощеного, як може змінюватися «статус» гріха, яким чином гріх може статися, якими є обставини скоєння гріховного вчинку та як вони впливають на зміну роду гріха, як сповідувати обставини гріха та загалом як здійснювати покаєння. Сама форма викладу матеріалу більшої частини «*Науки*» (частини 1–3) – у вигляді коротких запитань, над якими має задуматися людина екзаменуючи власне сумління – близька до 10-ї глави 2-ї частини «*Миру*», де викладено вчення про гріхи, властиві «*особнымъ саномъ*» [М., 382–428]. Але якщо в «*Мирі*» безпосередньо після кожного такого запитання здебільшого подано пояснення, чому такий вчинок є гріховним і як у тій чи тій ситуації належить чинити, аби вберегтися від гріха або виправити його, то в «*Науці*» такі пояснення винесені в кінець книги (розділ «Лїкарства на грѣхи»). До того ж, ці «ліки» (на сім гріхів смертних, звичку присягатися, неповагу до старших і наклеп) не прив'язані до конкретних діянь, а швидше стосуються норм поведінки взагалі й становлять своєрідну «позитивну» програму суспільної та релігійної етики. Ця частина книги (як і «Виводи о пожитку частои исповѣди» та «Замкненіє») викладена не у формі запитань, а у формі розповіді, яка через низку легких для зрозуміння прикладів має переконувати читача в перевагах праведного життя. На тлі лаконічності й простоти, притаманної мові «*Науки*», впадає у вічі низка повторів, що трапляються тут: у різних частинах книги автор по декілька разів повертається до тлумачення тієї самої думки, наприклад, коли мова йде про способи запам'ятовування власних гріхів або про необхідність вибирати належного духівника.

Єдиною прямою вказівкою на можливого адресата книжки у виданні 1671 року є назва вступної частини – «Каючемуся чительнику наука», – яка по суті є не передмовою у звичному для XVII ст. розумінні, а коротким викладом причин, задля яких людина повинна приходити до «тайни святого покаєння», і способів очищення від гріха та утримання статусу сина Божого і спадкоємця

Царства Небесного⁹. Сенса покаювання і кроки до його здійснення тут пояснено на одній сторінці (замість 60 сторінок у «Мирі») і зведено до чотирьох обов'язків пенітента: зненавидіти власні гріхи і погані звички; сповідатися в гріхах щиро і з великим жалем, нічого не додаючи і не приховуючи¹⁰; сповідатися перед священником «ростропным»¹¹ [Н, 2 зв.], наділеним відповідною владою¹² і здатним навчати, наставляючи на шлях спасіння; охоче і дослівно виконувати все, що священник накаже для спокутування гріхів. Окремо автор книги звертається до тих, хто має на собі уряд, чин, або обітницю і може часто впадати в якийсь «особний» (так би мовити, «професійний») гріх. Їм радять створити реєстрик злих вчинків, котрі в їхній практиці трапляються найчастіше (наприклад, купець обважує, продає неякісний товар тощо), щоб тут-таки ретельно фіксувати їхню кількість, аби на сповіді без обману «выразити личбу грѣх(о)в» [Н, 4 зв.] та ті обставини, які можуть вплинути на зміну значущості провини (наприклад,

⁹ Тут варто повністю навести цю настанову: «[Людина слабка, багато грішить, і, розуміючи це, Бог подав людині] ро(з)маитыи способы, якбы могль от всѣхъ тыхъ оузъ грѣховныхъ свободитися, и до першеи ласки Б(о)жеи прійти. Межи котрими подалъ ему ТАЙНУ С(вя)таго ПОКАЯНІЯ, през которую можетъ знову изъ сына гнѣву, и изъ сына погибели, С(и)номъ Б(о)жімъ zostати, и наслѣдникомъ Ц(а)рствія Н(е)б(ес)наго, если тылько ведлугъ нижеи описанного способу поступовати изволи(т)» [Н., 2].

¹⁰ Ця теза на 10 сторінках передмови повторюється чотири рази, а ще двічі повторюється порада записувати гріхи в реєстрик, щоб їх не забувати: «А если быся кто вымовля(л) (якъ многіи чинят) ижъ для давности не могу помнѣти своихъ грѣх(о)в), (що єст неподобна абыся мѣли забы(т) смертелный грѣхи) або якъ нѣкоторые мовя(т): умѣмо грѣшити, а не умѣмо ся сповѣдати. ... Нехай же собѣ таковой прочитае(т) нижеи описаны(й) рахуно(к) совѣсти, а в память собѣ возме(т), або писмо(м) назначи(т), якіи бы в се(б)ѣ грѣх(х) ощутил. Гдыжъ из карты можетъ ся сповѣдати, ничого еднакъ не причиняючи, ани уме(н)шаючи, Ани якими оличностями затрудняючи, або ся вымовляючи» [Н., 3 зв.].

¹¹ На тому, що священник повинен бути «розторопним» і мати необхідний дозвіл від «старших», у передмові наголошено тричі. Мабуть, це була дуже актуальна проблема, бо у «Замкненю» ця ситуація описується ще раз, і досить барвисто. Автор застерігає покаюльників, аби ті, соромлячись сказати правду доброму духовникові, не шукали різних способів, якими можна цього уникнути і «Бога обдурити», зокрема: «єдны д(у)ховников себѣ що разъ о(т)мѣняю(т), або єдному д(у)ховнику єдно, а другое другому сказуютъ, абы д(у)ховникъ не могль досконале уломнои познати. Другіе себѣ ... легкомыслныхъ духовнико(в) шукають. Третіи простаковѣ. Четвертыи оумыслне на по(д)пилю(х) с(вя)щенико(в) трафляють» [Н., 114].

¹² Щоправда, тут вказано, що у крайній потребі можна сповідатися в будь-якого священника, навіть не наділеного спеціальною владою від старших. Це зауваження корелює з дискусією про те, чи буде чинним хрещення дитини, якщо обряд здійснив мирянин у ситуації, коли дитина могла померти нехрещеною, а поруч не було священника.

пояснити, кого обважував, на скільки і як часто)¹³. На завершення передмови пенітента застерігають, що на сповідь слід приходити в покорі, підбираючи такі слова, які б його звинувачували, а не виправдовували, при цьому говорити тільки про себе, не відкривати чужих гріхів і не називати жодних імен. Після передмови вміщено дві молитви, які віряни повинні промовляти до і після сповіді¹⁴.

Перша частина «*Науки*» в коротких тезах пояснює, як людина може згрішити. Градація гріхів досить проста і суттєво відрізняється від наведеної в «*Muri*». Вони поділені на три основні групи: гріхи проти Бога, проти ближнього і проти самого себе¹⁵. Гріхів проти Бога описано 19, і вони зводяться в основному до формальних моментів: неухважне або неналежне провадження вечірніх та вранішніх молитов, невідвідування літургії або неналежна поведінка в час її слухання, недбале ставлення до сповіді та причастя, блазнювання, звертання до ворожок, віра в забобони, прохання про чудо¹⁶, ламання обітниць, присягання без потреби або у справах несправедливих, невіддавання Богові належної любові, вдячності та честі, впадання у відчай.

Значно більше уваги приділено нормам щоденної поведінки в соціумі (гідним/не гідним доброго християнина вчинкам) – це гріхи проти ближнього (всього 18) та проти самого себе (всього 16). До гріхів проти ближнього віднесено: порушення загальних вимог любові та здійснення справ милосердних¹⁷, поваги і покірності щодо господарів і старших над собою; злі поради, підлабунство, гнівливисть, заздрість, злодійство. Як і в «*Muri*», чимало уваги приділено питанням збереження «честі» і доброї слави ближнього. З 18 випадків, якими можна згрішити проти ближнього, 11 так чи інакше стосуються зазіхання на честь¹⁸ (введення у неславу, насмішки над явними чи потаємними вадами, невіддавання належних почесей, заохочення до ганебних вчинків тощо). Цікаво, що тут з'являється опис гріха, якого в такому контексті взагалі немає у «*Muri*» – це захист винного від справедливої кари, який трактується як шкода, завдана пе-

¹³ У «*Muri*» вказано, що готуючись до сповіді вірянин повинен дати відповіді на питання «Кто? Что? и Камо? Ког(д)а? Почто? И Како?» [М., 39]. У «*Науці*» ці запитання сформульовано: «Кто? Коли? Где? З ким?» [Н., 3 зв.]

¹⁴ У «*Muri*» тексти молитов узагалі не наведені.

¹⁵ Такого поділу гріхів взагалі немає в «*Muri*», а ті, що віднесені до гріхів проти Бога, частково розглянуто серед гріхів проти заповідей церковних та проти цнот богословських.

¹⁶ «Если Б(о)га куcиль домагаючися якихъ знаковъ и чу(д)» [Н., 12 зв.].

¹⁷ «Кого в оутрапеню видячи змилова(л)ся и ратуно(к) оучиниль якіи» [Н., 13 зв.].

¹⁸ Свідченням особливої уваги до цих питань є і той факт, що в частині під назвою «Лѣкарства на грѣхи» крім семи смертних гріхів під окремими рубриками розглянуто тільки ті ситуації, що так чи так пов'язані з віддаванням честі або збереженням її: «присягання», «віддавання честі родичам і старшим» та «наклеп».

редусім самому злочинцю, який, ухилившись від правосуддя, не зупинить своє лиходійство і згубить новими гріхами власну душу¹⁹.

Гріхи проти самого себе поділено на декілька рубрик: загальні (впадан-ня у гріх словом, помислом чи ділом; обжирство і пияцтво, зокрема вживан-ня заборонених страв; слухання «бісовських» пісень, єретичних проповідей, непристойних розмов тощо); зі сторони гордості (якщо вперто не слухаються доброї поради або на зло роблять щось наперекір; гордують іншими людьми; хизуються походженням, славою, маєтками, розумом, мудрістю тощо; вдають у небезпеку своє дочасне і потойбічне життя); та зі сторони прагнення честі (надмірне прагнення високих чинів та почестей; нерозсудливість; непристой-ний сміх; гнівливість і нетерплячість; легковажність та марновірство; відсут-ність побожності; небажання робити добрі справи; недбальство²⁰; порушення церковних правил через надмірне захоплення чи то розвагами, чи то роботою). Як бачимо, у «*Науці*» до злочинів, скоєних проти себе самого, віднесено май-же повний перелік смертних гріхів різного кшталту. Виглядає, що автор книги намагався знайти найбільш адекватний спосіб переконати мирян у згубності грішного життя, апелюючи не до абстрактних богословських істин, а до при-родного почуття самозбереження, адже навіть залишаючись байдужою до Бога і до ближнього, людина не може бути цілком байдужою до власного блага. Цей момент, як і багато інших штрихів, присутніх у виданні 1671 року, свідчить на користь гіпотези, що адресатом книги мали бути пересічні миряни і приходські священики, з яких декотрі, за влучною класифікацією Максима Яременка, мо-гли бути «мало обучени руской грамоти»²¹.

Друга частина «*Науки*» присвячена розгляду десяти заповідей Божих. Їх інтерпретація у багатьох моментах також суттєво відрізняється від трактуван-ня, наведеного у «*Мирі*». Насамперед слід звернути увагу на те, що загальний

¹⁹ «Если винного о(т) караня якогоколькокъ вызволилъ, которымъ бы кара(н)ем вин- (н)ому грѣхи были о(т)пущены, и напотомъ покаялбься. А гди бе(з) караня минулобься ему, до тыхъ же або и болшихъ грѣховъ вернулся» [Н, с.15 зв.–16]. У «*Мирі*» звільнення від справедливої кари розцінено як гріх проти правди: так, наприклад, кваліфікуються гріхи судочинців, котрі виправдовуючи злочинця завдають шкоди потерпілій стороні, яка не отримує сатисфакції, і суспільству, яке залишається незахищеним від лиходійства.

²⁰ Тут автор книги розрізняє звичайну байдужість до добрих справ і недбалість до покликання. Перша описана так: «до заутря о(т)клада(в) зачати що доброе, а затым тоє минуло» [Н, с. 18]. Друга описана як відмова від дару Святого Духа: «Если ся згожа(л) з на(д)хне(н)єм Божіи(м), и зара(з) тоє, що ему Д(у)хъ С(вя)тый до серца якимколькокъ способомъ подаль, стара(л)ся в добродѣтель поступити, чили тежъ о тоє не дбалъ» [Там само]. У класифікації «*Мирі*» останній гріх міг би бути віднесений до гріхів проти Святого Духа – найважчих із усіх гріхів.

²¹ Яременко М. *Київське чернецтво XVIII ст.* К., 2007. С. 127.

обсяг тексту, присвяченого декалогу, в *«Науці»* значно більший, ніж у *«Мирі»*: відповідно 486 та 240 рядків²². Ще промовистішими виглядатимуть такі показники, якщо враховувати їх відношення до повного обсягу друків: відповідно 27 сторінок із 230 та 7 сторінок із 704. Різним є і спосіб викладу: у *«Мирі»* – позитивний, як розкриття сенсу кожної заповіді та того, як їх слід виконувати, у *«Науці»* – негативний, тобто перелік учинків, якими люди порушують заповіді декалогу. Інакшим виявляється і трактування деяких Заповідей Божих. Так, у контексті перших двох (1) «Не будуть тебѣ бози иньи развѣ мене»; (2) «Да не возмеш имени Г(оспо)да Б(о)га твого надаремне» [Н., с. 19]²³) у *«Науці»* розглядаються гріхи, здійснені проти віри, надії та любові. У *«Мирі»* вони названі злочинами проти цнот богословських, а їх розгляд виділено в окрему, відсутню в *«Науці»*, рубрику, що передує декалогу. Утім, до якого б рангу ці вчинки не відносилися, пояснення їх сенсу в обох працях досить схоже.

Гріх проти віри – це насамперед впадання в ересь. У *«Мирі»* до таких вчинків віднесено сумніви «со совершенным разсужденіем» [М., 66] у правдивості православної віри, допомога єретикам і зацікавлене слухання їхніх проповідей, читання єретичних книг і навмисне утримування їх, незнання та небажання знати догмати православної віри, віра у сни та спроба через сни довідатися майбутнє. Особливим моментом означено, що слуги, які заходять на зібрання єретиків не добровільно, а «ради оуслуженія» [М., 67], не згрішають. У *«Науці»* в цьому переліку немає пасажу про необхідність знати догмати віри (!) та про звільнення слуг від відповідальності. Натомість введено досить архаїчну, як на 1671 рік, заборону захищати єретиків від покарання за ересь²⁴, а замість короткої репліки *«Мирі»* проти віри у сни вміщено чотири абзаци, які стосуються різних забобонів, ворожіння та звертання до ворожок, спроб запобігання можливим діям «бѣса, або чаровниковъ, або хаверзники(в) вымышлены(х)» [Н., 19 зв.], читання книг чорнокнижних тощо (щоправда, у *«Мирі»* гріхи чорнокнижництва та ворожбитства окремо розглянуті як здійснені не проти віри, а таки проти першої заповіді Божої, хоча й у цій частині тексти не є ідентичні).

Реєстр причин, з яких людина грішить проти надії, тобто не дбає про необхідні для спасіння речі, у *«Мирі»* ширший і має характер прихованої дискусії з протестантською ідеєю предестинації, на що в *«Науці»* немає жодного натяку. Щодо часткових збігів та розходжень, то можна сказати, що в *«Науці»* є й такі

²² За кількістю знаків одному рядкові *«Мирі»* відповідає приблизно півтора рядка *«Науки»*.

²³ У *«Мирі»* перша заповідь названа так само, а друга – «Не сотвориши себѣ кумира» [М., 69].

²⁴ «Если з єретиками мѣли ко(м)панію и пріятелство, або гды их за ересь карати мѣно, оныхъ борониль» [Н., 19 зв.].

положення, що дослівно перекладені з «*Миру*» (про сподівання на власні сили у справі спасіння), і такі, що їх немає в трактаті. Останні часто можна розцінювати як явний відгук на звичні життєві практики: «Если безпечне грѣшилиъ възглядомъ того, же южъ предъ тымъ тожъ былъ згрѣши(л), чогося заедно сповѣдати мыслиль» [Н., 20 зв.], – яскрава ілюстрація для дослідника стану релігійності в українському соціумі XVII ст.

Перелік гріхів проти любові відрізняється найбільше. У «*Мирі*» йдеться про необхідність віддавати Богові належну любов, примножувати Його честь і славу, прагнути небесних вічних благ більше, ніж дочасних земних²⁵, любити людей благих і тих, що благому навчають, допомагати ближньому у важкій нужді. У «*Науці*» ці постулати значно заземленіші. Наприклад, розповідь про те, як і задля чого слід любити Бога і примножувати Його честь (у «*Мирі*» 14 рядків) передана одним реченням: «Если Б(о)га всѣмъ с(е)р(д)цемъ любиль?» [Н., 20 зв.]; про шанування людей «благих» мова взагалі не йде, тільки застережено, аби не гніватися на тих, які схиляють до добрих учинків. Натомість у «*Науці*» першою позицією виділено положення, якого зовсім немає у «*Мирі*»: «Если не гнѣваль коли о що на Б(о)га, якъ долго и многократъ?» [Н., 20 зв.]. Також вводиться питання про те, чи не молився до Бога, «абы себѣ на земли що могъ выпросити... щастє, славу, бога(т)ство, ласку от кого и про(ч)» [Н., 20 зв.], і чи знаходив час, аби згадувати Бога впродовж дня. Думаю, тут знову ми стикаємося з яскравим прикладом апелювання до повсякденної/побутової релігійної свідомості, у якій стосунки з Богом описувалися тими ж поняттями, що й стосунки з людьми (володарями, господарями), з якими можна погніватися чи помиритися, в яких можна було випросити або заслужити якісь цілком осяжні блага, врешті, про котрих можна було саме пам'ятати/забувати²⁶, а не завжди мати в серці (як це насправді належить, коли мова йде про Творця).

Проблема ідолопоклонства та шанування ікон, через яку в «*Мирі*» розкривається суть другої заповіді: «Не сотвори собі кумира», у «*Науці*» взагалі не розглядається.

Третя заповідь²⁷ в обох виданнях названа однаково: «Не приликай імені Господа Бога твого надаремно», і стосується заборони неправдиво присягатися, проклинати, ганити Бога та ламати обітниці. Різниця у трактуванні цих гріхів також полягає у спрощеному, заземленому реєстрі, характерному для

²⁵ Навіть якби «было и съ сомнѣніемъ о Н(е)б(е)сныхъ, будут ли или нѣ» [М., 68]).

²⁶ «Если о Б(о)гу не часто ро(з)мышлял, заледво ра(з) на д(е)нь, або менше, уганяючися за суетою...» [Н., 21].

²⁷ Я подаю повний перелік заповідей, вміщений в обох книжках, оскільки в різних текстах їх перелік та порядок міг трактуватися по-різному. Наприклад, у Галатовського у «*Гріхах розмаїтих*» перші два гріхи, як і в «*Науці*», об'єднані під рубрикою «Не будеш міти

«*Науки*», в якій пропущено розлогі богословські положення «*Миру*», натомість додано прикладів із повсякденності. Так, із 66 рядків, у яких викладено «заборони» третьої заповіді, у «*Мирі*» 30 рядків зайнято поясненням того, що таке присяга, якою вона буває, і чому це гріх (тут-таки вміщено застереження до тих, хто судиться, аби не присягати і не вимагати присяги в інших, особливо в неправдивих свідченнях), а ще 14 тим, як можна брати на себе обітницю та чому її не можна ламати. У «*Науці*» все це сформульовано просто: «*Если фальшиве присяга(л) і многокרות?*» [Н., 21]; «*Если зламал якій слю(б) або присягу оучиненную Б(о)гу, і якій слюбъ, и многокрот?*». Тим часом забороні проклинати і ганити Бога (мабуть, ці практики назагал були значно поширенішими, ніж складання урочистих присяг чи обітниць) у «*Науці*» присвячено 33 рядки із 41, що стосуються третьої заповіді²⁸ (проти 21 із 66 у «*Мирі*»). Живою реакцією на повсякденні практики можна вважати наявний у «*Науці*» (але відсутній у трактаті) осуд особистісного ставлення до Бога як до реально явленої, а не трансцендентної сутності: забороняється придумувати нові форми прокльонів та заклятъ; вважати, що від Бога можна щось затаїти, що Він може чогось не побачити або про щось не довідатися; що Він може не змогти (не захотіти) щось виконати²⁹ або просто забути про певну людину чи певні прохання³⁰. Забороняється також порівнювати що-небудь або кого-небудь із Богом чи небесними силами.³¹ Але головне, у чому розкривається персоналізоване ставлення до Всевишнього – це оцінка Його вчинків. У «*Науці*» забороняється жалітися на Бога, примовляючи, що Він щось погано зробив або невдало вирішив тощо, або виправдовувати власні гріхи, посилаючись на життя святих чи Святе Письмо (тут, очевидно, йдеться і про заборону мирянам прочитувати на власний розсуд священні тексти). Всі ж теоретичні викладки «*Миру*» про те, що таке блюзнірство і єретичне богохульство, у «*Науці*» також «одомашнені»

інших богів опроч мене». Інші вісім гріхів розглянуто в такій послідовності: не кради; не чужолож; не вбивай; не свідчи фальшиво; не прикликай імені Господа надаремно; шануй день святий; шануй батьків своїх; не пожадай добра ближнього твого. – Галятівський Іоаникій. *Гріхи розмаїтїи*. // Галятівський, Іоаникій. *Ключ розуміння*. / Підгот. до вид. І.П.Чепіга. К., 1985 С. 379.

²⁸ Тут привертає увагу й те, що загалом пояснення третьої заповіді в «*Мирі*» забирає 66 рядків із 240 всієї глави, присвяченої декалогу, а в «*Науці*» всього 41 рядок із 486.

²⁹ Сюди ж віднесено «випробовування» (спокушання) Бога: «довѣдаюся я, если Б(ог)ъ тоє оучини(т) або оучинити може(т)» [Н., 22].

³⁰ Пор. вислови: «Богом забута земля», «Господь мене не любить» або «Господь забув мене забрати», які збереглися і в сучасному мовленні.

³¹ Пор. також притаманні сучасному мовленню фрази «Гарний, як бог», «Світлий, як ангел», «Голоси, як в ангельського хору» тощо.

й зреферовані в одному реченні: «Если подпиваючи албо при доброй мысли безпечне и упорне ро(з)мовля(л) о реча(х) С(вя)ты(х)» [Н., 22].

Четверта заповідь «Пам'ятай день суботній» в обох виданнях трактується майже однаково, тільки у виданні 1671 року не згадується гріх господарів, які примушують слуг або челядь працювати у святкові дні. Таке оминання гріхів, притаманних господарям, загалом властиве *«Науці»*. Є спокуса розцінювати цей факт як свідчення на користь того, що книга адресувалася не шляхті, а «простому» читачеві, але подібне твердження суперечитиме думці істориків про доволі низький рівень грамотності населення Київської митрополії.

П'ята – «Чти отца твоего» – у *«Мирі»* викладена дуже коротко (12 рядків), як пояснення того, що таке честь, котра належиться батькам, і як її слід віддавати серцем, устами та ділом. У *«Науці»* на її розкриття витрачено 39 рядків і детально описано чимало ситуацій, які можна трактувати як реальні проблеми у відносинах родичів чи підданих та їх господарів. Покаяльник, готуючись до сповіді, повинен згадати, чи він не гнівався на батьків, чи не проклинав їх явно або в думках, не обмовляв, не лаяв і не принижував їх, чи не створював їм непотрібного клопоту, чи не соромився батьків і був їм слухняним, чи допомагав їм у скруті, чи не розтринькував їхнього майна, чи молився за них, чи любив і шанував і не кривдив «братію и сестры и пови(н)ныхъ» [Н., 24], а також старих та вбогих людей, чи не насміхався і не ганьбив «преложонныхъ свѣцкихъ, и д(у)-ховныхъ, с(вя)щ(е)нниковъ, казнодѣевъ» [Н., 24], чи слухався своїх зверхників, особливо свого духівника³².

Шоста заповідь «Не убий». У *«Мирі»* вона трактується як заборона убивати, завдавати тілесних ушкоджень, ранили та бити. Тут-таки в цілком відповідному юридичним формулюванням вигляді проводиться розрізнення навмисного і випадкового (від необережності та через неможливість передбачити ситуацію) убивства з подальшим розділенням міри відповідальності за кожен вчинок. Погляд на вбивство, викладений у *«Науці»*, також суголосний артикулам 3-го Литовського Статуту³³, але тут звертають увагу не стільки на інтенцію щодо здійснення злочину, скільки на те, проти кого цей злочин було спрямовано (проти рівних собі, чи старших, проти чужих чи рідних, світських осіб чи духовних), яким чином і скільки разів він здійснювався: один чи декілька разів, відкрито чи з засідки або через отруєння, чи втратою плоду, «або яки(м)колвекъ

³² Як бачимо, заповідь «чти отца своего» тут розширена до вимоги шанувати близьку родину, старших людей, світську і духовну владу. У *«Мирі»* про це йтиметься в переліку гріхів, притаманних окремим станам, де описано обов'язки господарів та кожного з членів родини.

³³ Про це див.: Малиновскій І. *Ученіе о преступленіи по Литовскому Статуту*. К., 1894.

способом, о(т)чогобы д(у)ша оумерти могла» [Н., 25]. Згубити душу можна як чужу, так і власну, отже, до «убивства» віднесено обжирство та пияцтво, які призводять до хвороби або й до смерті; спонування інших до різного роду гріхів; бійки або заохочування до них та образи. До способів, якими можна убити, віднесено і прокльони: «Если кого проклиналъ зле мовячи: бодай ты злая або наглая смерть не минула, або бодай ты Перу(н) заби(л), и проч.»³⁴ [Н., 25 зв.]. До гріхів проти цієї ж заповіді в «*Науці*» включено зневагу та зазіхання на гідність людини як своєрідну форму «моральної» згуби³⁵.

Сьома заповідь «Не твори перелюбу» в обох текстах трактується як заборона всякої плотської нечистоти³⁶. Але якщо в «*Науці*» детально перелічено досить невинні способи, якими можна впасти в нечистоту (зокрема через підморгування, співання та слухання світських пісень або читання й утримування книжок «невстидливих», зміст яких може «сквернити... оуши честныи» [Н., 26 зв.]), то в «*Мирі*» вказано тільки на матеріальну відповідальність чоловіка за перелюб, якщо від нього з'явилася дитина. Цікаво, що цей, цілком прикладного характеру, момент пропущений в «*Науці*», можливо тому, що він не вписувався у значно консервативнішу буденну свідомість пастви, де байстрюк сприймався як людина, позбавлена будь-яких прав.

Восьма заповідь «Не вкради» в обох випадках стосується заборони красти, забирати силою, чинити розбій, спричиняти будь-які матеріальні збитки тощо. Сюди ж віднесено неповернення (повернення у пошкодженому вигляді або не повністю) позичених речей, невиконання (неповне виконання) заповіту, купування крадених речей. «*Наука*» до цього додає невиконання зарплати (також невчасну або неналежну виплату), неналежне виконання роботи, за котру отримано гроші, ошукування в купівлі чи продажу, лихву, хабарництво, святокупство тощо³⁷.

Дев'ята заповідь «Не свідчи фальшиво» у «*Мирі*» трактується як така, що забороняє кривоприсяжництво, особливо в суді, а також усяку брехню, особливо ту, що завдає шкоди ближньому. У «*Науці*» таке повчання зведено до одного речення (2 рядки), а все інше (54 рядки) присвячено описові ситуацій, за яких

³⁴ Тут також бачимо фіксацію народних вірувань у природні сили.

³⁵ Про проблему честі у трактаті «*Мир з Богом чоловіку*» див.: Довга Л. *Уявлення про «честь» у трактаті Інокентія Гізеля «Мир з Богом чоловіку»* // Соціум. Вип. 5. К., 2005. С. 249–259.

³⁶ У Галятовського цей гріх називається «не чужолож», а до чужоложників віднесено «д(у)ши людей грѣшних(ъ), которіе, покинувши Б(ог)а, удаю(т)ся до діавола и его волю чинят(ъ)» (Галятовський, Іоаникій. *Гріхи розмаитіи*. С. 378).

³⁷ У «*Мирі*» ці злочини розглянуто серед провин, властивих людям різних суспільних верств. Див про це: Довга Л. *Соціальна утопія Інокентія Гізеля // Україна XVII століття: суспільство, філософія, культура*. К., 2005 С. 227–266.

навмисно чи випадково можна образити, зневажити гідність свого ближнього або й взагалі позбавити когось честі, що безумовно є гріхом смертним. До таких ситуацій віднесено обмовляння (або вислуховування обмов), пліткування, відкриття чужих таємниць або недоліків, сіяння незгоди між приятелями, підлабузництво тощо.

Десята заповідь «Не побажай...» в обох книгах трактується як прагнення до того, що заборонене в сьомій та восьмій заповідях. Щоправда, в «*Науці*» пропущено прагнення до перелюбу, а вказано тільки на заборону бажати добра ближнього свого. Можливо, це тому, що інтенцію на перелюб і навіть прагнення дотиків чи поцілунків тут уже було описано в контексті порушень сьомої заповіді.

Третя частина «*Науки*» присвячена розгляду семи смертних гріхів. За структурою, способом викладу та змістом вона найближча до відповідного розділу «*Мири*», тому я не буду детально зупинятися на кожній рубриці цієї частини, а зверну увагу тільки на найбільш показові розходження текстів. Перша суттєва відмінність полягає в обсязі представленого матеріалу: 125 сторінок у «*Мири*» та 74 в «*Науці*» (з урахуванням різниці формату це майже удвічі менше, ніж у трактаті). Як і в усьому тексті «*Науки*», тут відсутнє властиве для «*Мири*» теоретизування, а безпосередньо після назви гріха здебільшого подано досить стислий перелік реальних життєвих випадків, у яких виявляється той чи той гріх, а далі перелічено наслідки («цорки» = «плоди» у «*Мири*») які супроводжують гріх або настають після його скоєння. Порядок гріхів у «*Мири*»: гордість, зажерливість, нечистота, обжирство, заздрість, гнів та лінощі; у «*Науці*» обжирство перенесено на шосте місце – після гніву і перед лінощами³⁸.

Гордість розглядається як надмірна віра у власні сили (заслуги) і невміння (небажання) дякувати Богу за отримані дари, прагнення почесей, високих урядів та похвали від людей незалежно від того, вартуєш їх чи ні. Сім плодів гордості – це: (1) чванство, тобто отримання хвали з гріха і неправдиве висвітлювання своїх справ зі шкодою для ближнього (у «*Мири*» – «кичініє»); (2) вигадкування нових речей («изобретеніє новостей»); (3) облудність («лицеміріє»); (4) упор («противленіє»); (5) ростирк («несогласіє»); (6) спорка («прѣніє»); (7) непослушаніє (так само). У «*Мири*», крім перелічених, введені ще «любопит-

³⁸ Порядок розгляду гріхів не був твердо встановленим у православному богослов'ї. Так, у «*Катехизисі*» Петра Могили гріхи названі в такому порядку: гордість, зажерливість, нечистота, заздрість, обжирство, гнів та лінощі. (Маргарита Корзо звертає увагу на те, що вжитий тут порядок гріхів відповідає схемі Григорія Великого. – Див.: Корзо М. *Українська і белорусська катехитическая традиція*. С. 367). Схема Йоаникія Галятівського відрізняється від усіх вище згаданих: гордість, заздрість, гнів, зажерливість, обжирство, лінощі, нечистота. (Галятівський, Йоаникій. *Гріхи розмаїтїи*. С. 375–376.

ство» і «неблагодарство». Усі описані в *«Науці»* ситуації стосуються звичайного побуту, тут пропущені ті, враховані в *«Мирі»* моменти, які можуть стосуватися життя духовенства або вищих прошарків населення. Так, наприклад, у *«Науці»* до облудності (лицемірства) віднесено прагнення показати себе добрим і смиренным, насправді маючи злу натуру, а в *«Мирі»* до цієї ж категорії віднесено спроби показати себе ревнителем православ'я з метою проповідування єретичних учень або видавати себе за вірного оборонця країни задля того, щоб обмовляти та кривдити невинних людей. Послідовне вилучення всіх подібних пасажів з *«Науки»* може свідчити хіба про те, що потенційний адресат цієї книги за своїм соціальним статусом не міг претендувати на значнішу роль у суспільстві, а отже, не міг навіть прикидатися чи то захисником своєї країни, чи то ревнителем власної віри, чи то добрим володарем (господарем) тощо. Хоча навіть у такому ракурсі дивною видається відсутність «невдячності» (хіба що ця цнота, тобто віддяка благими справами за блага і визнання благодіяння за благодійником, з погляду автора книжки також була пріоритетом осіб шляхетного походження. [М., 225]).

Опис зажерливості («лихоїмства» = «лакомства»)³⁹ – нестримного прагнення до накопичення грошей – у *«Мирі»* включає чимало положень, які в *«Науці»* вже були названі стосовно заповіді «не вкради». До них, наприклад, відносять обдурювання в купівлі-продажу, невіддавання платні, крадіжку та придбання за дешеву ціну крадених речей, невиконання або занехання духівниць, лихварство тощо. «Доньками» зажерливості в обох виданнях названо: закам'яніле серце, неспокійну думку, насильство («гвалт»), обман («ложь, ошуканье»), кривоприсяжництво, зраду та підступ⁴⁰. Крім засудження тривіальних випадків надмірного прагнення до накопичення (як праця задля зиску в неділю та у свята або примушування до цього інших, «витягання» боргу з людей убогих, розбій та грабунок тощо) натрапляємо на одне з небагатьох у *«Науці»* звернень до регламентації життя ченців: «Если бывши законником оуганя(л)ся за мірскими суетам(и) и никчемными гандлями и зыскам(и) з чогобыся люде або иновѣрци могли згоршители» [Н., 36]. У цій фразі ріже вухо апеляція до «іновірів», думка яких про моральний стан православного духовенства залишається актуально важливою у сприйнятті автора книги. З побутових ситуацій, які не описані в *«Мирі»*, тут знаходимо застереження щодо таких вчинків, як бажання смерті родичам задля отримання спадку або наражання власного

³⁹ У *«Мирі»* є пояснення того, коли цей гріх є смертним, а коли прощеним [М., 226], тим часом у *«Науці»* він безапеляційно віднесений до смертних.

⁴⁰ У *«Мирі»* два останні «плоди» названо відповідно «лєсть» (до цього терміна у глосі на полях подано пояснення «зрада») і «предателство» [235]. У *«Науці»* вони відповідно названі «зрада» і «заятрьє» [Н., 38 зв. – 39].

життя на смертельну небезпеку заради зиску. Показовим для визначення адресата обох творів є порівняння того, як трактуються в них гріхи зради та підступу. Автор *«Науки»* під рубрикою «зрада» помістив учинки, які за сенсом не відповідають сучасному змістові цього терміну, а можуть бути кваліфіковані як «економічні злочини»: таємне використання чужих речей, продаж поганого товару як доброго або підміна доброго на зіпсований, розрахунок фальшивими грошми тощо. У *«Мирі»* ця рубрика – «лесть» – значно скромніша, до неї віднесено тільки обважування та обмірювання, тобто ошукування, але «оуже не словесы⁴¹, а самымъ дѣйствиемъ своимъ лукавы(м)» [М., 235], а про підміну товару і розрахунок фальшивими грошми коротко згадано в 4-му догматі 10-ої глави 2-ої частини як про «грѣхи чина купецкаго» [М., 419]). Натомість під рубрикою «предательство» у *«Мирі»* описано вчинки, які вважалися зрадою згідно з тогочасним кримінальним правом – тобто передавання стороннім особам таємниць (державних чи особистих) з метою отримання матеріальної вигоди.⁴² У *«Науці»* перелік цих злочинів (які в *«Мирі»* налічують 5 позицій і описані в 50 рядках) зведено до одного речення: «Если привель кого в небе(з)-печенство якоє для грошей» [Н., 39]. Способів, якими можна таке вчинити, є два: оскаржити когось несправедливо або заплатити за те, щоб комусь зробили шкоду (кажучи по-теперішньому – найняти вбивцю або підкупити суддю). У *«Мирі»*, навпаки, ідеться про завдання шкоди за отриману плату (тобто, згідно з сучасним розумінням – стати найманим убивцею або корумпованим суддею). Симптоматичною виглядає відсутність у виданні 1671 року наявних у трактаті пунктів, що стосуються державної зради: як, наприклад, здача ворогові міста або фортеці, відкриття таємниць, читання чужих листів тощо. Здається, такі юридично і етично важливі моменти могли бути пропущені тільки з огляду на те, що автор цієї книги бачив її потенційними адресатами людей, які за своїм соціальним статусом не могли скоїти подібних вчинків. Натомість тут додано маленький підрозділ, якого немає в *«Мирі»*: після зажерливості описані гріхи марнотратства («Лакомству противныи грѣхи» [Н., 39 зв.]), між якими є звернення до дітей – «еслия непилне оучил, або того не чинил, на що старшіи на него коштѣ важили» [Н., 39 зв. – 40], – яке може свідчити про те, що «навчання» на середину XVII ст. на території Київської митрополії вже становило певну стабільну суспільну цінність. (На необхідності віддавати дітей у науку декілька разів наголошено і в *«Мирі»*, але в контексті інших глав)⁴³.

⁴¹ Обдурювання словами віднесено до рубрики «ложь».

⁴² Детально про це див.: Довга Л. *«Зрада» у трактаті Інокентія Гізеля «Мир з Богом чоловіку»* // Соціум. Вип. 6. К., 2006. С. 257–266.

⁴³ Див. про це: Довга Л. *Соціальна утопія Інокентія Гізеля*. С. 240–241.

Гріх «нечистоти» в *«Науці»* описано дуже коротко: «Если шука(л) яких утѣх и любостей тѣлесныхъ»⁴⁴. Цілком пропущено наведені в *«Мирі»* пояснення про те, якими є роди і ступені нечистоти, як цей гріх може здійснюватися тощо. Мабуть, автор видання 1671 року враховував пораду, дану духівникам у *«Мирі»*: розпитувати покаяльників про «студні» гріхи обережно та розсудливо, щоб ненароком не звабити їх до якогось нового гріха (або не викликати бажання здійснити той самий гріх іншим способом⁴⁵). Так званих плодів нечистоти в обох книжках названо по вісім, але і їхні назви, і змістове наповнення в багатьох випадках суттєво відрізняються:

	Мир		Наука	
2-й плід	«наглство»	небажання дослухатися до добрих порад і перестати грішити	«нерозсудна запалчивость»	схильність відвідувати місця, де можна осквернити своє тіло або й «на далшій ча(с) с(е)р(д)це своє оуязвити» [Н., 40 зв.]
3-й плід	«неразсудженіє»	Коли тілесність вибирають «за вещь добрую самую» [М., 263] і не дбають про речі, необхідні для спасіння.	«соблазна»	Коли духовні особи або ченці відвідують місця непристойні, від чого може постати спокуса до гріха і поганий приклад мирянам.
8-й плід	«нежеланіє будущея жизни»	Коли хтось, будучи задоволеним із життя плотського, не	«страх смерти»	Коли бояться смерті і не думають про неї; прагнучи бути здоро-
		прагне удостоїтися радостей духовних небесних, але зневажає і відкидає їх.		вими і довше прожити, вдаються до чарівниць і «баб», на ліки покладаються більше,

⁴⁴ 5 сторінок у *«Науці»* проти 28 сторінок у *«Мирі»*. Щоправда, у *«Науці»* є відсилання до опису гріхів, що розглянуті в контексті 7-ої заповіді: «Оста(т)ки ищи в се(д)мом приказа(н)ю Б(о)жомъ» [Н., 40].

⁴⁵ Так, у *«Науці»* жодного разу не згадано про те, що осквернитися можна не тільки дією, але й самою думкою чи потягом (наміром) до отримання чуттєвої насолоди. Навіть не названо в переліку гріхів нечистоти осквернення у сні, малакію, содомію та скотолозтво, блуд проти святині, кровозмішання, згвалтування тощо, які детально описано в *«Мирі»*.

				ніж на Бога; вживають ліків, які «су(т) з грѣ-хо(м)»; коли у хворобі нетерпеливі, нарікають на неї і не приймають її як кару за гріхи та спонуку до каяття.

Четвертим смертним гріхом у «*Науці*» названо заздрість: «жаль гди обачити иж ближнего якій пожитокъ, албо честь або слава поткала, а не єго» [Н., 42 зв.]. Це перший випадок у переліку гріхів, коли, крім коротких запитань, що стосуються результатів вчинення гріха, дано пояснення, чого цей гріх стосується і з чого походить. Можливо тому, що це була одна з тих провин, у якій найохочіше зізнавалися миряни, а можливо тому, що оцінити власні вчинки з огляду на те, чи доводилося красти, грабувати, убивати або займатися перелюбством, значно легше, ніж піймати хистку межу між тим, коли ще радієш за успіхи ближнього і щиро намагаєшся застерегти його від помилок, і коли вже починаєш людині заздрити і тому ганити її вчинки. У «*Мирі*» заздрість описана як один із найнебезпечніших гріхів, найближчий до гордості й такий, що наводить смерть у світ. Саме заздрість стає причиною розбрату, безпорядку і, врешті, зради, аж до вбивства, що підтверджується великою кількістю цитат зі Святого Письма. Водночас в обох виданнях вказують, що «*печаль із добра ближнього*» буває чотирьох видів⁴⁶:

1) Страх, що з чийогось щастя іншому може бути шкода. Це почуття є більше страхом, ніж заздрістю, і в «*Мирі*» пояснюють, що коли такий страх походить із об'єктивних причин – наприклад, на якийсь уряд вибирають несправедливу і злу людину, яка, будучи наділена владою, може порушувати суспільне благо, або коли ближній здобуває те добро, котре може спровокувати його до гріховного життя, – то це не гріх, а співчуття. Гріхом же буде, коли доводиться сумувати з того, що вивищується людина, яка того дійсно вартує. У «*Науці*» такого розрізнення немає: чи не тому, що люди, яким адресували текст, принципово не могли претендувати на якісь уряди або посади, і їм навіть думати про це було зайве?⁴⁷

⁴⁶ «Чворако смутяться из щастя чужого» [Н., 42 зв.]; «Не одинака єст печаль изъ добра чуждаго, но поне четверака» [М., 276].

⁴⁷ Опосередкованим підтвердженням такої думки може бути вміщене в «*Мирі*» застереження про те, що гріх заздрості виявляється тільки між тими, котрі «равными себѣ суть либо мнятся таковыми быти... ибо не тако обычай дабы Царь завидѣл просту ч(е)-л(ові)ку или прост Цареви» [М., 275].

2) Смуток спричинений браком того, що мають інші. Знову ж таки, у «*Мирі*» є пояснення, що коли цей жаль стосується більших моральних чеснот, властивих ближньому, і супроводжується прагненням самому стати кращим – то це не гріх, а навпаки, дуже хвальне почуття. Коли ж цей жаль стосується матеріальних речей або почестей і призводить до спроби позбавити їх ближнього – це гріх важкий смертний. У «*Науці*» такого розрізнення не наводять, а подібна ситуація кваліфікується як «жаль... завистный и незычливый» [Н., 43], тобто гріх.

3) Коли жалкуємо, що хтось має те, чого насправді не вартує, «занеже людїє лукавыи и грѣшныи изобилуютъ въ добрахъ временныхъ» [М., 278]. Такий жаль є «гнівливий», і в «*Мирі*» також описані випадки, коли він може вважатися гріхом повсякденним або й зовсім гріхом не бути.

4) Нарешті, «если жалуемо з чужого добра розумѣючи, же ся нам тым зацности оуменшило, такий жаль є(ст) зазро(ст)» [Н., 43] (Пор. у «*Мирі*»: «может кто печаловати из добра чѣго ради того, занеже мнить, яко ему добро ближняго оумалѣет честности: ...сеяже сама точію печаль естъ свойственнѣ зависти грѣхомъ» [М., 279].

У «*Науці*» окремим пунктом описано способи⁴⁸, якими гріх заздрості сповнюється: невдоволення з того, що хтось із тобою зрівнявся або вивищився; жаль за тим, що хтось краще спокутує гріхи, частіше сповідається і причащається, або що «много до вѣры Пр(а)в(ос)лавной навернуло» [Н., 43 зв.]; нарікання на Бога за те, що злі на землі краще живуть, ніж добрі; намагання наслідувати чужі гріхи, аби збагатитися.

Результатів заздрості в обох виданнях вказано п'ять⁴⁹, але якщо в «*Мирі*» в контексті розгляду плодів заздрості розвинуте ціле вчення про «честь» як про одну з найбільш вагомих суспільних цінностей, яка, зокрема, має свій матеріальний вимір, то в «*Науці*» в контексті четвертого смертного гріха сам термін «честь» взагалі не вживають, а рубрика «увлачанье» (що мала б відповідати «наклепу» в «*Мирі*») зводиться до завдання «языком» навмисної чи випадкової шкоди ближньому, яка полягає в тому, що через пущений поговорі хтось би втратив «ласку оу старшихъ альбо у купецтвѣ» [Н., 44 зв.] і через це зазнав матеріальних збитків (сьогодні це називається «чорним піаром»), наприклад, якщо

⁴⁸ У «*Мирі*» не виділено окремим пунктом «способи» заздрості, але вчинки, описані під цією рубрикою в «*Науці*», так чи так описано в контексті щойно згаданих чотирьох видів «жаління на чуже добро».

⁴⁹ У «*Науці*»: «подушеніє», «увлачанье», «радость з пригоды чужої», «жал(ь) из щастя бли(жнего)», «ненависть бли(жнего)». У «*Мирі*»: «ненависть», «радость изъ приключенія ближнему зла», «болѣзнь из неприбытія зла, а из прибытія паче добра бли(ж)нему», «поущеніє», «клевета».

про купця пущено поговор, що він не дотримує слова або привозить неякісний товар, через що він би міг утратити клієнтів).

П'ятим у «*Науці*» розглянутий гнів⁵⁰: «безрозумная хтиво(ст) помстити-ся» [Н., 45 зв.], яка буває, коли хтось чинить самосуд, або хоче, щоб покарали невинного, чи прагне для винного кари більшої, ніж той заслужив. Наявні в «*Мирі*» роздуми про те, що таке гнів, яка його фізична і психічна природа, як він поділяється на праведний і безчинний тощо, тут пропущені. Натомість уміщено відсутнє в трактаті, але симптоматичне з огляду оцінки суспільних амбіцій Київської Церкви, застереження вірян щодо необхідності бути лояльними до викликів життя, бо розпач, який приводить людей до самогубства⁵¹, якраз і є результатом їхньої нетерпеливості та гніву, небажання змиритися зі своїми життєвими обставинами (тобто зносити кару, яку заслужили від Бога або людей). Як і в «*Мирі*», пояснено, що гнівливі люди поділяються на чотири категорії: такі, що швидко розпалюються і швидко вгамовуються; довго терплять і швидко забувають образу; довго терплять, але розгнівавшись, ніяк не можуть охолонути; швидко спалахують і довго тримають гнів у собі. Актів (плодів) гнівливості в «*Науці*» виділено шість – «взгарда», «надутая мысль», «воланє», «блюзнѣрство», «потварь», «школа», – а в «*Мирі*» сім, причому у виданні 1671 року знову пропущено дії, пов'язані з завданням серйозної шкоди спільному благу, а саме «возмущеніє или мятежъ», до якого відносять не тільки бійки між собою без «коея народноя потребы» [М., 315], але й «расколы и крамолы» [М., 316], спрямовані проти спільного добра або миру.

Шостим у «*Науці*» розглянуто гріх обжирства, який, як і в «*Мирі*», описано як наслідок переїдання та пияцтва. І тут ми знову зустрічаємося з реакцією автора книги 1671 року на практики народної обрядовості, не згадані в «*Мирі*». Дозволю собі велику цитату:

Сеслия в машкары, то є(ст) личманы оубирал... твари чу(д)ныи себѣ з папѣру або з чого на лице приправова(л)... мущи(з)на в женское одѣне убѣра(л), а жен(а) в муже(с)кое... пѣсни бѣсовскіе рад спѣваль невстыдливые, або байки якіе студные повѣдал або слухаль [Н., 51–51 зв.].

Слід зауважити, що «кошунство», до якого в «*Науці*» віднесено всі названі безчинства, згадане як плід обжирства і в «*Мирі*», але там він описаний як блазнювання, тобто намагання потішати публіку через глумливі слова та «странно-образная видѣнія и козни» [М., 274], і гріх цей не кваліфікується як смертний, якщо насмішник не святотатствує і не глузує з Бога.

⁵⁰ У «*Мирі*» цей гріх розглянуто шостим.

⁵¹ «Або ся сам забієть, або обвѣсиль, або отруить, або бѣсом о(т)дастся?» [Н., 46]. Останній вказаний тут спосіб самогубства є цікавим свідченням апелювання до народної релігійності.

На останньому з семи смертних гріхів (ліниство, тобто недбалість у служінні Богові, який для того людей сотворив, «*абысмо Єму служили, якъ в н(е)-бѣ Агг(е)ли*» [Н., 52].) тут немає сенсу затримуватися детально, оскільки він пояснений в обох працях досить близько, а розбіжності, які можна там знайти, не вплинуть принципово на вже отриманий при порівнянні матеріал.

Перший висновок, який напрошується при такому попередньому порівнянні, полягає в тому, що, по-перше, «*Науку*» могли задумувати як адаптовану для ширшого читача версію вчення, викладеного в «*Мирі*», і, по-друге, постановка обох текстів в одному місці та майже в один час не випадкове, і є не прихмою церковного ієрарха, а ланкою якоїсь більшої програми, в яку вони мали б логічно вмонтовуватися. Спробую окреслити «програму», до виконання якої міг бути безпосередньо причетним Інокентій Гізель.

Дослідники такого суспільного явища, як конфесіоналізація протестантської та католицької Європи ранньомодерного періоду, доходять висновку, що цей процес, виникнувши на зорі новочасної модернізації соціуму, з одного боку призвів до усталення типологічно схожих церковно-конфесійних структур (як, наприклад, формалізація і виклад у зрозумілій формі догматів віри, боротьба за збереження пастви та залучення до власної конфесії іновірців, дисциплінування пастви, упорядкування та уніфікація ритуалу, використання національної мови тощо), а з іншого – до того, що Церква почала відігравати суттєву роль у політичному розвитку суспільств⁵². Конфесіоналізація православної Церкви на території Речі Посполитої відбувалася майже синхронно з аналогічними явищами в католицькій та протестантській Церквах, і також отримала яскраве політичне забарвлення, адже саме гасла захисту zagrożеної батьківської віри стали якщо не реальною, то бодай формально задекларованою причиною початку козацьких воєн із подальшими змаганнями за створення власної держави⁵³. Тут не місце вступати в дискусію про те, що саме стало початком цього процесу: заснування Острозької Академії чи церковні реформи Петра Могили. Аби зрозуміти логіку виникнення текстів, про котрі йдеться в цій статті, досить нагадати окремі найвідоміші факти, які можна розцінювати як свідомі кроки ієрархів Київської митрополії на шляху до конфесіоналізації православного населення українських земель, і які за змістом та логікою вчин-

⁵² Прокопьев А.Ю. *Введение. Реформация, Контрреформация, Кофессионализация // Кофессионализация в западной и восточной Европе в раннее Новое время*. СПб., 2004. С. 19. У цій же статті дано огляд сучасної німецької та російської літератури з проблем конфесіоналізації в ранньомодерній Європі. Див.: Там само. С. 5–32.

⁵³ Див про це.: Яковенко Н. *Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст.* К., 2002. С.13–77; Плохій С. *Наливайкова віра. Козацтво та релігія в ранньомодерній Україні*. К., 2005. 495 с.

ків виявляються дуже подібними до відповідних заходів у Європі. Київський митрополит Петро Могила, заснувавши Києво-Могилянський коле́гіум, створив необхідні умови для того, щоб забезпечити свою Церкву добре освіченим та дисциплінованим кліром, здатним навчати прихожан основ православної віри та християнської моралі. Опрацювання та публікація Петром Могилою «Літургіаріона» та «Требника»⁵⁴ (в яких було виписано порядок провадження літургій та визначено реєстр дозволених треб і єдину форму їх відправи) з одночасною заборonoю митрополита для всіх друкарень перевидавати старі незвірені «Служебники», безперечно свідчить про його прагнення впорядкувати та уніфікувати ритуал (сюди ж можна віднести спробу відновити єпархіальні Собори та вимогу до єпископів здійснювати регулярний контроль за тим, як відправляють службу парафіяльні священики). Викладом у ясній формі догматів віри став написаний Петром Могилою і схвалений православними ієрархами «Катехізіс»⁵⁵, що впродовж XVII–XVIII ст. був опублікований декілька разів, як у Києві, так і в Москві. Утім, контроль Церкви за життям мирян – вплив на їхні вчинки, формування системи моральних цінностей та стереотипів поведінки, тобто все, що стосується «дисциплінування пастви», – найефективніше міг здійснюватися не стільки через викладання основ віровчення, скільки шляхом «випробування сумління» та напучування. Публічно такі повчання відбувалися у формі проповіді, яка з початку XVII ст. в православній Церкві Київської митрополії стає обов'язковим елементом недільного та святкового богослужіння. «Індивідуальна» робота священиків з прихожанами була потрібна в підготовці до таїнства причастя, а сам духівник у залежності від потреби міг ставати або добрим радником і лікарем на душевні рани, або строгим суддею, який зважає серйозність провини та шукає адекватного покарання⁵⁶. У ситуації кардинального впорядковування життя Церкви та намагання посилити її вплив на щоденне життя мирян логічно сподіватися, що на озброєнні духівників також має бути уніфікований перелік важких гріхів і дрібніших провин з

⁵⁴ Див про це: О. Петро Галадза. *Аналіза Служебника Петра Могили 1639 р. // Leiturgiarion... published at the Monastery of the Caves Kiev, 1639 with the blessing of Metropolitan Peter (Mohyla)*. Fairfax – L'viv – New York, 1996. Р. А-1 – А-20; Жуковський А. *Петро Могила й питання єдності церков*. Париж, 1969; Нічик В. М. *Петро Могила в духовній історії України*. К., 1997.

⁵⁵ Іще до середини 17 ст. було здійснено декілька спроб стисло викласти науку православного віросповідання, але саме «Православне сповідання віри» Петра Могили було схвалене всіма православними Церквами і визнане канонічним. Детально про це див.: Корзо М. *Українська і белорусська катехитическая традиція...* С. 355–390.

⁵⁶ Zbigniew Sarello. *Leczniczy charakter pokuty (Z historii zagadnienia) // Studia Theol. Vars.* 21 (1983), nr. 2. S. 24–32.

«тарифами»⁵⁷ на їх відпущення. Не виключено, що створення такого трактату було в планах Петра Могили, здійсненню яких перешкодила смерть митрополита. Наступний митрополит, Сильвестр Косів, був не настільки владним та амбітним, як його попередник, до того ж ситуація перманентної війни зовсім не сприяла процесові «дисциплінування пастви». Крім того, гетьман Богдан Хмельницький був достатньо сильною і харизматичною фігурою, аби на підконтрольних територіях утримувати всю повноту влади у власних руках, а його релігійна заангажованість не сягала аж так далеко, щоб дозволити владиці стати самостійною політичною фігурою. Відтак один із найвагоміших моментів процесу конфесіоналізації – утримання контролю Церкви над сумлінням мирян, активне спонукання (а насправді – примушення) їх до регулярної сповіді та причастя – на території Київської митрополії мусили чекати слухного часу.

Ситуація кардинально змінилася після смерті Богдана Хмельницького, оскільки його наступники не були такими ж потужними харизматичними володарями, а в боротьбі за утримання гетьманської булави вони дедалі більше втрачали як довіру церковних ієрархів, так і контроль над їхніми діями. Водночас досить висока соціальна мобільність, яка стала властивою для населення козацької України в середині XVII ст., неминуче призводила як до нівеляції традиційних моральних норм та приписів, так і до послаблення можливостей громади контролювати їх дотримання. Звичайно, на той час іще не може йтися ні про зменшення ваги таких універсальних цінностей традиційних спільнот, як честь, вірність, цнотливість тощо, ні про послаблення осуду щодо людей запламованої репутації, розпусників, крадіїв чи порушників присяги. Змінюється не сама шкала моральних цінностей, а рівень їх імперативності. Отже, у середині – другій половині XVII ст. на території Київської митрополії і, зокрема, у Гетьманщині складається ситуація, коли традиційні способи контролю за моральністю/аморальністю поведінки людей виявляються недостатніми для збереження суспільного спокою, а світська влада ще не встигла виробити альтернативного потужного апарату (пенітенціарної системи), через який можна

⁵⁷ Загалом не властива православній доктрині дискретна відповідальність за гріхи з'являється у православній моральній теології аж у XVII ст. Сергій Булгаков, розглядаючи питання про моральне вчення Східного християнства, пояснював неможливість існування такої «тарифікації»: *«Православие не знает автономной этики... она есть образ спасения души, указуемый религиозно-аскетически. Религиозно-этический максимум здесь достигается... в идеале монашеском... Православие не имеет разных масштабов морали, но употребляет один и тот же масштаб в применение к разным положениям в жизни. Оно не знает разной морали, мирской и монашеской, различие существует лишь в степени, в количестве, а не в качестве»* (Сергей Булгаков. *Этика в Православии* // Сергей Булгаков. *Православие*. М., 2001 С. 215).

було б здійснювати цей контроль. Потенційно Церква знову виявляється інституцією, що претендує на ексклюзивне право контролю за сумлінням своєї пастви, а її ієрархи активно беруться за справу проповідування норм християнської моралі (у другій половині XVII ст. вони публікують низку авторських збірників проповідей⁵⁸) та наставляння вірних на шлях істинний, намагаючись виробити дієві засоби контролю за їх поведінкою⁵⁹.

Але навіть у такому контексті публікація *«Миру»* (без врахування *«Науки»*) виглядала досить дивним феноменом на тлі українського богослов'я, а його адресат важко надавався до окреслення. Трактат не міг бути підручником з моральної теології, адже викладання в Києво-Могилянській академії здійснювали латинською мовою, та й про викладання цього предмета окремою дисципліною, як це було прийнято у єзуїтських колегіумах, нам не відомо. Курси етики, які почали викладати в академії з кінця XVII ст., були написані латиною і мали зовсім іншу структуру. А з огляду на церковнослов'янську мову і великий обсяг книги, вона не могла бути адресованою не тільки пересічним мирянам, а навіть більшості парафіяльних священиків, освіти яких навряд чи стало б для того, щоб простудіювати таку працю⁶⁰. Опрацювання солідного богословського трактату, спрямованого на вдосконалення практик душпастирської роботи, який через великий обсяг, складність теоретичних викладок та церковнослов'янську мову залишався доступним тільки невеликій кількості найкраще освіченого українського духовенства, з точки зору сучасного дослідника виглядає своєрідним нонсенсом, явищем, яке наче провисло в повітрі, випадаючи з актуального трибу життя.

Тим часом врахування обох видань (або й усіх трьох – разом із пізнішою працею Ґалятівського) може допомогти вмонтувати їх у схему реформи Православної Церкви, продуману ще Петром Могилою. Адже, як видно навіть із попереднього порівняння, зміст *«Науки»*, по суті, досить близький до вчен-

⁵⁸ Зокрема, тільки «Ключ разумінія» Йоанікія Ґалятівського витримує чотири перевидання: у Києві 1659 та 1660 рр., у Львові – 1663 та 1665 рр. 1666 р. в Києві виходить «Меч духовний» Лазаря Барановича, а 1674 р. – його ж «Труби словес проповідних» та «Труби на дні нарочития». 1676 р. опубліковано збірник проповідей Антонія Радивиловського «Огородок Марії Богородиці». – Див.: Запаско Я., Ісаєвич Я. *Каталог стародруків, виданих на Україні*. Кн. 1 (1574–1700) К., 1981 С. 53–91.

⁵⁹ Тут я не торкаюся питання про практичне втілення таких намагань. Про ефективність/неефективність конфесіоналізації населення Гетьманщини див.: Плохій С. *Наливайкова віра. Козацтво та релігія в ранньомодерній Україні*.

⁶⁰ Про відносно невисокий рівень освіченості київського духовенства у XVIII ст. переконливо свідчить дослідження М.Яременка *«Київське чернецтво XVIII ст.»*; автор монографії вважає, що отримані ним висновки значною мірою можуть екстраполюватися і на XVII ст.

ня, викладеного в *«Мирі»*, але за формою, а основне, за мовою (українська замість церковнослов'янської) дуже відрізняється від цього трактату⁶¹, є значно простішим і доступнішим для сприйняття. До речі, в назві видання 1671 року наголошено, що до науки про покаяння додано висновки про користь частой сповіді. Думаю, цю ремарку (відсутню в *«Мирі»*) можна трактувати як досить прозору вказівку на мету публікації *«Науки»* – переконати мирян у тому, що задля їхнього ж таки блага вони повинні стати не пасивними, а дієвими учасниками життя Церкви, зокрема через виконання певних ритуалів та свідому організацію свого щоденного життя згідно з вимогами християнської моралі⁶². Такі кроки загалом цілком вписуються в наведену вище логіку процесу «конфесіоналізації», що відбувався у Європі, і який бодай в окремих моментах міг бути свідомо повторений українськими ієрархами.

З такої перспективи не випадковою виглядає і помітка про те, що в першому випадку Гізелью приписано не авторство, а виправлення (редагування?) тексту книги, а в другому – тільки благословення на видання. Навряд чи цей факт можна пояснювати тільки «смирністю» архимандрита, адже в XVII ст. вже стало прийнятим і цілком нормальним, зокрема й для духовенства, підписуватися під власними творами.

Думаю, щодо *«Миру»* для пояснення такої «скромності» можна висунути дві однаково вірогідні версії:

(1) Слово «ісправленієм» вказує на те, що Гізель насправді тільки розробив загальну концепцію праці, вибрав джерела (насамперед латиномовні), з яких її належало скомпонувати, та здійснив її остаточну редакцію, можливо також написавши обидві передмови. Переклад латинських текстів церковнослов'янською мовою і їх адаптацію до православного світу міг виконати хтось із його соратників, чие ім'я залишилося за кадром.

(2) Ідея і структура трактату з'явилася ще за життя Петра Могили, а за сприятливих умов трактат був тільки завершений і опублікований Інокентієм Гізелем. Опосередковано на користь такої версії може свідчити відомий лист Лазаря Барановича, в якому він просить архимандрита Києво-Печерської лав-

⁶¹ Питання про те, чи прототипом *«Науки»* був *«Мир»*, чи якийсь із латино- або польськомовних видань подібного характеру, потребує окремого дослідження і поки що залишається відкритим. Маргарита Корзо слушно вважає, що *«Мир»* також не є цілком оригінальною працею і багато в чому навіть дослівно повторює католицькі праці з морального богослов'я. (Висловлюю вдячність др. Корзо за те, що вона дала можливість познайомитися з іще не опублікованими матеріалами).

⁶² Слід зазначити, що, з погляду Гізеля, дієва причетність до церковної спільноти і «чистота сумління» давали вірянам шанс не тільки на спасіння душі в потойбічному світі, але й на благовоління Бога і щасливу долю в житті дочасному.

ри більше не зволікати з завершенням та публікацією трактату про основи християнської моралі, так необхідного Церкві.⁶³

«Наука про тайну святого покаяння» за дорученням Гізеля могла бути зреферована з «Миру» або з якогось іншого прототипу, перекладена українською мовою і адаптована для простого читача кимось із його учнів – ченців Києво-Печерської лаври. А те, що сам архимандрит її навіть не «виправляв», вказує хіба на його неволодіння українською мовою, опосередкованим підтвердженням чого є й те, що в «Мирі» Святе Письмо чи твори Отців Церкви⁶⁴ часто цитуються не за церковнослов'янськими, а за латинськими перекладами, і дивною є, як для ієрарха київської церкви XVII ст., відсутність проповідей його авторства, а можливо й те, що він не номінувався на Київську митрополичу кафедру.

Чи, простуючи шляхом розпочатих Петром Могилою реформ, архимандрит Києво-Печерської лаври ставив перед собою мету, яка сягала б значно далі, ніж тільки піклування про моральну поправу населення Гетьманської держави, і могла б розглядатися в політичній площині – через дисциплінування пастви та встановлення контролю над «сумлінням» вірян в умовах слабкості світської влади укріпити позиції своєї Церкви в суспільному, політичному та економічному житті країни – сказати важко. Опосередкованими свідченнями на користь такої можливості є два моменти: (1) у передмові до трактату «Мир з Богом чоловіку» його автор недвозначно вказує, що саме Церква, а не світські володарі, має (і може) посприяти встановленню спокою на українських землях⁶⁵; (2) у цьому ж таки трактаті Гізель обґрунтовує незвичну для православ'я, але суголосну з ідеями Петра Могили, тезу про вищість духовної влади над світською.⁶⁶

⁶³ «Жалкуватимемо, якщо книжка про каяття не вийде. Тепер в Ізраїлі мало вчителів... Тепер, коли трапився такий випадок, пречесність Ваша, через завбачливість свою, не забудьте скористатися ним, щоб застерегти народ від помилок» (З листа Лазаря Барановича до Інокентія Гізеля від 14 жовтня 1668 року.) Цит. за: Чернігівські Афіни. К., 2002. С. 71.

⁶⁴ Висловлюю вдячність Роману Кисельову та Маргариті Корзо, які поділилися зі мною своїми ще не опублікованими спостереженнями на цю тему.

⁶⁵ Зокрема, у передмові «До читача православного» автор пише про те, що внутрішня війна, яка впродовж багатьох років точиться на українських землях, є Господньою карою, посланою народові за його великі і важкі гріхи. Отже, на його думку, єдиний можливий шлях до відновлення в країні миру та спокою лежить через покаяння, провадження праведного життя і постійні молитви, які допоможуть умилоствити Бога і відвернуть Його кару. [М., 19 нн. – 27 нн.]

⁶⁶ Детальніше про це див: Довга Л. Соціальна утопія Інокентія Гізеля. С. 245–254.



Маргарита Корзо

**«Мир з Богом чоловіку» Інокентія Гізеля
у контексті католицької моральної теології
кінця XVI – першої половини XVII ст.**

Виданий 1669 р. в друкарні Києво-Печерської лаври трактат Інокентія Гізеля *«Мир з Богом чоловіку»* можна вважати знаковим явищем в історії київського православного богослів'я. Це була перша спроба створити фундаментальну працю, у якій викладено основи християнської моралі в єдності її теоретичного і прикладного аспектів. Коло читачів своєї книги архимандрит Лаври уявляв якнайширшим, оскільки вона

поучаєть всякаго чину ч(е)л(о)вѣка, къ искорененію грѣховъ, и очищенію совѣсти, къ храненію Г(оспо)дних(ъ) заповѣдей, и помноженію добродѣтелей [М., арк. 14 зв.].

«Мир з Богом» водночас був задуманий як посібник зі звершення сповіді, покликаний спростити покаяльникові підготовку до таїнства, а священникові – виконання його обов'язків духівника.

До появи трактату Гізеля окремі повчання про сутність таїнства покаяння і про його структуру, вимоги щодо підготовки духівника¹ ми знаходимо у віленській *«Науці о се(д)ми тайнахъ ц(е)рковны(х)»* близько 1618 р.² та в *«Евхологіо-*

¹ У цьому випадку не йдеться про чин звершення таїнства, а також про т. зв. поновлення, що були частиною чину (Корогодина М. В. *Исповедь в России в XIV–XX веках. Исследования и тексты*. СПб., 2006. С. 9), та єпитимійні правила.

² Припускають, що видання могло бути частиною *Требника*, опублікованого 1618 р. віленськими православними братчиками в друкарні Леона Мамонича (*Книга Беларусі: 1517–1917. Зводны каталог* / Склад. Г. Я. Галенчанка і інш. Мінск, 1986. С. 91). Петро Галадза, однак, приписує авторство *«Науки»* Леву Кревзі та Йосафатові Кунцевичу (Галадза П. *Літургічне питання і розвиток богослужень напередодні берестейської унії аж до кінця XVII століття* // Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII столітті. Матеріали Четвертих «Берестейських читань»: Львів, Луцьк, Київ, 2–6 жовтня 1995 г. / Ред. Борис Гудзяк, Олег Турій. Л., 1997. С. 10).

ні» Петра Могили³; лаконічніші міркування – у виданнях Номоканонів⁴, у «Короткому катехизисі» Петра Могили⁵ і у творі «О Сакраментяхъ, или Тайнахъ в посполитости» Сильвестра Косова⁶. Від усіх перелічених пам'яток «Мир з Богом» відрізняє фундаментальність викладу і широта охоплення матеріалу. Новаторський характер твору дозволяє припустити, що для систематизації моральної науки Гізель звертався не тільки до святоотецької традиції, але й до зовнішніх стосовно православ'я пам'яток. У другій передмові до трактату він попереджає свого читача, що той може знайти у творі багато нових і незнайомих йому речей, які, втім, не суперечать православній вірі: не варто нехтувати іншими традиціями, оскільки й там можна добути крихти істини:

Аще же что и о(т) Внѣшнихъ(ъ) учителей взято быти обрящетъ(ъ)ся, молимъ да того ради никтоже сего ученія возгнушаетъ(ъ)ся; Ибо не токмо въ иновѣрныхъ, но и в Елли(н)ски(х) ученіяхъ иногда, истинныя и здравому разуму служащія повѣсти, яко злато посредѣ блага обрѣтаются [М., арк. 14 зв.–15].

Щоб оцінити специфіку «Миру з Богом», ступінь оригінальності пам'ятки і залежності від «внѣшнихъ учителей», спробуємо поглянути на трактат Гізеля в контексті католицької моральної теології кінця XVI – першої половини XVII ст.

Моральна теологія⁷ як самостійна дисципліна виокремлюється з теології спекулятивної (догматичної) упродовж другої половини XVI ст. Її змістову

³ *Еухологiон, албо Молитвословъ, или Требникъ...* Ч. 1. К., 1646. С. 337–358.

⁴ Грецька пам'ятка, відома на східнослов'янських землях у сербській редакції. Перші три видання вийшли в друкарні Києво-Печерського монастиря: у 1620 р. з передмовою ієромонаха Памва Беринди; у 1624 р. пам'ятку розширив і відредагував ієромонах Захарія Копистенський; видання 1629 р. підготував тодішній архимандрит монастиря Петро Могила; львівський Номоканон 1646 р. був лише передруком видання 1629 р. (Павлов А. С. *Номоканон при Большом Требнике. Его история и тексты, греческий и славянский, с объяснительными и критическими примечаниями. Опыт научного разрешения вопросов об этом сборнике, возникавших в прошлом столетии в Святейшем Правительствующем Синоде*. М., 1897. С. 62–63; Цыпин В. А. *Церковное право*. М., 1996. С. 96–97). У львівському виданні, зокрема, теоретичному і прикладному аспектові сповіді присвячена передмова єпископа Арсенія Желиборського [фрагмент на арк. 4 зв.–5], повчання «Даръ всякому духовнику» [арк. 75 зв. – 76], «Зерцало Духовнику» з Номоканона патріярха Константинопольського Йоана IV Посника.

⁵ *Събраніе короткои науки о артикулахъ вѣры Православнакоаполическои хрістіанскои...* К., 1645. Арк. 54 зв.–55.

⁶ К., 1642. У цьому дослідженні використано видання 1657 р. Таїнству покаяння присвячене коротке повчання [арк. 13–13 зв.].

⁷ У цьому дослідженні розрізнятимемо «моральну теологію» як феномен, властивий виключно католицькій традиції, і «моральне богослів'я», характерне для традиції східнохристиянської. У другому випадку моральна наука аж до XVIII ст. обмежувалася переважно

специфіку обумовило розроблене й кодифіковане Тридентським собором (1545–1563) вчення про таїнство покаяння; особлива ж форма, у якій ця дисципліна розвивалася упродовж майже двох століть, була визначена організацією процесу навчання в колегіях домініканців і (значно більшою мірою) єзуїтів⁸. Моральну теологію розглядали виключно як прикладну шкільну дисципліну, необхідну для підготовки кваліфікованих сповідників, і через те її зміст вичерпувався переважно практичними питаннями: як адекватно кваліфікувати гріховні вчинки і накладати згідно з їх тяжкістю церковну кару, а також вирішувати моральні колізії, що постають у час сповіді. Обмеження змісту нової дисципліни виключно сферою моральної патології призвело до того, що проблеми досконалости, чесноти й добра опинилися поза нею, в інших галузях богословського знання (зокрема загальні проблеми християнської моралі вивчали в межах курсу спекулятивної теології). Подібна вузькість предметного поля не була винаходом авторів XVI ст., оскільки мала за підґрунтя багату традицію середньовічних каталогів для сповідників-пенітенціаріїв. Важливою особливістю моральної теології тієї доби був також її розвиток у тісному зв'язку з канонічним правом: у колегіях Товариства Ісуса, наприклад, не було самостійної кафедри права, й обидва предмети викладав один і той самий професор⁹. Основним методом викладання моральної теології став аналіз конкретних моральних проблем

«аскетичними та агіографічними матеріалами, позиченими з творів подвижників, отців і вчителів Церкви й перекладеними в збірники для морально-настановчого читання. “Добротолюбіє” – один із перших подібних збірників, котрі наближаються за методом до систематичного викладу моральности» (Назаров В. Н. *Богословие нравственное // Этика. Энциклопедический словарь* / Ред. Р. Г. Апресян, А. А. Гусейнов. М., 2001. С. 55).

⁸ Рішення розділити теологію спекулятивну і моральну домініканці ухвалили на Генеральному капітулі 1571 р.; окрему посаду професора моральної теології впроваджено 1585 р. У колегіях єзуїтів викладання моральної теології остаточно запровадили єдиним «Планом і організацією шкільного навчання Товариства Ісуса» 1599 р. (*Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu*; див.: Greniuk Fr. *Teologia Moralna w swej przeszłości*. Sandomierz, 2006. S. 33–34).

Значний вплив на широке розповсюдження словосполучення *theologia moralis* справив відредагований і підготований до видання впливовим португальським каноністом Наварром (Мартин Аспілкуета (Azpilcueta, 1491–1586), прозваний Doctor Navarrus) твір *Enchiridion sive manuale confessoriorum et poenitentium* (Коїмбра, 1549) (Greniuk Fr. *Teologia Moralna...* – S. 47). Одним із перших використав це словосполучення в назві свого твору, ймовірно, учитель видатного представника пізньої схоластики Франсиско Суареса (Suárez, 1548–1617) португальський єзуїт Енріко Енрікес (Henríquez, 1536–1608). За життя автора опубліковано тільки перший том його праці *Theologiae moralis summa, tribus tomis comprehensa* (Саламанка, 1591; 1596 р. у Венеції твір передрукували під назвою *Summa theologica moralis*). Другий і третій томи не були видані за життя Енрікеса з цензурних міркувань.

⁹ Pryszynt J. *Historia teologii moralnej*. Warszawa, 1987. S. 130.

або так званих казусів совісти (*casus conscientiae*)¹⁰, а техніка їх розв'язання нагадувала судову процедуру. Величезний вплив канонічного права на розвиток моральної теології позначився згодом на формуванні правового підходу до моралі.

Твори з моральної теології другої половини XVI – першої половини XVII ст. можна зі значною часткою умовності поділити на дві категорії: теоретичні підручники для підготовки сповідників і практичні посібники, покликані допомогти священнослужителям звершувати таїнство покаяння в їхній пастирській практиці.

Підручники, відповідно до практикованого в колегіях єзуїтів методу викладання моральної теології, створювалися як найдетальніші класифікації всіх мислимо можливих гріховних учинків і як добірки казусів, покликані врахувати максимально можливе число ситуацій. У методу розгляду моральних проблем у вигляді казусів був свій позитивний бік: він дозволяв урахувати й проаналізувати широкий спектр реально наявних колізій, хоча у своєму прагненні охопити реальність в усіх її проявах і доходив часом до абсурду. Моралісти, які створювали подібні підручники, керувалися інтенцією бути якомога гнучкішими й адекватнішими в оцінці тієї чи іншої моральної проблеми, що поставала в конфесіоналі.

Основною формою підручника з моральної теології упродовж майже всього XVII ст. залишалися т. зв. *Institutiones morales* («Моральні настанови»). Назва походить із однойменного твору іспанського єзуїта, радника генерала Товариства з канонічного права Джуана Азора (Azor, 1536–1603)¹¹. Укладаючи свої підручники, моральні теологи тієї доби використовували (хоч і з різним ступенем повноти) другу книгу «*Суми теології*» Томи Аквінського¹², яка поділена на дві частини: т. зв. *prima secundae* (I–II) и *secunda secundae* (II–II). Частина I–II розглядає загальні принципи моральності (мета людського існування й блаженства; довільність і мимовільність учинків; пристрасті душі та їх категорії; чеснота як внутрішня основа морального вчинку, закони і благодать Бога – як основи зовнішні; дари і плоди Святого Духа), а частина II–II –

¹⁰ *Ratio atque Institutio Studiorum. Regulae professoris casuum conscientiae // Monumenta paedagogica Societatis Iesu*. T. V. Romae, 1965. P. 395–396.

¹¹ За його життя опубліковано тільки перший том *Institutiones morales, in quibus universae quaestiones ad conscientiam recte aut prave factorum pertinentes breviter pertractantur* (Рим, 1600); другий і третій томи були допрацьовані й видані, відповідно, 1606 і 1611 р. Свій предмет іспанський єзуїт обмежив цілком визначеними проблемами моральної свідомості: «In his ea breviter complector quae theologi, quae canones et leges, quae pontificii ac civilis iuris interpretes, quae summistae litteris prodiderunt de iis, quae pertinent ad conscientiam recte aut prave factorum» (цит. за: Greniuk Fr. *Teologia Moralna...* S. 57).

¹² Thomas Aquinas. *Summa Theologica*. T. II–III. – Roma, 1894; McInerny R. *Ethica thomistica. The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*. Washington, 1982.

конкретні прояви морального життя (чесноти й протилежні до них гріховні нахили), проаналізовані в перспективі повернення занапащеного творіння до Творця¹³. Азор також спирався на другу книгу «Суми» (здебільшого на частину II–II), але не включив до свого підручника розділів про кінцеву мету людського існування, дари й плоди Святого Духа, євангельські блаженства й про благодать (з частини I–II твору Аквіната), оскільки в *Ratio Studiorum* їх віднесено до компетенції спекулятивної теології. Ця змістова особливість буде притаманна й усім підручникам з моральної теології XVII ст. Розгляд людських учинків самих по собі й поза їхнім зв'язком із кінцевим призначенням християнина (споглядання Бога і блаженство), ігнорування тематики морального вдосконалення спричинилося (поруч із іншими факторами) до розриву моральної теології з теологією аскетичною і перетворення першої в чисту казуїстику.

Типова структура *Institutiones morales* XVII ст. (що вийшла переважно з-під пера єзуїтів)¹⁴ в основних рисах відповідала підручникові Азора. Але з часом дедалі ширшав розділ про обов'язки християн різних станів і становищ; як відлуння запеклих дискусій поміж представниками різних шкіл моральної теології з'явилися міркування про сповнену сумнівів (невпевнену) совість.

Одним із найпопулярніших підручників тієї доби можна вважати роботу німецького єзуїта Германа Бузенбаума (Busenbaum, 1600–1668) «Суть моральної теології»¹⁵, яка стала узагальненням його лекцій з казуїстики в Кельні. Монументальна праця (більше шестисот сторінок) складається з семи книг, кожна з яких поділено на трактати й глави. Структуру витримано в дусі *Institutiones morales*. Книга I розглядає загальні принципи людської поведінки (внутрішній, або людська совість; зовнішній, або закон), книга II – богословські чесноти (віра, надія і любов) та протилежні до них гріховні якості; у III книзі (найбільшій за обсягом) проаналізовано гріховні дії проти кожної з заповідей декалогу і церковних заповідей; книгу IV присвячено окремим приписам (*de praeceptis particularibus*), чи обов'язкам християн різних становищ, серед яких представлені особи духовного стану (окремо *de statu religioso* і *de statu cleri-*

¹³ Бандуровский К. В. «Сумма Теологии» // Этика. Энциклопедический словарь. С. 480–482.

¹⁴ У католицизмі тієї доби можна виділити кілька напрямків у моральній теології. Домініканці зберегли вірність Томі Аквінському й, укладаючи свої підручники, враховували обидві частини другої книги «Суми теології» (I–II і II–II); францисканці більше наслідували єзуїтів. Окрім янсенізму з його крайнім моральним ригоризмом, усередині кожної школи можна виділити ще багато течій. Детальніше див.: Mahoney J. *The Making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition*. Oxford, 1987. P. 135–143.

¹⁵ *Medulla theologiae moralis facili ac perspicua methodo resolvens casus conscientiae* (Мюнстер, 1645 або 1650). Твір перевидавали близько 200 разів до середини XVIII ст., постійно редагували й доповнювали.

corum), судді, адвокати, нотаріуси, звинувачувачі, свідки, поручителі, лікарі, фармакологи, хірурги, купці й ремісники; книга V розглядає різні категорії гріхів; у VI книзі проаналізовано церковні таїнства й умови їх чинности; в останній – VII – книзі подано основні різновиди церковних кар (відлучення (*excommunicatio*), тимчасове відсторонення від обов'язків (*suspensio*), інтердикт (*interdictus*) і перешкоди до священства (*irregularitas*). Фактичний матеріал і аргументацію Бузенбаум діставав виключно з праць сучасних йому казуїстів; у підручнику практично немає покликань на Святе Письмо й твори Отців Церкви.

У Речі Посполитій XVII ст. викладання в колегіях різних чернечих орденів здійснювали за іноземними підручниками, при цьому вживали й посібників, опублікованих у XVI ст. Окрім праці Бузенбаума (яку вивчали не тільки в школах єзуїтів, але й у місіонерських семінаріях), використовували твори сицилійського єзуїта Томаса Тамбуріні (Tamburini, 1591–1675), італійського театинця Антоніо Діани (Diana, 1585–1663), Поля Габрієля Антоїне (Antoine, 1678–1743) та інших¹⁶. Прищепити на польському ґрунті метод, притаманний *Institutiones morales*, намагався й польський єзуїт Томаш Млодзяновський (Młodzianowski, 1622–1686), котрий опублікував у 1667–1674 рр. цілий цикл *Praelectiones theologicae* (de peccatis; de fide, spe et charitate; de iure et iustitia; de poenitentiae virtute et sacramento).

Щодо практичних посттридентських посібників зі сповіді, то їхню структуру також певною мірою визначали *Institutiones morales*. У Речі Посполитій використовували як західні видання, так і побудовані відповідно до західних зразків твори польських авторів. Одним з найраніших посібників можна вважати анонімне видання краківської друкарні Єлени Унґлерової 1546 р.¹⁷ Для кінця XVI – початку XVII ст. принципове значення мали твори іспанського єзуїта Жана Поланко (Polanco, 1516–1577)¹⁸ і польського священника й полеміста Єроніма Поводовського (Powodowski, бл. 1543–1613)¹⁹; згодом їх змінили праці

¹⁶ Derdziuk A. *Grzech w XVIII wieku. Nurty w polskiej teologii moralnej*. Lublin, 1996. S. 45, 47–48.

¹⁷ *Methodus confessionis, hoc est ars sive ratio et brevis quaedam via confitendi, in qua peccata et eorum remedia plenissime continentur, ad haec XII articulorum fidei cum pia, tum erudita explanatio*.

¹⁸ *Breve directorium ad confessarii ac confitentis munus recte obeundum*. Łowicz, 1566. Перше видання – Рим, 1554. Популярність цього посібника була настільки велика, що його рекомендували приходським священикам поруч зі Святим Письмом і Агендами (Jabłoński M. *Teoria duszpasterstwa (wiek XVI–XVIII) // Dzieje teologii katolickiej w Polsce*. T. II. Cz. I. Lublin, 1975. S. 342).

¹⁹ *Brevis et methodica instructio audiendarum confessionum. In gratiam rudiorum Sacerdotum carptim collecta et aedita*. Poznań, 1577.

поляків: домініканця Миколая Мосчицького (Mościski, 1559–1632)²⁰, єзуїта Войчеха Тильковського (Tylkowski, 1625–1695)²¹ і павліна Ѓжегожа Терещького (Terecki, 1596–1659)²², а також переклад італійського єзуїта Паоло Сегнері (Segneri, 1624–1694)²³, що витримав кілька видань.

За основне нормативне джерело для посібників зі сповіді правили постанови Тридента. На XIV сесії в 1551 р. підтверджено впроваджений IV Латеранським собором (1215) обов'язок щорічної сповіді кожного християнина перед своїм приходським священиком²⁴. Декрет «Про покаяння» (*Doctrina de Poenitentia*)²⁵ мовби пом'якшував приписи Латерана: усної сповіді потребували не всі гріхи без винятку, а принаймні ті, що могли бути віднесені до категорії смертних²⁶. У дійсності ж не йшлося про якісь послаблення: гадане скорочення числа гріхів компенсувалося суворішими вимогами щодо деталізації сповіді. Поруч із її основною функцією, сповідь ще більшою мірою стали розглядати як своєрідний іспит на знання пенітентом основних істин віри й обов'язків, властивих його сімейному, професійному, соціальному й т. п. становищу. Таким чином, маючи сакраментальний характер, вона виконувала і своєрідні катехитичні функції²⁷.

Декрет «Про покаяння» Тридента складається з десяти глав і п'ятнадцяти канонів, що піддають анафемі богословські позиції, які суперечать постановам

²⁰ *Elementa ad S. Confessiones non tantum sacerdotibus in foro poenitentiae tyronibus apprime necessaria, verum etiam omnibus poenitentibus exacte confiteri volentibus summe utilia. Duodecim partibus comprehensa*. Kraków, 1603; *Examen approbandorum ad S. Confessiones excipiendas, et ad parochias obtinendas*. Kraków, після 1622; *S. artis poenitentiariae tyrocinium, cui elementa ad S. Confessiones, alias edita, nunc vero accuratius correctae, sunt inserta*. Kraków, [після 31.V.]1625.

²¹ *Tribunal Sacrum seu De arte faciendae et audiendae sacramentalis confessionis*. Warszawa, 1690.

²² *Confessio et instructio idiotae sive modus excipiendi confessiones sacramentales rusticorum, puerorum, in peccatis inueteratorum; ac ignorantium profectum in vita Christiana*. Kraków, 1655.

²³ *Nauka dla poczynającego słuchać spowiedzi*. Wilno, 1740.

²⁴ Dobiosz H. *Geneza przykazania dorocznej spowiedzi i jego recepcja w Polsce* // *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*. 1980, t. VIII. S. 175–192. Ставлення до сповіді саме як до обов'язку утверджується в західній теології починаючи з Томи Аквінського і його сучасників, котрі розуміли сповідь як божественну постанову, як один з елементів даного Богом права.

²⁵ Дискусії навколо декрету почалися ще в 1547 р. За його підготовку відповідав кардинал дель Монте (Giovanni Maria Ciocchi del Monte, 1487–1555), котрий вступив 1550 р. на папський престол під іменем Юлія III.

²⁶ Delumeau J. *Wyznanie i przebaczenie. Historia spowiedzi*. Gdańsk, 1997. S. 11.

²⁷ Bylina St. *Spowiedź jako instrument katechezy i nauki współżycia społecznego w Polsce późnego średniowiecza* // *Spółeczeństwo Polski średniowiecznej. Zbiór studiów*. T. V / Red. St. K. Kuczyński. Warszawa, 1992. S. 258; Jabłoński M. *Teoria duszpasterstwa*. S. 337.

декрету. У главі I «Необхідність і встановлення таїнства покаяння» (*De necessitate, et institutione sacramenti poenitentiae*) сказано про встановлення таїнства від Ісуса Христа (Йо. 20:21–23; Мт. 18:18) і піддано осудові всіх, хто обмежує отриману апостолами та їхніми спадкоємцями т. зв. «владу ключів» виключно правом проповідувати Слово Боже. Далі декрет переходить до розгляду відмінностей поміж таїнствами покаяння і хрещення (глава II *De differentia sacramenti poenitentiae, et baptismi*). У главі III «Частини і плоди таїнства покаяння» (*De partibus, et fructibus huius sacramenti*) визначено основні складові таїнства – матерію і форму. Матерію покаяння (згідно з ученням томістів) становлять дії пенітента: скруха, усна сповідь гріхів і спокутування²⁸. Розгорнутою формою таїнства є слова розрішення, що їх вимовляє сповідник: «Ego te absolvo a peccatis tuis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti»; але для чинності таїнства досить початкової частини фрази «Ego te absolvo a peccatis tuis». Ще на Флорентійському соборі закріплено, що усне виголошення формули розрішення не може бути замінене ані промовлянням її від духівника про себе, ані написанням на папері, ані будь-яким жестом, кивком тощо. Серед теологів також утвердилася думка, що оскільки таїнство встановлено за типом судового процесу, то слова прощення слід виголошувати у ствердній або імперативній формі і в жоднім разі не у формі адресованого Богові прохання; рідше, посилаючись на Климента VIII, припускали виголошення формули розрішення на кшталт молитви²⁹. Окрім матерії і форми, у III главі обумовлені т. зв. сила й дієвість таїнства (*res et effectus*), які полягають насамперед у примиренні грішника з Богом.

У трьох наступних главах декрету проаналізовано основні складники таїнства покаяння. Глава IV «Про скруху» (*De contritione*) визначає різницю між «досконалим» (який походить від любови до Бога) і «недосконалим» (який виникає зі страху перед карою й пеклом) жалем грішника про скоєне³⁰. При

²⁸ «Sunt autem quasi materia huius sacramenti ipsius poenitentis actus, nempe contritio, confessio, et satisfactio» (*Canones et Decreta Sacrosancti oecumenici Concilii Tridentini sub Paulo III, Iulio III et Pio IV Pontificibus maximis*. Romae, 1904. P. 78).

²⁹ Derdziuk A. *Grzech w XVIII wieku*. S. 283. Перехід від прохальної до індикативної форми прощення відбувся не в останню чергу завдяки Томі Аквінському й томістам (Tentler Th. N. *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*. Princeton, 1977. P. 281; *Summa Theologica*. III, q. 84, a. 3). Зокрема в «Декреті для вірмен» Флорентійського собору засуджено, серед іншого, розповсюджену в них формулу прощення гріхів «Нехай тебе Господь простить» (*Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*. Poznań, 1988. S. 429–430).

³⁰ Детальніше про дискусії навколо понять *contritio* і *attritio* на Тридентському соборі і в моральній теології тієї доби див.: Krześniak W. *Określenie żalu na soborze trydenckim* // *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*. 1958, T. 5, z. 2. S. 51–65; Spykman G. J. *Attrition and Contrition at the Council of Trent*. Kampen, 1955.

цьому підкреслено, що ніяка щира й глибока скруха не здатна замінити таїнства сповіді³¹. Глава V «Про сповідь» (*De confessione*) вказує на обов'язок пенітента сповідати (після належного випробування совісти) всі вчинені смертні гріхи; простимі ж (або повсякденні) можна замовчати і спокутувати іншими способами (наприклад, щирою скрухою, достойним прийняттям євхаристії, ділами милосердя)³². Для адекватної оцінки гріховної дії і визначення відповідної для неї єпитимії, пенітент мусить повідомити всі супровідні обставини гріха, які можуть змінити його вид і ступінь тяжкості³³. Декрет проводить тут аналогію між сповіддю і судовим процесом, оголошення вироку на якому неможливе без знання всіх деталей злочину. Подібне ототожнення сповідника з суддею³⁴, а сповіді – з судовим процесом значною мірою визначило розвиток сповідальної практики після Тридента³⁵. У цій самій главі декрету «Про покаєння» з'являються сюжети, які згодом називали в моральній теології матеріальною та формальною цілісністю сповіді (*integritas materialis* та *integritas formalis*).

³¹ «...sine sacramento poenitentiae [contritio] per se ad iustificationem perducere peccatorem nequeat» (*Canones et Decreta*. P. 79).

³² «...oportere a poenitentibus omnia peccata mortalia, quorum, post diligentem sui discussionem, conscientiam habent, in confessione recenseri... nam venialia, quibus a gratia Dei non excludimur... taceri tamen citra culpam, multisque aliis remediis expiari possunt» (*Canones et Decreta*. P. 80). Поділ гріхів на смертні і повсякденні в західному богослів'ї трапляється вже в Августина (*crimina levia, quotidiana, venialia* і *crimina letalia, mortifera*). Однак вирішального значення ця градація набуває лише після IV Латеранського собору, який вимагав відрізнити під час сповіді гріхи смертні від усіх решти. Саме з цього моменту в теологічній літературі починає артикулюватися проблема, на якій підставі та чи інша гріховна дія може бути віднесена до категорії смертних або, навпаки, повсякденних (Delumeau J. *Grzech i strach. Pocucie winy w kulturze Zachodu XIII–XVIII w.* / Przełożył A. Szymanowski. Warszawa, 1994. S. 280).

³³ «...eas circumstantias in confessione explicandas esse, quae speciem peccati mutant; quod sine illis peccata ipsa neque a poenitentibus integre exponantur, nec iudicibus innotescant; et fieri nequeat, ut de gravitate criminum recte censere possint, et poenam, quam oportet, pro illis, poenitentibus imponere» (*Canones et Decreta*. P. 81).

³⁴ «Iesus Christus... sacerdotes sui ipsius vicarios reliquit, tamquam praesides, et iudices... quo, pro potestate clavium, remissionis, aut retentionis peccatorum sententiam pronunciant» (*Canones et Decreta*. P. 80).

³⁵ Ці уявлення далися взнаки ще в час дискусій на засіданнях Тридентського собору. Зокрема тут проводили паралель між судом сповіді і Страшним Судом; між вердиктом, що його оголошував духівник, і вердиктом, який оголосить Бог. Пошлемося на один з найхарактерніших голосів у дискусії: «Significans item illa absolutio sacerdotis, iudicium futurum in fine saeculi. Quae comparatio non est a longe, quia omnis, qui absolvitur, debet cogitare se futurum ad dextram Dei in futuro iudicio, et a contra, qui ligantur» (Reroñ T. *Sakrament pokuty w dobie Soboru Trydenckiego. Studium historyczno-moralne*. Wrocław, 2002. S. 292–293).

Розуміння сповіді як своєрідного судового процесу прописане й у виданому 1566 р. за рішенням Тридентського собору «Римському катехизисі», який став одним з основних

Оскільки перша з них (або сповідь усіх без винятку вчинених смертних гріхів) через різні обставини (фізичного нездужання, загрози близької смерти тощо) не завжди була можлива, то зчаста визнавали за достатню цілісність формальну, коли пенітент зізнавався лише в тому, що він зміг пригадати в результаті ретельного випробування власної совісті³⁶.

Глава VI «Про сповідника і відпущення гріхів» (*De ministro huius sacramenti, et absolutione*) стверджує, що тільки духовна особа наділена владою прощати гріхи³⁷, а актуальний моральний стан священика ніяк не впливає на чинність таїнства³⁸. Тут знову трапляється аналогія відпущення гріхів із судовим актом (*ad instar actus iudicialis*). Наступну главу декрету присвячено т. зв. «резерватам» (*De casuum reservatione*), або категоріям гріхів, відпущення яких належало до юрисдикції вищих представників духовенства (єпископів, митрополитів, папи Римського). Тут-таки зроблено застереження, що для звершення таїнства покаяння духовна особа не тільки мусить мати відповідне рукоположення, але й володіти певними навиками; відпущення гріхів також не має сили в тому разі, якщо пенітент не підпадає під юрисдикцію певного священика³⁹. Відступи від цього правила припустимі тільки у виняткових ситуаціях, наприклад, коли вірянин перебуває при смерті.

навчальних посібників з віри для католицького духовенства (*Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos... editus... Romae, 1928. II, V, 41 p.*). Поруч із цим панівним існували, щоправда, й інші підходи до таїнства покаяння. Наприклад, розуміння сповіді як своєрідного «духовного акушерства», що його окреслив ще на межі XIV–XV ст. французький богослов Жан Жерсон, а за доби, що нас цікавить, розвивали Франциск Сальський (François de Sales, 1567–1622) та його послідовники (Delumeau J. *Wyznanie i przebaczenie*. Gdańsk, 1997. S. 26–27).

³⁶ «Nihil aliud in Ecclesia a poenitentibus exigi, quam ut, postquam quisque diligentius se excusserit, et conscientiae suae sinus omnes, et latebras exploravit, ea peccata confiteatur, quibus se Dominum, et Deum suum mortaliter offendisse meminerit: reliqua autem peccata, quae diligenter cogitanti non occurrunt, in universum eadem confessione inclusa esse intelliguntur» (*Canones et Decreta*. P. 81). Від початку це положення було сформульоване як відповідь на звинувачення протестантських теологів, буцімто послідовне виконання визначених Католицькою Церквою вимог робило сповідь неможливою.

³⁷ «Falsas esse, et a veritate evangelii penitus alienas doctrinas omnes, quae ad alios quosvis homines, praeter episcopos, et sacerdotes, clavium ministerium perniciose extendunt; putantes verba illa Domini [Matth. 18,18; Ioann. 20,23] ad omnes Christi fideles, indifferenter, et promiscue, contra institutionem huius sacramenti, ita fuisse dicta, ut quivis potestatem habeat remittendi peccata» (*Canones et Decreta*. P. 82).

³⁸ «Sacerdotes, qui peccato mortali tenentur, per virtutem Spiritus sancti in ordinatione collatam, tamquam Christi ministros, functionem remittendi peccata exercere...» (*Canones et Decreta*. P. 82).

³⁹ «...nullius momenti absolutionem eam esse debere, quam sacerdos in eum profert, in quem ordinariam, aut subdelegatam non habet iurisdictionem» (*Canones et Decreta*. P. 83).

VIII главу «Про необхідність і плоди спокутування» (*De satisfactionis necessitate, et fructu*) присвячено третьому складникові таїнства покаяння. До цієї проблеми Тридентський собор звертався також у декреті «Про оправдання», затвердженому на VI сесії в 1547 р.⁴⁰ Поява положення про спокутування була наслідком вчення про гріх як дію (бездіяльність), яка не тільки спричиняє стан провини, а й неодмінно вимагає покарання. Провина відпускається безпосередньо на сповіді, тоді як покарання виражається у виконанні пенітентом накладених на нього від священника покаянних дій (молитва, піст, діла милосердя тощо). Якщо пенітент не встигає виконати їх за життя, йому доводиться відбувати покарання за порогом смерті, тобто в чистилищі⁴¹. У цій-таки главі з'являється важливе для посттридентської покаянної практики положення про двоїстість притаманної священникові «влади ключів», яка дозволяє не тільки відпускати, але й «затримувати» пенітентові його гріхи⁴². Завершує декрет IX глава «Про діла спокутування» (*De operibus satisfactionis*).

Чи можна з огляду на зміст «*Мур з Богом*» визначити жанр цього твору? Навряд чи його можна віднести до *Institutiones morales*: порівняно з католицькими теоретичними посібниками з моральної теології, у Гізеля вкрай мізерна частка теоретичних міркувань; бракує принципово важливих розділів про зовнішні і внутрішні підстави вчинків. З іншого боку, з точки зору змісту трактат Гізеля цілком відповідає жанру практичного посібника зі сповіді. І хоч композиція таких пам'яток вирізнялася більшим різноманіттям, ніж *Institutiones morales*, серед творів польських авторів можна знайти працю, структура якої повністю відповідає «*Мур з Богом*».

Ідеться про трактат домініканця Миколая Мосчицького⁴³, котрий, як уже згадано вище, був автором трьох творів зі сповіді. Перший з них – «*Elementa*

⁴⁰ Глава XIV *De lapsis, et eorum reparatione* (*Canones et Decreta*. Р. 27–28).

⁴¹ Найбільш містке визначення подано в «*Римському катехизисі*»: «Спокутування – це очищення, яким змивається кожна пляма, що, як бруд, лишається на душі після гріха, і ми звільняємося від обмеженого в часі покарання, під яке підпадали» («*Satisfactionem esse purgationem, qua eluitur quicquid sordium propter peccati maculam in anima resedit, atque a poenis tempore definitis, quibus tenebamur, absolvimur*» (*Catechismus ex decreto Concilii Tridentini*. II, V, 64).

⁴² «...claves sacerdotum, non ad solvendum dumtaxat, sed et ad ligandum concessas» (*Canones et Decreta*. Р. 86). Згодом це положення було втілене в практиці так званого відкладеного відпущення гріхів, до якої найчастіше вдавалися янсеністи, котрі вирізнялися крайнім ригоризмом у питаннях моральності (Briggs R. *The Sins of the People: Auricular Confession and the Imposition of Social Norms* // Briggs R. *Communities of Belief: Cultural and Social Tensions in Early Modern France*. Oxford, 1989. Р. 310).

⁴³ Детальніше про нього див.: Kowalski J. *Mikołaj z Mościsk* // Polski Słownik Biograficzny. T. XXI. Kraków, 1976. S. 128–130; Dziuba A. F. *Mikołaj z Mościsk teolog moralista XVII wieku*. Warszawa, 1985.

ad S. Confessiones», опублікований 1603 р., витримав близько п'яти перевидань упродовж XVI ст. як у Польщі, так і на Заході⁴⁴. Твір складається з десяти частин: гріх; способи вчинення гріховних дій; обставини гріха; покаяння і його частини; обов'язки сповідника; три частини присвячено опитуванню покаяльників; церковні кари; т. зв. «резервати». У композиційній побудові роботи, як відзначають дослідники, помітний вплив португальського каноніста Доктора Наварри. Другий твір Мосчицького «*Examen*» схвалено на краківському дієцезіяльному синоді 1622 р. як підручник зі сповіді, за яким кандидати у священнослужителі складали іспит перед рукоположенням. Невеликий за обсягом твір (40 сторінок малого формату) складається з двох частин: звичайного переліку з 177 питань, поділених на 14 розділів, і розлогих відповідей на них. Лаконічно поданий матеріал дозволяв підготувати духівника, здатного не тільки вислухати сповідь, але й вправно класифікувати гріхи. Твір також містив розлоге повчання про церковні «відпусти» і ювілеї та про найпоширеніші забобони. Хронологічно найпізнішою була праця «*S. artis poenitentiarum tyrocinium*», що складається з трьох великих частин: про покаяння в цілому; про покаяльника і про підготовку до сповіді; про функції сповідника і про можливі проблеми в час сповіді. У 1683 р. всі три праці Мосчицького разом під загальною назвою «*Theologia moralis*» передрукував домініканець із Сілезії Фердинанд Янушовський (Ohm-Januszowski, † 1712), доповнивши твори брата по ордену трактатом власного авторства про шлюб («*De matrimonio*»)⁴⁵.

З великим ступенем імовірності можна стверджувати, що саме «*S. artis poenitentiarum tyrocinium*» Мосчицького було основним зразком *принаймні* для композиційної будови «*Мур з Богом*». Збігається не тільки загальна структура творів (поділ на три частини: De Poenitentia – О покаянніи обще; De Poenitente – О кающемся; De Poenitentiarum – О служителях тайны с(вя)таго покаяннїя), але й внутрішній поділ частин. У трактаті Гізеля, правда, окремі пункти почленовані значно детальніше, а деякі з них перегруповані таким чином, що главки Мосчицького Гізель розглядає як параграфи чи їх дрібніші фрагменти. Щоб це проілюструвати, подамо в зіставленні структуру третьої частини обох творів:

⁴⁴ Estreicher K. *Bibliografia polska*. Т. XXII. Kraków, 1908. S. 582–586.

⁴⁵ Відзначимо в примітці ще один цікавий твір Мосчицького, який, щоправда, не має прямого стосунку до сповіді. Це – майже 400-сторінковий «*Elementarzyk cwiczenia duchownego*» (Краків, 1626; друге розширене видання – Ченстохова, 1722). Значний інтерес становить детально описане Мосчицьким випробування совісті.

«Мир з Богом»	«S. artis poenitentiariae tyrocinium»
[Гл. 1]. О должностяхъ духовника предъ слушаніемъ исповѣди [Гл. 2]. О должностяхъ д(у)ховника въ время слушанія исповѣди; [Гл. 3]. О должностяхъ д(у)ховника на концу слушанія исповѣди [Гл. 4]. О д(у)ховнику яко судїи [Гл. 5]. О д(у)ховнику яко врачу [§. 2]. О врачеванїи д(у)ховно(м) исповѣдающеи(х)ся совѣсти смущаемое, обще [2.1]. Что знаменуетъ смущеніе совѣсти? [2.2]. Кая тщеты наноси(т) смущеніе совѣсти? [2.3]. О(т) коихъ винъ походятъ смущенія совѣсти? [2.4]. Кая суть врачевства общая всѣмъ родствамъ смущенія совѣсти? [§ 3]. О врачеванїи д(у)ховно(м) смущеній в(ъ) особенности, по их(ъ) родствам(ъ) определенным(ъ). [3.1]. Како врачуют(ъ)ся смущенія о мыслехъ? [3.2]. Како врачуют(ъ)ся смущенія о наглыхъ подвиженїяхъ страстей? [3.3]. Како врачуют(ъ)ся смущенія о дѣлехъ? [3.4]. Како врачуются смущенія о сокрушенїи сердечномъ. [3.5]. Како врачуются смущенія о исповѣди? [3.6]. Како врачуют(ъ)ся смущенія о причащенїи? [3.7]. Како врачуют(ъ)ся смущенія о моленїи? [3.8]. Како врачуют(ъ)ся смущенія о стяжанїи вѣданїа о своем(ъ) сп(асе)нїи? [3.8.2]. Смущенїе чре(з) сомнѣнїе о своем(м) кр(е)щенїи	[Гл. 1]. Cur Sacerdotum alii prompti, alii difficiles ad excipiendas confessiones Stante diversitate opinionum, in casibus conscientiae, quae eligenda De Dubio De conditionibus Confessarii De Partibus Confessoris De Poenitentiario, quatenus iudex De eodem, quatenus Medicus [Гл. 2]. De Scrupulis Quid nomine scrupuli intelligatur Scrupulus quanta mala operatur Unde generatur Quomodo scrupulorum causae auferri possunt Generalia remedia pro scrupulosis, proponuntur Specialia quoque pro scrupulorum varietate Quomodo Confessarius cum scrupulosis procedere debeat De libertinis seu dissolutis De Mixtis De peccata conscientiae [Гл. 3]. Scrupuli in particulari Ad Cogitationes Ad subitos motus Ad gesta et gerenda Ad Confessiones Ad Communionem Ad devotiones Ad curiositatem sciendi de sua salute Ad non esse conscius scrupulorum Circa Baptismum

Ряд пунктів Мосчицького, як бачимо, у Гізеля в ролі самостійних главок або параграфів не виділено; проте їх зміст використано повністю.

Переходячи до змістового аналізу «*Миру з Богом*», маємо зауважити, що ми не ставимо перед собою завдання послідовно зіставити текст цієї пам'ятки з трактатом Мосчицького (окремі, найбільш значущі, на нашу думку, *дослівні* збіги подаватимемо за ходом міркувань). Продуктивнішим видається інший шлях: показати, які положення католицької догматики і канонічного права потрапили в «*Мир з Богом*» через посередництво твору Мосчицького; чи запозичені вони буквально, чи Гізель намагався якось їх примирити з православним віровченням. Ми також ставимо перед собою завдання, по змозі, ідентифікувати найзначущіший цитатний ряд, перейнятий Гізелем від польського домініканця.

«*Мир з Богом*», як уже згадано, складається з трьох великих частин. Їх супроводжують дві передмови і невеликі «Увѣщанія предословная», у яких роз'яснено ключові для цього твору поняття: совість, воля, благодать, оправдання і заслуга [М., с. 1–4, 2-го рахунку].

Аж ніяк не випадково Гізель починає з поняття «совість» і опису її станів: аналогічними міркуваннями починалася більшість *Institutiones morales* і, зокрема, «*Medulla theologiae moralis*» Бузенбаума. Визначення Гізеля

Совѣсть ест(ъ) свѣдѣніе себе самага, или рассуужденіе оумное о себѣ, имже ч(е)л(о)вѣкъ рассууждает(ъ), аще достоит(ъ) ему что творити, или не достоитъ? и аще добро естъ или зло, то еже творить? или еже сотворилъ? [М., с. 1]

відтворює одне з найпоширеніших формулювань у моральній теології XVII ст.⁴⁶ Стани ж совісті («правая и истинная», «подобоистинная», «сумнительная», «подзорная или смущаемая» и «ложная и блудящая» [М., с. 1–2]) цілком відповідають католицькій класифікації совісті «ex parte actus» на *conscientia certa (recta)*, *probabilia*, *dubia*, *scrupulosa* та *erronea*.

Міркування Гізеля про волю вкладаються в раціоналістичну схему томістів, які стверджували, що будь-якому волевиявленню передуює акт розуму⁴⁷ (у Гізеля: «Воля... естъ сила д(у)ховная... еюже д(у)ша прекланяется къ бл(а)гому о(т) разума предъпознанному» (курсив мій – М. К.) [М., с. 2]. Загальний поділ Божої благодаті на «предваряющую» і «сопособствующую» і термінологічно, і по суті відповідає августинівському поділові на *gratia praeveniens* і *gratia concomitans (cooperans)*. Завдяки першій людська воля отримує імпульс до

⁴⁶ «Conscientia est dictamen rationis, seu actus intellectus, quo judicamus aliquid hic, et nunc agendum, vel omittendum esse, vel fuisse, tanquam bonum, vel malum, idque vel per modum praecepit, vel consilii» (Busenbaum H. *Medulla theologiae moralis*. Patavium, 1726. P. 1).

⁴⁷ «Ratio est regula voluntatis humanae» (*Summa Theologica*. I–II, q. 19, a. 5).

звершення доброго вчинку (Гізель: «Сюже ч(е)л(овѣ)къ къ хотѣннѣю добрыхъ дѣлъ о(т) Б(о)га во(з)буждаетъ(ь)ся» [М., с. 3]; друга виявляється в оправданні людини і здобутті нею заслуг⁴⁸.

Запропоноване Гізелем визначення «оправдання» («(ст) измѣненіе неправе(д)ника о(т) неправды въ правду, чрезъ Бл(а)годать Б(о)жію о(т)пущающую грѣхи, и освящающую д(у)шу» [М., с. 4] виказує знайомство укладача «*Миру з Богом*» із формулюваннями декрету «*Про оправдання*» Тридентського собору, а власне, з розділами III (тут, як і в Гізеля, міркування вибудовано навколо фрагменту Послання апостола Павла до колосян (1:12–14), V і VII⁴⁹. Гізелеве визначення «заслуги» включає в себе всі ті умови, які моральна теологія висувала до вчинку, що заслуговує на винагороду від Бога: він має бути завершений у теперішньому житті (т. зв. *status viae*) і в стані благодаті (*opera, quae in Deo sunt facta*), а також має бути добровільний і морально добрий⁵⁰ (Гізель: «Заслуга... есть дѣло бл(а)гое произвольное, о(т) ч(е)л(овѣ)ка въ бл(а)-г(ода)ти Б(о)жіей сущаго, в(ъ) жизни сей, Б(о)гу творимое, за которое мзда должна есть» [М., с. 4]).

Першу частину «*Миру з Богом*» присвячено теоретичним міркуванням про таїнство покаяння. Сукупність сюжетів, що їх розглядає Гізель, їх послідовність і логічний взаємозв'язок, а також використаний у трактаті понятійний апарат цілком відповідають як декретові «*Про покаяння*» Тридента, так і посттридентським посібникам зі сповіді.

Трактуючи покаяння як «Тайну о(т)пущенія грѣхо(в) по Кр(е)щеніи содѣянныхъ» [М., с. 7], Гізель (слідом за Мосцицьким) подає найбільш узвичаєне в моральній теології тієї доби визначення⁵¹. Воно бере початок від формулювання декрету «*Про покаяння*» Тридентського собору⁵² і «*Римського катехизису*» [II, V, 11]. У книжності Київської митрополії до Гізеля на це визначення натрапляємо у творі «*О сакраментяхъ*» Сильвестра Косова [арк. 13–13 зв.] і в «*Евхологіоні*» Могили [с. 907]⁵³. Коли ж ідеться про покаяння як духовний стан християнина, Гізель посилається на Амвросія Медіоланського: «Каятися есть о прежнихъ злы(х) жалѣти, и жалѣнія достойныхъ, паки не творити» [М., с. 6]⁵⁴.

⁴⁸ Гарнак А. *История догматов // Общая история европейской культуры* / Ред. М. Гревс, Ф. Зелинский, Н. И. Кареев, М. И. Ростовцев. Т. VI. СПб., [б. г.]. С. 387–388.

⁴⁹ *Canones et Decreta*. – Р. 19, 20, 21–22.

⁵⁰ Wicher W. *Podstawy teologii moralnej*. Poznań; Warszawa; Lublin, 1969. S. 384; *Canones et Decreta*. Р. 28–30, 34.

⁵¹ Поп.: «Sacramentum remissionis peccatorum post baptismum commissarum».

⁵² *Canones et Decreta*. Р. 75–76.

⁵³ Прикметним є те, що в короткій версії свого катехизису митрополит запропонував інше формулювання [арк. 54 зв. – 55].

⁵⁴ «Poenitentia est et mala praeterita plangere, et plangenda iterum non committere» (*Sermo XXV. De Sancta Quadragesima IX* // *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* / Recensuit,

Покаяння як таїнство включає дві частини: «матерія или вещь предложенная» і «форма или совершеніе» таїнства. Матерія, у свою чергу, поділяється на «ближайшую» («три дѣянія кающагося»: скруха, усна сповідь і «довлетвореніе за грѣхи») і «далечайшую» («самыи грѣхи кающагося, по Кр(е)щеніи содѣянные»), що відповідало томістському поділові на *materia proxima* і *materia remota*⁵⁵. До аналогічного поділу Гізель вдається і в другій частині, у главі про таїнство покаяння [М., с. 126]. У православній писемності Речі Посполитої схоластичні поняття «матерія» і «форма» стосовно таїнств уперше використано у віленській «*Науці о седми тайнах*» [с. 8, 1-го рахунку], в «*О сакраментах*» Косова [арк. 1 зв.], у передмові до *Номоканону* 1646 р. [арк. 5] і детально проаналізовано в «*Евхологоні*» 1646 р. Петра Могили [передмова, арк. 4; с. 237]. «*Materia proxima*» митрополит перекладає як «приближня», «*remota*» – як «отдалня»⁵⁶.

Пояснюючи, чому дії покаяльника неодмінно включають скруху, сповідь і спокутування, Гізель посилається на Йоана Златоуста:

О чесомъ Златоустый с(вя)тый: Соверше(н)ное [рече] Покаяніе, понуждаетъ грѣшника, вся любезно понести, да будетъ въ с(е)р(д)цу его Сокрушеніе, въ устѣхъ Исповѣданіе, в Дѣлѣ всякое смиреніе.

Тут, як ми бачимо, немає згадки про спокутування («довлетвореніе»). Гізель вводить її, коли тлумачить думку Златоуста:

Коими бо образы Б(о)га прогнѣваемъ, прогнѣваемъ же С(е)р(д)цемъ(ъ) Устами и Дѣломъ, тѣмъже и да примиримъ(ъ)ся съ Б(о)гомъ, С(е)р(д)цемъ оубо чрезъ Сокрушеніе, устами чрезъ Исповѣданіе, и Дѣломъ чрезъ Довлетвореніе (курсив мій – М. К.) [М., с. 7].

Виникає, втім, підозра, що укладач «*Миру з Богом*» спирається в цьому випадку не на першоджерело, а на текст «*Римського катехизису*»: крім того,

correxit, edidit J.-P. Migne (далі – PL). Т. XVII. Parisiis, 1845. Col. 655). Цитату з Амвросія подано в «*Римському катехизисі*» [II, V, 37].

⁵⁵ «...materia proxima hujus sacramenti sunt actus poenitentis, cujus materia sunt peccata, de quibus dolet, et quae confitetur, et pro quibus satisfacit; unde relinquitur, quod remota materia poenitentiae sunt peccata, non attentand, sed detestanda, et destruenda» (Thomas Aquinas. *Summa Theologica*. III, q. 84, a. 2).

⁵⁶ Поділ на матерію і форму визнавався і в полемічному творі з літургії грецького богослова, митрополита Філадельфії Лідійської Гавриїла Севіра «*Синтагматіон про святі і священні таїнства*» (Венеція, 1600). Переклад твору на «просту мову» підготовано в 1623 р. в Дерманському Свято-Троїцькому монастирі (Ясиновский А. «*Синтагматион*» Гавриила Севера: греческий оригинал и украинский перевод // Славяне и их соседи. Вып. 6. Греческий и славянский мир в средние века и раннее новое время. М., 1996. С. 163–168); церковнослов'янський видано в Москві 1656 р.

що збігається фрагмент зі Златоуста (у латинській версії згадано спокутування), і саме тлумачення Гізеля достеменно відбиває міркування католицької пам'ятки⁵⁷.

Форма таїнства «Прощаю и Разрѣшаю тя, о(т) всѣхъ грѣхо(в) твоихъ, въ Имя О(т)ца и С(ы)на и С(вя)т(а)го Д(у)ха, Аминь» [М., с. 7] відповідає зафіксованій у декреті Тридента формулі розрішення. У другій частині «*Миру з Богом*», резюмуючи вчення про таїнство покаяння, Гізель подає дещо інший початок: «Г(оспо)дь да простить ти, и Азь прощаю и разрѣшаю тя...» або «Прощаетъ тя Х(ристо)с невидимо, и Азь...» [М., с. 126]. Перший з них поданий в «*Евхологіоні*» Могили і відповідає розгорнутій католицькій формі таїнства, оскільки митрополит узяв його з «*Rituale Romanum*» Павла V 1614 р.:

«Евхологіон»	«Rituale Romanum»
Г(оспо)дь и Б(о)гъ н(а)шъ Ии(су)с Х(ристо)с бл(а)г(ода)тію и щедротами своего ч(е)л(овѣ)колюбія да простить ти чадю Им(яре)къ вся согрѣшенія твоя: и азь недостойный Іереу, властію его мнѣ данною, прощаю и раз(д)рѣшаю тя о(т) всѣхъ грѣховъ твои(х) въ имя... [с. 356–357].	Dominus noster Iesus Christus, te absolvat, et ego autoritate ipsius te absolvo... a peccatis tuis in nomine...

Працюючи над «*Евхологіоном*», Могила, як відомо, спирався на хорватську редакцію *Rituale Romanum*, яку опублікував 1636 р. єзуїт з Далмації Варфоломей Касич (Kasic; Kassich, 1578–1650)⁵⁸. Для чинності ж таїнства, як зауважено вище, посттридентські теологи вважали достатньою другу частину фрази «ego te absolvo». Така коротка формула є і в «*Евхологіоні*» [с. 337]⁵⁹.

⁵⁷ «De quibus divus Chrysostomus his verbis loquitur: “Poenitentia cogit peccatorem omnia libenter sufferre; in corde eius contritio, in ore confessio, in opere tota humilitas vel fructifera satisfactio”... Harum autem trium partium eam rationem afferre possumus, quod animo, verbis et re ipsa peccata in Deum committantur» (*Catechismus ex decreto Concilii Tridentini*. II, V, 21; 22).

⁵⁸ Хойнацкий А. Ф. *Западнорусские униатские требники – сравнительно с требниками православными и латинскими* // Труды Киевской Духовной Академии. К., 1867, февраль. С. 155; Meyendorff P. *The Liturgical Reforms of Peter Moghila: A New Look* // Saint Vladimir's Theological Quarterly. 1985, Vol. 29, n. 2. P. 110.

⁵⁹ У найдавнішому східному чині сповіді, який приписують Йоанові Поснику (*Consequentia et ordo erga eos qui peccata confitentur* // *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca / Recensuit, correxit, edidit J.-P. Migne* (далі – PG). Т. LXXXVIII. Parisiis, 1860. Col. 1889–1918), після усної сповіді гріхів духівник звертається до покаяльника зі словами: «Владика і Господь Бог наш Ісус Христос нехай простить тобі все, що ти сповідав моему недостойнству перед лицем Його» (Успенский Н. Д. *Коллизия двух богословий в исправлении русских богослужебных книг в XVII в.* // Богословские труды. Вып. 13. М., 1975. С. 116). Подамо також для порівняння приклад розрїшальної молитви з Требника 1623 р. московського друку, яку згодом, під впливом «*Евхологіона*» Могили, замінили на формулу прощення в її західному звучанні:

Визначивши основні складові тайнства покаяння, Гізель переходить до послідовного їх аналізу. Починає він зі скрухи, виділяючи, за аналогією з католицькими *contritio* і *attritio*, два її різновиди: «сокрушеніє» «совершенное» и «несовершенное» [М., с. 9]. Послідовність міркувань Гізеля збігається з логікою побудови відповідного розділу в Мосцицького:

Что есть сокрушеніе?	Contritio in quo consistit?
Коего жалѣнія требует сокрушеніе? («жалѣніе... двойственное можетъ быти...»)	Dolor duplex
Коего пре(д)ложенія требует сокрушеніе?	Propositum quale exigitur
Сокрушеніе совершенное	Contritio
Сокрушеніе несовершенное [с. 8–10]	Attritio [p. 1–4]

Саме ж визначення «сокрушенія» («жалѣніе с(е)р(д)ца, гнушающееся содѣяннѣмъ грѣхѡмъ, съ предложеніемъ) не согрѣшати прочее» [М., с. 8]) є буквальноне відтворення формулювання, запропонованого Тридентом⁶⁰.

Переходячи до усної сповіді гріхів покаяльника [М., с. 10], Гізель вирізняє 16 її «свойствъ» або характеристик (4 «предъ исповѣданіемъ хранимая» і 12 – «въ самомъ же твореніи исповѣданія») і об'єднує їх у римованому чотиривірші:

Исповѣ(д) буди Сора, Часта, Произво(л)на,
Нелицемѣрна: Тайна, Смире(н)на, Сле(з) полна.
Обличающа, Проста, Ясна, Сты(д)на, Мужна,
Всецѣла, Достовѣрна, Разу(д)на, Послушна [М., с. 18].

Гізель тут цитує відомий середньовічний віршик, що описує умови доброї сповіді, змінивши лише порядок окремих характеристик для збереження ритми⁶¹.

«Вл(ады)ко г(осподи)и б(о)же нашъ. мене худаго и неподобнаго и недостойнаго <...> по велицѣй м(и)л(ос)ти твоей, сотвори служителя сана с(вя)щенноіерейства твоего, и ходатая о согрѣшающих(х). и на покаяніе обращающихся к тебѣ. иже хотяй всякому ч(е)л(овѣ)ку истину познати и спастися. и не хотяй смерти грѣшнику, но обратитися и живу быти ему. прїими м(о)л(и)тву мою, юже изливаю пре(д) бл(а)гостію твоею, о грѣсѣхъ сего раба твоего <...>, на покаяніе прише(д)ша. і исповѣдавшася исправи его. и отпусти вся согрѣшенія его и наша. да достоини будемъ чистым с(е)р(д)цемъ служити тебѣ. и сподобитися вѣчнаго возрадованія. яко да по(д) державою твоею всегда храними есмы г(осподи)и б(о)же наш. и тебѣ славу во(з)сылае(м) отцу и с(ы)ну и с(вя)тому д(у)ху, ныне...» [арк. 304–304 зв.].

⁶⁰ «Contritio est animi dolor, ac detestatio de peccato commisso, cum proposito non peccandi de cetero» (*Canones et Decreta*. P. 78). Відтворене також у «Римському катехизисі» [II, V, 23].

⁶¹ «Sit simplex, humilis, confessio, pura, fidelis / Atque frequens, nuda, discreta, libens, verecunda / Integra, secreta, lachrimabilis, accelerata / Fortis, et accusans, et sit parere parata» (*S. artis poenitentiarie tyrocinium*. P. 12).

Віршик саме в такому звучанні поданий в коментарях Томи Аквінського на IV книгу «Сентенцій» Петра Ломбардського⁶² і включений до багатьох посібників зі сповіді, які були в ужитку в Речі Посполитій за доби, що нас цікавить. У Європі відома й інша версія, записана на межі XII–XIII ст., що включала тільки 14 умов⁶³.

Розглядаючи детально кожну з характеристик («свойств») доброї сповіді, Гізель, зокрема, спиняється на вимозі, згідно з якою сповідь обов'язково має звершуватися в присутності священика,

своими оусты... не чрезъ посланника, ниже чрезъ(ъ) посланіе писанія... Обаче не єдинаго языка, кающійся съ с(вя)щенникомъ(ъ), можетъ(ъ) въ время великоя нужды, исповѣдаться и чрезъ инаго, толкующаго, таможе с(ъ) нимъ сущаго. Такожде можетъ(ъ) кто и чрезъ(ъ) писаніе, не посланное о(т) разстоящаго, но чтомое в(ъ)купѣ сущу кающемуся и с(вя)щеннику: чтомое же или о(т) с(вя)-щенника, аще бы кающійся о(т)нюдь студа ради, самъ изрещи грѣховъ своихъ не моглъ(ъ)... [М., с. 12–13].

Аналогічний пасаж, що припускає сповідь через перекладача і з використанням попереднього запису гріхів⁶⁴ (які може зачитати і священик), ми бачимо вже у віленській «Науці о седми тайнах» [с. 74–75]. Там-таки є й заборона сповідатися через посланця або листовно, тобто без присутності самого покаяльника. Ця парадоксальна, на перший погляд, ситуація навіть стала предметом канонічної заборони, впровадженої папою Климентом VIII⁶⁵.

Розкриваючи зміст кожної з характеристик доброї сповіді, Гізель тільки для останньої («послушлива, сі есть, повинующая Д(у)ховному о(т)цу в(ъ) тѣхъ, яже налагаются о(т) него») добирає відповідник у канонічній літературі, покликаючись на правило Василя Великого з Номоканона: «яко Иже разаряетъ оуставъ Д(у)ховнаго о(т)ца своего, при животѣ и при см(е)рти, буди Ана Thema» [М., с. 17]. У друкованих українських Номоканонах це правило подане в розділі

⁶² *Scriptum super Sententiis*. Liber 4. Dist. 17, q. 3, a. 4, qc. 4; Tentler Th. N. *Sin and Confession*. P. 106.

⁶³ Petri Blesensis Bathoniensis in Anglia Archidiaconi Opera Omnia. *Poemata de Poenitentia* // PL. T. CCVII. Parisiis, 1904. Col. 1153.

⁶⁴ Практику попереднього запису гріхів на аркушику («на хартії») грамотними вірянами припускали і в Грецькій Церкві (Корогодина М. В. *Исповедь в России...* С. 28; Смирнов С. *Древне-русский духовник. Исследование по истории церковного быта*. М., 1913. С. 168).

⁶⁵ *Declaratio quod non liceat per literas, seu internuntium confessario absenti, peccata Sacramentaliter confiteri, et ab eodem absente absolutionem obtinere*, 20.VII.1602 // Bullarium Romanum Novissimum a Clemente VIII. usque ad Gregorium XV. T. III. Romae, 1638. P. 98.

про монахів, воно вимагає послуху не тільки від духівника, але й настоятеля будь-якого рангу і не має безпосереднього стосунку до сповіді⁶⁶.

Третю частину дій покаяльника – спокутування Гізель розглядає трохи детальніше. Він подає два визначення спокутування («довлетворенія»)⁶⁷. Перше з них («есть дѣло имже обиду Б(о)у чрезъ грѣхъ нанесе(н)ную награждаемъ») [М., с. 18] цілковито відбиває католицьку позицію, представлену в «*Римському катехизисі*»⁶⁸, і генетично бере початок від формулювання Ансельма Кентерберійського (1033–1109)⁶⁹ – теолога, котрий одним із перших теоретично осмислив концепт «спокутування». Ще одне визначення Гізеля – «есть прїятіе казни за грѣхи, по разсужденію д(у)ховника наложенное, чрезъ нѣкая дѣла болѣзнь(ь) или жалѣніе прїносящая» – у першій своїй частині також відтворює формулювання, розповсюджене в моральній теології тієї доби⁷⁰. Початок цього визначення Гізеля за змістом відповідає другому різновиду (*genus*) спокутування в католицькій моральній теології (т. зв. *satisfactio canonica*) і позначає безпосереднє покарання, накладене від духівника⁷¹. Необхідність звершувати діла «довлетворенія» Гізель обґрунтовує в дусі Августина, кажучи про два стани, зумовлені гріхом – провину і покарання:

Двое... обрѣтаются въ грѣсѣхъ, Вина и Казнь, Вина оубо чрезъ Разрѣшеніе Д(у)ховника о(т)емлется, Казнь же вѣчная замѣняется на временную, юже грѣшникъ самоизволнѣ долженъ претерпѣти, да не о(т) Б(о)га казнимъ будетъ [М., с. 18].

Аналогічне міркування нам уже траплялося в декреті «*Про покаяння*» Тридентського собору; відтворене воно й у «*Римському катехизисі*»⁷², де перегукується з 30-м канонам декрету «*Про оправдання*» Тридента:

Якщо хтось стверджує, що після здобуття благодаті оправдання кожному грішникові, що кається, так відпущено його провину і прощено вічну кару,

⁶⁶ А. С. Павлов вважає, що це правило Василю Великому тільки приписують (*Номоканон при Большом Требнике*. С. 238–239).

⁶⁷ На поле винесено «досытчинень» – калька з польського «dosyć czynienie».

⁶⁸ «Satisfactionis nomen... doctores ad declarandam eam compensationem usurparunt, quum homo pro peccatis commissis Deo aliquid persolvit» (*Catechismus ex decreto Concilii Tridentini*. II, V, 62).

⁶⁹ «Sic ergo debet omnis qui peccat, honorem, quem rapuit Deo, solvere; et haec est satisfactio» (*Cur Deus homo* // PL. T. CLVIII. Parisiis, 1853. Col. 377).

⁷⁰ «Passio voluntaria poenae pro peccato, a confessario imposita» (Oehm Januszowski F. *Sententiae Morales conscientiae directive*. Kraków, 1694. P. 304).

⁷¹ *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini*. II, V, 63.

⁷² «Non semper cum remissione poenae aeternae, quae consequitur condonationem culpae, poena temporalis remittitur» [II, V, 65].

що не залишається жодного прижиттєвого покарання для спокути чи на цьому світі, чи в прийдешньому – в чистилищі – перед входом до Царства Небесного, нехай буде анафема⁷³.

До теми «вини» і «казни» Гізель повернеться в третій частині трактату, знову констатує, що ті, хто вже позбувся гріховної провини «чрез(ъ) исповѣдь, и разрѣшеніе», залишаються «при обовяз(з)ку казни временной» [М., с. 471]. Цей фрагмент перегукується з думкою Августина, сформульованою в «Роздумах на Євангеліє від Йоана»⁷⁴.

Безпосередні діла «довлетворенія» Гізель поділяє на три «чини»: стосовно Бога, самого себе і ближнього (відповідно, молитва, піст і милостиня [М., с. 19]). Названі три різновиди єпитимії однаковою мірою широко практикували як у західній, так і в східній християнській традиції. За схожою логікою вибудовано й міркування «Римського катехизису» про діла спокутування⁷⁵. Вельми прикметним є те, що поняття «довлетвореніє» і «єпитемія» Гізель використовує як синонімічні [М., с. 22, 464]. Хоча грецьке слово «єпитимія» і мало початково значення «покарання», у мові церковних канонів воно означало сукупність призначених від духовника діл благочестя і сприймалося як своєрідне духовне лікування⁷⁶. Гізель же не завжди послідовно намагається поєднувати східнохристиянське вчення про єпитимію з католицьким розумінням спокутування. Трактуючи єпитимію як «казнь» за «прогнѣваніє Б(о)жіє», «*Мир з Богом*» наводить численні приклади зі Святого Письма, як можна звільнитися від цієї «казни временной». Приклади ж, по суті, не мають нічого спільного з відбуттям покарання, а описують ситуації милосердного і любовного ставлення до ближнього (наприклад, Тов. 4:10; Дан. 4:24; Мт. 6:14; Як. 5:20; 1 Петр. 4:7). І лише наприкінці розлогого міркування Гізель говорить про те, що грішника необхідно настановляти, нагадуючи йому про неминучу кару від Бога: «До коего довлетворенія, поощреніємъ имать быти помышленіє о правосудіи Б(о)жіи, лютѣ и за та преступленія грозящемъ» [М., с. 474].

Детально спиняється Гізель і на «свойствахъ» (у Мосчицького – *conditiones*) спокутування, або на тому, яким має бути ставлення до накладеного покарання з боку пенітента і якою має бути єпитимія з боку духовника. Покаяльників слід

⁷³ *Canones et Decreta*. P. 34.

⁷⁴ «...cogitur homo tolerare etiam remissis peccatis: quamvis ut in eam veniret miseriam, primum fuerit causa peccatum. Productior est enim poena quam culpa; ne parva putaretur culpa, si cum illa finiretur et poena» (PL. T. XXV. Parisiis, 1841. Col. 1972).

⁷⁵ «Deum oratione placamus, proximo eleemosyna satisfacimus, nos ipsos vero ieiunio castigamus» [II, V, 74].

⁷⁶ *Христианство. Энциклопедический словарь*. Т. 1. М., 1993. С. 533.

прийняти покарання без нарікань, виконати не зволікаючи і самостійно; щоб діла «довлетворенія» не робити намарне, християнин має перебувати в стані благодаті («дабы... в(ъ) бл(а)г(ода)ти Б(о)жїей довлетвори(л)»), тобто щоб його совість не була обтяжена тяжким гріхом [М., с. 20–22]. Накладаючи ж покарання, духівникові слід діяти розважно, узгоджуючи його з тяжкістю гріха і станом покаяльника. Єпитимія не має виконуватися публічно, а за змістом мусить бути такою, щоб гріхи лікувалися з допомогою протилежних до них чеснот [М., с. 22–23]. Досить подібні повчання про те, чим слід керуватися, накладаючи єпитимію, ми бачимо і в «Евхологїоні» Могили [с. 344]. Приписи ж львівського Номоканона 1646 р. деталізовані значно менше: духівникові необхідно враховувати обсяг («количество») гріха («много кто согрѣши, да многая постраждеть»), його якість («качество») («да противная противными врачуется, Чревонеистовство, Възддержанїемъ и прочая») і тривалість («долго кто грѣшаше, да долго и казнится») [арк. 14]⁷⁷.

До проблеми єпитимії та принципів її встановлення Гізель повертається в третій частині свого трактату, коли говорить про «должности», чи обов'язки, священника як духовного лікаря. Згаданий фрагмент містить найбільше покликань на святоотецьку традицію та пам'ятки канонічного права і видається багато в чому (хоч і не цілком) продуктом самостійної творчості укладача «*Миру з Богом*». Перелічимо лише сюжети, на яких спиняється Гізель, і пам'ятки, до яких він апелює.

Кажучи про відповідність єпитимії вчиненому гріху, Гізель розглядає, зокрема, ситуації, коли покарання має бути таємним, а коли може бути і явним. У першому випадку читача відіслано до 19 правила патріярха Константинопольського Никифора I Сповідника⁷⁸, у другому – до Августина: «Идѣже... родися злое, тамо и да оумреть, еще въ тайнѣ содѣяся, да и оугасит(ъ)ся чре(з) тайную єпитемїю, еще явѣ, чрезъ явную, да бы ся радовала Ц(е)рковь о обращенномъ» [М., с. 467]. Гізель не вказує твору Августина, але наведений вислів вельми подібний до переказу думки богослова в «*Римському катехизисі*»⁷⁹. Катехизис покликається на твір Августина «*Про справжню*

⁷⁷ Цей фрагмент, за спостереженням А. С. Павлова, у друкованих українських Номоканонах з'являється вперше у виданні 1624 р.; в оригінальній сербській версії, з якої зроблено найраніший переклад 1620 р., його немає (*Номоканон при Большом Требнике*. С. 111).

⁷⁸ У пізніших друкованих Кормчих правила утворювали 58 главу (Цыпин В. А. *Церковное право*. С. 94).

⁷⁹ «...ab ecclesia observatum est, ut, quum ab aliquo publice flagitium commissum esset, publica etiam poenitentia ei indiceretur...» [II, V, 67].

й фальшиву сповідь»⁸⁰ і XXVI главу 5 книги «*Про Град Божий*». У другому випадку описано факт публічного покаяння, яке здійснив у 390 р. римський імператор Теодосій Великий (347–395)⁸¹.

Другий сюжет, який Гізель висвітлює детально – це тривалість накладеного покарання. Стародавні норми єпитимій були не тільки суворі, але й тривалі: «*Мир з Богом*» покликається на якісь «древняя западная» правила [М., с. 476] і правила Василя Великого [М., с. 474–475]⁸². Але тривалість накладених заборон духівник може і «умалити», «на... сокрушеніє с(е)р(д)ца коегож(д)о кающагося взирая» [М., с. 482]. Гізель апелює цього разу до 74 і 84 правила Василя Великого і 3 й 8 правила Григорія Ніського⁸³; 12 правила Першого Вселенського (Нікейського, 325) собору і 102–Шостого Вселенського (Константинопольського, 680–691); посилається на приписувану Йоанові Дамаскіну «*Спасенну повість про життя Варлаама і Йосафа*» [М., с. 469]⁸⁴ і на історію про отця Пимина з якогось друкованого Требника⁸⁵.

Після розгляду дій покаяльника Гізель переходить до аналізу «далечайшей» матерії таїнства покаяння, або до гріха та його різновидів. Логіка міркувань Гізеля цілком відповідає логіці відповідного розділу в «*S. artis poenitentiariae tyrocinium*» Мосчицького:

⁸⁰ «Sic itaque mortuus jaceat, sicque se mortuum ostendat, publice mortem suam praedicando, publice fructus poenitentiae ostendendo» (*De vera et falsa poenitentia ad Christi devotam* // PL. T. XL. Parisiis, 1841. Col. 1123). Твір непевного походження; про авторство Августина згадано в «*Декреті Граціяна*», «*Сентенціях*» Петра Ломбардського, «*Сумі теології*» Томи Аквінського й у ряду інших авторів.

⁸¹ PL. T. XLI. Parisiis, 1846. Col. 172–173.

⁸² Правила 56–59 про добровільних і мимовільних убивць, блудників і перелюбників з послання до Іконійського єпископа Амфілохія. У подальших друкованих виданнях Кормчих вони утворювали 21 главу. В українських друкованих Номоканонах вони з'являються тільки починаючи з видання 1624 р. (Павлов А. С. *Номоканон при Большом Требнике*. С. 110–111).

⁸³ 31 глава друкованих Кормчих «С(вя)таго Григорія Нисскаго, кь Литонію єпископу Мелетинскому, правило и предисловіе». Усі чотири правила подано в друкованих українських Номоканонах.

⁸⁴ *С(вя)то(го) Іоанна Дамаскина о Ва(р)лаамѣ, и Іосафѣ Гисторія*. Кутейно, 1637. Арк. 94 зв.

⁸⁵ Судячи з усього, ідеться про видання Лаври 1652 р. Гізель вказує арк. рїтс помилково: має бути **спс** – **спз** зв.

Что есть грѣхъ? Како раздѣляется грѣхъ? Како разнствуеть грѣхъ смертный о(т) прости- телнаго? Како грѣхъ см(е)ртный по своему ест(ест)ву можетъ быти простителнымъ? Простителный же смертнымъ? Како грѣхъ иногда можетъ и грѣхомъ не быти?	Quid sit peccatum? Quottuplex?⁸⁶ Quomodo veniale a mortali differt? Quomodo inter se distinguuntur? Quomodo ex suo genere mortale, fiat veniale, aut nullum? [p. 18–26]

Гізель подає два визначення гріха, посилаючись (без вказівки на конкретні твори) на святого Амвросія та інших учителів: «Самоизвольное преступление заповѣдѣй Б(о)жіихъ» і «Г(лаго)ланіє, дѣланіє, или желаніє противу заповѣ(ди) Б(о)жея» [М., с. 24]⁸⁷. Обидва визначення можна вважати класичними для католицької моральної теології: перше сформулював Амвросій Медіоланський у «Книзі про Рай»⁸⁸, а друге – узято з твору Августина «Проти Фавста-маніхея»⁸⁹. Гізелева загальна класифікація гріховних учинків також уповні відповідає схемам, прийнятим у католицькій традиції. Гріх поділяється на первородний⁹⁰

⁸⁶ Буквально: зі скількох частин складається [quot + plico].

⁸⁷ Відзначимо у примітці, що початок згаданого фрагменту Гізеля мало не дослівно повторює початок однієї з глав віленської «Науки о седми тайнах»:

«Мир з Богом»	«Наука о седми тайнах»
«Грѣхъ есть, якоже Амвросій с(вя)тый и инныи уч(и)т(е)ліе гл(агол)ють...»	«...грѣх, которого з о(т)цами с(вя)тыми, Амвросіе(м) и иными такъ описуемо...» [арк. 49].

⁸⁸ «Quid est enim peccatum, nisi praevaricatio legis divinae, et coelestium inobedientia praeceptorum?» (*De Paradiso liber unus* // PL. T. XIV. Parisiis, 1845. Col. 292). Аквінат процитував Амвросія у своїй «Сумі» дослівно (II–II, q. 162, a. 2).

⁸⁹ «Dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam» (*Contra Faustum manichaeum* // PL. T. XLII. Parisiis, 1845. Col. 418). Тома Аквінський додав у це визначення гріха недбалство (I–II, q. 71, a. 6). Могила в передмові до Номоканона 1629 р. перекладає визначення Августина точніше: «реченное, или сътворе(н)ное, или въжде(л)ное противу закону вѣчному» [с. 3].

⁹⁰ Гізель посилається на Рим. 5:12 – фрагмент апостольського послання Павла, що його традиційно використовували західні богослови як аргумент на користь вчення про первородний гріх. В Острозькій Біблії кінець цитати звучить дещо інакше: «о немже вси съгрѣшиша» (тобто з причини, через Адама); Гізель же подає переклад за Вульгатою: «в нем же всѣ согрѣшиша» [М., с. 25] – «in quo omnes peccaverunt». Про долю перекладу Рим. 5:12 і про специфіку вчення про первородний гріх у католицькій традиції див.: Kołakowski L. *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*. Kraków, 1994. S. 45–46; Tennant F. R. *The Sources of the Doctrines of the Fall and Original Sin*. Cambridge, 1903;

і учинковий («дѣлательный»)⁹¹; останній, у свою чергу, буває смертним і простимим. Смертний «наносить на д(у)шу смерть», тоді як простимий «смерти на д(у)шу не наносить» [М., с. 25], отже, різниця між ними є сутнісна, а не просто градуальна. При цьому існують обставини, за яких смертний гріх може стати простимим («Аще в(ъ) грѣшници буде(т) несовершенство разсуж(д)енія и сои(з)воленія, в(ъ) дѣлѣ же грѣховно(м) мало(ст) вещи»⁹² [М., с. 29]) і навпаки; а також 6 обставин, коли «грѣхъ можетъ грѣхомъ не быти» [М., с. 31–33]. Гріх чиниться через дію або «оставленіє» («Сгда кто не дѣлаетъ вещи подобающа и повелѣнная» [М., с. 33]); дія, у свою чергу, може бути безпосередньою (яку чинить сама людина) і співдією (сприяння іншому). Гізел називає 9 «образовъ» прилучення до «чуждыхъ» учинків, які відповідають католицькій категорії «чужий гріх» (*peccatum alienum*). До неї можуть бути віднесені вчинки, здійснені під нашим впливом або за нашого сприяння. «Чужі» гріхи згадані вже у віленській «Науці о седми тайнах» [арк. 58] і в передмові до Номоканона 1629 р.: «егоже ины твори(т), но не кромѣ на(с) или похваляющи(х) или съвѣтующи(х), или посо(б)ствующи(х), или снисходящи(х) и невъзбраняющи(х), и сего ради и на(м) вмѣняю(т)ся» [с. 4].

Складно з цілковитою певністю вказати, коли в моральній теології з'являється ця категорія гріха, і чи має вона підстави у Святому Письмі. Католицькі автори XVI–XVII ст. посилалися, зазвичай, на фрагмент 18 псалма (136–14а), який у версії Вульгати звучить так: «ab occultis meis munda me et ab alienis parce servo tuo» (курсив мій – М. К.). Гізел цитує псалом за *Острозькою Біблією*: «м(о)лить Г(оспод)а Пр(о)р(о)къ: “о(т) тайных мои(х) очисти мя, и о(т) чуждых пощади Раба твоего”» [М., с. 33; помилка в пагінації, має бути с. 34]; але в цьому випадку розбіжностей із *Вульгатою* немає. Як відомо, після редагування *Вульгати* у XIII ст. Алкуїном, канонічною версією Псалмів Давида в Католицькій Церкві стають *Psalmi iuxta Septuaginta emendati*, в основі яких лежав перероблений Єронімом варіант найдавнішого латинського перекладу Біблії – Італи. У більшості сучасних перекладів (не тільки грецьких і слов'янських, але й західних) згаданий фрагмент звучить інакше⁹³. І

Williams N. P. *The Ideas of the Fall and Original Sin: A Historical and Critical Study*. London, 1927.

⁹¹ У латинській термінології – *peccatum actuale*; визначення «дѣлательный» виникло, імовірно, як калька з польського «uczynkowy». У Номоканоні 1629 р. Могила використовує термін «дѣйствительный», що можна, у свою чергу, розглядати як кальку з латини.

⁹² Відомі ще середньовічним схоластам обставини, що змінюють якість учинку: *ex imperfectione actus* і *ex parvitate materiae*.

⁹³ «Від таємних очисти Ти мене, і від свавільців Свого раба заховай» (курсив мій – М. К.) (Біблія, або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту / Переклад

Могила в *Номоканоні* 1629 р., і Гізель покликаються також на 1 Тим. 5:22 («і не приставай до чужих гріхів»); католицькі автори до цього фрагменту не апелювали⁹⁴. Поданий у «*Мирі з Богом*» перелік чужих гріхів цілком відповідає католицькій схемі, дещо змінена тільки їх послідовність. Такий гріх, за Гізелем, чиниться: «Совѣтованіе(м), Повеленіе(м), Соизволеніе(ѣ), Похваленіе(ѣ), Храненіе(м), Учасіе(м), Замолчаніе(м), Невозбраненіе(м), Неизъявленіе(м)». В уживаних у Речі Посполитій посібниках зі сповіді ці гріхи нерідко розглядали серед учинків проти сьомої (згідно з католицьким переліком) заповіді декалогу «Не вкради»⁹⁵; тоді як у популярних катехизисах вони утворювали самостійну групу гріховних дій⁹⁶.

Після загальної класифікації гріхів Гізель спинається на проблемі обставин, здатних змінити категорію вчинку. «Окрестность», або «околичность» гріха визначено як «прилученіе кое либо къ дѣлу грѣха, или умаляющее, или умножающее, дѣла того злобу», яке підлягає виявленню на сповіді з допомогою шести запитань: «Кто? Что? и Камо?»⁹⁷ Ког(д)а? Почто? и Како?» [М., с. 39]. Детальне повідомлення обставин гріховного вчинку було, як ми пам'ятаємо, однією з принципових вимог, які висував до пенітента Тридентський собор. Сам же питальник, у відповідності з яким реконструювалися ці обставини, склався значно раніше. Відома «*Раймундина*» авторства каталонського каноніста домініканця Раймунда з Пеньяфорте (Raymundus e Pennaforte, 1180–1275) пропонувала таку послідовність аналізу гріха: «Quis, quid, ubi, per quos, quotiens, cur, quomodo»⁹⁸. Таку схему опису вчинку середньовічні каноністи запозичили,

Івана Огієнка. К., 2002). Згаданих у Вульгаті «чужих» тільки згодом починають інтерпретувати як варварів або людей іншої віри. Див. про це примітки до перевидання польського перекладу Біблії, підготованого в XVI ст. єзуїтом Якубом Вуйком (*Pismo Święte Staroego i Nowego Testamentu w przekładzie polskim W. O. Jakuba Wujka* SJ. Kraków, 1962. S. 665).

⁹⁴ Покликання на цей фрагмент послання і на 18 псалом подасть згодом і Йоаннікій Галатовський (*Грѣхи розмаитіи* // Галатовський І. *Ключ розуміння* / Підготувала до видання І. П. Чепіга. К., 1985. С. 380).

⁹⁵ Єронім Поводовський, наприклад, перелічує їх у такій послідовності: «iussio, consilium, consensus, palpo, recursus, participans, mutus, non obstands, non manifestans» (*Brevis et methodica instructio*. Р. 115). Різних граматичних форм автор ужив, щоб дотримати ритми.

⁹⁶ Petrus Canisius. *Parvus Catechismus Catholicorum*. Cracoviae, 1570. К. D4–D4v. Нідерландський єзуїт пропонує дещо інші найменування: «consilium, iussio, consensus, laudatio seu adulatio, irritatio, rei alienae participatio, reticentia culpae alienae, conniuentia vel indulgentia, prava facti alieni defensio».

⁹⁷ На полі надруковано переклад «где».

⁹⁸ *Summa de poenitentia et matrimonio cum glossis Ioannis de Friburgo*. Romae, 1603. Р. 463.

найімовірніше, з античної теорії красномовства. Тома Аквінський, зокрема, посилається на *De Inventione Rhetorica* Цицерона⁹⁹; до античних риторів відсилає свого читача і Йоан Дамаскін у «Точному викладі православної віри» (кн. 2, гл. XXIV), міркуючи про «добровільну» і «мимовільну» дію: у першому випадку, – як уважає грецький богослов, – особа, що здійснює вчинок, спроможна описати свою дію згідно з даним переліком запитань. Їх сукупність, за словами Дамаскіна, «в ораторів зветься обставинними членами»¹⁰⁰.

Згодом, як правило, у католицьких посібниках зі сповіді «per quos, quotiens» об'єднували в одне питання «quibus auxiliis»¹⁰¹. У питальнику Гізеля «per quos» («когою допомогою?») подано як підпитання до «како?» [М., с. 46], а «quotiens» розглянуто в межах «когда?» [М., с. 43]¹⁰². Логічним продовженням аналізу обставини «како?» є міркування Гізеля про згіршення («соблазны») [М., с. 49–54] і про те, як саме та чи інша обставина змінює «родство», або різновид гріха [М., с. 54–58]. Останній сюжет у розгорнутому вигляді аналізується тільки у віленській «Науці о седми тайнах» [арк. 60–70]. Судячи з текстуальних збігів, і укладачі «Науки...», і Гізель використали одне й те саме джерело. Наприклад, обставина, пов'язана з хибним судженням совісти:

«Мир з Богом»	«Наука о седми тайнах»
«Аще согрѣши(л) кто поблуж(д)еніе(м) совѣсти, сі естъ, твориль то еже нѣстъ грѣхомъ см(е)ртнымъ, обаче вѣроваль блудящей своей совѣсти, яко естъ то грѣхъ смертный, сице же и см(е)ртнѣ согрѣши(л)... яко же, аще бы кто мнѣль, яко плюнути в(ъ) Олтарѣ грѣхъ естъ смертный, и обаче бы плюнулъ» [с. 48–49].	«Оста(т)няя околи(ч)ность: омы(л)ное сумненье, коли ч(е)л(овѣ)къ внимае(т), же тое што чынить естъ грѣхо(м) смертелны(м), яко коли бы хто разумель, же плюнути в олтари естъ грѣхъ смертельный, хо(ч) в речы самой не естъ жадень грѣ(х), а пре(д)се если бы такое сумне(н)е омыльное маючы плюнулъ, съгрѣшилъ бы» [с. 65].

⁹⁹ *Summa Theologica*. I–II, q. 7, a. 3.

¹⁰⁰ Москва – Ростов-на-Дону, 1992. С. 176. Треба зауважити, що в грецьких і східнослов'янських сповідних текстах (так званих питальниках і поновленнях) також трапляються розпитування про обставини вчинення гріха; але практика ця не дістала такої жорсткої формалізації, як на Заході. Див., зокрема, добірку текстів у додатку до праці: Корогодина М. В. *Исповедь в России*. С. 407–552.

¹⁰¹ Tentler Th. N. *Sin and Confession*. P. 117 прим.

¹⁰² Питальник для повідомлення обставин гріха вміщено вже в Номоканоні 1624 р. в розділі «Дарь всякому духовнику» [с. 157–158]. Запропонована тут схема, щоправда, більше відповідає «Раймундіні», аніж пізнішим версіям: хто? что? где? коими? колкраты? почто? како? когда? Петро Могила в «Евхологоні» також згадує про необхідність повідомляти обставини гріха, але обмежується питаннями «каковѣм образом?», «со каковы(м) лицемъ?», «на каковомъ мѣстѣ?» і «когого дня?» [с. 354].

Заключну главу першої теоретичної частини «*Миру з Богом*» присвячено формі покаяння. Ми вже спинялися на цій темі; тут же відзначимо лише два сюжети, до яких Гізель звертається у зв'язку з проблемою прощення гріхів на сповіді. Зокрема з'являється цікаве міркування про те, що, виголошуючи слова «Разрѣшаю тя», ієрей не просто сповіщає вірянина, що Бог більше не ставить йому за провину гріх, але «истинно и дѣйственно» прощає покаляльника отриманою від Христа священницькою владою. Гізель посилається на третє слово «*Про священство*» Йоана Златоуста, де влада священника християнського протиставлена владі священника юдейського: «Наши(м)... Іереємъ, не тѣла проказу, но д(у)шѣ скверну, не г(лаго)лю очищенную искушати, якоже Іудейскимъ Іереємъ, но очищати всячески, данно естъ» [М., с. 59]¹⁰³. Аналогічний пасаж (але без покликання на традицію) ми знаходимо і в «*Римському катехизисі*»¹⁰⁴. Католики зазвичай зверталися до цього сюжету в антипротестантській полеміці, відстоюючи реальну владу духовної особи відпускати гріхи.

У главі «О формѣ или совершеніи покаянія» Гізель подає також «увѣщанія» – перелічує ряд ситуацій, коли духівник може відмовити покаляльникові у прощенні. Це припустимо, коли

кающійся не былъ добрѣ оуготованъ, тогда бо можетъ д(у)ховникъ и о(т)-ложити разрѣшеніе по исповѣди, ради вины нуж(д)ноя, сі естъ, желая кающемуся, лучше по семъ испытати совѣсть; и оуготовити себе [М., с. 59].

Тут можна помітити співзвучність думки з «*Римським катехизисом*», у якому сказано:

Якщо священник зрозумів, що люди не готові [до сповіді], то він відішле їх найпоблажливішими словами й буде спонукати, щоб вони витратили певний час на усвідомлення гріхів і після цього повернулися¹⁰⁵.

Положення про «затримання гріхів» сформульоване в 15 каноні декрету «*Про покаяння*» Тридентського собору¹⁰⁶. Представники усіх шкіл польської

¹⁰³ «Сїи же наши [священники], не проказу телесную, но нечистоту душевную, не по очищеніи о(т) проказы искушати, но все конечнѣ очищати прїаху вла(ст)» (Книга о с(вя)-щенствѣ. Л., 1614. С. 59; PG. T. XLVIII. Parisiis, 1859. Col. 644).

¹⁰⁴ Параграф у главі про таїнство покаяння «Quantum differat potestas sacerdotum Christi in diiudicanda peccati lepra a potestate sacerdotum veteris legis» [II, V, 16].

¹⁰⁵ «Si sacerdos... homines imparatos esse cognoverit, humanissimis verbis a se dimittet, hortabiturque, ut ad cogitanda peccata alioquod spatium sumant, ac deinde revertantur» [II, V, 60].

¹⁰⁶ *Canones et Decreta*. P. 92.

моральної теології XVII ст. визнавали припустимість такої практики, зосередивши свої зусилля на визначенні умов, за яких духівник мав право відмовляти у відпущенні гріхів. Такі умови Гізель перелічує наприкінці першої частини трактату, а також повертається до них у частині третій у роздумах про обов'язки священика в часі сповіді:

не долженъ подавати разрѣшенія... таковому, иже не показываетъ) никоегоже знаменія жалѣнія за грѣхи, и не иматъ) пре(д)ложенія не согрѣшати, не хочетъ о(т)ложити вражды, возвратити (любо бы и могъ) чуждаго, оставити вины близкою до грѣха, и исправити житія, ниже прїемлетъ къ исполненію, любъ и по силѣ его налагаемаго довлѣтворенія [М., с. 492].

Тут практично дослівно відтворені умови, що їх перелічував Могила в «Уставѣ чиннаго послѣдованія тайны С(вя)таго Покаянія» [с. 344–345]; в «Евхологоні» митрополита немає лише згадки про небажання покаяльника виконати епитимію. Ми вже казали, що Могила, у свою чергу, позичив відповідний фрагмент (як власне і весь «Устав») з посттридентського «*Rituale Romanum*» Павла V¹⁰⁷.

Перелік ситуацій, коли вірянину можна відмовити в прощенні, Гізель доповнює ще одним гріхом, називаючи вчинки проти 4 церковної заповіді:

аще кто о(т) Парохіанъ, прислушающаго с(вя)щенико(м) дохода даяти не хочетъ, а можетъ... егоже и разрѣшати на исповѣди не требѣ, донелѣже о(т)дасть еже долженъ: или поне истинно обѣщаетъ) о(т)дати (курсив мій – М. К.) [М., с. 90]¹⁰⁸.

¹⁰⁷ «...sacerdos... ne absolvat eos... qui nulla dant signa doloris, qui odia et inimicitias deponere, aut aliena, si possunt restituere, aut proximam occasione peccandi deferent, aut alio modo peccata derelinquere...» (*Rituale Sacramentorum ac aliarum Ecclesiae caeremoniarum...* Cracoviae, 1679. Р. 21–22). «Ритуали», що видавалися в Речі Посполитій, мали свої особливості в порівнянні з базовим римським виданням 1614 р., але чин таїнства покаяння не був редагований (Fulman M. *Rytuał Rzymski a Piotrkowski. Studium prawno-liturgiczne*. Kraków, 1896).

¹⁰⁸ Зазначимо у примітці, що в жоден із відомих нам московських Требників другої половини XVII ст. положення про відкладене відпущення гріхів не потрапило. Не є винятком і видання 1671 р., «Послѣдованіе обѣ исповѣди» якого перебуває в дуже сильній залежності від «Евхологона» Могили (Успенский Н. Д. *Коллизия двух богословий*. С. 166–168). Крім того, у московському виданні 1671 р. наявний фрагмент, який цілком виключає саму можливість «загримання гріхів» після сповіді. Духівник настановляє покаяльника словами: «<...> не оусрамяся, ниже оубойся. И да не скрыеши что от меня: но не обинуяся рцы: *вся елика содѣлалъ еси, да прїимеши оставленіе от Г(оспо)да нашего*» (курсив мій – М. К.) [арк. 51 зв.].

У ряді східнослов'янських повчань духівникам, які входили до чину сповіді, трапляються згадки про те, що священик має право відмовити вірянину у сповіді, якщо є очевидне,

Повчання Гізеля про форму таїнства покаяння завершуються невеликим фрагментом про сповідь, «егда находит на кающагося кончина смертная» [М., с. 61]. У такій ситуації від грішника не можна вимагати всієї повноти сповіді, а найменший, навіть даний жестом знак розкаяння є достатньою підставою, щоб уділити розрешення. Аналогічний фрагмент ми спостерігаємо знов-таки в чині покаяння «Евхологіона» Могили і в джерелі, на яке спирався митрополит – посттридентському «*Rituale Romanum*». Подамо невеликий уривок для ілюстрації:

«Мир з Богом»	«Евхологіон»	« <i>Rituale Romanum</i> »
«Ащеже бы во время исповѣди, или предъ зачатіемъ ея, гласа и словесъ кающагося болну не стало, тогда чрезъ помаванія и знаменія, иматъ пещися д(у)-ховникъ, донелѣ же возмощетъ, да бы грѣхи его познал(ъ), или поне жалѣніе его за грѣхи, еже по елику мощно познавши, или желаніе Исповѣди его, аще и чрезъ иныхъ возвѣщенное оуразумѣвши, иматъ его разрѣшати» [М., с. 61].	«Аще болнаго гласъ и гл(а)-гола)ніе в самомъ исповѣданіи, или пре(д) зачатіемъ исповѣданія престанетъ, помаваніемъ или иными коими знаменіи, по елику возмощетъ Іерей грѣхи кающагося да тщится познати: яже или поединому кождо, или роднѣ познавъ, или аще прежде престатія глагола, яко желалъ быше исповѣдатися, или самъ собою покажет, или инїи возвѣстятъ, да раздрѣше(н) буде(т)» [с. 345].	«Quod si inter confitendum, vel etiam antequam incipiat confiteri, vox, et loquela aegro deficiat, nutibus, vel signis conetur, quoad eius fieri poterit, peccata poenitentis cognoscere, quibus utcumque in genere, vel in specie cognitis; vel etiam si confitendi desiderium, sive per se, sive per alios ostenderit, absolvendus est» ¹⁰⁹ .

Якщо перша частина «*Миру з Богом*» є суто теоретична, то частина друга «О кающемся», окрім міркувань теоретичного характеру, складається значною мірою з розподілених по рубриках питань, згідно з якими вірянин, що приступав до таїнства, мусив випробовувати свою совість, і питань, що допомагали духівникові адекватно оцінити гріх і накласти відповідну для нього єпитимію.

Навіть побіжне порівняння поданих Гізелем питальників з тими, що входили до складу чину сповіді в грецьких і східнослов'янських Требниках, показує, що вони вибудовані за різною логікою. Питальники, що походять від грецьких прототипів, починалися з запитання про втрату невинности, оскільки

що людина не готова спокутувати свої гріхи. Але ніколи не йшлося про відмову простити вже сповідані гріхи (Корогодина М. В. *Исповедь в России...* С. 25).

¹⁰⁹ *Rituale Romanum Pauli V...* Venetiis, 1663. P. 49.

ранні грецькі сповідні тексти створювалися для середовища монахів¹¹⁰. Загальна ж класифікація гріхів була щонайтісніше пов'язана з ученням про митарства, а численні поновлення відтворювали послідовність випробувань, яких зазнала преподобна Феодора з життя Василя Нового¹¹¹. І тільки в останній третині XVI ст. в українській рукописній традиції з'являються компілятивні поновлення з цілком іншим – орієнтованим на західну традицію принципом класифікації гріхів¹¹².

Щодо «*Миру з Богом*», то гріховні дії проаналізовано в такій послідовності: проти богословських чеснот віри, надії і любови; приписів декалогу і церковних заповідей; ті, що можуть статися в час звершення таїнств; гріхи смертні; проти Святого Духа; які волають до неба; проти діл милосердя. Мосцицький доповнює цей перелік гріховними вчинками, що стаються з допомогою п'яти відчуттів¹¹³. Далі в трактаті Гізеля йде «изясненіє грѣхо(в) особнымъ саномъ случающихся», що відповідає розділові «*Speculum particulare, secundum conditiones personarum*» в «*S. artis poenitentiariae tyrocinium*» [р. 240–262]. Дві останні глави другої частини «*Миру з Богом*» – «Что иматъ кающійся сохрании по уготованіи на исповѣдь» і «Что иматъ(ъ) кающійся сохрании при причастіи с(вя)тоя Еухаристіи» також мають аналог у трактаті Мосцицького (відповідно, «*Quomodo poenitens in actu confessionis se gerere debeat*» і «*Quomodo circa sumptionem Eucharistiae se debeat habere*») [р. 263–273].

Частину другу Гізель починає з загальних настанов покаляльників, «како иматъ... возбуждати в(ъ) себѣ сокрушеніє» [М., с. 62] і «како иматъ уготовлятися на исповѣдь» [М., с. 64]. Підготовка включає випробування совісти, або детальний аналіз скоєного думкою, словом чи ділом («помышленія, словеса и

¹¹⁰ Прикметним є те, що в друкованих українських Номоканонах питання «Не растлиль ли еси дѣвства своего малакією?» відсунуте на друге місце питанням «Не былъ ли еси еретикомъ или отступникомъ?» (Л., 1646. Арк. 5, 4 зв.). Подібне зміщення акцентів цілком могло бути викликане розмаїтим конфесіональним оточенням, серед якого існувала Православна Церква Речі Посполитої.

¹¹¹ Корогодина М. В. *Исповедь в России...* С. 26–27.

¹¹² Відділ рукописів Бібліотеки Російської Академії наук (Санкт-Петербург). Шифр 21.4.13. Арк. 90–96. Одним із джерел цього поновлення вважають істотно латинізований покайний текст західногрецького походження з першої половини XVI ст. Грецький оригінал і фрагменти його російських списків XVII–XVIII ст. опубліковані в: Алмазов А. И. *Тайная исповедь в православной восточной церкви. Опыт внешней истории: Исследование преимущественно по рукописям*. Одесса, 1894. Т. 1. С. 143–144, 163–164; Т. 3. С. 201–203.

¹¹³ Цієї групи немає ані у віленській «*Науці о семи тайнах*», ані в катехизисах Петра Могили; з'являється вона у творі «*Грѣхи розмаитій*» Галятовського.

д'яланія» [М., с. 65]) у відповідності з запропонованою трактатом схемою гріхів. Випробування совісті (*examen conscientiae*) як неодмінна частина підготовки до сповіді походить із практики монашого життя й було однаково властиве як для східно-, так і для західнохристиянської традиції¹¹⁴; останню вирізняє тільки більша формалізація цієї практики. Тридентський собор надав їй нормативного статусу, а моральна теологія розробила конкретні процедури випробування совісті. В *Institutiones morales*, правда, немає безпосередніх рекомендацій із цього приводу – їх подано тільки в популярних катехизисах і молитовниках, себто в тих пам'ятках, які створено переважно для вірян. Розгорнутий приклад випробування совісті вміщує у своєму «Евхології» Петро Могила [с. 907–909]. Текст витримано в жанрі повчання і, судячи з усього, відповідно до задуму він міг бути використаний як матеріал для проповіді.

У другій частині «*Миру з Богом*» привертає увагу лаконізм міркувань про вчинки супроти того чи іншого припису декалогу [М., с. 68–75]. Зовсім іншу картину ми бачимо в католицьких посібниках зі сповіді тієї доби, у яких десятислів'я виступає своєрідним стержнем, навколо якого організовується весь матеріал¹¹⁵. Значно детальніше Гізель спиняється на заповідях церковних [М., с. 86–100]. І тут міркування побудовано дещо інакше, ніж в інших главах цього розділу: спочатку викладено позитивний зміст припису й обумовлено ситуації, коли вірянин є вільний від його виконання; і тільки потім перелічено вчинки, якими цей припис порушують.

Церковні заповіді як самостійна одиниця катехитичного навчання вірян були сформульовані в XIII ст., як гадають, папою Целестином V і включали вимоги: дотримуватися встановлених від Церкви постів, сповідатися й причащатися з певною періодичністю, звершувати шлюби тільки в дозволені дні і віддавати церковну десятину. У польських катехизисах середини – другої половини XVI ст. церковні заповіді з'являються лише спорадично, а їх перелік ще не склався остаточно. У більшості ж католицьких пам'яток XVII ст. виділено п'ять приписів: пошанування церковних свят; відвідування недільних богослужінь; дотримання постів; сповідь і причастя не рідше, ніж раз на рік у великодній період. Іноді дві останні вимоги об'єднують в одну, а перелік

¹¹⁴ Див., наприклад, роздуми Йоана Златоуста про випробування совісті: *Толкования на Святого Матфея Евангелиста. Беседа XLII // Полное собрание творений*. Т. 7. Кн. 1. М., 2000. С. 448.

¹¹⁵ Корзо М. А. *Декалог в католических и православных катехизисах Речи Посполи-той XVII в. // X Рождественские Образовательные Чтения «Философская этика и нравственное богословие»*. Материалы конференции. Институт философии РАН, Москва, 29 января 2002 г. М., 2003. С. 247–249. Гізель подає приписи Старого Заповіту за прийнятою у православній традиції схемою, тобто заповіді другої таблиці починаються з 5-ої: «Чти отца твоего и матеръ твою».

доповнюють положенням про шлюби. «*S. artis poenitentiariae tyrocinium*» Мосцицького пропонує такий набір заповідей: «De Missa audienda die festo; de ieunando certis diebus; de solvendis decimis; de confitendo semel in anno; de communicando in Paschate» [p. 75].

Тоді як Гізель, імовірно, за аналогією з десятима постановами Старого Заповіту, виділяє десять заповідей церковних: відвідування літургії у свята; дотримання посту у встановлений час; пошанування осіб духовного стану; обов'язок десятини; сповідь і причастя не рідше, як раз на рік; заборона читати єретичні книги; обов'язок молитися за представників влади; послух духовним особам, якщо вони призначають додаткові пости й молитви; заборона використовувати церковне майно на мирські цілі; звершення шлюбів тільки в дозволені дні. Аналогічний перелік уперше трапляється в «*Короткому катехизисі*» Петра Могили (митрополит лише об'єднує в одну заповідь пошанування осіб духовного стану і обов'язок десятини)¹¹⁶. Обґрунтовуючи безумовний характер цих постанов, Могила посилається на ряд канонічних приписів: на 2 правило Антиохійського помісного собору (341), де, щоправда, сказано тільки про заборону залишати церкву до кінця відправи і про санкції, які накладають на християнина, котрий не причащається в установлений час; 27 правило Василя Великого; 65, 66 і 69 апостольські правила; 31–34 канони Лаодикійського собору; 24 канон Шостого Вселенського і 12-й Сьомого Вселенського (Нікейського, 783–787) соборів. Не виключено, що в розділі про церковні заповіді Гізель використав також і матеріал з «*Короткого катехизису*» Київського митрополита, розширивши тлумачення і доповнивши їх рядом покликань на отецьку традицію і канонічні правила. Зокрема, першу заповідь про слухання Божественної літургії підтверджено авторитетом Йоана Касіяна, котрий свідчив про увагу й смирення, з якими давні єгипетські отці брали участь у богослужінні [М., с. 78]¹¹⁷; посилається Гізель і на правило Василя Великого, наявне в друкованих Номоканонах, яке регламентує для ченців порядок читання і слухання часів [М., с. 80]¹¹⁸. Шосту церковну

¹¹⁶ *Събраніе короткои науки о артикулах вѣры Православнаго волическоу хрістіянскоу*. К., 1645. Арк. 28 зв.–43 зв. Зауважимо, що церковні заповіді, які в католицьких катехизисах об'єднано, як правило, з приписами декалогу (як одну з форм закону, що зобов'язує людину), Могила розглядає в контексті статті Символу Віри «И во единую... Церковь».

¹¹⁷ Глава «Quando silentio et brevitate orationes apud Aegyptios colligantur» (*De coenobiorum institutis libri* // PL. T. XLIX. Parisiis, 1846. Col. 97–99).

¹¹⁸ Як відзначив А. С. Павлов, в оригінальних монаших правилах Василя Великого такого припису немає, але він трапляється в ряді апокрифічних правил, названих його ім'ям. Про заміну для «некнижного» монаха читання поклонами згадано у примітці до 22 канону Константинопольського дворазового собору (*Номоканон при Большом Требнике*. С. 218–220).

заповідь, що забороняє читати єретичні книги, обґрунтовано покликаннями на 64 апостольське правило, яке погрожує відлученням за спільну молитву і спілкування з євреями та єретиками¹¹⁹, а також історіями з «*Лимонаря*» [М., с. 93–94]¹²⁰. Заборону використовувати церковне майно на мирські потреби Гізель підтверджує тлумаченням візантійського каноніста XII ст. Йоана Зонари на 116 (sic!) апостольське правило [М., с. 98]¹²¹.

Але в главах, присвячених церковним заповідям, ми натрапляємо й на приклади того, як Гізель намагається припасувати утверджені в Католицькій Церкві норми до реалій православної традиції. Ілюстрацією може слугувати інтерпретація 5 церковної заповіді, яка приписує кожному християнинові після досягнення розумного віку («*Мир з Богом*» слідом за західними каноністами визначає цю межу 7-річним віком)¹²² сповідатися й причащатися чотири рази на рік (відповідно до числа основних церковних постів); і щонайменше – принаймні раз на рік у великодній період. Ця вимога має безумовний характер, оскільки Церква «повелѣваетъ) не токмо подъ грѣхомъ смертнымъ, но и по(д) клятвою и о(т)лученіємъ о(т) вѣрныхъ». І далі Гізель подає майже дослівно цитату з 21 конституції IV Латеранського собору: «да бы самоволнѣ преступающій сію заповѣдь, и въ житіи не былъ пуцанъ въ ц(е)рковъ, и по см(е)рти не былъ погребенъ хр(ис)тіански» [М., с. 92]¹²³. Приписувана цією заповіддю норма

¹¹⁹ Гізель, як і Могила в «*Короткому катехизисі*», помиляється, посилаючись на 64 правило замість 65.

¹²⁰ «*Луг Духовний*» візантійського духовного письменника Йоана Мосха (кін. VI – поч. VII ст.). У друкованому виданні (*Лимонарь, сирѣчь Цвѣтникъ...* К., 1628) цитовані в Гізелі історії подано на арк. 26–27 і 31 зв.–32 зв.

¹²¹ Цифра 116 з'явилася, найімовірніше, через механічне копіювання друкованого Номоканону, в якому це правило має 116 *порядковий* номер. Серед 85 апостольських правил (у латинській традиції використовували 50) цієї постанови немає, і апостолам її лише приписують. А. С. Павлов вважає, що її взято з псевдо-Зонарового Номоканону (*Номоканон при Большом Требнике*. С. 241–242). Покликання на візантійського каноніста наявне в Номоканонах українського друку 1624 [с. 59–60], 1629 [с. 65] і 1646 [арк. 32 зв.] років.

¹²² Порівняйте, наприклад, у Мосцицького: «...pueri septennio elapso, sint obligati confiteri semel in anno» [р. 108]. Львівський *Номоканон* 1646 р. називає іншу вікову межу: «Должни суть мужескій поль и женскій, по шести лѣтехъ исповѣданіємъ исправлятися» [арк. 46]. Дослідники вважають, що ні в грецьких, ні в східнослов'янських пам'ятках не було загального правила, що визначає вік, від якого діти повинні приходити на сповідь. Стаття про 6-річний вік з'являється в друкованих українських *Номоканонах* з покликанням на т. зв. «*Арменополь*» – *Jus graeco-romanum* (Франкфурт, 1596). Грецькі *Номоканони* мають за основу правила Йоана Китрського, коли визначають для чоловіків вік сповіді 14 років, для жінок – 12 (Павлов А. С. *Номоканон при Большом Требнике*. – С. 337–340).

¹²³ «...et vivens ab ingressu ecclesiae arceatur et moriens christiana careat sepultura» (*Dokumenty Soborów Powszechnych*. Tekst grecki, łaciński, polski. T. II (869–1312). Kon-

причастя православній практиці не суперечила; суперечило ж твердження про те, що діти допускаються до євхаристії тільки після досягнення ними розумного віку. А отже, Гізель поспішає зауважити, що «и прежде седмихъ лѣтъ, обычай есть отрочать въ Ц(е)ркви Православной причащати», але «творит(ь)ся то не ради исполненія Заповѣди, яже тогда еще не обязуеъ, но ради ос(вя)щенія д(у)шѣ» [М., с. 92].

Одна з найбільших глав другої частини «*Миру з Богом*» – це глава «О грѣсехъ случающихся при тайнахъ с(вя)тыхъ церковныхъ». Вона являє собою, по суті, розлогий трактат із сакраментології, доповнений також канонічним матеріалом (зокрема якнайдетальнішим аналізом усіх ступенів спорідненості і свояцтва, що становлять перешкоду до шлюбу¹²⁴ [М., с. 163–193]). Значна увага до сакраментології була прикметою більшості польських трактатів з моральної теології аж до кінця XVIII ст.: моралісти розглядали церковні таїнства як основний засіб (*remedium*) у боротьбі з гріхами. Запропоноване Гізелем визначення таїнства («сут(ь) видима знаменія и вины, бл(а)г(ода)ти Б(о)жея невидимоя: яже уставле(н)ны су(т) о(т) Х(рист)а, ос(вя)щаемы же и подаваемы бываю(т) людем(ь) о(т) с(вя)ще(н)ника» [М., с. 101]) перегукується з визначенням «*Sacramentum est invisibilis gratiae visibile signum, ad nostram iustificationem institutum*», що утвердилося в моральній теології¹²⁵.

Гізелева логіка аналізу таїнств також уповні відповідає католицьким зразкам: спочатку розглянуто матерію і форму; далі мова йде про служителя й отримувача; міркування закінчується «скутками» (або «дѣйствами») таїнств. Про матерію і форму як складові таїнства ми вже казали вище. Поняття «скутки» уперше трапляється в «*Науці о семи тайнах*»; використовує його і Могила в

stantynopol IV. Lateran I. Lateran II. Lateran III. Lateran IV. Lyon I. Lyon II. Vienne / Uklad i opracowanie A. Baron, H. Pietras. Kraków, 2003. S. 258).

¹²⁴ Так само ретельно й детально цей матеріал представлений і в «*Евхологоні*» Могили [с. 364–394].

¹²⁵ *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini*. II, I, 4. Формулювання має багато спільного з позицією Аквіната («*signum rei sacrae inquantum est sanctificans homines*». – *Summa Theologica*. III, q. 60, a. 2). Сам Тома Аквінський, так само, як і укладачі «*Римського катехизиса*», відштовхувався від міркування Августина в трактаті «*Про навчання оголошуваних*»: «*De sacramento sane quod accipit, cum ei bene commendatum fuerit, signacula quidem rerum divinarum esse visibilia, sed res ipsas invisibiles in eis honorari*» (PL. T. XL. Parisiis, 1845. Col. 343). Прикметним є те, що визначення таїнства, аналогічне формулюванню «*Римського катехизиса*», наявне у віленській «*Науці*» [арк. 1] і в Сильвестра Косова [арк. 1]. У першому випадку подано загальне покликання на Августина і Йоана Златоуста; у трактаті «*О Сакраментях*» як джерело вказано 53 Златоустову бесіду на Євангеліє від Матвія. *De facto* подана Косовим думка значно більше відповідає роздумам Златоуста з 82 бесіди (див. друковане видання: М., [1664]. Ч. II. Арк. 291; PG. T. LVIII. Parisiis, 1860. Col. 743).

передмові до «Евхологіона» [арк. 4 нн.]. Міркування Гізеля на цю тему мало не дослівно відтворюють відповідний фрагмент із віленського видання:

«Мир з Богом»	«Наука о седми тайнах»
«Дѣйства же происходящая о(т) с(вя)тых(ъ) Таинъ, суть двойственны. Первое есть общее всѣм(ъ) с(вя)ты(м) Тайна(м), сіе(ст) Бл(а)г(ода)ть Б(о)жая, или умноженіе ея... Другое же дѣйство, ест(ъ) нѣкѣимъ токмо тайнамъ с(вя)ты(м) свойственно, сіе есть Характеръ, или Печать, яже ест(ъ), Сила Д(у)ховная въ д(у)шѣ ч(е)л(о)вѣч(е)й, несотренно изображенная» [М., с. 104–105].	«Двоякіе соут скоутъки Таин хр(исто)-вы(х), первый есть посполитый всѣм Тайна(м), то есть бл(а)годать Б(о)жіа, albo примноже(н)е ея... Другій есть skutokъ нѣкатори(м) только тайнамъ свойственный, а тотъ есть характи(р), albo печать, которая ничего иного не есть, едно сила духо(в)ная в д(у)ши ч(е)л(ове)ческой несотре(н)но изображена» [с. 10–11].

Ця невитравна печатка, як одностайно повчають обидві пам'ятки, є «скуток» хрещення, миропомазання і священства. Згадане положення було догматично закріплене Тридентом, який двічі звертався до цієї теми: на VII і XXIII сесіях¹²⁶. Подібне твердження стосовно таїнства священства не відповідало православній традиції, яка вчила, що, будиши скиненням із сану, священник утрачає отримані ним у час таїнства дари Святого Духа і зводиться до статусу простого мирянина¹²⁷.

З положень, характерних для католицької сакраментології, у «*Мирі з Богом*» наявна також згадка про намір священника, що звершує таїнства. Цього положення немає в загальних вступних міркуваннях, але воно є в розгляді кожного таїнства зокрема (наприклад, М., с. 109, 120). Вчення про намір (*intentio*) як богословська проблема артикулюється з XII ст., але догматично оформлюється тільки Тридентом¹²⁸. Мова йшла про те, щоб у час священнодійства духовна особа мала внутрішню настанову звершити саме його, а не щось інше. Згадане положення сакраментології було органічно пов'язане з католицьким ученням про таїнство як про *opus operatum*. Воно означає, що всі літургійні акти, у тому числі й таїнства, здатні діяти («витворювати благодать») мовби автоматично,

¹²⁶ У декреті «Про таїнство священства» сформульовано таке положення: «in sacramento ordinis, sicut et in baptismo, et confirmatione, character imprimitur, qui nec deleri, nec auferri potest» (*Canones et Decreta*. Р. 151). Схоже формулювання наявне і в IX каноні декрету «Про таїнства в цілому» (*Ibidem*. Р. 40).

¹²⁷ Ильинский Ф. М. *Большой Катехизис Лаврентия Зизания* // Труды Киевской духовной академии. К., 1898. Октябрь. С. 291–292.

¹²⁸ *Canones et Decreta*. Р. 40.

силою самого акту звершення тієї чи іншої священності¹²⁹. Поняття «інтенція» використовував і Петро Могила: у «*Короткому катехизисі*» 1645 р. [арк. 49 зв.] і в «*Евхології*» [передмова, арк. 4 нн.].

У вступних міркуваннях Гізеля про таїнства трапляється також аналогія семи таїнств із сімома «середствами», які необхідні людині для тілесного життя [М., с. 101–103]. Аналогія не має жодного конфесійного забарвлення; однак її поява в даному контексті цілком могла бути навіяна відповідним пасажем із «*Римського катехизиса*»¹³⁰.

У цілому варто відзначити, що теоретичні положення сакраментології «*Миру з Богом*», як ніякий інший фрагмент тексту, свідчать про звернення Гізеля до пам'яток іншої конфесійної орієнтації¹³¹. Спинімося на деяких, найочевидніших прикладах.

Перший приклад стосується таїнства хрещення, а власне положення про те, хто може бути «служителем(м) сея тайны». «*Мир з Богом*» визнає, що у виняткових обставинах хрестити може не тільки священник, але й християнин будь-якої статі, а також людина нехрещена й іншої віри. Умовою ж чинності таїнства є дотримання його ритуального порядку й правильний намір того, хто таїнство звершує. Це положення, як видається, було б неможливим без визнання католицького вчення про таїнство як *opus operatum* і без визнання загальноприйнятої, починаючи з доби зрілої схоластики, думки про чинність таїнств, навіть звершуваних служителем, який не має віри¹³². Думка Гізеля цього разу перегукується з канонам Тридентського собору:

Якщо хтось стверджує, що хрещення, здійснюване навіть єретиками в ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа і з наміром звершити те, що звершує [Католицька] Церква, не є істинне хрещення, нехай буде анафема¹³³.

¹²⁹ *Canones et Decreta*. Р. 40.

¹³⁰ «Homini enim ad vivendum, vitamque conservandam, et ex sua reique publicae utilitate traducendam, haec septem necessaria videntur: ut scilicet in lucem edatur, augeatur, alatur; si in morbum incidat, sanetur; imbecillitas virium reficiatur; deinde, quod ad rempublicam attinet, ut magistratus numquam desint, quorum auctoritate et imperio regatur; ac postremo, legitima sobolis propagatione seipsum et humanum genus conservet» [р. 136].

¹³¹ Аналогічне спостереження ми висловлювали і стосовно катехитичних текстів Петра Могили, теоретична частина сакраментології яких перебуває у більшій залежності від католицької теології, ніж, наприклад, антропологічні погляди митрополита (Корзо М. А. *Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI – XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований*. М., 2007. С. 376).

¹³² Granat W. *Dogmatyka katolicka*. Т. 7. *Sakramenty święte*. Cz. I. *Sakramenty w ogólności*. *Eucharystia*. Lublin, 1961. S. 83.

¹³³ *Canones et Decreta*. Р. 41; *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini*. II, II, 24.

Сама суперечка про те, хто може хрестити, бере початок ще від ранньохристиянської доби. Тертуліян, зокрема, вважав чинним хрещення, отримане з рук мирянина; Василій Великий і Григорій Назіанзин його чинності не визнавали. На Заході утвердилася перша точка зору; до VII ст. тривали тільки суперечки про те, чи може хрестити жінка¹³⁴. Грецькі правила (зокрема Никифора Сповідника) припускали рідкісні винятки для вірних мирян, але категорично не визнавали хрещення, здійсненого невіруючим. Це правило, втім, у східнослов'янських рукописних Кормчих не траплялося, а в друкований Номоканон 1624 р. було перенесене з латинського видання правил Никифора¹³⁵. У Київській митрополії положення про те, що у виняткових випадках може хрестити й акушерка, прийнято на Київському соборі 1640 р.¹³⁶; на першу ж згадку про подібну практику натрапляємо вже у віленській «*Науці о семи тайнах*». У цьому випадку (як і в ряді інших) Гізель, цілком імовірно, міг звертатися до згаданої пам'ятки:

«Мир з Богом»	«Наука о семи тайнах»
«<...> во время зѣлноя нужды может окр(ес)-тити и всякъ ч(е)л(о)вѣкъ нес(вя)щенный, мужескій полъ и женскій, не точію Баба служащая Рожденію, но в(ъ) небытіи и Бабы, и сами Родителіе без(ъ) всякоя препоны в(ъ) супружествѣ. Паче же и той, иже и самъ ест(ъ) не крещенный и не вѣрный: точію да бы имѣл(ъ) намѣреніе творит(и) то, сже твори(т) Ц(е)рковъ Х(ристо)ва, егда кр(е)щает(ъ) кого» [М., с. 109].	«Служитель тое тайны... часу потребы естъ ко(ж)дый ч(е)л(овѣ)къ свеще(н)никъ, и мирянинъ, моужескій по(л), и женскій, всякаго сана и во(з)раста, вѣрный и невѣрный, былебы то(л)ко мѣлъ волю чинити тое што чинит ц(е)рко(в) хр(ис)това коли кр(е)щаетъ кого...» [с. 18–19].

Наступні міркування Гізеля про хрещення в материнській утробі, юродивих і виродків [М., с. 110–113] також багато в чому перегукуються з віленською «*Наукою*».

Другим прикладом звернення Гізеля до іншої конфесійної традиції може бути прийнята ним форма таїнства євхаристії: наслідуючи західну традицію, він стверджує, що істота хліба перетворюється в Тіло, а істота вина – у Кров Христа в момент виголошення так званих установчих слів (Мт. 26:26–28) («тѣми бо словесы, истинно Хлѣбъ прелагает(ъ)ся в(ъ) Тѣло Х(ристо)во, а

¹³⁴ Hemperek P. *Chrzest* // Encyklopedia katolicka. T. 3. Lublin, 1979. Kol. 367.

¹³⁵ Павлов А. С. *Номоканон при Большом Требнике*. С. 354.

¹³⁶ «11. Dnia Septembra... czytano Kanony o krzczeniu y dołożono, że może y Baba krzcić w gwałtowney potrzebie, a Baby mają się formy od Popow uczyć, iako krzcić» ([Sakowicz, Kasjan]. *Sobor Kiiowski schismaticki*... Kraków, 1642. K. A4).

Вино в(ъ) Кровь Х(ристо)ву» [М., с. 118]¹³⁷. Той самий час перетворення Євхаристійних Дарів вказано у віленській «Науці» [с. 39] і в «Евхологоні» Могили [с. 238]¹³⁸. Варто відзначити, що Гізель апелює тут до Йоана Златоуста, посилаючись на його висловлювання зі «Слова на Великий Четвертокъ»: «Сіє єсть Тѣло мое, рече [Господь], Сей г(лаго)ль пред(ъ)ложенная претворяеть» [М., с. 119]. У даному випадку подано цитату з першої бесіди «Про зраду Юди», яку Златоуст виголосив у Великий Четвер¹³⁹. Тут важить не те, що, вирвана з контексту, цитата справді слугує переконливим аргументом на користь точки зору Гізеля, а те, що саме цей фрагмент з Йоана Златоуста використовували католицькі автори для обґрунтування своєї позиції. Зокрема, на першу бесіду «Про зраду Юди» посилалися укладачі «Римського катехизису» [II, IV, 19]. Віленська «Наука» [с. 51–52] і «Евхологон» Могили [с. 239] також апелюють до цього твору Златоуста¹⁴⁰.

Нарешті, за третій приклад може слугувати Гізелів розгляд покаяння як чесноти й таїнства («Вѣдати оубо подобае(т), яко Покаяніе развѣ инны(х) Таин(ъ) с(вя)ты(х), има(т) в(ъ) себѣ сіє: яко є(ст) и Добродѣтелію, и Тайною» [М., с. 125]). Упровадження такого розмежування, звичайно ж, не мало настільки значних наслідків, як прийняття західної точки зору щодо часу перетворення Євхаристійних Дарів; але воно є показовим прикладом того, як православна богословська думка поволі засвоювала спадщину західної схоластики. Розгляд покаяння окремо як таїнства і як чесноти був характерний, зокрема, для Томи Аквінського¹⁴¹. У моралістів XVII ст. згадане розмежування не було, щоправда, загальноприйнятим, але серед його прибічників були не тільки суворі томісти, але і єзуїти, які дотримувалися дещо переглянутої версії томізму¹⁴².

¹³⁷ У святоотецькій традиції домінувала точка зору, що точний момент перетворення Євхаристійних Дарів, яке здійснюється в результаті прикличання Святого Духа в євхаристійній молитві (анафорі), визначити неможливо.

¹³⁸ Це положення було наявне і в «Короткому катехизисі» Київського митрополита; у московському перекладі цієї пам'ятки 1649 р. фрагмент про перетворення виправлено. У другій половині XVII ст. повстала полеміка зі згаданого питання поміж представниками київського і московського богослів'я. Про хід полеміки див.: Миркович Г. *О времени преосуществления Св. Даров. Спор, бывший в Москве, во второй половине XVII-го века: (Опыт исторического исследования)*. Вильна, 1886; Успенский Н. Д. *Коллизия двух богословий*. С. 154–155.

¹³⁹ *In Proditiōem Iudae* // PG. T. XLIX. Parisiis, 1859. Col. 380; *Полное собрание творений*. Т. 2. Кн. 1. М., 1993. С. 423.

¹⁴⁰ Зауважимо, що в східнохристиянській традиції домінувала інша інтерпретація цього фрагмента: Євхаристію звершує сам Христос, а духовна особа, яка священнодіє – лише Його слуга (Успенский Н. Д. *Анафора. Опыт историко-литургического анализа* // Богословские труды. Вып. 13. С. 139).

¹⁴¹ *Summa Theologica*. III, q. 84–85.

¹⁴² Greniuk F. *Tomasz Młodzianowski teolog moralista*. Lublin, 1974. S. 190. Докладні міркування на цю тему включено до «Римського катехизису» [II, V, 6–10].

Зауважимо, що збереглися численні виписки зі згаданої глави «*Миру з Богом*» у складі рукописного трактату про сім тайнств, що його підготував або, принаймні, відредагував келар московського Чудового монастиря Євфимій¹⁴³. У заключних словах рукопису московський перекладач відверто радить ієреям звертатися до твору Гізіля:

н(ы)нн новособраніе кн(и)гу г(лаго)лемую миръ ч(е)л(овѣ)ка с б(о)гомъ, чти часто и внятно, тамо многая обрящеши по тонку лежаща [арк. 71].

Вельми прикметним є те, що, укладаючи (редагуючи?) рукопис, Євфимій відмовився від схоластичних термінів «матерія» і «форма» тайнства (останній він замінює на «вид»), але зберіг положення про належний намір священника як одну з умов чинности тайнства [арк. 7]. У рукописі подане цілком інше визначення тайнства [арк. 2]; не згоден Євфимій і з пропонуваним у «*Мирі з Богом*» видом (або «формою») євхаристії та елеєсвячення. Між арк. 6 і 7, а також на арк. 43 вклеєно клаптики паперу, на яких московський перекладач спростовує думку тих, хто зведений «о(т) латінського новословія». Щодо тайнства покаяння, Євфимій, посилаючись на Гавріїла Філадельфійського, дає відмінне від Гізелевого визначення:

«Мир з Богом»	Син. 668
«есть о(т)пущеніе грѣхо(в) по Кр(е)щеніи содѣяныхъ, полученное чрезъ сокрушеніе, исповѣдь, и до- влетвореніе, о(т) разрѣшенія Іерейскаго» [с. 7; 126].	«есть обращеніе волное о(т) прегрѣшеній на противное бл(а)гое» [арк. 13 зв.] ¹⁴⁴ .

¹⁴³ Державний історичний музей, м. Москва. Синодальне зібрання. № 668. Описи: Горский А. В., Невоструев К. И. *Описание славянских рукописей Московской Синодальной Библиотеки*. Отдел 2. *Писания Святых отцов*. Ч. 3. *Разные богословские сочинения (Прибавления)*. М., 1862. С. 445–448; Strakhov O. B. *The Byzantine Culture in Moscovite Rus'. The Case of Evfimii Chudovskii (1620–1705)*. Köln–Wien, 1998. P. 171–172. Як уважали раніше, окрім «*Миру з Богом*», укладач рукописної пам'ятки використав «*Небо нове*» Йоаннікія Галатовського (Львів, 1665), що не відповідає дійсності: винесені на поля рукопису позначки «н/н» з указівкою сторінок означають якийсь інший твір; скорочення ж «м/б» відсилають справді до трактату Гізіля. Євфимій, імовірно, користувався й якимись польськомовними пам'ятками: у ряді місць у тексті рукопису трапляються пропуски, а на поля винесено польські слова, що їх не зрозумів автор трактату.

¹⁴⁴ Ідеться про вже згадуваний трактат Гавріїла Севіра «*Синтагматіон*», церковнослов'янський переклад якого опубліковано в додатку до збірника «*Скрижаль*» (М., 2.VI.1656). Це визначення покаяння подане на с. 133 (4 рахунку); воно перегукується з формулюванням Йоана Златоуста: «Покаянням же я називаю не те, щоб тільки облишити колишні злі діла, але й те, щоб показати великі добрі діла» (*Толкование на Святого Матфея Евангелиста*. Беседа X // *Полное собрание творений*. Т. 7. Кн. 1. С. 107; PG. T. LVII. Parisiis, 1860. Col. 190).

Збентежила Євфимія, слід гадати, і запропонована в «*Мирі з Богом*» формула прощення гріхів, оскільки у відповідному фрагменті рукопису її пропущено, натомість залишено велике вільне місце. Але водночас у рукописний трактат потрапили положення «о д(у)ховникѣ, яко судїи» [арк. 24 зв.]; «о окружнѣ(х)» или обстоятельствах греха [арк. 18]; категорія «грѣси чуждїи».

Після докладних і переважно теоретичних міркувань із сакраментології (ми вже відзначали, що частина практична, або спрямовані на покаяльника питальники, займають у вказаній главі досить скромне місце), Гізель переходить до розгляду семи смертних гріхів. Глава ця дуже велика і співмірна за обсягом із главою про церковні таїнства. Ця частина трактату особливо цікава тим, що тут, як видається, Гізель значно частіше, ніж в інших розділах «*Мирі з Богом*», звертається до святоотецької традиції. Автор апелює до авторитету Йоана Дамаскіна, Йоана Златоуста, Григорія Ніського, Василя Великого, Йоана Касіяна, Кипріяна, Августина; найцитованішим виявляється папа Григорій Великий (Двоєслов). Звертається Гізель і до житійної літератури, посилаючись на «*Печерський патерик*». Однак, як ми покажемо нижче, ця «насиченість» тексту фрагментами з отців не завжди свідчить про закоріненість «*Мирі з Богом*» у східнохристиянській традиції: у трактаті помітні цілком однозначні сліди використання джерел західного походження. Ідеться насамперед про «*Суму теології*» Томи Аквінського. При цьому цілком очевидно, що фрагменти «*Суми*» потрапили в «*Мир з Богом*» не тільки за посередництвом «*S. artis poenitentiariae tyrosinū*» домініканця Мосцицького, натомість Гізель напряду звертався до твору Аквіната. Ми зафіксуємо тільки найочевидніші випадки використання зовнішніх джерел, а також кількома штрихами покажемо, як запозичення творчо доповнювалися матеріалом з грецької і святоотецької традицій¹⁴⁵.

В основі аскетичного вчення про пороки як пристрасті або гріховні помисли (ці поняття вживали як взаємозамінні) лежав практичний досвід ранньохристиянських єгипетських подвижників. Він був узагальнений в IV ст. Євагрієм Понтійським у схемі восьми основних пороків: обжирство, блуд, жадібність, гнів, печаль, смуток, пиха, гордість¹⁴⁶. Розповсюдження ця схема набула завдяки основоположникові монашества в Галлії Йоанові Касіяну (Римлянину)¹⁴⁷ і папі Григорію I. У західній традиції послідовність основних

¹⁴⁵ Це дослідження не має на меті детально аналізувати запропоноване в «*Мирі з Богом*» вчення про смертні гріхи. Такий аналіз неможливий поза контекстом аскетичного вчення про пристрасті, яке розвивали, хоч і з власною специфікою, як східні, так і західні отці Церкви.

¹⁴⁶ *De octo vitiosis cogitationibus* // PG. T. XL. Parisiis, 1858. Col. 1271.

¹⁴⁷ *Vigintiquatuor Collationes*. Collatio V // PL. T. XLIX. Parisiis, 1846. Col. 611.

пороків (*vitia capitalia* або *principalia*) часом змінювалася. Григорій Великий поставив гордість на перше місце, розглядаючи її як корінь усіх решти гріховних помислів, включив заздрість, об'єднав печаль і смуток в один порок¹⁴⁸. Зріла схоластика в особі Томи Аквінського використовувала схему Григорія Великого: гординя-пиха, заздрість, гнів, смуток, жадібність, обжирство, блуд¹⁴⁹. У пастирській і покаянній практиці на Заході основні пороки з часом починають іменувати смертними гріхами і для їх узагальненої назви використовують аббревіатуру *saligia* (*superbia, avaritia, luxuria, invidia, gula, ira* і, початково, *tristitia*, яку пізніше замінила *acedia / acidia* зі значенням «лінощі»).

Гізель перелік смертних гріхів («гордость, лихоимство, нечистота, чревоугодіє, зави(ст), гнѣвъ и лѣност(ь)») повторює католицьку схему *saligia* з однією невеликою відмінністю: обжирство («чревоугодіє») і заздрість помінялися місцями. У правильній послідовності *saligia* трапляється вже в «*Короткому катехизисі*» Могили 1645 р. [арк. 89] і в львівському Номоканоні 1646 р. [арк. 6]. При цьому в усіх цих пам'ятках (згідно з традицією католицької теології тієї доби) на останньому місці стоять лінощі, а не смуток¹⁵⁰. Усі запропоновані Гізелем визначення смертних гріхів збігаються з дефініціями, що утвердилися в західній схоластиці.

Кожний смертний гріх має споріднені з ним гріхи, а також риси характеру або вчинки, що від нього походять, які Гізель іменує плодами. Подібна логіка аналізу має підґрунтя в апостольських посланнях (наприклад, Еф. 5:8–11; Як. 3:13–18), де пороки розглядаються водночас і як хибні вчинки, і як своєрідні стани духу, що походять від цих учинків.

Визначення гордині в Гізеля («вож(д)елѣніе безчи(н)ное своего возвышенія, или превосхож(д)енія» [М., с. 207]) збігається з формулюванням, запропонованим Томою Аквінським¹⁵¹. «Родства», що походять від гордині («самолюбіє, високоуміє, властолюбіє, тщеславіє» [М., с. 207]), у значній мірі відповідають т. зв. *filiae* цього гріха в католицькій класифікації¹⁵². Плоди ж гордині майже повністю збігаються з переліком пороків, що їх Тома Аквінський слідом за Григорієм Великим виводив з пихи («тщеславія») (киченіє – *iactantia*, лицемѣріє – *hypocrisis*, изобрѣтеніє новостей – *novitatum praesumptiones oriuntur*, противленіє – *pertinacia*, несогласіє – *discordia*, прѣвніє – *contentio*,

¹⁴⁸ *Moralium Libri, sive Expositio in Librum B. Job* // PL. T. LXXVI. Parisiis, 1849. Col. 621.

¹⁴⁹ *Summa Theologica*. I–II, q. 84, a. 4.

¹⁵⁰ Bloomfield M. W. *The Seven Deadly Sins. An Introduction to the History of a Religious Concept, with Special Reference to Medieval English Literature*. Michigan, 1952; Wenzel S. *The Sin of Sloth: Acedia in Medieval Thought and Literature*. Chapel Hill, 1967.

¹⁵¹ «Inordinatus appetitus propriae excellentiae» (*Summa Theologica*. II–II, q. 162, a. 2).

¹⁵² Див., наприклад: *Summa Theologica*. II–II, q. 21, a. 4; q. 130, a. 2, ad. 3; q. 145, a. 1.

непослушаніє – *inobedientia*)¹⁵³. У переліку Григорія Великого немає поданих у «*Мирі з Богом*» «любопытства» і «неблагодарства». Складно з цілковитою певністю вказати їх джерело. «Любопытство» (*curiositas*), щоправда, є першим із 12 ступенів гордині, виділених Бернардом Клервоським (1090–1153)¹⁵⁴ і відтворених у коментарях на «*Collationes*» Йоана Касіяна¹⁵⁵ та в роздумах Аквіната про гординю¹⁵⁶. Прикметним є те, що Гізель використовує поняття «гордыня» і «тщеславіє» як синонімічні [М., с. 212], тоді як Касіян, а слідом за ним і багато представників святоотецької традиції, розглядали пиху (тобто «тщеславіє») як самостійний – восьмий – смертний гріх¹⁵⁷. Перед докладним описом плодів гордині або пихи Гізель уміщує невеликий фрагмент про те, що «может(ъ) ся кто славити или явѣ, или не явѣ», який практично дослівно відтворює міркування Аквіната про те, як виявляє себе пиха:

«Мир з Богом»	«Сума теології»
«Аще явѣ, то или чрезъ словеса, и тако будетъ Киченіе: или чре(з) дѣянія ложная, и тако будетъ Лицемѣріе: или паки чре(з) дѣянія любо истинная, обаче не обычная, и тако будетъ Из(ъ)обрѣтеніе Новостей. Аще ли кто будетъ ся славити не явѣ, сі єсть, творящися токмо не быти меншим(ъ), то или чрез(ъ) Разум(ъ), и тако будетъ Любопытство и Противленіе: или чрезъ Волю, и тако будетъ Несогласіе: или чрезъ Словеса, и тако будетъ Прѣвніе: или паки будет(ъ) ся творити не меншим(ъ) чре(з) дѣянія, и тако будетъ Непослушаніе и Неблагодарство» [М., с. 213].	«...directe, sive per verba, et sic est iactantia; sive per facta, et sic, si sint vera, habentia aliquam admirationem, est praesumptio novitatum... si autem per ficta sit, sic est hypocrisis. Alio autem modo nittitur aliquis manifestare suam excellentiam indirecte, ostendendo se non esse alio minorem. Primo... ad intellectum, et sic est pertinacia... Secundo... ad voluntatem, et sic est discordia... Tertio... ad locutionem, et sic est contentio... Quarto... ad factum, et sic est inobedientia» [II–II, q. 132, a. 5].

Другий смертний гріх має в «*Мирі з Богом*» назву «лихоимство» або традиційне для святоотецької писемности найменування «сребролюбіє»¹⁵⁸. На поле також винесено термін «лакомство», який, слід гадати, є звичайною

¹⁵³ *Summa Theologica*. II–II, q. 132, a. 5; *Moralium Libri* // PL. T. LXXXVI. Col. 621.

¹⁵⁴ *Tractatus de gradibus humilitatis et superbiae* // PL. T. CLXXXII. Parisiis, 1854. Col. 965.

¹⁵⁵ PL. T. LXIX. Col. 1331–1332.

¹⁵⁶ *Summa Theologica*. II–II, q. 162, a. 4.

¹⁵⁷ *De coenobiorum institutis libri*. Col. 397; Прокофьев А. В. *Гордость* // *Этика. Энциклопедический словарь*. С. 90–92.

¹⁵⁸ Буквальний відповідник запропонованого Йоаном Касіяном грецького терміна «philargyia».

калькою з польської (*łakomstwo*). Визначення Гізеля («Излишнее желаніе имѣти что» [М., с. 226]) повторює формулювання моральної теології XVII ст.¹⁵⁹. Перелічені сім плодів зажерливості («лихоимства») мають прямі відповідники в «Мораліях» Григорія Великого: «окамененіе сердца» (*contra misericordiam obdurations cordis oriuntur*); «смущеніе мысли, или излишнее попеченіе» (*inquietudo*); «насиліе или хищеніе» (*violentia*); «ложь» (*fallacia*); «клятва неправедная» (*periuria*); «лесть в самой вещи или дѣлѣ» (*fraus*); «предателство» (*proditio*) [М., с. 229–237]¹⁶⁰.

На гріху нечистоти (блуду) Гізель спиняється особливо докладно, оскільки «Сей Грѣхъ... паче иныхъ, брань воздвизаетъ на ч(е)л(о)вѣка» [М., с. 237]. Перелічені в «Мурі з Богом» «родства» нечистоти виділено слідом за Томою Аквінським¹⁶¹ і католицькими моралістами: «любодѣяніе» – *fornicatio*; «растлѣніе» – *stuprum*; «прелюбодѣяніе» – *adulterium*; «хищноблудіе» – *raptus*; «кровомішеніе» – *incestus*; «блуд(д) противу ест(ес)тва» – *peccatum contra naturam* [М., с. 238]. З гріха нечистоти походять «слѣпота разума», «наглство или безъсовѣтіе», «неразсужденіе», «непостоянство», «любовь своя плоти», «нелюбовь Бога», «желаніе временной жизни» і, нарешті, «нежеланіе будущей жизни» [М., с. 262]. У цьому випадку подано класифікацію Григорія Великого, уточнену Аквінатом: *caecitas mentis, inconsideratio, inconstantia, praecipitatio, amor sui, odium Dei, affectus praesentis saeculi, horror vel desperatio futuri*¹⁶².

«Чревоугодіе» («Вожделѣніе нево(з)держное снѣди или питіа»)¹⁶³ [М., с. 265]) розпадається в Гізеля на два гріхи: «обяденіе» (власне *gula* в схемі *saligia*, або *gastrimargia* у Касіяна) і «п'янство» (*ebrietas*). Перелічені п'ять «образовъ» (або проявів) об'їдання («безмѣріе или чревобѣсіе», «сластолюбіе или гортанобѣсіе», «попеченіе», «безвременіе» і «пристрастіе» [М., с. 267–268]) мають більше спільного з католицькою класифікацією¹⁶⁴, аніж із класи-

¹⁵⁹ «Inordinatus appetitus habendi» (Ochm Januszowski F. *Sententiae Morales*. P. 462). Тома Аквінський використав схоже визначення: «Cupiditas immoderata alicuius rei» (*Summa Theologica*. II–II, q. 118, a. 2).

¹⁶⁰ *Moralium Libri* // PL. T. LXXVI. – Col. 621. Григорій Ніський, для порівняння, вважає, що згаданий гріх тягне за собою три стани душі: гнів щодо рівних, гордість щодо нижчих і заздрість до вищих (*De virginitate* // PG. T. XLVI. Parisiis, 1858. Col. 343).

¹⁶¹ *Summa Theologica*. II–II, q. 154, a. 1.

¹⁶² *Summa Theologica*. II–II, q. 153, a. 5.

¹⁶³ Аналогічне визначення в моралістів XVII ст.: «Inordinatus appetitus cibi et potus» (Busembaum H. *Medulla Theologiae Moralis*. P. 400).

¹⁶⁴ Їжу споживають «praepropere, laute, nimis, ardentem, studiosam» (Wicher W. *Podstawy Teologii Moralnej*. S. 633) або «Si edas ante tempus, si nimis exquisita, si plus justo, si voraciter, si nimis exquisite praeparata» (Busembaum H. *Medulla Theologiae Moralis*. P. 400).

фікацією Касіяна¹⁶⁵. Визначена сукупність «плодів» обжирства чи станів, які від нього походять [М., с. 271], сягає спадщини Томи Аквінського, який тільки інакше перегрупував перелік Григорія Великого: «притупленіє разума» (*hebetudo mentis*), «безъчинное веселіє» (*inepta laetitia*), «многоглаголаніє» (*multiloquium*), «безъчинное кощунство» (*scurrilitas*) и «тѣлесное оскверненіє» (*immunditia*)¹⁶⁶.

Заздрість у православно-аскетичній традиції ніколи не виділяли в ролі самостійного смертного гріха (чи порока). Гізель подає визначення Йоана Дамаскіна: «зависть єсть печаль изъ(ъ) добра чужд(д)аго» [М., с. 275] з «Точного викладу православної віри»¹⁶⁷. Аналогічне визначення наявне в контексті роздумів про заздрість також у Томи Аквінського¹⁶⁸, і саме з покликанням на Дамаскіна. Відомо, що «Точний виклад...» перекладено на латину в середині XII ст. і схоласти активно використовували цей трактат. Але в Дамаскіна заздрість (поруч із горем, сумом і співчуттям) є лишень одним із різновидів печалі. Складно сказати, якою мірою моральні теологи керувалися логікою міркувань саме Дамаскіна; однак вони (а слідом за ними і Гізель), кажучи про гріх *invidia*, аналізують у тому числі й не тотожні заздрості різновиди печалі:

«Мир з Богом»	«Medulla Theologiae Moralis»
«Первѣе бо можетъ(ъ) кто печаловати изъ добра чѣго, ради того, яко из него боится чесого злаго или тцеты, любъ себѣ любъ инымъ: якоже и возвышшенія на власть того, о(т) кого боитъ(ъ)ся казни. А сія печаль нѣсть зависть но боязнь» «Второе, можетъ кто печаловати изъ добра чѣго, не ради того яко онъ имать, но яко самъ печалуяй, того не имать... А сія печаль нарицается ревнованіе» [с. 277]. «Третье, можетъ(ъ) кто печаловати изъ(ъ) добра чѣго ради того, яко его онъ иже имать нѣсть достоинъ» [с. 278].	«Si tristitia sit de bono alterius, in quantum ex eo tibi, vel aliis times nocumentum, v.g. inimicus tuus est evectus ad officium, ut tibi facilius possit nocere, non est invidia, sed timor» «Si tristitia sit ex eo, quod nobis desit bonum, quod alter habet... non est invidia, sed aemulatio» «Si tristitia est ex bono alterius, in quantum ille est indignus, non est invidia, sed indignatio» [p. 399].

¹⁶⁵ У православно-аскетичній традиції обжирство диференціюють на три основні різновиди: невимримне споживання надмірної кількості їжі; прагнення споживати обов'язково смачну або рідкісну їжу (т. зв. «гортанобісїє») і харчування раніше від устаненого часу (т. зв. «тайнояденіє») (Зарин С. М. *Аскетизм по православно-християнскому учению*. М., 1996. С. 263; Прокофьев А. В. *Чревоугодие // Этика. Энциклопедический словарь*. С. 544–545). Касіян подає цю класифікацію в *Viginti quatuor Collationes*. Collatio V. Col. 624–625.

¹⁶⁶ *Summa Theologica*. II–II, q. 148, a. 6.

¹⁶⁷ *Точное изложение православной веры*. С. 86–87.

¹⁶⁸ «Invidia est tristitia in alienis bonis» (*Summa Theologica*. II–II, q. 36, a. 1).

Друге визначення, запропоноване Гізелем, більш описове («зави(ст)ному мни(т)ся, яко чесно(ст) его оумалает(ъ)ся, ег(д)а его ближній добромъ своимъ коимъ... превосходитъ» [М., с. 275]), веде походження від міркування Аквіната¹⁶⁹. Усі п'ять перелічених у Гізеля «плодів» заздрости [М., с. 280] мають паралелі в класифікації, яку запропонував Григорій Великий і повторив Тома Аквінський: «ненавѣсть» (*odium*), «радоість изъ приключенія ближньому зла» (*exultatio in adversis proximi*), «болѣзнь и(з) неприбытія зла, а из(ъ) прибытія паче, добра бли(ж)нему» (*afflictio in prosperis*), «поущеніе» (*susurratio*) і «клевета, или ог(лаго)ланіе» (*detractio*)¹⁷⁰.

У розділі про гнів («безчи(н)ное желаніе о(т)мщенія»¹⁷¹ [М., с. 296]) Гізель значно частіше, ніж у розділах про інші смертні гріхи, апелює до святоотецької традиції. Але й тут, коли поглянути ретельніше, з'ясовується, що частина поданих у «*Muri з Богом*» цитат наявна в контексті міркувань про гнів і в Томи Аквінського. Зокрема, кажучи про праведний гнів (який гріхом не є), Гізель посилається на висловлювання Йоана Златоуста:

Иже гнѣвается... всеу безъ вины, повинень будетъ, а иже за вину, не будетъ повинень, ибо аще гнѣва пр(а)в(ед)наго не будетъ, ниже ученіе оуспѣваетъ, ниже суды состоят(ъ)ся, ниже бе(з)законіа оутоля(т)ся [М., с. 298].

Аналогічну цитату ми знаходимо і в Аквіната¹⁷², при цьому обидві пам'ятки посилаються на Златоустове тлумачення Євангелія від Матвія. Насправді йдеться про твір псевдо-Златоуста «*Opus Imperfectum in Matthaeum*»¹⁷³. Виділяючи три «родства» гніву («яроість», «памятозлобіе» і «вражда»), Гізель відсилає читача до авторитету Йоана Дамаскіна і Григорія Ніського [М., с. 303]. До них-таки апелює і Тома Аквінський, коли говорить про такі різновиди гнівливости, як «*fellea, mania, furor*»¹⁷⁴. Перелік «плодів» гніву [М., с. 308] подано практично

¹⁶⁹ «Bonum alterius aestimatur ut malum proprium inquantum est diminutivum propriae gloriae vel excellentiae» (*Summa Theologica*. II–II, q. 36, a. 1). Порівняйте в Мосцицького: «Tristitia de alieno bono, eo quod impedit aut diminuit, seu obscurat invidentis excellentiam» [р. 193].

¹⁷⁰ *Summa Theologica*. II–II, q. 36, a. 4.

¹⁷¹ Визначення Гізеля повторює томістське: «Inordinatus appetitus vindictae» (*Summa Theologica*. II–II, q. 158, a. 1).

¹⁷² «Qui sine causa irascitur, reus erit, qui vero cum causa, non erit reus. Nam si ira non fuerit, nec doctrina proficit, nec iudicia stant, nec crimina compescuntur» (*Summa Theologica*. II–II, q. 158, a. 1).

¹⁷³ *Homilia XI* // PG. T. LVI. Parisiis, 1859. Col. 690.

¹⁷⁴ *Summa Theologica*. II–II, q. 158, a. 5. У цьому випадку йдеться про «Точний виклад...» Дамаскіна (кн. II, гл. XVI) і твір не Григорія Ніського, а Немезія Емеського «*Про природу людини*» (*Da natura hominis* // PG. T. XL. Col. 691; *О природе человека*. М., 1998. С. 89). У цьому ж фрагменті Немезія наявне те саме визначення гніву, яке було засвоєне західною схоластикою і подане в Томи Аквінського.

буквально за Григорієм Великим і Томою Аквінським: «негодованіє» (*rixa*), «надменіє мысли» (*tumor mentis*), «воплъ» (*clamor*), «досада» (немає прямого відповідника), «проклинаніє» (*contumelia*), «хуленіє» (*blasphemia*) і «возмущеніє или мятежъ» (*indignatio*)¹⁷⁵. До авторитету Григорія Двоєслова в контексті своїх міркувань про гнів Гізель відсилає читача ще тричі: коли розрізняє гнів праведний і неправедний

Инъ... естъ гнѣвъ, егоже нетерпеніе возбуждаеть, инъ егоже ревность оустраееть, онъ изъ грѣха, сейже изъ добродѣтели родиться [М., с. 299]¹⁷⁶;

коли описує різну чутливість людей до гніву

Нѣкоихъ... гнѣвъ скоро, раждизаеть, скоро же и оставляетъ:
Нѣкоихъ(ъ) же не скоро оубо подвижеть, но долго держить: иньи... и скоро огнемъ гнѣва возгаряютъ(ъ)ся, и не скоро его оставляетъ: иньи в(ъ) конецъ, и не скоро гнѣвомъ возгаряютъ(ъ)ся, и скоро его оставляетъ» [М., с. 305]¹⁷⁷

і коли каже про три ступені гніву («гнѣвъ безъ(ъ) гласа, гнѣвъ съ гласомъ или словомъ неясственнымъ, и гнѣвъ съ словомъ явственнымъ(м) или съ дѣломъ(ъ)» [М., с. 306]¹⁷⁸. Але й ця добірка цитат Григорія Великого значною мірою представлена і в «Сумі теології»¹⁷⁹.

У розділі про гнів Гізель подає також ряд покликань на святоотецьку традицію, яких принаймні в Томи Аквінського в контексті міркувань про гнів немає. Це, наприклад, слова Йоана Касіяна про те, як слід розуміти наявні у Святому Письмі згадки про гнів або лють Бога [М., с. 299–300]¹⁸⁰; Йоана Златоуста про праведний гнів з тлумачення на 4 псалом [М., с. 300]¹⁸¹. Описуючи перший плід гніву – «негодованіє» – Гізель звертається до «Печерського патерика» і подає фрагмент життя преподобного Тита пресвітера¹⁸²; міркування ж про сьомий плід гніву – «возмущеніє или мятежъ» – підтверджено словами

¹⁷⁵ *Summa Theologica*. II–II, q. 158, a. 7.

¹⁷⁶ «Alia est ira, quam impatientia excitat, alia quam zelus format. Illa ex vitio, haec ex virtute generatur» (*Moralium Libri* // PL. T. LXXV. Parisiis, 1849. Col. 726). На полі Гізель цілком правильно покликається на «5 книгу правил».

¹⁷⁷ *Ibidem*. Col. 725. У Гізеля джерело цитування не вказане.

¹⁷⁸ «Prius ergo ira reprehenditur sine voce, postmodum vero ira cum voce, sed necdum pleno verbo formata...» (*Moralium Libri* // PL. T. LXXVI. Col. 194).

¹⁷⁹ *Summa Theologica*. II–II, q. 158.

¹⁸⁰ Цитата з: *De Coenobiorum institutis libri*. Liber VIII. Col. 328–329.

¹⁸¹ *Expositio in Psalmum IV* // PG. T. LV. Parisiis, 1859. Col. 51.

¹⁸² *Патерикъ или Отечникъ Печерскій*... К., 1661. Арк. 259–259 зв.

Василія Великого: «Ярость... воздвизаетъ сваръ, сваръ же раждаетъ досаду, досада же раны, а о(т) ранъ многажды смерти» [М., с. 316]¹⁸³.

Сьомий й останній смертний гріх – лінощі – Гізель визначає (слідом за Йоаном Дамаскіним) як «печаль сиче отягощающая д(у)шу, яко ничтоже бл(а)гаго творити не хочеть» [М., с. 317]. Насправді з «Точного викладу...» можна реконструювати тільки першу частину формулювання; пояснювальну кінцівку взято з «Суми теології»¹⁸⁴. Вираз «отягощающая душу печаль» (*tristitia aggravans*) засвоєний схоластичною думкою ледве чи не зразу після перекладу «Точного викладу...» на латину¹⁸⁵. У другому визначенні Гізеля («егда ч(е)л(овѣ)къ омерзивши себѣ Бл(а)гая Д(у)ховная, оуготованная ему о(т) Б(о)га, не печет(ъ)ся о своемъ сп(асе)нїи или Бл(а)женствѣ Вѣчномъ» [М., с. 317]) також можна вбачати смислову відповідність визначенню Аквіната¹⁸⁶. «Мир з Богом» виділяє шість «плодів» лінощів: «отчаяніе», «малодушіе», «небреженіе заповѣдей», «нелюбовь къ исправляющимъ», «нелюбовь самыхъ благъ духовныхъ» і «невниманіе» [М., с. 319]. Усі вони відповідають класифікації Григорія Великого¹⁸⁷, яку повторив і уточнив Тома Аквінський (*desperatio, pusillanimitas, torpor circa praecepta, rancor, malitia, vagatio mentis circa illicita*)¹⁸⁸. Ще як мінімум один фрагмент з розділу Гізеля про лінощі має за джерело «Суму теології». У міркуванні про шостий плід лінощів – «невниманіе» – є згадка про «образы», або конкретні його прояви. Читача відіслано до авторитету святого Ісидора, який зарахував до цих «образовъ» «неупокоеніе мысли», «любопытство», «суесловіе», «неупокоеніе телеси», «непостояніе» [М., с. 329]. Аналогічний фрагмент із покликанням на Ісидора Севільського (бл. 570–636) подає і Тома Аквінський¹⁸⁹.

Після розгляду семи смертних гріхів Гізель переходить до опису інших категорій гріховних дій. Їх перелік, як ми вже відзначали вище, нічим не

¹⁸³ Цитата з казання «На гнівливих» (*Homilia X adversus eos qui irascuntur* // PG. T. XXXI. Parisiis, 1857. Col. 358–359).

¹⁸⁴ У Томи Аквінського цілий фрагмент звучить так: «Acedia, secundum Damascenum, est quaedam tristitia aggravans, quae scilicet ita deprimit animam hominis ut nihil ei agere libeat» (*Summa Theologica*. II–II, q. 35, a. 1). Він справді посилається на «Точний виклад...» (кн. II, гл. XIV), але подає не дослівну цитату, а переказує текст.

¹⁸⁵ Wenzel S. *The Sin of Sloth*. P. 53. У сучасних перекладах Дамаскіна цей смисловий відтінок так явно не прочитується.

¹⁸⁶ «Acedia est tristitia de bono spirituali inquantum est bonum divinum» (*Summa Theologica*. II–II, q. 35, a. 3). Порівняйте в Мосцицького: «Acedia est aversio a bono divino» [p. 214].

¹⁸⁷ *Moralium Libri* // PL. T. LXXVI. Col. 621.

¹⁸⁸ *Summa Theologica*. II–II, q. 35, a. 4, ad. 2; *De Malo*. Q. 11, a. 4.

¹⁸⁹ «importunitas mentis, curiositas, verbositas, inquietudo corporis, instabilitas» (*Summa Theologica*. II–II, q. 35, a. 4).

відрізняється від класифікації, прийнятої за цієї доби в католицькій моральній теології. Спинімося лише на деяких ключових визначеннях і положеннях, у яких помітні цілком очевидні впливи західної схоластики. Передусім це стосується дефініцій окремих гріховних дій і внутрішньої логіки побудови судження.

Згадки про гріхи проти Святого Духа трапляються в Євангеліях (Мт. 12:31–32; Мр. 3:29; Лк. 12:10), однак саме в католицькому моральному вченні ця категорія набуває послідовного і систематичного розвитку. Одним із перших шість гріхів проти Святого Духа називає у своїх «Сентенціях» Петро Ломбардський, віднісши до них «*desperatio, praesumptio, impenitentia, obstinatio, impugnatio veritatis agnitae, invidentia fraternae gratiae*»¹⁹⁰. Гізель повторює цей перелік, але вказує гріхи в іншій послідовності:

о(т)чаяніе, избылишнее чаяніе, сопротивленіе познанной истиннѣ, завидѣніе бл(а)г(ода)ти въ ближнемъ, ожесточеніе, и конечное непокаяніе [М., с. 332].

Загальне визначення Гізеля («єсть безчинное дѣяніе волѣ, избирающа злое о(т) своея злобы, чрез(ъ) презрѣніе средствій удерживающихъ о(т) зла», [М., с. 330]) цілком відповідає міркуванню Аквіната про сутність гріха проти Святого Духа¹⁹¹.

Перелік усіх гріхів, що волають про помсту до неба, у «*Мирі з Богом*» має підстави в текстах Святого Письма «убійство самоволное, грѣхъ содо(м)скій, озлобленіе убогих(ъ), удержаніе мзды наемниковъ или обидѣніе ихъ» [М., с. 339]. Але в католицькій моральній теології ця категорія була виокремлена як самостійна і здобула систематичне опрацювання тільки в XVI ст. завдяки нідерландському єзуїтові Петрові Канизію¹⁹².

Також і діла милосердя для душі й для тіла Гізель (як і моральні теологи тієї доби) реконструював із фрагментів Святого Письма. У межах цього розділу автор досить докладно спинається на проблемі милостині, аналізуючи її за такою схемою: «когда сія заповѣдь обязуєть по(д) грѣхомъ смертным(ъ)» [М., с. 347]; які є критерії «недостатка» нужденного або тієї людини, якій адресовано милостиню; хто має давати милостиню і кому. Фрагмент про милостиню від початку й до кінця є перекладом чи переказом відповідного фрагменту з твору Мосчицького і сучасних Гізелеві католицьких моралістів. Загальним критерієм для милостині слугує вироблене схоластикою правило надавати допомогу з того, що перевищує власні потреби людини (т. зв. *superfluum*):

¹⁹⁰ *Sententiarum libri quatuor*. Liber II. Distinctio XLIII // PL. T. CXCII. Parisiis, 1855. Col. 754–756; Wicher W. *Podstawy Teologii Moralnej*. S. 622.

¹⁹¹ «Potest aliquis peccare ex certa malitia abiiciendo per contemptum ea per quae homo retrahitur a peccando» (*Summa Theologica*. II–II, q. 14, a. 4).

¹⁹² Wicher W. *Podstawy Teologii Moralnej*. S. 622.

О(т) того бо обов'язується ч(е)л(овѣ)къ даяти ми(лос)тыню, – твердить «*Мир з Богом*», – єже избываетъ(ь) о(т) требованія его самаго» [М., с. 347].

Надлишок, у свою чергу, може бути двоякий: «Инь єсть избытокъ имѣній о(т) сохраненія естества или живота» і «инь избыто(к) єсть о(т) сохраненія достоинства лица или сана», або *superflua vitae* і *superflua status*¹⁹³. «Недостатокъ» одержувача милостині також не однорідний, і може бути «недостатокъ послѣдній» (у Мосцицького – *extrema*), «тяжкій» (*gravis*) і «обычный или общій» (*communis*)¹⁹⁴. Трохи далі, відповідаючи на питання «кому мають подавана бути м(и)л(ос)тина?», Гізель спиняється на цих різновидах «недостатка» дещо докладніше [М., с. 356–358]. Того, хто дає милостиню, також обмежує цілий ряд умов: Гізель, слідом за Мосцицьким, докладно з'ясовує, за яких умов монахи, заміжні жінки, діти й слуги можуть або, навпаки, не мають права давати пожертви [М., с. 352–353].

Класифікацію гріхів у Гізеля завершують гріхи окремих «сановъ». Цей фрагмент трактату не містить будь-яких умоглядних міркувань, натомість складається з тематично організованих питальників. Поданий у «*Мирі з Богом*» перелік соціальних, станових і професійних груп не збігається повністю з переліком Мосцицького: у польського домініканця враховано більше число «професій» або видів діяльності. Працюючи над указаним фрагментом тексту, Гізель, найімовірніше, використав не тільки «*S. artis poenitentiariae tyrocinium*», але й раніший твір Мосцицького, а саме – «*Elementa ad S. Confessiones*», який згодом був практично повністю інкорпорований в «*S. artis poenitentiariae tyrocinium*». Зробити подібне припущення дозволяє поява в «*Мирі з Богом*» категорії «рабы», що звучить анахронічно для XVII ст. Нічого подібного в «*S. artis poenitentiariae tyrocinium*» немає, натомість «*peccata servorum*» розглянуто в розділі «*De peccatis diversorum statuum*» твору «*Elementa*» [1603; р.161].

Подамо для ілюстрації два приклади з «*Мирі з Богом*»: перший з них є практично дослівним перекладом відповідного фрагменту «*S. artis poenitentiariae tyrocinium*» Мосцицького; другий показує, що текст польського домініканця править лише за своєрідний кістяк, навколо якого Гізель вибудовує міркування. Перший приклад – це питальник, спрямований на простаків («Простыи и невѣдущій Писанія» в Гізеля і «simplices» – у Мосцицького):

¹⁹³ «Superflua, ex quibus facienda eleemosyna, alia dicitur superflua vitae vel naturae, alia dicitur superflua status» (Ochm Januszowski F. *Sententiae Morales*. P. 55).

¹⁹⁴ Мосцицький міркує в згоді з іншими моралістами тієї доби [р. 224]. Див., наприклад: Busembaum H. *Medulla Theologiae Moralis*. P. 60.

«Мир з Богом»	«S. artis poenitentiariae tyrocinium»
«Аще не тцат(ъ)ся оувидѣти то, еже прислушае(т) къ сп(асе)нію? якоже вещей прислушающих(ъ) къ Вѣрѣ, яже суть въ Символѣ Ап(осто)л(с)ком(ъ)¹⁹⁵: прислушающих(ъ) къ Надеждѣ, яже суть въ М(о)литвѣ Г(оспо)дней: и прислушающих(ъ) къ Любви, яже суть въ Заповѣдехъ Г(оспо)днихъ и Ц(е)рковныхъ; Чесого подобае(т) блюстися? якоже грѣхов(ъ) начальнѣйши(х) и иных(ъ): и что подобае(т) пріймати? якоже Тайны Ц(е)рковныя. Мнозиже обрѣтают(ъ)ся, иже и составрѣшася оуже, а не оумѣют(ъ) положити на себѣ Знаменія Кр(ес)та с(вята)го; ни вѣдаютъ что разумѣт(ъ)ся чрез(ъ) тое Имя Сп(а)съ: а колми паче чрезъ тое Имя Тр(ои)ца. Чесого всего должны учитися изря(д)нѣе о(т) Д(у)ховныхъ, Послушающе слова Б(о)ж(а)го, и ученія на Исповѣди» [с. 426].	«Si sciunt necessaria ad salutem, tam credenda, quae sunt in Symbolo Apostolorum, quam speranda, quae sunt in Oratione Dominica: quam implenda, quae sunt in praeceptis Dei et Ecclesiae, quam quae sunt vitanda, ut peccata capitalia et alia. Item suscipienda, ut sunt Sacramenta. Multi enim sunt, etiam seniculi et vetulae, quae nec signare se signo S. Crucis, inco, neque quid Dei nomine intelligatur, sciunt: Aliqui enim existimant B[eatam] V[irginem] alii S. Annam mettertiam¹⁹⁶ esse divinam Trinitatem¹⁹⁷. Tales instruendi sunt de his et aliis, in concionibus quidem regulariter, sed tamen etiam in confessionibus specialiter» [p. 253–254].

Другий приклад – це питальник, спрямований на батьків. Фрагмент Гізеля значно більший, ніж аналогічний в Мосцицького; ми відтворимо тільки запитання, які збігаються:

¹⁹⁵ Прикметним є те, що в перекладі збережено згадку саме про апостольске *Credo*: якраз цей символ віри використовували в катехізації вірян у Католицькій Церкві.

¹⁹⁶ Нерегулярна форма: *tertius* + підсилювальна частка *-met* (сам).

¹⁹⁷ Дуже знаково, що це речення Гізелі переклав не згадуючи Богородиці та її матері – св. Анни. Широке розповсюдження культу Діви Марії в католицькому світі призводило до того, що необізнані в християнському вченні віряни нерідко ототожнювали її з Трійцею. Скарги на існування подібних уявлень, що «відгонять» ересю, звучали в середовищі польського духовенства і у XVIII ст. Для польської релігійності також було властиве постійне з'єднування образів Анни і Марії: у середньовічній писемності молитва «Радуйся, Маріє» іноді доповнювалася зверненням до матері Богородиці, а пісня про особливе заступництво Анни перед онуком (тобто Ісусом Христом) потрапила в один з найпопулярніших постригентських польських молитовників – «*Harfa duchowna*» (1585) єзуїта Мартіна Латерни. У православному регіоні культ святої Анни такого розповсюдження не набув.

«Аще Чадомъ своимъ(ъ) не даю(т) добраго воспитанія и наказанія, сице въ ученіи Хр(ис)тіянскомъ, якоже въ Нравехъ? <...> Аще Имъ попускають гла(го)лати что без(ъ)честное, или досаждающее? <...> Аще видяще в(ъ) нихъ без(ъ)студныя кошуны, дерзновенныя игрища, или и самую нечистоту, лю(б) иное злонравіе, не исправляю(т) их(ъ) ни казня(т)? <...> Аще ихъ не оудерживаютъ о(т) вредливыхъ бесѣд(ъ) и сообщеній, ниже оудалаютъ о(т) винъ до грѣха? Разумнѣ бо творять, иже и лѣгати малымъ повелѣваютъ особно, да бы тако без(ъ)-бѣднѣйшими о(т) без(ъ)чинія были. Аще до ученія или до художества оуже оудобныхъ, держать въ праздности, ниже в(ъ)даютъ(ъ) кому в(ъ) наученіе? Аще их(ъ) понуждаютъ пріяти Иночество... Или сопротивнѣ, аще имъ пріяти Иночества возбраняють...» [с. 393–394].	«De bona educatione et aedificatione proli data, tam quo ad doctrinam Christianam, quam quo ad mores. Si inhonesta, iniuriosa, dicere aut facere permiserunt. Si lasciva vel mala alia audiendo aut videndo non corripuerunt. Si familiaritates perniciosas permiserunt, et non potius prohibuerunt et retraxerunt. Prudenter faciunt, qui singulis suum cubile parant, et nunquam sociatos esse in lecto patiuntur, quo securiores in sua innocentia permaneant. Si liberos ad studia, vel artes, iam aptos, in otio detinuerunt, et non potius erudiendos aliis tradiderunt. Si eos ad ingressum religionis coegerunt, vel etiam prohibuerunt» [p. 260–261].

Гізель розширив адресований батькам питальник за рахунок згадки про звернення вагітних до бабів і шептух; надто суворе чи, навпаки, надто м'яке виховання дітей; про обов'язок батьків опікуватися своїм потомством, у тому числі й народженням поза шлюбом.

Друга частина «Миру з Богом» завершується роздумами про психологію гріха [М., с. 427–430]; поведінку вірянина на сповіді [М., с. 431]; про те, як слід приступати до таїнства причастя [М., с. 435]. Що ж до змісту, Гізель цілковито спирається на Мосцицького. Зокрема, дії покаяльника на сповіді проаналізовано за аналогічною схемою: до таїнства, «посреди» і в кінці (у польського домініканця, відповідно: *in principio, in medio, in fine*).

Посреди Исповѣди, – пише Гізель, – или въ часъ самага изъчитанія грѣховъ, имать сохранить кающійся долъжности, по сокращенію вы(ш)реченны(х), изря(д)нѣ шесть.

А саме «краткость въ словесе(х)», «всецѣлость въ изчитаніи грѣховъ смертныхъ», «ясно(ст) въ изявленіи грѣхо(в)», «честность елико до грѣховъ

плотски(х)», «оуклоненіє о(т) ославленія», «дополненіє исповѣди... да бы по изочтеніи грѣховъ яже могли ся воспомянути, твориль себе виновнымъ, и за вся прочая их(ъ) же не помнитъ» [М., с. 433–434]. Саме ці обов'язки покаяльника аналізує і Мосчицький (*brevitas in verbis, integritas, claritas, honestas, evitatio diffamationis, supplementum*), доповнюючи їх пропущеною в Гізеля *sufficientia*.

Остання – третя частина трактату Гізеля присвячена образу духівника. Окремі сюжети, потрактовані й в інших розділах твору (зокрема прощення гріхів і єпитимію) ми вже розглядали вище; згадували також і про те, що композиція третьої частини «*Миру з Богом*» повністю збігається з побудовою аналогічної частини в Мосчицького.

До нових, не потрактованих раніше Гізелем, тем можна віднести міркування про вміння та навички, необхідні духовній особі для звершення таїнства покаяння, і детальний аналіз окресленого ще в першій частині «*Миру з Богом*» сюжету про духівника як суддю і як лікаря («яко судія и яко врачъ д(у)ховный» [М., с. 441]). До вмінь і навичок Гізель відносить «вѣждество, власт(ь), бл(а)гость, разсмотреніє» [М., с. 441] – чотири основні вимоги, що їх висувають моральні теологи до духівників (*scientia, iurisdictio, puritas mentis* (варіанти: *bonitas* або *probitas*), *prudentia*)¹⁹⁸. Мова йшла про наявність певних знань, особливої канонічної влади прощати гріхи, бездоганне моральне обличчя священника і його розсудливість в оцінці гріховного вчинку й накладенні духовної кари. Перші дві вимоги були акцентовані в моральній теології з особливою силою; у пам'ятках Київської митрополії на згадки про них ми натрапляємо вже у віленській «*Науці о седми тайнах*» («моць, альбо власть», с. 81; «наука», с. 83). І «*Наука...*», і «*Мир з Богом*» при цьому відзначають, що влада або юрисдикція духівника є двояка – «власт(ь) Чина С(вя)щенническаго» і «власть Суда Д(у)ховничаго» [М., с. 444], що відповідало католицькому поділові на *potestas ordinis* і *potestas iurisdictionis*.

Гізель досить докладно спиняється на діях духівника в часі сповіді, на тому, яким чином вибудовуються стосунки між священнослужителем і покаяльником. Перелічені в «*Мирі з Богом*» характеристики цілком укладаються в набір вимог, що його узагальнив Мосчицький у римованій формі¹⁹⁹.

¹⁹⁸ Derdziuk A. *Grzech w XVIII wieku*. S. 287–288. Змістовий бік згаданих вимог детально розписували в усіх посібниках зі сповіді. Див., наприклад: Polancus I. *Breve directorium ad confessarii*. К. 1–8, 2-го рахунку.

¹⁹⁹ «Confessor dulcis, affabilis, atque suavis / Prudens, discretus, mitis, pius atque benignus» (*S. artis poenitentiarie tyrocinium*. P. 300).

Имать [духівник] приходящаго к(ъ) нему кающагося прїяти любез)-нѣ, – міркує Гізель, – дабы кающійся познал(ъ) к(ъ) себѣ д(у)ховниче бл(а)-говоленіе, и тако бл(а)гонадежнѣ и вѣрнѣ дабы ся исповѣдалъ [М., с. 450].

У час сповіді не слід залякувати вірянина можливими карами в цьому світі або в потойбіччі, натомість бесідувати

елико мощно утверждая (воспоминая немощи ч(е)л(овѣ)ч(е)ская, и надежды въ м(и)л(осе)рдїи Б(о)жїи), да бы вся грѣхи своя исповѣлъ [М., с. 456].

М'яке і уважне ставлення не суперечить при цьому вимогливості духівника, який на самому початку сповіді питає покаяльника про те, наскільки він підготувався до таїнства:

Аще и н(ы)нѣ подо(л)гу на исповѣ(д) ся оуготова(л), испытавши совѣ(ст) свою съ опаствомъ²⁰⁰? Чесого аще не творил(ъ), о(т)слати бы его да бы о грѣсехъ свои(х) чрез(ъ) нѣкое время аще мощно помыслилъ [М., с. 452].

Сповідь слід також використати для перевірки того, наскільки вірянин володіє основними молитвами й азами віри («Аще онъ умѣетъ начатки Вѣры Хр(ис)тіанская, О(т)че нашъ, Вѣрую въ Єдиного Б(о)га, Б(о)городице Д(ѣ)во, Десять Заповѣдїй Г(оспо)днихъ?»). Цілковитих невігласів духівник може й пострахати («неумѣючи(х) требѣ казнїю Б(о)жїєю оустрашати» [М., с. 453]). Після сповіді (у разі потреби) священник ставить покаяльникові додаткові запитання, які з'ясовують обставини окремих гріховних учинків [М., с. 460], а також,

аще буде(т) потреба... имат(ъ) сотворити поученіе любѣ въкратцѣ о Догмате(х) Вѣры, и о испо(л)ненїи заповѣдей Г(оспо)дних(ъ) [М., с. 463].

Пропонованому Гізелем образу духівника як м'якого, але водночас вимогливого духовного цілителя відповідає і порада не обтяжувати покаяльника надмірною карою, щоб він не злякався й не відцурався сповіді,

оумалая елико мощно, несоверше(н)ному тя(ж)шея епитемїи, да бы ся тяжестїю ея не о(т)страшал(ъ), но паче легкостїю, къ частой исповѣди оусердіе воспрїялъ [М., с. 470].

До теми епитимії ми вже зверталися раніше, використовуючи й роздуми на цю тему з третьої частини «*Миру з Богом*». Тут хотілося б спинитися тільки на одному, не висвітленому раніше сюжеті, який з'являється в Гізеля в розділі «О умаленїи епитемїй правилныхъ древнихъ. И о помощи нам(ъ) к(ъ)

²⁰⁰ Тут – з увагою, ретельно.

сему изобилнаго сокровища дозлетвореній Хр(ис)товыхъ, и С(вя)тыхъ его». Цей сюжет, гадаємо, може слугувати наочною ілюстрацією того, яким чином можуть бути перейняті («одомашнені») ті чи інші положення католицького віровчення. Ідеться про те, як Гізель використовує життє Антонія Печерського для ілюстрації католицького за своїм походженням учення про надобов'язкові (надлишкові) заслуги святих.

Ідею «спільної духовної скарбниці» чи буквально – скарбниці надобов'язкових звершень (*thesaurus supererogationis perfectorum*), яка складається з надлишкових заслуг як самого Христа, так і святих, одним із перших сформулював Олександр Гальський (бл. 1170–1245). У 1343 р. буллою Климента IV *Unigenitus* це вчення було проголошене догматом Церкви, а згодом воно стало одним з аргументів для обґрунтування практики індульгенцій. Кажучи про надобов'язкові заслуги, Гізель відсилає читача до «*Печерського патерика*», бесіди на Перше послання до коринтян Йоана Златоуста і до слова про преподобну Феодору грекиню з Пролога (читання на 30 грудня), де, буцімто, можна знайти згадки «о... сокровищи избывающихъ с(вя)тымъ добрыхъ дѣлъ, яко и намъ ползуютъ» [М., с. 489]²⁰¹.

Міркування Гізеля вибудоване таким чином. Здійснені праведниками в стані благодаті добрі діла мають подвійний результат: вони «витворюють» заслуги для самого праведника («силны суть заслужити животь вѣчный, примноженіе Благодати Б(о)жеа, и Славу Н(е)б(ес)ную») і «дозлетворенія» для вірян, які вже отримали на сповіді прощення гріхів («силны и дозлетворити за казнь, должную за грѣхи разрѣшенны»). Християнин може однаково скористатися як надлишковими заслугами святого («да быхомъ и мы за тыя оу нихъ избыточествующія [заслуги], могли стяжати Животь Вѣчный» [М., с. 479]), так і «изобилующимъ дозлетвореніемъ»:

²⁰¹ Гізель не подає цитат зі згаданих пам'яток, тому можна лише припускати, яке, власне, місце вони займають у його аргументації. Посилаючись на бесіду Йоана Златоуста (тлумачення фрагмента 1 Кор. 10, повчання 25-е), Гізель цілком міг скористатися повчаннями богослова на послання апостола Павла, опублікованими в Лаврі 1623 р. Фрагмент, що нас цікавить, має підзаголовок «Яко подобает на(м) вся творити, не еже къ своей, но еже къ общей ползѣ» і на прикладі Мойсея, Давида й апостола Павла оповідає про те, що одним з критеріїв любови є прагнення до блага нашому ближньому [шп. 835–842].

Читання з Пролога – це відомий фрагмент із життя Василя Нового, де описано ступені митарств, пройдені Феодорою після смерті. Преподобна долає всі випробування не тільки завдяки молитвам Василя, але й завдяки його особистим заслугам: «И аще оубо на которомъ мытарствѣ не достаняше ми [тобто Феодорі] на извѣщеніе моихъ дѣлъ добрыхъ, тогда прилагаста а(н)гела о(т) дара добрыхъ дѣлъ о(т)ца Василіа» (цит. за друкованим виданням 2-ої частини Пролога: М., 1659. Арк. 1393).

Коего из(ъ)обилія Довлетвореній своих(ъ), могли [праведники] извѣстно, и н(ы)нѣ могутъ, и другимъ немощнымъ оудѣляти, и за недостатъки епитимій ихъ залагати [М., с. 480].

Цей «надлишок» утворюється тому, що страждання праведників завжди перевищують ту міру, яка їм годилася за вчинені згрішення:

терпенія ихъ, несоравненнѣ болшія над(ъ) Долг(ъ) Казни бяху, могущіи за колми²⁰² тя(ж)чайшіи и множайшіи грѣхи довлесотворити [М., с. 488–489].

Християни ж можуть користуватися цим «надлишком» з огляду на те, що всі віряни утворюють одне тіло Христове (католики також пов'язували згадане вчення з положенням Апостольського символу віри «Вірую в... спільноту святих»).

До числа угодників Божих, «избыточествующихъ» «довлетворящими своими бл(а)гими дѣлы», «*Мир з Богом*» зараховує Богородицю, Йоана Хрестителя, апостолів, мучеників, цнотливців, усіх вибраних Богом [М., с. 487], а також преподобного Антонія Печерського. І далі Гізель посилається на фрагмент з «*Печерського патерика*» про те, як Антоній уже після своєї смерті виклопотав у Бога прощення для померлого без покаяння таємного грішника Еразма Чорноризця [М., с. 478–479]²⁰³. Вельми показово те, які Гізель робить заміни на рівні лексики: фразу з друкованого видання 1661 р. «совершеннаго за грѣи Покаянія не исполниша» замінено в «*Мирі з Богом*» на «за грѣхи своя прислушающаго правосудію Б(о)жію довлетворенія временнаго... не исполнившие». Окрім того, друкований «*Патерик*» описує ситуацію, коли монастирська братія молить Антонія за «грѣшника такового, внемже ни единого знаменіе, бывшаго прежде см(е)рти Покаянія, видѣти нам можно ест», тобто за грішника, котрий не виявив перед смертю ані найменшого розкаяння. За логікою католицької теології на цих людей не поширюється дія надобов'язкових заслуг, і нічого, крім пекла, їх не очікує. Натомість Гізель розглядає ситуацію грішників, які «токмо о(т) Вины и Казни Вѣчна, чрезъ Разрѣшеніе Покаянія свободени», тобто грішників, які вже отримали розршення на сповіді і звільнилися від вічної кари, але не відбули ще покарання, якого б мусили зазнати в цьому житті, а тому «скорбъ временную и по см(е)рти на Мытарствах(ъ) воздушныхъ нужда имъ понести» [М., с. 479]. Саме від цієї «скорби» їх і звільняють заслуги святого Антонія.

Зауважимо, що в давній Церкві існував звичай (який, втім, не одержав канонічного статусу) ділити епитимію на кілька осіб і, таким чином, зменшу-

²⁰² Тут – значно, набагато.

²⁰³ *Патерікъ или Отечникъ Печерскій*. Арк. 17 зв.

вати міру покарання для самого покаяльника. Збереглася, зокрема, стаття з ім'ям патріарха Никифора, що дозволяє розділяти єпитимію на три частини: на всемілостивого Бога, грішника й духівника.

Дослідники припускають, що сліди цього звичаю можна побачити і в «*Печерському патерику*»²⁰⁴. Ми ж гадаємо, що історія про заступництво преподобного Антонія у версії друкованого «*Патерики*» більше нагадує апокрифічні перекази про заступництво Богородиці за померлих без покаяння грішників, які траплялися не тільки в середньовічних збірниках-четьях (наприклад, «*Ізмарагдах*»), але й у православних проповідників Київської митрополії XVII ст.²⁰⁵ Тоді як Гізелеве міркування цілком витримане в дусі католицького розуміння механізму сповіді й звершуваного після прощення гріхів спокутування і не має нічого спільного зі звичаєм зменшення єпитимії.

Після розгляду основних рис і обов'язків, властивих духівникові в часі сповіді, і після розлогих міркувань про міру єпитимії і способи її зменшення, Гізель переходить до двох тематичних блоків, які, власне, і є ключові для третьої частини «*Миру з Богом*». Ідеться про характеристику духівника як судді і як лікаря.

Глава про духівника як суддю починається з розгляду гріхів, «имущихъ обовязокъ возвращенія». Міркування про відшкодування завданих збитків (т. зв. *restitutio*) як неодмінну умову для покаяльника, щоб отримати відпущення гріхів, були невіддільною частиною будь-якого католицького посібника зі сповіді. Теологи відштовхувалися від знаної максими Августина, що гріх не може бути прощений доти, доки не буде повернута взята річ²⁰⁶. Розділ «*Миру з Богом*» про відшкодування має багато спільного з аналогічною главою з віленської «*Науки о семи тайнах*», хоч у другому випадку міркування значно лаконічніші.

Повністю збігається логіка розгляду згаданої теми і ключові поняття, які, у свою чергу, запозичені з католицької моральної теології. Наприклад, саме визначення відшкодування:

²⁰⁴ Корогодина М. В. *Исповедь в России...* С. 7–8; Смирнов С. *Древне-русский духовник...* С. 188–189, 192.

²⁰⁵ Из «*Измарагда*» // *Памятники литературы Древней Руси, середины XVI в.* М., 1985. С. 54–69; Галятовський І. *Ключ розуміння*. С. 430.

²⁰⁶ «Non remittetur peccatum, nisi restituatur ablatum» (*Epistola CLIII* // PL. T. XXXIII. Parisiis, 1841. Col. 662). На цей фрагмент Августина покликається й «*Римський катехизис*» [II, V, 32].

«Мир з Богом»	«Наука о седми тайнах»	«Medulla Theologiae Moralis»
«Возвращеніе... есть дѣло правды, им(ѣ)же воздает(ѣ)ся ближнему тое, еже оу него неправеднѣ взято ест(ѣ)» [с. 496].	«О(т)данье есть оучинокъ справедливости, которымъ каждому бывает о(т)давано што одъ него оузятое есть» [л. 101].	«Restitutio est actus iustitiae, quo reparatur damnum proximo illatum per iniuriam» [p. 190] ²⁰⁷ .

Керуючись логікою католицьких трактатів з моральної теології, Гізель докладно визначає умови повернення: на кого поширюється цей обов'язок і хто від нього вільний; кому відшкодовувати, якщо потерпіла особа недоступна; де, коли і яким чином²⁰⁸. Окремо розглянуто випадки завдання шкоди тілу (убивство, фізичні ушкодження, інші форми насилля), а також позбавлення чести й гідності. Спеціально спиняється Гізель і на ситуаціях, коли для особи, яка не відшкодувала збитків, такий учинок не вважається за провину [М., с. 520–524].

У межах міркувань про відшкодування збитків Гізель, наслідуючи моральних теологів тієї доби, докладно аналізує такі явища, як «лихва» и «симонія». Саме в цих главах католицькі автори детально описували всі мислимі різновиди пов'язаних із грошовими трансакціями угод і контрактів, проблему закладу, банківського відсотка, іпотеки. Гізель, звичайно ж, поступається їм у повноті представлених у його трактаті тем і всебічності їх викладу. Подане в «*Мирі з Богом*» визначення лихварства («прибытокъ иже изъ заимодавства растеть» [М., с. 545]) цілком відповідає формулюванню, прийнятому в моральній теології XVII ст.²⁰⁹; визначення симонії – в дещо розширеному вигляді відтворює найбільш розповсюджене томістське формулювання:

«Мир з Богом»	«Medulla Theologiae Moralis»
«Разсудное произволеніе купити или продати вещь д(у)ховную, или къ д(у)ховной присовокупленную, за цѣну временную: или вещь временную купити за вещь д(у)ховную» ²¹⁰ [с. 548].	«Simonia est studiosa voluntas emendi, aut vendendi pretio temporali aliquid spirituale, vel spiritali annexum» [p. 94] ²¹¹ .

²⁰⁷ Порівняйте з визначенням Томи Аквінського (*Summa Theologica*. II–II, q. 62, a. 2).

²⁰⁸ Моральні теологи узагальнювали умови відшкодування в римованому двовірші: «Quis, qui, quod, quantum, vel ubi. Quo tempore, quove / Ordine, sive modo, te rogo, mente notes» (Ochm Januszowski F. *Sententiae Morales*. P. 85).

²⁰⁹ «Est lucrum immediate proveniens ex mutuo» (Busembaum H. *Medulla Theologiae Moralis*. P. 227).

²¹⁰ Курсивом виділено фрагмент, який буквально збігається з визначенням томістів.

²¹¹ Аналогічно: *Summa Theologica*. II–II, q. 100, a. 1.

Так само, як моральна теологія тієї доби, Гізель виділяє три види симонії: «Сімонія раздѣляет(ь)ся на мысле(н)ную, на согласную, и на вещественную» [М., с. 549] – *mentalis, conventionalis, realis* у Бузенбаума [с. 95–96].

Цікаво, що в главі про духівника як суддю Гізель тільки двічі апелює до отецької традиції і до пам'яток канонічного права, і обидва рази – у міркуваннях про лихву. Подано 17 правило Першого Вселенського собору «Иже Лихву прѣмлетъ... чуждъ есть Церкви» і загальне міркування про огидність гріха лихварства, який суперечить заповіді християнського милосердя, з «Тлумачення на Святого Матвія Євангеліста» Йоана Златоуста [М., с. 538]²¹².

Главу про духівника як суддю Гізель завершує розглядом різновидів церковних кар, поділивши «казни» на три види: «клятва» або анафема, «отлученіє» і «запрѣщеніє»; а також міркуванням про те, прощення яких гріхів перебуває у владі архиєрея («Которыи грѣхи д(у)ховникъ имать о(т)сылати или о(т)нести до разсуж(д)енія и разрѣшенія архіерейскаго» [М., с. 554–563]). У католицькій традиції переліки гріхів, відпущення яких перебувало в юрисдикції вищого духовенства або самого Римського понтифіка, були визначені в буллах *Coena Domini*²¹³. Списки таких гріхів (що часто звалися «резерватами») уміщували практично в усіх католицьких посібниках зі сповіді.

Переходячи до опису обов'язків духівника як лікаря, Гізель аналізує проблеми, що виникають у християнина при підготовці до таїнства покаяння і безпосередньо в час сповіді, а також душевні й емоційні стани, що виникають унаслідок неадекватної оцінки своїх гріхів. Гізель виділяє п'ять ситуацій: коли грішник «жестокъ сердцем» і не відчуває скрухи; постійно відкладає сповідь; коли християнин регулярно чинить один і той самий гріх; схильний до надмірного відчаю і має «смущаемую совѣсть». З усіх перелічених ситуацій ми спинимось тільки на останній: проблема невпевненої совісті була однією з найактуальніших у моральній теології XVII ст.

Як ми пам'ятаємо, визначення совісті і основних її станів подано в «*Мирі з Богом*» відразу після другої передмови. «Смущенія совѣсти» Гізель інакше називає «скрупулами» (термін винесено на поле на початку параграфа)²¹⁴ і

²¹² Полное собрание творений. Т. 7. Кн. 1. С. 59; *Homiliae XC in Matthaeum* // PG. T. LVII. Col. 61–62.

²¹³ *Coena Domini* – умовна назва цілого ряду «відлучень» (*excommunicationes*), що їх спершу оголошували в церкві у Страсний Четвер. У вигляді цілісного документа, що підлягає зачитуванню, перелік оформив 1511 р. Юлій II, а остаточно відредагував його в 1627 р. Урбан VIII. У Речі Посполитій текст булли підлягав зачитуванню з амвона, його також вивішували на дверях храмів (Wójcik W. *Bulla in Coena Domini* // *Encyklopedia katolicka*. Т. 2. Lublin, 1989. Kol. 1194).

²¹⁴ Цілком очевидно, що це калька з польського «skrupu». Термін походить від латинського слова *scrupulus* – демінутивної форми від *scrupus* (гострий камінь) зі значенням «камінець» або «піщинка», а також «сумнів» і «внутрішня тривога».

описує їх як «боязнь, и печаль, о грѣсѣхъ или о соизволеніи на грѣхъ тамо, идѣже в самой вещи нѣсть грѣха, ниже соизволеніа нанъ» [М., с. 595]²¹⁵. Гізель докладно спиняється на причинах, що призводять до зародження «смушаемая» совісти [М., с. 598–601], пропонує засоби зцілення від таких сумнівів [М., с. 610–612] і детально аналізує «родства», або різновиди, «смущеній» [М., с. 612–653]. Усі вказані розділи й підрозділи «*Миру з Богом*», як ми вже відзначали, мають паралелі в трактаті Мосцицького. Спинімося лише на деяких міркуваннях Гізеля, які стають зрозумілими тільки тоді, коли ми розглядаємо пасажі «*Миру з Богом*» крізь призму католицької думки тієї доби, і які дозволяють віднести трактат Гізеля до цілком окресленого напрямку моральної теології.

Проблема сповненої сумнівів (або невпевненої) совісти була сформульована моралістами ще за доби зрілої схоластики, але свого розквіту набула в XVI–XVII ст. Більшість авторів апелювали до творів архієпископа Флорентійського, домініканця Антоніна (1389–1459) та французького богослова й церковного діяча Жана Жерсона (1363–1429). Перший з них запропонував визначення «скрупула» – те саме, що його ми бачимо не тільки в Бузенбаума, а й у Гізеля («сумнів у супроводі безпідставного страху, який терзає совість і змушує її остерігатися гріха навіть там, де його немає»); а Жерсон присвятив багато сил детальному опрацюванню вказаної проблеми²¹⁶. У своїх міркуваннях і моралісти XV–XVI ст., і Мосцицький відштовхувалися також від думки Григорія Великого, що по-справжньому благочестива людина вважає себе грішником навіть тоді, коли вона не винна (Гізель повторює цю сентенцію Двоєслова: «Добрая совѣсти естъ, и тамо познавати вину, идѣже нѣсть вины» [М., с. 611]²¹⁷), і покликалися на фрагмент Послання ап. Павла до римлян (14:22–23), де засуджено будь-яку дію, учинену «не від віри» або з сумнівом²¹⁸.

²¹⁵ У Мосцицького: «Scrupulus hic significat formidinem, de peccato aut consensu, ubi revera nec peccatum, nec consensus adfuit» (*S. artis poenitentiariae tyrocinium*. P. 322). Порівняйте визначення Бузенбаума: «Scrupulus est inanis apprehensio, et hinc ortus timor, et anxietas, alicubi esse peccatum, ubi non est» (*Medulla Theologiae Moralis*. P. 11).

²¹⁶ Назвемо тільки основні твори Жерсона: *Instructio contra scrupulosam conscientiam, Tractatus pro devotis simplicibus* і *Tractatus de remediis contra scrupulositatem...* (*Opera omnia in partes quatuor distributa*. Parisiis, 1606. Т. III. Col. 403, 433; т. IV. Col. 968; Delumeau J. *Grzech i strach*. S. 454–455).

²¹⁷ «Bonarum mentium est, ibi etiam culpas suas agnoscere, ubi culpa non est» (*Epistolarum liber XI. Epistola LXIV* // PL. Т. LXXVII. Col. 1195).

²¹⁸ Головним критерієм, який дозволяє судити про припустимість будь-якого вчинку, моральна теологія визнала впевнену совість: у межах цієї логіки краще чинити погано з упевненістю, що чиниш правильно, аніж чинити й сумніватися: а чи добре це? Одним із ключових аргументів для обґрунтування такої позиції був указаний вище фрагмент із Послання до римлян (Mahoney J. *The Making of Moral Theology*. P. 226).

Сутність проблеми невпевненої совісті була така: як знайти вихід із ситуації, що припускає різні моральні розв'язання; кого (або що) можна розглядати в ролі авторитета в подібній ситуації сумніву? Чи може розум виступати в ролі такого авторитета, і чи наділені моральною цінністю вчинки, звершені тільки згідно з доказами розуму? Оскільки моральна теологія була дисципліною практичною, то й зусилля теологів були спрямовані на те, щоб виробити конкретні сценарії – як вірянинові розв'язувати моральні дилеми, що виникають у його повсякденному житті. У зв'язку з тим, якою була відповідь на поставлені запитання, склався цілий ряд систем моральної теології. Однією з них був *пробабілізм*, який стверджував, що в разі сумніву припустимо керуватися тією думкою, на користь якої можна знайти вагомі аргументи розуму, або яку висловила авторитетна особа, навіть якщо ця думка не узгоджується з приписом. Домініканця Мосчицького вважали пробабілістом²¹⁹; відлуння цієї моральної системи, гадаємо, можна вгледіти і в міркуваннях Гізеля. Після викладу загальних теоретичних засновків Гізель подає цілий ряд конкретних «смуцень совѣстных», набір яких цілком ідентичний з поданим у Мосчицького. Прочитуємо два невеликі фрагменти з «*Миру з Богом*», де, як нам здається, відлуння пробабілізму засвідчені з найбільшою очевидністю.

Наприклад, Гізель спинається на «смуцень» з приводу того чи іншого припису. Ідеться про ситуацію, коли якась постанова чи заповідь «Б(о)жїя, Ц(е)рковная, властей и судей» припускає подвійне тлумачення, і перед людиною постає проблема: якими критеріями слід керуватися, інтерпретуючи такий припис? У цьому разі не чинить гріха той, хто, згідно з голосом власної совісті, вирішує виконати припис у мінімальному обсязі: «ниже бы грѣшилъ, иже бы его [тобто закон] исполнилъ по разумѣнію легчайшему, либо бы в(ъ) тяжчайше(м) и преступил(ъ)»; і далі: «вся Заповѣди, мощно смуцаемому, ради избытія смятенія совѣ(ст)на(го), по о(т)ра(д)нѣйшему разумѣнію сохранить» [М., с. 608]. З іншого боку, у ситуації сумніву для людини буде слушно чинити так, як би на її місці вчинили люди благочестиві й такі, що керуються аргументами розуму («по обычаю обрѣтающемуся между людьми б(о)гоя(з)ливыми и разумными» [М., с. 609]).

Другий приклад стосується «смуцень», що виникають, коли людина звершує ту чи іншу дію:

Нѣкїи приступающе до творенія коего дѣла, – міркує Гізель, – смуцаются... аще творити, или нѣ? аще будетъ то съ грѣхомъ, или нѣ? [М., с. 624].

У такому разі досить мати добрий намір і керуватися правдоподібною думкою, нехай вона й пропонує найпростіший вихід із ситуації, а також наслідувати приклад людей доброчесних і поміркованих:

²¹⁹ Derdziuk A. *Grzech w XVIII wieku*. S. 46.

пре(д) начинанієм(ъ) коего дѣла доброе предложеніе и намѣреніе имѣти... предложить мѣрное намышленіе... и... разсужденіе, *держащееся разумѣнія подобоистиннаго люб(ъ) и легшаго*: взирати на образ(ъ) в(ъ) дѣле(х) подобны(х) людій бл(а)гоговѣнны(х) и разсудны(х) [М., с. 625] (курсив мій. – М. К.).

Згідно з цим сценарієм, навіть якщо людина і вчинить мимоволі якийсь гріх, він не ставитиметься їй за провину («и о(т) грѣха, ащебы ся нѣкій мимо намѣреніе и случиль, свобо(д) бываетъ» [М., с. 625]).

У ситуації сумніву краще також обрати шлях «безбѣднѣйшій», тобто найбезпечніший (наприклад, суворий аскетичний спосіб життя з точки зору християнської моральності можна вважати безпечнішим, аніж спосіб життя, що припускає певні послаблення). Однак такий вихід із ситуації сумніву, як зауважує Гізель, «есть совѣтъ а не заповѣдь» [М., с. 610].

У суто схоластичному дусі аналізує Гізель і цілий ряд конкретних ситуацій «смущеній». Зокрема, він спиняється на випадках, коли покальник не впевнений, що його розкаяння адекватне вчиненій гріховній дії, і коли в християнина з'являється сумнів, чи був він охрещений. Обидва випадки (як і переважна більшість інших) подані практично дослівно за «*S. artis poenitientiarum tyrocinium*» Мосцицького. Наприклад, початок «смущеній» щодо розкаяння:

«Мир з Богом»	« <i>S. artis poenitientiarum tyrocinium</i> »
«Сгда нѣцѣи печалуютъ совѣстію, сомнящесѣ аще имуть жалѣніе сице веліе за своя грѣхи, яковаго поистиннѣ сама ихъ вина требуетъ, и якое имѣти сут(ъ) должны. пачеже яко видятъ болшее жалѣніе себе имѣющихъ, ради см(е)рти родителей, или пагубы имѣній временныхъ, нежели ради содѣянныхъ грѣховъ» [с. 632].	«Aliqui dubitantes, an tantum habeant dolorem de peccatis, quantum res ipsa exigit, et quantum habere debent: praesertim, cum videant, se magis dolere de morte, adversitate filiorum, consanguineorum, amissionemque rerum temporalium, quam de peccatis perpetratis» [p. 373].

Уривок з Йоана Златоуста, що його цитує Гізель у цій главі, також узятий з тексту Мосцицького; з тією лише відмінністю, що дві цитати з «*S. artis poenitientiarum tyrocinium*» об'єднані в «*Мирі з Богом*» в одну:

«Такова [мовить Златоуст] есть къ ч(е)-л(о)в(ѣ)комъ Б(о)жїя Бл(а)гость, яко не о(т)мѣтаеть покаянія любѣ малѣйшаго и кратчайшаго, ниже хочетъ дабы и малѣйшаго покаянія погублена была мзда» [с. 633].	«Quantulamcunque et quamlibet brevi tempore gestam non despicit Deus poenitentiam»; «Non patitur exiguae etiam poenitentiae amitti mercedem» [p. 374].

«Смущеніє чре(з) сомнѣніє о свое(м) кр(е)щеніи... аще Азь єсмь кр(е)-щенъ?» Гізель пропонує долати через детальне вивчення обставин, пов'язаних із хрещенням. Якщо не будуть знайдені переконливі дані на користь того, що таїнство відбулося, християнин може прийняти так зване «умовне» хрещення²²⁰. Але навіть найменш значуще позитивне свідчення треба сприймати як достатній аргумент на користь того, що таїнство таки відбулося. Тут Гізель повторює Мосчицького дослівно:

«Аще су(т) или бѣша Кмотрове или Воспріємници о(т) Крещенія? Аще родителіе его пло(т)скіи бѣша Правосла(в)ныи, и тицаливыи в(ъ) дѣле(х) до Вѣры и Сп(а)сенія прислушающих(ъ); а не нѣцїи невѣ(р)ныи или еретици, пачеже не Аріане, по них(ъ) же о(т)нюдь бы требѣ Крестити. На коємъ мѣстѣ родился? аще въ градѣ, или въ веси, а не въ дубравѣ? тамо идѣже Ц(е)рковь бѣше близъ, или нѣгде сѣло далече? Коего времени? Аще въ время мира, а не въ время брани, или смертоносного воздуха, егда с(вя)щенници бяху избѣены, или измроша. Которыи людїе при рож(д)енїи его могоша быти? Аще баба бѣше искусная, и имущая обычай въ время нужды, по долгу окрестити. Аще слышано когда о(т) людїй досто-вѣрных(ъ), яко о его кр(е)щенїи сказоваху. По яковом(ъ) разсмотренїи и истязанїи, аще бы о(т)нюдь извѣстнаго вѣданїя, о Кр(е)-щенїи ч(е)л(о)в(ѣ)ка недоумѣвающегося, взяти невозможно было, указанїя же крѣпкая о неизвѣствѣ бы были; тогда требѣ дабы поне по(д) прилого(м) словес(ъ) сих(ъ): Аще нѣст(ъ) Кр(е)щенъ, Кр(е)щает(ъ)ся	«Si extant vel extabant Patrini, qui vulgo patres baptismi appellantur; Si parentes fuerunt Catholici et diligentes in rebus fidei ac salutis: Nam si haeretici fuerint, praesertim vero Ariani, facile est coniectare, quid fecerint, ex his quae facere solent; Consideretur locus, in quo quis sit natus, si in sylva, civitate, villa, ubi Ecclesia, vel prope, aut longe; Tempus, si tempore belli vel pestis, quo sacerdotes aut trucidati aut mortui sunt; Qui tempore nativitatis adesse potuerunt; Si obstetrix fuit perita, et solita in casu necessitatis, legitime baptisare; Si aliquando auditum est a fide dignis, hoc asseverantibus. Si post talem discussionem et examen, notitia certa haberi non possit: solida vero argumenta pro parte negativa fuerint omnino, baptismus saltem sub conditione adhibendus esset, absque solennitatibus, et privatim, eo quod ab aliis habetur et censetur baptisatus.

²²⁰ Буквально – *chrzest warunkowy*. Католицькі моралісти й «Римський катехизис» (*Catechismus ex Decreto*. II, II, 56), обґрунтовуючи його, посилалися на Августина (*In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor*. Tractatus XI // PL. T. XXXV. Parisiis, 1841. Col. 1478).

Рабъ Б(о)жій; Кр(е)щеніє с(вя)тое пріялъ, и то без(ъ) обрядовъ Вослѣдованія Чину Кр(е)щенія, и на єдинѣ: понеже иныи разумѣють его истинно за Кр(е)щеннаго. Но аще бы мнѣніе о неизвѣствѣ Кр(е)щенія было малое, тогда вѣровати подобаетъ, яко єсть(ъ) Кр(е)шень, ниже попушати такового смятенія.

Послѣдиже, сицевый сомнящійся о своемъ кр(е)щеніи, такового бы могъ в(ъ) себѣ разсужденія оупотребити: Вторицею Кр(ес)титися не достоитъ, аще же быхъ извѣстно вѣдалъ, яко его не пріймахъ, безъ сумнѣнія быхъ хотѣлъ и желалъ, пачеже и съ усердіємъ быхъ веліимъ пріялъ; и н(ы)нѣ аще того требѣ, хошу и желаю, а за грѣхи мною содѣя(н)ныя, исти(н)но о(т) любви къ Б(о)гу жалѣю. Яковое предложеніє имущій, любо бы самымъ(ъ) дѣломъ(ъ) и не бы(л) Кр(е)щенъ(ъ), былъ бы сп(асе)нъ; занеже таковое желаніє или обѣтъ, нарицаєтъ(ъ)ся Кр(е)щеніємъ Д(у)ховнымъ» [с. 651–652].

Verum, si levis existimatio esset de parte negativa, credendum est, quod sis baptisatus, neque aliqua turbatio admittenda.

Ad extremu(m) aute(m), ita posses intra te discurrere. Iterare baptismum non licet. Quod si scirem me non esse baptisatum, certe vellem, et desiderarem, imo et susciperem libentissime: et nunc, si et quatenus necesse est, volo et cupio, et pro peccatis a me patratis, sincere ob amorem Dei, doleo. Tale propositum habens, etiam si re ipsa non esset baptisatus, salvaretur: quia tale desiderium seu votum, dicitur baptismus flaminis» [p. 397–398].

Закінчується «*Мир з Богом*» главою про таємницю сповіді («Печать Исповѣди, єсть обовязокъ(ъ) таєнія тѣхъ вещей, яже на исповѣди слышаны суть» [М., с. 659]) – фрагментом, що є обов'язковим в усіх католицьких посібниках зі сповіді (*De secreto vel sigillo Confessarii*). Аналогічне міркування з'являється вже в «*Науці о седми сакраментхъ*» [с. 114–116], але в цьому випадку між двома пам'ятками буквальних збігів немає.

* * *

Розглянувши послідовно зміст «*Мир з Богом*» у зв'язку з «*S. artis poenitentiarie tyrocinium*» та іншими творами Миколая Мосчицького, а також віровченням Католицької Церкви й основними тенденціями моральної теології XVI–XVII ст., спробуємо узагальнити, у чому ж полягає специфіка трактату Гізеля; наскільки ця пам'ятка оригінальна, а якою мірою залежить від «внѣшнихъ учителей».

Ми вже відзначали, що за жанром «*Мир з Богом*» можна віднести до *практичних* посібників зі сповіді, композиція і зміст яких послідовно відбивали теоретичні напрацювання *Institutiones morales*. При цьому, незважаючи на

декларовану ще у вступі спрямованість на якнайширшу аудиторію вірян, «*Мир з Богом*» de facto побудований як посібник для священнослужителів²²¹. Окрім цілого ряду вже вказаних нами структурних відповідностей трактату Гізеля найвпливовішим католицьким посібникам зі сповіді, ці пам'ятки зближує також і те, що в них не знайшлося місця для проблем християнської досконалости, чесноти й добра. Відповідно до панівної в моральній теології тієї доби тенденції, Гізель вибудовує свою моральну науку винятково навколо проблематики гріха і моральної патології²²².

Здійснюючи аналіз, ми вже називали ті пам'ятки західного походження, які цілком очевидно були використані в підготовці «*Миру з Богом*». Окрім праці «*S. artis poenitentiariae tyrocinium*» домініканця Мосчицького, яка в значній своїй частині стала основою для трактату Гізеля, використані принаймні «*Сума теології*» Томи Аквінського, «*Римський катехизис*», «*Rituale Romanum*» Павла VI – гіпотетично – твори сучасних Гізелеві моралістів (наприклад, Бузенбаума). У ряді випадків фрагменти з цих пам'яток потрапили в «*Мир з Богом*» через посередництво «*S. artis poenitentiariae tyrocinium*» (наприклад, коли мова йде про цілий ряд томістських формулювань, що утвердилися в католицькому віровченні). У ряді випадків можна припустити, що Гізель безпосередньо звертався, наприклад, до «*Суми теології*» або «*Римського катехизису*»: це підтверджується наявністю в «*Мирі з Богом*» великих уривків із цих пам'яток – уривків, яких ми не знайдемо в Мосчицького. Добре відомий факт широкого використання твору Аквіната в Києво-Могилянській академії²²³, тому звернення до «*Суми теології*» для укладача «*Миру з Богом*» було цілком природним. При цьому твір Томи Аквінського використано в два способи: як джерело ключових дефініцій і фактичного матеріалу (зокрема, визначення всіх семи

²²¹ Для вірян, поза всяким сумнівом, призначалося видання Лаври 1671 р. – «*Наука о тайнх святого покаянія*», яке не можна вважати звичайним перекладом або переробкою «*Миру з Богом*». Про різних потенційних адресатів згаданих пам'яток може свідчити (серед багатьох інших ознак) і те, що «*Наука о тайнх святого покаянія*» від початку й до кінця вибудована як питальник для випробування совісті. Саме так виглядали «*Науки*», що їх створювали в Речі Посполитій для католицької пастви. Пошлемося на найочевидніший приклад: *Nauka o spowiedzi, u pokucie prawdziwey*... Kraków, 1667 (буквальні перевидання – Lwów, 1748; 1761).

²²² Дослідники погоджуються в тому, що «одержимість» моральної теології певного періоду гріхом не в останню чергу пояснюється впливом Августина, який навчав, що «сама справедливість наша... в цьому житті є така, що скоріше здійснюється відпущенням гріхів, аніж удосконаленням чеснот» (*О Граде Божием* [Кн. 19. Гл. XXVII]. М., 1994. Т. IV. С. 158; Mahoney J. *The Making of Moral Theology*. P. 68).

²²³ Cracraft J. *Theology at the Kiev Academy During Its Golden Age* // Harvard Ukrainian Studies. 1984, vol. VIII.

смертних гріхів походять із «Суми»), і як своєрідний цитатник, з якого Гізель черпав висловлювання і західних, і східних отців. Аналогічну роль відігравав і «Римський катехизис»: можна виділити щонайменше вісім фрагментів цієї пам'ятки, що потрапили до «Миру з Богом»; і значно більше випадків, коли Гізель вибудовує своє міркування відповідно до логіки «Римського катехизису» (або, точніше, логіки постанов Тридентського собору, узагальнених у цій пам'ятці).

Третім можливим каналом проникнення ідей католицької теології в «Мир з Богом» могли бути принаймні дві пам'ятки, видані в межах Київської митрополії до 1669 р.: віленська «Наука о семи тайнах» і «Евхологion» Петра Могили. Саме там (а також у передмові Могили до Номоканону 1629 р.) з'являються початки того термінологічного апарату, який згодом буде використаний і розвинутий Гізелем. При цьому з «Евхологionу», наприклад, у «Мир з Богом» потрапили тільки ті фрагменти, які Петро Могила узяв з «*Rituale Romanum*».

Подальшого й значно детальнішого аналізу потребує Гізелеве цитування святоотецьких висловлювань за вторинними джерелами. Уже відзначено, що принаймні вісім цитат потрапили до «Миру з Богом» через посередництво однієї тільки «Суми теології», з них п'ять висловлювань належать представникам східної патристики: Йоану Златоусту, Григорію Ніському та Йоану Дамаскіну. У міркуваннях про гнів [М., с. 298–299] Гізель, зокрема, використав вміщений в Аквіната фрагмент із трактату псевдо-Златоуста «*Opus Imperfectum in Mathaeum*», який за доби зрілої схоластики вважали автентичним твором богослова і його основним коментарем на Євангеліє від Матвія. Насправді ж трактат, що складається з 54 проповідей, був створений в аріанському середовищі близько V ст.²²⁴ Інший, не менш характерний приклад стосується цитування і покликань на Йоана Дамаскіна.

У всьому творі Гізеля богослов згаданий лише чотири рази: там, де подано визначення заздрости [М., с. 275] і «л҃ѣности» [с. 317], перелічено «родства» гніву [с. 303] і сказано про реальну присутність Христа в Євхаристійних Дарах [с. 437]. Три фрагменти з чотирьох наявні в Аквіната. Те, що подібність цитат не є простим збігом, а свідчить про звернення Гізеля до «Суми», доводить використане в «Мирі з Богом» визначення «л҃ѣности». «Отягощающая душу печаль» – це калька з латинського «*tristitia aggravans*» – саме така дефініція трапляється в першому латинському перекладі «Точного викладу», що його підготував близько 1150 р. італійський правознавець Бургундій Пізанський (Burgundio Pisanus; it. Borgondione, пом. 1193). Таке формулювання з'являється згодом в Олександра Гальського, Альберта Великого і Томи Аквінського. Але

²²⁴ Drączkowski Fr. Jan Chryzostom // Encyklopedia katolicka. T. 7. Lublin, 1997. Kol. 769.

вони ж таки використовували й інший варіант перекладу («*acedia est tristitia vocem auferens*» або «*vocem amputans*»), який був запропонований так само Бургундієм і набув у середньовічній теологічній думці більшого поширення²²⁵.

Вельми характерним є й покликання Гізеля на Григорія Ніського в міркуваннях про види гніву [М., с. 303]. У примітках ми вже відзначали, що *de facto* мова йшла про твір Немезія Емеського «*Про природу людини*». Аквінат і ряд інших представників західної схоластики приписували цей твір (перший латинський переклад здійснив той-таки Бургундій²²⁶) Григорію Ніському, тому можливе припущення, що неправильну атрибуцію Гізель переніс якраз із «*Суми теології*».

Цитування святоотецької спадщини за вторинними (західними!) джерелами не означає, втім, що Гізель не використовував оригінали цих пам'яток: у «*Мирі з Богом*» трапляється цілий ряд фрагментів із Йоана Златоуста (він, поруч із Григорієм Двоєсловом, є найцитованишим автором), які Гізель відтворює дослівно за опублікованими в Лаврі виданнями²²⁷; переважну більшість правил Василя Великого (як справжніх, так і приписуваних богослову) подано за друкованими виданнями *Номоканонів*²²⁸. Відкритим для дослідження, щоправда, залишається питання про те, за якими мовними версіями цитовано твори, церковнослов'янських перекладів яких (або перекладів на «просту мову») на момент виходу «*Мирі з Богом*» не існувало. Інакше кажучи, якщо ми припускаємо, що цитатний ряд хоча б у якійсь його частині Гізель добрав самостійно, то важливо зрозуміти, твори якою мовою були опрацьовані й використані для доказової бази. Значна кількість наявних у «*Мирі з Богом*» полонізмів (насамперед у вигляді винесених на поля окремих понять) дозволяє розширити коло використаних пам'яток за рахунок польськокомовної літератури²²⁹.

²²⁵ Wenzel S. *The Sin of Sloth*. P. 53–54; «*Патрологія*» Міня, наприклад, дає варіант «*tristitia vocem adimens*» (PG. T. XCIV. Parisiis, 1860. Col. 931), але відносить його до «моєгор» (смуток, стурбованість), яке замінило «*acedia*» (лінощі) в переліку різновидів печалі у версії Бургундія. У сучасних перекладах Дамаскіна акцентований в Гізеля смисловий відтінок також не прочитується: «печаль, которая причиняет лишение голоса» (*Точное изложение православной веры*. С. 86–87).

²²⁶ Wenzel S. *The Sin of Sloth*. P. 218–219.

²²⁷ Наприклад, міркування про лють [М., с. 279] з 17 повчання на Дії апостолів (К., 1624. Арк. 165); про владу священників Нового Заповіту [М., с. 59] і про велич уряду ієрейського [М., с. 136] з «*Книги о священствѣ*» (Л., 1614; відповідно, с. 59 і 57).

²²⁸ Укладач «*Мирі з Богом*» міг з однаковою ймовірністю спиратися як на львівське видання 1646 р., так і на київське 1629 р. Цілком очевидно, що раніші друковані версії не використовувалися.

²²⁹ Зазначимо, що, наприклад, усі відомі українські переклади творів Йоана Касіяна *De coenobiorum institutis* і *Collationes* зроблені з польського видання: Краків, 1604 р. (Кольбух

Якщо ж спробувати узагальнити наші попередні спостереження щодо того, кого і за якими джерелами цитує Іннокентій Гізель, то напрашується висновок, що укладач *«Миру з Богом»* був більшою мірою орієнтований на західну традицію, ніж на східну. Одним із можливих докорів авторові може бути практично цілковите ігнорування багатющої житійної і аскетичної літератури²³⁰, популярних збірників-четьїх²³¹.

У чому ж тоді полягає оригінальність і самостійність *«Миру з Богом»*? У тому, що Гізелеві вдалося змістовно збагатити свій твір, базований на західних джерелах, канонічним матеріалом: покликаннями на правила апостольські і Вселенських соборів, правила Василя Великого і Григорія Ніського з Номоканону і Кормчої. Цікаві також спроби використати православну житійну літературу для обґрунтування католицького за походженням учення (як це було у випадку з житієм Антонія Печерського і догматом про надобов'язкові заслуги святих). За головне ж *поуит «Миру з Богом»* треба визнати колосальні зусилля його укладача у виробленні нового і багато в чому унікального понятійного апарату; зусилля в систематизації морального вчення, яке, нехай і великою мірою «о(т) Внѣшних(ъ) учителей взято» [М., 2-а передмова, арк. [14 зв.], було покликане стати своїм – православним – моральним ученням.

М. Переклади творів Йоана Касіяна (Римлянина), учня Йоана Золотоустого, українською мовою XVII ст. // Християнство й українська мова. Матеріали наукової конференції. Київ, 5–6 жовтня 2000 року. Л., 2000. С. 377–381).

²³⁰ Упродовж усього тексту Гізель тільки двічі посилається на *«Печерський патерик»* [с. 209, 478], по одному разу на *«Лимонар»* [с. 93–94] і *«Повість про Варлаама і Йоасафа»* [с. 469].

²³¹ Тільки раз трапляється покликання на читання з Пролога [с. 489].



Роман Кисельов

**«Наука о тайні святого покаянія» (К., 1671)
як пам'ятка «простой мови»**

Пізнання літературної мови як цілості передбачає інший підхід до аналізу тексту, ніж той, що його застосовують досліджуючи історичний розвиток окремих мовних структурних рівнів, типів одиниць та форм. Ураховуючи той факт, що літературний узус не може цілком збігатися з узусом розмовної практики, в останньому випадку досліджуваний матеріал необхідно просіяти так, щоб з певною вірогідністю реконструювати загальнонародний (чи обмежений територією певного діалекту) розмовний узус. Одиниці, що перебувають поза межами цієї загальної розмовної практики, для дослідника в такому випадку не становлять значного інтересу.

Якщо ж об'єктом вивчення є власне літературна мова, тобто все, що вважається звичайним і нормальним у писемному мовленні (чи в усному, орієнтованому на писемне), то в ряд «зайвих» для дослідника елементів потрапляють хіба що якісь індивідуально-авторські okazіоналізми, геть не властиві ні для відповідного типу текстів, ні для літературної мови в цілому. Решта ж елементів, нехай навіть їх природа зовсім непритаманна загальнонародній розмовній практиці мови, з якої бере титул досліджуваний літературний узус, мають таке саме значення, як і елементи, для цієї практики властиві. Однак саме типологічне просіювання і систематизація складників необхідні і в цьому випадку. По-перше, для того щоб з'ясувати джерела й принципи формування й розвитку цієї літературної системи, по друге – щоб установити, чи взагалі є справедливим трактування того чи іншого літературного узусу як факту історії певної мови, іншими словами – наскільки титул літературної мови, чи, як кажуть окремі дослідники, *глтонім*¹, відповідає її реальному наповненню.

¹ Мозер М. *Що таке «проста мова»? // Мозер М. Причинки до історії української мови.* Х., 2008. С. 76.

Літературний узус II пол. XVI – XVIII ст., який в час свого існування мав назву «проста мова» або ж «руський языкъ» чи «руська мова», ми нині називаємо староукраїнською літературною мовою, а останнім часом – і просто українською літературною мовою відповідного періоду², тобто вважаємо цей узус одним з етапів розвитку тієї літературної мови, якою тепер послуговуємося. Використання терміну «літературний узус» замість звичнішого «літературна норма» пояснюється тим, що «проста мова» не була кодифікована ані граматично, ані лексикографічно. А наявні її словники й описи граматичної системи³ не відігравали жодної законодавчої ролі. Тому доречніше вживати термін «узус», що позначає норму, яка не є кодифікована, але існує у свідомості користувачів і реалізується в мовній практиці.

Вивчення і визначення «простої мови» ускладнене тим, що її узус не був гомогенним. Окрім діалектної бази, якою були тогочасні українські та білоруські говори⁴, узус «простої мови» передбачав можливість залучення певних елементів польської та церковнослов'янської, значно меншою мірою – латинської, мов. Ідеться не про звичайні запозичення, характерні для кожної літературної мови (такі запозичення, як правило, потрапляють і в узус розмовної мови, яка є базою для літературної, і їх набір є відносно стабільним), а про використання деяких типових елементів інших мов, які при цьому залишаються типологічно чужими для мови, що становить базу літературного узусу. Причому узуальною в цій взаємодії є сама можливість використовувати чужорідні одиниці певного типу, а не чітко визначений набір таких одиниць. Подібне явище спостерігалось і в історії польської мови у її зв'язку з латинською⁵, і в історії російської у зв'язку з церковнослов'янською⁶.

² Напр.: *Словник української мови XVI – першої половини XVII ст.* Вип. 1–12. Л., 1994–2006.

³ Напр.: *Граматика слов'янська І.Ужевича*. К., 1970; *Синоніма славеноросская* // «Лексис» Лавренція Зизанія, «Синоніма славеноросская». К., 1963.

⁴ Проблема розмежування українських і білоруських пам'яток для вивчення «простої мови» як історичного феномену є, на нашу думку, другорядною. Оскільки закоріненість автора «*Науки о тайні...*» саме в українському мовному середовищі, як свідчить дальший аналіз, не викликає сумніву, ми її лишаємо поза увагою.

⁵ Brückner A. *Dzieje języka polskiego*. Kraków, 1906. S. 136–137. Цікаво, що цю історичну подібність усвідомлювали й самі автори простомовних текстів. Так, автор «*Перестороги*» поч. XVII ст. писав: «якъ поляцы у свой языкъ намѣшали словъ латинскихъ, которыхъ южь и простые люди зъ налогу užívajúть; такъ же и Русь у свой языкъ намѣшали словъ польскихъ и оныхъ užívajúть» (цит. за: Мозер М. *Що таке «проста мова»? С. 101*).

⁶ Див, напр.: Верещагин Е. М. *История возникновения древнего общеславянского литературного языка. Переводческая деятельность Кирилла и Мефодия и их учеников*. М., 1997. С. 3; Успенский Б. *Краткий очерк истории русского литературного языка (XI–XVII вв.)*. М., 1994. С. 39.

Утім ми переконані, що таке поєднання різнорідних елементів аж ніяк не було хаотичним і потенційно необмеженим⁷, інакше не було б і підстав говорити про будь-який узус чи, тим паче, літературну мову, хіба що про якусь мішанину мов, щоразу okazіональну. Бо в «простій мові» вважалося за можливе й нормальне, приміром, ужити зі стилістичною метою чи без неї якоїсь відмінкової форми іменника з церковнослов'янської парадигми, але використання дієслівних форм аориста чи імперфекта не було б сприйняте як щось звичайне. Можна було використати якийсь польський науковий термін чи слово зі сфери абстрактної лексики, але у сфері побутової лексики автори зазвичай послуговувалися словниковою базою місцевих говорів.

Досі актуальним залишається питання пропорції згаданих типологічних складників «простої мови», тісно пов'язане з давньою дискусією щодо її етнічної та національної прив'язки. Адже діалекти, які стають базою повноцінної (реалізованої в суспільному житті в усіх основних функціональних стилях) літературної мови, автоматично набувають статусу мови. Тому не дивно, що й тепер трапляються інтерпретації, які мінімізують пропорційну частку живого українського й білоруського мовлення в «простій мові». Окрім явних позалінгвістичних стимулів в окремих випадках, причиною такого погляду іноді є брак історизму, нерозуміння того, що не тільки літературна мова, а й діалекти змінюються в часі, і в XVI й XVII ст. їх риси на всіх структурних рівнях багато в чому були інакші, ніж у XIX й XX. Слід сподіватися, що цей погляд незабаром зазнає змін, зокрема у зв'язку з появою перекладу монументальної праці Ю. Шевельова «Історична фонологія української мови».

Отже, визнати неправомірність назви «українська мова» для літературної мови, яка звалася «руською» чи «простою», ми б мусили в тому разі, якби сума базових елементів цієї системи була типологічно неукраїнською, тобто чужа для розмовної мови носіїв українських діалектів у їх тогочасному вигляді.

Не секрет, що в уявленні автора й читача другої половини XVI – XVIII ст. «проста мова» становила опозиційну альтернативу до польської та церковнослов'янської мов. У передмовях до стародруків не раз можна натрапити на обґрунтування вибору «простої мови» викладу на зразок «вырозѣмѣніа ради»⁸, «свойственнымъ простымъ азыкомъ русскимъ простѣйшій народъ повѣдати»⁹, «простымъ азыкомъ, простѣйшаго ради иже по весехъ народа»¹⁰, «да бы еси былъ и ѿ найпростѣйшихъ невѣждовъ оудобопоателный и оудоборазѣмѣн-

⁷ Пор. думку Міхаеля Мозера щодо нелімітованого доступу для польської лексики: Мозер М. *Що таке «проста мова»?* С. 101.

⁸ *Собраніє припадковъ краткоє...* Супрасль, 1722. Арк. [4] зв.

⁹ *Слово къ народу католическому...* Почаїв, 1765. Арк. [5].

¹⁰ *Сѣмѧ слова Божїа...* Почаїв, 1772. С. [1].

ний»¹¹ тощо. Подібними є й коментарі до простомовних текстів у Требнику Петра Могили: «Сїа и иныя краткіа стїхи и молитвы мѣдрый іерей наѣченномѣ словенскимѣ, простомѣ же оумирающему простымѣ рѣскимѣ азыкомѣ да предѣводитъ»¹².

Наскільки ця опозиція була виразною, можна судити тільки на підставі узагальнень, зроблених на матеріалі аналізу конкретних текстів.

Одним із таких є «*Наука о тайні святого покаянія*» (К., 1671) – посібник з підготовки до сповіді для вірян, в основі якого лежать як польські тексти відповідного типу, так і виданий за два роки перед тим церковнослов'янською мовою трактат «*Миръ съ Богомъ челоѡѡку*» (К., 1669). Остання книга мала подібну тему, але іншу структуру, зміст та зразки, на яких вона базувалася. Проте у випадках виразних змістових паралелей у «*Науці о тайні...*» та «*Мирі з Богом...*» цікаво порівняти мовні засоби обох текстів. Як свідчить таке порівняння, суттєвішим у «*Науці о тайні...*» був усе ж таки вплив польських джерел¹³.

Ми зосередимо наш аналіз мови «*Науки о тайні...*» саме на рисах, релевантних із погляду згаданої опозиції, почавши з фонетики.

Автор тяжіє до етимологічного використання літер **ы**, **и**, **і** (ї, і). Утім текст містить достатньо прикладів написання всупереч етимології, що пов'язано з власне українським фонетичним явищем – злиттям давніх фонем /y/ та /i/ в єдиному звукові високо-середнього підняття, що тепер позначається літерою **и**. Серед таких написань: *влѡжыишь* (79), *вѣрцѣ* (Р. в. одн., 83 зв.), *днѣи стѣи* (36) – але *днѣи стѣи* (65); *дѡбримъ* (О. в., 34), *жывотѡ* (42 зв., 77 зв.) – але *живѡтъ* (77 зв., 79 зв.), *животѡ* (77 зв.), *въ животѣ* (55 зв.); *зыскаѡ* (35 зв., 36 зв.), *зыскам(и)*, *крыѡ* (23 зв.), *крыѡприсл(з)* (64 зв.), *крыкъ* (46 зв.), *незакрытъи* (111 зв.), *приказѡна* (100) – але *приказа(н)ю* (26); *пѡстѣнножытелѣи* (78 зв.), *пѡстѣнни(к)* (90 зв.) – але *пѡсты(н)ножытели* (90 зв.); *рады* (прийм., 51 зв.), *разбѡйныковѣ* (Р. в. мн., 61), *тѣсѡчи* (88), *оупомына(л)* (40 зв.), *чѣи* (30). Свідчення злиття двох фонем простежуються в пам'ятках з кінця XIII ст.¹⁴, і ще задовго до XVII ст. відповідна вимова була цілком усталеною.

¹¹ *Науки парохіалнїа*. Почаїв, 1792. С. [3].

¹² *Требник*. К., 1646. С. 55. На цьому тлі дивно виглядає твердження, що «проста мова» була насамперед мовою шляхти, вельми віддаленою від розмовної практики простолюду (Успенский Б. *История русского литературного языка (XI-XVII вв.)*. Мюнхен, 1987. С. 265).

¹³ Кисельов Р. *Термінологічні паралелі видань «Наука о тайні святого покаянія» (Київ, 1671) та «Мир з Богом чоловіку» (Київ, 1669) // Київська академія. Вип. 7. К., 2009. С. 141–146.*

¹⁴ Шевельов Ю. *Історична фонологія української мови*. Харків, 2002. С. 481.

Що стосується *о* та *е*, які зазнали змін у складі, що став закритим після занепаду наступного *ъ*, то відповідні написання в абсолютній більшості випадків етимологічні, незалежно від типу морфеми. Наприклад (форми з *о*): *гóршеє* (17), з' *грошмі* (72), *дворный* (34), *клопотъ* (30 зв.), *ложко* «ліжко» (69 зв.), *могъ* (20 зв., 34, 35 etc.) – *могль* (37, 46 зв., 50 etc.), *моць* (82), *моцно* (66 зв., 67), *найбо́льшимъ* (2 зв.), *пóстъ* (16 зв.), *рóзки* (Р. в. одн., 92 зв.), *свои* (2 зв.), *сма́ковъ* (16), *обмо́вцовъ*, *похлб́цовъ*, *йбедниковъ*, *блужнѣ́ровъ*, *и жартóвный* (16 зв.), *рóдичовъ* (35), *звѣ́ровъ* (48 зв.), *пта́ховъ* (48 зв.), *жартóвный* (34), *чаровни́цъ* (19 зв.), *чаро́вникóвъ* (19 зв.), *бѣ́совскихъ* (16 зв.), *ѡ́тамъто́ль* (109), *побóжностъ* (32), *радóсть* (44 зв.), *робóтникъ* (92 зв.), *зобрати́* (35 зв.), *зопсóвандю* (38 зв.), *прóзвискам(и)* (25 зв.) тощо. Форми з *е*: *злoдѣ́евъ* (61), *казнодѣ́евъ* (24), *привѣ́ль* (39, 59 зв.), *цель* (33), *шесть* (82 зв.) тощо. Щоправда, у тексті є й написання *привѣ́лъ* (59), але ця форма малоінформативна, оскільки таке написання може просто відбивати давній орфографічний узус власне для цього слова¹⁵. Не свідчить про якісь зміни в природі етимологічного *е* й написання *крадѣ́жъ* (31, 62, 64), оскільки це слово запозичене з польської і *ѣ* тут з'явився на місці польського закритого *é*. Так само не є інформативними написання *ты́лько*/*ты́л'ко* (27 слововживань), *кíлько* (50), *кíлка* (96): це запозичення з польської мови, звичайні для староукраїнського літературного узусу і не пов'язані з українськими звуковими процесами¹⁶. У тексті вживається й автентичний варіант *то́лько* (17 слововживань). Написання *перестерѣ́а́тъ* (109) не конче має відбивати перехід *е* в *і* (*перестерѣ́ъ*). Швидше за все *ѣ* у цьому випадку – орфографічне наслідування ц.-сл. *стрѣ́ци*. Винятковими прикладами, які дозволяють припустити вимову [i], є *перѣ́днѣ́тъ(и)* (106) та *ѣ́жъ* (*ко́лючаа* «їжак» (69). Натомість форми *сю́* (Р. в. мн., 20), *пю́рко* (63 зв.), *хѣ́тъ* (47 зв., 67), якщо тільки перші дві не позичені з польського узусу, дозволяють припустити, що у вимові автора на місці давніх *о* та *е* в новозакритому складі існували перехідні звуки типу [u], що цілком узгоджується з уявленнями про живу мову відповідного періоду. Про те саме може свідчити і форма *фортѣ́лювъ* (Р. в. мн., 111 зв.). Сучасний *і* на місці колишніх *о* та *е* в XVII ст. щойно утверджувався.

Текст «Науки» дає достатньо прикладів, які показують, що автор трактував графічний **ѣ** як [і]. А саме: *анѣжли* (73) – *ани(ж)ли* (76), *вѣзерѣнокъ* (84) – *визерѣнокъ* (41), *всѣ* (71 зв., 75 зв., 76 зв. etc.) – *всі* (74 зв.), *вѣлюбѣ* (70, 74 зв.) –

¹⁵ Там само. С. 565.

¹⁶ Там само. С. 563.

ω любви (20 зв.), нѣчѡгоω (2 зв., 4, 99) – ничѡгоω (3, 3 зв., 69 зв. etc.), нѣкѡмѣ (75 зв.) – никѡмѣ (75 зв., 83), нѣгды (108) – нѣгды (13, 32, 50, 106), полѣтѣици (Н. в. мн., 33 зв.) – политѣици (3н. в., 55). Поза цими формами **ѣ** на місці етимологічного **и** в питомих словах або на місці **і** в запозиченнях трапляється в таких одиницях: вомѣты (25), вомѣтовѣ (16 зв.), ищѣте (нак. сп., 78 зв.), кѣ смѣрѣнію (73); у флексіях: монастырѣ (Н. в. мн., 37 зв.), шпиталѣ (Н. в. мн., 39 зв.), зѣ любовѣ (75 зв.) – але для любвѣ (92), вѣ Цркви (64, 65), на чѣстѣ (29 зв.). У формі зѣ любовѣ літеру **ѣ** використано не замість давнього етимологічного для цього слова **е** (попри наявність у тексті форм любвѣ і Цркве (Р. в., 61 зв.), використаних у ролі стилістичних церковнослов'янізмів), а вже на місці пізнішого аналогічного **и**, оскільки давня вимова з **е** у відмінкових формах іменників з колишньою основою на -ѣ- в період постання пам'ятки була характерна лише для окремих віддалених від центру південно-західних та північних говорів¹⁷, натомість повсюдно ці іменники перейняли закінчення **и** за аналогією з іменниками з колишньою основою на -й- (як ночи, соли etc.). Це підтверджують форми Р. в. до любви (74), до Цркви (23). «Ять» позначає [i] також у написаннях до землѣ (5 зв.), шаблѣ (Р. в. одн., 60 зв.), що підтверджується аналогічними з граматичного погляду формами воли (Р. в., 34 зв.), гордѣи (69 зв.). І навпаки, форма з **и**, де мав би бути **ѣ** згідно з етимологічною парадигмою відмінювання твердої групи (див. далі про трактування **р** і **ц**): прѣци (Д. в., 92 зв.), ѡ царици (31 зв.), на вѣчѣри (49 зв.), – однак тут, імовірно, **и** позначає [y], у зв'язку з твердістю попередніх приголосних. Виразним прикладом, що свідчить про потрактування етимологічного **ѣ** як [i] є написання не ѣвши¹⁸ «не ївши» (96 зв.). Вагання між **ѣ** та **е** спостерігається в небагатьох коренях: полѣцѣно (28 зв.), полѣцѣндю (28 зв.) – полѣцѣль (42 зв.), полѣцѣнныи (54 зв.), полѣцѣннѣхъ (62), залѣцѣль (31), залѣцѣніємъ (31), злѣцѣннѣй (55); обѣцѣати (51), обѣцѣетъ (57), обѣцѣа(л) (78 зв.), обѣцѣючи (41) – обѣцѣетъ (98 зв.), обѣцѣль (39), обѣцѣали (95). Наведені вище лексеми – запозичення з польської, тобто вихідною є форма з **е**. Появу «ятя» тут можна пояснити, зокрема, правописною етимологізацією згідно з формою обѣтницами (59 зв.) та ц.-сл. обѣтъ, обѣцаніє тощо, яка згодом збіглася і з відповідним живомовним процесом (сучасне обіцати). Іменник речѣ у прямих і непрямих відмінках десятки разів виступає в тексті з **е**, але засвідчено також рѣчѣ (38 зв., 67), рѣчи (38 зв., 39). Це водночас правописне й живомовне помішання питомого рѣчѣ і польського rzecz, наслідки якого відбиті і в сучасній мові (річ, але речи тощо). Форми недѣла (63), недѣль (Р. в. мн., 96),

¹⁷ Історія української мови: Фонетика. К., 1979. С. 113.

¹⁸ Діакритичні знаки над літерою **и** є традиційним для «простої мови» позначенням йотації.

стрелáючи (47 зв.), *стрéлбы* (Р. в. одн., 60 зв.) з **е** на місці **ѣ** (замість *недѣля*, *стрѣлати*) для потрактування графічного **ѣ** в цій пам'ятці нерелевантні, оскільки пов'язані з фонетичною та граматичною аналогією¹⁹ і в час постання пам'ятки були ознакою живомовного узусу. Отже, можна впевнено твердити, що **ѣ** у «*Науці о тайні...*» позначає [i].

Пам'ятка відбиває перехід [e] в [o] після шиплячих та [j] перед наступним твердим приголосним. Цей перехід порушувався численними аналогіями і не охоплює всіх форм ні в діалектах, ні в літературній мові. Тож наявність форм без нього не означає, що ці написання не відбивають живої української вимови. Але чимало випадків його відбиття свідчать, що й тут правописний узус значною мірою узгоджено з розмовним. Наприклад: *жонѣ* (96), *каючомѣса* (2) – але *каючѣмѣса* (3), *назначѣный* (3), *нашой* (87), *нашѣл* (65 зв.), *пришѣл* (104 зв.), *ненасычѣнаа* (35 зв.), *ничѣгѣ* (3, 3 зв.), *нѣчѣгѣ* (2 зв., 4), *прошѣный* (110), *чогѣ/чогѣ* (4 зв., 14, 15 зв., 34, 36, 102), *дла чогѣ* (11 зв.), *чѣмѣ* (32 зв.), *ѣч чѣмѣ* (4, 24 зв., 41 зв., 44), *ѣ чѣмѣ* (11 зв.), *чорнокнѣзкѣ* (20), *чорнокнѣзкихѣ* (19 зв.), *щѣдроблѣвыми* (76). Форми *прошѣный*, *назначѣный*, *ненасычѣнаа*, можливо, з огляду на наголос, зумовлені польським впливом, проте не обов'язково, бо кореневе наголошування дієприкметників, що походять від дієслів із суфіксальним наголосом, є вторинним і в XVII ст. ще не цілком усталилося²⁰. Написання з [e], де можна було б сподіватися [o]: *чѣловѣкѣ* (103), *чѣтыри* (3), *шѣстомѣ* (24 зв.). Вимова цих слів з [e] поширена й по теперішніх південно-західних говорах української мови²¹. Форми *по горѣчѣмѣ* (72), *даѣючѣмѣ* (76), *даѣчѣмѣ* (76) узгоджуються з морфологічно однотипними формами м'якої відміни прикметників *блѣжнѣгѣ* (Р. в. одн., 29 зв., 31, 33 зв. etc.), *Бѣжѣи* (Р. в. ж. р. одн., 36), *Бѣжѣмѣ* (22 зв.), *бѣлѣи* (Р. в. ж. р. одн., 33), *трѣтѣмѣ* (21). Альтернативне написання *Бѣжѣмѣ* може бути пов'язане як з процесом переходу **е** в **о**, так і з початком уніфікації твердої і м'якої груп відмінювання, а форма *Бѣжѣѣ* (11 зв.) – або аналогічна у зв'язку з першим процесом, або закономірна згідно з другим.

Усупереч поданим вище прикладам переходу парадигма особового займенника третьої особи однини представлена регулярними написаннями з **ѣ**: *ѣѣ*, *ѣмѣ*, *ѣѣ*, що цілком узгоджується з практикою південно-західних говорів²².

¹⁹ Шевельов Ю. *Історична фонологія...* С. 550–552.

²⁰ Винницький В. *Українська акцентна система: становлення, розвиток*. Л, 2002. С. 394.

²¹ Шевельов Ю. *Історична фонологія...* С. 197.

²² Там само. С. 197.

Діалектне обґрунтування²³ має і регулярне початкове [je] в числівнику *єдинъ* та його похідних: *єдінъ* (102), *єдно́* «одне» (112), *єдино́* (74), *єдногѡ* (74), в *єдномъ* (57), *ѡ єдномъ* (95 зв.), *єдина́* (73 зв.), *єднѣ́* (Н. в. мн., 74), *єдна́къ* (3 зв., 69), *єдна́ко* (52 зв., 64, 74 зв.), *єдно́/єдно́* «тільки, лише» (65 зв., 87 зв.), *заєдно* (20 зв.), *єдна́ѣ(т)* (64), *єдна́кѣ* «однакові» (74). Хоча є приклад і з «новим ятем» – *переѣднѣ́т(и)* (106), себто з новим *i* в закритому складі.

Перехід *e* в *o*, що в українській мові відбувся і в окремих інших позиціях, відбито у відмінкових формах числівника *три*: *трохъ* (Р. в., 89), *ѡ тро(х)* (*рѣчаъ*) (74). Такі написання показують виразну тенденцію до фонетизації правопису. Відсутність позначення м'якості *r* в наведених формах теж слід уважати за відбиття живої української вимови, що доводять такі приклади: *вечѣрою* (48), *гѡркѣ́й* (10; у тексті ц.-сл. молитви), *звѣ́ры* (72), *лихвѣ́ра* (60 зв.), *лѣ́кара* (109 зв.), *повторѣ́ль* (11 зв.), *порѣтовѣ́нъ* (53), *ратѣ́но(к)* (13 зв.), *ратѣ́ати* (14, 30, 60), *ратѣ́аль* (24), *ратѣ́ючи* (59 зв.), *Царѣ́* (105), *Црѣ́* (Кл. в.; 8 зв.). Приклади збереження м'якого *r*: *оукарѣ́ючи* (50 зв.), *црѣ́* (105). Ствердіння *r* поширене більшою чи меншою мірою в усіх трьох наріччях української мови, хоча в сучасній літературній мові відбите лише в окремих морфологічних позиціях. Дослідники простежують зв'язок узусу «простої мови» щодо відбиття твердого чи палаталізованого *r* з реальним діалектним мовленням територій, звідки походять пам'ятки²⁴.

Натомість діалектні ізоглоси ствердіння [ц] не такі масштабні. Вони охоплюють, зокрема, частину поліських та південно-західних говорів²⁵. У пам'ятці ця риса відбита: *двѣ́дцѣ́тъ* (88), *двана(д)цѣ́ти* (101), *злочѣ́нцѡ(в)* (60), *мѣ́сца* (15 зв.), *на мѣ́сцѣ́* (64 зв., 65), *ѡбмѡ́вцы* (Д. в., 102), *ѡбѣ́тницами* (59 зв.), *ѡбѣ́цѣ́ти* (51), *ѡбѣ́цѣ́тъ* (57), *ѡбѣ́цѣ́ль* (39), *ѡбѣ́ца(л)* (28 зв., 78 зв., 104 зв.), *ѡбѣ́цѣ́ючи* (41), *ѡ́ца* (65), *пра́ца* (93 зв.), *пра́цы* (Р. в., 94), *пра́ци* (Д. в., 92 зв.), *пра́цѣ́* (Зн. в., 55, 93), *пра́цы* (Н. в. мн., 91 зв.), *працѡ́вати* (92), *працѣ́ютъ* (93), *працѣ́ючи* (37), *танцѡ́валь* (33), *чарѡвнѣ́ц/чарѡвнѣ́цъ* (19 зв., 42). Щоправда, якщо відсіяти запозичення з польської, які могли сприяти й відбиттю твердого [ц] (*мѣ́сце*, *пра́ца*, *ѡбѣ́цѣ́ти*), таких форм поменшає. Написання, які вказують на збереження м'якості, такі: *злочѣ́нцѣ́* (Д. в., 60), *Ма́тцѣ́* (Д. в., 100), *на мѣ́сцѣ́* (5 зв.), *на мѣ́стцѣ́* (8 зв.). Зрештою, таке вагання узусу стосовно твердості чи м'якості *ц* не є в другій половині XVII ст. чимось новим²⁶.

²³ *Історія української мови: Фонетика*. С. 146.

²⁴ Мойсієнко В. М. Відображення фонемі /р/ у пам'ятках північноукраїнського ареалу XVI-XVII ст. // <http://eprints.zu.edu.ua/1206/> (28.05.2009).

²⁵ *Історія української мови: Фонетика*. С. 316.

²⁶ Див., напр.: *Волинські грамоти XVI ст.* / Упор. В. Б. Задорожний, А. М. Матвієнко. С. 12.

Про тверду вимову шиплячих можуть свідчити написання: *влóжышь* (79), *жывотá* (42 зв., 77 зв.) *знáчьнаá* (44 зв.), *чы́й* (30). Хоча деякі з них можна пов'язати і з процесом злиття фонем /ʎ/ та /i/.

Безперечним свідченням орієнтації на живе мовлення є відбиття явища повноголосся. Співвідношення в тексті неповноголосих і повноголосих сполук, що продовжують праслов'янські *tort, tolt, tert, telt*, дозволяє стверджувати, що ядро літературного узусу для автора формували останні: *борóни(т)* (83), *боронíль* (19 зв., 58 зв.), *борóнена* (37 зв.), *з*боронáлсá* (53 зв.), *не борóнáчи* (58), *оборóна* (59 зв.), *борóтисá* (90), *вóлосы* (110 зв.), *ворóжо(к)* (42), *головá* (53, 80), *гóловѣ* (95, 101, 109 зв.), *головóю* (72 зв.), *головы́* (72 зв., 84), *в*гóловѣ* (110 зв.), *гóлодѣ* (92 зв.), *дѣрева* (Р. в., 64), *дѣрева* (Н. в. мн., 92 зв.), *дорóги* (Р. в., 36), *дорóгѣ* (Д. в., 92 зв., 96, 111), *в*дорóзѣ* (17), *подорóжногѣ* (72), *здорóвый* (55), *здорóва* (17, 49, 53, 109 зв.), *дóрого* (38), *поздорóвити* (46 зв.), *в*колóдáзи* (90 зв.), *корóткѣ* (111 зв.), *корóткость* (76 зв.), *в*кóротѣ* (71), *нагородíти* (68), *нагорóдѣ* (37 зв., 93 зв.), *наперéд** (94), *неѡсторóжънстю* (91 зв.), *в*огорóдѣ* (27 зв.), *ѡволоáет** (104), *ѡволóчилъ* (28), *ѡволока* (54), *ѡворочáет** (85), *перεбѣжимó* (54 зв.), *перεвáбилъ* (31 зв.), *перεвинíтъ* (81), *перεводíти* (33), *перεведёт** (35), *перεво(д)никóмъ* (61), *перεвыишáти* (17 зв.), *перεвыишáлъ* (43), *(сá) перεдражнá(л)* (23 зв.), *перεконáны(х)* (60), *перεстáти* (58 зв.), *перεставáти* (40 зв.), *перεставáлъ* (32 зв.), *перεставáй* (76), *поперεстáти* (96), *перεпсовáти* (44), *перεпсовáлъ* (14 зв.), *перεпдáетъ* (44), *перεривáлъ* (50 зв.), *перεшкóдити* (61 зв.), *перεшкóдил** (60, 61 зв.), *перεшкáжáетъ* (76), *перεшкóд** (76), *перεховáл** (60), *перεхóвывáлъ* (60, 61), *перεхóдá(т)* (78), *перεѣднá(и)* (106), *пóломень* (90), *порóжнихъ* (18 зв.), *порожневáнá* (89 зв.), *пóрохѣ* (107 зв.), *порошкѣ* (106 зв.), *скóромъ* (48 зв.), *ѡскорóмилсá* (16 зв.), *стерéчисá / сá стерéчи* (66, 67, 109 зв.), *стерεжѣ(т)сá* (109), *стерεжísá* (нак. сп., 76, 84), *перεстерѣáет** (109), *постерεчí* (69, 112), *постерεжéтъ* (69 зв.), *постерéжи* (39), *ѡстерéчисá* (84 зв.), *оустерεжéшисá* (96), *сторонý* (16 зв., 17, 75 зв. etc.), *стóронѣ* (38 зв., 92 зв.). Пам'ятка засвідчує і специфічну українську форму *оумерті* (25), що постала в XVII ст. з давнішої повноголосої *оумерети* внаслідок граматичної аналогії²⁷. Однак чимало форм виказують свою польську та церковнослов'янську прописку. До перших належать: *слóто* (78), *нáпрéдъ* (11, 76, 80 etc.), *нáпродъ* (31 зв., 33 зв., 86), *обрóтомъ* (92 зв.), *предсáвзáт'є* (66), *ѡ предсáвзáтю* (66), *прекладáетъ* (109 зв.), *прεпдáетъ* (102), *прεслѣдóвни(к)* (100), *прéшлыхъ* (68), *привлáчити* (38 зв.), *привлáчилъ* (31), *рострóпнымъ* (2 зв.), *нерострóпне* (41), *смрóдѣ* (111), *смрóдливою* (86), *найсмрóдливíшимъ* (86), *срóдки* (53), *срóдкѣ* (66 зв.), *ѡ срóдка(х)* (66), *стронý* (87 зв.), *сромóтне* (71 зв.), *трикрóтъ* (7 зв.). Церковнослов'янськими є: *брéмá* (97, 98), *власť*

²⁷ Шевельов Ю. *Історична фонологія...* С. 401.

(32), *Златоѡст*^ч (95), *многoгланиѣ* (50 зв.), *нравы* (80 зв.), *помраченіє* (50), *помраченіа* (52), *помраче(н)ный* (82 зв.), *пространна* (у непрямії цит., 73 зв.), *сласти* (41 зв.), *сластей* (41 зв.), *сладострастіа* (52), *сластолюбіє* (49), *в^ч средѡ* (64 зв.), *услаждати* (48), *оуслаждася* (16 зв.), *оуладиль* (49), *чрево* (85, 86), *чревѡ* (Д. в., 50 зв.) *чревобѣіє* (48 зв.). Усі ц.-сл. одиниці в цьому випадку належать до тематичної групи лексики моралі і явно зумовлені тут сильною асоціацією з відповідними контекстами в релігійній літературі ц.-сл. мовою. Як з польською, так і з церковнослов'янською писемною традицією можна пов'язати одиниці: *прѣбывати* (109 зв.), *прѣдса* (44), *предѡ* (12 зв., 15, 48 etc.), *прѣстѣиль* (35 зв.), *преходить* (78).

Подібно виглядає ситуація і з континуантами початкових праслов'янських сполук *ort, olt*. Більшість форм узгоджується з практикою живого українського мовлення: *зломити* (95), *зломиль* (12 зв., 64) – але також *зламал^ч* (22 зв.), *оулѡмный* (66 зв.) *оулѡмность* (65 зв.), *лакомство* (35 зв., 94 зв.), *робити* (55), *робѡты* (Р. в. одн., 36), *робѡтѡ* (98 зв.), *робѡтами* (21, 22 зв., 36), *робѡтникъ* (92, 98), *робѡтникови* (28), *робѡтником^ч* (Д. в. мн., 28), *неробѡтнымъ* (92), *рѡвень* (34), *рѡвны^х* (25 зв.), *рѡзѡмѡ* (17, 40), *розѡмѡти* (103 зв.), *розѡмѡль* (32), *розѡмѡючи* (32 зв.), *в^ч розѡмѡню* (70 зв.), *бѣ(з)розѡмны^х* (73), *безрозѡмнаа* (45). Суперечить цій практиці хіба що ц.-сл. форма *вырастают^ч* (56). Префікс *роз-/раз-*, який відбиває те саме звукове явище, засвідчено в обох варіантах з виразною перевагою першого: *розбираетъ* (4), *розбѡемъ* (43 зв.), *са ро(з)-нѡваетъ* (81 зв.), *ро^згладает^ч* (102), *розгѡдилъ* (31 зв.), *роздавати* (87 зв.), *ро(з)майтѡи* (2), *розмѡвою* (11 зв.), *розмышлѡти* (72 зв.), *нерозсѡднаа* (40 зв.), *розсѡвати* (102), *ро(з)чѣсати* (110 зв.), *розшѡфоваль* (28), *росказанье* (35, 57), *росказал^ч* (57), *росказова(л)* (58 зв.), *(са) роспѡстиль* (40), *роспѡста* (48), *роспа(ч)* (45 зв.), *росправѡваль* (50 зв.), *оуроскошѡваль* (49), *ростѡче(н)* (71 зв.) тощо; але також *в^ч разбѡлх^ч* (17 зв.), *разбѡйники* (72), *ра(з)лічnymi* (79), *разрѡшати* (2 зв.), *разрѡшити* (3), *разрѡшеніє* (8 зв.), *разрѡшеніємъ* (65 зв.). Ц.-сл. вплив на рівні правопису й лексики в другому випадку очевидний.

Український перехід *л* у *[w]* в позиції після *о < ѡ* перед наступним приголосним відбито в написанні *воѡвки* (мн., 48 зв.). Однак зазвичай маємо форми з *л*: *долго* (19, 20 зв., 28 зв. etc.), *долгі* (мн., 28, 36 зв., 82 etc.), *змѡлчати* (34 зв.), *замолчанье* (61 зв.), *наполнати* (48), *допѡлниа* (66 зв.), *по(л)но* (85), *толкѡчі* (47) тощо.

Привертають увагу випадки неетимологічних написань, що відбивають українське чергування *у / в*: *вѡдаемѡса* (105 зв.), *са вѡдаваль* (36 зв.), *впѡсти* (87 зв.), *вѡвесь* (79)²⁸.

²⁸ Варіант *увесь/ввесь* виник внаслідок контамінації закономірної з погляду етимології форми *весь* та нових форм з *у – уся, усе, усѡ* (див.: Шевельов Ю. Цит. праця. С. 382). На новопосталий варіант, як бачимо, поширилося те саме правило чергування.

«Наука...» дає надзвичайно цікавий ілюстративний матеріал до історії звукового водностаїння префіксів і прийменників з *-с/-з*, які стали в них кінцевими внаслідок занепаду редукованого голосного *ъ*. Щодо префікса й прийменника *с/з* в усіх позиціях тут засвідчена абсолютна перевага *з*, наприклад: *збираль* (61), *зблѣзнено* (103 зв.), *збѣгли* (46 зв.), *згіндль* (82), *згѣднѣю* (34 зв.), *згѣдѣ* (37 зв.), *з'грѣшил* (16), *з'кінуль* (71), *зложиль* (108 зв.), *злѣчиш* (81 зв.), *змáзалъ* (106 зв.), *змѣлова(л)са* (13 зв.), *змѣви(л)* (59), *зносѣти* (45 зв.), *зровналь* (43), *зрозѣмѣти* (112), *з'трѣдна* (105); *з' блѣжними* (13 зв.), *з' водѣю* (87 зв.), *з' гордѣни* (69 зв.), *з' грѣховѣ* (65 зв.), *з' домовниковѣ* (76 зв.), *з' егѣ* (45), *з' клеветѣ* (103), *з' котѣрими* (110), *з' любѣвию* (69), *з' мнѣгими* (59), *з' нихъ* (23 зв.), *з' ѡкрѣтою* (72 зв.), *з' пѣришихъ* (84 зв.), *з' послѣиѣнства* (98 зв.), *з' пѣнства* (51 зв.), *з' радѣстѣю* (108 зв.), *з' рѣскоши* (51 зв.), *з' скрѣхою* (8 зв.), *з' собѣю* (61), *з' чѣгѣ бы* (36) тощо. Альтернативні приклади з *с* нечисленні, і, що цікаво, відображають тенденцію, яка стала нормою сучасної української літературної мови – написання *с* перед *к, п, т, х* (тепер, щоправда, в орфографії це діє лише щодо префікса *с-*, але у вимові також і щодо прийменника²⁹): *складаетъ* (110), *спротивлѣтиса* (91), *створиль* (69 зв.); *с' кѣмъ* (25, 44, 46) – але *з' ки(м)* (110), *с' Пѣсма* (35), *сѣ стрѣхо(м)* (50 зв., 69), *с' трѣдностю* (53). Текст містить і написання, які свідчать про одзвінчення кінцевого звука в префіксі *роз-* перед глухими приголосними: *нерозсѣднаа* (40 зв.), *розсѣвати* (102), *ро(з)чесѣти* (110 зв.), *розшѣфоваль* (28). Хоча, знову ж таки, перед *к, п, т* маємо *рос-*: *росказаль* (57), *росказова(л)* (58 зв.), *росказетъ* (99), *росказанье* (35, 57), *роскошнѣйшаа* (74), *оуроскошоваль* (49), *рѣсна(ч)* (45 зв.), *росправоваль* (50 зв.), *(са) роспѣстиль* (40), *роспѣста* (48), *роспѣстны(х)* (84), *ростѣче(н)* (71 зв.), *ростраст* (112 зв.), *ростраснѣти* (50). Префікс *без-* і прийменник *без* послідовно вживаються з кінцевим *з*, згідно з дзвінкою вимовою, хоча давніше в орфографічному узусі перед глухими в префіксі писали, як правило, *с* (а іноді також і в прийменнику)³⁰. Приклади префікса перед глухими: *безконѣчный* (мн., 67 зв.), *безпѣчне* / *без'пѣчне* (12, 20, 22), *небезпѣченство* (39, 104 зв.), *небезпѣченства* / *небе(з)пѣченства* (мн., 17, 36 зв.), *бе(з)потрѣбне* (12 зв.), *без'пѣвне* (45 зв.), *бе(з)стѣдны* (51), *безчѣстїа* (81 зв.), *безчѣстїемъ* (81 зв.), *бе(з)чѣстимо* (95 зв.), *в'безчїніи* (13 зв.), *безчїніами* (21), *безъчиноваль* (22 зв.).

Варто звернути увагу на відбиття в пам'ятці наслідків давніх палаталізаційних процесів, пов'язаних зі зміною сполук приголосних з наступним *ј*. Зокрема, на місці праслов'янської сполуки *tј* переважно виступає *ч*, відповідно до живої

²⁹ Погрібний М. *Українська літературна вимова*. Дніпропетровськ, 1992. С. 12.

³⁰ Див.: *Словарь древнерусского языка XI–XIV вв.* Т. 1. М., 1988. С. 124–154.

української вимови: *берѣчим* (О. в. одн., 76 зв.), *грѣшачомѣ* (59 зв.), *жиючими* (30), *каючийся* (4 зв.), *неоумираючий* (110 зв.), *потребдючого* (14), *сладжачихъ* (84), *са сповѣдаючий* (108), *оучачийся* (92), *чинячихъ* (59), *ѡворочаетъ* (85), *пѣмочю* (28 зв., 66) тощо. Те ж саме бачимо в інфінітивах, де живомовне ч, яке досі збереглося в південно-західних говорах, постало на місці праслов'янських сполук *gt', kt'*: *збѣчи* (15 зв., 112 зв.), *стерѣчи(ся)* (66, 67, 109 зв.), *постеречий* (69, 112), *ѡстерѣчися* (84 зв.). Однак є й форми, перенесені з церковнослов'янської мови, які, втім, не можна вважати показовими. Окремі з них явно «живцем» узято з певних ц.-сл. контекстів: це написання *хощеть* (2), *насыщенномѣ* (84 зв.) в непрямих цитатах та *пѣмощи* у складі фразеологічного виразу: *рѣкъ пѣмощи податъ* (111 зв.). Те ж саме, мабуть, можна сказати про форму *нощно(м)* у словосполученні *по искѣиеній нощно(м)* (12). Окрім наведених, у тексті зафіксовано форму *иночествдющихъ* (78 зв.).

Продовженням давньої сполуки *dj* у пам'ятці доволі послідовно виступає звук [ж], переданий літерою **ж**: *в'збѣжаетъ* (73), *в'збѣжajúть* (84 зв.), *в'збѣжали* (67 зв.), *взгоржѣный* (70), *в'згоржѣный* (88 зв.), *выглажено* (88 зв.), *забрѣжена* (110 зв.), *затвержаетъ* (85), *нагорожати* (62 зв.), *побѣжаетъ* (47 зв., 64), *побѣжajúть* (92 зв.), *рожай* (87), *прирожоной* (27 зв.), *прироженъ* (74), *посѣжajúчи* (50 зв.), *оутрѣженъ* (Р. в., 72 зв.). Проте кілька написань відбивають церковнослов'янську фонетику: ц.-сл. *трижды* (5 зв.) поруч із польським *трикрѣтъ* (7 зв.); *нѣжды* (48 зв.), *въ одѣждѣ (іерейскѣю)* (65), *изможд(д)енія (плоти)* (90 зв.). Останні дві одиниці явно є залишеними без перекладу книжними кліше, а слово *нужда* можна вважати живомовним запозиченням з церковнослов'янської, оскільки в такому ж вигляді воно існує й у сучасній українській літературній мові. На місці колишньої сполуки *zdj* використано буквосполучення **жч**, де **ч** традиційно позначає африкату [dʒ]: *дожчѣви* (Д. в., 47).

У пам'ятці немає однастайности щодо передачі рефлексів праслов'янських сполук «губний+ј». У сучасній українській літературній мові на їх місці переважно виступає сполука «губний+л'», причому в дієсловах четвертого класу вона поширена й на деякі інші форми парадигми, де первісно не було сполуки «губний+ј». Бачимо в «Науці...» як форми з епентетичним л, так і без нього: *вѡнтпли(л)* (19), *вымовлѣть* (22, 35, 60), *(ся) забавлѣти* (101 зв.), *заставлѣ(л)* (60), *затлѣмлѣючи* (30), *намовлѣ(л)* (53), *ѡбмовлѣючи* (50 зв.), *ѡста(в)лѣємо* (89), *розмовлѣти* (23), *розмовлѣть* (22, 23), *приваблѣлъ* (18), *приспособлѣть* (22 зв.), *зарѡбленѡе* (28), *слѣвленъ* (32); але *выживѣна* (78 зв.), *ся заставлѣть* (60), *не любѣтъ* (70), *мѡвачи* (22, 25 зв., 58, 71, 83, 88 зв.), *мовачий* (22, 78 зв.), *рѡбатъ* (19 зв.), *необавенъ* (62), *постановѣню* (55 зв.), *сверблѣче* (91). Остання серія прикладів може відображати як вимову «губний+ј», досі

наявну в деяких говірках, так і вимову з м'яким губним за польським зразком. Імовірнішим, принаймні щодо дієслівних форм, видається перше, оскільки подібну орфографію бачимо і в формах, де вимова «губний+ј» не викликає сумніву: *п'яний* (50 зв.), *п'яństwo* (64 зв.), *п'яницею* (47 зв.), *б'ючі* (32 зв.). Є й спроби графічно позначити роздільну вимову ґриками (у сучасній українській мові цю функцію виконує апостроф): *б'ючі* (47 зв.), *об'ґви(л)* (29 зв.).

Орієнтація «простої мови» на живомовну фонетику зумовила поступове закріплення в писемному узусі наслідків багатьох фонетичних змін, пов'язаних з асиміляцією, дисиміляцією та спрощенням у групах приголосних. Зокрема, відбиття морфологічних змін на межі кореня і суфіксів *-ськ-*, *-ство* часом близьке до сучасного орфографічного способу їх відображення: *чорнокнізкіє* (20), *чорнокнізкихъ* (19 зв.), *в'ґббѣствѣ* (55), *дґчастництво* (60 зв.), *шлґхѣцтвѣ* (20 зв.). Іноді ж застосовано варіанти орфографії, яка становить компроміс між етимологією і живою вимовою: *дґдґіцство* (74), *лґдѣзскій* (87), *звѣтґзства* (Р. в., 68), *кровоприсґзство* (38, 95), *в'ґкдґпецствѣ* (44 зв.), *робґацства* (71 зв., 73), *оубѣзство* (79 зв., 86). Є й інші цікаві варіанти живомовних спрощень, не успадковані сучасною українською літературною мовою: *богґаствахъ* (77 зв.) – але *богґацство* (77 зв.), *богґацства* (мн., 78); *свѣдѣцво* (94 зв.) – але *свѣдѣцтво* (94 зв.).

Деякі випадки відбиття живомовної асиміляції в групах приголосних характеризуються регулярністю орфограм. Наприклад: *щґстє* (Зн., в., 20 зв.), *щґстґ* (Р. в., 20, 42 зв., 45), *щґстґґ* (Р. в., 45), *нещґст'є* (Н. в., 45), *нещґстґ* (Зн. в., 68 зв.), *нещґстґ* (Р. в., 26, 45, 58 зв.), *щґслівыи* (99), *щґститѣ* (43 зв.); *що/щѡ* (спол. і займ., 109 разів) – проти *что/чтѡ* (70 зв., 76), *щѡбы* (65 зв.), *щѡразѣ* (41), *щѡдѣ* (12 зв.), *щѡнайдаѣ* (109 зв.). Натомість форма *кто* у пам'ятці регулярно виступає без дисиміляції, властивій сучасній українській літературній мові і відображеної графічно в багатьох пам'ятках «простої мови». Оскільки автор не вагається радикально відступати від етимологічного правопису у випадку *що*, слід гадати, що й написання *кто* відбиває якийсь діалектний розмовний узус, адже дисимілятивна зміна *кто>хто* мала свого часу регіональний характер³¹, і форму *кто* ще недавно можна було спостерегти в окремих говірках³².

Текст «*Науки о тайні...*» відбиває ряд цікавих випадків спрощень у групах приголосних, які стали нормою сучасної української літературної мови. Утім безперечної переваги в узусі такі написання ще не набули і конкурують з

³¹ Шевельов Юрій. *Історична фонологія...* С. 430.

³² Атлас української мови. Т. 1–3. К, 1984–2002 (далі – АУМ). Т. 2, коментар № 214 (с. 48).

етимологічною орфографією: *нѣжныхъ* (32 зв.), *празники* (33), *въ прѣзности* (у ц.-сл. цитаті, 86 зв.), також *прѣз(д)огов* (*слова*) (Р. в., 94), *легкомыслности* (Н. в. мн., 57), *болѣсное* (73) – але *легкомыслностъ* (52), *оумыслне* / *оумысл'не* (57 зв., 63), *по(ст)ны(й)* (49 зв.), *пѣстногов* (49 зв.), *роспѣстны(х)* (84), *дчастництво* (60 зв.), *оучаствико(м)* (60 зв.), *оустне* (61 зв.) тощо. Так само *мѣце* (15 зв., 63) *мѣца* (15 зв., 17 зв.), *мѣцемъ* (86), *на мѣцѣ* (5 зв., 96 зв., 97, 99 зв.), *на мѣцѣ* (64 зв., 65, 92), *на мѣца(х)* (87) – але *мѣстца* (мн., 40 зв., 41), *(на) мѣстцѣ* (8 зв., 98 зв.), *на мѣстцѣ* (70 зв.), *(на) мѣстца(х)* (102); *сѣрца* (18) – але *сѣрце* (36 зв.). В останньому випадку етимологічне написання підтримувалося ще й тим, що це слово традиційно писали скорочено з виносною літерою д («добро»-титлом): *срѣце*. У «*Науці о тайні...*» також постійно вживається варіант написання цього слова з «добро»-титлом. Ще один випадок, коли домінує етимологічне, а тут, по суті – церковнослов'янське, написання без спрощення, становлять відмінкові форми числівника *сім* та його похідні: *о се(д)мі* (31 зв., 33 зв.), *сѣдмому* (26), *в' се(д)момъ* (40), – і лише один раз *о семі* (36 зв.). Річ у тім, що числівники взагалі належать до високочастотної лексики в текстах богослужбових книг, і подолати вплив ц.-сл. орфографії тут було не просто.

У «*Науці о тайні...*» є й інші цікаві випадки радикального відступу від етимологічного правопису на користь відображення живомовних українських фонетичних рис. До таких фактів відносимо відбиття протези: *гистѣрико(в)* (71 зв., 88 зв.), *Голофѣрна* (86 зв.); усунення гіатусу (збігу голосних): *навѣ(к)* (109) – але тут-таки двічі *навѣкъ* (109).

Літера г в «простій мові» позначає, звичайно, фрикативний звук, наявний і в сучасних українській та білоруській мовах. На позначення іншомовного [g] в ряді слів уживається г: *вилго(т)ныхъ* (87 зв.), *гвалтъ* (37), *гды* (регулярно), *нігды* (регулярно), *гмахъ* (107), *грднѣвногов* (107 зв.), *грд(н)тѣючи* (67), *по грѣнѣ* (59), *(при) Лѣтѣргѣй* (11 зв.) – але *(при) Лѣтѣргѣй* (65), *срѣге* (83 зв.), *фолгѣючи* (48), *цирографъ* (105) тощо.

Водночас пам'ятка відображає навіть деякі релікти другого південно-слов'янського впливу в орфографії. Це літературна тенденція XV – початку XVI ст., що виникла в Болгарії і мала на меті повернення до «чистої» церковнослов'янської мови. Ознаки другого південнослов'янського впливу загалом не надто притаманні узусові «простої мови» і, якщо з'являються, відбивають хіба що особисті правописні вподобання чи звички автора конкретного тексту. У «*Науці о тайні...*» це насамперед графічне усунення йотації: *діаѣволъ* (95 зв.), *діаѣволскимъ* (81 зв.), *жѣтіа* (109 зв.), *ѡпѣцѣніа* (5), *пѣаницѣ* (84), *процѣніа* (4), *хрѣтіаніна* (38), *хрѣтіаньскѣю* (37 зв.), *знѣчна(а)* (44 зв.), *лѣкаѣаа* (2 зв.), *лѣпиѣаа* (99), *ѡсоблиѣа(а)* (108), *трѣта(а)* (34), *пѣта(а)*

(34 зв.), *пожитѣчнаа* (92) тощо. І хоч таких прикладів у пам'ятці багато, подібні написання навіть у межах цього тексту не можна назвати систематичними. Тут-таки маємо: *ди́авола* (75), *ди́аволскаа* (75 зв.), *Марти́нїа(н)* (91), *пока́нїа* (3), *зна́чьнаа* (44 зв.), *омы́таа* (106 зв.) тощо. Альтернативні написання трапляються і в межах речення: *лѣ́пишаа єст^ч конди́ціа оубо́ги(х) нѣ́жли Пано́въ, и лѣ́пишаа є(ст) речъ бы́ти по(д) послѣ́и́енствомъ, анѣ́жли владѣ́ти* (99).

Як поданий вище аналіз фонетичних рис тексту «*Науки о тайні...*», так і морфологічні явища, відбиті в пам'ятці, підтверджують узагальнення, що риси простомовних текстів, які ідентифікуються на фонологічному і морфологічному рівнях, у своїй цілості відповідають природі живих української та білоруської мов³³. Говорячи про морфологію, можемо знайти дуже небагато фактів у тексті, які можуть суперечити цьому твердженню, і всі вони кількісно мають характер винятків та сусідять із альтернативними формами.

Та навіть ці нечисленні факти не можуть бути однозначно визнані неживомовними, а радше – архаїчними, хоч, імовірно, вони й підтримані в окремих випадках польським чи церковнослов'янським зразком. У словозміні іменника це, наприклад, форми *дне* (Р. в., 76 зв.) – пор. *дна* (5 словоформ); *мы́слию* (О. в., 16) – пор., напр., *вели́костю* (78); *плюга́вствы* (О. в. мн., 110 зв.), *про́мыслы* (112) – пор. *торга́ми* (21), *добра́ми* (77), *слова́ми* (47) тощо; *о Хрѣ́ті́анехъ* (М. в. мн., 103 зв.), *в^ч (п)ати* *лѣ́техъ* (95 зв.), *о Пано́в(х)* (50 зв.) – пор. *по грѣ́хэхъ* (112 зв.), *на смѣ́хэхъ и жа́ртахъ* (18 зв.), *в^ч бога́ствахъ* (77 зв.), *по мѣ́стахъ* (87) тощо. Безперечно живомовним, наявним у діалектах і до сьогодні³⁴, є архаїчне закінчення іменників Д. в. мн. теперішньої другої відміни **-ом**, **-ем**: *бога(т)ствомъ* (Д. в. мн., 20 зв.), *гро́ишомъ* (38), *грѣ́хóмъ* (107 зв.), *кома́ро́м^ч и овадо́(м)* (90 зв.), *робо́тником^ч* (28), *ро́дичомъ* (100), *дне́мъ* (37), *обыва́телемъ* (110) тощо. Зафіксовано тільки дві альтернативні форми з новою флексією **-ам**, що стала нормою сучасної української мови: *по́стамъ* (37), *искди́и́ніамъ* (1 зв.). Варто окремо відзначити наявність у Д. в. другої відміни флексій **-ови**, **-еви**, що походять з давньої відміни іменників з основою на **-й-** (*сынъ, домъ* тощо). В українській мові ці флексії поширилися на всі іменники, що об'єдналися в сучасній другій відміні в результаті тривалого процесу перерозподілу давніх відмін: *зло́дѣви* (102), *лихварѣви* (60 зв.), *робо́тникови* (28), *чѣ́кови* (109 зв.) тощо. Згаданий процес перерозподілу парадигм у XVII ст. ще остаточно не завершився, але іменникова словозміна «*Науки о тайні...*» вже дуже близька до сучасної української.

³³ Мозер М. *Що таке «проста мова»?* С. 95.

³⁴ АУМ. Т. 2, карта № 202; Т. 3, ч. 3, карта № 16.

Так само живомовною є й словозміна прикметника. У пам'ятці, щоправда, дуже мало стягнених форм, але це пояснюється тим, що в XVII ст. вони ще не набули виразної переваги в діалектному мовленні, а в окремих говорах північного й південно-західного наріччя нестягнені форми збереглися й дотепер³⁵. Маємо на увазі такі написання як *неслѣдина* (Н. в. одн. ж. р., 93), *лѣзка* (93 зв.), *котра́а* (101), *кака́а* (102 зв.); *найме́нишю* (Д. в. одн. ж. р., 98 зв.), *особли́вдю* (99), *сквѣ́дю* (76 зв.); *до́часныи* (Н. в. мн., 78), *злы́и* (97 зв.), *но́выи* (10), *ста́ршии* (97), *яко́вѣи* (91), *вели́кіє* (69 зв.), *котры́є* (78), *плѣ́тскіє* (90), *ро́зума́и́тыє* (88 зв.) тощо. Приклад зі стягнутою формою: *тыи сѣтъ щасли́выи. ко(т)рии вѣ ко́ждой сво́ей спра́вѣ послѣди́и́ствѣ сѣтъ подлѣ́глы* (99).

Одиничні церковнослов'янські відмінкові форми живцем перенесені з текстів цією мовою. Про це свідчить і контекст: *ѣ́къ ѿ са́маго Хрѣ́ста при́нѣвши* (3); *добродѣ́тели сво́а* (13); *О се(д)ми́ грѣ́ха(х) сме(р)те(л)ны(х), и про́чихъ грѣ́хахъ* (31). Також у книжних кліше: *и про́: томѣ подобна́а* (58), *и про́чаа такова́а* (69 зв.).

Виразно живомовною є словозміна дієслів у тексті «*Науки о тайні...*». Релевантними ознаками з цього погляду є часто вживане закінчення **-мо** в першій особі множини теперішнього часу, наприклад: *жѣ́моу* (103 зв.), *грѣ́шимѣ* (103 зв.), *мо́вимѣ* (74 зв.). Альтернативою до нього, як і в сучасній українській мові, є флексія **-мъ**: *звѣ́та́жѣ́мъ* (90), *ма́емъ* (88 зв.), *чи́та́емъ* (95 зв.).

Форми минулого часу дієслова в сучасній українській мові, як відомо, походять із давньої форми перфекта, який утворювався шляхом поєднання активного нечленного дієприкметника на **-лъ**, **-ла**, **-ло** та дієслова *быти* в особових формах теперішнього часу. На таку архаїчну форму в тексті «*Науки о тайні...*» натрапляємо в цитаті з Йоана Золотоустого: *Сло́го чѣ́ка, кото́рыѣ та слѣ́хае́тъ, до го́ршого привѣ́тъ еси́, и оучи́ни́лъ еси́ не́пріѣзнь ме́жи споко́йными* (103 зв.). Перехідною стадією, яка широко засвідчена в пам'ятках «простої мови» і збережена в деяких сучасних південно-західних говорах, можна вважати перетворення дієслова-зв'язки на енклітик. Проте в «*Науці о тайні...*» випадків приєднання таких енклітиків до особових дієслів дуже мало, і з усього видно, що для автора така практика не притаманна. Наприклад, у формулі сповіді: *Згрѣ́ши́лѣмъ Гдѣ́ Бгѣ́ вѣ то(м), ѣ́бо ѿ́номъ, и про́: (8)*. Частіше вони приєднуються до сполучників та часток у конструкціях із минулим часом або бажальним чи умовним значенням: *абы́смо* (92), *бы́смѣ* (81), *ажѣ́быс* (76 зв.), *же́бысѣ* (80), *щѣ́смо* (93) тощо.

Проте регулярним засобом вираження минулого часу в тексті пам'ятки є форми колишніх дієприкметників на **-лъ**, **-ла**, **-ло**: *зго́жа(л)* (18), *приве́(л)* (2 зв.),

³⁵ Жовтобрюх М. А. та ін. *Історична грамати́ка української мови*. К., 1980. С. 175, 180.

свободѣль (2 зв.), чѣль (49 зв.), ховѣль (50) тощо. У сучасній українській мові форма чоловічого роду однини минулого часу заступлена колишнім активним дієприкметником минулого часу, що в одиницях, утворених від дієслівних основ на голосний, закінчується на *-въ*³⁶. У пам'ятці цю заміну засвідчено формами *возлюбѣвъ* (2), *изволи(в)* (2), *ѡклада(в)* (18). Треба сказати, що навіть ці кілька випадків виказують досить рішучу правописну орієнтацію на живу українську вимову. Бо, по-перше, у другій половині XVII ст. цей процес ще не був остаточно завершеним і в розмовній мові, а, по-друге, правописне *л* було узуальною орфограмою і значно пізніше.

Дієприслівники, що трапляються в тексті, утворені згідно з граматичними правилами української мови, які залишилися незмінними дотепер: *принѣвши* (3), *по(д)пѣвши* (12 зв.), *нашѡвши* (37 зв.), *читѡючи* (11 зв.), *прѣгнѡчи* (12 зв.) тощо. Українські дієприслівники, як відомо, за походженням є застиглими відмінковими формами колишніх активних нечленних дієприкметників жіночого роду. Проте, втративши парадигму, мова не відразу й не повністю втратила колишні дієприкметникові функції цих форм. Тобто трапляються випадки, коли дієприслівник не є атрибутом дієслова-присудка. Такі приклади архаїчного синтаксису Павло Житецький пояснював тим, що «в той саме час, як забувались форми цих дієприкметників, функції їх властиві були живому чуттю мови»³⁷. Цим пояснюється наявність у «*Науці о тайні...*» таких конструкцій: *и Каїна надѣстѣль* [диявол], *же позавѣдѣвши Братѡ, ѣжѣ Бѣѡ офѣры єгѡ принѣль, за що и оубѣти єгѡ надѣль неви(н)ного Брата* (74 зв.); *Гнѣвливыѣ подобѣнь є(ст) томѡ, котрый хотѣчи забитѣ іакѡю мѡрнѡю пѣашкѡ, на котрѡю закрадѡючиѣ, напѣ(л) бы несподѣване на Левѡ, ѡ котѡрого бы згѣнѣль* (81 зв.–82); *Гды (ж) за нашѣмъ недѡбалствомъ чѣсто тѡѡ стрѣсть заражѣетъ нѣдѡ дѣѡ, же напотѡмъ зъ великою трѡдностю намъ прихѡдитъ ѡнѡю выкорѣнѣючи, котрѡѡ за неѡостѡрѡжѣнностью нашѣю прилѣпѣласѡ до срѡца* (91 зв.). Подібні приклади є й у новій українській літературі та фольклорі³⁸.

Наявні ж активні дієприкметники на *-уч-*, *-юч-*, хоч їх будова й не суперечить українській граматиці, ми вважаємо кальками відповідних польських та церковнослов'янських форм: *даючѣмѡ* (Д. в., 76), *идѡчихъ* (Р. в. мн., 78 зв.), *бѣрѡчимъ* (Д. в. мн., 76 зв.) тощо.

³⁶ Це був не фонетичний перехід *l > w*, а зміна на рівні морфології. Див.: Сімович В. *Прогнозоване українське укранське «л»* // Записки Наукового товариства імені Шевченка. Т. 155. Л., 1937. С. 139–152; Шевельов Юрій. *Історична фонологія...* С. 530–532.

³⁷ Житецький П. Г. *Нарис літературної історії української мови в XVII ст.* // *Вибрані праці*. Філологія. К., 1987. С. 40.

³⁸ Див.: Курило О. *Уваги до сучасної української літературної мови*. К., 2004. С. 38–52.

В основному ж мова «*Науки о тайні...*» на морфологічному рівні безальтернативно відбиває українську розмовну практику.

Та якщо українська основа на фонетичному й морфологічному рівні мови «*Науки о тайні...*» очевидна, то справа з лексикою і синтаксисом виглядає значно складніше.

У лексиці, зокрема, певну кількість одиниць можна ідентифікувати як церковнослов'янські. Це майже виключно назви понять сфери моралі та релігії, часто – у складі сталих книжних виразів. Наприклад: *безвременно* (ніаль або ъдаль) (49 зв.), (са) *воздѣржати* (41 зв.), *возненавидѣль* (свой злый обычай) (2 зв.), *са гндшаѣтъ* (45), *дерзновѣніе* (къ Бѣ) (32 зв.), *в добродѣтели* (12 зв.), *изволаѣтъ* (грѣшити) (1 зв.), *измож(д)еніа* (плоти) (90 зв.), *исквиѣніамъ* (бѣсовскимъ) (1 зв.), *овдѣченіа* (свои(х) грѣховъ) (5), *ощѣтилъ* (в себѣ що подобное) (65 зв.), *по исквиѣніи* ношно(м) (12), *клеветали* (30), *страсть* (90 зв.), *схолодѣніе* (49зв.), (азыкъ) *оулаждаѣти* (47 зв.), *оулаждаѣлся* (16 зв.), (срѣце свое) *оула(з)вити* (40 зв.) тощо. Сталі формули іншомовних текстів релігійної тематики найлегше проникають у простомовні твори, чи то з церковнослов'янських вірців: *за бѣ(з)мѣрны(м) іадѣніемъ або питіемъ* (50), – чи з польських: *з пѣнств(а) ѡбо іадѣна збытнего* (51 зв.).

Чимало церковнослов'янських слів трапляється серед назв гріхів та їх різновидів. Це, наприклад, назви різновидів та плодів *обжирства*: *безвременіе, чревобѣсіе, або обладеніе, гортанобѣсіе, або сластолюбіе, многогланіе, кощѣнство, оскверненіе*.

Тоді як церковнослов'янський пласт у лексиці пам'ятки переважно обмежений певними тематичними групами, польські одиниці представлені тут значно ширше. Говорячи про польську лексику, ми, звичайно, не вказуємо цим атрибутом на її етимологію, а лише ідентифікуємо її належність до системи польської мови в той час. Як уже сказано на початку статті, ми гадаємо, що некоректно трактувати всі одиниці, які явно виказують своє польське походження, як запозичення в традиційному сенсі цього терміна. Адже багатьох із них не було (або вони були маргінальними й оказіональними) в українському живому мовленні, натомість у текстах «простою мовою» вони звичайні. Ми вважаємо, що продуктивніше пояснювати існування значного відсотку польської лексики в простомовних текстах відкритістю цієї літературної системи для лексичних одиниць польської мови, які при цьому, навіть будучи морфологічно й фонетично адаптованими, не втрачають своєї польської мовної прив'язки. З іншого боку, необхідно визначити межі цієї відкритості, для чого необхідне якомога повніше лексикографічне опрацювання відповідної лексики, гарний початок якому поклав Александр Булика³⁹. Треба сказати, що навіть

³⁹ Булика А. М. *Даўнія запазычанні беларускай мовы*. Мінск, 1972.

трактуючи польські слова у пам'ятках «простої мови» як запозичення, він наголошує, що існує ряд одиниць, запозичення яких не зумовлене потребами розвитку лексичної системи⁴⁰, і вже це, на нашу думку, змушує замислитися над природою цих т. зв. запозичень.

Та вважати все польське в лексиці простомовних текстів запозиченнями – це одна крайність. Іншою є твердження, що лексика простомовних текстів є взагалі польською, лишень адаптованою зовнішньо відповідно до вимог української фонетики та морфології⁴¹. Безперечно, що в більшості пам'яток «простої мови» справді є величезний пласт польської лексики, а в тій частині, яка не асоціюється з власне польським лексиконом, трапляється не так багато одиниць, що притаманні українській мові й чужі польській (це зрозуміло, оскільки дві названі мови розвивалися в тісному зв'язку і на лексичному рівні дуже близькі). Але говорити про базову польськість лексики, на нашу думку, не коректно, оскільки основним стимулом існування й розвитку «простої мови» таки була її зрозумілість для носія української мови, а не потреба створити кириличні тексти для тих, хто не вміє читати латинкою, як вважає М. Мозер⁴². Це підтверджують базова українська фонетика і морфологія, численні свідчення про вимогу зрозумілості текстів для українських мовців, і, зрештою, наявність у XVIII ст. простомовних текстів латинкою, бо на той час деякі зі згаданих мовців ліпше знали латинську абетку, ніж кириличну.

Певні труднощі в розмежуванні польського і українського в лексичному узусі «простої мови» викликає та обставина, що ми не завжди володіємо інструментом, який би допоміг установити, чи існувала певна одиниця в узусі тогочасного народнорозмовного мовлення. Адже і дані сучасних діалектів, і випадки більш-менш точного відтворення усного мовлення в пам'ятках (наприклад, у судових справах), свідчать, що й в усному мовленні лексичних полонізмів тоді було набагато більше, ніж тепер. Проте обсяг реального потоку запозичень, про який можемо судити як з названих джерел, так і з фактів сучасної української літературної мови, усе ж таки був незрівнянно меншим від кількості польських слів у простомовних текстах.

Зокрема, на прикладі *«Науки о тайні...»*, до слів, які можуть бути віднесені до українського народнорозмовного узусу, хоч їх і немає в сучасній літературній мові, можна віднести такі одиниці: *bárzo* (1), *вóнтпли(л)* (19)⁴³,

⁴⁰ Там само. С. 6.

⁴¹ Мозер М. Зразкова «проста мова» та її синтакса // Мозер М. *Причинки до історії української мови*. Х., 2002. С. 121, 131.

⁴² Мозер М. *Що таке «проста мова»?* С. 108.

⁴³ Желеховский Е. *Малоруско-німецкий словарь*. Л., 1886. Т. 1–2 (далі – Жел.). С. 120.

вишак⁴⁴ же (4)⁴⁴, драпѣжныє (71 зв.)⁴⁵, клáмствомъ (О. в., 62 зв.)⁴⁶, ла́цно (присл., 108)⁴⁷, набожéнство (18 зв.)⁴⁸, наложісѧ «привичайся» (76)⁴⁹, нигды (78)⁵⁰, око́личнoстѧми (3 зв.)⁵¹, окрѣтнѣю (1)⁵², по́кармов^ч (Р. в. мн., 48)⁵³, по́тварь (47)⁵⁴, похлѣбцoв^ч (Р. в. мн., 16 зв.)⁵⁵, прійшлыє (52)⁵⁶, розгѣдиль (31 зв.)⁵⁷, скѣткѣ (Р. в., 26 зв.)⁵⁸, сна́днѣй (4)⁵⁹, строфовáль (58 зв.)⁶⁰, тлѣ́стость (48 зв.)⁶¹, тра́пиль «мучив; обтяжував» (36)⁶², оулóмность (25 зв.)⁶³, оустави́чнє (67)⁶⁴, оуфа́ючи (17), фолгѣючи (48)⁶⁵, фрасова^н (18)⁶⁶, цвичо́ныхъ (Р. в. мн., 111)⁶⁷, ѿ цѣрка(х) (46), шафова(н)ѧ (28)⁶⁸, штира́ючи (104)⁶⁹, калмѣжнѣ (3н. в., 76 зв.)⁷⁰ тощо.

Однак у тексті немало слів, які варто вважати польськими інтерферемами, тобто одиницями, які з'являючись у текстах іншої мови не можуть вважатися елементами її системи і зберігають натомість свою вихідну мовну прив'язку.

⁴⁴ Жел. 132.

⁴⁵ Жел. 204; *Словарь української мови* / Упор. з додатком власного матеріалу Б. Грінченко.: У 4-х тт. К., 1996. Т. 1. С. 450 (далі – Гр.).

⁴⁶ Жел. 347.

⁴⁷ Жел. 398.

⁴⁸ Жел. 465, Гр. 2:464.

⁴⁹ Жел. 482.

⁵⁰ Див., зокрема: Горбач О. *Північно-наддністрянська говірка й діалектний словник с. Романів Львівської області*. Мюнхен, 1965. С. 66; Жел. 529.

⁵¹ Жел. 565.

⁵² Жел. 566.

⁵³ Horbatch O. *Polnische Lehnwörter in der Ukrainischen Mundarten* // Горбач О. *Лексикографія й лексикологія*: Збір. ст. [Б. м.], 1992. С. 26.

⁵⁴ Жел. 721.

⁵⁵ Жел. 727.

⁵⁶ Див.: Жел. 764, Гр. 3:453.

⁵⁷ Жел. 816.

⁵⁸ Жел. 26 зв.

⁵⁹ Жел. 890.

⁶⁰ Жел. 929.

⁶¹ Жел. 969.

⁶² Жел. 980.

⁶³ Жел. 1009.

⁶⁴ Жел. 1018.

⁶⁵ Жел. 1029.

⁶⁶ Жел. 1030.

⁶⁷ Жел. 1051.

⁶⁸ Жел. 1084.

⁶⁹ Жел. 1098.

⁷⁰ Жел. 1113.

До таких гіпотетично можемо віднести: *анимѣшовѣто* (32 зв.), *бадає(т)* (4), *бынѣмнѣй* (106), *варовѣтисѣ* (90), *ведлѣгъ* (2), *взгѣрда* (46), *вишѣлѣкѣ* (52), *выгладжѣно* «винищено» (88 зв.), *выжѣй* «вище» (73 зв.), *гмахъ* (107), *завыклѣны* «заплутані» (110 зв.), *залѣцѣль* (31), *запрѣль* «заперечив» (62), *збѣйтнѣго* (Р. в., 51 зв.), *звлѣща* (34), *за зєзволѣнамъ* (5), *зелѣсивость* (47), *крѣвкости* (Р. в., 4 зв.), *мнѣманѣе* (15 зв.), *нѣзбыть* (79), *напродъ* (33 зв.), *небезпеченство* (39), *немѣшь* (69 зв.), *вѣ нѣндзѣ* (55), *неподѣбна* (107 зв.), *нѣжѣй* (3 зв.), *облѣчнosity* (5), *обфѣтисѣлѣ* (73 зв.), *ѣвишѣ(м)* (98), *ѣпѣтрѣтѣ* «надѣляє, обдаровує» (79 зв.), *ѣразъ* (101), *перхлѣвѣ* (присл., 40 зв.), *поволѣнѣ* (4), *повстѣгѣй* «стримуй» (80), *пожа(д)лѣвosity* (О. в., 16), *пойзрѣ(н)ѣмѣ* (16), *полѣцѣно* «доручено» (28 зв.), *прѣвѣ* «майже» (107 зв.), *прѣдсѣлѣзѣтѣ* (66), *прѣложѣны* (63), *прѣто* (67 зв.), *прѣдѣцѣтѣ* «вибачає» (102), *приражає(т)сѣлѣ* «страхається» (65 зв.), *присѣды* «перебѣльшення; надужиття» (Р. в., 11 зв.), *рожаѣй* (46), *ростирѣкѣ* (34 зв.), *сполнѣти* «випивати» (57 зв.), *спорка* (34 зв.), *спрѣснosity* (89), *спрѣ(д)зѣ* (71), *спрѣдки* (мн., 53), *строфовѣти* (67), *ѣуѣстити* (38), *ѣутрапѣнѣлѣ* (14), *хѣлпилѣлѣ* (32), *хѣндѣжити* (106), *цѣлкомѣ* (113) тощо.

Певна відкритість узусу «простої мови» для польської лексики безперечна, хоч у різних текстах ця потенція реалізується не з однаковою інтенсивністю. Звичайно, у пам'ятках перекладних, якою у своїй основі є «*Наука о тайні...*», ступінь такого проникнення максимальний. Враховуючи близькість лексичних систем двох мов, усе ж таки слід визнати, що в тексті багато польських слів, які не можна назвати водночас українськими, і зовсім небагато українських, які не можна було б одночасно вважати фонетично й морфологічно адаптованими польськими. До останніх, зокрема, можна віднести деякі прислівники й звороти з прислівниковим значенням: *поєдѣнкомъ* (8), *дѣма* (64 зв.), *колі* (4 зв.), *на самотѣ* (64 зв.).

У тексті пам'ятки є чимало латинізмів, які, ймовірно, автор-укладач «*Науки о тайні...*» переніс із польських або латинських джерел. Крім тих, що вже названі в попередньому переліку, це: *интѣнто(м)* (63), *кондѣцѣлѣ* (99), *контѣнтовѣлѣ бы сѣлѣ* (41 зв.), *молѣстѣй* (89), *нотѣѣтѣ* (102), *ѣказѣа* (67 зв.), *навѣмѣнтѣ* (107 зв.), *сакраментѣлѣной* ([1]), *фѣворѣми* (13), *цирографѣ* (105).

Використана в книзі фразеологія здебільшого відбиває практику живої української мови. Проте фразеологічні фонди української та польської мов залишаються дуже близькими й до сьогодні, тому такий матеріал не є релевантним для мовного протиставлення. І все ж окремі вирази виказують свою польськість через власне лексичні або синтаксичні ознаки: *якожѣ колѣвѣкѣ* (3 зв.), *вѣпрѣки з нимѣй ходѣль* (24), *влѣгцѣ собѣй вѣжилѣ* (32 зв.), *впрѣвилѣ(ѣ) вѣ(ѣ) грѣхѣй* (25), *мѣло столѣчѣ ѣ Бѣа* (13), *мѣетѣ на бѣчѣню* (66), *по(л)зѣ ѣнѣстѣй* (11 зв.), *чинѣль спрѣце доброе* (кому) «добре ставитися» (59 зв.).

Інші фразеологізми та стійкі звороти таких ознак не мають, більшість із них вживаються в українській мові досі: *любовію... палалъ до ближнихъ* (13 зв.), *на очи выкидати* (14 зв., 25 зв.), *з(ъ) головы не выбива(л)* (18), *до заѣтра ѿклада(в)* (18), *абы ты(л)ко очи свої напáсл(ъ)* (23), *крýво на ни(х) погляда(л)* (23 зв.), *гáнд ѿмъ в(ъ) чо(м) давалъ* (24 зв.), *гнѣвъ на когò держалъ на срѣцѣ* (26), *сквернити оуши чѣстныи* (26 зв.), *в неслáвѣ пришо(л)* (30), *ни слова жа(д)ного змóлчати* (35 зв.), *мíмо себе пѣскаючи* (41), *покладáлъ надѣю (в"лѣкарствах")* (42), *(за пiанствомъ) рáдо въ слѣдъ ходíти* «часто трапляється після чогось» (52), *(грѣхí чинíлъ) под" покрывкою (добродѣтелей)* (59 зв.), *з(ъ) мыслю збере(т)* (66), *з(ъ) ѿкрытою головою* «без головного убору» (72 зв.), *ни за що мáеть* (106), *внѣвѣ(ч) бы са ѿвернѣли* (113).

У тексті використано й ряд українських прислів'їв, приказок та порівнянь: *тáкъ то прáвда якъ Бѣъ, або ѿкъ Бѣ в" Нбѣ, ѿбо в" Сакраме(н)тах"* (21 зв.)⁷¹; *бодáй тa злáа (áбо нáглаа) смѣрть не минѣла* (25 зв.); *бодa(й) тa Пѣрѣ(н) заби(л)* (25 зв.)⁷²; *смѣрть, котóраa єсть за пáтáми* (76 зв.)⁷³; *ѿкъ тростíна ѿ вѣтра... хилáетса* «непринциповий» (54); *одойми дрóвъ ѿ огнá, если хочешь згасíти пóломень* (90).

Синтаксис «*Науки о тайні...*» великою мірою залежний від польських джерел пам'ятки. Це виказує, зокрема, використання польських сполучників і часток: *абовѣмъ, анѣжли, гды, же, жебы, ижъ, илекро(т), имъ... тымъ..., понева́жъ, тѣды* тощо. Також прийменників: *вѣдлѣгъ пови(н)ности* (11), *вѣдлѣгъ во́ли ѿныхъ* (34 зв.), *взгáдомъ тогó* (20), *кѣ себѣ* (31 зв.), *презъ Сакраме́нта* (21 зв.), *пре(з) чáры* (24 зв.). Польський вплив убачаємо і в конструкціях з прийменником *дла* у причиновому значенні: *дла дáвности* (3). Часто за польським зразком уживається конструкція *проти́въ (противко)* + Д. в.: *грѣхъ проти́вко Дѣд Сѣ́омѣ* (43 зв.). Однак іноді бачимо в цій конструкції родовий відмінок: *Если Роптáлъ проти́въ приказáню Бѣ́омѣ, або ѿвѣ́лю, або Рóдичов", або Ѹ́чителей, або Стáриши(х) свои(х), и мно́кро(т)?* (35); *проти́въ котóры(х)* (66 зв.).

На рівні словосполучень польський синтаксис часто зберігається в конструкціях з полонізмами чи польськими інтерферами. Тобто вживаючи (чи переносючи з текстів, використаних у створенні «*Науки о тайні...*») певне польське слово, автор (укладач) залишає без змін і синтаксичні

⁷¹ Пор. «Як Бог на небі» (Українські прислів'я, приказки і таке інше. Укл. М. Номис. К., 1993. С. 313. № 6780)

⁷² Галицько-руські народні приповідки. Зібрав, упорядкував і пояснив Др. Іван Франко. 2-е вид. Т. II. Л., 2006. С. 686.

⁷³ Імовірно, перефразоване прислів'я типу «Думка за горами, а смерть за плечами» (Українські прислів'я... С. 370).

зв'язки, притаманні для цього слова в польській мові. Наприклад: *вы́долати* «справитися (з чимось)» + Д. в.: *чомѣ не вы́долае(т)* «із чим не впорається» (32 зв.); *заві́снѣти* «залежати (від чогось)» + вь + М. в.: *понева́жъ на́ше добро́ не в сіхъ мина́ючи(х) рѣчахъ зави́сло* (74); *позво́лити* «погодитися, пристати (на щось)» + на + Зн. в.: *Ѣсли на Блѣдѣ коли позво́лишъ* (26); *Ѣсли на іакѣю до́брѣю рѣчъ и зго́днѣю ѿ всѣхъ(х), не по(з)во́ли(л)* (34 зв.); *препѣска́ти* «попускати; не зважати» + Д. в.: *не препѣска́ючи и днѣмъ стѣ́мъ и по́стамъ* (37); *оуфа́ти* «сподіватися» + Д. в.: *Ѣсли мно́гоу оуфа́лъ, лю́бъ себѣ, або до́втѣпови, бога(т) ствомъ, заслѣ́зъ, за́цности, або шлахѣцтвѣ своѣмѣ?* (20 зв.). За польськими моделями побудовані також словосполучення в «... мнѣма́нъ... пода́лъ» «створив враження» (15 зв.), в «добродѣ́тель постѣ́пѣти» «обернути на чесноту» (18), пра́цу по(д)на́ти «узятися до праці» (55) та ін. Часте вживання прийменника о в парі зі знахідним відмінком при дієсловах мови, мислення, сприймання – також риса польської мови: *Ѣсли са не гнѣва́лъ коли ѿ що на Бѣа* (20 зв.); *ѿ вы́стѣпокъ чій пыта́лъ* (29 зв.); *ѿ то́е са стара́ти* (68); *гдѣ са не бѣ́дѣшъ о схова́на и(х) боа́ти* (78).

Імовірно, під впливом польських взірців часто вживається орудний предикативний відмінок: ... ѿ само́гоу Ха́ Сѣ́сѣтеле́ нѣ́егоу, ко́торый е́сть ба́рзо бога́тымъ Па́но(м) (98 зв.); *Ѣсли въ Пі́сми Сѣ́омъ що не вѣ́рилъ, и Фа́лиемъ тверди́лъ* (56 зв.); *А е́сли бы за то́ю непра́вдою іа́каа шко́д(а) зна́чнаа мѣла бы́ти, ѿбо іа́кій кло́потъ, е́сть грѣ́хомъ сме́ртѣлънымъ* (30 зв.). Проте часом автор вагається поміж орудним і називним: *гды постере́жѣтъ на своѣ́мъ оумѣ, ѿжъ е́стъ мѣ́дрѣ́ишій, ѿбо годнѣ́ишъ, ѿбо сла́внъши(м), ѿбо пожитѣ́чнѣ́ишмъ, ѿбо набожнѣ́ишмъ нѣ́жели кто ѿ́ный* (69 зв.).

Конструкція з другим знахідним відмінком (accusativus duplex), мабуть, скопійована з латинського чи створеного за його взірцем польського джерела: *тако́вый чѣ́къ чре́во своѣ́ маѣ(т) бо́га* (86). Як і зворот accusativus cum infinitivo: *Гды ѿба́чишъ ко́гоу або слѣ́дѣ, або дѣ́ти тво́й, або жо́ндѣ тво́ю мѣ́ти то́й злы́й звѣ́чай, нака́жѣ ѿ́хъ* (96–96 зв.).

Польські моделі можна виявити і в деяких конструкціях з модальним значенням. Наприклад, речення зі словом *радѣ* у ролі прислівника з модальним значенням: *Каза́на е́ретѣ́цко́гоу ра(д) слѣ́ха(л)* (16 зв.); *Ѣсли са смѣ́хами не́прѣсто́йне ра(д) ба́вилъ?* (17 зв.); *Ѣсли поэ́чѣвиши не ра́дѣ ѿдава́лъ долги* (28).

Уживані дієприкметникові звороти також радше копіюють польські моделі, аніж відбивають практику живого українського мовлення: *Ѣсли пожито́къ іа́кій зби́ра́лъ изъ спрѣ́ности персо́(н) ме́шкаючихъ оу себѣ?* (61); *Та́къ ѿ́ный бога́чѣ ѿжи́ва́ючій го(й)не не мѣ́лъ млѣ́рдѣа на́о Ла́заремъ* (85–85 зв.).

На підставі аналізу мови «Науки о тайні святого покаянія», і маючи на увазі решту простомовних текстів, які ми мали нагоду опрацювати, можемо

ствердити, що базою «простої мови» на всіх мовних рівнях були елементи живої української мови. Цей основний принцип її формування, реалізований, хоч і з перевагою іншої територіальної діалектної бази, у сучасній українській літературній мові, дозволяє розглядати історію цієї системи в контексті історії української літературної мови і використовувати при цьому паралельні глтоніми «проста мова» і «українська літературна мова». Більший чи менший ступінь відкритості «простої мови» для неукраїнських інтерферем, принаймні в переважній більшості текстів, не досягає такого рівня, щоб поставити під сумнів українську атрибуцію цього літературного узусу. Не заперечуючи великої ролі польських взірців на рівні лексики й синтаксису, все-таки вважаємо, що навіть за максимального послуговування ними простомовні тексти залишаються українськими. Адже в кожному разі їх автори керуються критерієм зрозумілості твору саме для носія української мови.

Базове трактування «простої мови» як факту історії української мови не перешкоджає нам вивчати її і як окремий літературний феномен, щоб усвідомити його особливості, які не конче мусять бути притаманні сучасному періодові. Такий підхід, на нашу думку, дозволить уникнути деяких не зовсім коректних трактувань у діяхронному розгляді літературних явищ.

Книгознавчі дослідження та матеріали

*Наталія Бондар
Анастасія Романова*

Каталог
упорядкувала
Наталія Бондар

Каталожні описи
*М. Бобрової, Н. Бондар, В. Бочковської,
О. Гончар, О. Гусевої, Н. Заболотної,
С. Зінченко, І. Кононенко, І. Лосієвського,
А. Романової, Т. Соловей, Н. Швець*





Наталія Бондар

**Історико-книгознавчий огляд видання
«Мирь съ Богомъ челоѡѡку» (1669) та його примірників**

**Загальні історико-книгознавчі
засади вивчення видання**

Сьогодні, коли в цілому досліджено історію українського книговидання та діяльність окремих вітчизняних видавничих осередків¹, укладено та опубліковано каталог стародруків, виданих в Україні², першочерговим завданням стає детальне історико-книгознавче дослідження різних аспектів створення та побутування конкретних видань. Для цього, зокрема, необхідно залучати якомога більшу кількість їх примірників. Такі дослідження набувають ще більшої актуальності стосовно видань Києво-Печерської лаври XVII – початку XVIII ст. Адже архів Лаври та її друкарні до нашого часу не дійшов (хоч немає і певності, що він існував у такому вигляді, як, скажімо, архів московського Друкарського Двору, де задокументовано всі подробиці підготовки й друку тогочасних місцевих видань). Звичайно, від цього не стає меншою потреба подальших пошуків документальних матеріалів, які змогли б відкрити нові подробиці діяльності лаврського культурно-видавничого осередка.

У цій статті спробуємо проаналізувати якомога більшу кількість примірників трактату Інокентія Гізеля «*Мир з Богом чоловіку*», виданого в друкарні Києво-Печерської лаври 1669 р. Головну увагу звернемо на такі питання: хто і як готував це видання, як воно розповсюджувалося, у яких збірках зберігалось тощо.

¹ Останнім солідним дослідженням у цьому напрямку є монографія Ярослава Ісаєвича «*Українське книговидання: витоки, розвиток, проблеми*» (Л., 2002).

² Запаско Я. П., Ісаєвич Я. Д. *Пам'ятки книжкового мистецтва: Каталог стародруків, виданих на Україні*. Кн. 1–2. Л., 1981–1984.

Історія друкування

На титульному аркуші книжки зазначено лише рік видання – від створення світу «зроз» (7177), та від народження Ісуса Христа – «ахѣ» (1669). Тут, на відміну від деяких інших лаврських видань, не вказано, впродовж якого часу друкувалася книжка. Однак на підставі збережених документів, які стосуються контактів із російською владою, зокрема, представлення видання «*Миру...*» цареві Алексію Михайловичу, а також власницьких записів на примірниках можна дійти висновку, що книжку закінчили друкувати на початку 1669 р., а отже, розпочали в 1668 р. Зокрема, Ілля Шляпкін зазначає, що книга була піднесена цареві Алексію Михайловичу 28 жовтня 1668 р.³ Грамота Інокентія Гізеля до московського патріарха Йоасафа II з представленням йому видання «*Миру...*» підписана 15 лютого 1669 року⁴. Як вказує Федір Титов, 31 березня київську лаврську делегацію на чолі з ієромонахом Кирилом прийняв Алексій Михайлович, і тоді ж цареві в дарунок піднесено примірник «*Миру...*»⁵. Запис про вклад примірника «*Миру...*» в Київський Пустинно-Микільський монастир, що є найранішим із відомих нам, датується 3 березня 1669 р. [Каталог⁶, № 1.10]. Інший примірник Гізель надав Кутейнському Богоявленському монастирю 24 червня 1669 р. [Каталог, № 9.29].

Цього ж року лаврська друкарня видала збірку проповідей Йоаникія Галятовського «*Месія правдивий*», де час виходу також позначено тільки роком без місяця та числа. Вігорідно, «*Месія правдивий*» надрукований після «*Миру...*» – його піднесено цареві 7 серпня 1669 р.⁷

Відомості про підготовку «*Миру...*» до видання та його друк украй обмежені. Певну картину технічної підготовки дає коректурний примірник із версткою видання [Каталог, № 13.66], який відшукала й атрибутувала петербурзька дослідниця Анастасія Романова. Він досліджений в її окремій розвідці в цьому томі. Ще одним джерелом інформації про те, як виправляли/

³ Шляпкин И. А. *Дмитрий Ростовский и его время*. СПб., 1891. С. 122.

⁴ Оригінал грамоти зберігається в Державному історичному музеї (Москва) – шифр Син. грам. 1256. За інформацію вдячна А. А. Романовій.

⁵ Титов Ф. И. *Русский царствующий дом Романовых в отношениях его к Киево-Печерской лавре: 1613–1913*. К., 1913. С. 34.

⁶ Тут і далі вказівка «Каталог, №...» є посиланням на Каталог примірників видань «*Миръ съ Богомъ челоѡкъу*» Інокентія Гізеля (Київ: Друкарня КПЛ, 1669) та «*Наука о тайнѣ святого покаянія*» (Київ: Друкарня КПЛ, 1671), уміщений у додатках до цього тому.

⁷ Эйгорн В. *Книги киевской и львовской печати в Москве в третью четверть XVII в.* М., 1894. С. 5.

редагували київські друки, може слугувати коректурний примірник книжки Йоаникія Галатовського *«Месія правдивий»*, виданої в Києво-Печерській Лаврі того ж 1669 р.⁸

Проблема авторства трактату «Миръ съ Богомъ челоѡку»

Єдина беззаперечно причетна до створення книжки особа – архимандрит Печерської лаври Інокентій Гізель. На титульному аркуші вказано, що видання здійснене

бл[а]г[о]с[лове]ніємъ и исправленіємъ пречестнаго ѡ Х[рист]ѣ Оца Инокентіа Гізела.

Його ж іменем підписана й перша передмова, звернена до царя:

В[а]шого ц[а]рського пресѡтлаго величества, истинныи Б[о]гомолцы, и Нижайшіи Раби, Инокентій Гізель Архімандритъ С[вя]тыа Великіа Чл-дотворныа Лауры Печерскіа Кіевскіа, съ всею ѡ Х[рист]ѣ Братією.

Стосовно ж власне авторства київського архимандрита Інокентія Гізеля точиться давня дискусія, припинення якої можливе лише за умови віднайдення матеріалів, що беззаперечно свідчили б за чи проти цього. Важко сказати, чи відсутність прямого підпису обов'язково є свідченням того, що Гізель не був автором книжки. Адже в цей самий період у Лаврі видали й інші анонімні твори, зокрема *«Синопис»* (1674 та 1680 рр.), твір *«О сакраментях»* Сильвестра Косова (1657 та 1668 рр.), *«Науку о тайні святого покаянія»* (1671 р.), *«Виклад о церкві святой і о церковних речах»* Теодосія Софоновича (1667 р.), а також житія, служби тощо, частина з яких була укладена лаврськими ченцями. Водночас у XVII ст. в репертуарі лаврської друкарні з'являється чимало книг, написаних і підписаних діячами Київської Церкви – Лазарем Барановичем, Йоаникієм Галатовським, Антонієм Радивилівським.

Навряд чи вдасться віднайти документи, що беззаперечно свідчили б про авторство *«Миру...»*, однак відомі джерела потребують сучасного перегляду. Наприклад, у листах Лазаря Барановича трапляються цікаві висловлювання як стосовно авторства творів узагалі, так і стосовно *«Миру...»*. У листі до Інокентія Гізеля він пише:

⁸ Украинские книги кирилловской печати XVI–XVIII вв.: Каталог изданий, хранящихся в ГБЛ. Вып. 2. Т. 1. Киевские издания 2-й пол. XVII в. / Сост. А. А. Гусева, Т. Н. Каменева, И. М. Полонская. М., 1981. С. 16, № 114.

Не наполягаю на підписі, нехай і приховане буде ім'я, як це зазвичай робиться в такому випадку; тільки ніяк не годиться нам мовчати, щоб і про нас не сказали: нікому нічого не сказали, тому що боялися⁹.

В іншому листі від 13 березня 1669 р. Баранович пише Гізелю:

Шкодуватимемо, якщо книга про покаяння не буде видана в світ, тепер не багато вчителів в Ізраїлі... твір цей, відданий на суд Церкви, є діло добре¹⁰.

Загалом у листуванні Барановича з Гізелем кінця 60-х – початку 70-х рр. не раз обігрується тема «миру»:

Ми, духовні, для того миром Господеві молимося і мир усім звіщаємо, що всі одностайно миру бажаємо, – так мені мислиться про кожного, а тим паче про твою пречесність, тому що ти завжди настановляєш людей на добре¹¹; [і далі в цьому ж листі:] бажаючи миру сьогосвітнього, молитви мої і архиєрейське благословення посилаю.

В інших листах того ж часу:

Ми звіщаємо мир усім, як же ми могли б не давати його? Я й з тими, хто не любить миру, волів би бути в мирі (Псал. 119:6–7). Добре пам'ятаю: з усіма людьми живіть у мирі (Рим. 12:18)¹²; до спільних молитов, аби той, хто врятував Богородицею світ, дарував мир світові, приєдную і мої келійні¹³.

Такі свідчення все ж опосередковано вказують на Гізелеве авторство «*Миру...*».

Участь діячів лаврського видавничого осередку в підготовці до друку книги «Миръ съ Богомъ челоѡѡку»

Немає відомостей і стосовно того, хто саме із лаврських діячів був причетний до створення книги – готував текст до друку, редагував, рецензував, друкував книжку, виконував роботу коректора. У виданні про це не сказано, документи щодо цього не збереглися.

Тоді як в інших лаврських друках окремі відомості про співробітників друкарні є. Так, в *Октоїху* 1670 р., *Полуставі* 1672 р., *Акафістах* 1677 р.,

⁹ *Письма преосвященнаго Лазаря Барановича с примечаниями*. Изд. 2-е. Чернигов, 1865. С. 116, № 82 (лист без дати).

¹⁰ Там само. С. 77–78, № 63 (лист від 13 березня 1669 р.).

¹¹ Там само.

¹² Там само. С. 79, № 64 (лист без дати).

¹³ Там само. С. 50, № 42 (лист від 14 жовтня 1668 р.).

Полуставі 1682 р. передмови підписав «ісправитель типографії» ієромонах Йосафат. Відомо, що саме Йосафат виконував обов'язки керівника друкарні у 1669 р., у час підготовки і друку «Миру...»¹⁴. Наприкінці 1660-х – на початку 70-х рр. він їздив до Москви «презентувати» царю видання «Миру...». Він-таки вів переговори стосовно пропозиції Алексія Михайловича видати в Лаврі твори Йоана Златоуста, запропонувавши москвичам натомість продати за найнижчою можливою ціною примірники видань цих творів, що залишилися з тиражів 20-х рр. XVII ст. Інших відомостей про керівника друкарні Йосафата немає.

Лише гіпотетично можемо окреслити коло інших осіб, причетних до наукової та видавничої діяльності Лаври. Серед них можна назвати Варлаама Ясинського, Івана Армашенка, Йоана Максимовича. Саме серед учасників цього напрямку діяльності Лаври могли бути потенційні автори, редактори, коректори «Миру...», якщо припускати, що книга є наслідком роботи не самого Інокентія Гізеля, а ширшого авторського колективу.

Багаторічним сподвижником Інокентія Гізеля був його майбутній наступник на печерській архимандрії, пізніше київський митрополит Варлаам Ясинський (? – 1707). Починаючи з 1661 р. він опікувався друкарнею, потім обіймав посаду лаврського проповідника. Одночасно у 1665–1673 рр. був ректором Києво-Могилянської академії (далі – КМА) та ігуменом Братського монастиря, пізніше, з 1680 р. – ігуменом Київського Пустинно-Микільського монастиря. Упродовж багатьох років брав активну участь у науковій та видавничій діяльності лаврського осередка.

Керівником, за тогочасною термінологією – «дозорцею», друкарні на час публікації «Миру...» був, як ми зазначили, Йоасаф. Існує версія, що це Йоасаф Кроковський (? – 1718), однак вірогідніше, що йдеться про іншого лаврського діяча, наявні біографічні відомості про якого наведено вище. Питання про можливість участі Йоасафа Кроковського у лаврській видавничій діяльності кінця 60-х рр. XVII ст. є досить спірним і потребує докладнішого вивчення. Відомо, що він навчався у КМА за часів ректорства Варлаама Ясинського, а потім закінчував освіту в закордонних навчальних закладах. Вважається, що він повернувся до Києва в 1683 р. і прийняв постриг у Лаврі під ім'ям Йосафат.

Близьким до наукової і видавничої діяльності Лаври можна назвати Івана Армашенка (? – після 1680 р.). Відомо, що разом із іншим співробітником друкарні Менжинським він опікувався виданням польських книжок. Лазар Баранович характеризував Армашенка як здібного фахівця. Пізніше Армашенко

¹⁴ Титов Ф. И. *Типография Киево-Печерской лавры: Исторический очерк (1606–1616–1916 г.г.)*. К., 1918. С. 344–345.

обіймав посаду лаврського писаря і неодноразово їздив до Москви у складі численних київських делегацій¹⁵.

У березні 1669 р. на чолі київської делегації¹⁶ разом зі згаданим керівником друкарні Йосафатом їздив до Москви представляти цареві видання «*Миру...*» блюститель Антонієвих Печер Кирило, який також був добре обізнаний із лаврською книговидавничою діяльністю.

Пізніші свідчення стосовно контактів Лаври з московською владою відкривають нові імена співробітників друкарні. Так, у 1672 р. з партією київських книжок до Москви були відправлені два друкарі – Олексій Мушич (батирщик) та Тимофій Кушка (або Кушва)¹⁷, які мали відкрити в Москві книжкову крамницю для продажу привезених із Києва видань, а також отримали дозвіл російського царя на продаж книжок у Смоленську та інших містах¹⁸.

Не виключено, що причетними до лаврського книговидання були щойно згадувані Лазар Баранович, Йоаникій Галятовський, Антоній Радивиловський, Теодосій Софонович, які публікували тут свої твори. Зокрема, з ними Інокентій Гізель міг обговорювати спірні моменти, радитися з приводу ілюстрацій, вони могли редагувати та рецензувати підготовані до друку тексти¹⁹.

Практичне ж керівництво лаврським книговиданням напевно належало самому архимандритові Інокентію Гізелю. Так, Федір Титов справедливо відзначав роль Гізеля як уважного, прискіпливого та хазяйновитого керівника друкарні, спираючись, зокрема, на листи чернігівського архієпископа Лазаря Барановича та начальника Печерської друкарні Івана Армашенка²⁰.

Роль видання «Миру...» для активізації стосунків Києво-Печерської лаври з московським царським двором

Опосередкованим джерелом для вивчення роботи друкарні Києво-Печерської лаври за архимандритства Інокентія Гізеля можуть слугувати документи, що стосуються зносин Лаври із московським царським двором. Якраз на час видання «*Миру...*» припадає їх активізація. Книгу високо оцінили

¹⁵ *Києво-Могилянська академія в іменах: XVII–XVIII ст.* К., 2001. С. 43 (автори статті Сасина М. С., Кагамлик С. Р.); Кагамлик С. Р. *Києво-Печерська лавра: світ православної духовності і культури (XVII – XVIII ст.)*. К., 2005. С. 361.

¹⁶ Титов Ф. И. *Русский царствующий дом Романовых...* К., 1913. С. 32.

¹⁷ Эйгорн В. *Книги киевской и львовской печати...* С. 7, 9; Титов Ф. И. *Типография...* С. 352–353.

¹⁸ Там само.

¹⁹ Опосередковані згадки про це див. у кн.: *Письма преосвященнаго Лазаря Барановича с примечаниями*. Изд. 2-е. Чернигов, 1865.

²⁰ Титов Ф. И. *Типография Киево-Печерской лавры...* С. 337.

московські можновладці. Відомі позитивні відгуки про книгу як самого Алексія Михайловича, так і патріарха Йоасафа II, а також Симеона Полоцького²¹.

Саме після піднесення «*Миру...*» цареві Алексію Михайловичу спало на думку доручити Києво-Печерській лаврі надрукувати «*Бесѣди*» Йоана Златоуста тиражем 200 примірників, із яких 40 на великому олександрійському папері та 160 примірників – на звичайному²².

Однак царське замовлення не викликало зацікавлення Гізеля. Лаврський архимандрит намагався якомога повніше аргументувати технічні перешкоди для виконання цього завдання його друкарнею, натомість висловив бажання продати в Москві залишки тиражів від попередніх видань Йоана Златоуста – «*Бесѣды на 14 посланій святого апостола Павла*» 1623 р. та «*Бесѣды на Дѣянїя святых апостол*» 1624 р., яких у Лаврі на той час іще залишалося аж 100 неоправлених примірників (їх пропонувалося продавати в Москві за досить низькою ціною – по 2 рублі за примірник)²³.

Інокентій Гізель доклав значних зусиль для започаткування й становлення регулярної торгівлі українськими виданнями в Москві. Ці його заходи припадають саме на час друкування та розповсюдження «*Миру...*» – кінець 60-х – початок 70-х років²⁴. Саме він був ініціатором поїдки до Москви лаврських ченців, які мали там організувати першу крамницю для постійного продажу київських видань.

Склад та характеристика видання, видавничі особливості

Книга складається з титулу, віршованої посвяти цареві Алексію Михайловичу «На его ц[а]рского пресвѣтлаго величества мирное знаменіе» (с. [2] I рах.), великоформатної гравюри на його ж честь (с. [3] I рах.), прозової присвяти цареві за підписом Інокентія Гізеля «Предословіе до егво Ц[а]рског[о] пресвѣт[лого] величест[ва]» (с. [4–20] I рах.), передмови до читачів (с. [21–30] I рах.), основного тексту твору (с. 1 – 666 II рах.); «Оглавленія» в кінці книги (с. [1–7] III рах.) та завершальної молитви (с. [8] III рах.).

Структурно твір поділений на частини, глави, параграфи, рубрики та підрубрики. Для покращення зорового сприйняття назви підрозділів виокремлено за допомогою шрифтів різних розмірів. Тільки в друковій титульній аркуші використано вісім різних шрифтів.

²¹ Эйгорн В. Книги киевской и львовской печати... С. 4–5; Титов Ф. И. Русский царствующий дом Романовых... С. 34, 149.

²² Титов Ф. И. Русский царствующий дом Романовых... С. 36–38.

²³ Там само. С. 38–40.

²⁴ Титов Ф. И. Типография Киево-Печерской лавры... С. 352–353; Русский царствующий дом Романовых... С. 38–42.

Книжка складається переважно із шестиаркушних зшитків. На початку вставлено два аркуші, потім восьмиаркушний зшиток, сигнатури в якому на перших чотирьох аркушах мають вигляд крапки з комою, далі двох, трьох та чотирьох таких позначок. Наступний зшиток складається з 5 аркушів. Традиційні літерні кириличні сигнатури проставлено з початку основного тексту, з якого починається й нумерація сторінок. Сигнатурний ряд має такий вигляд: А, Б, В, Г, Д, Е, Ж, S, И, І, К, Л, М, Н, О, П, Р, С, Т, **ОВ**, **8**, Ф, Х, **W**, Ц, Ч, Ш, ,, Ъ, Ы, Ь, Ъ, Ю, **И**, **О**, **Э**, **П**, **В**. Після його закінчення починається ряд із подвійними літерами (АА, ББ і т. д.) в тому ж абетковому порядку.

Книжка має традиційні для тодішніх лаврських друків елементи організації друкованого тексту. У колонтитулах подано назви розділів та параграфів в оздобленні з виливних прикрас. Кустоди – позначення початкового тексту наступної сторінки, – розміщені внизу зліва під лінійною рамкою. Надруковані дрібним шрифтом маргіналії вміщені між двома боковими лініями рамки.

Видання проілюстроване доволі скромно, якщо порівнювати з іншими лаврськими друками 60–70-х рр. XVII ст. У ньому використано три гравюри-ілюстрації. Це форта (художня рамка титульного аркуша), панегірична ілюстрація на честь царя Алексія Михайловича та зображення родинного дерева на с. 170 II рахунку.

Форту виконано в традиційному для тогочасних лаврських видань ключі. Її зроблено спеціально для видання «*Миру з Богом...*», використані тут символічні сюжети співзвучні змістові твору.

- 296 -

бароковому картуші, з боків картуша Марія Магдалина та Марія Єгипетська, в кутках у прямокутних рамках – постаті митаря та блудного сина. Підпису гравера немає.

Панегірична гравюра, присвячена російському цареві Алексієві Михайловичу, являє собою багатокомпонентну алегоричну композицію, також характерну для лаврської граверської школи другої половини XVII – першої половини XVIII ст. Детальне пояснення використаних тут елементів складної символіки подано в першій передмові до *«Миру...»*.

Зверху в цій композиції – напис «Богъ Отець». Нижче Святий Дух із оливковою гілкою та текст «Буди миръ въ силѣ твоей». Під ним двоголовий орел із трьома коронами. На грудях орла в круглому медальйоні образ Богоматері з Божим дитям. По боках від неї святі Антоній та Феодосій Печерські у вигляді серафимів. На крилах орла назви чеснот: «вѣра», «надѣя», «мудростъ», «правда», «бодростъ», «мужество», «любовь», «м[о]л[и]тва», «м[и]л[о]стия», «воздержаніе», «кротость», «бл[а]гость». Орел тримає однією лапою гілку з написом «миръ вѣрнымъ», другою – стрілу, що вражає ворогів, на стрілі напис: «язва проты(в)нымъ».

Унизу розміщено алегоричне зображення російського царя в образі кінного вершника в лицарському обладунку на чолі війська. Цар тримає в руках список, яким уражає змія. Як пояснено в передмові до *«Миру...»*, цей список перетворюється на скіпетр і «проростає» плодоносним деревом, як у біблійного первосвященика Аарона. Відповідно – на скіпетрі напис: «яко жезлъ Аароновъ процвѣте». На гілках, якими «процвів» скіпетр, написані назви «плодів процвітання», серед яких «побѣда», «слава», «сила», «честь», «богатство», «щасте», «тишина», «похвала», «держава», «бл[а]голѣпіе», «долгоденствіе», «веселіе».

Російських вояків тут зображено на кшталт середньовічних європейських рицарів – вони у залізних шоломах, зі списками в руках. Вороги ж, що мали символізувати турків та поляків, одягнуті в кафтани та шапки з хутряною оторочкою. Над царським військом напис: «на сѣнь крыль сихъ надѣмся»; над ворогами: «досто(й)ная по дѣло(м) наши(м) воспріе(м)лемъ». В образі змія є елементи народної традиції: його тулуб укритий геометричним орнаментом і квіточками, орнамент бачимо на його хвості та крилах. Ця композиція теж не має підпису гравера.

Варто відзначити, що панегірична ілюстрація «прижилася» в кириличних виданнях. Її в дещо зміненому вигляді використовували у виданнях *«Києво-Печерського Патерика»* впродовж XVIII ст., починаючи з видання, датованого груднем 1702 р., зі знаменитими гравюрами-мідеритами Леонтія Тарасевича. У патериковій ілюстрації збережені головні складники зображення *«Миру з Богом...»* – алегорична постать царя (замість Алексія Михайловича тут

Петро І) з військом, Юрій Змієборець зі змієм, двоголовий орел з Богородицею та Божим дитям на грудях, святі Антоній і Феодосій Печерські. Однак є й певні зміни – зображено Бога-Отця, орел тримає в лапах скипетр та державу, додано алегоричного лева та ін. Гравюра була приурочена до перемоги російського війська під Азовом у 1696 р., тому й набула назви «*Азовської Богородиці*». Варто відзначити, що згаданий «*Патерик*» 1702 р. повторив і деякі інші особливості видання «*Миру...*» 1669 р.²⁵

Третя ілюстрація «*Миру...*» – «Зображення родинного дерева» – призначалася для практичного використання. Вона допомагала з'ясувати ступінь спорідненості осіб, що бажали одружитися. Гравюра підписана ініціалом «П» в лівому нижньому кутку. Вважається, що так позначав свої роботи один із провідних лаврських граверів 50–60-х рр. XVII ст. Прокопій²⁶, автор відомого «лицевого» гравірованого Апокаліпсису та інших високохудожніх творів лаврської майстерні того часу, зокрема ілюстрацій «*Києво-Печерського патерика*». Однак знаний дослідник української гравюри Павло Попов ставив під сумнів авторство Прокопія, зазначивши, що до творів цього гравера більше подібні рамка титулу (форта) та панегірична гравюра-посвята, виконані, на думку дослідника, «в іншій манірі та іншим майстром»²⁷.

Книгу оздоблено заставками, кінцівками, ініціалами та виливними прикрасами. На відміну від ілюстрацій, виготовлених спеціально для цього видання, інші елементи художнього оформлення взято з наявного арсеналу лаврської друкарні. Усього використано 6 заставок із 6 дощок – на с. [21] I рах., 1, 5, 62, 441 II рах., [1] III рах.; 3 кінцівки з 3 дощок – на с. 666 II рах., [7] III рах., [8] III рах. Є також кінцівки, скомпоновані з виливних прикрас – на с. 61, 381, 440, 578 II рах. Композиція кінцівки на с. 381 II рах. є не в усіх примірниках.

Ініціали, тобто заголовні літери, також узяті з наявних у друкарні запасів, тому вони неоднакові за розміром та стилістикою. Ініціали використано на с. [4], [5], [21] I рах.; 5, 8, 10, 18, 24, 39, 58, 62, 66, 68, 101, 109, 114, 117, 125, 128, 134, 147, 207, 226, 237, 265, 275, 296, 317, 330, 338, 342, 382, 389, 403, 419, 431, 435, 441, 442, 444, 446, 450, 458, 462, 474, 495 (два), 535, 548, 554, 564, 579, 580, 595, 605, 612, 659 II рах., [8] III рах. Для заголовків на с. 5, 62, 441 II рах. вжито в'язь.

²⁵ На звороті титулу «*Патерика Печерського*» 1702 р. вміщено панегіричний вірш «*Миръ домѣ црѣвѣ. На его црського пресвѣтлого величества мирное знаменіе*», співзвучний тематично й за назвою з панегіричним віршем у «*Мирі...*», хоча текст його зовсім інший. Також «*Патерик*» 1702 р., як і «*Мир...*», містить на початку дві передмови, перша з яких звернена до «*царского пресвѣтлого величества*», друга – «*ко читателю православному*».

²⁶ Попов П. М. *Матеріали до словника українських граверів*. Додаток 1. К., 1927. С. 24.

²⁷ Там само.

Текст розміщено в лінійні рамки. Віршована поезія цареві – у рамці з двох смужок виливних прикрас. У цілому книжка має традиційний для тогочасних лаврських видань вигляд.

Видавничі помилки і похибки

У виданні трапляється багато помилок у пагінації. Серед виявлених такі: замість 34 (ЛД) сторінку позначено як 33 (ЛГ); замість 71 (ОА) надруковано «ОЛ»; порушення нумерації на с. 105–108; с. 144 (РМД) пронумеровано як 145 (РМЕ), після неї йде ще одна сторінка 145 (РМЕ); пропущено номер 165 (РЖЕ), після 164 йде 166; після с. 213 (СГІ) йде ще одна 213, номери 214 (СДІ) немає; після с. 216 (СІІ) йде ще одна 216, номер 217 (СІІ) пропущено; на с. 360 замість правильного ТЖ надруковано ТНЖ; після с. 409 (VΘ) йде с. 411 (VAI), пропущено с. 410 (VI); порушення нумерації між сторінками с. 414–418; після с. 509 (ФΘ) йде 511 (ФАІ), пропущено номер 510 (ФІ); номер с. 546 (ФМС) помилково надруковано як ЖМС; замість 574 (ФОД) надруковано 575 (ФОЕ), потім знову 575; помилка в номері 684 – замість ХНД надруковано ЖНД.

Більшість зазначених помилок є в усіх примірниках, які ми дослідили. Однак порушення пагінації в окремих місцях трапляються в кількох варіантах. Правильний порядок губиться після с. 104 II рах. і відновлюється зі с. 109. У жодному з переглянутих 16 примірників збірки Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського (далі – НБУВ) не виявлено нумерації без помилок. Неправильна пагінація в різних примірниках неоднакова – найчастіше (у 9 випадках) вона виглядає як 104, 105, 106, 108, 108, 109; інакший варіант – 104, 106, 107, 108, 108, 109 – у 2 примірниках; є варіанти 104, 106, 107, 108, 109, 109 та 104, 105, 106, 108, 109, 109 – по одному примірнику.

Порушення порядку нумерації є також між с. 414–418 II рах. Це зроблено навмисно для відновлення правильної пагінації, оскільки після с. 409 помилково поставили номер 411. Зі с. 419 нормальну послідовність поновлено. Як і в попередньому випадку, сторінки в цьому проміжку по-різному пронумеровані в різних примірниках.

Окрім помилок трапляються окремі похибки. Наприклад, після номера сторінки с. 402 (VB) замість крапки стоїть двокрапка, після номера с. 256 (CHS) надруковано тире; на с. 10 II рах. – крапка перед цифрою, а не після неї. Часті випадки, коли крапку в літерних цифрах не надруковано – с. 37 (ЛЗ), 51 (НА), 89 (ПΘ), РЖА (161), 278 (СОІ), 389 (ТПΘ), 471 (VOA), 481 (VPA), 531 (ФЛА), 581 (ФПА), 663 (XЖГ), 664 (XЖД). На с. 47 (МЗ), 113 (РГІ), 196 (РЧС), 231 (СЛА), 290 (СЧ), 378 (ТОІ), 380 (ТП), 441 (VMA), 481 (VPD), 521 (ФКА) замість крапки стоїть кома. Більшість цих помилок характерна для всіх примірників, і лише в кількох випадках – для їх частини.

Окрім помилок у пагінації можна відзначити й інші видавничі огріхи. Зокрема, подекуди трапляються помилки в колонтитулах – на с. 155, 159 II рах. замість «ω Тайнѣ Сѣпрѣже^{СТ}ва» надруковано «ω Тайнѣ Сѣпенства». Трапляються й різночитання в колонтитулах: «о завѣсти» – с. 278, 280, 282, 284, 286, 288; «ω зависти» – с. 290, 292, 294. Іноді колонтитули читаються доволі кумедно: лівий – «Ученіє» (с. 331–338), правий – «противч Дхѣ стоѣо» (с. 332).

Кустоди подано несистематично шрифтами щонайменше 4-х різних розмірів. Це можна віднести до технічних недоглядів. Помічено випадки орфографічної невідповідності між кустодами і основним текстом. Деякі з них: с. 162 (РѣВ), кустод «Деса» – с. 163 (РѣГ) «Десѣтаѣ»; с. 214 (помилково СГІ), кустод «ИѢKW» – с. 215 (ССТ) «ИѢКО»; с. 352 (ТНВ), кустод «Изь» – с. 353 (ТНГ) «изволенїѣ»; с. 658 (ХНИ), кустод «Ѣ» – с. 659 (ХНѢ) «ω тѣхъ».

Таким чином, незважаючи на загалом старанний та вивірений друк, у «*Мирі...*», як і в інших великоформатних лаврських виданнях того часу, трапляються дрібні похибки – помилки в колонтитулах, кустадах, порушення пагінації.

Збереглися деякі свідчення про високі технічні вимоги до якості лаврських друків. Зокрема, у листі Гізеля йдеться про те, що попередньо набрану сторінку вичитували, а потім передруковували 2, 3, 4, а подекуди й 7 разів, тому видання вимагало запасу паперу з урахуванням витрати на ці передруки²⁸. Вірогідно, лаврські діячі в цьому випадку зумисне перебільшували кількість необхідних попередніх роздруків, бо йшлося про небажання Лаври друкувати на замовлення царського дому вже згадуване видання «*Бесѣд*» Йоана Золотоустого. Та все-таки це є певне свідчення традиційної ретельності в роботі з друкованим текстом.

Федір Титов пише, що технічними працівниками в лаврській друкарні часто працювали вихідці з Польщі та інших «віддалених територій», які могли погано володіти церковнослов'янською мовою, не розумілися на кириличних літерах та цифрах, тому часто помилялися. Всі зазначені вище елементи – колонтитули, кустоди, колонцифри – друкували пізніше від основного набору, і, слід гадати, вже не вивіряли.

Видавничі варіанти друку та художнього оформлення

У спеціальній літературі немає відомостей стосовно варіантів набору аркушів видання «*Миръ съ Богомъ челоѡѡку*» 1669 р. Однак у процесі дослідження та порівняння 16 примірників Відділу стародруків та рідкісних видань Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського (далі по тексту – ВСРВ НБУВ) все ж удалося виявити деякі незначні відмінності в наборі заголовків, кустодів, нумерації сторінок та в їхньому художньому оформленні.

²⁸ Титов Ф. И. *Типография Киево-Печерской лавры...* С. 348.

Зокрема, виявлено незначні відмінності в наборі с. 2 II рах., тобто початкового аркуша основного тексту твору. В одному випадку в 29 рядку слово «произвольной» набране без виносної «з», а слово «добраа» з виносною «а» (будемо вважати це I варіантом); у другому – навпаки, слово «произвольной» набране з виносною «з», а слово «добраа» без виносних (II варіант). Досліджувані 16 примірників збірки НБУВ в залежності від варіантів набору розпалися на 2 майже рівні групи – 8 примірників належать до першого варіанту, 6 – до другого; у 2 цих аркушів немає. Інших розбіжностей по тексту сторінки та виправлень помилок не помічено. Не вдалося виявити відмінностей у наборі парного аркуша зшитка – с. 11–12.

Ще один, дещо суттєвіший, варіант набору виявлений при дослідженні тексту аркушів, використаних для підклейки оправи. Такі макулатурні аркуші, використані для підклейки форзаців, укріплення блоку книги тощо, як правило, містять помилки, які були виправлені, тому дають цінний фактографічний матеріал з історії видання.

Ідеться про варіант набору с. 59–60. Фрагменти аркуша використано для укріплення оправи в примірниках Кир.101п [Каталог № 1.6] та Кир.3240п [Каталог № 1.14]. Звірка цих фрагментів із форзаців із відповідними сторінками основного тексту показала, що відмінності в наборі дуже незначні – зокрема, в рядку 3 відстань між словами «совѣсти» та «іако» в основному тексті = 6 мм, у варіанті з форзацу = 10 мм.

Суттєвіші розбіжності з основним варіантом виявлено на с. 50 у примірнику з шифром Кир.99п [Каталог, № 1.4]. Причиною передруку й заміни аркуша в накладі тут стали переплутані абзаци – текст, що стосувався рубрики «Данная съ намѣреніемъ [соблазнь]», вставлено в рубрику «Данная безъ намѣренія [соблазнь]», і навпаки. Цікаво, що замінені були не обидва парні аркуші зшитка Д (с. 49/50 та 61/62), а лише один. Передрукований аркуш вклеювали на фальц видаленого. Такі вклейки, які ще називаються картонами, є в усіх інших примірниках, окрім зазначеного. Книга з шифром Кир.99п походить зі збірки Київської духовної академії, куди вона потрапила з масивом стародруків із бібліотеки Почаївського монастиря.

Інформація стосовно перевидання «Миру з Богом...»

Окремої уваги варта інформація про друге видання *«Миру з Богом...»* із датою 1671 р., яку можна знайти в сучасних публікаціях²⁹. На нашу думку,

²⁹ *Києво-Могилянська академія в іменах...* С. 170; *Філософська думка в Україні: Біобібліографічний словник*. К., 2002. С. 56; Кагамлик С. Р. *Києво-Печерська лавра...* С. 280 та ін.

«*Мир з Богом...*» 1671 р. не перевидавали. Джерелом таких вказівок могли стати відомості, вміщені чи не в єдиному монографічному дослідженні про життя та діяльність Інокентія Гізеля, яке належить Миколі Сумцову³⁰. Той самий автор написав і статтю про Інокентія Гізеля до енциклопедії Брокгауза–Ефрона³¹. Про друге видання «*Миру...*» 1671 р. згадував і Філарет (Гумілевський)³², однак у його описах трапляються неточності щодо вихідних даних багатьох стародруків.

Можна було б припустити, що якусь частину примірників накладу тоді переробили, щоб відіслати в Москву – скажімо, передрукували титул і вступні статті й замінили дату на титулі на 1671 р. Однак ні документальних свідчень, ні відповідних примірників виявити не вдалося. Через те будемо вважати, що під другим виданням «*Миру з Богом...*» мали на увазі дотичну за тематикою й змістом до «*Миру...*» малоформатну «*Науку о тайні святого покаянія*», справді видану в Києві 1671 р.³³. Опис цього видання див. нижче.

Папір «*Миру з Богом...*» і особливості оправ

Вивчення паперу примірників «*Миру...*» показало, що для друку книжки використовували папір із різними водяними знаками. Серед нечисленних досліджень філіграней в українських стародруках того часу варто відзначити альбом російської дослідниці Т. Діанової, яка виявила і зафіксувала 15 водяних знаків 9 сюжетів. Ми переглянули примірники НБУВ, спробувавши вивчити їх водяні знаки. Переважна більшість цих знаків нечітка, і це ускладнює роботу з їх дослідження. Оскільки філіграні українських стародруків XVII ст. досі залишаються вкрай недослідженою ділянкою, не можна встановити, де виготовили і придбали вжитий для видання папір.

Відомо, що на той час Київ утратив свої колишні ринки купівлі паперу, у тому числі й лаврські папірні, зокрема, в Радомишлі, що опинилися на території іншої держави – Речі Посполитої. Із папером у Києві було надзвичайно складно, про що є свідчення в документах. Частково папір могли постачати з Росії або через її територію. У Росії тоді також іще не вдалося налагодити систематичного місцевого виробництва паперу, тому його купували в сусідніх державах – Польщі, Німеччині, Франції та ін. Дослідники звернули увагу на факти використання в

³⁰ Сумцов Н. Ф. *К истории южнорусской литературы семнадцатого столетия*. Вып. 3. *Иннокентий Гизель*. К., 1884.

³¹ *Энциклопедический словарь* / Изд. Ф. А. Брокгаузъ, И. А. Ефронъ. Т. 13. СПб., 1894. С. 219.

³² Філарет (Гумілевський). *Обзор русской духовной литературы*. Кн. 1. 862–1720. Изд. 3-е. СПб., 1884. С. 203.

³³ Детально про це див: Довга Л. *Наука про покуту в українських текстах XVII ст.* // *Могиланські історико-філософські студії*. К., 2008. С. 7–38.

цей час паперу із однаковими водяними знаками в Києві та в Москві. Зокрема, яскраво це виокреслюється при вивченні побутування філіграні «Голова блазня», яка трапляється й на аркушах примірників *«Миру...»*.

Аналіз видання твору Інокентія Гізеля *«Миръ съ Богомъ челоѡку»* та його примірників був би неповним без дослідження автентичних лаврських оправ, сучасних виданню. Варто відзначити доволі обмежену кількість публікацій, присвячених палітурній справі в Києві та типам лаврських оправ того часу³⁴. Хоча збережені примірники, особливо великоформатних видань, надають цінний матеріал для ідентифікації тогочасних шкіряних оправ з палітурні Києво-Печерської лаври. Ми намагалися виявити такі типи оправ шляхом порівняльного долідження масиву стародруків зі збірки НБУВ.

Більшість примірників *«Миру...»* НБУВ мають коричневі шкіряні оправы з тисненням орнаментом. Сучасними виданню лаврськими оправами можна вважати такі, що укріплені з допомогою фрагментів із текстом книги. Вони виявлені у примірниках із шифрами Кир.3240п [Каталог № 1.14] та Кир.101п [Каталог № 1.6]. У примірнику Кир.3240п від оправы збереглася лише нижня кришка з тисненням у вигляді вертикальних та горизонтальних смужок, заповнених елементами рослинного орнаменту. Походить примірник зі збірки Києво-Михайлівського Золотоверхого монастиря.

У примірнику Кир.101п оправа добре збережена. На верхній її дошці розміщено ромбічний середник із зображенням Ісуса Христа, двома передстоячими та двома ангелами, чотири наріжники з геометричним орнаментом, по краю рамка з маленькими овальними медальйонами з чоловічими профілями – т. зв. «головами». Нижня дошка оздоблена вертикальними та горизонтальними смугами з «головами» та рослинним орнаментом. Таку саму оправу, але краще збережену, має і примірник бібліотеки Києво-Печерської лаври Кир.102п [Каталог № 1.7]. Тобто щонайменше три з 16 примірників мають сучасні виданню оправы, виготовлені, вочевидь, палітурнею при Лаврі.

Однак видавничої оправы в сучасному розумінні цього терміну видання не мало. Наявність у збірці НБУВ двох сучасних виданню абсолютно однакових оправ дозволяла припустити, що ідентичні оправы мають бути і в інших збірках. Однак серед зафіксованих у каталозі примірників подібних оправ не виявилось.

³⁴ Варто відзначити публікацію П. Курінного *«Лаврські інтролігатори XVII – XVIII століття»* (К., 1926), де подано елементи художнього оформлення лаврських оправ другої половини XVII ст. Деякі зразки середників, наріжників та інших елементів художнього оформлення подано серед ілюстрацій у монографії Олени Гальченко *«Оправа східнослов'янських рукописних книг та стародруків в Україні: історія, структура, опис»* (К., 2005. С. 357–374).

Кілька ж інакших оправ, але також із дощок у шкірі з тисненим золотом орнаментом, можемо визначити гіпотетично також як тогочасні лаврські.

На момент виходу «Миру...» практика опоряджати частину тиражу в ідентичні оправи, які можна визначити як видавничі, ще не сформувалася. Оправи виготовляли при потребі в залежності від бажання дарувальників чи власників книжок.

Видання «Миру...» в бібліографії

Видання «Миру...» добре відображене в бібліографічних джерелах ХІХ – початку ХХ ст. – його описи знаходимо у Павла Строева³⁵, Івана Каратаєва³⁶, Вукола Ундольського³⁷, Олексія Родоського³⁸, Олександра Миловидова³⁹, Іларіона Свенціцького⁴⁰. Його детально описав Федір Титов⁴¹. Серед сучасних видань варто насамперед відзначити каталог українських стародруків Якима Запаса та Ярослава Ісаєвича⁴². Надзвичайно цінним для дослідження українських стародруків стало й видання Бібліотеки ім. Леніна (сучасної Російської державної бібліотеки) «Украинские книги кирилловской печати», у якому детально описано особливості видання «Миру...», відображено провенієнції в примірниках збірки, відтворено ілюстрації та інші основні елементи художнього оформлення⁴³.

³⁵ Строев П. М. *Описание старопечатных славянских и российских книг, хранящихся в библиотеке... Ивана Никитича Царского*. М., 1836. С. 320–321, № 199.

³⁶ Каратаев И. П. *Хронологическая роспись славянских книг, напечатанных кирилловскими буквами: 1491–1730*. СПб., 1861. С. 101, № 769.

³⁷ Ундольский В. М. *Очерк славяно-русской библиографии*. М., 1871. Стб. 94, № 842. (зазначено місце перебування 14 примірників); Ундольский В. М. *Каталог славяно-русских книг церковной печати библиотеки А. Н. Кастерина*. Б. м., б. г. С. 117, № 433 (зафіксовано 7 примірників).

³⁸ *Описание старопечатных и церковно-славянских книг, хранящихся в библиотеке Санкт-Петербургской духовной академии* / Сост. А. Родосский. СПб., 1891. С. 322–323, № 305 (подано інформацію про походження та особливості 5 примірників).

³⁹ Миловидов А. И. *Описание славяно-русских старопечатных книг Виленской публичной библиотеки (1491–1800 гг.)*. Вильна, 1908. С. 63, № 68.

⁴⁰ Свенцицкий И. *Каталог книг церковно-славянской печати*. Жовква, 1908. С. 122, № 418 (573).

⁴¹ Титов Ф. И. *Типография Киево-Печерской лавры: Исторический очерк: (1606–1616–1721)*; Приложения. К., 1918. С. 414; Тітов Хв. І. *Матеріяли для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII вв.: Всебірка передмов до українських стародруків*. К., 1924. С. 414.

⁴² Запаско Я. П., Ісаєвич Я. Д. *Пам'ятки книжкового мистецтва...* Кн. 1. Л., 1981. С. 82, № 458.

⁴³ *Украинские книги кирилловской печати...* С. 16–17, № 115.

Актуальність видання «Миру...» і розповсюдження примірників

На соборі 1690 р. патріарх Йоаким звинуватив трактат «*Миръ съ Богомъ челоѡѡку*» в ересі⁴⁴ – разом із творами Петра Могили, Лазаря Барановича, Йоаникія Галятовського. Однак, незважаючи на заборону, ці книги й далі розповсюджували навіть у Москві⁴⁵, і вони мали попит і популярність. Його наступник патріарх Адріан покликався на «*Мир...*» у грамоті 1696 р., що стосувалася справи Дионісія Жабокрицького⁴⁶.

Свідченням актуальності трактату впродовж XVIII ст. є те, що в Указі Священного Синоду від 1766 р. заборонено покликатися на положення «*Миру...*» для встановлення ступенів родинних стосунків при одруженні (бо ці положення не збігалися з правилами *Кормчої книги*⁴⁷).

Вживаність видання не тільки в XVII й XVIII, а навіть і в XIX ст., підтверджують числені маргінальні записи, помітки на полях типу «зри», «NB», у вигляді хрестиків, вказівних перстів, численні підкреслення в тексті. Іноді на полях трапляються уваги та коментарі до тексту, переклад або тлумачення незрозумілих слів. Подекуди такі коментарі досить розлогі⁴⁸.

Найпопулярнішим питанням, що викликало живий відгук читачів, було твердження про тютюн – «оупотребленіе табаки» (с. 253, р. 19–25), де куріння визначалося як «Богу мерзкий грѣхъ». Серед описаних у каталозі примірників маргіналії, що стосуються цього фрагменту – іноді на форзацах, іноді біля пунктів змісту книги – зафіксовано щонайменше в 13 примірниках [Каталог, № 1.1, 1.4, 1.5, 1.6, 1.7, 8.28, 9.30, 11.47, 12.52, 12.55, 11.43, 11.44 (у змісті), 12.52]. Очевидно, читачі все ж не погоджувалися з авторами твору, ставлячи під сумнів гріховність куріння.

Свідченням популярності книги виступають і її рукописні копії. Вдалося віднайти відомості про декілька таких копій. Один зі списків збірки Свято-Успенської Саровської пустині (м. Саров, Дівєєвського р-ну Нижегородської обл. Російської Федерації) нині зберігається в Російському державному

⁴⁴ Сумцов М. Ф. *К истории южнорусской литературы семнадцатого столетия*. Вып. 1. *Лазарь Баранович*. Х., 1885. С. 178.

⁴⁵ Шляпкин И. А. *Дмитрий Ростовский...* С. 128–129.

⁴⁶ Там само. С. 129.

⁴⁷ Евгений Болховитинов. *Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина греко-российской церкви*. М., 1995. С. 116.

⁴⁸ Н. П. *Рукописные заметки на полях книги «Миръ челоѡѡка с Богомъ», Иннокентия Гизеля, киевской печати 1669 года* // *Кієвська старина*. Т. 36. 1892, январь. С. 148–154. На жаль, сучасне місце перебування цього примірника встановити не вдалося.

архіві давніх актів у Москві⁴⁹. Ще один список «*Миру...*» середини XVIII ст. відзначає Всеволод Срезневський – серед рукописів, зібраних на початку XX ст. в Олонецькому краї для Російської академії наук⁵⁰. До іншого рукопису з Олонецького краю, що є збірником виписок із різних джерел, включено кілька невеликих витягів із «*Миру...*», зокрема, на арк. 241 «Запрещеніе о проклятом табацѣ»⁵¹.

Аналіз власницьких записів на примірниках виокреслює немале коло читачів, що походили з різних суспільних верств і багатьох місцевостей України та Росії.

Примірники видання у збірках релігійних та інших установ

У збірці НБУВ представлені примірники усіх найбільших тогочасних київських монастирських збірок⁵² – Києво-Михайлівського Золотоверхого монастиря (два примірники, один із яких опрацьований у дві книги [Каталог № 1.9, 1.12, 1.14]); Київського Пустинно-Микільського монастиря (один примірник, опрацьований у дві книги [Каталог № 1.10, 1.11]); Києво-Видубицького Михайлівського монастиря [Каталог № 1.5]; Києво-Кирилівського Свято-Троїцького монастиря [Каталог № 1.9, 1.12]. Зрозуміло, кілька примірників лишилося у Києво-Печерській лаврі – у збірці НБУВ їх чотири [Каталог № 1.7, 1.10, 1.11, 1.13]⁵³. Місце перебування одного з примірників лаврської збірки, із власницьким записом ієромонаха Тимофія, інформацію про який подав Федор Титов, установити не вдалося⁵⁴.

Напевне, примірники видання здавна були й у бібліотеці Київської академії, однак вони втрачені, можливо, внаслідок численних пожеж. Той примірник, що дійшов до нас у складі збірки Київської духовної академії, потрапив до академічної бібліотеки наприкінці XIX ст. [Каталог № 1.4]. Інший примірник

⁴⁹ *Российский государственный архив древних актов: Путеводитель*. В 4-х тт. Т. 4. М., 1999. С. 103.

⁵⁰ Срезневский В. И. *Описание рукописей и книг, собранных для Императорской академии наук в Олонецком крае*. СПб., 1913. С. 55, № 72 (Сев. собр. 493).

⁵¹ Там само. С. 324, № 280 (Сев. собр. 701).

⁵² Не виявлено тільки провенієнції Києво-Софійського монастиря, однак можемо припустити, що з Софійської збірки походить коректурний примірник із бібліотеки Російської академії наук, у якому є запис «*Монах Григорий Антипов церкви Софийской(?) года 1768*» [Каталог № 13.66]. Він детально описаний у публікації А. А. Романової.

⁵³ *Систематический каталог книг библиотеки Киево-Печерской лавры*. Т. 1–2. К., 1908. Т. 1. С. 166, № 2009 (три прим.); Титов Ф. И. *Типография Киево-Печерской лавры... Приложения*. С. 414; Тітов Хв. І. *Матеріяли...* С. 414.

⁵⁴ Титов Ф. И. *Типография Киево-Печерской лавры...* Приложения. С. 414; Тітов Хв. І. *Матеріяли...* С. 414.

твору із численими рукописними коментарями по тексту, що надійшов до Церковно-Археологічного музею при КДА від викладача Полтавського єпархіального жіночого училища В. Ковалевського⁵⁵, в академічній збірці, на жаль, виявити не вдалося.

Інші примірники «*Миру...*» походять із бібліотек лівобережних монастирів – Переяславського Вознесенського [Каталог № 1.3]; Крупицького Батурицького [Каталог № 2.17]; Путивльської Молчанської Софронівської пустині [Каталог № 1.1]; Рихлівського Миколаївського [Каталог № 4.21]; Зміївського Миколаївського⁵⁶. Вже ці дані свідчать про доволі широке розповсюдження видання на Лівобережній Україні.

Менше досліджені матеріали стосовно побутування київських видань II половини XVII ст. на Правобережжі, а також на території інших держав, де серед місцевого населення були православні та греко-католики. Утім, зважаючи на те, що репертуар друкованої літератури, яка виходила в Києві та у Львові, був досить різним, присутність лаврських видань на територіях Правобережжя мусила бути досить ваговою. Наприклад, із друкарень Львівського братства та Михайла Сльозки виходила велика кількість літургійних книг – Євангеліє, Апостол, Тріоді, – яких у цей період Лавра не друкувала, – тоді як тематика видань друкарні Києво-Печерської лаври відрізнялася широким спектром «актуальної» літератури: полемічні тексти, богословські трактати, збірники проповідей, агіографія, підручники, історичні праці та ін. А те, що правобережні видавці передруковували в себе деякі лаврські видання, опосередковано може свідчити про попит на твори відповідної тематики на західноукраїнських землях⁵⁷.

«*Мир з Богом...*» Інокентія Гізеля також належав до творів, цікавих для західноукраїнського кліру. Нам відомий примірник Почаївського Успенського монастиря, який внаслідок перерозподілу книжкових фондів у XIX ст. був переданий до збірки Київської духовної академії [Каталог, № 1.4]. Очевидно, саме цей примірник зафіксовано в інвентарі майна і книжок Почаївського монастиря, складеному під час візиту до обителі Йосифа Виговського, екзарха унійної митрополії Київської, Галицької і Всієї Руси в 1714 р.⁵⁸ Тут укаzano

⁵⁵ Н. П. *Рукописные заметки...* С. 148–154.

⁵⁶ Багалеї Д. И. *Материалы для истории колонизации и быта степных окраин Московского государства*. Х., 1886. С. 176; Шляпкин И. А. *Дмитрий Ростовский...* С. 131.

⁵⁷ До таких прикладів належать видання праці Йоанікія Ґалятовського «*Ключ разумія*» та два видання його ж «*Неба нового*» у львівській друкарні М. Сльозки (усі три книги 1665 р.), передрук в Уневі анонімного твору «*Виклад о церкві*», автором якого був Теодосій Софонович.

⁵⁸ [Крыжановский Г.] *Историческое и общественное значение Почаевской лавры*. Почаев, 1899. С. 41–42.

близько 100 книжок, серед яких добре представлені й інші київські видання часів архимандритства Інокентія Гізеля⁵⁹.

Примірник *«Миру...»* був і в Житомирі у Фундаментальній бібліотеці Волинської духовної семінарії⁶⁰ [Каталог, № 1.6].

Видання набуло розповсюдження і в Галичині. Насамперед варті уваги примірники з монастирських збірок Львова та його околиць – монастирів св. Юра [Каталог, № 4.19], Йоано-Богословського [Каталог, № 4.19], Скиту Манявського [Каталог, № 5.25], Підгорецького Пліснеського [Каталог, № 4.20], Добромильського Онуфріївського [Каталог, № 4.21], Крехівського Миколаївського [Каталог, № 4.21], Поморянського [Каталог, № 5.23].

Надзвичайно цікавим є примірник монастиря в Поморянах із вкладним записом від імені київського архимандрита Інокентія Гізеля. Наші спроби знайти відомості про «поморянську обитель», тобто саме про православний монастир у Поморянах⁶¹, не мали результатів. Стосовно маєтностей у Поморянах відомо, що в 1619–1620 рр. їх купив Якуб Собеський, батько майбутнього короля Польщі. Потім ними володіла його дружина Теофіла Данилович, у другій половині XVII ст. власником став сам польський монарх Ян Собеський. Є свідчення, що Поморяни були улюбленим місцем його перебування. Побутує легендарна оповідь про те, як майбутній король якось заблукав в околицях Поморян, повертаючись із полювання, і натрапив на ченця-самітника, у печері якого заночував. А вночі ченцеві наснився його гість із короною на голові. Через два тижні Ян Собеський дійсно був обраний королем Речі Посполитої, а ченця наділив землями та коштами під майбутній василіянський монастир у Краснопуці, поруч із Поморянами⁶².

Варто також зауважити, що в тому ж 1672 р., який вказано у вкладній *«Миру...»* до Поморянського монастиря, місцевий замок героїчно вистояв під облогою яничарів. Про цю подію Гізель мав знати, бо тодішня оборона Поморян мала широкий розголос у усій Україні. Можливо, архимандрит Лаври надсилав книжку не у православний, а у греко-католицький монастир, зумисне не зазначивши його назви.

⁵⁹ *«Ключ разумія»* Йоаникія Галятовського 1659 р. (також – Львів: Друкарня М. Сльозки, 1663 або 1665) – три примірники; його ж *«Месія правдивий»* 1669 р.; *«Огородок Марії Богородиці»* Антонія Радивиловського 1676 р.; *«Меч духовний»* Лазаря Барановича 1666 р. – три примірники; його ж *«Труби словес проповідних»* 1674 р.; *«Акафісти»* 1674 р.; *«Патерик Печерський»* 1678 р.

⁶⁰ Перетц В. Н. *Отчет об экскурсии семинария русской филологии в Житомир*, 21–26 октября 1910 г. К., 1911. С. 138 (список книг Волинської духовної семінарії).

⁶¹ Поморяни – нині Золочівського р-ну Львівської обл.

⁶² Палков Т. *Замки Львівщини: Історія та легенди*. Путівник. Л., 2007. С. 46–47.

Примірники «*Миру...*» виявлені в найвіддаленіших православних та греко-католицьких обителях та храмах. Записи на одному з них [Каталог, № 1.16] свідчать про перебування книги 1677 р. у Миколаївській церкві м. Бельзька (нині Бельськ Підляський, Польща), куди її вклав ієромонах Феофілакт Карпович, привізши «із Литви»⁶³. Пізніше цей самий примірник «*Миру...*» став власністю архимандрита Яблочинського Свято-Онуфріївського монастиря Йоаникія (XIX ст.), що неподалік від Бельзька. У другій половині XVII ст. Яблочинський монастир числився серед т. зв. закордонних монастирів Київської єпархії. Цікаво, що книжка із Києва потрапила до «Литви», звідти на покрайні західноукраїнські території, і знову через майже 300 років повернулася до Києва.

Примірники видання були і в білоруських монастирських збірках. Так, наприклад, один із примірників належав до збірки Кутейнського Оршанського Богоявленського монастиря [Каталог, № 9.29], потім був переданий до Могильовської державної бібліотеки, пізніше до Національної бібліотеки Білорусі в Мінську. У середині XVIII ст. інший примірник зазначений серед книжок Брестського Свято-Симеонівського монастиря поряд із кількома лаврськими виданнями⁶⁴. Ще один був у збірці Пінського Богоявленського монастиря⁶⁵.

Примірники «*Миру...*» бачимо й у багатьох російських монастирських та приватних бібліотеках. На популярність київських видань у Росії не вплинула навіть їх заборона церковним собором 1690 р. Один із примірників збірки Московського Чудова монастиря був переданий Путивльській Молчанській Софронієвій пустині [Каталог, № 1.1]. Інший примірник потрапив у середині XVIII ст. до книгозбірні Чудова монастиря [Каталог, № 11.48]. Ще один примірник «*Миру...*», імовірно, був проданий зі збірки Успенського собору Московського Кремля його сторожем [Каталог, № 10.40]. Інший походить із бібліотеки знаменитого Рогозького кладовища (Москва), при якому сформувався найбільший у Росії осередок старообрядництва [Каталог № 10.39].

⁶³ Можливо, родич архимандрита Віленського Святодухівського монастиря, відомого поборника Православ'я Леонтія Карповича.

⁶⁴ *Памятники православия и русской народности в Западной России в XVII–XVIII вв.* К., 1905. Т. 1. Ч. 1. *Акты по истории заграничных православных монастырей Киевской епархии XVII–XVIII вв.* С. 713. Книжка у списку подана під назвою «*Мирь собором*», без зазначення дати та місця видання. Невідомо, чи помилку допущено у виданні, чи дійсно книжку так названо в описі монастирського майна 1752 р. Тут-таки зазначені «*Вънец Христовъ*» (Антонія Радивиловського – К., 1688); «*Патерик*» («*Патерик, или Отечник Печерскій*», починаючи з першого видання 1661 р.); «*Камѣнь вѣры*» (Стефана Яворського – М., 1728) та ін.

⁶⁵ Мищик Ю. *Albaruthenica: Студії з історії Білорусі*. К., 2009. С. 265.

Маємо інформацію про примірник «*Миру...*» в бібліотеці Троїце-Сергієвої лаври⁶⁶ [Каталог, № 13.58]. Примірники були в Успенському Александровському монастирі (зараз м. Александров Владимирської обл.)⁶⁷, також у Лукіановій Рождественській пустині (Владимирська обл., Александровський р-н, с. Лук'янцево) [Каталог, № 13.60].

Зберігався «*Мир з Богом...*» і в найвідомішому серед петербурзьких монастирів – Олександро-Невській лаврі⁶⁸. Знаходимо відомості про примірники «*Миру...*», що були у збірках найвідоміших монастирів російської півночі – Соловецького Спасо-Преображенського (с. Соловецький Архангельської обл.) [Каталог, № 12.55, 13.67] та Антонієвого Сійського Троїцького⁶⁹ (Холмогорський р-н, Архангельська обл.) [Каталог, № 13.68]. Так само й в інших збірках монастирів та храмів у російському північному регіоні – у Тихвинському Великому Богородичному Успенському монастирі (м. Тихвин, Санкт-Петербурзька обл.) [Каталог, № 13.65], Вологодському кафедральному Софійському соборі⁷⁰, Торопецькому Троїцькому Небиному монастирі (м. Торопець Тверської обл.) [Каталог, № 13.59], Троїцькому Белбазькому монастирі (с. Белбазь Ковнинського р-ну Нижегородської обл.) [Каталог, № 13.63]. Щонайменше два примірники «*Миру...*» були в Кирило-Білозерському монастирі (м. Кирилов Вологодської обл.), згодом вони перебували у збірці Санкт-Петербурзької духовної академії⁷¹. Ще один примірник Санкт-Петербурзькій духовній академії подарував монах Троїцького Зеленецького монастиря (с. Зеленець Волховського р-ну Санкт-Петербурзької обл.) о. Феоктист у 1888 р.⁷² Наприкінці XVII ст. примірник «*Миру...*» вкрито до храму Миколаївського Розвазького монастиря в Новгороді [Каталог, № 11.47].

Набагато менше інформації вдалося зібрати стосовно перебування примірників у західно- та південнослов'янських землях. Однак подальші пошуки

⁶⁶ Ундольский В. М. *Очерк...* Стб. 94, № 842; Його ж. *Каталог... библиотеки А. Н. Кастерина*. С. 117, № 433.

⁶⁷ Шляпкин И. А. *Дмитрий Ростовский...* С. 126.

⁶⁸ *Описание старопечатных и церковнославянских книг, хранящихся в библиотеке Санкт-Петербургской духовной академии* / Сост. А. Родосский. Спб., 1891. С. 322–323, № 305.

⁶⁹ Кукушкина М. В. *Описи книг XVI–XVII ст. библиотеки Антониево-Сийского монастыря // Материалы и сообщения по фондам отдела рукописной и редкой книги библиотеки Академии наук СССР*. Москва–Ленинград, 1966. С. 139.

⁷⁰ Суворов Н. *Описание вологодского кафедрального Софийского собора*. М., 1863. С. 75; *Вологодская старина: Историко-археографический сборник* / Сост. Стефановский И. К. Вологда, 1890.

⁷¹ *Описание... книг... Санкт-Петербургской духовной академии* / Сост. А. Родосский. С. 322–323, № 305.

⁷² Там само.

можуть бути результативними, оскільки примірники українських кириличних видань користувалися значним попитом на територіях проживання православних та греко-католиків. Тут варто зазначити примірник «*Миру...*» зі збірки Маріяповчанського василіянського монастиря у Східній Угорщині, знаменитого місця паломництва до чудотворної ікони Богоматері, Яка Проліває Сльози⁷³.

Ще одним авторитетним осередком православної духовності був і досі залишається Хіландарський монастир на Афоні. У його збірці поряд із кількома іншими київськими виданнями того ж часу зафіксовано примірник «*Миру...*», подарований Інокентієм Гізелем 1669 р.⁷⁴

Видання «*Миру...*» у власності приватних осіб

За соціальною ознакою серед власників досліджених примірників перше місце посідають представники білого духовенства – зафіксовано кілька десятків примірників, що належали священнослужителям з України, Росії, Білорусі. Це диякон Іллінської церкви на Воронцові (Москва) Іван Сергєєв (у власницькому записі вказано, що книжка «домовая, а не церковная») [Каталог, № 8.28], піп Воздвиженської церкви Лука Костянтинів 1719 р. [Каталог, № 15.72], дяк Максим Протопопов (Каталог, № 10.33), піп Софроній Андреев [Каталог, № 13.57], священник Вознесенської церкви в Смоленську Григорій Ізмайлов, потім священник Григорій Пушков, диякон «веси Уварова» Костянтин Тредяков, потім єпископ Смоленський Йоасаф [Каталог, № 10.36].

Один примірник священник Спаської церкви Іркутська Іван Протопопов подарував священнику Оєцької слободи Якову Красовському 1771 р. [Каталог, № 1.2]; ще один примірник Кіндрат Яковлев, «попъ Гавриловъ», у 1737 р. дав своєму «патрону», протопопу Роменському Павлові [Каталог, № 10.37]; одну книжку придбано у «бывшої протопопицы» сумської Євдокії Аресавської [Каталог, № 11.44]; інший примірник ієрей Іван Гречина купив 1750 р. в с. Ольшаниці на Київщині у священника Гаврила Ганзолевича [Каталог, № 12.54]. Новгородський сотник «Йллишко Филиповъ» продав книгу Спаському попу Микиті, «что в Чигасех» [Каталог, № 13.61], «Новоладожския Климентовския

⁷³ Ojtozi E. *A máriapócsi baziliták cirillbetűs könyvei*. Debrecen, 1982. P. 78, № 24; Ойтозі Е. *Доля українських стародруків у східній та північно-східній Угорщині* // Український археографічний щорічник. Нов. серія. Вип. 1. Український археографічний збірник. Т. 4. К., 1992. С. 296. Зараз книжки з Маріяповчанського монастиря зберігаються в Бібліотеці Греко-католицької духовної академії в Ниредьгазі.

⁷⁴ Колибанова К. В. *Українсько-сербські культурні зв'язки XVIII ст.* К., 1993. С. 79; Стојановић Љ. *Стари српски записи и натписи* // *Зборник за историју, језик и књижевност српског народа*. Београд, 1902. Од. 1. Књ. 4. С. 178, № 6974.

церкви попа Федора Игнатъева куплена у ладоженина посацкого человека Потапа Васильева сына Мысова» [Каталог, № 15.71] і таке ін.

Є примірники, які використовувалися в навчальних закладах – у Волинській духовній семінарії (Житомир) [Каталог, № 1.6], Харківському колегіумі, потім Харківській семінарії [Каталог, № 7.27], Казанській духовній семінарії [Каталог, № 12.55], тому й бачимо на сторінках книг різні учнівські вправи, зокрема, з латинської мови. Запис на одному з примірників свідчить, що книжка належить «аканчивающему курсъ семинарскихъ наукъ» Антону Ганицькому [Каталог, № 12.54].

Цікавим матеріалом для досліджень є інформація про наявність примірників видання у приватних бібліотеках відомих церковних та політичних діячів XVII – XVIII ст. Один із примірників належав соратнику та однодумцю Інокентія Гізе-ля, ігумену Києво-Кирилівського, потім Києво-Михайлівського Золотоверхого монастирів Мелетію Дзику (р. н. н. – 1682) [Каталог № 1.13]. Те, що книжка опинилася не в бібліотеці Михайлівського монастиря, а в Києво-Печерській лаврі, свідчить про те, що Мелетій Дзик міг заповісти свою приватну бібліотеку Лаврі.

Іншим сучасником Гізеля, у збірці якого був примірник «*Миру...*» [Каталог, № 1.1], був визначний московський культурний діяч Каріон Істомін (бл. 1640 – бл. 1718), ієромонах московського Чудова монастиря, справщик московського Друкарського Двору, учень і послідовник Симеона Полоцького. Примірник, що був у його власності, походить із Софронівського Молчанського монастиря, де Каріон, як уродженець Курська, прийняв чернечий постриг, на деякий час виїхавши з Москви. Примірник має числені потекстові помітки та коментарі, що належать Істоміну.

Примірники «*Миру...*» з київських монастирських зібрань мають автографи не тільки сучасників та однодумців Інокентія Гізеля, а й відомих діячів пізнішого часу. На примірнику Михайлівського Золотоверхого монастиря [Каталог, № 1.9, 1.12] є власноручний запис Іриней Фальковського (1762–1823), відомого вченого, просвітника, ректора КМА, єпископа Чигиринського, Смоленського та Дорогобузького, коад'ютора Київської митрополії, з 1813 р. архимандрита Києво-Михайлівського монастиря. За архимандритства Іриней Фальковського примірник оправили у два томи в традиційних тогочасних оправах із картону, обтягнутого плямистою коричнево-чорною шкірою⁷⁵.

Один із примірників «*Миру...*» належав митрополиту Київському і Галицькому Серапіону Александровському (1748–1824) [Каталог, № 12.54].

⁷⁵ На багатьох примірниках кириличних стародруків збірки НБУВ подібні оправи та записи Іриней Фальковського.

Привертає увагу примірник зі збірки Києво-Видубицького монастиря. Свої поетичні витвори на його початкових аркушах залишив постриженець цього монастиря Ісихія Сологуб⁷⁶ (1746–1819).

Інший примірник «*Миру...*» входив до складу бібліотеки одного з найосвіченіших представників православного духовенства свого часу, митрополита Рязанського та Муромського, екзарха та місцеблустителя російського патріаршого престолу, пізніше глави Священного Синоду Російської православної Церкви Стефана Яворського (1658–1722)⁷⁷ [Каталог, № 7.27].

Також цю книжку знаходимо у збірці одного з однодумців та послідовників Стефана Яворського – Платона Малиновського (р. н. н. – 1754) [Каталог № 11.48], випускника і викладача Києво-Могилянської академії, ректора Харківського колегіуму, архієпископа Сарського і Крутицького⁷⁸. Запис на примірнику «*Миру...*» свідчить, що бібліотека Малиновського залишилася в Чудовому монастирі і була передана монастирській «книгохранильниці» за розпорядженням наступника Малиновського на московській кафедрі, архимандрита Києво-Печерської лаври, Київського митрополита, потім митрополита Московського і Севського Тимофія Щербацького (1698–1767)⁷⁹.

Ще один примірник «*Миру...*» був серед книг відомого вихованця Києво-Могилянської академії Варлаама Косовського (бл. 1654–1721), єпископа Іркутського і Нерчинського, потім Тверського і Каширського, митрополита Смоленського і Дорогобузького⁸⁰. Книжки з власної бібліотеки Косовський заповів Смоленському кафедральному Успенському собору, де він був похований, але врешті-решт його бібліотека увійшла до складу бібліотеки іншого визначного могилянця, Феофілакта Лопатинського, і нею користувалися учні Тверської школи-семінарії⁸¹.

⁷⁶ Сологуб Ісихій (або Ісихія) (1746–1819) – ієромонах, поет. Навчався у Києво-могилянській академії. Був ієромонахом Києво-Видубицького монастиря. Автор поезій, що досі залишаються в рукописах. Його вірші були відомі сучасникам – Іриной Фальковський називав його своїм духовним батьком і зберіг частину його творчого доробку серед власних віршів у рукописних збірниках. Див.: *Києво-Могилянська академія в іменах*. С. 505 (автор статті В. О. Шевчук); *Описание рукописных собраний, находящихся в городе Киеве*. Вып. 3. *Библиотека Киево-Софийского собора* / Сост. Н. И. Петров. М., 1904. С. 305.

⁷⁷ Маслов С. И. *Библиотека Стефана Яворского*. К., 1914. С. 30.

⁷⁸ *Києво-Могилянська академія...* С. 351 (автори статті С. Р. Кагамлик, В. Н. Жук).

⁷⁹ *Києво-Могилянська академія...* С. 600–602 (автори статті В. О. Андрушко, С. О. Серяков).

⁸⁰ *Києво-Могилянська академія...* С. 288 (автори статті В. О. Андрушко, З. І. Хижняк).

⁸¹ Кагамлик С. Р. *Києво-Печерська лавра...* С. 314.

Серед російських духовних осіб – сучасників Інокентія Гізеля, які цікавилися його виданнями, варто згадати також архієпископа Вологодського та Білозерського Симона (р. н. н. – 1685), відомого церковного діяча XVII ст., що брав активну участь у процесі проти патріарха Никона (саме до нього з гнівним посланням звертався Никон). Бібліотека Симона налічувала 45 книг переважно проповідницького, полемічного, богословського характеру. В її складі зафіксовано аж три примірники *«Миру з Богом...»*⁸².

Видання *«Миру...»* згадується серед інших книг і в заповіті єпископа Великоустюзького і Тотемського Олександра (р. н. н. – 1699), бібліотеку якого після його смерті передано Великоустюзькому Успенському собору⁸³.

Зафіксовано також відомості про належність примірників трактату митрополиту Галицькому Михайлу Левицькому [Каталог, № 5.24]; митрополиту Галицькому Андрею Шептицькому [Каталог, № 5.23], єпископу Смоленському Йоасафу [Каталог, № 10.36], ігумену Рихловського монастиря Дионісію Добромельському [Каталог, № 4.21], архимандриту Яблочинського монастиря Йоаникію [Каталог, № 1.16], ігуменії Белбаського монастиря Єлизаветі Кораєвській [Каталог, № 13.63].

Примірники *«Миру...»* були і в бібліотеках світських осіб, зокрема у книгозбірні чернігівського полковника, згодом наказного гетьмана Павла Полуботка⁸⁴ (1660–1724). На одному з примірників трактату зберігся запис про те, що його придбав Йосип Городецький, намісник Щирський, у Йосипа Скольського, ігумена Львівського Йоано-Богословського [Каталог, № 4.20]. Очевидно, йдеться про відомого друкаря, видавця нотолінійного Ірмологіона 1700 р. Йосипа Городецького та ігумена Львівського монастиря св. Юра Йосипа Скольського, – іменем останнього підписано *«Прологоменон»* в Ірмологіоні 1700 р.⁸⁵ Цей самий примірник дещо пізніше опинився в бібліотеці Підгорецького Пліснецького монастиря за ігуменства Парфенія Ломиковського (р. н. н. – 1729), можливо родича Ломиковських, що належали до оточення гетьмана Івана Мазепи. Парфеній Ломиковський відомий своїм літописом Підгорецького Пліснецького монастиря, якому він дав назву *«Синопис»*.

Актуальність видання *«Миру...»* для російських читачів засвідчує його наявність у збірках відомих світських та духовних осіб – сучасників Гізеля.

⁸² Коновалова Ж. Ф. *О библиотеке архиепископа Вологодского и Белозерского Симона // Памятники культуры: Новые открытия. 1978. Ленинград, 1979. С. 115.*

⁸³ Шляпкин И. А. *Дмитрий Ростовский...* С. 128; Румовский Н. *Описание Великоустюзжского Успенского собора.* Вологда, 1862. С. 125.

⁸⁴ Павленко С. *Оточення гетьмана Мазепи: соратники і прибічники.* К., 2005. С. 249.

⁸⁵ Запаско Я. П., Ісасвич Я. Д. *Пам'ятки книжкового мистецтва...* Кн. 1. Л., 1981. С. 115–116, № 753.

Варто відзначити примірник, який вклали у 1685 р. стольники Іван та Петро Кікіни згідно з заповітом свого батька, впливового російського сановника, стольника Василя Петровича Кікіна⁸⁶ (р. н. н. – 1676) до Антонієвого Сійського монастиря [Каталог, 13.68].

Інший примірник «*Миру...*» зберігає відомості про його вклад до монастирського храму Новгородського Миколаївського Розваського монастиря [Каталог, № 11.47] від знаного політичного діяча другої половини XVII ст. Дементія Миновича Башмакова (р. н. н. – після 1700), думного дворянина, хранителя царської печатки, голови Приказу таємних справ, довіреної особи царя Алексія Михайловича. Вочевидь, це був один із примірників, придбаних Башмаковим у Москві. У літературі відоме також Євангеліє, надане Д. Башмаковим у той самий Розваський монастир у 1689 р.⁸⁷

Серед власників та дарувальників були стольник Петро Леонтійович Борисов [Каталог, № 16.73], «подьячий Поместного приказа» Петро Рахманінов [Каталог, № 12.51] та «приказу Болшаго дворца» подьячий Тимофій Аврамов [Каталог, № 13.58]. Серед преставників купецького стану – торопицький купець Олексій Аксьонов з дружиною [Каталог, № 13.59], ржевський купець Филип Куричков [Каталог, № 12.52], тульський купець Кирил Лаврінов (Каталог, № 11.44), петербурзький купець Калістрат Щелоков [Каталог, № 15.70]. Один із примірників читав у 1764 р. підпоручик Василій Голубев [Каталог № 13.60].

Два примірники трактату Гізеля відзначені в бібліотеці російського царя Петра I⁸⁸, один із них був подарований його багаторічним духівником, вихідцем з України Тимофієм (Товією) Надаржинським (р. н. н. – 1729)⁸⁹.

Видання «*Миру з Богом...*» знаходимо і в бібліотеці відомого політичного діяча Артемія Волинського (1689–1740), серед загалом нечислених кириличних видань його збірки⁹⁰.

Тож на основі викладеного матеріалу маємо констатувати широке розповсюдження видання «*Миру...*» як в Україні, так і на суміжних територіях.

⁸⁶ *Энциклопедический словарь* / Изд. Ф. А. Брокгаузь, И. А. Ефронъ. Т. 29. СПб., 1895. С. 52–53.

⁸⁷ Зверинский В. В. *Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи*. Вып. 1. СПб., 1890. С. 194, № 328.

⁸⁸ *Библиотека Петра I: Указатель-справочник* / Сост. Боброва Е. И. Ленинград, 1978. С. 67, № 430.

⁸⁹ *Русский биографический словарь* / Изд. Имп. русским историческим обществом. Т. Нааке-Накенский – Николай Николаевич Старший. СПб., 1914. С. 18.

⁹⁰ Луппов С. П. *Библиотека Артемия Волинского // Памятники культуры: Новые открытия*. 1978. Ленинград, 1979. С. 122, 127.

Вкладні записи Інокентія Гізеля

На сьогодні нам відомо кілька записів на примірниках *«Миру...»*, які можна пов'язати з особою лаврського архимандрита Інокентія Гізеля. Вкладні записи Гізеля видаються важливими з огляду на те, що його рукописна спадщина дотепер залишається не дослідженою та навіть не віднайденою. У сучасних публікаціях трапляються висновки, що «іноземець» Гізель не володів і не писав тогочасною українською та церковнослов'янською мовами, і досі, через брак збережених пам'яток, беззаперечно це спростувати не вдавалося.

У зв'язку з цим спробуємо проаналізувати кілька відомих нам вкладних записів від його імені, у першу чергу на примірниках видання *«Миру...»*. Насамперед це найраніший із записів, датований березнем 1669 р., у якому йдеться про вклад до Київського Пустинно-Микільського монастиря від імені лаврського архимандрита Інокентія Гізеля за ігуменства Олексія Тура⁹¹ [Каталог, № 1.10].

Зіставлення цього запису з іншим на примірнику видання *«Меча духовного»* Лазаря Барановича 1666 р.⁹² зі збірки НБУВ свідчить, що їх обидва зробив не Інокентій Гізель, а Олексій Тур – такий самий почерк у вкладному записі від його імені.

Інших записів, що вірогідно могли б бути автографами Гізеля, у примірниках НБУВ, на жаль, немає. Проте у збірці Національного музею у Львові два з трьох примірників мають вкладні поаркушні рукописні провенієнції, також дотичні до особи печерського архимандрита. В одній ідеться про дарунок примірника «обители Поморанской» [Каталог, № 5.23], у другій – «до обители скитської», тобто Скиту Манявського [Каталог, № 5.25]. (Див. вклейка, іл. 3) Перший із записів підписаний «Іннокентий Гизіел Архимандрит Киевский Печерский МР» (тоб-то «тапи ргоргіа» – «рукою власною»). Почерки у двох згаданих записах різні. Отже, будемо вважати вкладний запис до Поморянської обителі автографом Інокентія Гізеля. Цей факт, хай навіть одинокий, є свідченням того, що Гізель володів кириличним письмом.

У каталозі примірників *«Миру...»* зафіксований ще один вкладний запис Гізеля до Кутейнського Богоявленського монастиря під Оршею [Каталог, № 9.29], що мав традиційно тісні стосунки з Києво-Печерською лаврою. На жаль, ми не мали нагоди проаналізувати почерк запису.

⁹¹ Тур Олексій – один зі сподвижників Інокентія Гізеля, його наступник на ігуменстві в Пустинно-Микільському монастирі (1655–1671).

⁹² НБУВ, ВСРВ, Кир. 38. Запис подано у виданні: Шамрай М. А. *Маргіналії в стародруках кириличного шрифту 15–17 ст. з фонду Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського*. К., 2005. С. 38, № 50.

У літературі вказують і на кілька інших записів, дотичних до особи Інокентія Гізеля. Це, зокрема, запис на примірнику «*Миру...*», подарованому Гізелем у 1669 р. Хіландарському монастирю, не доступний нам, як і публікація відомого сербського дослідника давньої книжності Любомира Стояновича⁹³.

Трапляються згадки про примірники «*Миру...*» та інших лаврських видань XVII ст., подаровані російському цареві та відомим тогочасним російським діячам із царського оточення. Зокрема, Федір Титов вказує на примірник Києво-Печерського патерика 1661 р. із розфарбованими ілюстраціями та власноручним підписом Гізеля, піднесений у 1665 р. думному бояринові Петрові Салтикову⁹⁴. Нині цей примірник перебуває у збірці Державного історичного музею (Москва)⁹⁵.

Цікавий матеріал для досліджень становлять стародруки із власницькими записами Гізеля. Таких видань збереглося дуже мало. Це, зокрема, «*Псалтир із коментарями*», що вийшов друком у Парижі 1540 р. (зі збірки НБУВ⁹⁶). На його титулі зазначено «Ex libris Innocentii Gizel». Запис закреслено. На цій-таки книжці є власницькі написи київського митрополита Петра Могили, ієромонаха Києво-Печерської лаври Андрія Мужилівського (запис також закреслений) та її архимандрита Афанасія Миславського (р. н. н. – 1714). У записі Петра Могили зазначено, що він придбав книжку в ченця, викладача Могилянського колегіуму Анатолія Мужилівського. Характер власницьких записів не дає змоги встановити послідовність перебування книжки у вказаних власників, однак засвідчує її побутування в середовищі гуртка могилянців. На цьому ж примірнику «*Псалтиря з коментарями*» є провенієнція Києво-Могилянської академії, однак пізніше книжка зберігалася не в бібліотеці Академії, а у збірці Києво-Печерської лаври⁹⁷. Ще одна книжка (Sandaeus

⁹³ Колибанова К. В. *Українсько-сербські культурні зв'язки...* С. 79; Стоянович Лб. *Стари српски zapisi...* С. 178, № 6974.

⁹⁴ Титов Ф. И. *Типография Киево-Печерской лавры...* С. 384. Очевидно, примірник подарований Петру Михайловичу Салтикову (?–1690), довірених особі царя Алексія Михайловича. З 1657 р. боярин стояв на чолі багатьох Приказів, керував слідством над патріархом Никоном, був воеводою в Тобольську, Астрахані та Смоленську. Див.: *Дворянские роды Российской империи*. Т. 2. СПб., 1995. С. 206.

⁹⁵ Шифр Собр. Меньших № 803. – Поздеева І. М. *Записи на старопечатных книгах кирилловского шрифта как исторический источник // Федоровские чтения*. 1976. М., 1978. С. 46.

⁹⁶ *Каталог палеотипов из фондов Центральной научной библиотеки им. В. И. Вернадского НАН Украины* / Сост. М. А. Шамрай. К., 1995. С. 74, № 296; Нічик В. М. *Петро Могила в духовній історії України*. К., 1997. Іл. 9 після с. 160. Вміщено фото з записом Інокентія Гізеля.

⁹⁷ Шифр збірки КПЛ IV 2/1. Див.: *Систематический каталог книг библиотеки Киево-Печерской лавры*: В 2-х тт. Т. 1. К., 1908. С. 29, № 427.

Maximilianus. *Consiones de Morte*. Майнц, 1624) із латиномовним власницьким записом Гізеля, яка згодом опинилася у бібліотеці Стефана Яворського, тепер зберігається в Бібліотеці Харківського університету⁹⁸.

Стосовно питання про власну книжкову збірку Інокентія Гізеля, є відомості, що вона по його смерті згідно з заповітом була передана до Києво-Межигірського монастиря⁹⁹. Після закриття Межигірської обителі наприкінці XVIII ст. монастирська книгозбірня була передана фундованій козаками на Кубані Миколаївській Катерино-Леб'язій пустині. Примірники з Межигірського монастиря досі можна знайти в різних збірках на Кубані. Переважно це кириличні літургійні видання. Відомостей про належність віднайдених там стародруків Гізелю немає.

Сучасне перебування примірників

Тираж видання у книжці не вказано, але, судячи з великої кількості збережених одиниць, він був доволі великим, імовірно, до 1000 примірників. До сьогодні, за нашими попередніми підрахунками, збереглися від 150 до 200 примірників видання не тільки в Україні, а й далеко за її межами. Нам удалося розшукати відомості стосовно перебування 100 примірників, частину яких (73 із 16 збірок) вдалося дослідити та описати як особисто *de visu*, так і завдяки допомозі колег із різних міст України, Росії, Білорусі та Литви.

Оскільки Лавра видавала значним тиражем великоформатне видання великого обсягу, та ще незвичної для кириличного друку тематики, видавці задалегіть мусили передбачити не тільки майбутню аудиторію, а й території розповсюдження видання.

Найбільша кількість примірників видання «*Миру...*» нині зберігається у київських збірках – усього 18. Зокрема 16 у НБУВ [Каталог, № 1.1–1.16] та по одному в Національному Києво-Печерському історико-культурному заповіднику [Каталог, № 2.17] та Державній історичній бібліотеці України [Каталог, № 3.18].

У збірках Львова є вісім примірників – чотири у Відділі рідкісних книг Львівської Національної наукової бібліотеки імені В. Стефаника НАН України [Каталог, № 4.19–22]; три – у Відділі рукописів та стародруків Національного музею у Львові імені Андрея Шептицького [Каталог, № 5.23–25], та один у збірці Відділу рукописних, стародрукованих та рідкісних книг

⁹⁸ Кононенко І. І. *Бібліотека Стефана Яворського: З досвіду її пошуку та перспективи реконструкції* // Наукові праці НБУВ. Вип. 10. К., 2003. С. 190.

⁹⁹ Слущкий А. *Доля бібліотеки Києво-Межигірського монастиря на Кубані* // *Пам'ятки України. Історія та культура*: Наук. часопис. 2007. № 3. С. 38.

імені Ф. П. Максименка Наукової бібліотеки Львівського національного університету імені І. Франка [Каталог, № 6.26]. Останній походить із бібліотеки Саратовського університету, отриманий львівською університетською збіркою шляхом поширеного в радянські часи книгообміну.

Львівське походження має й один із київських примірників, а саме – з фондів Державної історичної бібліотеки. Він походить зі знаменитої книгозбірні «*Студіон*», започаткованої у Львові на початку ХХ ст. митрополитом Андреем Шептицьким¹⁰⁰. Основний масив стародруків цієї збірки був переданий до Львівської наукової бібліотеки ім. В. Стефаника, однак багато її книг шляхом повоєнних перерозподілів опинилося в інших збірках, зокрема й приватних. Така ж доля, вочевидь, спіткала й київський примірник.

Один, уже згадуваний, примірник «*Миру...*» походить із бібліотеки Стефана Яворського і зберігається в Харківській державній науковій бібліотеці ім. В. Г. Короленка [Каталог, № 7.27]. Ще один є в іншій харківській збірці – Центральній науковій бібліотеці Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна [Каталог № 8.28]. Він був отриманий в дарунок у 1962 р. внаслідок перерозподілу книжок найбільшої книгозбірні Радянського Союзу – Державної бібліотеки СРСР ім. В. І. Леніна (нині – РДБ).

1956 р. ще один примірник з Державного історичного музею в Москві був переданий до Хмельницького обласного краєзнавчого музею [Каталог, № 11.48].

Багато примірників перебуває у збірках двох російських столиць – Москви та Санкт-Петербурга. У Петербурзі 11 примірників зберігається в Бібліотеці Російської академії наук [Каталог, № 13.56–13.67], сім – у Російській національній бібліотеці [Каталог, № 12.49–12.55], три – у Науковій бібліотеці ім. М. Горького Санкт-Петербурзького державного університету [Каталог, № 15.69–15.71]¹⁰¹, також є примірник в Інституті літератури Російської академії наук (Пушкінському Домі) [Каталог, № 14.68]¹⁰². Не виключено, що окремі примірники можуть бути виявлені і в складі інших петербурзьких бібліотечних та музейних збірок. У Москві десятима примірниками володіє

¹⁰⁰ Про долю «*Студіону*» див.: Кривенко М. *Бібліотека «Студіону» у Львові: переміщення книжкових та рукописних колекцій (1940–1947)* // Записки Львівської наукової бібліотеки ім. В. Стефаника: Зб. наук. праць. Вип. 13. Л., 2005. С. 247–268.

¹⁰¹ Горфункель А. Х. *Каталог книг кирилловской печати 16–17 в.* Ленинград, 1970. С. 53, № 180–182. Зазначено, що один із примірників має записи 1839 р. про належність книги петербурзькому купцеві К. С. Щелокову.

¹⁰² Запаско Я. П., Ісаєвич Я. Д. *Пам'ятки книжкового мистецтва...* Кн. 1. Л., 1981. С. 447, № 458.

Державна бібліотека Росії¹⁰³ [Каталог, № 10.31–10.40], сімома – Державний Історичний музей [Каталог, № 11.41–11.48]. Видання є також у Науковій бібліотеці Московського університету¹⁰⁴, Бібліотеці Московської духовної академії і семінарії¹⁰⁵, Центральній бібліотеці імені М. О. Шолохова¹⁰⁶, у збірці Музея-заповідника «Московский Кремль»¹⁰⁷.

Відомі примірники й в інших російських збірках – у Новосибірську в Державній публічній науково-технічній бібліотеці Сибірського відділення Російської академії наук, у Відділі стародруків (Музей книги)¹⁰⁸, в Пермі – у збірці Пермської державної художньої галереї¹⁰⁹, у Томську – в Науковій бібліотеці Томського університету¹¹⁰; у Нижньому Новгороді – в Нижегородській державній обласній універсальній науковій бібліотеці та Державному архіві Нижегородської області¹¹¹; по два примірники у збірках Відділу рукописів і рідкісних книг Наукової бібліотеки ім. М. І. Лобачевського Казанського

¹⁰³ За інформацію вдячна к. і. н. Ю. М. Шеметі. Частково примірники описані у виданні: *Украинские книги кирилловской печати...* С. 16–17, № 115.

¹⁰⁴ Поздеева И. В. и др. *Каталог книг кириллической печати XV–XVII вв. Научной библиотеки Московского университета* / Поздеева И. В., Кашкарова И. Д., Леренман М. М. М., 1980. С. 231–232, № 566. Примірник із бібліотеки І. М. Шадріна № 129. Книжка надійшла 1949 р. з Державного історичного музею.

¹⁰⁵ *Бесценное духовное наследие: Кириллические рукописи XV–XVII вв. и печатные книги XVI–XVII вв. библиотеки Московской духовной академии и семинарии: Предварительный список* / Сост. Поздеева И. В., Дадыкин А. В. М., 2000. С. 95, № 401, інв. 50723. Запис XVII ст.

¹⁰⁶ <http://www.cbslva0.ru/raritet.htm> – 22.04.2009.

¹⁰⁷ Немировский Е. Л. *Книги кирилловской печати в собрании Музея-заповедника «Московский Кремль»* // *Книга в России*. Сб. 2. М., 2009 (подано до друку). С. 83.

¹⁰⁸ Книжка виявлена у старообрядців під час однієї з археографічних експедицій 60–70-х рр. XX ст.

¹⁰⁹ *Кириллические издания в хранилищах Пермской земли: Каталог* / Под ред. И. В. Поздеевой. Пермь, 2003. С. 277–278, № 231. Примірник Пермської держ. художньої галереї (ПДХГ. Г-710). До картинної галереї книжка надійшла у 1929 р. з Успенської старообрядницької церкви м. Пермі. Примірник повний. Зазначено запис XVII ст.

¹¹⁰ *Славянские книги кирилловской печати XVI–XVIII веков* / Науч. б-ка Томского гос. ун-та им. В. В. Куйбышева; Сост. В. В. Лобанов. Томск, 1975. С. 28, № 55. Зі збірки відомого суспільного діяча, академіка, літератора, цензора О. В. Никитенка (1805–1877).

¹¹¹ *Сводный каталог ценной и редкой книги в библиотеках Нижнего Новгорода*. Вып. 2. XVII век / Составители Н. Д. Голубева, Г. А. Ушакова (указатели); Электронная версия М. Г. Серовой. Н.-Новгород, 1998. № 209. <http://www.nounb.sci-nnov.ru/libra-ry/rare/record17.html> – 22.04.2009; *Книги кириллической печати XVI–XVII веков в фондах Нижегородской областной библиотеки: Каталог* / Сост. Грицевская И. М. Н.-Новгород, 1992. № 323.

державного університету¹¹² та у Музеї історії і культури м. Воткінська Удмуртської Республіки¹¹³.

Примірники видання є також у Білорусі, зокрема три з них у Національній бібліотеці Білорусі в Мінську [Каталог, № 9.29–9.31]. Маємо дані про одиничні примірники в Литві в бібліотеці Вільнюського університету¹¹⁴ [Каталог, № 16.73], у Словаччині в Кошицькій науковій бібліотеці (філія у Пряшеві)¹¹⁵, у Чехії в Народному музеї (Прага)¹¹⁶. Вже були згадані примірники зі збірок в Угорщині¹¹⁷ та з Хіландарського монастиря на Афоні¹¹⁸.

Видання «Науки о тайні святого покаянія» 1671 р.

До видання «*Миру з Богом...*» дотичне ще одне видання Києво-Печерської лаври – «*Наука о тайні святого покаянія*» 1671 р. Книжка надрукована мініатюрним форматом 12°, складається зі 120 аркушів. Формула фоліації має такий вигляд: [1], 1–105, 107–109, 111–118, [1–3]. Сторінка вміщує 18 рядків, подекуди близько 15 та близько 25. Висота 10 рядків шрифту – 52, близько 62, 35 мм.

Титульної гравюри-форти у книжці немає, натомість використано рамку з кількох рядків виливних прикрас. На звороті титулу вміщено гравюру з зображенням Йоана Хрестителя з крилами та сувоєм у руках, над нею напис «Покаянія проповѣдникъ». Такої ілюстрації немає в попередніх лаврських

¹¹² <http://www.ksu.ru/lib/index1.php?id=1&idm=20&num=17> – 22.04.2009; *Каталог книг кирилловской печати XVI–XVII вв. [Научной библиотеки Казанского университета] / Сост. Л. Ф. Веселова. Казань, 1986. С. 29. 1 примірник – № 146, інв. В-174184. Без титулу. Штампи: «Проконий Максимович Безводин в Сызрани». «Братья Першины в Коврове». 2 примірник – № 147, інв. 247751. Записи: «Из книг Библиотеки Казанской Семинарии. 1781-го месяца марта тринадцатого числа»; «Книга сия отдана в библиотеку семинарии Казанской 1747... 23». Надійшов у 1962 р.*

¹¹³ <http://www.rusarchives.ru/muslib/muslibrf/ydr4.shtml> – 22.04.2009.

¹¹⁴ Запаско Я. П., Ісаєвич Я. Д. *Пам'ятки книжкового мистецтва...* Кн. 1. Л., 1981. С. 447, № 458; Миловидов А. И. *Описание славяно-русских старопечатных книг Виленской публичной библиотеки (1491–1800 гг.)*. Вильна, 1908. С. 63, № 68.

¹¹⁵ Запаско Я. П., Ісаєвич Я. Д. *Пам'ятки книжкового мистецтва...* Кн. 1. Л., 1981. С. 447, № 458.

¹¹⁶ *Cyrilské a hlholské staré tisky v českých knihovnách: Katalog / Zpracov. F. Sokolová. Praha, 1997. S. 140–141, № 89.*

¹¹⁷ Ojtozi E. *A máriapócsi baziliták cirillbetűs könyvei...* P. 78, № 24; Ойтозі Е. *Доля українських стародруків...* С. 296.

¹¹⁸ Колибанова К. В. *Українсько-сербські культурні зв'язки...* С. 79; Стојановић Љ. *Стари српски записи...* С. 178, № 6974.

друках¹¹⁹, очевидно, дошку виготовлено спеціально для видання саме цього твору. Пізніше гравюру використали у виданні твору Лазаря Барановича «*Труби словес проповідних*» 1674 р. (арк. 146 зв.).

«*Науку о тайні святого покаянія*» оздоблено також заставками та кінцівками, скомпонованими з виливних елементів, і кількома гравірованими ініціалами та виливними прикрасами в колонтитулах. Гравірованих заставок та кінцівок немає. Усього ми нарахували 6 гравірованих ініціалів великих розмірів, що мають вигляд прямокутників з темним візерунком на світлому тлі, в які вміщено літери: «П» – арк. 1; «W» – арк. 6 та 116 зв.; «С» – арк. 9; «М» – арк. 117; «Г» – арк. 117 зв. Причому ініціали бачимо тільки на початку та в кінці книжки, в основній текстовій частині їх немає. Також слід відзначити використання великої кількості шрифтів різних розмірів та форми – те саме маємо у виданні «*Миру з Богом...*».

Книжка налічує 12 зшитків – 11 дванадцятиаркушних та останній семиаркушний в кінці. Має сигнатури на 7 перших аркушах зшитка, що виглядають таким чином: Аа, Ав, Аг, Ад, Ає, Аs, Аз. Сигнатурний ряд традиційний, у вигляді кириличних літер – А, Б, В, Г, Д, Є, S, З, И, І.

Видання відкриває титул і передмова, названа «*Каючомуся чителнику наука*» (в колонтитулах – «До Чителника / Предмова») – арк. 1–5. Далі йдуть «Молитва идучи до Исповѣди» та «Молитва по Исповѣди» (арк. 6–10), частина перша (арк. 11–18 зв.), частина друга (арк. 18 зв. – 31 зв.), частина третя (арк. 31 зв. – 66 зв.); потім «Лѣкарства на грѣхи» (арк. 67–115 зв.), далі додано «Послѣдованіе об избавленіи злыхъ помысловъ» (арк. 116–116 зв.); «Правило внегода случитсѧ комѸ искуситисѧ во снѸ по дѣйствѸ діаволѸ» (117–118 зв.); «Оглавленіе вещей, ꙗже обрѣтаются в книжици сей» ([1–3] III рах.); колофон ([3 зв. III рах.]). Судячи з усього, намір долучити до видання додаткові кінцеві розділи з'явився наприкінці роботи, оскільки на звороті аркуша 115 надруковано кустод «Оглав», хоча на наступному арк. 116 вміщено «Послѣдованіе об избавленіи злыхъ помысловъ». На арк. 118 зв. знову надруковано кустод «Огла», і на наступному аркуші дійсно подано зміст книжки.

Видання належить до рідкісних. Наразі маємо інформацію про десять примірників – по п'ять у московських та петербурзьких збірках. Із них по три примірники є в Російській державній бібліотеці (Москва) та Російській національній бібліотеці (С.-Петербург), і по два примірники в Державному історичному музеї (Москва) та Бібліотеці Російської академії наук (С.-Петербург). Всі відомі примірники описані в каталозі [Каталог II, № II.1.1–

¹¹⁹ *Украинские книги кирилловской печати...* С. 62, № 1290.

4.10]. У жодному українському книгосховищі примірників видання, на жаль, поки не виявлено.

Попри рідкісність, видання добре відображене в бібліографії, переважно XIX – початку XX ст. Воно відзначене у Вукола Ундольського¹²⁰, Івана Каратаєва¹²¹ та Федора Титова¹²². Серед сучасних бібліографічних джерел варто виділити вже згадувані каталоги Якіма Запаса та Ярослава Ісаєвича¹²³, Олександри Гусевої, Тетяни Каменєвої, Ірини Полонської¹²⁴.

Ми вже зазначали, що видання «*Науки...*» часом називали другим виданням «*Миру...*». Однак порівняння обох творів показало, що «*Наука о тайні святого покаянія*» є зовсім іншим твором, відмінним за структурою і призначенням¹²⁵.

* * *

Насамкінець хочу зазначити, що примірники, які не були опрацьовані *de visu* і не ввійшли до каталогу, обов'язково мають відкрити нові аспекти історії видання, цікаві для фахівців різних гуманітарних галузей. Сподіваємося, що колеги, для яких згадані примірники доступні, працюватимуть у цьому напрямку.

Також хочу подякувати колегам, які допомагали в роботі – с.н.с. Науково-дослідного відділу рідкісних книг Бібліотеки Російської академії наук, к. і. н. Анастасії Романовій, що не тільки надала інформацію і описала примірники збірок Санкт-Петербурга та Москви, а й атрибутувала та дослідила коректурний примірник «*Миру...*», а також усім укладачам каталогу та колегам, що відгукнулися на прохання допомогти із розшуком та описом примірників зі збірок різних країн. Хотілося б висловити вдячність за сприяння в пошуковій роботі колегам з Відділу стародруків та рідкісних видань Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського – завідувачці відділу стародруків та рідкісних видань, д. і. н. Галині Ковальчук; с. н. с. того ж відділу, к. і. с. Ірині Римарович; н. с., к. ф. н. Наталії Заболотній; м. н. с. Олені Гончар; а також завідувачу відділу рідкісних видань та рукописів Харківської державної наукової бібліотеки ім. В. Г. Короленка, д. ф. н. Ігорю Лосієвському; завідувачу відділу рукописних,

¹²⁰ Ундольский В. М. *Очерк славяно-русской библиографии*. Стб. 96, № 866. Відзначено примірники 7 збірок.

¹²¹ Каратаев И. П. *Хронологическая роспись...* С. 104, № 789.

¹²² Титов Ф. И. *Типография Киево-Печерской лавры...* С. 359, 366; *Типография Киево-Печерской лавры...* Приложения. С. 420–421.

¹²³ Запаса Я. П., Ісаєвич Я. Д. *Пам'ятки книжкового мистецтва...* Кн. 1. Л., 1981. С. 86, № 489 (є фото титулу).

¹²⁴ *Украинские книги кирилловской печати...* С. 17, № 117.

¹²⁵ Про це див.: Довга Л. *Наука про покаяння в українських текстах XVII ст...*

стародрукованих та рідкісних книг ім. Ф. П. Максименка Національної наукової бібліотеки Львівського національного університету ім. Івана Франка Наталії Швець; с. н. с. Відділу рукописів та стародруків Національного музею ім. Андрея Шептицького, к. і. н. Світлані Зінченко; директору Центральної наукової бібліотеки Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна Ірині Журавльовій; завідувачці відділу рідкісних книг і рукописів тієї ж бібліотеки Марині Бобровій та с. н. с. Ірині Кононенко; директору Музею книги та книгодрукування Валентині Бочковській; с. н. с. Національного заповідника «Києво-Печерська лавра» Людмилі Юрній; завідувачці відділу рідкісних книг Львівської національної наукової бібліотеки ім. В. Стефаника, к. і. н. Ользі Колосовській; пров. н. с. Російської державної бібліотеки Олександрі Гусевій; завідувачці Науково-дослідного відділу книгознавства Національної бібліотеки Білорусі Галині Кіреєвій та бібліографові Тетяні Соловей; завідувачеві Древлесховища Інституту російської літератури «Пушкінський Дім» РАН Володимирі Бударягін; завідувачеві сектору Відділу рідкісних книг і рукописів Наукової бібліотеки Санкт-Петербурзького державного університету Олексію Савельєву; крім того, н. с. Інституту літератури ім. Т. Шевченка НАН України, к. ф. н. Роману Кисельову та н. с. Київського Національного університету ім. Т. Шевченка, к. і. н. Юлії Шеметі за інформацію про примірники збірок Санкт-Петербурга та Москви.



Анастасія Романова

**Коректурний примірник київського видання
«Миръ съ Богомъ человѣку» (1669)
у збірці бібліотеки Російської академії наук**

Бібліотека Російської академії наук (Санкт-Петербург) зберігає одинадцять примірників київського видання *«Миръ с Богомъ человѣку»* 1669 р. Більшість із них повні, на багатьох залишилися власницькі записи або штампи. Найцікавішим є примірник із шифром 411 сп. Він походить зі збірки Миколи Михайловського, що надійшла в бібліотеку 1908 р. від спадкоємців бібліофіла (куплена в м. Ніжині в І. М. Михайловського)¹. Статський радник Микола Матвійович Михайловський (1815–1877) упродовж тривалого часу служив у Комітеті правління Імператорської Академії наук. Він збирав і рукописи, і книги, особливу увагу приділяв українським виданням. На звороті верхньої кришки примірника є наліпка, традиційна для книжок його колекції: *«Из собрания старопечатных книг Н. М. Михайловскаго. Ф. № 49 (б)»*. Єдине свідчення про попереднього власника – помітка на нижньому форзаці: *«Цѣна 18 (?) рублѣвъ. М(она)хъ Григѣрій Антиповъ ц(ер)кви Сѡф(ій)ской (?) гѡда 1768»*. Як книга потрапила до колекції Михайловського – не відомо.

Примірник відрізняється від десяти інших, що є в збірці Бібліотеки Академії наук, – більша частина з них, судячи з записів, доволі швидко залишили територію України і впродовж XVIII–XIX століть зберігалися в монастирських

¹Академія придбала колекцію стародруків (близько 200 назв) у І. М. Михайловського в 1908 р. Див.: *Отчет о деятельности Императорской академии наук по физико-математическому и историко-филологическому отделениям за 1908 год*. СПб., 1908. С. 36. Книги зі збірки Михайловських неодноразово демонструвалися на виставках, приурочених до археологічних з'їздів. Так, незадовго до продажу книг Академії наук цей примірник *«Миру...»* експонувався на виставці з нагоди відкриття XIV Археологічного з'їзду разом з іншими книгами з колекції І. М. Михайловського. Див.: *Каталог выставки XIV Археологического съезда в г. Чернигове* / Под ред. П. М. Добровольского. Чернигов, 1908. С. 6.

бібліотеках Росії. Серед зовнішніх ознак, що привертають увагу в досліджуваному примірникові, такі: бракує титульного аркуша, немає посторінкових лінійних рамок і тексту колонтитулів; велика кількість виправлень, внесених чорним і червоним чорнилом, які враховані в остаточному варіанті видання. Все це дозволяє твердити, що примірник 411 сп – коректурний. Для порівняння використано текст видання *«Миру з Богом...»*, наявний в інших примірниках багатьох бібліотек Росії та України, який назвемо стандартним.

Стан збереження книги під шифром 411 сп не дуже добрий: окремі аркуші підклевні, у тому числі фрагментами рукописів, є плями розлитої на аркуші рідини (можливо, фарби?). Проби пера і записи XVIII ст. дозволяють говорити, що примірник навряд чи перебував у бібліотеці якоїсь установи. Вірогідно, він переходив з одних рук до інших, поки не потрапив до Михайловського. Поля книги обрізані, тому виправлення іноді не читаються або читаються частково.

Папір, використаний у примірнику, не є однаковий: декілька видів з філігранями «Голова блазня» та «Герб Берна», є також окремі вкраплення паперу з іншими водяними знаками².

Далі викладемо деякі попередні спостереження щодо характеру коректурних змін.

Дзеркало тексту в стандартному і коректурному примірниках відрізняється на 2–3 міліметри (у стандартному воно трохи більше). Відбиток у коректурному примірнику часто блідий, нерівний, окремі літери та елементи оформлення не віддруковані (наприклад, с. 244³, 419, 511 та ін.), шрифт на деяких сторінках «подвоюється» (наприклад, с. 61, 322). Іноді оформлення коректурного і стандартного примірників відрізняється використанням різних набірних прикрас,

² Подібний набір філіграней є й в інших примірниках *«Миру...»* з Бібліотеки Російської академії наук, зокрема й у використаному для порівняння примірникові 403 сп. Однак для останнього вжили також інших сортів паперу, яких немає в 411 сп, зокрема зі знаком «*Дві бапти*», що трапляється, судячи з каталогу Т. В. Діанової, і в примірниках *«Миру...»* зі збірки Державного історичного музею в Москві (*Филиграни XVII века по старопечатным книгам Украины и Литвы*. М., 1993. № 17). Окреме філігранологічне дослідження примірників *«Миру...»*, імовірно, дасть цікаві результати, а поки що звернемо увагу на одну обставину. У каталозі Т. В. Діанової зазначено тільки один знак із зображенням герба Берна (№ 458), явно дефектний. У примірнику 411 сп знак не має явних ознак деформації і трапляється не менш ніж на одній п'ятій частині аркушів. Папір із цим знаком рівномірно використаний у всій книзі. Не виключено, що коли в друкарні розпочали друк основного тиражу *«Миру...»*, паперу з цією філігранню залишилися мало, тому його вживали рідше.

³ Нумерацію сторінок подано відповідно до стандартного примірника (без урахування помилок у нумерації), щоб не вносити плутанини, бо і в стандартному, і в коректурному примірниках трапляється помилкова пагінація, а в коректурному, крім того, її не всюди проставлено.

заставок та ініціалів, особливо на початку книги. На нумерованому арк. 11 на початку книги замість ініціала з ангелом (святим?), який є в стандартному примірнику, у коректурному вміщено ініціал із рослинним орнаментом. У коректурному і стандартному примірниках відрізняється ініціал «В» на с. 382. На арк. [11] у коректурному примірнику погано віддрукувалася заставка, а над нею збережено виливні прикраси (у стандартному тексті їх немає). На с. 11–18 у коректурному примірнику оздоблення на місці колонтитулів немає, на наступних сторінках воно таке ж, як у стандартному виданні. Іноді немає ініціалів (с. 117, 435), часто бракує колонцифри. Лінійні рамки є тільки на окремих сторінках, наприклад, на с. 37–38, 390–393, 427–428, 572–574. На с. 66 у коректурному примірнику під оздобленням на верхньому полі вміщено набірний орнамент, який закреслено, у стандартному примірнику його немає. На деяких сторінках коректурного примірника погано віддруковано окремі елементи оформлення, наприклад, на с. 237. Трапляються помилки в рекламі (інакше – кустадах) – на с. 9: «*Первое*» замість «*Несоввер*», – у коректурі виправлення немає, однак у стандартному тексті його зроблено.

Нумерація сторінок у коректурному примірнику містить велику кількість т. зв. «опечаток», тобто технічних помилок при наборі, це стосується й пагінації стандартного примірника. У коректурному примірнику номери сторінок часто проставлені ближче до внутрішнього поля, ніж до зовнішнього.

Бракує нумерації на с. 5, 7–12, на с. 24 номер закреслений. Замість номера 34 (ЛД) стоїть 33 (ЛГ), його закреслено, на полі виправлено на 34; замість номера 35 (ЛЄ) – 34 (ЛД), замість 36 (ЛС) – 35 (ЛЄ), теж виправлені вручну. Номер с. 49 замазано (на полі виправлення – 9 (Θ), замість номерів 50 (Η) – 61 (ΞΑ) помилково надруковано відповідно 49 (ΜΘ) – 59 (ΗΘ), виправлення на полі. Після цього коректор, що вносив зміни, сам припустився помилки. На с. 62 (ΞΒ) стоїть номер 60 (Ξ) (виправлення немає), нумерацію наступної сторінки (61=ΞΑ) переправлено на 63 (ΞΓ). Сторінки з 64 (ΞΔ) до 84 (ΠΔ) позначені відповідно номерами 62 (ΞΒ) – 64 (ΞΔ), 68 (ΞΙ) – 73 (ΟΓ), 72 (ΟΒ) – 79 (ΟΘ), 81 (ΠΑ) – 83 (ΠΓ), виправлення записані на полі. Замість номерів зі 101 (ΡΑ) до 111 (ΡΑΙ) стоять номери 102 (ΡΒ), 104 (ΡΔ), 103 (ΡΓ), 105 (ΡЄ) – 112 (ΡΒΙ) (текст с. 102 помилково надрукований на с. 103, відповідно текст с. 103 – на с. 102). Замість номера 120 (ΡΚ) надруковано 103 (ΡΓ). Замість номерів 144 (ΡΜΔ) – 155 (ΡΗЄ) стоять номери 145 (ΡΜЄ) – 156 (ΡΗΣ), текст с. 156 і 157 за друкованою нумерацією повторено двічі. Номер 165 (ΡΞЄ) пропущено, виправлень на полі немає. Виправлено помилково проставлені замість номерів 171 (ΡΟΑ) – 193 (ΡЧГ) номери 170 (ΡΟ) – 179 (ΡΟΘ), 179–189 (ΡΠΘ), 191 (ΡЧА); замість 212 (СΒΙ) – 229 (СКΘ) стоять номери 211 (СΑΙ) – 216 (СΣΙ), 208 (СИ) – 213 (СΠΙ), 204 (СД), 215 (СЄΙ) – 217 (СΣΙ), 226 (СКС), 207 (СЗ) (натомість у виправленнях

від руки пропущено номер 220, є два номери 222; 225 замість 227). Замість номерів із 330 (ТЛ) до 337 (ТЛЗ) стоять номери 312 (ТВІ), 330 (ТЛ) – 336 (ТЛІS); замість 354 (ТНД) – 361 (ТЃА) стоять номери 353 (ТНГ) – 360 (ТЃ). Номер 410 пропущено. Два номери 414 (VДІ), номери 414 (2) – 417 (VЗІ) виправлені на 415 (VЕІ) – 418 (VІІ), далі порушення в нумерації не виправлено. Номер 510 (ФІ) пропущено. У номері с. 546 (ФMS) помилка – ЃMS. Замість номерів 558 (ФНІ) – ФО (570) стоять номери 559 (ФНӨ) – 571 (ФОА) (є виправлення на полі), далі нумерація не виправлена (с. 572 і наступні) до с. 576 (має бути 575 – є виправлення). Номери 577 (ФОЗ) – 579 (ФОӨ) виправлені на 576 (ФOS) – 578 (ФOІ). На с. 610 (ХІ) помилка в друці: 605 (ХЕ). Замість номера 654 (ХНД) надруковано ЃНД.

Оскільки можлива й наявність відмінностей в нумерації сторінок у примірниках стандартного тиражу «*Миру...*», наведемо перелік помилок, виявлених у стандартному примірнику видання, використаному для порівняння (БАН, 403 сп). Номер сторінки 34 (ЛД) помилково вказаний як 33 (ЛГ); номер 105 (РС) пропущено, після с. 104 (РД) одразу йде с. 106 (PS), між с. 107 (РЗ) і 109 (РӨ) дві сторінки з номером 108 (РІ), номер 144 (РМД) пропущено; номер 145 (РМС) указаний двічі. Номер 165 (РЃЕ) пропущено, внаслідок чого в подальшій нумерації до початку 500-х номерів непарні номери сторінок, як правило, розміщено на лівому боці розвороту, а парні – на правому. Дві сторінки мають номер 213 (СГІ), номер 214 (СДІ) пропущено, номер 216 (CSІ) указано двічі, номер 217 (СЗІ) пропущено, на с. 360 допущено помилку в наборі (ТНЃ), номер 410 (VІ) пропущено, номер 414 (VДІ) повторено двічі, номер 415 (VЕІ) пропущено, номер 417 (VЗІ) указано двічі, номер 510 (ФІ) пропущено, замість 546 (ФMS) помилка – ЃMS, номер 574 (ФOD) пропущено, номер 575 (ФOЕ) повторено двічі, номер с. 654 (ХНД) з помилкою: ХЃНД.

Коректурну правку умовно можна розділити на декілька шарів, щонайменше двох почерків: вони можуть бути охарактеризовані як український півустав, що подекуди переходить у скоропис. Правка виконана чорним чорнилом (вірогідно, двома почерками, другий трапляється рідше, наприклад, на с. 119) і червоним чорнилом (можливо, також двома почерками і двома відтінками чорнила). (Див. вклейка, іл. 1 – 2)

Виправлення в межах окремих частин найчастіше зроблені одним кольором. У деяких випадках виправлення червоним чорнилом вносили після виправлень чорним, наприклад, на с. 35. Тут останній рядок закреслено чорним чорнилом, текст його записано на с. 36 зверху, але потім закреслено червоним. У стандартний текст видання виправлення не внесене. Подібне виправлення на с. 36, на верхній рядок воно не винесене, поряд червона помітка «*чти*». Також на с. 77 виправлення в слові «*ДОГМАТ*» – буква «Г» винесена чорним чорнилом на поле і виправлена червоним на «Г», відповідно до написання

цього слова на інших сторінках. У стандартному виданні набрано букву «Г», як і в усіх інших випадках.

За характером та змістом внесених виправлень їх можна розділити на кілька видів:

- доповнення в частині оформлення – зверху посторінково вписаний текст колонтитулів (у коректурному примірнику він надрукований в рідкісних випадках, наприклад на с. 430), іноді в декількох варіантах (на с. 429, наприклад, три варіанти);

- доповнення довідкового апарату – на полях внесені вручну посилання на джерела цитат, переважно на Святе Письмо (прикладів доволі багато, зокрема на с. 5, 8, 11, 25, 89, 103, 139, 144, 211, 215, 217, 251, 262, 283, 309, 454, 472 та ін.);

- виправлення в нумерації сторінок (див. вище) і сигнатурах: на с. 146 в коректурному примірнику вручну проставлено номер зшитка – Л, на с. 415 – Йг, на с. 426 – Ог;

- формальні коректурні виправлення: вказано місце розташування абзаців, виправлено переноси слів та використані скорочення, маленькі літери замінено великими і т. п. Виправлено скорочення в словах, особливо в тих, які можуть, у залежності від контексту, бути поміна саса і по інерції писатися зі скороченням в інших значеннях. Наприклад: на с. 164 – у коректурному примірнику слово «с(ы)нъ» надруковане під титлом, на полі виправлено: «сынъ» (іде мова про чоловічу лінію родинних стосунків: син, онук, правнук), на с. 169 «ўца» замінено на «отца»;

- виправлення стилістичного характеру (перестановка слів, заміна слів та словосполучень близькими за значенням; наприклад, на с. 264 слова «по писанію сему» замінені на «по оному писанію», на с. 399 у вислові «истазати / свою совѣсть о томъ» слова «свою» і «о томъ» закреслені та замінені на «истазати / совѣсть свою w томъ», на с. 442 словосполучення «навыкнѣти опасно» замінено на «умѣти добрѣ»;

- незначні мовні виправлення – переважно у колонтитулах. Так, первісний варіант тексту в колонтитулі «Къ читателю / Предмова» змінено на «Предословіє / къ читателю». Колонтитул на с. 163 спочатку вписали вручну червоним чорнилом («О спокревности»), потім закреслили і зверху написали: «О родствѣ»;

- найчастіше трапляються виправлення технічних помилок, допущених у наборі – окремих літер, слів; наприклад, на с. 244 слово «изъ» закреслено, червоним виправлено на «родъ», порівняйте у стандартному примірнику, рядок 13; також пропущених рядків: на с. 314 на полі вставлено уривок речення: «себѣ же причита^емая, [за] что пораже^н быв» – у стандартному тексті рядки 8 і 9 знизу.

В останньому прикладі, як і в деяких інших випадках, можна говорити про виправлення, що стосуються змісту: так, на с. 446 вписано від руки слова, які були, ймовірно, не пропущені при наборі, а цілеспрямовано додані: «о бл(а)-гости дховни[чеи]» і «его» (у підзаголовку), «имѣти самомѣ бл(а)го^{ст} или» (рядок 2 знизу), – у стандартному тексті фрагмент читається як «самомѣ в себѣ бл(а)гость или».

Можна навести ще декілька прикладів великої кількості виправлень в одному фрагменті. На с. 465 у фразі «...якоже и въ первой части о дозлетворенїи речеса: / м(о)литва, постъ и м(и)л(о)стына» закреслено продовження, якого немає в стандартному тексті: «О нихже / Рафаиль архагг(е)ль Товїи рече: бл(а)га ест м(о)л(и)тва / съ говѣніемъ и м(и)л(о)стынею», на полі приписано «якоже», далі текст продовжується словами «сам же Гдѣ ѡ из-/гнанїи дѣховъ нечистыхъ...».

Приклад формальної правки бачимо в коректурному примірнику на с. 450, де старий варіант фрази більш ніж наполовину замінений новим. У коректурному примірнику: «В самом дѣлѣ слушанїя (закреслено, зверху: прїятїя) исповѣди, / (приписано на полі: і) должности д(у)ховника едины (зверху дописано инья) сѣтъ / в началѣ слѣшанїа, дрѣгїи посреди, / третїи при конци. / (між рядками вписано: предъ повѣстїю исповѣдающагѡса, / дрѣгїе же въ вре[ма] повѣсти его). / В НАЧАЛѢ СЛУШАНІА ИСПОВѣДИ (на полі приписано: ПРЕДЪ ПОВѢСТІЮ ИСПОВѣДАЮЩАГОСЯ) / има^м д(у)ховник^к сохрани^и до^жности сіа». (Див. вклейка, іл. 2, в)

У стандартному примірнику виправлений текст читається так: «В самом дѣлѣ прїятїа исповѣди, / должности духовника, едины сѣтъ / предъ повѣстїю исповѣдающагѡса, / дрѣгїа же въ время повѣсти егѡ. / ПРЕДЪ ПОВѢСТІЮ ИСПОВѣДАЮЩАГОСЯ / има^т д(у)ховникъ сохрани^и сіа».

Змістових виправлень найбільше в передмові, адресованій цареві Алексію Михайловичу. Яскравим прикладом є випадок нерозуміння набірником історичних реалій (арк. [5]). У коректурному примірнику фраза, яку виправляли найбільше, до того ж двома почерками, читається таким чином: «Ѹподобимъ ономѣ Предкѣ / твоегѡ (закреслено червоним, на зовнішньому полі, напроти попереднього рядка: Твоего) Царекѡго («а» закреслено червоним, зверху червоним – *титло*, «ско» закреслено чорнилом) Пресвѣтлаго (закреслено чорнилом, зверху приписано ^м) Велич^{ст}ва (приписано «ч» виносне), / Преславнѡмѣ (закреслено і приписано на полі рядком вище, через «о») Мѡнарсѣ / Вѡлѡдимеру (обидві літери «ѡ» в імені закреслені, замість другої стоїть «а»; «е» виправлене на «и») / Монархѣ (закреслено і приписано червоним «ономахѣ»). У стандартному примірнику цей уривок тексту читається так: «Ѹпо-/добимъ ономѣ Предкѣ Твоегѡ ц(а)р^скогѡ / Пресвѣ^т Велич^{ст}ва, Преславнѡмѣ Мѡнарсѣ / Владимирѣ Мѡномаху.». (Див. вклейка, іл. 1, а)

Крім того, у передмові, коли йшлося про царя, маленька літера «т» у присвійних прикметниках (*твой, твоего*) всюди виправлена на велику. У коректурному примірнику, на відміну від стандартного, немає підпису Інокентія Гізеля під передмовою.

Текст коректурного і стандартного варіантів видання подекуди розміщено по-різному. Так, у коректурному примірнику немає тексту арк. [15] зв. стандартного видання, замість нього на арк. [15] зв. – [18] зв. уміщено зміст, який у стандартному примірнику подано на 4 нумерованих аркушах у кінці книги.

Виявлені й менш значні відмінності у розміщенні тексту двох варіантів видання. Наводимо декілька прикладів:

- на арк. [4]–[9] зв. та с. 458–469 є зсуви друкованого тексту та розмітка (лінія, іноді декілька ліній), відповідно до якої подано текст на сторінках стандартного видання. У багатьох випадках помітне зміщення тексту на півсторінки й більше внаслідок заміни шрифту, внесення заголовків, виділення нових абзаців, а також, можливо, змін тексту, не позначених у примірнику 411 сп;

- на с. 30–31, 34–35, 227–228, 228–229, 422–425, 495–496, 610–613, 623–624 та ін. у коректурному примірнику перенесено текст верхнього рядка наступної сторінки (закреслено) на попередню (вписано вручну);

- нові межі сторінок вказані у коректурному примірнику відкреслюванням червоною тонкою лінією (наприклад, на с. 177–178);

- на с. 204 в коректурному примірнику закреслені два верхні рядки, перший із позначкою переносу (δ), у стандартному тексті перший рядок перенесено на с. 203, другого немає.

Варто відзначити, що у стандартному виданні є доповнення, яких немає в коректурі. Наприклад, на арк. [5] на полі в стандартному примірнику є покликання «*с^м Нечето^р*» і «*Стрико^о*», яких бракує в коректурному. Посилання у стандартному примірнику повніші, їх більше порівняно з коректурним.

Інший приклад: на с. 145–146 у стандартному примірнику текст «А здѣ вѣдѣти, яко грѣхи *при сей тайнѣ с(вя)щенства...*», якого немає в коректурному. У примірнику 411 сп на сторінці з номером 146, виправленим на 145, є абзац (14 рядків) зі значними текстуальними різницями, що починається словами «*Вѣдати же zde подобаетъ, яко грѣхи при сей тайнѣ с(вя)щенства...*». Далі тут більше третини сторінки без тексту, із наступної сторінки (з друкованим номером 147, виправленим на 146) починається розділ «Догматъ 3. о тайнѣ сѣпрѣжества», який у стандартному примірнику починається зі с. 147. Отже, у коректурному примірнику бракує більше ніж півтори сторінки тексту, який з'явився у стандартному. На с. 156 і 157 текст дублюється, на с. 158 текст обох порівнюваних примірників збігається.

На с. 172 у стандартному виданні абзац починається словами: «Сродство ѿ сѣпрѣжества или / повиноватство естъ близкостъ лицѣ/»; у коректурному варіанті початок такий: «Повиноватссво еетъ близкостъ лицѣ /» (виправлені тільки помилки, вставлених на початку слів немає). Всі ці спостереження дозволяють припустити, що між коректурним і стандартним варіантами існував проміжний текст – можливо, ще одна коректура.

На с. 205 у стандартному примірнику є три рядки, відсутні в коректурному примірнику та у виправленнях. Текст на с. 206 в обох порівнюваних варіантах починається однаково, але папір у коректурному примірнику (с. 206 – початок зшитка Р) змінюється, і це дозволяє припустити, що до складу примірника 411 сп могли ввійти фрагменти різних коректур.

У коректурному примірнику доволі багато вказівок щодо заміни шрифту, особливо для виділення ключових слів, уніфікації та виділення заголовків. Частіше трапляються два варіанти: «Трое" верса"» (див. вклейка, іл. 2, б) і «ѡалтъ"н», рідше – «еванге"скіе строчные». Зміна шрифту не завжди супроводжується словесними коментарями, іноді на її потребу вказує почерк, що наслідую друкований (с. 304, 431, 440 та ін.).

Помітки, які вказують на необхідність заміни шрифту в наборі, призводять до різних видів виправлень. Наведемо деякі приклади.

На с. 58 у коректурному примірнику слово «разрѣшеніе» підкреслено, над рядком позначка чорнилом у вигляді хрестика, на полі поряд із хрестиком зазначено «ве^рсалика^м», у стандартному тексті слово набране маленькими літерами.

На с. 478 згадку про преп. Антонія Печерського обведено рамкою, на полі помітка «версалами», – у стандартному тексті фрагмент надруковано великими літерами, збільшено кернінг (тобто проміжки між літерами).

Помітки «ве^рс» на с. 203 – шрифт у стандартному тексті більших розмірів. Помітка «ве^рсал тро"» (с. 266) – підзаголовок у стандартному тексті перенабрано великими літерами.

Помітка на с. 212 над заголовком, перекресленим тонкою червоною рискою: «версалами вес титѣль»: перший рядок набрано великими (заголовними) літерами, другий – шрифтом більшого розміру, великі тільки початкові літери слів.

На с. 25 заголовок розділу «Како раздѣлается грѣхъ» закреслено, зверху написано чорнилом: «меншими ве^рсалами троецкими». У стандартному примірнику шрифт дещо меншого розміру, збільшено кернінг.

На с. 157, 642 слова «чина с(вя)щенства» набрані маленькими літерами і обведені червоною рамкою, зверху помітка «ве^р тро(и)"». На с. 157 набране маленькими літерами слово «сѣпрѣжества» – над рядком помітка «Трое" верса"».

У всіх випадках у стандартному примірнику змінено шрифт (використано такий самий, як у заголовку останнього абзацу с. 157), слова набрані великими (заголовними) літерами. Аналогічні помітки над підкресленими словами на с. 210, 216, 222, 274 та ін. («*ве^p тро:*», «*ве^pсалы тро:*»), – у стандартному примірнику слова набрані великими літерами. Так само і на с. 207: помітка «*Троеⁿ версаⁿ*» над словами, набраними в коректурному варіанті маленькими літерами – слова у стандартному примірнику набрані великими.

На с. 75 у заголовку помітка «*троеⁿ*» – у стандартному примірнику зменшено розмір шрифту. На с. 210, 228 початок речення набрано більшими літерами, перекреслено, на полі помітка: «*троеⁿ строⁿ*», – у стандартному примірнику цей текст набрано таким самим шрифтом, як і решту абзацу.

Вказівки щодо зміни шрифту стосувалися також ініціалів. Малий ініціал «С» (с. 134) у коректурному примірнику позначено «*версаⁿ троеⁿ*» – у стандартному виданні його вміщено в більшу рамку з візерунком, літера «С» передана як «Σ».

Часто трапляється інша вказівка щодо шрифту – «*фал^r*». На с. 28, 77, 632 в коректурному варіанті помітка «*Псалты^pною строчною*» – у стандартному виданні шрифт більшого розміру, перші літери – великі, наступні – малі. На с. 158, 160, 208, 425 помітка «*фалты^pн:*» без уточнення, – внесене у стандартний текст виправлення таке саме: шрифт збільшено, перші літери великі, інші – малі.

На с. 173 фрагмент «Тож^{де} раумѣтса [*sic!*] о чертъ простой восходящей» підкреслено, на полі чорним чорнилом помітка: «*фалты^pн: / двѣ строки / з ѡⁿной*» – у стандартному примірнику той самий уривок уміщено в два рядки, набрано більшим шрифтом, перші літери кожного слова – великі.

На с. 187 заголовок закреслено, на полі помітка «*все фал^r*». У стандартному тексті заголовок набрано великими літерами.

На с. 114 перше слово першого рядка закреслено, зверху червоним написано «*ве^pсаль*» – у стандартному виданні всі літери маленькі; наступні три рядки підкреслені, на полі помітка «*фал^m*» – шрифт у стандартному виданні більшого розміру, трохи збільшено інтервал.

На с. 172 над заголовком помітка червоним чорнилом «*фалты^pные ве^pсаль*» – рядок із текстом набрано великими літерами; помітка «*евангеⁿскіе строчные*» – шрифт у стандартному виданні більший, перші літери – великі, інші – маленькі. Така ж правка на с. 533 (див. вклейка, іл. 1, б; 2, г).

На с. 216 перші два слова заголовка з поміткою «*строчными фал*» – великі (заголовні) літери замінено маленькими, окрім початкових. На с. 236 слова, підкреслені та відзначені на полі поміткою «*фалт: ст^p*», набрані у стандартному варіанті більшим шрифтом, збільшено інтерліньяж (відстань між рядками).

Якщо була потреба змінити шрифт фрагменту, набраного великими літерами, це позначалося також поміткою на полі «стро» (с. 234).

В окремих випадках можна відзначити словесні уваги коректора:

- на с. 28 на полі поряд із заголовком розділу, напроти червоної лінії, що відділяє цей заголовок від попереднього тексту, записано: «*ту^м линѣ^ики чреда*»(?) – у стандартному примірнику не виявлено помітних виправлень в оформленні;

- на с. 179 текст заголовка із виправленням червоним чорнилом, на полі помітка чорним чорнилом: «*Зри, неха^и сіе по старому*» (див. вклейка, іл. 2, а).

Як уже зазначалося, більшість виправлень стосується орфографічних помилок, пунктуації, заміни великих (заголовних) літер маленькими і навпаки, переносу складів/слів з одного рядка в інший. Крім того, додано/видалено пробіли, змінено скорочення.

Виявлено такі коректорські позначки:

- закреслена літера – на полі в тому ж рядку проставляється виправлений варіант. Якщо літер кілька, то послідовно, зліва направо, позначаються всі виправлення. Виправлення червоним чорнилом або винесені на поле, або внесені безпосередньо в текст. Рідше використано спосіб закреслення літери спеціальним коректорським символом (наприклад, на с. 39 маленьку «е» закреслено позначкою, що нагадує повернутий ліворуч прапорець, на полі – така сама позначка, поряд велика літера «Е»);

- слово, написане маленькими літерами (наприклад, с. 115, 304) і обведене прямокутником, – у стандартному примірнику набрано великими літерами;

- збільшення кегля позначено підкресленням (с. 128, 186);

- кружечок із трьома крапками всередині (дві зверху, одна знизу) (с. 158, 227, 466) – новий абзац;

- незафарбований прямокутник (с. 209, 253) або прямокутник, поділений навпіл вертикальною рисою (с. 162) – абзацний відступ;

- крапка в кружечку – крапка (наприклад, с. 386, 519, 532);

- дві крапки поряд, між ними скісна риска – знак збільшення пробілу (наприклад, с. 76, 157) або внесення пробілу (с. 230);

- вертикальна риска – пробіл між словами; позначка, як правило, на поле не виноситься (с. 50, 258, 278);

- вертикальні риси між літерами у слові – збільшення відстані між літерами (кернінг) (наприклад, с. 484, 514);

- дві риси – ліквідувати пробіл на початку та/або в середині рядка (наприклад, с. 161) чи у слові (с. 230);

- якщо потрібно було виправити кілька слів – текст записували над рядком, іноді закреслювали, ставили позначку у вигляді зірочки – * (с. 45 та ін.), знаку

плюс – + (с. 220, 661 та ін.), або вертикальної риски, перекресленої двома чи трьома горизонтальними (с. 326 та ін.); виправлений варіант виносили на поле;

- кілька скісних рисок із нахилом ліворуч – зменшення інтервалу між абзацами (с. 76, 159, 228, 298, 360);

- горизонтальна риска – пробіл між абзацами (с. 260);

- позначка, що нагадує маленьку грецьку літеру «дельта», на полі – знак переносу складу в інший рядок або видалення літери/складу/слова (наприклад, с. 77, 270, 470);

- зміна порядку слів: над словами арабськими цифрами проставлено номери – 3, 2, 1; 2, 1 (наприклад, у заголовку на с. 234 слова «неправеднаа клятва», зверху номери 2, 1 – у стандартному тексті порядок слів змінено: «клятва неправеднаа»).

Проведене дослідження примірника Бібліотеки Російської академії наук 411 сп дозволяє говорити про наявність як коректорських, так і редакційних (авторських?) виправлень. Книга дає значний матеріал для аналізу методики внесення таких виправлень та свідчить про ретельність підготовки видання. Всі викладені спостереження, значною мірою вибіркові, не відмінюють необхідності провести повний текстологічний аналіз коректурного варіанту «*Миру с Богом*» у порівнянні зі стандартним текстом пам'ятки.



Каталог видань¹

Інокентій Гізель «Мирь съ Богомъ челоѡѡку»

(Київ: Друкарня КПЛ, 1669)

1. Національна бібліотека України імені В. І. Вернадського

(Україна, Київ)

Опис Н. П. Бондар

№ 1. 1

1-й примірник – шифр *Кир.681*

Інв. номер 4231.

Місце зберігання: Відділ стародруків та рідкісних видань.

Формула: С. [5–30], 1–666, [1–4].

Повнота / дефектність: без 2 початкових та 2 кінцевих аркушів.

Стан збереження: Арк. забруднені, пошкоджені, давня непрофесійна реставрація; сліди замокання. Деякі арк. в кінці книги не тримаються блоку.

Розмір: 29,5 x 19,5 см.

Провенієнції:

Записи: 1. «Книга Мирь съ Богомъ» (перший чистий арк. на поч. книги);

2. «по Главной Описи № 169-й» (там само);

3. «Во славѣ прѣстыа Бѣы, / въ Софроніевоѡ Молчанскоѡ пустыни.* / При строителѣ Іеромонасѣ Варлаамѣ. / Хѣдожествомъ и трѣдами монаха Нестора, / переправиса въ переплетѣ книга Сѣа: / Мирь съ Бѣомъ. / АѡѢ [1819] года Мѣа септемвриа» (зв. арк. 2 чистого на поч. книги, устав, чорне і червоне чорнило);

5. «Сѣа дана града Пѣтивля в пѣстын // Іѡны (закресл.) но молче^Н // Изографа. (закресл.) ско^ѣ // мнѣръ // и³ града Мо^Ѣквы (закресл.) // Чѣдова мнѣтра** (за-

¹ Ідея створення каталогу, укладання, загальна редакція, переклад частини описів з російської мови, покажчики, бібліографія та примітки Н. П. Бондар.

кресл.) // о оца Іерѣхѣ (закресл.) // Каріона (закресл.) // Їстомина*** // лѣта // о^т ржѣства // хрѣстова // аѣкѣ^Г[о] [1729] // мѣца фе^Врѣаріа» (с. [3] I рах. – 3 II рах.);

6. «Іеромонаха, // Іѡны, // Изографа» (усі слова закресл.) (с. 5–7 II рах.);

7. «Сіа // Книга // Глѣмаѣ // Мирѣ с' Бгѡмъ // церковна // Софроніевоѣ // Пустынь» (с. 11–23 II рах.);

8. «Сіа // Книга // церковная // софроніевоѣ // молчанскоѣ // пустыни // церковная» (с. [4] I рах. – 19 II рах.).

Наліпки: «169 главн.» (характерна наліпка на корінці б-ки Молчанського Путивльського монастиря).

Маргіналії: Численні помітки на берегах типу «зри». Деякі з них: «Зри / в прѣз^дники / недѣлатъ» (с. 71, р. 20–22); «Дважды / надень ѿ^ѣти» (с. 85, р. 8–10); «Зри / мзды / небрати» (с. 146, р. 14–17); «... ѡ табакѣ, / читай и внима^ѣ»; (с. 253, р. 23–25); «та^нцы» (с. 258, р. 70); «Зри, немалъ / грѣхъ, монас/тырь ѡхѣжда/ти, и ѡглаго/лосати» (с. 291, р. 18–24); «Зри / ѡлѣчити / ѡ прича^ѣцѣ/нія» (с. 376, р. 7–11); «Зри^{те} нача/лницы» (с. 379, р. 13–15); «Без блго^ѣлове/ніа архіерейс/каго, или нас/тоятеля» (с. 445, р. 9–12); «Зри / и внымай» (с. 493, р. 3–12); «Зри за постры^Г / во іночество» (с. 552, р. 1–2); «Зри / за исповѣ^д» (р. 7–9); «вныма^ѣ / прилѣжно» (с. 588, р. 1–6); «во ѡбаденіе» (с. 589, р. 4–8); «Зри: Начални/ковъ слѣшати, /аки самого Бгѡа»; (с. 603, р. 7–11); «Зри/ постъ средѣ и па/ток, все/го лѣта» (с. 608, р. 21–26); «Зри / и вныма^ѣ» (с. 616, р. 7–11); «Зри / смертніи / грѣхѣ» (с. 641, р. 17–20); «Зри / духовникъ» (р. 21–23).

Інші особливості: На поч. книги вставлено аркуш із майстерно відтвореною пером гравюрою і віршованою посвятою Алексію Михайловичу.

Оправа: Дошки в коричневій шкірі з тисненням; монтована з декількох видів шкіри. Верхню кришку втрачено, нижня відокремлена від блоку книги. Сліди двох застібок. Корінець із темно-коричневої шкіри, реставрований світло-коричневою шкірою.

Походження: Був у б-ці Московського Чудового монастиря, потім у Софроніївському Молчанському монастирі. Унаслідок перерозподілу книжкових фондів після 1917 р. примірник разом із іншими стародруками вилучено з Путивльської обл. б-ки і передано до Всенародної бібліотеки України (тепер НБУВ).

Бібліографія: Шамрай, с. 83, № 102.

**Софроніївський Молчанський монастир* (Софроніївська Молчанська Різдва Богородиці Печерська пустинь) – зараз с. Нова Слобода Путивльського р-ну Сумської обл., Україна.

***Чудов* (Алексєєвський Архангело-Михайловський) *монастир* – Москва, Россія.

****Істомін Каріон* (кін. 40-х рр. XVII ст. – не раніше 1718) – відомий російський просвітник, поет, педагог, перекладач.

№ 1.2

2-й примірник – шифр **Кир.97п**

Інв. номер 12695.

Місце зберігання: Відділ стародруків та рідкісних видань.

Формула: с. [1–4], [3–30], 1–666, [1–8].

Повнота / дефектність: Примірник повний, замість одного – два арк. з гравюрою-присвятою Алексію Михайловичу.

Стан збереження: Арк. ушкоджені, забруднені; непрофесійна реставрація, зокрема титулу і початку книги.

Розмір: 31 x 20,5 см.

Провенієнції:

Записи: «...Книгою // пода//риль // города // ИРку^T//ска // Спа^C//кой // гра^D//ской // це^P//кви // сщ^Е//ника // Иоа^H//на // Сте//фа//нова // сн^А // Про//то//по//пова // ИРку//тской / Епа^P /хиі // Оецкой // слободы* // Успе^H//ской // Јафа//насие // во ки//рило^B//ской // Церкви // сщ^Еenni^K // Ияковъ // Фили//повъ // сн^Б // Кра//совский // въ 769^M // гд^У // в генваръ // мѣъ // по^D//писа^L // сщ^Е//никъ // Иоаннъ // Сте//фано^B // прото//попо^B // въ 1771^M // гд^У // февраля // въ 9^M // числѣ» (початок запису заклеєний, с. [5] І рах. – 99 ІІ рах).

«Троицкій пономаръ» (арк. [5] зв. (чистий) у кінці книги).

Штampi, печати: «Українська академія наук. Кабінет українського мистецтва. 2155. XII 3/1» (зв. першого чистого арк. на поч. книги, шифр вписано синім чорнилом).

Шифри: «Sl. 82. Київ. 1669 р.» (перший чистий арк. на поч. книги); «10.2» (зв. першого чистого арк. на початку книги, олівець).

Маргіналії: с. 118–119 – помітки олівцем.

Інші особливості: У кінці книги додано 5 рукописних арк. «В книзѣ правой вѣре напечатано в предѣсловіи...» (півустав XVIII ст.).

Оправа: Дошки в темно-коричневій шкірі з тисненням, корінець із іншої шкіри, світло-коричневої, із тисненням. 4 бинти на корінці, дві металеві застібки, частково втрачені. Обріз фарбований синім.

Бібліографія: Шамрай, с. 81, № 99.

*Нині с. Ойок Іркутського р-ну Іркутської обл., Росія.

№ 1.3

3-й примірник – шифр **Кир.98п**

Інв. номер 12695.

Місце зберігання: Відділ стародруків та рідкісних видань.

Формула: [30], 666, [8] с.

Повнота / дефектність: Примірник повний.

Стан збереження: Арк. дещо забруднені, ушкоджені, деякі – переважно початкові – пожовклі.

Розмір: 33 x 21,5 см.

Провенієнції:

Записи: 1. «Сія книга називаемая Миръ съ / Богомъ принадлежитъ кафедральному переясловскому соборѣ» (чорне вицвіле чорнило, перший чистий арк. на поч. книги).

2. «Переяславского архіерейскаго / Дома состоит по цер/ковной описи подъ № 85-мъ» (запис олівцем 19–20 ст., там само).

3. «1776 году марта...» (чорне вицвіле чорнило, там само).

4. «Принадлежитъ Вознесенской / Переяславскаго архіерейскаго / Дома церкви» (с. [2], те саме – [19] I рах.; 9 II рах.).

5. «Из книгъ Архимандрита Амфілохіа» (с. [20] I рах.).

6. «...1909 г. Іюня 15 [дня]» (с. 411 II рах., вертикально).

Шифри: «№ 98», «№ 13» (закресл.), «№ 97 (закресл.); «124» (всі закреслені, верх. форзац); «№ 97-й» (с. [2] I рах.).

Печатки: «Переяславский Вознесенский монастырь»* (форзац, с. [5] I рах.).

Наліпки: «Съ Бгѣмъ Человѣкъ, или Поклѣтїе сватое, примирающее Бгѣви Человѣка»; «№ 98. Миръ с Богомъ» (дві прямокутні наліпки на корінці).

Маргіналії: «1776 годѣ марта л [30]» (перший чистий арк. на поч. книги). Потекстових маргіналій немає, окрім с. 253, р. 19 – «NB».

Оправа: (XVII–XVIII ст.) дошки в темно-коричневій шкірі з тисненням золотом орнаментом; ушкоджена, на корінці побита шашелем. Тиснення у вигляді рамки з лінійок орнаменту, нарізники з рослинним орнаментом. Тиснений на верхній кришці кибалковий середник «Розп'яття» з п'ятьма передстоячими, зверху зображення зірки, півмісяця й сонця, розмір 115 x 90 мм. Нижня кришка з тисненням із лінійок і смужок рослинного орнаменту. 4 бинти на корінці. Дві застібки зі шкіри з металом. Обріз поцятковано жовто-червоним. Корінець укріплено фрагментами рукопису XVII–XVIII ст.

*Переяславський Вознесенський монастир – м. Переяслав, райцентр Київської обл., Україна.

№ 1.4

4-й примірник – шифр *Кир.99п*

Інв. номер 12607.

Місце зберігання: Відділ стародруків та рідкісних видань.

Формула: [30], 1–414, 418*–666, [8] с.

Повнота / дефектність: Бракує с. 415–418 (центрального двоаркуша зшитка; вірогідно, його випадкового пропустили при брошуруванні книги).

Стан збереження: арк. пожовклі, дещо забруднені, початкові – з давньою непрофесійною реставрацією. Деякі зі слідами замокання.

Розмір: 30 x 20 см.

Провенієнції:

Записи: 1. «Мона^ѿтира Почаевского*» (тит. арк., над назвою; повторюється на с. 5 II рах., с. 206).

2. «Принадлежитъ Почаевской Лаврской Библиотеке. 1854 г.» (с. [5] I рах., [23] I рах., 13 II рах.).

3. «Сиа Книга речен^{на} Мирь с^ъ Богомъ // Есть монастыра Почаевскаго // Ктоби [ю] мѣль ѿковимъ способомъ // ѿдалити судъ бѣдетъ мѣти // в^ъ день смерти и второго Пришествиѧ Х^ѿва» (с. [5–13] I рах.).

4. «Monastera Poczaïowskiego» (с. 5 II рах.).

5. «Ex Libris Bibliotheca Poczaïoviensis» (с. 33 II рах., те саме – 440 II рах.).

6. «Legit Kondratius Wassilinowich mр». (с. 440);

7. «Мирь Сь Богомъ Поча^ѿвского монасты...» (с. [8] III рах.).

Шифри: «1196» (закресл.); «ВХІІІ 4/86» (шифр Київської духовної академії); «№ 390» (всі – на верх. форзаці); «№ 390, ВХІІІ 4/86» (наліпка на корінці).

Маргіналії: «вне^мли ѡ ѿноче» (с. 78, р. 6); «Зри ї виждь» (с. 79, р. 2); «NB. Tabaki» (с. 253, р. 19); «Мирь тобѣ / дѣховничи» (с. 442, р. 6–8). Окремі помітки на полях «NB» (наприклад, с. 482–487).

Оправа: Картон у темно-коричневій шкірі; потерта. Обріз фарбований світло-коричневим. Корінець на 5 бинтів. На корінці назва: «Мирь / сь Богомъ / члѣку». Книгу по корінцю підклеєно дрібними фрагментами друкованого тексту.

Бібліографія: Крыжановский, с. 41–42; Крыловский, с. 226, № 3983.

*Почаївський Успенський монастир (лавра) – м. Почаїв Кременецького р-ну Тернопільської обл., Україна.

№ 1.5

5-й примірник – шифр *Кир.100п*

Інв. номер 12608.

Місце зберігання: Відділ стародруків та рідкісних видань.

Формула: [1–2], [5–8], 1–666, [1–8] с.

Повнота / дефектність: Бракує арк. з присвятою цареві Алексію Михайловичу.

Стан збереження: арк. дещо забруднені, із давніми плямами внаслідок замокання.

Розмір: 32,5 x 21,5 см.

Провенієнції:

Записи: 1. «Кієвовыдубицькій многогрѣшный ієромонахъ Исіхій всей поднебесной усердствуетъ тако» (верх. форзац).

2. «Священници толикимъ разнствіемъ нравовъ должны превосходити прочіихъ людей, коликимъ безсловесніи овцы превосходить словесный пастырь, пачеже яко небесніи ангелы между челоуѣки жити до^лжни. Злат. 146» (верх. форзац).

3. «Стіхира утренняя субботная, изъ Богодухновенной книги осмогласника ползи ради душе^вной Боголюбивому читателю выписанная: Безмѣрная есть блудно живущимъ мука: скрежетъ зубовъ, и плачь не утѣшимый, геенна огненная, и тма кромѣшная, и червь неусыпаемый, слезы не дѣйствительны, и судъ немилостивый. Сего ради прежде конца возопіимъ глаголюще. Владыко Хрісте, я же избралъ еси, со избранными твоими упокой. Гла. 8. 332 лість.» (верх. палітурний арк.);

«Єдинен^ное с^ч рассужденіемъ размышленіе многогрѣшнаго Ієромонаха Исіхія красноколядинского уrozenца кієвовыдубицкаго постриженца:

1. Если безмѣрная есть мука
живущимъ блудно здесь в грѣхахъ,
если сія свята наука
теперь гремитъ в моихъ ушахъ,
2. А я чтучи и сберегаюсь
посредствомъ зримыхъ сихъ стіховъ,
то впредь изъ Богомъ я покаюсь,
и брошусь скверныхъ сихъ грѣховъ.
3. И что мнѣ тѣ как дни такъ ночи
здѣсь ползи подали въ коихъ
душевные ослѣпивши очи,
валялся какъ скотъ въ грѣхахъ моихъ.
4. Священны книги подтверждаютъ:
что скверный блудъ есть грѣхъ великъ,
и жити чисто научаютъ,
якъ в свѣтѣ первѣйшій блудникъ.
5. Къ кому ж простру свои я руки
на страшномъ въ будущъ вѣкъ судѣ,
если еще ѿ посея науки
пребуду въ скверномъ томъ блудѣ.

6. Въ коемъ я по сей день валялся,
забивъ страхъ Божій, суетился,
грѣховнымъ мракомъ покривался
всю жизнь, вѣсь вѣкъ блудомъ сквернился.
7. Но я теперь о всемъ томъ каюсь,
воспомыная страшный судъ,
Ей! Ей! предъ Богомъ обещаюсь
навѣки бросить скверный блудъ.
8. И свято жить, какъ обѣщался
Я при крещеніи святомъ,
гдѣ сатани дѣлъ отрицался,
сочетавался жъ со Хрістомъ.
9. Хрісте Спасителю живущихъ
всѣхъ православныхъ Хрістіанъ
твой пресвятѣйшій образъ чтущихъ,
и кровь изтекшую изъ ранъ.
10. До помоги мнѣ впредь пожити
въ семъ свѣтѣ чисто безъ блуда,
чтобъ могль я милость получитьи
въ день страшнаго для всѣхъ суда. 40.

2. Избереженіє.

По сей вышепрописанной бумажкѣ, по подобію яснаго й свѣтлаго зѣрцала всякому православному и боящемуся Бога Хрістіаніну предъ глаза представленной, любовно, усердно и Хрістіански совѣтую: жизнь свою исправивъ, свято оную и богоугодно препроводити, а сквернаницамъ бѣднаго и ослѣпленнаго блудника душу въ крайнюю погибель приводящимъ, если оны гдѣ, и когда, у кого были, навсегда и вѣчно отказать царствія ради небеснаго, которое одны толко нужницы восхищаютъ и получаютъ, а не сквернящіє свое тѣло чрезъ блудъ. И ради спасенія своей души, которую потерявши въ сей жизни изъ блудницами убивающими души человѣческіє, ни за какіє тысячи или мілліоны въ будущій вѣкъ не можно будетъ приобрѣсти или купить, но всенепрѣменно подѣламъ своимъ надобно будетъ мучиться и страдать вѣчно и безконечно. Еф. с. с.

Всякъ блудникъ или нечистъ неимать достоянія въ царствіи Хріста и Бога.

3. Заключение. Еще же не позналъ, и не искусилъ еси вышеупомянутаго грѣха о Богомъ возлюбленный человѣче. И вовся дни живота твоего вѣрою, любовію, и всѣмъ твоимъ усердіемъ горящая къ Богу и своему Создателявѣ ревностно и нелицемѣрно, явно и тайно служащая о Хрістолубивая, и къ небесамъ воздыханьми аки крилами парящая душе! не искушай его о возлюбленне! вещь, да не удицу смертную въ горести его снѣси: и не искушаючи бо его его вѣси, яко мѣрзостень есть, и по немъ горка болѣзнь, и вкусивши его, нѣсть мощно избыти неминуемой скорби, и нестерпимой печали.

1. Добавленіє.

Праведныхъ стези [зверху – «пути»] вѣсть Богъ, трудъ, ихъ награждаетъ
Отъ презрѣнныхъ мѣсть земныхъ въ рай ихъ преселяетъ
Грѣшныхъ тожъ стези [зверху – «пути»] Господь свыше называетъ
Райскихъ превеселыхъ мѣсте вѣчно ихъ лишаетъ
Горе намъ за скверный блудъ сладостей лишатись
Тѣхъ что въ небесахъ моглибъ вѣчно насладжатись.
Ѹкривались отъ людей, тайно блудъ творили
Тѣмъ и души мы свои мы вѣчно погубили» (всі записи – верхн. палітурн. арк.).

«Книга Выдубицкого монастыра» (тит. арк., біля назви).

«Книга Монастыра Выдѣбичького Кієвск.» (с. [5] I рах.). «Сія Книга Монаѣтыра Выдѣбичького» (с. [19] I рах.).

«Сіа книга / мнѣтра Выдѣбичького Кієвского» (с. 2–3 II рах.).

Потекстові маргіналії. Числені помітки на полях типу «зри». «Табака зри» (с. 253, р. 19).

Наліпки: «Пр. Оп. № 17» (на корінці).

Інші особливості: На с. [1] III рах. перебивка с. [8] III рах.

Оправа: (XVII–XVIII ст.) дошки у шкірі з тисненим золотом орнаментом. Верхня кришка: кибалковий середник – Розп’яття з двома передстоячими, напівкруглі наріжники з рослинним орнаментом, рамка з рослинного орнаменту. Нижня кришка: смуги з рослинним орнаментом. Дві застібки зі шкіри та металу. 5 бинтів на корінці. Обріз фарбований синім.

Бібліографія: Перетц 1916, с. 201; Шамрай, с. 81–83, № 100.

№ 1. 6

6-й примірник – шифр *Кур.101n*

Інв. номер 12609.

Місце зберігання: Відділ стародруків та рідкісних видань.

Формула: с. [1–2, 5–30], 1–666, [1–8].

Повнота / дефектність: Бракує кількох арк., зокрема гравюри після титулу.

Стан збереження: Арк. забруднені, пошкоджені, із втратами фрагментів, давня непрофесійна реставрація; плями від замокання, сліди ентомологічного ушкодження. Двоаркуші зі с. 149–152 та 450–453 не підшиті в книгу внаслідок неуважності.

Розмір: 32,5 x 22 см.

Провенісній:

Записи: «Lukasz Wocihowsky» (с. 3 III рах.)

Штампи, печатки, наліпки: «Фунд. библ. Волын. духов. Семінарії. Русск. отд. № 680» (на верх. кришці оправи, така ж на зв. верх. кришки).

Шифри «№ 532. н. к.» (верх. форзац, червоне чорнило, такий самий на титулі); «Sl. 81, Київ 1669 р.» – [5] I рах.

Маргіналиї: «NB: Nastoiatelewy use można. A ynokowy nit» (с. 224 по берегу вертикально); «Табаки. NB» (с. 253, р. 19–25).

Багато поміток на полях типу «NB» (наприклад, с. 118–119 та ін.), а також підкреслень тексту (с. 253–254). Верх. форзац – проба пера.

У кінці книги малюнок пером із зображенням жіночої голівки, напис «Ni-zeu Nadgłowowiec», далі числові підрахунки в стовпчик «1831–1669=162».

Особливості: На нумерованих аркушах на початку та в кінці книги проставлено нумерацію чорним чорнилом.

Примітки: Для укріплення блоку книги використано шматки аркушів цього ж видання, зокрема, с. 49 (колонтитул «w Окре^{СТ}носта^X Грѣха»). Ці аркуші зверху заклеєні чистим папером.

Оправа: київська лаврська, сучасна виданню (така ж оправа – № 1.7) – дошки в коричневій шкірі з тисненням, ушкоджена, із втратами фрагментів.

Тиснення у вигляді середника – Ісус Христос на троні з короною на голові, двоє передстоячих та двоє янголів. Наріжники з рослинним орнаментом, смужки з «головами». На нижній кришці – зовнішня смужка з рослинного орнаменту і смужки з «головами». 4 бинти на корінці. Сліди двох застібок. Обріз фарбований темним.

Бібліографія: Перетц 1911, с. 138.

№ 1.7

7-й примірник – шифр **Кур.102n**

Інв. номер 12610.

Місце зберігання: Відділ стародруків та рідкісних видань.

Формула: [30], 666, [8] с.

Повнота / дефектність: Примірник повний.

Стан збереження: Арк. дещо забруднені, пошкоджені, особливо початкові, деякі аркуші пожовклі, сліди замокання, ушкодження від комах.

Розмір: 33 x 22,5 см.

Провенієнції: Давній поаркушний запис зчищений.

Печатки: «Библиотека Киево-Печерской лавры №», овальна (30 x 18 мм), фіолетове чорнило – титул, с. [4], [5] I рах., 72, 302, 412 II рах., [8] III рах.

Шифри: «№ 66» (форзац, чорне чорнило); «XVIII, № 1» (там само, олівець). Наліпка на корінці «XVIII 2/4», «Г. VIII–2» (шифри б-ки КПЛ).

Маргіналії: «зри / зри / таба...» (с. 253, р. 19–25, чорне чорнило, потім олівець).

Оправа: київська лаврська, сучасна виданню (така ж оправа – № 1.6). – дошки в коричневій шкірі з тисненням, потерта, ушкоджена на корінці, із втратами фрагментів. Тиснення у вигляді середника – Ісус Христос на троні з короною на голові, двоє передстоячих та двоє янголів. Наріжники з рослинним орнаментом, смужки з «головами». На нижній кришці – зовнішня смужка з рослинного орнаменту і смужки з «головами». 4 бинти на корінці. Сліди двох застібок. Обріз фарбований синім.

Бібліографія: Сист. кат. КПЛ, С. 166, № 2009 (зазнач. 3 примірники); Титов, 1918, прил. С. 414; Тітов, 1924, С. 414.

№ 1.8

8-й примірник – шифр **Кур.103n**

Інв. номер 12611.

Місце зберігання: Відділ стародруків та рідкісних видань.

Формула: с. [1–2] I рах., [1–8] III рах., [5–8, 17–20, 9–16, 21–30] I рах., 1–666 II рах.

Повнота / дефектність: Бракує аркуша з панегіричною гравюрою. Переплутані місцями аркуші І рах. Аркуші ІІІ рах. з «Оглавленням» вставлені на початку книги.

Стан збереження: Титул із втратами фрагментів, непрофесійна реставрація ХІХ ст., арк. забруднені, деякі пожовклі, із плямами та слідами замокання, деякі підклеєні клаптиками паперу.

Розмір: 29 x 19,5 см.

Провенієнції:

Шифри: «42 а» (червоний олівець, закреслено); «ІІ, 529» (чорне чорнило); «Sl 78, Київ, 1669 р.» (всі – верх. палітурний арк.); «ІІ. 529» (титул).

Маргіналії: нечасті позначки на берегах, наприклад, с. 253, р. 20–21 (текст про тютюн).

Оправа: Картон у коричневій шкірі. Обріз фарбований жовтим. На корінці шкіра ушкоджена.

№ 1. 9

9-й примірник – шифр *Кир.104п*

Інв. номер 12612.

Місце зберігання: Відділ стародруків та рідкісних видань.

Формула: с. [1–30], 1–381.

Повнота / дефектність: перша половина книги (друга половина книги – № 1.12).

Стан збереження: арк. дещо забруднені, окремі арк. погано тримаються блоку (с. 240–241).

Розмір: 29,5 x 19 см.

Провенієнції:

Записи: 1. «1Р. 200. Изъ числа Книгъ Библиотеки Кіево-Михайлов. Монастыря. Переплетена вновь въ 1808 году иждивеніемъ / Іринейя Епископа Чигиринскаго» (верх. форзац, чорне чорнило).

2. «ИЗ книгъ мнѣтира Свѣто Троецъкого КіевскоГО Кириловскаго» (титул, поверх назви).

3. «Сія // книга // зъ библі//отеки// Кіево // Золо//то//верхо // Михай//лов//ского // Мо//настыря» (с. 5–29 ІІ рах.).

4. «Сія // книга // Миръ // зъ Богомъ // из Библиотеки // Кіево//Золото//верхо//Михайлов//ского // мона//стыря» (с. 3–24 ІІ рах.).

5. «Сія // Книга // Миръ съ бгѣмъ // челоѣкѣ библиотеки // Кіево-золото-верхо-//Михайловскаго // монастыря» (с. 25–39 ІІ рах.).

Шифри: «Sl. 79 Київ 1669 р.» (закреслено); «№ 296-1» (обидва – перший чистий арк. на поч. книги).

Наліпка на корінці: «Отд. 1 ш. 7 № 498-5 кн. 1».

Маргіналії: Потекстові помітки на полях синім та простим олівцем: «пласанія» (с. 41, р. 21); «разбой» (с. 47, р. 3–4); «жен» (с. 49, р. 27); «ославля» (с. 57, р. 19); «плодь / греха» (с. 216, р. 29–30); «не послу/шал» (с. 224, р. 22–23); «лихоимство» (с. 229, р. 24–25); «о боже / мой» (с. 234, р. 23–25); «NB» (с. 253, р. 19); «воплъ» (с. 320, р. 13) та ін.

Оправа: катон у коричнево-чорній плямистій шкірі з тисненням на корінці. Обріз фарбований жовтим. На корінці відтиснено «[Миръ /сѣ Богомъ... 1.]», відтиск заклесно наліпкою з шифром.

№ 1.10

10-й примірник – шифр *Кур.105n*

Інв. номер 12613.

Місце зберігання: Відділ стародруків та рідкісних видань.

Формула: [30], 381 с.

Повнота / дефектність: Перша половина книги (друга половина – № 1.11).

Стан збереження: Арк. забруднені, пошкоджені, давня непрофесійна реставрація; плями, сліди замокання, ушкодження від комах.

Розмір: 30,5 x 20,5 см.

Провенієнції:

Записи: 1. «Се Книга естъ Власнаѣ мѣтра Сѣо Николска^{ГО} П: К:» (с. [21] І рах.).

2. «Рокѣ тысяча ше^{СТ}со^Т ше^Сдеса^Т девѣтого // М^Сѣа ма^Рта третего дня // Сѣа книга глѣмаѣ Ми^Р со Б^{ГО}м Чл^Вкѣ // надана е^{СТ} до Монастыра // Свѣо великаго АРхиереѣ // и Ч^Вдотворца Николаѣ П^Всты^Нного Кіе^Вского // ѿ^Т И^Сне в^Ч Б^В превелебнаго Его Милости // Г^Сдѣна ѿ^Тца Инноке^Ттіѣ Гизела // АРхима^Ндриты Свѣѣа великіѣ // ч^Вдотворныѣ Лавры Пече^Рскіѣ Кіе^Вскіѣ // за превелебнаго в^Ч Б^В / Г^Сдѣна ѿ^Тца // Але^Хѣѣ Т^Вра јг^Вмена ѿбители // сеѣ свѣое вѣчне. А хто бы те^Ж смѣлъ // або важи^Лсѣѣ ѿ тоѣи ѿбители Свѣѣо // И^Ики^М ко^Лвек способо^М ѿдалити // и на сво^И пожито^К ѿбе^Рнѣти // Анафема да будетъ» (с. 5–37 П рах.).

3. «Кіево Пустиного Николаевского Мана^{СТ}ра Быблѣотека, № 60» (номер закреслено; верх. припалітурний арк.).

4. «Се Книга е^{СТ} Власнаѣ мѣтра Сѣо Н: П: К:» (с. 163, півустав, чорне чорнило).

Маргіналії: «Поученіе» (верх. палітурний арк., червоний олівець); «чрез писание» (с. 13, р. 9); «излишнаѣ исповѣдь» (с. 16, р. 18–19); «NB / исповѣдь все^Дневную» (с. 28, р. 16); «ѿ духовнику» (с. 65, р. 26); «крилошане» (с. 83, р. 15); «ѿ дѣте^Х» (с. 92, р. 18); «ерети^К» (с. 93, р. 27); «це^Рковно^Е» (с. 99, р. 18); «в смертой / нуждѣ мож... ѿтець или / мати свое / дите ѿ[кре]стити» (с. 109,

р. 3–9); «табака / табака / NB» (с. 253, р. 20–22); «монастирь» (с. 291, р. 21) та ін. Численні помітки на полях «NB».

Печатка: «Кієвського Пустынного Николаевскаго монастиря Библиотека» (с. [9, 11, 23] І рах.)

Шифри: «Г. IV, № 24; кн. 1-я, Г.О.» (чорне чорнило, форзац); «94» (олівець, форзац); «Sl. 80. Київ 1669 р.» (закреслено; олівець, припалітурний арк. верх. кришки); «№ 60» (закреслено, чорне чорнило, там само); «IV 3/11» (шифр б-ки КПЛ) (наліпка на корінці).

Оправа: (поч. XIX ст.) картон у коричнево-чорно-червоній плямистій шкірі. Тиснена сріблом тоненька орнаментальна рамка. Обріз фарбований жовтим. На корінці тиснена назва «Миръ /съ Богомъ /1».

Бібліографія: Шамрай, с. 83, № 101.

№ 1.11

11-й примірник – шифр *Кир.106п*

Інв. номер 12614.

Місце зберігання: Відділ стародруків та рідкісних видань.

Формула: С. 382–666, [1–8].

Повнота / дефектність: друга половина книги (перша половина – № 1.10).

Стан збереження: Арк. забруднені, пошкоджені, давня непрофесійна реставрація; сліди замокання, ушкодження від комах.

Розмір: 30,5 x 19,5 см.

Провенієнції:

Записи: «Се Книга Власная мнѣтра СтѣоГ НикоЛскоГО ПѣстиНноГО: К:» (с. 450).

Штампи, печатки: «Кієвського Пустынного Николаевскаго монастиря Библиотека» (печатка – с. 382, 390).

Шифри: «Г. IV, № 24; кн. 2-я (закреслено) 94, Г. О.» (чорне чорнило) (форзац); «IV 3/12» (шифр б-ки КПЛ) (наліпка на корінці); «№ 61» (закреслено, чорне чорнило, верх. припалітурний арк.).

Маргіналії: «Миръ съ Богомъ челоѡѡку... Київ 1669 г. Ф. Ч.» (верх. палітурн. аркуш); «тестамент» (с. 402, р. 6); «меРзкия грѣхи» (с. 455, р. 26–27); «тихо» (с. 466, р. 30); «любоВ» (с. 472, р. 12); «невинНыХ» (с. 539, р. 34–35); «крещен» (с. 652, р. 8); «спасеніє» (с. 654; р. 12).

Багато поміток на полях чорним чорнилом – «зри», «NB» та ін.

Оправа: (поч. XIX ст.) картон у коричнево-чорно-червоній плямистій шкірі. Тиснена сріблом тоненька орнаментальна рамка. Обріз фарбований жовтим. На корінці тиснена назва «Миръ /съ Богомъ».

№ 1.12

12-й примірник – шифр *Кир.107n*

Інв. номер 12615.

Місце зберігання: Відділ стародруків та рідкісних видань.

Формула: С. 382–666, [1–8].

Повнота / дефектність: друга половина книги (перша половина книги – № 1.9).

Стан збереження: Аркуші дещо забруднені, з плямами, слідами від замокання.

Розмір: 29,5 x 19,5 см.

Провенієнції:

Записи: 1. «1Р. 200. Изъ числа Книгъ Библиотеки Кіево-Михайлов. Мона/стыря. Переплетена вновь въ 1808 году иждивеніемъ / Іриней Епископа Чигиринскаго (верх. форзац, чорне чорнило).

2. «Миръ съ Богомъ чѣловеку, / или покаяніе святое... / Київ, 1669 г. / Ф. 4.» (верх. форзац, навскіс, чорне чорнило).

3. «Изъ // чи//сла // книгъ// Би//блі//о//те//ки Кі//е//во// Ми//хай//лов//ска//го// мо//на//сты//ря» (поаркушний запис – с. 382–422; почерк ХІХ ст.).

Наліпка: «1 отд. гл. 7 № 498-5. 2 кн.» (корінець).

Оправа: (поч. ХІХ ст.) картон у коричнево-чорній плямистій шкірі. Обріз фарбований жовтим. На корінці тиснена назва «Миръ / съ Бого... / 2.».

№ 1.13

13-й примірник – шифр *Кир.1135n*

Інв. номер 13683.

Місце зберігання: Відділ стародруків та рідкісних видань.

Формула: [1–20], 1–666, [1–8] с.

Повнота / дефектність: Примірник без «Предословія къ читателю православному».

Стан збереження: Арк. забруднені, пошкоджені; сліди замокання.

Розмір: 33,5 x 22 см.

Провенієнції:

Записи: 1. «Ex libris Meletij Dzik*» (тит. арк., біля назви, чорне чорнило).

2. «Ex libris Meletij Dzik ЖК» (с. 5 ІІ рах., у верх. частині тексту, чорне чорнило).

Шифри: «VIII–1» (верх. форзац, повторено двічі, червоним та простим олівцем); «66-й» (там само, чорне чорнило); «VIII 2/4» (характерна наліпка на корінці).

Печатки: «Библиотеки Киевопечерской лавры. № VIII/1» (печатка овальна, синє чорнило; зв. титулу – двічі, ще раз – с. [5] І рах.); «Библиотека Киево-

Печерской лавры №», (овальна печатка, фіолетове чорнило, відмінна від попередньої – с. [5] I рах., 348 II рах., [8] III рах.).

Маргіналії: «То плачеть человекъ, / то в радости слав» (верх. форзац); «Стоить море на пят...» (там само). Окремі помітки на полях типу «зри» (с. 250, р. 7); «NB» (с. 85, р. 9–10), тут-таки підкреслено текст «Госта ради постъ разрьшається».

Оправа: картон у коричневій шкірі з тисненням, шкіра потерта, ушкоджена. Тиснення у вигляді невеликих кибалкових середників, кибалкових наріжників та рамки – на обох кришках, характер тиснення незрозумілий через потертість оправи. 5 бинтів на корінці. Залишки двох застібок. Обріз позолочений із тисненим орнаментом.

Бібліографія: Сист. кат. КПЛ. Т. 1, с. 166, № 2009 (три примірники); Титов, Прил. 1918., с. 414; Тітов 1924, с. 414.

*Дзик Мелетій (до постригу Михайло Миколайович) (?–1682) – навчався у КМА, в 1657–1659 рр. виконував обов’язки ректора КМА. З 1657 (або 1660 р.) ігумен Київського Кирилівського монастиря, з 1677 р. ігумен Київського Мияйлівського Золотоверхого монастиря.

№ 1. 14

14-й примірник – шифр *Кир.3240п*

Інв. номер 1970–3510–15.

Місце зберігання: Відділ стародруків та рідкісних видань.

Формула: С. [5–12], [17–20], [29–30], 1–2, 11–38, 41–44, 59–94, 97–128, 137–140, 145–156, 168–181, 19–239, 246–249, 268–289, 292–299, 316–323, 342–349, 352–369, 374–375, 384–395, 398–507, 511–534, 539–549, 555–628, 637–666, [1–2].

Повнота / дефектність: Бракує багатьох аркушів.

Стан збереження: Арк. дуже ушкоджені, пом’яті, відірвані від блоку.

Розмір: 33,5 x 20 см.

Провенієнції:

Записи: 1. «Сіа книга // глѣмаѧ // Ми^р съ Бѣомъ // Прокопіѧ // на даннѧа... // на даннаѧ /...» (поаркушний запис – с. [5–29] I рах., чорне чорнило);

2. «Сіѧ // Книга // Кієво//золото//...» (поаркушний запис – с. [9–19] I рах., чорне чорнило).

3. «Иъъ // ...//блѣ//о//те//ки // Кі//е//во// Ми//хай//лов//ска//ко // Мо/... /ря» (поаркушний запис – с. 1–41 II рах., чорне чорнило, XIX ст.).

4. «NB Сію книгу 1824 года ноября 29 дня Їерей Павелъ разсматриваль» (нижній форзац, чорне чорнило).

Шифри: «Отд. 1 гл. 10 № 190... 21» (наліпка на корінці із шифром б-ки Михайлівського м-ря).

Маргіналії: «Сей кесарь достоинь царства небеснаго» (с. 418, повторено двічі, чорне чорнило, почерк XVII–XVIII ст.).

Примітки: Примірник зібрано з розрізнених шматків, що зберігалися серед фрагментів кириличних видань Відділу стародруків.

Оправа: Збереглася нижня дошка і корінець із коричневої шкіри з тисненням, верхньої кришки бракує. 5 бинтів на корінці, сліди двох застібок. Судячи з того що блок укріплено уривками аркушів тієї ж книжки, оправа лаврська, сучасна виданню – кінця 60 – початку 70-х рр. XVII ст.

Блок книги зміцнено за допомогою двох однакових великих клаптів аркуша с. 49 з того ж видання, колонтитул «w Окре^{СТ}носта^X Грѣха.». Зверху наклеєно чистий цупкий сірий папір.

№ 1.15

15-й примірник – шифр **Колекція Попова 15**

Інв. номер 1970–3510–15.

Місце зберігання: Відділ стародруків та рідкісних видань, колекція П. М. Попова.

Формула: [30], 666, [6] с.

Повнота / дефектність: Бракує останнього арк. – с. [7–8] III рах.

Стан збереження: Арк. забруднені, пошкоджені, давня непрофесійна реставрація; сліди замокання. Втрачено нижню частину с. [5–6] III рах.

Розмір: 32,5 x 20,5 см.

Провенієнції:

Записи: 1. «П. Попов*. 1927. IV. 20» (форзац верх. кришки, синє чорнило).

2. «П. Попов» (перший чистий арк., червоний олівець).

3. Великий поаркушний запис витерто (с. [5] рах. – 53 II рах.), від нього залишилося «рокѣ аѣѣі [1719] // мисаца октобрия дня К [20]» (с. 15, 17).

4. «Продано мною Павлу Николаевичу Попову старопечатную книгу Мир с Богом человеку издания Киево-Печерской Лавре 1669 г. в переплете. 20/ IV–27 г. Ф. Пастуховъ» (3-й чистий арк. у кінці книги).

Наліпки: Екслібрис П. М. Попова, № 15.

Шифри: «№ 35» (закреслено; перший чистий арк. на поч. книги, чорне чорнило); «№ 64. с:т:w».

Маргіналії: «Унд. № 842. стр. 30 нен.+666+8 нен. Здесь все» (там само, запис П. Попова, олівець). На полях помітки «zгi», «NB».

Примітки: На поч. книги 2 чисті арк. У кінці книги вставлено рукописний аркуш із кінцем тексту (почерк XIX – поч. XX ст.) та два чисті арк.

Оправа: дошки в коричневій шкірі з тисненням (російського старообрядницького типу); ушкоджена на корінці. Тиснення у вигляді смужок

рослинного орнаменту, лінійок, квіток. Кибалковий середник з рослинного орнаменту, посередині маленьке овальне зображення пташки (пелікана?). 4 бинти на корінці. Дві застібки зі шкіри та металу. Обріз фарбований синім.

**Попов Павло Миколайович* (1890–1971), член-кореспондент АН УРСР, відомий вчений – книгознавець, літературознавець, дослідник стародруків, бібліофіл.

№ 1.16

16-й примірник – шифр *Колекція Маслова 89*

Інв. номер 1970–3510–15.

Місце зберігання: Відділ стародруків та рідкісних видань, колекція С. І. Маслова.

Формула: [1–30], 1–279, 284*–285, 280–283, 286–666, [8] с.

Повнота / дефектність: Примірник повний. Помилки при брошуванні.

Стан збереження: Арк. забруднені, ушкоджені, давня непрофесійна реставрація; сліди замокання.

Розмір: 31,5 x 21 см.

Провенісній:

Записи: 1. «Сїа книга, нарече^Ннаа, Ми^Р со Б^Го^М // члв^ку, е^{СТ}, з власны^Х кни^Г недосто^Йно^Г[o] // јер^шмонаха Ѡе^шфила^Кта Ка^Рповича, // котор^ю то книгу ѡ^Н набы^Л застаючи // в Б^ѣлску** при цр^кви ст^їго ч^до//тво^Рца Миколаа, за власныи свои // гроши, за золоты^Х два^Дца^Т й па^Т // ѡ славе^Тне ѡрожоно^Г[o] Петра Евласо//вича, Артишеви^Ч[a], застаючи в Б^ѣлску жъ, // в р^вку ^хах^ѡ [1677] Гды приѣхавши // з Ли^Твы, тыи книги прив^ѣз // На штоса й // а недосто^Йны^И подписую, й ѡжиле^М // те^Ж до того^Ж, й продавц^Ѹ ты^Х кни^Г, пана // Петра выш^Ш мановано^Г[o] та^К под^Писуючи // Ѡе^шфила^Ктъ Ка^Рпови^Ч зако^Нник // чину С. Василїа Велико^Г[o], р^ѡкою вла^Сною К м^рра. // Петръ» (с. 5–21 II рах. по нижньому полю кожної сторінки).

У тексті є кілька дрібних нотаток тим самим почерком.

2. «Изъ книгъ Яблочинскаго Свято Онуфрїевскаго*** архимандрита монастыра Іоанникїя», вище тим самим почерком «Въ лито отъ створ. міра 1892» (зв. чистого арк. в кінці книги).

Наліпки: «Библиотека Сергея Ивановича Маслова****, переданная в дар ГПБ АН УРСР № 90» (ескслібрис, верх. форзац).

Маргіналії: є підкреслення по тексту, поміки на полях «зри» – с. 83, 84, 85, 101, 129; «NB» – с. 298.

Підкреслення: с. 83, р. 19–25; с. 84, р. 1–4; с. 85, р. 8–10, 15–17; с. 101, р. 26–30; с. 120, р. 2–3; с. 129, р. 11–16; с. 130, р. 9–13, 15–17, 19–20; с. 131, р. 5–6; с. 135, р. 5–6; с. 139, р. 13–14, 20–24; с. 298, р. 30–34; с. 301, р. 21.

Інші особливості: Блок книги укріплений за допомогою клаптиків паперу з рукописним текстом (чорним та червоним чорнилом).

Примітки: Примірник з нерівними берегами – аркуші різних розмірів, деякі менші.

Оправа: дошки в коричневій шкірі з тисненням. Тиснений середник, по периметру літери «Л О / У Д / С К / Е Б». Ушкоджена, верхня кришка відокремлена від блоку, нижня кришка тріснута. Шкіра на корінці ушкоджена. 4 бинти на корінці. Обріз фарбований темним. Залишки з двох застібок із жовтого металу.

*Арк. переплутані при брошуруванні.

***Бѣлскъ* – зараз Бельськ Подляске, повітовий центр Подляського воєводства, Польща.

****Яблочинський Свято-Онуфріївський монастир* – Яблочин, Бяло-Подляського повіту Люблінського воєводства, Польща.

*****Маслов Сергій Іванович* (1880–1957), відомий український вчений, літературознавець, книгознавець, педагог.

2. Національний Києво-Печерський історико-культурний заповідник

(Україна, Київ)

Опис Н. П. Бондар

№ 2.17

1-й примірник – шифр *КПЛ-Кн-217 (426)*

Інв. номер 426.

Формула: [1–2], [5–30], 1–650, 653–664, 651–652, [3–4], [1–2], [7–8], [5–6], 665–666.

Повнота / дефектність: Бракує панегіричної гравюри. В кінці книги аркуші переплутані місцями.

Стан збереження: Примірник реставрований у II пол. XX ст., хоча помітні давні сліди замокання, ушкодження від комах.

Розмір: 33 x 21,5 см.

Провенієнції:

Записи: 1. «...стля Хвѣ [Николая] // Крѣпицкого Батѣринского*...» (с. [7–9] I рах.; запис напівзгаслий).

2. «Милостивому государю» (с. [6] III рах, далі б мало бути продовження, але низ наступного аркуша відірвано).

Маргіналії: Незначна кількість поміток на полях у вигляді «NB» – с. [25] I рах., р. 29; с. 13, р. 16; с. 252; с. 259, р. 32–34; с. 279, р. 12; с. 376, р. 11–12.

Інші особливості: Виправлено помилку в колонтитулі на с. 159 «w Тайнъ Сцѣнства». Останнє слово переправлено на «супружества».

Оправа: Дошки в коричневій шкірі з тисненим орнаментом. Оправа, очевидно, лаврська, сучасна виданню. Реставрація оправи II пол. XX ст. – шкіра продубльована на коричневий лідерин. Кибалковий середник із зображенням Ісуса Христа на престолі, тиснення золотом. Невеликі наріжники у вигляді херувимів. Орнамент – рослинні елементи, «голови». Корінець зберігся частково. Сліди двох застібок зі шкіри та металу. Залишки трьох наліпок на корінці. Одна з назвою «Миръ с Бо...», найбільша прямокутна «№ 5-й».

Бібліографія: Кубанська-Попова, с. 31, № 42; Запаско, Ісаєвич 1, с. 82, № 458.

*Крупицький Батури́нський Свято-Миколаї́вський монастир – поблизу смт Батурин Бахмацького р-ну Чернігівської обл., Україна.

3. Державна історична бібліотека України

(Україна, Київ)

Опис Н. П. Бондар

№ 3.18

1-й примірник

Місце зберігання: Відділ рідкісних, цінних, стародрукованих книг.

Інв. номер 410308.

Формула: С. [9–30], 666, [2].

Повнота / дефектність: Бракує арк. на початку та в кінці книги.

Стан збереження: Арк. забруднені, сліди замокання, непрофесійної реставрації.

Розмір: 31 x 20 см.

Провенієнції:

Записи: 1. «Ex libris Ri Pattre Ioanne[m] Wyzouzbz Prepositte Boubillen...» (с. [21] I рах.).

2. «Ex libris prefecti Presbiteri Bobellenensis Philippi [Pusztanskie?]]» (с. [9] I рах., зверху над текстом).

3. «Jan Giezsztaski» (с. [9] I рах., вертикально).

Штатпи, печатки: 1. «Книгозбірня «Студіону у Львові» – с. [9] I рах., 41, 113, 147, 172, 292, 372, 508, 575, 607 II рах. 2. Овальна печатка з нерозбірливим текстом – с. 55, 178, 298, 472, 567.

Маргіналії: Дуже багато поміток «зри», «зру», «NB». Подекуди потекстові кириличні та латинські коментарі.

Оправа: синій лідерин II пол. XX ст.

Бібліографія: Варварич, с. 19, № 28.

4. Львівська національна наукова бібліотека імені В. Стефаника НАНУ

(Україна, Львів)

Опис Н. П. Бондар

№ 4.19

1-й примірник – шифр *ст IV–460*

Місце зберігання: Відділ рідкісних книг.

Формула: С. [1–2, 5–19], 1–666, [1–8].

Повнота / дефектність: Примірник неповний – бракує панегіричної гравюри та «Предословія къ читателю».

Стан збереження: задовільний – арк. трохи пошкоджені, забруднені; давня реставрація. Титул із втратами фрагментів, підклеєний.

Розмір: 31,5 x 21 см.

Провенісції:

Записи:

1. «Ex Bibliotheca S. Georgii Mon. SBM*» (арк. [3] зверху).

2. «Bibliotheca monasterii Leopoldi S. Basili: M.» (с. 5 II рах.).

3. «P. Innocencij Dobaczewski or. [S.]BM» (с. 1 II рах.).

Печатки: 1. «Бібліотека Інституту народний Дім у Львові» (титул, с. 5, 288, 665 II рах.).

2. «Національний Музей у Львові... [Таржевського?]'» (маленька овальна печатка – с. 338).

Маргіналії: потекстові помітки на полях типу «зри» (с. 24 II рах., р. 6; с. 63, р. 14) та ін. С. 156, 157 – потекстові коментатрі на полях.

Оправа: дошки в коричнево-чорній шкірі з тисненням. Обріз фарбований чорним. Дві застібки зі шкіри та металу.

Бібліографія: Максименко, с. 46, № 256.

*Монастир св. Юра оо. василіян, м. Львів, Україна.

№ 4.20

2-й примірник – шифр *ст IV–461*

Місце зберігання: Відділ рідкісних книг.

Формула: [30], 666, [8] с.

Повнота / дефектність: Примірник повний.

Розмір: 31,5 x 20 см.

Провенієнції:

Записи: 1. «Bibliotheca Monasterii Podhorec... I. B. M.» (тит. арк.).

2. «Сію книгѣ кѣпиль ѣ мене // превелебномѣ ѿцѣ // Івсіфѣ Городец-
намѣ^С-никѣ Щирский // Ігѣмень Бгѣсло^Вкий Лвов^Ски* Івсіфѣ Ско^Лски намѣ^С-
[никѣ] К: Льв^С...» (с. 5–9 П рах.).

3. «Сиа книга монастира // Подгорецкаго словіамаго // Плѣсницкаго**
храмѣ Превображеніа // госпо^Дня записана ест рокѣ аѣ [1705] // за игѣменства
велебнаго Парфеніа Ломѣковскаго» (с. 11–19 П рах.).

4. «Ta xieżka z bibliątecy Klastorni Podhoreckiey» (1-й вставний арк. на поч.
книги).

Штампи, печатки: «Бібліотека ОО. Василіан у Львові № 145» (квадратна
наліпка на верхн. кришці оправи); «Бібліотека Русского Народного Дома во
Львове» (овальна печатка – с. [8] П рах.).

Шифри «123/5» (верх. форзац).

Інші особливості: Блок книги укріплений за допомогою аркуша київського
друкованого видання (кінця XVII – початку XVIII ст.).

Оправа: картон у світло-коричневій плямистій шкірі. Пошкоджена ша-
шелем. Обріз синій крапчастий.

Бібліографія: Максименко, с. 46, № 256.

**Йоано-Богословський монастир – м. Львів, Україна.

***Підгорецький Плісонецький монастир – с. Підгірці Бродівського р-ну Львівської
обл., Україна.

№ 4. 21

3-й примірник– шифр *ст IV–462*

Місце зберігання: Відділ рідкісних книг.

Формула: С. [5–30], 1–666, [1–8].

Повнота / дефектність: Примірник неповний – бракує тит. арк. і пане-
гіричної гравюри.

Розмір: 32,5 x 21 см.

Провенієнції:

Записи: 1. «Bibliotheca Conventus Dobromiliensis Ord. D. Basily... In Docto-
ris Ecclesiae» (с. [5] I рах.).

2. «Сиа книга Мирѣ с Богомѣ / ...Дишнисия [Добромѣлскаго] / Ігумена
Рихловского*» (с. 1 П рах.).

3. «Сію книгѣ глаголемѣю Мирѣ // со Богомѣ Дароваль // пречестный ѿцѣ
Дишн^С Рихловск, мана^{СТ} ѿцѣ Ігуменѣ // вбители стѣи Добромилской** стѣго
прѣдпнаго Ѡнѣфріа // презѣ ѿцевѣ добромилски^Х превелебного ѿца Варфоло-
мїа Стрѣлбицкаго јеромонаха Іпполита послѣшника стѣи вбители // за
ѿпѣщение грѣховѣ своихѣ // А хто биѣ мѣлѣ тѣю книгѣ ѿ стѣи вбител^И ѿда-

лити да оддален бѣдет ѿ // цр҃ства Нб҃яго // тогожъ // рокѣ бѣо аѿ штиринааидца- того тогожъ рокѣ мѣца маѣ днѣ ів на ѿд҃аніе празника воскресеніѣ хвѣ // цр҃ковъ С҃того Вн҃ѣфріѣ закладано» (с. [19] I рах. – 3 II рах.).

4. «Дарованаѣ ВаРфоломею СтреЛбицкомѣ за Днѣпромѣ // ѿ пречеС҃Т ѿца Діѡнисіѣ / Ігумена Рыхловского // аѿѣї [1715] рокѣ» (с. 5–13 II рах.).

Штампи, печати: «Бібліотека ОО. Василіан. Крехів***» (с. [7] I рах., с. [7] III рах.).

Оправа: Бракує верх. дошки. Нижня кришка – дошка в коричневій шкірі з тисненим орнаментом.

Бібліографія: Максименко, с. 46, № 256.

*Рихлівський Миколаївський монастир, біля м. Коропа на Чернігівщині – нині смт. Короп, райцентр Чернігівської обл., Україна.

**Добромильський Онуфріївський монастир оо. василіян – м. Добромиль Старосамбірського р-ну Львівської обл., Україна.

***Крехівський Миколаївський монастир – с. Крехів Жовківського р-ну Львівської обл., Україна.

№ 4.22

4-й примірник – шифр *ст IV–463*

Місце зберігання: Відділ рідкісних книг.

Формула: С. [7–30], 1–624.

Повнота / дефектність: Бракує аркушів на початку та в кінці книги.

Стан збереження: Арк. забруднені, ушкоджені, погано тримаються блоку книги.

Розмір: 30,5 x 20 см.

Провенієнції: великий поаркушний нерозбірливий запис 1813 р. починаючи зі с. [7] I рах. до с. 11 II рах.

Штампи, печати: «Бібліотека наукового товариства імені Шевченка» (овальна зелена печатка, с. [7] I рах., с. 3 II рах.).

Оправа: Без оправи. Обріз фарбований темним.

Бібліографія: Максименко, с. 46, № 256.

5. Національний музей у Львові імені Андрея Шептицького

(Україна, Львів)

Опис С. В. Зінченко

№ 5.23

1-й примірник – шифр *Сдк-590* (Див. вклейка, іл. 3)

Місце зберігання: Відділ рукописів та стародруків, фонд «Стародруки кириличні».

Формула: [30], 666, [8] с.

Повнота / дефектність: Примірник повний.

Стан збереження: Сторінки забруднені, з жовтими плямами, поморщені, на перших сторінках дірки від шашеля. Оправа потерта, тиснення не читається.

Розмір: 32 x 19,5 см.

Провенієнції:

Записи:

1. «Сїю КнигѸ НазываемѸю Миръ съ бг҃ѡмъ Посылаю // назнакъ дарѸ и любве до вбителѸ Стої Помо//раньско^{И*}, а При вДданю вно^Й, в Молитвы Стѣй // Честны^Х браты^Й тамъ // застаючи^Х ПрошѸ, зтоєи^Ж // вбытелѸ Стої КиєвоПечаРско^Й рѡкѸ ахов [1671] // Мѣца Юна к̄ [20] дна // Іннокє^Нти^Й Гизієл Архима^Ндри^Т Києвски^Й ПечеРски^Й МР» (с. 1–7 I рах., запис коричневим чорнилом скорописом II пол. XVII ст.) (Ілюстрація 5).

Походження: До НМЛ надійшов у 1909 р. від митрополита Андрея Шептицького**.

Оправа: (остання чверть XVII ст.; Києво-Печерська лавра?) дошки з кантами та внутрішніми рантами (пізньоготичної конструкції), поволочені телячою шкірою коричневого кольору з тисненням. На верхній дошці в подвійній рамці із потрійного дорожника та двох накаток. У рослинно-орнаментальному обрамленні овальні медальйони з чоловічими профілями, кибалковий середник із сюжетом «Розп'яття з чотирма передстоячими», чотири кибалкові наріжники «Євангелісти з символами» та шість дрібних штампів «Букет». Нижня дошка розграфлена дорожником та накатками на рамку і центральне поле, заповнене вертикальними смугами накатки. Обріз фарбований синім. Залишки двох застібок-пробоїв.

Бібліографія: Свенцицкий, с. 122, № 418 (573), 1-й примірник; Максименко, с. 46, № 256.

**Поморянська обитель* – монастир у м. Поморяни Золочівського р-ну Львівської обл., Україна.

***Шептицький Андрей* (1865–1944) – визначний діяч української церкви, греко-католик, митрополит Галицький, відомий просвітник і меценат.

№ 5.24

2-й примірник – шифр *Сдк-591*

Місце зберігання: Відділ рукописів та стародруків, фонд «Стародруки кириличні».

Формула: [30], 666, [8] с.

Повнота / дефектність: Примірник повний.

Розмір: 29,5 x 19 см.

Провенієнції:

Записи: 1. «Сиа Книга мир со бѣомъ священеного / Іереѧ Симеѡна Подсосновскаго за Кото/рѣю даль пять талларей битихъ» (с. [8] I рах., запис коричневим чорнилом скорописом XVIII ст.).

2. «Сиа Книга Раба божіа // РІ Андреѧ Села Подсоснова*....» (с. 7 II рах., запис коричневим чорнилом скорописом XVIII ст.).

3. «Сиа Книга рекомаѧ // Миръ со Бѣомъ // Позосталаѧ по Священномъ Іереѧ // Андрію Зѣнковскомъ Презвитери // Подсосновскомъ // Котораѧ вѣдана биѧ / до рѣкъ Священѧ[о] Іереѧ Оеѡдора Стр[с]/кого а Пароха Подгайчицкаго** // тѣюжѣ Книгѣ През за/заставу вѣдаль за Талларовъ бит[их] / полскоѧ лѣтчи чтири / [.....] Полѣмарѣвъ шесть // велебно вѣцѣ Василию // Зѣнковскомъ Презвитторови Лагодов[скому]*** / которѣю вѣдаю до рѣкъ Синовии Сво[ему] // Іереѣ Василию Зѣнковскомъ | Парохові Бошовскомъ**** [вірогідно, Боршовському – С. 3.] // І аби вѣнего набиѧ вѣдаѣна ни[с] / Поѣ Клятвою Анаѣма Г.» (с. 535–543 II рах. – запис коричневим чорнилом скорописом XVIII ст.).

Штамп, печатки: 1. Кругла сажова печатка чорного кольору з родинним гербом Зѣнковських та абрєвіатурою «B[asilius] / Z[inkovski] / P[raepositus] / B[orszoviensis]» (с. 5, 39, 61, 108, 659, 666).

2. Овальна сажова єпископська печатка чорного кольору з родинним гербом Зѣнковських у скороченій редакції та абрєвіатурою B[asilius] / Z[inkovski] // P[raepositus] // B[orszoviensis] (с. 163, 545, 666).

3. «Ex Libris M. M.» (овальна печатка червоного кольору митрополита Галицького Михайла Левицького***** – с. [3] I рах., 8 II рах.).

4. Кругла печатка чорного кольору «Печать цвѣного музея в Львовѣ» (с. [4], [5], [20] I рах., 200 II рах., [8] III рах.).

Стан збереження: Пошкоджено фрагменти книги, перші сторінки пом'яті, арк. забруднені, з жовтими плямами.

Оправа: (друга чверть XIX ст., Львів) півфранцузька, картонні окладки, оклеєні мармуровим папером, наріжники та корінець, поволочена телячою шкірою коричневого кольору. Корінець оздоблено тисненням золотом із горизонтальних філетів та штампів «чаша з голубом» і «медальйон з голубом». Обрізи пофарбовані в червоний колір.

Бібліографія: Свенцицкий, с. 122, № 418 (573), 2-й примірник; Максименко, с. 46, № 256.

*Підсоснів – нині с. Пустомитівського р-ну Львівської обл., Україна.

**Підгайці – нині с. Пустомитівського р-ну Львівської обл., Україна.

***Лагодів – нині село Перемишлянського р-ну Львівської обл., Україна.

****Бориців (Бориів) – нині село Перемишлянського р-ну Львівської обл., Україна.

*****Левицький Михайло* (1774–1858) – український греко-католицький церковний діяч, єпископ Перемиський, митрополит Галицький, примас Галичини, став першим кардиналом української Греко-Католицької Церкви.

№ 5.25

3-й примірник – шифр *Сдк 912* (Див. вклейка, іл. 3)

Місце зберігання: Відділ рукописів та стародруків, фонд «Стародруки кириличні».

Формула: [30], 666, [8] с.

Повнота / дефектність: Примірник повний.

Стан збереження: Загальне забруднення аркушів, сліди від жучків.

Розмір: 32,5 x 20,5 см.

Провенієнції:

Записи: 1. «Сію книгѣ даровано [от лав]ри // от С Печарьско^й Архима^{ндри}Т Іноке^нтій [Гізе]ль // до шбителі Ски^тсько^й* Просіаши ш Моли^тв[?] Св̄» (с. [5], [7], [9] І рах., коричневе чорнило, скоропис другої половини XVII ст.) (Ілюстрація 6).

2. «шт штцев Скитськихъ // отецъ Григорі^й // Донецъ купилъ ей // собе до Кал^ѣша // за сва^и гроши // Далъ за ню // м[?] золотыхъ // пол^ской монети. Аминь» (с. [11–25] І рах., коричневим чорнилом скорописом XVII ст.).

3. До НМЛ надійшло у 1909 р. з с. Цеперова**.

Оправа: (остання чверть XVII ст.; Києво-Печерська лавра?) – дошки з кантами та внутрішніми рантами (пізньоготичної конструкції), поволочені телячою шкірою коричневого кольору з тисненням. На верхній дошці в подвійній рамці з потрійного дорожника і двох накаток «французький боб» та «рослинний орнамент» і «зубчаста поверхничка» вміщено кибалковий середник «Богородиця Печерська з Антонієм, Феодосієм в октогоні». По периметру напис «Цриц. Небесна цр. кп Лавры», чотири кибалкові наріжники з орнаментально-рослинними мотивами. Нижня кришка розграфлена дорожником та накатками на рамку і центральне поле, заповнене вертикальними смугами накатки. Обріз пофарбовано в синій крап. Дві застібки-пробої.

Бібліографія: Свенцицкий, с. 122, № 418 (573), 3-й примірник.

**Скитська обитель* – Скит Манявський (Хрестовоздвиженський монастир), с. Манява Богородчанського р-ну Івано-Франківської обл., Україна.

***Цеперов* – нині с. Кам'янсько-Бузького р-ну Львівської обл., Україна.

6. Наукова бібліотека Львівського національного університету імені Івана Франка

(Україна, Львів)

Опис Н. П. Швець

№ 6.26

1 примірник – шифр **РК 16671**

Місце зберігання: Відділ рукописних, стародрукованих та рідкісних книг ім. Ф. П. Максименка.

Формула: [30], 666, [8] с.

Повнота / дефектність: Примірник повний.

Стан збереження: Примірник був реставрований, імовірно, у ХІХ ст.

Провенієнції: Провенієнцій немає, окрім записів олівцем – імовірно, номер бібліотеки Саратовського університету «5, 191, 754». На дублюрі верхньої кришки наклеєна бібліотечна картка з описом книги, на якій зазначено: «8-й екз. (30,9 см)», – очевидно, що ця книга була восьмим примірником у бібліотеці Саратовського університету, нижче посилання на бібліографію видання: «Кіев, 1669. Унд. 842» (верх. форзац).

Оправа: ХVІІІ ст. – дошки в шкірі з білтовим та золотим тисненням. Обріз фарбований у зелений колір.

Походження: За усною інформацією Ф. П. Максименка, отриманий шляхом книгообміну з бібліотеки Саратовського університету.

Бібліографія: Запаско, Ісаєвич 1, с. 82, № 458.

7. Харківська державна наукова бібліотека імені В. Г. Короленка

(Україна, Харків)

Опис І. Я. Лосієвського

№ 7.27

1-й примірник – шифр **527556/38171**

Місце зберігання: Відділ рідкісних видань та рукописів.

Провенієнції:

Записи: 1. «Ex libris Stephani Jaworski* metropolitae Riazanensis» (тит. арк., у центральній рамці, під текстом).

2. «Ex libris Stephani Jaworski indignissimi Metropolitae Riazanensis et Muromiensis» (с. [6] І рах., під рамкою, на нижньому полі).

3. «съ кни^{хъ} Бібліотеки Харьковскаго Коллегіумъ» (с. [8] І рах., під рамкою, на нижньому полі).

4. Власницький запис на с. 5 П рах. від 8 квітня 1701 р.

Маргіналії: Є багато інших латинських автографів Стефана Яворського, переважно – коментарі, нотатки довідкового характеру. Трапляються маргіналії іншою рукою, вірогідно, ранішого власника.

Походження примірника: Надійшов 11.02.1937 р. Раніше – в книжковій збірці харківського Музею українського мистецтва (шифр: «М.[атериальная] К.[нига] № 532»), куди надійшов зі збірки колишньої Харківської семінарії (раніше – Харківського колегіуму). До збірки Колегіуму надійшов у складі особистого зібрання Стефана Яворського.

Бібліографія: Лосієвський, с. 12.

**Яворський Стефан* (1658–1722) – випускник КМА, потім її викладач, префект, митрополит Рязанський та Муромський, екзарх та місцеблюститель російського патріаршого престолу, глава Св. Синоду Російської православної церкви, відомий вчений-богослов, письменник, проповідник, бібліофіл.

8. Центральна наукова бібліотека Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна

(Україна, Харків)

Опис М. І. Бобрової, І. І. Кононенко

№ 8.28

1-й примірник – **РК 646109**

Місце зберігання: Відділ рідкісних видань та рукописів.

Формула: [30], 666, [8] с.

Повнота: примірник повний.

Розмір: 31 x 19,5 см

Стан збереження: задовільний. Три перші та останній арк. підклеєні.

Провенісції:

Записи: «Книга / церкви / Ілїи / Пророка / на Воронцове* / зовется / Діакона / Іоанна / Сергеева / домовая / а не церковная» (на нижніх берегах аркушів, починаючи зі с. [26] I рах.).

Штampi: «Бібліо/тека Публич. и Румянцев. музеи» (круглий штамп, верх. форзац).

«Книжный Ф[онд] / Москов. Библиот. [от]дела / Библиотека Сологубъ / № 8» (прямокутний штамп, поганий відбиток, прізвище «Сологубъ», «8» вписано чорнилами).

«Центральна Наукова / Бібліотека при ХДУ / інв. № 646109» (прямокутний штамп на зв. тит. арк.).

Маргіналії: На полях помітки «зри» (на с. 110, 253); на верх. форзаці вгорі запис: «ѿ крещеніи части из ложеснь показанную, и прорезаніи отробы лист 110 / ѿ табаке лист 253^ѿ».

Оправа: дошки в коричневій шкірі з тисненням у вигляді рослинного орнаменту. На корінці оправи тиснення «Миръ съ Богомъ». Залишки металевих застібок.

Походження: Книгу подарувала бібліотеці у 1962 р. Державна бібліотека СРСР імені В. І. Леніна (нині – РДБ).

*вул. Воронцове Поле, Москва, Росія.

9. Національна бібліотека Білорусі

(Білорусь, Мінськ)

Опис Т. В. Соловей

№ 9.29

1-й примірник – шифр **094/12708К**

Місце зберігання: Науково-дослідний відділ книгознавства.

Формула: [1–20], 1–652, 659–666, [1–8] с.

Повнота / дефектність: Бракує с. [21–30], 653–658.

Стан збереження: Окремі аркуші підклеєні, сліди ушкодження від комах. С. 11, 230, 232 відокремлені від блоку книги.

Розмір: 31 x 19,5 см.

Провенієнції:

Записи: 1. «Сия / Книга / Глаголемая / Миръ / Со / Богомъ / человекъ // Е Надана // Манастиру Кутее^нскому* // до храму Богоявления Гос^подня // о^т мене Іннокентія Гизієля // АР^хима^ндрити Святыя Великия // и чудотво^рныя Лаври / Кие^вския // Пече^рския, року ах^ѣѥ [1669] // м^сца Іюня кг [24] дня» (с. 1–15 П рах., запис скорописом чорним вицвілим чорнилом по нижньому полю).

2. «Сия то ксонжка Пана // Максима Рыбченка а / кто // та ксонжка Украдне // тему по / локать ренка // отпадне а / кто знаиде // тему до / мне // не // придит я / тему водинцю [?] чтоб / бачную // потра[...] 1786 год» (форзац нижньої кришки, скоропис, чорне вицвіле чорнило).

Штатпи, печатки, наліпки: «Могилевская Государственная Библиотека. Алфав. каталог. Системат. каталог. Полка №» (штамп, верх. форзац); «№ 673» (наліпка з написом на корінці, чорне вицвіле чорнило). На корінці зберігся фрагмент наліпки з назвою: «мир».

Шифри: «№ 20» (верх. форзац); «№ 15» (тит. арк.).

Маргіналії: 1. «Зри прилежно пиши неспишно // прочитай неложно»; 2. «Зры прилезно пиши неспешно // прочитай нелезно»; 3. «Ekstrakt [?] Lact[...] Mic[...]ch Mahilewskich»; 4. «Сія книга глаголемая миръ зъ богомъ»; 5. «Читай причетай читай»; 6. «Jasnie Wielmożnyi Miłosciwy Dobrodzie/iu Anioł Panski Zwiastował Pan»; 7. «Сия Книга глаголемая Миръ З Богомъ Соединяющая человека З Богомъ»; 8. «Jasnie [...] Велможна»; 9. «Jasnie wielmożny»; 10. «Іосифъ» (всі записи на верх. форзаці, XVIII–XIX ст.); «зри», «NB» (помітки на полях); «346 страница; о воинах страница 416: при[...]це; листъ объ: о/табаке и 319: строка: 24». (нижній форзац).

Інші особливості: У книгу вкладений фрагмент аркуша з записами російською та англійською мовами: «Покоренейше для Поко дано»; «[...] the Cort Cascavie[?] зі // the radvehei 313 deu[...] part Egvaies».

Оправа: дошки в темно-коричневій шкірі з бліттовим тисненням у вигляді рослинного орнаменту на кришках і на корінці. Середник із зображенням Ісуса Христа. 6 бинтів на корінці. Обріз крапчастий. Оправа потерта, із ушкодженнями шкіри на кришках та корінці. Застібки втрачені. Папір на форзацах надірваний.

*Кутейнський Свято-Богоявленський монастир – нині м. Орша, Вітебська обл., Білорусь.

№ 9.30

2-й примірник – шифр **094/10K**

Місце зберігання: Науково-дослідний відділ книгознавства.

Формула: [30], 666, [8] с.

Повнота / дефектність: Примірник повний.

Стан збереження: хороший. Деякі аркуші підклеєні.

Розмір: 33,5 x 20,4 см.

Провенієнції:

Шифри: «09 1886» (помітка з довоєнним шифром бібліотеки на верх. форзаці, така ж на тит. арк.).

Маргіналії:

1. «Мир с Богом человеку // или // покаяние святое примиря-//ющее Богови человека // 1669 К-Печ. Лавра» (запис на верх. форзаці, фіолет. олівець); 2. «Грехъ которыи симъ смехотворить // и празнословить чтобъ прочего чрезъ сіе // возбудить ко греху, есть смер[?] мерзок» (верх. форзац, простий олівець); 3. «В церкви во время литургии или // службы никому ни / пети ни вьслух // молитвы читать запрещается кабы // постороннихъ нестужати лист 78» (там само). На полях помітки «зри», записи чорним чорнилом: «Иванъ Богословъ»; «О табаке», «О зубах».

Оправа: дошки у світло-коричневій шкірі з тисненням золотом – середник з рослинним орнаментом. 6 бинтів на корінці, застібка, другу застібку втрачено.

№ 9.31

3-й примірник – шифр **094/139К**

Місце зберігання: Науково-дослідний відділ книгознавства.

Формула: с. [27–30], 1–664.

Повнота / дефектність: Примірник неповний, бракує с. [1–26] на початку та с. 665–666, [1–8] у кінці книги.

Стан збереження: окремі аркуші надірвані, не тримаються блоку книги, папір зі слідами ушкодження від комах. Бракує частини форзаца верхньої кришки та форзаца нижньої кришки.

Розмір: 31,2 x 20 см.

Провенієнції:

Шифри: «371» (наліпка на корінці).

Маргіналії: «Святыи В[еликий] Иоанн // предтече крестителю // моли бога о нас» (нижн. форзац, олівець); «за / отпущение // грихов» (с. [27, 29] I рах. внизу, коричневе чорнило, скоропис); На полі с. 83 запис коричневим чорнилом: «о посте». На с. 172 запис коричневим чорнилом: «affinitas quae dicis // [...] sanguinis sed // matrimonij ce[...]tiii». На с. 188 запис: «Ten punkt przedkow // Leonu». На полі с. 464 запис чорним чорнилом: «Ротос моia od / pana // Boga ktorzy Stwozył // niebo y Ziemię» (вірш із псалма). На с. 532 запис коричневим чорнилом, скоропис: «NB Чти да разумей, обаче уклонися от зла».

Оправа: від іншої книги, окремо від книжного блоку – дошки в коричневій шкірі з тисненням на кришках та на корінці, застібка. Від рідної оправи зберігся тільки корінець з 4 бинтами. Обріз фарбований.

10. Російська державна бібліотека

(Росія, Москва)

Опис О. О. Гусєвої, А. А. Романової

№ 10.32

1-й примірник – інв. номер 2271.

Місце зберігання: Науково-дослідний відділ рідкісних книг (Музей книги).

Формула: [30], 666, [8] с.

Повнота / дефектність: Примірник повний.

Провенієнції:

Записи: «1839г[о] февр 9г[о]» (у кінці книги – с. [8] III рах., запис чорнилом); «Честнейшему богомольцу и духовному моему отцу Василию Егоровичу от Д_С_А. Колотушкина» (там само, запис олівцем).

Шифри: «№ 3» (верх. форзац, чорнило), «140» (там само, олівець).

Оправа: київської роботи?, дошки в шкірі, ушкоджені, напівстертий ромбічний середник із зображенням Розп'яття з передстоячими. Корінець не тримається блоку, застібки втрачені. Обріз фарбований червоним. Сліди ушкодження від комах.

№ 10.33

2-й примірник – інв. номер 2272.

Місце зберігання: Науково-дослідний відділ рідкісних книг (Музей книги).

Провенієнції:

Записи: «ді//акъ // Ма//ѣим // Про//то//по//поВ» (с. [5] I рах. – 184 II рах., запис скріпою, повторений декілька разів).

Штampi, печатки: «Библиотека Московской Духовной академии» (штамп на тит. арк.).

Шифри: «№ 42» (зв. верх. кришки оправи).

Маргіналії: помітки синім олівцем у вигляді хрестиків на полях.

Оправа: дошки в шкірі з тисненням у вигляді рамки. Корінець потріпаний, застібки втрачені. Обріз фарбований червоним.

Бібліографія: УК 2.1, с. 16–17, № 115.

№ 10.34

3-й примірник – інв. номер 5133.

Місце зберігання: Науково-дослідний відділ рідкісних книг (Музей книги).

Формула: [30], 666, [8] с.

Повнота / дефектність: Примірник повний.

Провенієнції:

Штampi, печатки: «Московского Публичного и Румянцевского музеев № 374», «Из библиотеки Ивана Лукашевича* № » (обидва екслібриси на зв. верх. кришки оправи).

Шифри: «№ 374» (зв. верх. кришки оправи, червоний олівець); «№ 1029-й» (верх. припалітурний арк.).

Інші особливості:

Оправа: дошки в шкірі з тисненням, середник із рослинним орнаментом із зображенням вази, тиснені золотом орнаментальні рамки. На корінці наклейки з червоної шкіри: «Миръ съ Бѣгомъ», «Печатана 1669 в Києве». Обріз жовтий.

*Лукашевич Іван Якович (1811–1860) – відомий український бібліофіл.

№ 10.35

4-й примірник – інв. номер 6956.

Місце зберігання: Науково-дослідний відділ рідкісних книг (Музей книги).

Формула: [30], 666, [8] с.

Повнота / дефектність: Примірник повний.

Провенієнції:

Наліпки: «Собраніе А. А. Котельникова» (екслібрис із друкованим в'язцю текстом, наліпка на зв. верх. кришки оправи).

Шифри: «№ 750» (на зв. тит. арк. та в кінці тексту); «№ 204», «№ 99» (обидві наліпки на корінці).

Маргіналії: Помітки олівцем на нижньому форзаці – вказані окремі статті.

Інші особливості: Тит. арк. і гравюри розфарбовані, ініціали підведені червоним.

Оправа: дошки у шкірі з тисненою золотом рамкою. На верхній кришці відтиснуто «Кнѣга глѣмая», середник – із рослинним орнаментом. Обріз жовтий.

№ 10.36

5-й примірник – інв. номер 6957.

Місце зберігання: Науково-дослідний відділ рідкісних книг (Музей книги).

Формула: [30], 666, [8] с.

Повнота / дефектність: Примірник повний.

Провенієнції:

Записи: 1. «Сія // книга // глаго//лемая // Мирь // съ // Бгомъ // града // Смо//лен//ска// црѣкви // Воз//несенія // Гдѣня // сщѣнника // Гри//го//рія// Из//маи//ло//ва». (с. 5–49 П рах.).

2. «Из библиотеки священника Георгія Пушкиова / Богоу помощи ищущу (?)» (верх. припалітурний арк.).

3. «Сею книгою честна челоуѣка пожалуй владѣтель / одолжилъ, но читатель оной благодарениемъ Бога / за ево здравіе обяжи и с прилежностію читай и всетвердою памятію вразумевай» (там само).

4. «Сію книгу читаль и разсматреваль веси Уварова діаконъ Константи^н Тредьяковъ» (там само, XIX ст., світлі чорнила).

5. «Іоасафъ епископъ Смолѣнскій*» (там само, світле чорнило).

Наліпки: «По описи сем. № 188» (друкована наліпка на корінці, номер вписано).

Шифри: «№ 45» (зв. верх. кришки оправи, олівець).

Маргіналії: «Чти / да ра/зѣмѣй Г тебе» (помітка на полі, с. 155, проти р. 5–6).

«...12 фунтовъ воску» (зв. верх. кришки оправи, запис господарського змісту, світло-коричневе чорнило, початок нерозбірливий).

Оправа: дошки у шкірі з тисненням. Застібки втрачені.

Бібліографія: УК 2.1, с. 16–17, № 115.

*Вірогідно, *Йосафат Сретенський* (1768–1827), єпископ Смоленський і Дорогобужський в 1813–1821 рр., до того ігумен Стрицького монастиря, архимандрит Нілової пустині, ректор Ярославської семінарії, вікарій Новгородський, з 1821 р. – архієпископ Могильовський і Вітебський.

№ 10.37

6-й примірник – інв. номер 6958.

Місце зберігання: Науково-дослідний відділ рідкісних книг (Музей книги).

Формула: С. [3–30], 1–666, [1–8].

Повнота / дефектність: Бракує титулу.

Стан збереження: аркуші зі змістом і перший арк. підклеєні. Сліди ушкодження від комах.

Провенієнції:

Записи: «Дароваль / сия своеручно подписал им (?) ся / сію книгу МиР с Бѣомъ зовемую / высоце к Бѣу преч... бнѣйшому гсдну (?) его млти ѿцу протопопѣ Роменскому / Павлу свѣту моему / млстивому ѿцу / единому [нрзб.] патрону и добродѣтели / за любовь и млть ѿчѣскую, ко мнѣ ѿ его ПречеСности / всегда являемую и в лучшее вѣрование / своеручно подписался / 1737 года мсца генваря 19 дня / Кондра^Т Яковлевъ попѣ Гавриловъ» (с. [20] І рах., український півустав).

Наліпки: «Свято-Троицкой Сергиевой Лавры* Главная Библиотека. Опись АЦС г. Отдѣлъ 8. № 87 б» (наліпка на зв. верхньої кришки, така ж на корінці).

Шифри: «8/87б» (наліпка на корінці з шифром бібліотеки Троїце-Сергієвої лаври).

Маргіналії: Помітки і підкреслення в тексті, зокрема кольоровими олівцями.

Оправа: дошки в темно-зеленій вицвілій шкірі. Дві застібки.

Бібліографія: УК 2.1, с. 16–17, № 115.

*Свято-Троїцька Сергієва Лавра – м. Сергієв Посад Московської обл., Росія.

№ 10.38

7-й примірник – інв. номер 6959.

Місце зберігання: Науково-дослідний відділ рідкісних книг (Музей книги).

Формула: [30], 666, [8] с.

Повнота / дефектність: Примірник повний.

Провенієнції:

Записи: 1. «Отд. 11 55 Строев*; П. Хавский** 19 Апр. 1847 г.» (тит. арк.).

2. «Строевъ» (с. [7] III рах.).

3 «П. Хавский 1847» (с. [8] III рах.).

Екслібрис: «Императорскаго общества истории и древностей российских. Отд. 11. 55» (наліпка синього кольору; верх. кришка оправи).

Оправа: XIX ст., дошки в шкірі зі сліпим тисненням; дві застібки. Середник із зображенням лева та єдиного рога в колі під короною. Обріз фарбований зеленим.

**Строев Павло Михайлович* (1796–1876) – відомий російський археограф, історик, бібліограф.

***Хавський Петро Васильович* (1771–1876) – вчений, історик, державний діяч, таємний радник.

№ 10.39

8-й примірник – інв. номер 8595.

Місце зберігання: Науково-дослідний відділ рідкісних книг (Музей книги).

Формула: [30], 666, [8] с.

Повнота / дефектність: Примірник повний.

Стан збереження: Сліди забруднення; перші три арк. непрофесійно відреставровані. Арк. підклеєні до корінця смужками паперу.

Провенієнції:

Записи: «Pertinet ad Libros proto sacerdotis Leonis Karpinsky».

Наліпки: «106 / по алфав. кат. Р.К. 1873 г./... 212» (екслібрис, верх. кришка оправи); «212. // 437» (нижня кришка); «106» (шкіряна наліпка на корінці з золотим тисненням).

Інші особливості: Примірник із широкими необрізаними берегами. Ілюстрація на титулі і панерігична гравюра розфарбовані аквареллю коричневим, зеленим і червоним кольорами.

Оправа: із тисненням на корінці.

Походження: Примірник зі збірки Рогозького кладовища (Москва), при якому сформувався найбільший в Росії осередок старообрядництва.

№ 10.40

9-й примірник – інв. номер 8596.

Місце зберігання: Науково-дослідний відділ рідкісних книг (Музей книги).

Формула: [5–30], 1–666, [1–8] с.

Повнота / дефектність: Бракує титулу та панегіричної гравюри.

Стан збереження: Аркуші зі слідами замокання, верх. кришка зі слідами ушкодження від комах.

Провенієнції:

Записи: «1719 году июля въ 22 де(нь) Болшаго Успенскаго Собору* сторож Григорей Игнатъев продол сию кн(и)гу Мир з Б(о)гомъ зачисто и подписалъ своею рукою».

Оправа: (XIX ст.) – дошки в шкірі зі сліпим тисненням; дві застібки. Каптал зі смугастої біло-синьої тканини. Реставрація XIX ст. світлішою шкірою. Корінець монтований. Форзацні аркуші XIX ст. Обріз фарбований зеленим.

*Успенський Собор Кремля, Москва, Росія.

№ 10.41

10-й примірник – інв. номер 10018.

Місце зберігання: Науково-дослідний відділ рідкісних книг (Музей книги).

Формула: [30], 666, [8] с.

Повнота / дефектність: Примірник повний.

Стан збереження: Примірник має широкі береги. Аркуші зі слідами замокання.

Оправа: XVII ст.; дошки в шкірі зі сліпим тисненням; застібки втрачені. Обріз червоного кольору з тисненням золотом орнаментом.

11. Державний історичний музей

(Росія, Москва)

Опис А. А. Романової

№ 11.42

1-й примірник – шифр *Син. печ. 268*

Місце зберігання: Відділ рукописів і стародруків. Синодальна (патріарша) збірка.

Формула: с. [1–2, 7–30], 1–666, [1–8].

Повнота / дефектність: бракує арк. з панегіричною гравюрою і першого аркуша присвяти Алексію Михайловичу.

Стан збереження: тит. арк., кінцеві аркуші присвяти Алексію Михайловичу та змісту обірвані і підклеєні синім папером.

Розмір: 30,5 x 20 см.

Провенієнції:

Записи: «1750 года м^сца ма^рта .../ Миръ со Богомъ и всѣхъ сти^х... полсоть мера (?)... о^т Гсда со^твориваго...» (в кінці книги після змісту запис, права його частина заклеєна, а нижня обрізана).

Штampi, печатки: «Синодальная (Патріаршая) бібліотека» (овальний штамп на тит. арк., такий самий на верх. палітурному арк.).

Оправа: картон, обтягнений синім папером, корінець зі шкіри, наліпка з назвою, написаною чорнилом. Сліди ушкодження від комах.

№ 11. 43

2-й примірник – шифр *Хлуд. печ. 243*

Місце зберігання: Відділ рукописів і стародруків. Збірка О. І. Хлудова*.

Формула: [30], 666, [8] с.

Повнота / дефектність: Примірник повний.

Стан збереження: хороший, тит. арк. підклеєний.

Розмір: 31 x 21,5 см.

Провенієнції:

Штampi, печатки, наліпки: «Из бібліотеки А. И. Хлудова № 243» (наліпка на зв. верх. кришки оправи).

«Миръ съ Богомъ, печ. в Кieve 1669 года», «Хлуд. печ» (паперові наліпки збірки Хлудова на корінці).

Маргіналії: На полях помітки «смотри», «зри», NB (почерки XVIII–XIX ст.). С. 253: «съмотри о тобаке зьдѣсь»; с. 267 – «Съмотри зьдѣсь».

Оправа: XIX ст., виготовлена з кількох типів шкіри – знизу світло-коричнева, поверх – червона, у формі прямокутника, з тисненою золотою рамкою, тиснення на внутрішній стороні кришок, позолочений обріз, форзаци з мармурового паперу. На корінці наліпка з червоної шкіри з тисненням: «Миръ съ Богомъ».

Походження: Зі збірки О. І. Хлудова, який зібрану впродовж життя велику колекцію рукописних та друкованих книг заповів Московському Микільському єдиновірчому монастирю. Після 1917 р. вона передана до ДІМ і зберігається під іменем власника.

Бібліографія: Попов А. *Описание рукописей и каталог книг церковной печати библиотеки А. И. Хлудова*. М., 1872. – *Каталогъ книгъ церковной печати*. С. 24, № 243.

*Хлудов Олексій Іванович (1818–1882) – московський купець, старообрядець, бібліофіл.

3-й примірник – шифр *Цар. А. 199*

Місце зберігання: Відділ рукописів і стародруків. Збірка І. М. Царського-А*.

Формула: [1–2, 5–30], 1–666, [1–8] с.

Повнота / дефектність: Бракує аркуша з панегіричною гравюрою.

Стан збереження: Тит. арк. підклеєний.

Розмір: 32 x 20,5 см.

Провенієнції:

Записи: 1. «Книга сия тѣлсково кѣпца / Кирила Лавринова(?) ... (одне слово затерте) [а с лотком?] / кѣплена / в Сѣма^Х ѿ бывшої протопопицы Евдокеї Яковлевны Аресавскої» (запис скорописом XVIII ст., верх. припалітурний арк.).

2. «Сия книга глаголемая / Ми^Р со Бгомъ раба Бжїя Лѣв^Нтия / жителя града Бѣлополя** писана» (с. [8] III рах., після тексту, нижче рівнішим почерком (та ж рука?), далі яскравішим чорнилом: «Сия книга глаголемая Ми^Р с Бгомъ раба Бжїя / Лѣв^Нтия имре^К жителя града Бѣлоп^Ля, писася / во градѣ Сѣмахъ***».

Наліпки: «Из библиотеки Ив. Ник. Царскаго № 199» (друкований екслібрис на зв. верх. кришки оправи, номер вписано вручну. «Из книгъ М. К. И. Ц.» (верх. припалітурний арк.).

Шифри: «№ 1019» (верх. палітурний арк.).

Маргіналії: Помітки на полях: «в церкви стояти» (с. 78); «дѣховному ѿцѣ» – проти слів «Вѣдати подобае^Т» (с. 88); на с. [3] III рах. (зміст) проти с. 249 помітка «табака».

Оправа: XIX ст., дошки в шкірі, 2 застібки, орнаментальний середник, тиснена назва «кнѣга глаголемая», на корінці чорна шкіряна наліпка: «Миръ с Богом. Киев 1669. № 199». Обріз фарбований синім.

Походження: Примірник зі збірки бібліофіла І. М. Царського. Книжка надійшла в ДІМ у складі тієї частини бібліотеки Царського, яку придбав вчений-археолог, колекціонер, граф Олексій Сергійович Уваров (1825–1884).

Бібліографія: Строев П. М. Описание старопечатных книг славянских, находящихся в библиотеке... Ивана Никитича Царского. М., 1836. С. 320–321, № 199; Ундольский В. М. Очерк славяно-русской библиографии. М., 1871. Стб. 94, № 842; Ундольский В. М. Каталог славяно-русских книг церковной печати, библиотеки А. Н. Кастерина. Б. м., б. г. С. 117, № 433.

*Царський Іван Миколайович (?–1853) – московський купець, старообрядець, збирач рукописів та стародруків.

**Білопіль – місто, райцентр Сумської обл., Україна.

***Суми – місто, обласний центр, Україна.

№ 11.45

4-й примірник – шифр **Щап. 451**

Місце зберігання: Відділ рукописів і стародруків. Збірка П. В. Щапова.

Формула: с. [1–30], 1–169, 172–666, [1–8].

Повнота / дефектність: бракує гравюри «Изображеніє сродства» (с. 170–171).

Стан збереження: хороший.

Розмір: 32,5 x 20,5 см.

Маргіналії: На зв. тит. арк. і арк. [2] змісту помітки «Милостивой гѣдрь», проби пера; у тексті – проби пера, помітки «зри», «смотри».

Оправа: дошки в шкірі з золотим тисненням, рамка з рослинним орнаментом, середник із зображенням книги (Євангелія?), поверх якої хрест; шкіра потерта. Дві застібки. Обріз крапчастий, форзаци з мармурового паперу.

Походження: Книга зі збірки Павла Васильовича Щапова (1848–1888) – бібліофіла, що впродовж життя збирав бібліотеку, яка у 1888 р. за його заповітом надійшла в ДІМ.

№ 11.46

5-й примірник – шифр **Мниш 580**

Місце зберігання: Відділ рукописів і стародруків. Збірка «Менших».

Стан збереження: Багато аркушів підклеєно, останній аркуш передмови до читачів підклеєний більш ніж наполовину.

Розмір: 32 x 20 см.

Маргіналії: Відкреслення на полях олівцем і чорнилом, здебільшого олівцем, помітки у вигляді хрестиків.

Оправа: ХІХ ст., реставрована. Кришки з чорної шкіри (після реставрації?), корінець коричневий шкіряний, дві застібки.

Походження: Т. зв. «Менша» збірка стародруків створена з невеликих книжкових збірок, що зберігаються в ДІМ.

№ 11.47

6-й примірник – шифр **Мниш 773**

Місце зберігання: Відділ рукописів і стародруків. Збірка «Менших».

Формула: с. [5–30], 1–666, [1–8].

Повнота / дефектність: Бракує титулу і аркуша з панегіричною гравюрою.

Стан збереження: с. [21–22] І рах. розірвано.

Розмір: 32 x 20 см.

Провенієнції:

Записи: «Сію // книгу // глаголемꙋ // Миръ съ Бгомъ // во обитель // великаго стла // Николаа // чюдотворца* // что // в Великомъ // Новѣ градѣ на Ро³важѣ // оулицѣ // далѣ // дꙋмнои // дворанинѣ // и печатникѣ // Дементей // Миничѣ // Башмаковѣ** // на поминѣ // по родителехъ // своихъ // а родители // ево // поминать // по поминанію // каково // в сей книгѣ // вклеено на передній // дскѣ***» (поаркушний запис півуставом, с. [7] I рах.— с. 43 II рах.).

Маргіналії: На нижньому припалітурному аркуші короткі виписки з вказівкою аркушів, у тому числі «о табаке СНГ».

Оправа: дошки в шкірі, сліпе тиснення, ромбічний середник із рослинним орнаментом. Верхня кришка відділяється від блоку, обріз із тисненням у вигляді розеток, фарбований червоним. Застібки втрачено, сліди ушкодження від комах.

*Миколаївський Розвазький монастир – місто Новгород, Росія.

**Башмаков Дементій Минич (? – після 1700) – політичний діяч другої половини XVII ст., думний дворянин, хранитель царської печатки, голова Приказу таємних справ, довірена особа царя Алексія Михайловича.

***Верх. форзацу з зазначеною вклейкою з поминанням батьків Башмакова у примірнику немає.

№ 11.48

7-й примірник – шифр *Дубл. 524*

Місце зберігання: Відділ рукописів і стародруків.

Формула: [30], 666, [8] с.

Повнота / дефектність: Примірник повний.

Стан збереження: Арк. [1–8] III рах. підклеєні по зовнішньому краю.

Розмір: 31 x 20 см.

Провенієнції:

Записи: «Сію // книгу // в числѣ // протчїихъ // книгъ // послѣ // покойнаго // преосвященногѣ // Платона* // архїеп^скпа // московскогѣ // и Сѣвскогѣ // оставшую // указомъ // святѣйшагѣ // правителствующагѣ // Синода // по представленію // святѣйшаго въ // Правителствующагѣ // Синода // члена // прѣсвѣщеннаго // Тимофеа** митрополїта // Московскогѣ // и Сѣвскогѣ // в 1760^М годѣ // с протчїими // оставшими кнїгами // велено о^Тдать // кафедралногѣ Чудова // мн^стрян*** // в кнїгохранїтелицю» (поаркушний запис, с. [2] I рах. – с. 39 II рах.).

Шифри: «48/611» (наліпка з блакитного паперу з шифром, можливо, Чудівської збірки).

Оправа: XIX ст., дошки в коричневій шкірі з тисненою золотом рамкою у вигляді рослинного орнаменту. На корінці – наклейка з заголовком. Одна застібка ушкоджена.

**Платон (Малиновський, до постригу – Павло) (?–1754)* – випускник КМА, префект (з 1722 р.); з 1724 р. – префект Московської Слов'яно-греко-латинської академії, ректор Харківського колегіуму, член Св. Синоду (позбавлений цього звання і засланий до Сибіру у справі Стефана Яворського, пізніше поновлений). Потім єпископ Сарський і Крутицький, Московський і Севський. Похований у церкві Архангела Михаїла Чудового монастиря в Москві.

***Тимофій (Щербацький, до постригу – Тихін) (1698–1767)*, випускник КМА, архимандрит Києво-Печерської лаври, митрополит Київський, Галицький і всієї Малої Росії, Московський і Севський, пізніше Московський і Калузький, похований у Чудовому монастирі.

****Чудов Алексіївський Архангело-Михайлівський монастир* – Москва, Росія.

№ 11.49

Шифр Дубл. 32: згідно з відомостями, 20 грудня 1956 г. був переданий до Обласного краєзнавчого музею м. Хмельницького.

12. Російська національна бібліотека

(Росія, Санкт-Петербург)

Опис Н. В. Заболотної, О. О. Гончар

№ 12.50

1-й примірник – шифр *IV.3.№ 6*

Інв. номер 1298.

Місце зберігання: Відділ рідкісних видань.

Формула: [30], 666, [8] с.

Повнота / дефектність: Примірник повний.

Стан збереження: добрий.

Розмір: 33,5 x 21 см.

Наліпки: «Миръ съ Богомъ челоуѣку. Кіевъ. 1669.» (чорна шкіряна наліпка на корінці).

Оправа: дошки, обтягнені чорною шкірою з тисненим золотом орнаментом. На верхній кришці тиснення у вигляді ромбічного середника з 4 передстоячими, наріжники з рослинним орнаментом. Відтиснено назву «Миръ». Корінець світло-коричневий з тисненим золотом гербом Росії з написом «П. Б.». Залишки застібок зі шкіри та металу у вигляді листочків, ремонтвані. Обріз фарбований зеленим.

№ 12.51

2-й примірник – шифр *IV.3.№ 6^б*

Інв. номер 1299.

Місце зберігання: Відділ рідкісних видань.

Повнота / дефектність: Примірник повний.

Стан збереження: хороший.

Розмір: 50,3 x 19,7 см.

Провенієнції:

Записи: 1. «Сиа кнѣга Мирѣ [з] Бѣомѣ помѣсно^{ГО} прика^{ЗУ} по^{ДА}чего Петра Рохманинова а по^Дписа^Л а Петръ своею рѣкою вн[...] въ се^М го^{ДУ} [...]». (с. 666, російський скоропис).

2. «Сия кнѣга помѣсного приказ^У подѣаче^{ГО} Петра Рох^Манинова, а по^Дписа^Л своею рѣкою... сент... [КѠ]» (с. [6] III рах.).

3. «аѣѣд [1724] года апреля ...д? [4] прода^Л сею книгѣ Ми^Р з Бого^М попова Васи^Лева за чи^Сто и по^Дписа^Л своею руко^Ю» (там само, інший почерк).

Штampi, печатки: «Императорская библиотека» (печатка, с. 669).

Маргіналії: «... о нечи^Стотѣ о... 253 стра^Н» (нижній форзац).

Інші особливості: С. 475, рядок 7 – друкований текст «Причаастіа» заклесно правильним «Причастіа», виготовленим друкарським способом.

Оправа: дошки, обтягнені червоно-коричневою шкірою. Тиснення у вигляді рамки. Залишки двох застібок зі шкіри та металу. Обріз рожевий крапчастий.

№ 12.52

3-й примірник – шифр *IV.3.№ 6^е*

Інв. номер 1300.

Місце зберігання: Відділ рідкісних видань.

Повнота / дефектність: Примірник без титулу, початкових та кінцевих аркушів.

Розмір: 33 x 20,5 см.

Провенієнції:

Записи: 1. «1834 года» (с. 580 II рах.).

2. «1810го года месеца декабрия 7го дня пополудни 8 часу Паньтелеи младенецъ преставилсѣ»; іншим почерком – «Маташѣка переставесѣ месеца генваря 27 дня 1771 году» (с. 601 II рах.).

3. «Батенька переставесѣ Іванѣ месеца мая 25 дня 1781 года» (с. 602).

4. «Жинилсѣя я ржевѣскои купецѣ Филиппѣ Куричковѣ 1793го года мѣа ноября 8 числа».

5. «Книга мирѣ с богомъ въ горо^{Де} р[...] Володимиро былѣ данѣ не...» (с. [8] III рах.).

Наліпки: «Изѣ Древнехранилища Погодина*» (червона наліпка на корінці книги).

Маргіналії: «Книга Мирѣ съ Бого^М» (с. 92); «догматѣ» (с. 93); «воду прошетѣ яко сушу исѣ египетскаго // ...» (с. 187–188); «аще кто хошетѣ много зна^Т// тому под[...]тѣ мало спатѣ» (с. 666); «на 253 странице о табаке» (нижня кришка оправи).

Інші особливості: Замість верхнього та нижнього форзаців використано аркуші того ж видання.

Оправа: дошки в чорній шкірі з тисненням; ушкоджена. Залишки двох металевих застібок. На нижній дошці тиснений ромбічний середник із рослинним орнаментом.

Походження: Книжка належала до збірки старожитностей П. М. Погодіна, відомої під назвою «Древнехранилища Погодина». Частина збірки була придбана для Імператорської Публічної бібліотеки (нині РНБ).

**Погодін Михайло Петрович (1800–1875) – історик, археограф, видавець, журналіст, колекціонер, бібліофіл.*

№ 12.53

4-й примірник – шифр *IV.5.№ 6²*

Інв. номер 1301.

Місце зберігання: Відділ рідкісних видань.

Формула: [30], 666, [8] с.

Повнота / дефектність: Примірник повний.

Стан збереження: хороший.

Розмір: 40 x 20,5 см.

Провенієнції:

Записи: 1. «Экз. хорошо сохранившийся. Библ. И. Бычков*» (запис олівцем, верх. форзац).

2. «1815 года принаДлежитъ Афанасею Иванову Красилникову» (с. [10] І рх., запис чорнилом, рос. скорописом).

наліпки: «Изъ Библиотеки Ивана Прокофьевича Коротаева**» (друк. екслібрис, верхн. форзац).

Маргіналії: Трапляються записи стосовно нумерації аркушів – с. 640 «шесть соті четьредесять»; с. 643 – «шесть сотъ третій листь».

С. 651 – написано початкові літери азбуки.

Інші особливості: Два початкові арк. – на інакшому папері? Арк. зшитків Мм-Нн мають більший розмір, без червоної фарби на обрізі – вірогідно, вставлені з іншого примірника.

Оправа: дошки в чорній шкірі з тисненням золотом; ушкоджена. Залишки двох застібок зі шкіри та металу. Обріз фарбований червоним.

**Бычков Иван Опанасович (1858–1944) – російський археограф, бібліограф, хранитель Відділу рукописів та стародруків Публічної бібліотеки (СПб.).*

***Каратаев Иван Прокопович (1817–1886) – відомий російський бібліограф та бібліофіл.*

№ 12.54

5-й примірник – шифр *IV.3.№ 6^a*

Інв. номер 1302.

Місце зберігання: Відділ рідкісних видань.

Повнота / дефектність: Бракує тит. арк. та панегіричної гравюри.

Стан збереження: Арк. ушкоджені, початкові не тримаються блоку.

Провенієнції:

Записи: 1. «Сія книга по наслѣдст[...] принадлежит акан[чи]вающему курсъ Семинарскихъ наукъ Антону Ганицкому» (с. [6] I рах.).

2. «Во имя Оѣа // и Сына и Сѣтаго(!) Духа // аминь. Сіа книга // глаголемаа Миръ со Богом // священного иереа Ива^нна // Гречи^нни, купле^нна за рублей // пѣтъ вѣчными часы одказавъ // купиле^м од свяще^нного І. Гавѣрила // Га^нзолевича року Бжѣа аѣ^н [1750]» (с. [5–30] I рах.).

3. «Святѣйш[...] Правительствующаго [...] и высокопреосвященнѣйшаго Серапіона*, Митрополит[а] Киевск[аго] и Галицкаго священноархимандрита Киево-Печерскія Лавры» (арк. [9] I рах., запис олівцем).

4. «Преставленіе раба Божія памяти священного іерея Івана Гричини року 1777 мѣсяца іулія дня 6 [...]ло пр[и] храмѣ сѣаго архистратига Х^стѣва Михаила в" селѣ Ольшаницѣ**» (с. [6] III рах.).

5. «Алексей Новосадовичъ, села Матвѣхи*** Тарашанскаго уѣзда» (нижній палітурний аркуш).

наліпки: «Мірѣ с богом человеку. Кіевъ 1669 годъ. Не достаеѣт [] листа» (наліпка з написом на корінці).

Маргіналії:

«His liber meus, / Testis est Deus; / Quis illum g(!)uerit / Hoc nomen erit / P...asius natus / Hriczyna vocatus» (с. [8] III рах.); «... odana jest ode mnie jmci Panu» (с. 435 II рах.); «Poniewaz następujący zezwolil czas mi u wygotowaniu zamysłów moich» (нижній форзац).

Інші особливості: Тит. арк. замінено рукописним, який імітує справжній, але без ілюстрацій. Для нижнього форзацу та палітурного арк. використано аркуші з рукописними вправами з латинської мови.

Аркуші подекуди підклеєно смужками паперу з текстом латинською мовою.

Вкладено записку «Антон Гаврилович! Пожалуйста къ намъ сей часъ, я имѣю къ вамъ очень важное дѣло. Сильвестровъ. Приидите же непременно» (поч. XIX ст.).

Оправа: дошки в коричневій шкірі, верх. кришки бракує, корінець із частковими втратами шкіри.

**Серапіон (Александровський)* (1748–1824) – єпископ Дмитрівський, архієпископ Казанський і Симбірський, із 1803 р. митрополит Київський і Галицький, член Св. Синоду. Опікувався справами Київської академії.

**Нині с. Ольшаниця Рокитнянського р-ну Київської обл., Україна.

***Нині с. Матвіїха Володарського р-ну Київської обл., Україна.

№ 12.55

6-й примірник – шифр **XXII.3.5**

Інв. номер 5197.

Місце зберігання: Відділ рідкісних видань.

Формула: [3–4, 1–2, 5–30], 1–666, [1–8] с.

Повнота / дефектність: Примірник повний. Аркуш із панегіричною гравюрою вставлено перед титулом.

Стан збереження: Примірник відреставрований.

Розмір: 30,8 x 19 см.

Провенієнції:

Штампи, печатки, наліпки: 1. «Библиотека Соловецкого монастыря*» (наліпка, верх. форзац). 2. «З б-ки Соловец. м-ря № 167» (арк. [2], вставлений на поч. книги). 3. «Библиотека Казанской духовной Академии» (печатка, арк. [3]).

Маргіналії: Усі записи зроблено московським півустановом:

С. 90, глоса до «Прислѣшающаѡ» – «приналежа»; с. 253: «О табакѣ прок.»; с. 378, р. 31, глоса до «прислѣшаетъ» – «надлежить»; с. 380, р. 5 і р. 28, дві однакові глоси до «любо» – «аще»; с. 430, р. 4, глоса до «погордѣвши» – «презрѣвши»; с. 440, р. 6, глоса до «ѡ... нестроеній» – «ѡ гнѣва»; с. 492, р. 28–30, до «Неимѣщаѡ Сокрѣшеніа содержащаѡсѧ на Жалѣннѧ и Предъложеніи» – «содержащаѡсѧ в оузахъ и въ бѣдѣ и нескорбащаѡ»»; с. 606, р. 19, глоса до «погордѣвати» – «противлатисѧ»; с. 611, коментар до друкованого тексту: «И, потомѣ, смѣщеніе темѣ виновнѣ, что близкѣ къ ѡчаані...»; с. 614, р. 13, глоса до «напрасно» – «внезапѣ»; р. 23, до «любо» – «аще»; р. 25, до «походитъ» – «проис:», у кінці абзацу дописано: «неблаговолить мастеръ»; с. 634, р. 26, глоса до «волѣ^Л» – «готовѣ былѣ»(!); с. 636, р. 28, примітка: «недѡбраѧ».

Інші особливості: У тексті змісту біля номерів сторінок кирилицею їх продубльовано арабськими цифрами.

Оправа: Дошки, обтягнені чорною шкірою. Верхня кришка з тисненням смужок орнаменту і окремих рослинних елементів. На ній кибалковий середник у вигляді Розп'яття з передстоячими, на нижній кришці середник із рослинним орнаментом. Дві застібки з коричневої шкіри з металом. Обріз фарбований жовтим.

Походження: з бібліотеки Соловецького монастиря, потім Казанської духовної академії.

**Соловецький Спасо-Преображенский монастир, пос. Соловецький Архангельської обл., Росія.*

№ 12.56

7-й примірник – шифр **XXIII.2.3**

Інв. номер 5309.

Місце зберігання: Відділ рідкісних видань.

Формула: [30], 666, [8] с.

Повнота / дефектність: Примірник повний.

Стан збереження: добрий.

Розмір: 40,7 x 20 см.

Провенієнції:

Записи:

1. «к...ена//...//поЛски^X// свое...» (с. 5–15 II рах. – напівстертий запис);
2. «Въ 1841-мъ году случилось достопримѣчательное событие: рѣка Трубежъ въ [Перяновкѣ] такъ разлилась весною что разорвало совѣмъ обѣ гребли и отъ 3-го Апреля до – перевозились въ город лотками» (нижній палітурний аркуш).

Маргіналії: «зри со вніманіємъ» (с. 480, півустав).

«His liber meus, / Testis est Deus; / Quis illum g(!)uerit / Hoc nomen erit / Joannis natus / Erd[ses...]sky vocatus» (верх. палітурний аркуш).

«Ecclesiasticus numerus: I–1, II–2, III–3, III–IV–4 //... XLVI–96» (нижній палітурний арк.).

Інші особливості: Замість верхнього та нижнього форзаців використано аркуші того ж видання.

Оправа: Оправа лаврська, сучасна виданню – дерев'яні дошки, обтягнені коричневою шкірою. На верх. кришці відтиснутий золотом кибалковий середник із зображенням Розп'яття з передстоячими. На нижній кришці середник із рослинним та геометричним орнаментом. Тиснений золотом рослинний орнамент на корінці. Залишки 2 застібок зі шкіри та металу. Обріз синій крапчастий.

13. Бібліотека Російської академії наук

(Росія, Санкт-Петербург)

Опис А. А. Романової

№ 13.57

1-й прим – шифр **II.I.191**

Місце зберігання: Науково-дослідний відділ рукописів. Примірник рукописного відділу (у складі так званої Петровської бібліотеки).

Формула: [30], 666, [8] с.

Повнота / дефектність: Примірник повний.

Провенієнції:

Записи: 1. «Сия // книга // бл҃гоСловѣлена // мнѣ // оТцеМ // ТимоѳееМ // ВасиЛевичеМ // протопопоМ ТростеНским* // катороИ // подариП // меня // в литоВскоМ // городе // ВиЛнѣ // АЩЕГ[о] [1705] году // въ аВгусте // мѣѣ // когда // оН протопоП // взяТ // к гСдрю // в дѣхоВники» (скоропис, с. [6] I рах. – с. 19 II рах.).

2. «Сиа кн҃га гл҃големая Миръ з Б҃гомъ дана два губліа s Poltinoiv // попа Софр҃нїя Андрѣва» (с. [6, 7] III рах., нижнє поле, український півустав).

Шифри: старий шифр БАН «36.2.1»; «№ 76» (тит. арк., зверху, над зображенням Ісуса Христа, чорнило); «189» (наліпка на корінці).

Оправа: XVIII ст. (бібліотечна): картон у коричневій шкірі з тисненою золотом рамкою. На корінці золотом відтиснено назву.

Бібліографія: Боброва, с. 67, № 430; Запаско, Ісаєвич 1, с. 82, № 458.

*Надаржинський Тимофій Васильович (р. н. н. – 1729/1730) – священик, протоієрей придворного Благовіщенського собору в Санкт-Петербурзі та особистий духівник Петра I впродовж 1703–1725 рр. Наприкінці життя постригся у схиму в Ахтирському Троїцькому монастирі під іменем Товії.

№ 13.58

2-й примірник – шифр 403 сп

Місце зберігання: Науково-дослідний відділ рідкісних книг.

Формула: [30], 666, [8] с.

Стан збереження: Титул та деякі інші аркуші підклеєні синім папером.

Провенієнції:

Записи: 1. «Кн҃га //гла//голе//маа// Миръ съ Б҃гмъ // ст҃ыМ // Приказѣ // БолшаГw // дво//рца // подѣ//ачеГw // Тимо//ѳеа // Авра//мова» (по нижньому полю запис XVII ст. півуставом великого розміру, с. [5] I рах. – с. 7 II рах.).

2. «Кѣпилъ // сїю // кн҃гѣ // купиП // зачисто // на Кресцѣ (?) // Троїцагw // Сергіева // мн҃Стыря* // ієромонаХ // ІларїѡН // ТрѡицкѡИ // ѿ Ивана // Іроди/онова» (с. 9–35 II рах., іншим почерком).

3. «АЩКДГО [1724] мая въ ОІ [19] де[нь] продаЛ сїю кн҃гу МиР с Б҃гомъ а именно которое поДписано на поляХ, цр҃кви ВоСкресенїя Хр҃стова что в ГоНчараХ староС[та?] Петрѣ ЛеоНтиевѣ продал зачиСто и поДписаЛ своею рукою» (с. [8] III рах.).

4. «По сей кн҃гѣ ручаЛся зачиСто ієродиакон Оиларет МоСковского уѣзду НиколаеВския пуСтыни** что на рекѣ Ворѣ(?)» (там само).

На звороті тит. аркуша на лівому полі напівобрізаний дарчий(?) запис, датований жовтнем 1796 р.

Наліпки: наліпка бібліотеки О. С. Ширяєва*** (верх. палітурн. аркуш).

Шифри: Старий шифр: 36.2.2 (рукописного відділу). До утворення відділу рідкісної книги видання з шифром «кріпосної» розстановки, які надходили до бібліотеки як у складі приватних збірок, так і внаслідок археографічних експедицій, зберігалися в Рукописному відділі Бібліотеки).

Інші особливості: У кінці книги підклеєні два аркуші іншого видання (арк. 9 і 10?).

Оправа: дошки у вицвілій шкірі з тисненням. Обріз синій.

Бібліографія: Запаско, Ісаєвич 1, с. 82, № 458.

*Троїце-Сергієва лавра – м. Сергієв Посад, райцентр Московської обл.

**Миколаївська пустинь – Московська обл., Ногінський р-н, с. Авдотьїно.

***Ширяєв Олександр Сергійович (р. н. н. – 1841), московський книгопродавець, бібліофіл.

№ 13.59

3-й примірник – шифр 404 *сп*

Місце зберігання: Науково-дослідний відділ рідкісних книг.

Формула: [30], 666, [8] с.

Провенієнції:

Записи: «Сия // книга // глаголемая // Миръ // съ Б(о)гомъ // подана // в Торопицкий // Троицкий // Несбинъ // мнѣтръ* // Торопицкогw // кѣпца // Алеѣѣя // Маркова // Аѣіонова(?) // оТ жены егw // Маріи // Алеѣѣевны // ради // всегдашняго // поминовенія // дѣши егw // 1782 года / іюня 1 (?) дня» (с. [6] І рах. – с. 21 ІІ рах.).

Помітка: «Тороп. Муз. краев. № 8. 1928.».

Шифри: старий шифр «19.3.5».

«398», «385 8-й» (наліпки на корінці).

Маргіналії: «читалъ 1827 года» (запис олівцем на зв. верх. кришки оправи).

Оправа: картон у коричневій шкірі. На корінці відтиснуто заголовок. Обріз крапчастий.

Бібліографія: Запаско, Ісаєвич 1, с. 82, № 458.

*Торопецький Троїцький Небин (Несбин) монастир – м. Торопець, Тверська обл., Росія.

№ 13.60

4-й примірник – шифр 405 *сп*

Місце зберігання: Науково-дослідний відділ рідкісних книг.

Формула: с. [1–2, 5–30], 1–666, [1–8].

Повнота / дефектність: Бракує с. [3–4] I рах. (з гравюрою).

Провенієнції:

Записи: «Сию кнѣгу читаль поДпорѣТчикъ ВасилеИ Голубевъ 1764 годѣ генваря 15 дна» (с. [8] III рах.).

Шифри: старий шифр «19.3.13».

Оправа: дошки у світло-коричневій шкірі з тисненням, наклейка з чорної шкіри з заголовком, дві застібки.

Бібліографія: Запаско, Ісаєвич 1, с. 82, № 458.

№ 13.61

5-й примірник – шифр **406 сн**

Місце зберігання: Науково-дослідний відділ рідкісних книг.

Формула: [30], 666, [8] с.

Повнота / дефектність: Примірник повний.

Провенієнції:

Записи: 1. «Сия книга // оТдаТ москвитинѣ // Анисимѣ Ѳедотову снѣ // в КошеЛноИ слободѣ» (с. [5–11] I рах., поарк. запис).

2. «АѢЗІГ [1717] гоДУ // декабѣря в Г [3] де[нь] // даЛ сию кнѣгу // глѣмую // Мирѣ з Бѣгомъ саНкѣпитеРбурской житеЛ // что бываЛ // москвитиН // КошеЛно(й) слободы // ОнисиМ ѲеодотоВ // в чѣтнѣю обитеЛ // Ржѣтѣва // Пресѣвѣтыя Бѣдѣцы // в Лѣкѣиановѣ пустыню* // по себѣ // и по родителеХ своиХ // в вѣчное помяновение // при игѣменѣ // тоя обители // Аврамѣи* и поДписался Онисимѣ своею рукою» (с. [13] I рах. – с. 21 II рах. поаркушний запис іншим почерком).

3. «192 (?) году ... въ въ день новогороДкий сотник ИллиШко Филиповъ продаЛ сию книгу СпаСкому попу Никите что в ЧигасеХ» (с. [7] III рах.).

Наліпки: «Эрмитажной библиотеки: № 48, шкаф 3» (друкований екслібрис);

Шифри: «48» (овальна наліпка з голубого паперу на корінці); «29-й. 4» (біла наліпка на корінці). Старий шифр Рукописного відділу «19.3.14».

Інші особливості: На форзацах записи богословського характеру кінця XVII – початку XVIII ст.

Оправа: дошки в шкірі з ролевим і лінійним тисненням, кибалковий середник із зображенням Розп'яття (української роботи), одна застібка втрачена.

Бібліографія: Запаско, Ісаєвич 1, с. 82, № 458.

*Лук'янова Рощественська пустинь поблизу Олександрової слободи – зараз с. Лук'янцево Александровського р-ну Владимирської обл., Росія.

№ 13.62

6-й примірник – шифр **407 сп**

Місце зберігання: Науково-дослідний відділ рідкісних книг.

Формула: [30], 666, [8] с.

Повнота / дефектність: Примірник дефектний – бракує с. [3–4] I рах., с. 15–16, 438–439 II рах. С. 5–6 II рах. та деякі інші підклеєні.

Власницьких записів немає, є помітки на полях.

Шифри: старий шифр «XV.6.5».

Оправа: дошки в шкірі з тисненням. Обріз крапчастий.

Бібліографія: Запаско, Ісаєвич 1, с. 82, № 458.

№ 13.63

7-й примірник – шифр **408 сп**

Місце зберігання: Науково-дослідний відділ рідкісних книг.

Формула: [30], 666, [8] с.

Провенієнції:

Записи: 1. «Из библиотеки Масивич Штера(?)» (верх. форзац).

2. «Сія // книга // Миръ // с Бого^М // именуемая // Троицкаго // Бѣлбашскаго // мнѣ^тря* // состоящая // во описи // мнѣ^трской // что въ ризнице // есть // казенная // по^дписана // 1786^{ГО} года // по приказанію // онаго // мнѣ^тря // игуменіи // Елисаветы // Короваевской // племянникъ // ее // города // Суждаля // цркѣви // Бгоявленія // Гѣ^тдня // сщє^тникъ // Ефи^М // Онъковъ» (поаркушний запис – с. 1–63 II рах.).

3. «Бонч-Бруевич**. № 98. 1928 г.» (запис на верх. форзаці).

Шифри: старий шифр «XIV.3.15».

Оправа: дошки у світло-коричневій шкірі з золотим тисненням, наклейка на корінці з червоної шкіри з тисненням заголовком «Покаяние святое». Верхня кришка відділяється від блоку, збереглася одна застібка. Обріз синій крапчастий.

Походження: Надійшла в складі зібрання В. Д. Бонч-Бруєвича** у 1927 р. Зібрання складалося з російських та іноземних книг з історії церкви. Див.: *История Библиотеки Академии наук СССР. 1714–1964*. Москва–Ленинград, 1964. С. 363.

Бібліографія: Запаско, Ісаєвич 1, с. 82, № 458.

*Троїцький Белбазький монастир – зараз с. Белбаз Ковернинського р-ну Нижегородської обл., Росія.

**Бонч-Бруєвич Володимир Дмитрович (1873–1955), партійний і державний діяч, соратник В. Леніна, автор праць з історії релігії, етнографії, літератури.

№ 13.64

8-й примірник – шифр **409 сн**

Примітки: вилучений по акту від 22 червня 1970 р. (Переданий через обмін бібліофілу Юрію Петровичу Яковлеву. Де зібрання перебуває тепер – не відомо).

№ 13.65

9-й примірник – шифр **410 сн**

Місце зберігання: Науково-дослідний відділ рідкісних книг.

Повнота / дефектність: Бракує чотирьох арк. у кінці книги. С. [3–4] І рах. з гравюрою приклеєні після с. [20–21].

Провенієнції:

Записи: «Сия книга Тихѣина Болшаго мнѣтыря церковной ризницы»* (с. 666 ІІ рах., запис почерком ХІХ ст.).

Шифри: старий шифр «7.4.24».

Оправа: картон у шкірі з тисненням «Книга глаголемая». Реставрована з заміною корінця.

Бібліографія: Запаско, Ісаєвич 1, с. 82, № 458.

*Тихвинський Великий Богородичний Успенський монастир, нині м. Тихвин, Санкт-Петербурзька обл., Росія.

№ 13.66

10-й примірник – шифр **411 сн** (Див. вклейка, іл. 1–2)

Місце зберігання: Науково-дослідний відділ рідкісних книг.

Формула: [34], 666 с.

Повнота / дефектність: Бракує титулу.

Провенієнції:

Записи: «Цѣна 18 (?) рублів. Мхѣ Григѣрій Антиповѣ цѣкви Сѣѣской (?) гѣгда 1768» (нижній форзац).

Наліпки: «Из собрания старопечатных книг Н. М. Михайловскаго. Ф. № 49 (б)» (зв. верхньої кришки оправи).

Шифри: старий шифр «39.3.9».

Примітки: Збірка Миколи Матвійовича Михайловського була придбана в м. Ніжині в його сина Івана Миколайовича Михайловського. Збірка складалася з російських та іноземних видань з історії церкви. Див.: *История Библиотеки Академии наук СССР. 1714–1964*. Москва–Ленинград, 1964. С. 363.

Особливості: Коректурний примірник, особливості якого описано в статті А. А. Романової в цьому томі.

Оправа: дошки в шкірі з тисненням, кибалковий середник із зображенням царя Давида*, нижня кришка з лінійним і ролевым тисненням. Одна з 2 застібок утрачена. Для форзаців використано обгортковий папір XVIII ст.

Бібліографія: Запаско, Ісаєвич 1, с. 82, № 458.

*Тип середника див.: Курінний П. *Лаврські інтролігатори XVII–XVIII століття*. К., 1926. Рис. 18 (але в дзеркальному відображенні).

№ 13. 67

11-й примірник – шифр **6601 сп**

Місце зберігання: Науково-дослідний відділ рідкісних книг.

Формула: [30], 666, [8] с.

Провенієнції:

Штампи, печатки: Штамп на верх. форзаці і на його зв.: «Библиотеки Соловецкого монастыря*», напис чорнилом «№ 1548».

Шифри: «№ 1548 / 1433» (верх. палітурний арк., зворот); «№ 1548» (с. [5] І рах., червоне чорнило); «№ 95» (там само, чорнило, закреслено).

Походження: Належить до Архангельської збірки**, яка надійшла в БАН у 1966 р.

Оправа: дошки в шкірі з тисненням орнаментальним середником. На корінці наклейка з назвою.

Бібліографія: Запаско, Ісаєвич 1, с. 82, № 458.

*Соловецький Спасо-Преображенський монастир, пос. Соловецький Архангельської обл., Росія.

**Збірки книг і рукописів Соловецького, Антонієвого Сійського та ін. монастирів у кінці XIX ст. надійшли до Архангельського древньосховища, звідки були передані Історико-археографічній комісії, у 1966 р. – в Бібліотеку Академії наук СРСР.

№ 13. 68

12-й примірник – шифр **6708 сп**

Місце зберігання: Науково-дослідний відділ рідкісних книг.

Повнота / дефектність: Бракує панегіричної гравюри (с. [3–4] І рах.).

Провенієнції:

Записи: 1. «сия книга Александра Нырцова (?) Мир з Богомъ» (верх. палітурний арк.).

2. «Лѣта // З/РЧГГ[о] [7193=1685]// гСдрѣскагw // величества // сто^лники // Петръ да Иванъ // Васи^левы // дѣтѣ // Кикины* // дали // сию книгу // во А^нто^неѣ // Сийской // мнѣ^трь* // по ѡбѣщанію // о^тца своегw** // и по своей // вѣрѣ // для // дшѣ^внаго // своеГ[о] спасенія // и помяновенія свой^х родителеИ // а ктw //

бѣде^Т ю^С // каки^М // вымы^Сло^М // у себа // ѡтаи^Т // или и на время // уде^Ржить // кромѣ блгосло^Вныя // вины да прииме^Т // казнѣ // якѡ^Ж // Ананіа // и жена // егѡ Саѡѳира // при ноща^Х(?) // сты^Х ап^Ѣль // утаивши // своегѡ // имѣніа // а не якѡ // прилучися // о^Т общаго // ѡкрастї // вѣчную // сме^Рть по^Даша // ꙗ еще кто // написание // сие каки^М любю // лука^Вство^М // сотре^Т // да испише^Т его имя // Г^Сдѣ Б^Гъ // ис книги вѣ^Чнаго // живота» (поаркушний запис с. [5] I рах. – с. 87 рах.).

Маргіналії: «Книга глаголема Ми^Р з Бг^Мъ» (верх. палітурний аркуш, повторено двічі).

Оправа: дошки в шкірі з тисненням, застібки втрачені.

Походження: Зі збірки Антонієвого Сійського монастиря (зараз Холмогорський р-н Архангельської обл.) Належав до т. зв. Архангельської збірки, яка надійшла в БАН у 1966 р. (про цю збірку див. № 13.67).

Бібліографія: Запаско, Ісаєвич 1, С. 82, № 458.

*Кікін Іван Васильович (1660–1723), стольник цариці Наталії Кирилівни, казначей царевича Алексія Петровича, генерал-аудитор.

**Кікін Василь Петрович (р. н. н. – 1676), впливовий російський сановник, стольник, воєвода, посол російського царя Алексія Михайловича в Україну в 50–60-х рр. XVII ст.

14. Інститут російської літератури (Пушкінський Дім)

(Росія, Санкт-Петербург)

Опис А. А. Романової

№ 14.69

1-й примірник – шифр **ИРЛИ 54**

Місце зберігання: Древнесховище.

Формула: С. [1–2, 5–30], 1–666, [1–8].

Повнота / дефектність: Бракує аркуша з панегіричною гравюрою.

Стан збереження: хороший; тит. арк. підклеєний біля корінця.

Провенієнції:

Записи: 1. «АЩЕГ^О [1705] ноя^Бря въ А^Иде кадошевецъ* / Ѳедо^Р ИГ^{на}То^В прода^Л сию кнѣгу / гостинные со^Т Ивану Миха^Илову снѣу ос(?)линѣ зачисто / и по^Тписа^Ля Ѳедо^Р своею рѣкою» (с. 7 III рах., внизу).

2. «Вл. Перетц. 1928 V 6 / 15 р.» (запис олівцем на зв. тит. арк.).

Штатпи, печатки: «Вл. Перетц» (червона печатка, двічі на зв. тит. арк.).

Маргіналії: Підкреслення олівцем, помітки («Символы... герба» – с. [9] I рах.), зображення вказівних перстів – с. 190, 220, 244, 300 (з поміткою олівцем: «О гневѣ праведном»).

Оправа: дошки в шкірі, з тисненим ромбічним середником з рослинним орнаментом, по кутках шкіра потріпана. Дві застібки. На корінці відтиснені рослинні віньетки. Форзаци з паперу XIX ст.

Походження: Походить зі збірки Перетца Володимира Миколайовича (1870–1935), відомого літературознавця, дослідника давньої літератури, академіка Петербурзької АН та АН УРСР, автора праць із джерелознавства, археографії, текстології, палеографії та ін.

Бібліографія: Запаско, Ісаєвич, С. 82, № 458.

*Кадошевець – можливо, житель Кадашевської слободи в Москві – давнього поселення ремісників.

15. Наукова бібліотека ім. М. Горького Санкт-Петербурзького державного університету

(Росія, Санкт-Петербург)

Опис А. А. Романової

№ 15. 70

1-й примірник

Інв. номер 5153.

Місце зберігання: Відділ рідкісних книг.

Формула: [3–30], 1–106, 115–169, 172–666, [1–8] с.

Повнота / дефектність: Бракує титулу, с. 107–114, с. 170–171 (зображення родинного дерева).

Стан збереження: Сліди ушкодження від комах на останньому арк.

Провенієнції:

Записи: 1. «Мещанина Калістрата / Щолокова 1839^{го} июня 11» (верх. палітурний арк., півустав, чорнило);

2. «Свидѣтельству въ томъ, что сия книга / принадлежит купцу / Санкт-петербургскому / Калистрату Сергѣевичу Щелокову / Іереи Іаковъ Покровскій» (там само, олівець).

Маргіналії: В кінці книги проби пера.

Інші особливості: Титул замінений рукописним (XIX ст.) – зображення лицевої сторони відтворені відповідно до оригіналу, але з відмінностями в трактуванні фігур і розміщенні тексту. На зв. текст написаний дрібніше й завершується «воронкою». Того ж часу підклейка і відновлення втраченого тексту на початкових аркушах. С. 107–114 II рах. також замінені аркушами з рукописним текстом XIX ст.

Оправа: дошки в коричневій шкірі з тисненням. Подібна до оправи № 15.72. Середник із зображенням сонця з багатьма променями (розмір 4 см), по краях оправи тиснена рамка. Застібки втрачені.

Походження: Згідно з каталогом А. Х. Горфункеля, книжка надійшла в бібліотеку 1844 р. від В. А. Пивоварова.

Бібліографія: Горфункель, с. 53, № 180.

№ 15.71

2-й примірник

Інв. номер 5152.

Місце зберігання: Відділ рідкісних книг.

Формула: [30], 666, [8] с.

Повнота / дефектність: Примірник повний.

Стан збереження: Тит. арк. обрізаний і підклеєний.

Провенієнції:

Записи: «Сия // кнѣга // именѣмая // Миръ // съ Богомъ // члѣву // Новоладожскія Климѣтовскія // цркѣе // попа // Ѡеодора // Игнатѣева // а куплена // у ладоженина посацкогѡ // члѣва // Потапа // Васильева // снѣа // Мысова // дана // днѣтъ // шесть // рѣблевъ // пятьдесятъ // копеекъ» (с. 5–55 П рах.).

Маргіналії: Палітурні аркуші – матеріали перепису XVIII(?) ст. (російського походження, у стовпчиках вказані імена членів сім'ї, поряд зазначено їхній вік). Нижній форзац – зверху над цим текстом виписки каліграфічним півуставом: «во історіи ѡ египтянахъ / [j]хнеумонъ малое животное выходя из грязи входитъ при берегахъ / рѣки Нила во ѡтворенои ротъ спящаго крокодила и вшедъ внутрь поѣрызаеъ чрево его ... тотъ же ѣхнемонъ наблюдаеъ время коѣда не бываеъ кро/кодила не своемъ мѣсте пришедъ разбиваеъ его яйца а не ѣсть. Во історіи ѡ карфагенянахъ В боничетѣи серебреныи тала^нтъ 561 рѣб^лъ На чти чести 600 рѣблевъ»

Інші особливості: Підклейки (закладки) на окремих сторінках.

Оправа: дошки в коричневій шкірі з тисненою рамкою. Дві застібки, одну з них утрачено.

Бібліографія: Горфункель, с. 53, № 181 (запис не наведено).

№ 15.72

3-й примірник

Інв. номер 5240.

Місце зберігання: Відділ рідкісних книг.

Стан збереження: Примірник неодноразово реставрували, тит. арк. і початкові арк. підклеєні мікалентним папером, у кінці книги реставрація ранішого часу. Замінені форзаці. Бракує нижньої третини титулу і наступного аркуша.

Провенієнції:

Записи: 1. Записи на початку книги погано читаються – на с. [11] І рах. на нижньому полі читається назва населеного пункту – «Олонец»; на с. [15] І рах.: «Сия кн҃га / Пресѣтя / Богород[ицы] / и Иоанна / [м]ногострадѣнаго / патріарха / ...»;

2. «Куплѣна (с. 3) // затерто (с. 7) // денги (с. 9) // и дана // во вѣчное / поминавѣніе / по дѣши си^х / 1809 года / генваря 9^{го} / дня / в понедельникъ.» (с. 25, півустав);

3. «1719 го^{ду} апрѣлліа въ де сія кн҃га (с. 5) / глѣмая Ми^р с Бг^{ом} церкви Во^здвиженіа (с. 61) / чстѣнаго ї животворящаго кр^ста Г^сдня (с. 171) / попа Лѣки Констя^нтинова снас» (с. 382, запис охайним каліграфічним півуставом (українського походження?).

Маргіналії: По нижньому полю трьох останніх аркушів – с. [3–8] – пом'яник з переліком імен: «схимонахов Еѡросіна. Варлаама. Ѡадея. Логгина, схимонахинь Пелагїи Еѡдокии // Елены Ѡеодоры Ѡилиппа Спири[дона] Варѡоломея Иродїона Матїа Никиѡра Григорїа Иоанна // Ирины двѣцы Еѡдокїи двѣцы Мела[нїи] / Ѡлора».

Оправа: дошки в коричневій шкірі з тисненням, подібна до оправи № 15.70. Корінець замінений новим. Тиснення на верхній кришці у вигляді рамки з рослинним орнаментом із зображеннями квітів по кутках, середник у вигляді сонця з обличчям (діаметр приблизно 5,8 см).

Бібліографія: Горфункель, с. 53, № 182 (запис не наведено).

16. Бібліотека Вільнюського університету

(Литва, Вільнюс)

Опис В. Г. Бочковської

№ 16.73

1 примірник – шифр *Rk 105*

Місце зберігання: Відділ рідкісних видань.

Формула: С. [1–30], 1–666, [1–8].

Повнота / дефектність: Примірник повний.

Стан збереження: Примірник відреставрований, обрізані береги.

Провенієнції:

Записи: 1. «Василь и ѡчее ? Ева» (с. [5] І рах. зверху).

2. «Кн҃га» (с. [19]); «Сто^лника» (с. 5); «Пе^тра» (с. 23); «Борисова» (с. 57); «Сн҃а» (с. 83); «Лешнтьева» (с. 99); «І по^дписа^л» (с. 109); «Сие» (с. 125); «Кн҃гу» (с. 145); «А» (с. 157); «Пе^трь» (с. 182); «Своею» (с. 196); «фрукою» (с. 228); «Сиа» (с. 242); «Кн҃га» (с. 264); «Сто^лника» (с. 315); «Пе^тра» (с. 374);

«Борисова» (с. 420); «С̄на» (с. 486); «Лешнтьева» с. 519; «а ПоДписа^л» (с. 549); «Сие» (с. 587); «Кн̄гу» (с. 615); «А» (с. 635); «ПеТрь» (с. 655); «Своею» (с. 663); «рукою» (с. [5] III рах.) (поаркушні записи скріпою).

Шифри: «№ 58» (наліпка на корінці).

Оправа: картон, обтягнений світло-коричневою шкірою з чорними вкрапленнями – смугами. Тиснення на верхній і нижній кришках у вигляді тонких орнаментальних рамок. Обріз муаровий, корінець із тисненням. На корінці витиснута назва книги. Форзаци з муарового паперу з переважанням рожевого кольору.

Бібліографія: Миловидов, с. 63, 149, № 68; Запаско, Ісаєвич 1, с. 82, № 458.



Інокентій Гізель
«Наука о тайнѣ св. покаянія»
(Київ: Друкарня КПЛ, 1671)

Російська державна бібліотека
(Росія, Москва)
Опис О. О. Гусєвої, А. А. Романової

№ II.1.1

1-й примірник
Інв. номер 2312.

Місце зберігання: Науково-дослідний відділ рідкісних книг (Музей книги).

Формула: [1], 118, [3] арк.

Повнота / дефектність: Примірник повний.

Стан збереження: Арк. 39–95 в масних плямах. Блок книги відокремлений від оправи.

Провенієнції:

Записи: «Дубл. Моск. Синод. Тип. 148» (верх. форзац, тит. арк.).

Штampi, печатки: «Библиотека Московской Духовной академии» (овальний штамп – верх. форзац, тит. арк., арк. 3 зв.).

Шифри: «148» (маленька наліпка з номером на корінці і сліди двох інших наліпок, які не збереглися).

Оправа: XVII ст., роботи Києво-Печерської лаври – дошки в шкірі з білнотним тисненням. Ромбічний середник із зображенням Богоматері з Богонемовлям. Дві застібки. Корінець із тріщиною. Каптали з блакитної тканини з плетінням із блакитних та білих ниток. Застібки втрачені. Обріз тонований блакитною фарбою.

Бібліографія: УК 2.1, с. 17, № 117; Запаско, Ісаєвич 1, с. 86, № 489.

№ II.1.2

2-й примірник

Інв. номер 2313.

Місце зберігання: Науково-дослідний відділ рідкісних книг (Музей книги).

Формула: [1], 118, [3] арк.

Повнота / дефектність: Примірник повний.

Стан збереження: Аркуші зі слідами замокання і масними плямами.

Провенієнції:

Записи: 1) «Отд. 11, 56. Строев*»; 2) «П. Хавск.* 19 Апр.1847» (обидва – тит. арк., арк. 3 зв.).

Наліпки: «Императорскаго общества истории и древностей российских. Отд. 11.56» (екслібрис, внутрішня сторона верх. кришки оправи).

Оправа: XVII ст., роботи Києво-Печерської лаври: дошки в шкірі зі сліпим тисненням. Ромбічний середник із зображенням Розп'яття з передстоячими. Дві застібки втрачено. Шкіра частково втрачена на корінці і на нижній дошці біля застібок. Зберігся тільки каптал. Форзацні аркуші втрачені.

Бібліографія: УК 2.1, с. 17, № 117; Запаско, Ісаєвич 1, с. 86, № 489.

*Про Строева і Хавського див. № 10.38.

№ II.1.3

3-й примірник

Інв. номер 6961.

Місце зберігання: Науково-дослідний відділ рідкісних книг (Музей книги).

Формула: Арк. 14–116.

Повнота / дефектність: без початкових та кінцевих арк.

Стан збереження: Аркуші зі слідами замокання. Арк. на початку та в кінці книги реставровані білим папером.

Провенієнції:

Наліпки: «Московского Публичнаго и Румянцевскаго музеев № 374» (друкований екслібрис, зв. верх. кришки оправи); «Из библиотеки Ивана Лукашевича* №» (друкований екслібрис, там само).

Шифри: «№ 383» (зв. верх. кришки, червоний олівець).

Маргіналії: «148 лѣтъ до 1820^{го} году» (арк. 115 зв.). У тексті численні підкреслення чорнилом і позначки NB. Дитячі малюнки на нижньому полі арк. 66 зв.–67.

Оправа: XIX ст., картон у шкірі зі сліпим і золотим тисненням. Обріз фарбований жовтим.

Бібліографія: УК 2.1, с. 17, № 117; Запаско, Ісаєвич 1, с. 86, № 489.

*Про І. Лукашевича див. № 10.34.

Державний історичний музей

(Росія, Москва)

Опис А. А. Романової

№ II. 2. 4

1-й примірник – шифр *Хлуд. печ. 244*

Місце зберігання: Відділ рукописів і стародруків. Збірка О. І. Хлудова*.

Формула: Арк. 1–105, 107–109, 111–114, 116–118, [1–3].

Повнота / дефектність: Бракує тит. арк. та арк. 115 (з вихідними даними).

Розмір: 14 x 8 см.

Провенієнції:

Записи: 1. «Сия / книга / пренадле/жить / города / Шацка / стреле/цкои слободы / мешена (!) / Матвея / Гракова (?) / 1817 года / октября / месеца / 20^{го} числа / поминание / от по родитеилей (!)» (арк. 1–10 II рах.); 2. «каючом҃са наука чителнику» (арк. 1 II рах.).

Наліпки: «Из библиотеки А. И. Хлудова* № 243» (зв. верх. кришки оправи).

Маргіналії: Є проби пера.

Оправа: української роботи(?) XVII–XVIII ст. – дошки в чорній шкірі з тисненням, ромбічний середник із зображеннями Христа, Богоматері і св. Йоана (фігури підписані). Форзаців немає, дошки відділені від блоку. Обріз фарбований червоним. На корінці наліпка: «W покааніи п. в Киев. АХОА», «244».

*Про О. І. Хлудова див. № 11.43

№ II. 2. 5

2-й примірник – шифр *Мни 1729*.

Місце зберігання: Відділ рукописів і стародруків. Збірка «Менших»*.

Формула: Арк. [1], 1–5, 11–105, 107–109, 111–118, [1–3].

Повнота / дефектність: Бракує арк. 6–10.

Оправа: дошки в шкірі з тисненням, овальний середник із зображенням Богородиці (тиснення золотом), зверху в'яззю відтиснено «W Ic] Бца» (?). Дві застібки втрачено.

*Про збірку див. № 11.46

3. Російська національна бібліотека

(Росія, Санкт-Петербург)

Опис А. А. Романової

№ II.3.6

1-й примірник – шифр **IV.8.№ 18a**

Місце зберігання: Відділ рідкісних видань.

Формула: Арк. [1], 1–105, 107–109, 111–118, [1–3].

Повнота / дефектність: Примірник повний.

Провенієнції:

Записи: Але//ѣя // Не//мо//ва (арк. [1], 3, 11, 18, 23; XVIII або поч. XIX ст.).

наліпки: «Изъ Библиотеки Ивана Прокофьевича Коротаева*» (верх. форзац, друкований екслібрис, папір голубого кольору); на корінці наліпка Імп. публ. б-ки з шифром.

Оправа: дошки в коричневій шкірі з тисненням, дві мідні застібки. Обріз крапчастий.

Бібліографія: Запаско, Ісаєвич 1, с. 86, № 489.

*Про І. П. Каратаєва див. № 12.53

№ II.3.7

2-й примірник – шифр **IV.8.18б**

Місце зберігання: Відділ рідкісних видань.

Формула: Арк. [1], 1–105, 107–109, 111–118, [1–3].

Повнота / дефектність: Примірник повний.

Стан збереження: Сліди ушкодження від комах.

Оправа: Картон у червоно-коричневій шкірі з тисненням. Тиснення у вигляді рамки з трьох лінійок різної форми, овального середника з зображенням святого та дрібних віньєток.

Бібліографія: Запаско, Ісаєвич 1, с. 86, № 489.

№ II.3.8

3-й примірник – шифр **IV.8.18в**

Місце зберігання: Відділ рідкісних видань.

Формула: Арк. 11, 2–9, 12–23, 1, 10, 24–105, 107–109, 111–118, [1–3].

Повнота / дефектність: Бракує тит. арк.; порушено порядок арк. у початковій частині – арк. 1 і 10 вклеєні між арк. 23 і 24.

Стан збереження: Арк. 2–22 не тримаються блоку. Ост. арк. пошкоджено.

Провенієнції:

Наліпки: 1. «Древлехранилище Погодина*» (корінець, червона шкіра). 2. Паперова наліпка із вписаними вихідними даними «Таина покаянія. Чернигов 1705»(!). 3. «276» (окрема паперова наліпка з друкованим номером збірки Погодіна).

Оправа: Оправа бракує, обріз золотий із тисненням.

Бібліографія: Запаско, Ісаєвич 1, с. 86, № 489.

* Про М. П. Погодіна див. № 12.51

4. Бібліотека Російської академії наук

(Росія, Санкт-Петербург)

Опис А. А. Романової

№ II. 4. 9

1-й примірник – шифр **1378 сп**

Місце зберігання: Науково-дослідний відділ рідкісних книг.

Формула: Арк. [1], 1–105, 107–109, 111–118, [1–3].

Повнота / дефектність: Примірник повний.

Стан збереження: хороший.

Провенієнції:

Штampi, печатки, наліпки: 1. Круглий штамп бібліотеки XIX ст., чорнилом вписано «№ 54» (тит. арк.). 2. Штамп у вигляді маленького двоголового орла, що свідчить про внесення книги у т. зв. Камерний каталог* (тит. арк., внизу).

шифри: Старий шифр Рукописного відділу 37.21.1; «№ 15 д<ублет>» (зв. верх. палітурного арк.).

Оправа: Шкіряна оправа, виготовлена в БАН, із тисненою золотом рамкою з рослинним орнаментом на кришках та золотим тисненням на корінці, форзац із мармурового паперу, корінець крапчастий (така ж оправа – № II.4.10). На корінці тиснення золотом «О покаяні».

Бібліографія: Запаско, Ісаєвич 1, с. 86, № 489.

*Перший друкований каталог бібліотеки – Bibliothecae Imp. Petropolitanae. P. 1–4. St. Pbg., [1741–1744], надрукований латинською мовою тиражем 200 примірників, укладачі Я. Я. Штелін та І. Ф. Бем.

№ II.4.10

2-й примірник – шифр **1379 сп**

Місце зберігання: Науково-дослідний відділ рідкісних книг.

Формула: Арк. [1], 1–105, 107–109, 111–118, [1–3].

Повнота / дефектність: Примірник повний.

Провенієнції:

Записи: «книжна лавка 1760 авг⁸ 17» (тит. арк., знизу, почерк помічника бібліотекаря А. І. Богданова*; запис свідчить, що книга придбана для бібліотеки в цей час»).

Штampi, печатки: круглий штамп бібліотеки ХІХ ст. (тит. арк.).

Шифри: «№ 159» (титул, зверху, чорнила); «147/18» (форзац, червоний олівець); «37.21.2» (там само, простий олівець, давній шифр рукописного відділу).

Оправа: Шкіряна оправа, виготовлена в БАН, із тисненою золотом рамкою з рослинним орнаментом на кришках та золотим тисненням на корінці, форзац із мармурового паперу, корінець крапчастий (така ж оправа – № II.4.9). На корінці тиснення золотом «О таины покаянія».

Бібліографія: Запаско, Ісаєвич 1, с. 86, № 489.

*Богданов Андрій Іванович (1692–1766) – просвітник, автор багатьох робіт бібліографічного, історичного, краєзнавчого характеру, багаторічний співробітник Бібліотеки Академії наук, обіймав посаду «помічника бібліотекаря».

Список скорочень назв бібліографічних джерел

Боброва – Библиотека Петра I: Указатель-справочник / Сост. Е. И. Боброва. Ленинград, 1978.

Варварич – Варварич Г. Е. Славянские книги кирилловской печати XVII–XIX вв.: Каталог книг, изданных в Киево-Печерской лавре / Государственная историческая библиотека УССР. К., 1981.

Горфункель – Горфункель А. Х. Каталог книг кирилловской печати 16–17 веков / ЛГУ им. А. А. Жданова, Науч. б-ка им. М. Горького. Ленинград, 1970.

Запаско, Ісаєвич 1 – Запаско Я. П., Ісаєвич Я. Д. Пам'ятки книжкового мистецтва: Каталог стародруків, виданих на Україні. Кн. 1: 1574–1700. Л., 1981.

Крыжановский – [Крыжановский Г.] Историческое и общественное значение Почаевской лавры. Почаев, 1899.

Крыловский – Крыловский А. С. Систематический каталог книг библиотеки Киевской духовной академии. Т. 1. Вып. 2. К., 1892.

Кубанська-Попова – Кубанська-Попова М. М. Києво-Печерський державний історико-культурний заповідник: Стародруки XVI–XVIII ст.: Каталог. К., 1971.

Лосієвський – Лосієвський І. Я. Стародруки, видані в Україні: до характеристики колекції ХДНБ ім. В. Г. Короленка // Збірник наук. праць Харків. держ. наук. б-ки ім. В. Г. Короленка. Вип. 4. Х., 2004.

Максименко – Максименко Ф. П. Кириличні стародруки українських друкарень, що зберігаються у львівських збірках: 1574–1800. Л., 1975.

Миловидов – Миловидов А. И. Описание славяно-русских старопечатных книг Виленской публичной библиотеки (1491–1800 гг.). Вильна, 1908.

Перетц 1911 – Перетц В. А. Отчет об экскурсии семинария русской филологии в Житомир 21–26 октября 1910 года. К., 1911.

Перетц 1916 – Перетц В. Н. Отчет об экскурсии семинария русской филологии в Киев 30 мая – 10 июня 1915 года: С приложением описания древних рукописей и старопечатных книг Киево-Выдубицкого монастыря. К., 1916.

Свенцицкий – Свенцицкий И. Каталог книг церковно-славянской печати. Жовква, 1908.

Сист. кат. КПЛ – Систематический каталог книг библиотеки Киево-Печерской лавры. Т. 1. К., 1908.

Титов 1918, прил. – Титов Ф. И. *Типография Киево-Печерской лавры: Ист. очерк: (1606–1616–1721)*: Приложения. К., 1918.

Титов 1924 – Тітов Хв. І. *Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII вв.: Всього передмов до українських стародруків*. К., 1924.

УК 2.1 – Украинские книги кирилловской печати XVI–XVII вв.: Каталог изданий, хранящихся в ГБЛ. Вып. 2. Т. 1. *Киевские издания 2-й пол. XVII в.* / Сост. А. А. Гусева, Т. Н. Каменева, И. М. Полонская. М., 1981.

Шамрай – Шамрай М. А. *Маргіналії в стародруках кириличного шрифту 15–17 ст. з фонду Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського*. К., 2005.

Іменний покажчик осіб, що згадуються в описах

- Авраамій, ігумен Лук'янової пустині – № 13.61
Аврамов Тимофій, подьячий Приказу Великого палацу – № 13.58
Аксьонов Олексій Марков, торопицький купець – № 13.59
Аксьонова Марія Олексіївна, дружина торопицького купця О. Маркова – № 13.59
Амфілохій, архимандрит Переяславського Вознесенського монастиря – № 1.3
Андреев Софроній, піп – № 13.57
Антипов Григорій, монах церкви Софійської – № 13.66
Антон Гаврилович – № 12.54
Аресавська Євдокія Яківна, дружина сумського протопопа – № 11.44
Артишевич Петро Власович – № 1.16
Башмаков Дементій Минич – № 11.47
Бичков Іван Афанасійович – № 12.53
Богданов Андрій Іванович – № 11.4.10
Борисов Петро, син Леонтіїв, стольник – № 16.73
Бонч-Бруєвич Володимир Дмитрович – № 13.63
Варлаам, ієромонах, «строитель» Софронієвої Молчанської пустині – № 1.1
Василинович Кіндрат – № 1.4
Василій Єгорович – № 10.32
Воціховський Лукаш – № 1.6
Ганзолевич Гаврило, ієрей – № 12.54
Ганицький Антон – № 12.54
Герштаський(?) Ян – № 3.18
Голубев Василій, підпоручик – № 13.60
Городець Йосип, намісник Щирський – № 4.20
Граков Матвій – № 11.2.4
Гречина (Гричина) Іван, ієрей – № 12.54
Гізель Інокентій, архимандрит Києво-Печерської лаври – № 1.11, 5.23, 5.25, 9.29
Дзик Мелетій – № 1.13
Добашевський Інокентій – № 4.19
Добромильський Діонісій, ігумен Рихлівський – № 4.21
Донець Григорій – № 5.25
Зіньковський Андрій, пресвітер Підсоснівський – № 5.24
Зіньковський Василь, пресвітер Лагодівський – № 5.24
Зіньковський Василь, парох Бошівський – № 5.24
Ігнатов Федір – № 14.69
Ігнат'єв Григорій, сторож Великого Успенського собору – № 10.40
Ігнат'єв Федір, піп Новоладозької Климентівської церкви – № 15.71
Ізмайлов Григорій, священник церкви Вознесіння (Смоленськ) – № 10.36

Ларіон, ієромонах Троїцько-Сергієвого монастиря – № 13.58

Інокентій Гізель *див.* Гізель Інокентій

Іполит, послушник Добромилського монастиря – № 4.21

Іриней Фальковський, єпископ Чигиринський – № 1.9, 1.12

Іродіонов Іван – № 13.58

Ісихій Сологуб, ієромонах Києво-Видубицького монастиря – № 1.5

Істомін Каріон, ієромонах Чудового монастиря – № 1.1

Йоан Сергєєв, диякон церкви Іллі Пророка на Воронцові – № 8.28

Йоан, патріарх – № 15.72

Йона Ізограф, ієромонах Чудового монастиря – № 1.1

Йоасаф, єпископ Смоленський – № 10.36

Йоаникій, архимандрит Яблочинського Свято-Онуфріївського монастиря – № 1.16

Каратаєв Іван Прокофійович – № 12.53,
II.3.6

Каріон Істомін *див.* Істомін Каріон

Карпинський Леон – № 10.39

Карпович Теофілакт, ієромонах, законник чину св. Василя Великого – № 1.16

Кікін Іван Васильєв, стольник – № 13.68

Кікін Петро Васильєв, стольник – № 13.68

Колотушкін Д. С. А. – № 10.32

Короваєвська Єлизавета, ігуменія Троїцького Белбаського монастиря – № 13.63

Котельников А. А. – № 10.35

Красильников Афанасій Іванов – № 12.53

Красовський Яків Филипов, священик Успенської Афанасієво-Кирилівської церкви Оєцької слободи – № 1.2

[Куричков] Іван – № 12.52

Куричков Филип, ржевський купець – № 12.52

Лавринов Кирил, тульський купець – № 11.44

Левицький Михайло, митрополит Галицький – № 5.25

Леонтій, житель Білопілля – № 11.44

Леонтіїв Петро, староста церкви Воскресіння в Гончарах – № 13.58

Ломиковський Парфеній, ігумен Підгорецького Плісницького монастиря – № 4.20

Лука Костянтинів син, під церкви Воздвиження – № 15.72

Лукашевич Іван Якович – № 10.34, II.1.3

Малиновський Платон *див.* Платон Малиновський

Маслов Сергій Іванович – № 1.16

Микита, Спаский піп – № 13.61

Мисов Потап Васильєв, ладожанин, посадський чоловік – № 15.71

Михайлов Іван, гостинної сотні – № 14.69

Михайловський Іван Миколайович – № 13.66

Михайловський Микола Матвійович – № 13.66

Надаржинський Тимофій Васильович *див.* Тимофій Васильович

Немов Олексій – № II.3.6

Нестор, монах Софронієвої Молчанської пустині – № 1.1

Нирцов Олександр – № 13.68

Новосадович Олексій – № 12.54

Онков Єфим, священик церкви Богоявлення в Суздалі – № 13.63

Павел, ієрей – № 1.14

Павел, протопоп Роменський – № 10.37

Пастухов Ф. – № 1.15

Перетц Володимир Миколайович – № 14.69

Петро – № 1.16

Пивоваров В. А. – № 15.70

Платон Малиновський – № 11.48

Погодін Михайло Петрович – № 12.51,
II.3.8

Покровський Яків, ієрей – № 15.70

Попов Павло Миколайович – № 1.15

Прокопій – № 1.14

Протопопов Іван Стефанов, священик Спаської церкви (Іркутськ) – № 1.2

Протопопов Максим, дяк – № 10.33
Пушков Георгій, священник – № 10.36
Пуштанський(?) Филип, пресвітер [Бобеленський?] – № 3.18

Рибченко Максим – № 9.29
Рохманинов Петро, подьячий Помісного приказу – № 12.51

Серапіон Александровський, митрополит Київський і Галицький – № 12.54
Сильвестров – № 12.54
Симеон, ієрей Підсоснівський – № 5.24
Скольський Йосип, ігумен Богословський Львівський – № 4.20

Сологуб Ісихій, ієромонах Києво-Видубицького монастиря – № 1.5
Строев Павло Миколайович – № 10.38, № II.1.2
Стрельбицький Варфоломій, ієромонах Добромильський – № 4.21

Тимофій Авраамов – див. Авраамов Тимофій – № 13.58
Тимофій Васильович Надаржинський, протопоп Тростянецький – № 13.57
Тредьяков Костянтин, диякон села Уварова – № 10.36
Тур Олексій – № 1.10

Уваров Олексій Сергійович – № 11.44

Фальковський Іриней, єпископ Чигиринський – № 1.9, 1.12

Феодотов Онисим – № 13.61

Філарет, ієродиякон Миколаївської пустині Московського повіту – № 13.58

Филипов Іллішко, новгородський сотник – № 13.61

Хавський Петро Васильович – № 10.38, № II.1.2

Хлудов Олексій Іванович – № 11.43, № II.2.4

Царський Іван Миколайович – № 11.44

Шептицький Андрей, митрополит Галицький – № 5.23

Ширяев Олександр Сергійович – № 13.58

Штер Масивич – № 13.63

Щапов Павло Васильович – № 11.45

Щербацький Тимофій, митрополит Київський, митрополит Московський і Калузький – № 11.48

Щолоков Калістрат Сергійович, санкт-петербурзький купець – № 15.70

Яковлев Кіндрат, піп Гаврилов – № 10.40

Яковлев Юрій Петрович – № 13.64

Яворський Стефан, митрополит Рязанський і Муромський – № 7.27

Покажчик бібліотек, церков, монастирів, навчальних закладів та інших установ, що згадуються в описах

- Антоніїв Сійський монастир – № 13.68
Архангельська збірка – № 13.67, 13.68
- Белбаський Троїцький монастир – № 13.63
Бібліотека Добромільського монастиря – № 4.21
Бібліотека Казанської духовної академії – № 12.55
Бібліотека Києво-Михайлівського монастиря – № 1.9, 1.12
Бібліотека Києво-Печерської лаври – № 1.7, 1.13
Бібліотека Київського Пустинного Миколаївського монастиря – № 1.10, 1.11
Бібліотека Московської духовної академії – № 10.33, II.1.1
Бібліотека Публічного и Румянцевського музеїв – № 8.28
Бібліотека Руського Народного Дому у Львові – № 4.20
Бібліотека Соловецького монастиря – № 12.55, 13.67
Бібліотека Інституту Народний Дім у Львові – № 4.19
Бібліотека Наукового товариства імені Шевченка – № 4.22
Бібліотека Львівського монастиря св. Василя Великого – № 4.19
Бібліотека оо. Василян. Крехів – № 4.21
Бібліотека оо. Василян у Львові – № 4.20
Бібліотека Підгорецького Плісницького монастиря – № 4.20
Бібліотека Почаївського монастиря – № 1.4
- Бібліотека Харківського колегіуму – № 7.27
Вознесіння Господнього церква (Смоленськ) – № 10.36
- Вознесенська церква Переяславського архієрейського будинку – № 1.3
Волинська духовна семінарія, Фундаментальна бібліотека – № 1.6
Видубицький монастир – див. Києво-Видубицький Михайлівський монастир
- Головна бібліотека Свято-Троїцької Сергієвої Лаври – № 10.37
- Древньосховище Погодіна – № 12.51, II.3.8
- Ермітажна бібліотека – № 13.61
- Іллі Пророка на Воронцові церква (Москва) – № 8.28
Імператорське товариство історії і старожитностей російських – № 10.38
Інститут Народний Дім у Львові, бібліотека – № 4.19
- Казанська духовна академія, бібліотека – № 12.55
Києво-Видубицький Михайлівський монастир – № 1.5
Києво-Михайлівський Золотоверхий монастир, бібліотека – № 1.9, 1.12, 1.14
Києво-Печерська лавра, бібліотека – № 1.7, 1.10, 1.11, 1.13
Київська духовна академія – № 1.4

Київський Кирилівський Свято-Троїцький монастир – № 1.9
Київський Пустинно-Миколаївський монастир – № 1.10, 1.11
Кирилівський Свято-Троїцький монастир – див. Київський Кирилівський Свято-Троїцький монастир
Книгозбірня «Студіону у Львові» – № 3.18
Книжковий фонд Московського Бібліотечного відділу. Бібліотека Сологуб – № 8.28
Крупицький Батуринський Миколаївський монастир – № 2.17
Кутейнський Свято-Богоявленський монастир – № 9.29

Лук'янова пустинь Пресвятої Богородиці – № 13.61
Львівський монастир св. Василя Великого – № 4.19

«Менших» збірка – № 11.46, II.2.5
Микільський єдиновірчий монастир (Москва) – № 11.43
Миколаївський монастир (Новгород) – № 11.47
Могильовська державна бібліотека – № 9.29
Московська духовна академія, бібліотека – № 10.33, II.1.1
Московська синодальна друкарня – № II.1.1
Московський Публічний и Румянцевський музеї – № 10.34, II.1.3

Переяславський архиєрейський будинок – № 1.3
Переяславський Вознесенський монастир – № 1.3
Переяславський кафедральний собор – № 1.3
Підгорецький Пліснецький монастир – № 4.20
Поморянська обитель – № 5.23
Почаївська Успенська лавра, бібліотека – № 1.4
Почаївський Успенський монастир – № 1.4
Путивльська обласна бібліотека – № 1.1

Рогозьке кладовище, книжкова збірка – № 10.39
Розвазький Миколаївський монастир у Новгороді – № 11.47

Саратовський університет, бібліотека – № 6.26
Синодальна (Патріарша) бібліотека – № 11.42
[Скит Манявський] – № 5.25
Скитська обитель [Скит Манявський] – № 5.25
Соловецький Спасо-Преображенський монастир – № 12.55, 13.67
Соловецький монастир, бібліотека – № 12.55
Софроніївський Молчанський монастир (Софронієва Молчанська пустинь) – № 1.1
Спаська церква (Іркутськ) – № 1.2

Тихвинський Великий Успенський монастир – № 13.65
Торопицький красназавчий музей – № 13.59
Торопицький Троїцький Небин монастир – № 13.59
Троїцько-Сергіїв монастир – № 13.58

Українська академія наук. Кабінет українського мистецтва – № 1.2
Успенська Афанасієво-Кирилівська церква Оєцької слободи – № 1.2

Фундаментальна бібліотека Волинської духовної семінарії – № 1.6
Харківська семінарія – № 7.27
Харківський колегіум, бібліотека – № 7.27
Харківський музей українського мистецтва – № 7.27
Хмельницький обласний красназавчий музей – № 11.49
Центральна наукова бібліотека при ХДУ – № 8.28
Церковний музей у Львові – № 5.24
Чудов монастир (Москва) – № 1.1
Яблочинський Свято-Онуфріївський монастир – № 1.16

Додатки

Іменний покажчик
Предметний покажчик

Уклала
Лариса Довга





Іменний покажчик

А

Аарон (бібл.) 297

Абеляр, П'єр (Petrus Abaelardus) (бл. 1079–1142), французький теолог, філософ, бенедиктинець 85

Августин Аврелій, св. (Aurelius Augustinus) (354–430), римський теолог, філософ, один з Отців Церкви 55, 81, 125, 126, 129, 159, 160, 203, 214–218, 229, 235, 251, 257, 259

Аверроес Абу-ль-Валід Мухаммед ібн Ахмед ібн Рушд (Ibn Rushd) (1126–1198), арабський філософ 65

Авіценна Абу Алі аль-Хусейн ібн Абдаллах ібн Сіна (Avicenna) (980–1037), перський філософ 72, 73

*¹Аврамій, ігумен Лукіянової пустини 383

*Аврамов, Тимофій, подьячий приказу Великого палацу 315, 381

Аврелій, Марк *див.* Марк Аврелій

Адам (бібл.) 40, 55, 159, 163, 218

Адамович, Семен (1672–1674), ічнянський протопоп 27

Адріан (1627/37–1700), Московський Патріарх з 1690 р. 305

Азор, Хуан (Juan Azor Lorcitano) (1536–1603), іспанський теолог, каноніст, єзуїт 198, 199

*Аксьонов, Олексій (?–1782), торопечський купець 315, 382

*Аксьонова, Марія, дружина Олексія Аксьонова 382

Алан Лільський (Alain de Lille) (бл. 1128 – бл. 1203), французький теолог, філософ, цистеріанець 142

*Александровський, Серапіон (1748–1824), Київський і Галицький митрополит, член Св. Синоду 312, 379

Алексій Алексійович (1654 – 1670), російський царевич 26

Алексій Михайлович (1629–1676), російський цар з 1645 р. 13, 14, 25, 26, 117, 290, 293, 295, 296, 297, 315, 317, 330, 338, 339, 342, 370, 371, 374, 387

Алексій Петрович (1690–1718), російський царевич 387

Алкуїн Флакк Альбін (Flaccus Albinus Alcuinus) (735–804), англосаксонський теолог, бенедиктинець 219

Алмазов А. И. 225

Альберт Великий, св. (Albertus Magnus) (бл.1193–1280), німецький теолог, філософ, домініканець, один з учителів Церкви 32, 36–38, 40–42, 49, 50, 54, 65, 66, 68, 71, 72, 81, 260

Амвросій Медіоланський, св. (Ambrosius Mediolanus) (309–397), римський теолог, проповідник, один з Отців Церкви 159, 209, 210, 218

¹ У покажчику зірочкою (*Аврамій) позначено імена, згадувані у власницьких записах та на маргіналіях описаних у «Каталозі» примірників видань «Мир з Богом чоловіку» та «Наука про покаяння».

*Амфілохій, архимандрит 340
 Амфілохій Іконійський, св. (Ἀμφιλόχιος Ἰκονίου) (340–394), грецький теолог, один з Отців Церкви 217
 Ананія (бібл.) 387
 Андрѣєв, Софроній*, священник 311, 381
 Андрій Боголюбський (бл. 1111–1174), руський князь 29
 Андрій, апостол (бібл.) 13, 29
 *Андрій із с. Підсоснова 359
 Андрушко, В. О. 313
 *Анисим (Онисим), москвитин 383
 Анна, св. (бібл.) 245
 Ансельм Кентерберійський, св. (Anselmus Cantuariensis) (1033–1109), нормандський теолог, філософ, бенедиктинець, один з учителів Церкви 31, 85, 140, 141, 214
 *Антипов, Григорій, монах 306, 385
 Антоїне, Поль Габріель (Paul Gabriel Antoine) (1678–1743), французький теолог, єзуїт 200
 Антоній Печерський (бл. 982–1073), монах, засновник Києво-Печерського монастиря 250, 251, 262, 297, 298
 Антонін, св. (Antoninus) (1389–1459), італійський теолог, проповідник, домініканець 254
 Апресян, Р. Г. 197
 Аргентіна, Томас де *див.* Тома зі Страсбурга
 *Аресавська, Євдокія, протопопова сумська 311, 372
 Аристотель (Стагірит) (384 до н.е. – 322 до н.е.), давньогрецький філософ 5, 31–36, 41, 44, 53–55, 57, 58, 60, 61, 63, 72–74, 84, 87, 104
 Армашенко, Іван (? – після 1680), киево-печерський монах, співробітник лаврської друкарні 293, 294
 Арріага, Родріго (Arriaga, Rodrigo de) (1592–1667), іспанський теолог, філософ, єзуїт 86, 87, 92, 95, 99
 Арсеній Сатановський *див.* Сатановський, Арсеній
 Артемій (? – поч. 1570-х), російський монах, богослов 106–108

*Артишевич, Петро 352
 Аспілкуета, Мартин (Azpilcueta, Martín de, doctor Navarro) (1491–1586), португальський теолог, філософ, каноніст, августиніанець 197, 206
 Астарта (бібл.) 112

Б

Багалій, Д. І. 307
 Бандуровський, К. В. 199
 Баранович, Лазар (1616(?) – 1693), Чернігівський та Новгород-Сіверський архієпископ, богослов, проповідник 17–19, 21, 26, 27, 108, 112, 191–193, 291, 292–294, 305, 308, 316, 322
 Батий (1201–1255), хан Золотої Орди 28
 *Башмаков, Дементій (? – після 1700), хранитель царської печатки, голова Таємного приказу 315, 374
 Безбородько, Н. І. 84
 *Безводін, Прокопій 321
 Бекон, Роджер (Roger Bacon, Doctor Mirabilis) (1214–1292), англійський філософ, францисканець 57
 Белларміно, Роберто Франческо, св. (Roberto Francesco Bellarmino) (1542–1621), італійський теолог, єзуїт, кардинал, один з учителів Церкви 125, 129, 131
 Бем, І. Ф. 396
 Бенедикт XVI (Benedictus PP. XVI), папа Римський з 2005 р. 160
 Беринда, Памво (?–1632), ієромонах, лексикограф, друкар 145, 196
 Бернард Клервоський, св. (Bernardus Clavallensis) (1090–1153), французький теолог, цистеріанець, один з учителів Церкви 237
 Бель Габріель (Gabriel Biel) (бл. 1420–1495), німецький теолог, філософ, домініканець 76
 *Бичков, Іван (1858–1944), російський археограф, бібліограф 377
 Боброва, Є. І. 315, 381, 398
 Боброва, Марина 287, 324, 362
 *Богданов, Андрій (1692–1766), російський бібліограф 397

Боецій, Аніцій Манлій (Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius) (480 – бл.524), римський філософ, теолог 62, 84

Болховітинов, Євгеній 305

Бонавентура (Giovanni di Fidanza), (1221–1274), італійський філософ та теолог 76

Бондар, Наталія 6, 287, 289, 353, 354, 355

*Бонч-Бруєвич, Володимир (1873–1955), історик, етнограф, політичний діяч 384

*Борисов, Петро, стольник 315, 390, 391

Бочковська, Валентина 287, 324, 337, 390

Броджі Беркофф, Джованна 5, 7, 103

Брокгауз, Ф. А. 302, 315

Бруно, Джордано (Giordano Bruno) (1548–1600), італійський філософ, астроном 106

Брюховецький, Іван (1623–1668), гетьман 11, 16, 17, 19, 25, 110

Бударагін, Володимир 324

Бузенбаум Герман (Hermann Busenbaum) (1600–1668), німецький теолог, єзуїт 199, 200, 208, 253, 254, 259

Буланин, Д. 105

Булгаков, Сергій 190

Булика, Олександр 280

Бургундій Пізанський (Burgundius Pisanus) (?–1193), італійський правознавець 260, 261

Бурідан, Жан (Joannes Buridanus) (бл. 1300 – бл. 1358), французький філософ 76, 85

Буцьора, Ярослав 5, 7, 153, 160

В

Ваал (бібл.) 112

Варварич, Г. Є. 355, 398

*Варлаам, ієромонах 337

Варлаам, персонаж «Повісті про Варлаама та Йоасафа» 262

*Варлаам, схимонах 390

Варлаам Косовський *див.* Косовський Варлаам

Варлаам Ясинський *див.* Ясинський Варлаам

*Варфоломей 390

Василій Великий, св. (Basilius Magnus) (329–379), богослов, один з Отців Церкви

131, 137, 142, 147, 213, 214, 217, 227, 232, 235, 242, 261, 262, 352

Василій Новий, св. (Βασίλειος ὁ Νέος) (?–944 чи 952) 225, 249

*Василь 390

*Василь Єгорович 365

Введенський, А. І. 105

Верецагін, Є. М. 264

Вернер, Карл 58, 59, 66, 79

Веселова, Л. Ф. 321

Виговський, Іван (?–1664), гетьман 11, 121, 122, 124

Виговський, Йосиф (?–1730), унійний єпископ Луцький та Острозький 307

Винницький, В. 269

Вишенський, Іван (між 1545–1650 – після 1620), афонський монах, православний полеміст 106, 107

Вишневецький, Михайло Корибут (Michał Korybut Wiśniowiecki) (1640–1673) – король Речі Посполитої з 1669 р. 26

Віторія, Франсиско де (Francisco de Vitoria) (1486–1546), іспанський теолог, домініканець 32

Власовський, Іван 145, 149

Власто, А. П. 142

Волинський, Артемій (1689–1740), російський дипломат 315

Володимир Великий (Володимир Святославич), (958?–1015), великий князь Київський (980–1015) 29

Володимир Мономах (1053–1125), великий князь Київський (1113–1125) 28, 330

Вольф, Християн (Christian Wolff) (1679–1754), німецький філософ, правник 126

Вріє, Йозеф де (Josef de Vries) (1898–1989), німецький філософ, єзуїт 57, 65, 66

Вуск, Якуб (Jakub Wujek) (1541–1597), польський теолог, перекладач Біблії, єзуїт 220

Г

Гавриїл Севір *див.* Севір, Гавриїл

Гавриїл Філадельфійський *див.* Севір, Гавриїл

*Гаврилов, священник 311, 368

Галенчанка, Г. Я. 195

Гальченко, Олена 303

Галятовський, Йоаникій (*див.* Галятовський, Йоаникій)
 Гамільтон, Ендрю, московський дипломат XVII ст. 25
 *Ганзолевич, Гаврило, ісрей 311, 378
 *Ганицький, Антон 312, 378
Гарнак, Адольф фон 209
 Георгій Кониський *див.* Кониський, Георгій
 Георгій Щербацький *див.* Щербацький, Георгій
 Гервей (Hervaeus Natalis) (1260–1323), французький теолог, філософ, домініканець 76
 Гіппократ (бл. 460 до н. е. – бл. 370 до н. е.), давньогрецький лікар 72, 73
 Гоголь, Микола (1809–1852), український та російський письменник 103
Голенищев-Кутузов, Ілля 104, 105
 Голіцин, Василь (1643–1714), князь, московський державний діяч, дипломат 121
 *Голубев, Василь, підпоручик 315, 383
Голубев, С. 115
Голубева, Н. Д. 320
Голубинський, Євген 142
Гончар, Олена 287, 323, 375
Горбач, О. 282
Горобець, В. М. 168
 *Городець (Городецький), Йосип 314, 356
Горський, А. В. 234
Горфункель, А. Х. 319, 389, 398
 *Граков, Матвей, шацький міщанин 394
Гревс, М. 209
 *Григорій 390
 Григорій I Великий (Двоєслов), св. (Gregorius PP. I, Gregorius Dialogus, Gregorius Magnus) (біля 540–604), папа Римський, один з Отців Церкви 181, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 254, 261
 Григорій із Ріміні (Gregorius de Arimino, Ariminensis; Gregorio Novelli da Rimini) (бл. 1300–1358), італійський теолог, філософ, августиніанець 76
 Григорій Назіанзин (Богослов), св. (Gregorius Nazianzenos Theologus) (бл. 330–390), грецький богослов, один з Отців Церкви 232

Григорій Неокесарійський, св. (Gregorius Thaumaturgus) (?–270), єпископ Нової Кесарії 137
 Григорій Ніський, св. (Gregorius Nyssenus) (бл. 335 – після 394), грецький богослов, один з Отців Церкви 217, 235, 238, 240, 260, 261, 262
Грицевська, І. М. 320
 *Гричина (Гречина), Іван, ісрей 311, 378
Грінченко, Б. 282
Гумілевський (див. Філарет)
Гусейнов, А. А. 197
Гусєва, Олександра 287, 291, 323, 324, 365, 291, 392, 399

Г

Габріель *див.* Бель, Габріель
Галадза, Петро – 189, 195
 Гален, Клавдій (129–бл. 200), римський медик, філософ 72, 73
 Галілео Галілей (*Galileo Galileus*) (1564–1642), італійський астроном 106
 Галятовський, Йоаникій (бл. 1620–1688), архимандрит Єлецького Успенського монастиря, проповідник, богослов 105, 108, 112, 119, 122, 169, 170, 177, 178, 180, 181, 191, 220, 225, 234, 251, 290, 291, 294, 305, 307, 308
 Гарбо, Тома де *див.* Тома де Гарбо
 Гізель, Інокентій (бл. 1600–1683), архимандрит Києво-Печерської лаври, богослов 4, 5, 6, 9, 10, 12–15, 17–33, 48–65, 70–81, 83, 84, 87–102, 104, 106–114, 117–132, 140, 149, 150, 153–165, 168–170, 180, 183, 188, 192, 193, 195, 196, 205, 206, 208–262, 289–295, 300, 302, 303, 307, 308, 311, 312, 314–318, 331, 337, 392
 Гільйом із Шампо (Guillaume de Champeaux) (бл. 1070–1121), французький теолог, філософ 85
 Граціян, Флавій (Flavius Gratianus) (359 – 383), римський імператор (375–383) 217
 Грегорій (*див.* Григорій із Ріміні)
 Гроцій, Гуто (Grotius, Huig de Groot) (1583–1645), голандський філософ, теоретик права 126
Гудзяк Борис 195

Д

Давид (бібл.) 112, 117, 133, 219, 249, 260, 296

Дадикін, А. В. 320

Дамаскин, Йоан *див.* Йоан Дамаскин

Данилович, Теофіла (1607–1661), мати короля Речі Посполитої Яна III Собеського 308

Даровський, Роман – 90

Декарт, Рене (Renatus Cartesius, René Descartes) (1596–1650), французький математик, природодослідник, філософ 57, 59, 106

Децій, Траян (Decius Trajanus) (бл. 201–251), римський імператор (249–251) 136

*Дзик, Мелетій (?–1682), ігумен Київського Михайлівського Золотоверхого монастиря, проповідник 312, 350

Димитрій Ростовський, св.

Діана, Антоніо (Diana, Antonino) (1585–1663), італійський теолог і казуїст, театинець 200

Діанова Т. В. 302, 326

Діонісій Великий (Александрійський), св. (Dionysius Magnus) (?–265), єпископ Александрії, богослов 136

*Діонісій, ігумен Рихлівського монастиря 357

Дмитрій Донський (1350–1389), великий князь Московський 28

Димитрій Ростовський (1651–1709), Ростовський митрополит, богослов, проповідник, агіограф 108, 120, 290, 305, 307, 310, 314

Добровольський, П. М. 325

*Добромилський, Діонісій, ігумен Рихлівського монастиря 314, 356

Довга, Лариса 4, 5, 7, 108, 114, 119, 120, 121, 122, 167, 180, 183, 193, 302, 323

Доктор Наварра *див.* Аспілкуета, Мартин

*Донець, Григорій, священник 360

Дорошенко, Дмитро 12, 15, 16, 19, 22 24

Дорошенко, Петро (1627–1698), гетьман 11, 15–24, 27

Дубенський, Василь, московський дипломат середини XVII століття 15

Дубневич, Амвросій (?–1750), єпископ Чернігівський і Новгород-Сіверський, богослов 89, 90

Дунс Скот, Йоан (Johannes Duns Scotus) (1265–1308), шотландський теолог, філософ, францисканець 32, 42–44, 48–50, 55–58, 64–68, 71, 72, 85, 86, 90, 93, 129

Дуранд, Вільям (Wilhelmus Durandus) (бл. 1237–1296), італійський теолог, каноніст, літургіст, домініканець 76

Е

Егідій Римський (Aegidius Romanus)

(бл. 1243–1316), італійський теолог, філософ, августиніанець 76

Езоп (620 до н.е. – 564 до н.е.), давньогрецький байкар 108

Ейнгорн, Віталій 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 125

Енрикес, Енрико (Henrique Henriquez) (1536–1608), португальський теолог, казуїст, єзуїт 197

Еразм Роттердамський (Desiderius Erasmus Roterodamus) (1466–1536), голландський філософ, теолог 131

Еразм Чорноризець, персонаж Києво-Печерського патерика 250

Ефрон, І. А. 302, 315

Є

Євагрій Понтійський (Εὐάγριος, ὁ Ποντικός) (бл. 345–399), візантійський богослов, філософ, монах 235

Євдокимов, Павло 140

Євсевій Кесарійський, Памфіл (Eusebius Caesariensis, Pamphilus) (бл. 240–309), грецький богослов, екзегет, церковний історик, один з Отців Церкви 136

Євфимій, (?–1705), келар московського Чудового монастиря, полеміст 234

Єзекія (бібл.) 112, 117, 133, 296

*Єлена 390

Єпифаній Славинецький *див.* Славинецький, Єпифаній

Єронім, св. (Eusebius Sophronius Hieronymus) (бл. 347 – бл.420), грецький богослов, пе-

рекладач Біблії латинською мовою, учитель Церкви 55, 129, 219
Срьомін, І. П. 105

Ж

Жабокрицький, Діонісій (1652–1712), православний, потім. унійний Луцько-Острозький єпископ 305
Желехівський, Є. 281, 282
Желіборський Арсеній (1618–1662), Львівський, Галицький і Кам'янецький православний єпископ 196
Жерсон, Жан (Jean Gerson) (1363–1429), французький теолог 204, 254
Живов, Віктор 109, 116
Жиленко, Ірина 10, 28
Жильсон, Е. 55 – 57
Житецький, Павло 279
Жовтобрюх, М. А. 278
Жолудь, Никола, старший братчик Віленького братства Св. Духа (перша половина XVII ст.) 115
Жук, В. Н. 313
Жуковський, Аркадій 145, 146, 189
Журавльова, Ірина 324

З

Заболотна, Наталія 287, 323, 375
Задорожний, В. Б. 270
Закревський, Микола 24
Запаско, Яким 191, 304, 314, 319, 321, 323, 354, 361, 381–388, 391–398
Запольська, Н. Н. 104
Зарін, С. М. 239
Захарія Копистенський *див.* Копистенський, Захарія
Звєринський, В. В. 315
Зелінський, Ф. 209
Зизаній, Лаврентій (Зизаній-Тустановський) (60-ті рр. XVI – після 1634), протоієрей, богослов 230, 264
Зінченко, Світлана 287, 324, 357
*Зінковський, Андрій, підсоснівський пресвітер 359
*Зінковський, Василь, бошівський парох 359

*Зінковський Василь, лагодовський пресвітер 359
Златоуст, Йоан *див.* Йоан Златоуст
Зонара Йоан (Ιωάννης Ζωνάρας), візантійський історик XII ст., богослов 228

І

*Іван, Михайлів син 387
Іван Хреститель *див.* Йоан Предтеча
*Ігнатів, Федір 387
*Ігнат'єв, Григорій, сторож Успенського собору московського Кремля 370
*Ігнат'єв, Федір, священник новоладозької Кліментіївської церкви 312, 389
*Ізмайлов, Григорій, священник смоленської Вознесенської церкви 311, 367
*Іларіон, ієромонах московського Троїцько-Сергієвого монастиря 381
Ільїнський, Ф. М. 230
Інокентій Гізель *див.* Гізель, Інокентій
*Іоан, Стефанів син 339
*Іона, ієромонах 337, 338
*Іполит, послушник Добромилського монастиря 356
*Іриней Фальковський *див.* Фальковський, Іриней
*Іродіон 390
*Іродіонов, Іван 381
Ісаєвич, Ярослав 191, 289, 304, 314, 319, 321, 323, 354, 361, 381–388, 391–398
Ісидор Севільський, св. (Isidorus Hispalensis) (бл. 560–636), іспанський теолог, енциклопедист, один з Отців Церкви 242
*Ісихій, Сологуб, ієромонах Києво-Видубицького монастиря 342
Істомін, Каріон (1640-і – після 1718), монах, справщик Московської духовної типографії 312, 338
Ісиченко, архієпископ Ігор 5, 7, 133
*Іяков, Филипів син 339

Й

Йоаким (1620–1690), патріарх Московський з 1674 р. 109, 305
Йоан Богослов (бібл.) 134, 215, 364, 394
Йоан від св. Томи *див.* Пуансо, Йоан

Йоан Дамаскин, св. (Ioannes Damascenus) (бл.650–бл.750), візантійський богослов, один з Отців Церкви 131, 217, 221, 235, 239, 240, 242, 260, 261

Йоан Євангеліст (*див.* Йоан Богослов)

Йоан Златоуст, св. (Ioannes Chrysostomos) (бл. 350–407), грецький богослов, проповідник, один з Отців Церкви 138, 210, 211, 222, 226, 229, 233–235, 240, 241, 249, 253, 256, 260, 261, 293, 295

Йоан Касіян, Йоан Римлянин (Iohannes Cassianus) (бл.360–бл.435), засновник чернецтва у Галлії, богослов 135, 227, 235, 237–239, 241

Йоан Китрський (ἐπίσκοπος Κίτρον) (кін. XII – поч. XIII ст.), грецький богослов, каноніст 228

Йоан Мосх (Ἰωάννης Μόσχος) (550–619), візантійський монах, богослов 228

*Йоан, «патріарх многострадний» 390, 401

Йоан IV Постник (Ἰωάννης Δ' Νηστευτής) (?–595) константинопольський патріарх з 582 р., богослов 196, 211

Йоан Предтеча (Хреститель) (бібл.) 120, 133, 250, 321, 365, 394

Йоан Росцелін (Joannes Roscelinus) (бл.1050 – бл. 1122), французький теолог, філософ, бенедиктинець 85

*Йоан Сергєєв, диякон московської церкви Іллі Пророка на Воронцовому полі 362

Йоан Солсберійський (Johannes Saresberien-sis) (1115/1120–1180), англо-французький теолог, філософ, бенедиктинець 85

Йоан Схоластик (Йоан Антіохійський) (бл. 503–577), константинопольський патріарх з 565 р. 142

*Йоаникій, архимандрит яблочинського Свято-Онуфріївського монастиря 314, 352

Йоаникій Галятовський *див.* Галятовський Йоаникій

*Йоасаф, Смоленський єпископ 311, 314, 367

Йоасаф Кроковський *див.* Кроковський Йоасаф

Йоасаф II, московський патріарх (1667–1672) 290, 295

*Йона Ізограф, ієромонах московського Чудового монастиря 337

Йосафат (др. пол. XVII ст.), києво-печерський ієромонах, дозорця Лаврської друкарні 293, 294

Йосафат Кунцевич *див.* Кунцевич, Йосафат

*Йосафат Сретенський 368

Йосипенко, Сергій 4

Йосиф Кононович-Горбацький (*див.* Кононович-Горбацький, Йосиф)

Йосиф Тризна (*див.* Тризна, Йосиф)

Йосиф Тукальський (*див.* Тукальський, Йосиф)

Йосиф Шумлянський (*див.* Шумлянський, Йосиф)

Йосія (бібл.) 112, 117, 296

К

Кагамлик, Світлана 294, 313

Кастан, Томазо де Bio (Cajetanus (Cajetan), Tommaso de Vio (1469–1534), італійський теолог, філософ, генерал Ордену домініканців, кардинал 76, 98, 101

Калиновський, Стефан (бл.1700–1753), Великоновгородський і Великолуцький архиєпископ, проповідник 87

Каліст I (Callistus I) (? – бл. 223), папа Римський 137, 138, 141, 148

Калугін, В. В. 104

Кальвін, Жан (Jean Calvin) (1509–1564), реформатор Церкви, теолог 143

Камєнєва, Тетяна 291, 399

Канізій, Петро (Petrus Canisius) (1521–1597), нідерландський теолог, єзуїт 243

Кано, Мельхіор (Cano, Melchor) (1509–1560), іспанський теолог, домініканець 31

Капреол Йоан (Johannes Capreolus) (бл. 1380–1444), французький теолог, філософ, домініканець 76

Каратаєв, Іван 304, 323, 377, 395

Карєєв, М. І. 209

*Карпинський, Леон 369

Карпович, Леонтій (1520–1620), володимирський і берестейський єпископ, проповідник, полеміст 309

- *Карпович, Теофілакт, ієромонах 352
Карташев, А.В. 149
 Касич Бартоломей (Bartholomaeus Kasić) (1578–1650), далматинський теолог, єзуїт 211
 Касіян Сакович *див.* Сакович, Касіян
 Катерина, св. вчч. 150
Кашикарова, І. Д. 320
Каиуба, Марія 106, 107
 Кипріяні Карфагенський (Cyprianus Thascius Caecilius) (бл.200–258), грецький богослов, один з Отців Церкви 235
 Кирило (др. пол. XVII ст.), ієромонах Києво-Печерської лаври 290, 294
 Кирило (Костянтин) Філософ, св. (827-869), грецький богослов, творець слов'янської абетки 142, 264
Кисельов, Роман 4, 5, 7, 193, 263, 266, 324
 *Кікін, Василь (р. н. н. – 1676), московський стольник 315, 387
 *Кікін, Іван (1660–1723), московський стольник 386, 387
 *Кікін, Петро, московський стольник 386
Кіреєва, Галина 324
 Клещанський, Себастьян (Kleszczański, Sebastian) (1647–1708), польський теолог, філософ, єзуїт 106
 Климент IV (Clemens PP. IV) (бл.1200–1268), папа Римський з 1265 р. 249
 Климент VIII (Clemens PP. VIII) (1536–1605), папа Римський з 1592 р. 202, 213
 Ковалевський, В., викладач Полтавського єпархіального жіночого училища 307
Ковальчук, Галина 323
Козут Зенон 5, 7, 9
 Козачинський, Михайло (1699–1750), архимандрит Слуцького Троїцького монастиря, намісник митрополита Київського, Галицького і всієї Малої Росії, богослов 87
 Козловський, Григорій, князь, московський державний і політичний діяч XVII ст. 25
Колибанова, К.В. 311, 317
Колосовська, Ольга 324
 *Колотушкін, Д_С_А 365
Кольбух, М. 262
 Комптон Карлтон, Томас (Thomas Compton Carleton), (1591–1666), англійський теолог, філософ, єзуїт, теолог 86
Кондзьолка, В. В. 84
 Кониський, Георгій (1717–1795), Мстиславський, Оршанський і Могильовський архієпископ, проповідник 51, 87, 106, 107
Коновалова, Ж.Ф. 314
Кононенко, Ірина 287, 324, 362
 Кононович-Горбацький, Йосиф (?–1653), Мстиславський, Оршанський і Могильовський єпископ, богослов 52, 83, 102
 Константин Великий (Flavius Valerius Aurelius Constantinus) (272–337), римський імператор (306–337) 117
 Коперник, Миколай (Nicolaus Copernicus Torunensis) (1473–1543), польський астроном і математик 106
 Копистенський, Захарія (?–1627), Києво-Печерський архимандрит, богослов, полеміст 106, 196
Корзо, Маргарита 5, 7, 145, 171, 181, 189, 192, 193, 195, 226, 231
 *Короваєвська, Єлизавета, ігуменя белбаського Троїцького монастиря 314, 384
Корогодіна, М.В. 213, 221, 224, 225, 251
Каратаєв, Іван 377
 Косов, Сильвестр (?–1657), Київський православний митрополит, богослов, агіограф, полеміст 13, 196, 209, 210, 229, 291
 Косовський Варлаам (бл. 1654–1721), смоленський і дорогобузький митрополит 313
 *Костянтинов, Лука, священник Воздвиженської церкви 311, 390
 *Котельников, А. А. 367
Котусенко, Віктор 56
 *Красильников, Афанасій 377
 *Красовський, Яків, священник Успенської церкви Оєцької слободи 311, 339
 Крєвза, Лев, свм. (?–1638), смоленський і чернігівський унійний архієпископ, богослов, полеміст 195
Кривенко, М. 319
Крижановський, Г. 307, 341, 398
Криловський, А.С. 341, 398
 Кроковський, Йоасаф (?–1718), Київський православний митрополит 87, 293
Ксав'є, Леон-Дюфур 133
Кубанська-Попова, М. М. 354, 398

Кубицький, А. В. 84
 Куйбишева, В. В. 320
 Кукушкіна, М. В. 310
 Кулябка, Сильвестр (1704–1761), санки-пестербурзький і шліссельбурзький архієпископ, богослов 89
 Кунцевич, Йосафат свм. (1580–1623), половецький унійний архієпископ 195
 Кунцлер, Міхаель 143, 145
 Курбський, Андрій (1528–1583), князь, релігійний письменник 106
 Курило, О. 279
 *Куричков, Філіп, іжевський купець 376
 Курінний, П. 303, 386
 Кушка (Кушва?), Тимофій, києво-печерський ієромонах, друкар лаврської друкарні (остання третина XVII ст.) 294

Л

Лаврентій Зизаній *див.* Зизаній, Лаврентій
 *Лаврінов, Кирил, тульський купець – 315, 372
 Лазар Баранович *див.* Баранович, Лазар
 Лас Казас, Бартоломе де (Bartolomé de Las Casas) (1484–1566), іспанський теолог, історик 32
 Латерна, Мартін (Martin Laterna) (бл. 1552–1598), польський проповідник, єзуїт 245
 Лев Кревза *див.* Кревза, Лев
 *Левицький, Михайло (1774–1858), Галицький митрополит, перший кардинал Греко-Католицької Церкви 314, 359, 360, 401
 Ледесма, Педро де (Pedro Ledesma) (1544–1616), іспанський теолог, домініканець 118, 125, 129–131
 Леон Мамонич *див.* Мамонич, Леон
 *Леонтієв, Петро, церковний староста 381, 390, 391
 *Леонтій з Білополя 372
 Леонтій Карпович *див.* Карпович, Леонтій
 Леренман, М. М. 320
 Литвинов, Володимир 80
 Литоній, Мелетинський єпископ 217
 Лихачов, Дмитро 104
 Лінч Джозеф 140

Ліпсій, Юст (Justus Lipsius) (1547–1606), голландський філософ, історик, правник 126, 131
 Лісовий, Василь 51
 Лобанов, В. В. 320
 Лобковіц, Хуан Карамуель (Juan Caramuel y Lobkowitz) (1606–1682), іспанський богослов, математик, філософ 86
 *Логгин, схимонах 390
 Лойола, Ігнатій (Ignacio López de Loyola) (1491–1556), іспанський богослов, засновник Товариства Ісуса 144
 *Ломиковський, Парфеній, ігумен Підгорецького монастиря 314, 356
 Лопатинський, Теофілакт (1680–1741), Тверський і Кашинський архієпископ, віце-президент Синоду 313
 Лорте, Йозеф 143
 Лосєв, А. Ф. 105
 Лосієвський, Ігор 287, 323, 361, 362, 398
 Лотоцький, Олександр 145
 *Лука, Костянтинів син *див.* *Костянтинів, Лука
 *Лукашевич, Іван 366, 393, 394
 Луннов, С. П. 315
 Лютер, Мартін (Martin Luther) (1483–1546), німецький теолог, реформатор Церкви 126, 143, 245

М

Мазєпа, Іван (1639–1709), гетьман 111, 116, 117, 121, 124, 125, 132, 314
 Макарій Великий, св. (бл. 300–391), один із засновників монашества, автор духовних бесід 135
 Максим Грек (Михайл Триволіс) (бл. 1470–1555) – православний богослов, письменник, перекладач 108
 Максимович, Йоан, св. (1651–1715), Тобольський митрополит, богослов 293
 *Малиновський, Платон (?–1754), Московський і Севський архієпископ, член Св. Синоду 313, 374, 375
 Малиновський, І. 179
 Мамонич, Леон, віленський книговидавець (к. XVI – поч. XVII ст.) 195

Манасія (бібл.) 112, 117, 296
 Марія Єгипетська (344–421), пустельниця та аскетка 113, 297
 Марія Магдалина (бібл.) 113, 297
 Марк Аврелій (Marcus Aurelius Antoninus) (121–180), римський імператор (161–180), філософ 120
 Марсилій Падуанський (Marsilio da Padova) (бл. 1275–1343), італійський філософ 76
 Маслов, Сергій 313, 352, 353
 Мастрі, Бартоломео (Bartolomeo Mastri) (1602–1673), італійський теолог, філософ, францисканець 86
 Матвєєв, Артамон (1625–1682), московський дипломат 22, 23
 Матвєєв, Павло 14
 Матвієнко, А. М. 270
 Матфей (бібл.) 226, 229, 234, 240, 253, 260
 Мендоса, Педро Гуртадо де (Pedro Hurtado de Mendoza) (1578–1651), іспанський теолог, філософ, єзуїт 76, 86, 92, 95, 99
 Менжинський, києво-печерський ієромонах, друкар Лаврської друкарні 293
 Мефодій, єпископ *див.* Филімонович, Мефодій
 *Микита, священник Спаської церкви 383
 Миловидов, Олександр 304, 321, 391, 398
 Миславський, Афанасій (?–1714), Києво-Печерський архимандрит 317
 *Мисов, Потап, посадський чоловік з м. Ладоги 312, 389
 Михайло Козачинський *див.* Козачинський, Михайло
 *Михайловський, Іван 385
 *Михайловський, Микола (1815–1877), статський радник 325, 326
 Мищик, Юрій 309
 Мілош, Никодим (1845–1915), Далматино-Істрійський єпископ, богослов 137
 Млодзяновський Томаш (Tomasz Młodzianowski) (1622–1686), польський теолог і проповідник, єзуїт 200
 Многогрішний, Дем'ян (1631–1703), гетьман 17, 19, 20
 Могила, Петро св. (1596–1641), Київський православний митрополит, богослов, по-

леміст 12, 107–109, 114, 115, 119, 123, 127, 128, 130–132, 145–148, 150, 181, 188–193, 196, 209–211, 216, 218–221, 223–229, 231, 233, 236, 260, 266, 305, 317
 Мозер, Міхаель 263, 264, 265, 277, 281
 Мойсей (бібл.) 133, 151, 249
 Мойсієнко, В. М. 270
 Моліна, Луїс де (Louis de Molina) (1535–1600), іспанський богослов, єзуїт 76
 Монте, Джованні Марія дель *див.* Юлій III
 Мордвінцев, В. 149
 Мосчицький, Миколай (Mościcki, Mikołaj z Mościsk) (1559–1632), польський теолог, філософ, домініканець 201, 205, 206, 208, 209, 212, 215, 217, 225, 227, 228, 235, 240, 242–247, 254–259
 Мстиславець, Петро (? – бл. 1580), білоруський друкар – 105
 Мужилівський Анатолій, чернець Києво-Печерської лаври 317
 Мужилівський Андрій (? – після 1631) києво-печерський ієромонах, полеміст 317
 Мушич, Олексій (XVII ст.), києво-печерський ієромонах, друкар лаврської друкарні 294

Н

Нааке-Накенський 315
 Наварра *див.* Аспілкуета, Мартин
 *Надаржинський, Тимофій (р. н. н. – 1729), схимонах, настоятель Охтирського Благовіщенського монастиря, духівник Петра I. 315, 381
 Назаров, В. М. 197
 Нарішкіна, Наталія Кирилівна (1651–1694), московська цариця, мати Петра I 387
 Немезій Емеський, візантійський богослов IV–V ст., один з Отців Церкви 240, 261
 Немировський, Є. Л. 320
 *Немов, Олексій 395
 Нері, Філіппо (Filippo Romolo Neri) (1515–1595), італійський теолог, засновник Конгрегації ораторіанців 130
 Нестор-літописець, св. (1055–1113), києво-печерський монах, літописець 10, 331
 *Нестор, чернець Софронієвої пустині – 337

*Никита (поч. XX ст.), «Спаський піп, що в Чигесах» 383

Никитенко, О. В. (1805–1877), історик літератури, цензор 320

*Никифор 390

Никифор I Сповідник (?–828), Константинопольський патріарх (806–815) 216, 232, 251

Никон (Нікіта Мінов) (1605–1681), Московський патріарх (1652–1667) 117, 314, 317

*Нирцов, Олександр 386

Нічик, Вілерія 51, 80

Новаковський, Пшемислав 146

*Новосадович, Олексій, житель с. Матвіївка Тарашанського уїзду 378

Новоструєв, К. И. 234

Номис, М. 284

О

Овієдо, Франсиско де (1602–1651) (Francisco de Oviedo Madritano), іспанський теолог, єзуїт 76, 86, 92, 95, 99

Огієнко, Іван 142

Ойтози, Е. 311, 321

Оккам, Вільям (William of Ockham) (бл. 1285–1349), англійський філософ, францисканець 32, 85

Олександр (р. н. н. – 1699), Великоустюзький і Тотемський єпископ 314

Олександр Гальський (Alexander de Hales) (бл. 1170–1245), французький богослов, філософ, францисканець 249, 260

Олексій Тур *див.* Тур, Олексій

*Онков, Єфим, священник суздальської Богоявленської церкви 384

Ордин-Нащокін, Афанасій (1605–1680), московський державний діяч, дипломат 14, 16–18, 20, 22

Оріген (Origenes Adamantius) (бл. 185–254), грецький теолог, філософ 136, 138

П

Павленко, С 314

Павло, Роменський протопоп 368

Павло (бібл.) 114, 150, 159, 162, 209, 218, 249, 254

*Павло, ісрей 350

Павло V (*Camillo Borghese*) (1552–1621), папа римський з 1605 р. 211, 223, 259, 295
Павлов, А. С. 196, 214, 216, 217, 227, 228, 232

Паладій Єленопольський (бл. 364–430рр.), грецький агіограф 135

Панч, Джон (Понціус, Johannes Poncius), (бл. 1603–1672), ірландський теолог, філософ, францисканець 86

*Пастухов, Ф 351

Пац, М. Казимир, гетьман Великого Князівства Литовського (1667–1682) 26

*Пелагія, схимонахія 390

Пеньяфортський, Раймунд *див.* Раймунд з Пеньяфорте

**Перети, Володимир* 344, 345, 387, 388

Петро I (Великий) (1672–1725), російський імператор 109

Петро (бібл.) 113, 296

Петро Ломбардський (Petrus Lombardus) (? – бл. 1160), італійський богослов, філософ 141

Петро Могила *див.* Могила, Петро

*Пивоваров, В.А. 389, 401

Пимин, отець, персонаж з Требника 217

Піккйо, Рікардо 104

Пітч, Роланд 5, 7, 31

Платон (427 до н. е. – 347 або 348 до н.е.), давньогрецький філософ 59, 63, 75, 84, 85, 104

Плохій, Сергій 116, 122, 125, 149, 188, 191

Поводовський, Єронім (Hieronim Powodowski), (бл. 1543–1613), польський проповідник, полеміст 200, 220

*Погодін, Михаїл (1800–1875), російський історик, археограф, бібліофіл 376, 377, 396

Поздєєва, І. В. 317, 320

*Покровський, Яків, ісрей 388

Поланко, Хуан (Juan Polanco) (1516–1577), іспанський теолог, єзуїт 200

Полікарп, св. (?–1182), ігумен Києво-Печерського монастиря 29

Полонська, І. М. 291, 323, 399

Полоцький, Симеон (1629–1680), білоруський богослов, проповідник, вихователь

дітей царя Алексія Михайловича 106, 295, 312
 Полуботок, Павло (1660–1724), наказний гетьман 314
 Полховський, Серапіон (?–1704), Могилевський, Оршанський та Слуцький єпископ 23, 24
 Понціус *див.* Панч, Джон
 *Попов, Павло 298, 351, 352, 371
 Порфирій (232–305), грецький філософ 84, 85, 93
 Предмирський, Федір, староста в маєтності Києво-Печерської лаври 25
 Прокопович, Теофан (1677–1736), віце-президент Синоду, великоновгородський та великолукський архієпископ, богослов, проповідник 51, 80, 87, 106, 107, 114, 117, 132
 *Прокопій 350
 *Протопопов, Іван, священник 311, 339
 *Протопопов, Максим 311, 366
 Пуансо, Йоан (Poinsot, João, Jean de Saint-Thomas) (1589–1644), іспанський теолог, філософ, домініканець 86, 98, 99, 102
 Пурхоцій (Пуршо), Едмунд (Edmond Purchot, Purchotius) (1651–1734), французький філософ 59
 *Пушков, Георгій 311, 367
 *Пуштанський, Филип, пресвітер 354

Р

Радивилівський, Антоній (?–1688), ігумен Київського Пустинно-Микільського монастиря, проповідник 191, 291, 294, 308, 309
Радлов, Е. Л. 105
 Раймунд із Пеньяфорте, св. (Ramon de Penyaafort) (1180–1275), іспанський теолог, каноніст, домініканець 142, 220
 *Ра(о)хманінов, Петро, подьячий Помісного приказу 315, 376
 *Рибченко, Максим 363
Римарович, Ірина 323
Рогович, М. Д. 84
Родоський, Олексій 304
 Романови, династія 13, 25, 27, 30, 290, 294, 295

Ромодановський, Федір (1640–1717), князь, московський воєначальник 23, 24
 Ростовський, Дмитрій *див.* Дмитрій Ростовський
Ростовцев, М. І. 209
 Росцелін Йоан *див.* Йоан Росцелін
Роте, Ганс 9, 10, 121, 125
Румовський, Н. 314
 Юриковичі, династія 28

С

Савельєв, Олексій 324
 Сагайдачний, Петро (1560–1622), гетьман 115
 Сакович, Касіян (1578–1647), православний монах Київського Братського монастиря, згодом унійний архимандрит Дубенського Свято-Покровського монастиря, потім монах-августиніанець, богослов, поєміст 52, 54, 55, 59, 72, 75, 81, 145, 146
 Салтиков, Петро (?–1690), московський придворний 317
 Сальський, Франциск *див.* Франциск Сальський
 Самойлович, Іван (поч. 1630-х рр. – 1690), гетьман 22, 23, 24, 25, 27, 28, 30
Сасина, М. С. 294
 Сатановський Арсеній (? – після 1653), ієромонах Києво-Братського монастиря, перекладач, текстолог 13
Свенціцький, Іларіон 304, 359, 360, 398
 Севір, Гавриїл (1541–1616), Філадельфійський митрополит, богослов 210, 234
 Сегвері, Паоло (Paolo Segueri) (1624–1694), італійський теолог, єзуїт 201
 Серапіон Александровський *див.* Александровський, Серапіон
 Серапіон Полховський *див.* Полховський, Серапіон
 Сергєєв, Іван, дякон воронцовської Іллінської церкви (Москва) 311
Серова, М. Г. 320
Серяков, С. О. 313
 Сильвестр Косов *див.* Косов, Сильвестр
 Сильвестр Кулябка *див.* Кулябка, Сильвестр
 Сильвестров 378

Симеон, ієрей Підсоснівський 359
 Симеон Полоцький *див.* Полоцький, Си-
 меон
Симчич, Микола 5, 7, 83, 89, 92
Сімович, В. 279
 Сковорода, Григорій (1722–1794), україн-
 ський філософ 51
 *Скольський, Йосип, ігумен Святобogos-
 ловський львівський 314
 Славинецький, Єпифаній (поч. XVII ст. –
 1675), монах Московського Чудова мо-
 настиря, богослов, перекладач 13, 106
 Сльозка, Михайло (?–1667) – львівський
 книговидавець 115
Слуцький, А. 318
Смирнов С. І. 139, 140, 142, 213, 251
 Смотрицький, Мелетій (1577–1633), По-
 лоський православний єпископ, згодом
 архимандрит Дерманського унійного мо-
 настиря, мовознавець, полеміст 114
 Собеський Якуб (Jakub Sobieski) (1588–
 1646), руський воєвода, краківський каш-
 телян, батько короля Яна III Собеського
 308
 Собеський Ян *див.* Ян III Собеський
 Сократ (469 до н.е. – 399 до н.е.), давньо-
 грецький філософ 63
 Соловей, Тетяна 324
 Соловйов, Володимир (1853–1900), росій-
 ський філософ, богослов, поет 125
 *Сологуб, Ісихій, ієромонах Києво-Виду-
 бецького монастиря 313, 362
 Сото, Домінго де (Soto, Domingo de) (1495–
 1560), іспанський теолог, філософ, домі-
 ніканець 76
 Софонович, Теодосій (?–1677), ігумен Ми-
 хайлівського Золотоверхого монастиря
 22, 291, 294, 307
 Спіноза, Бенедикт (Барух) (Benedictus De
 Spinoza) (1632–1677), нідерландський фі-
 лософ 91
Срезневський, Всеволод 306
 *Сретенський, Йосафат (1768–1827), Моги-
 льовський і Вітебський архієпископ 368
 Стефан Яворський (*див.* Яворський, Сте-
 фан)
Стефановський, І. К. 310

Стратій, Ярослава 5, 7, 51, 168
Стоянович, Любомир 311, 317, 321
 *Стрельбицький, Варфоломій 356, 357
 Стрийковський Мацей (Maciej Strykowski)
 (бл.1547 – після 1582), польський історик
 331
 *Строев, Павло (1796–1876), російський ар-
 хеограф, історик, бібліограф 369
 *Стр[с]кий, Феодор 359
 Суарес, Франсиско (Francisco Suárez) (1548–
 1617), іспанський філософ та теолог, єзу-
 їт 32, 33, 42, 44, 45, 46, 48, 50, 55, 57, 58,
 61, 63, 64, 67, 68, 69, 71, 73, 74, 76, 78, 86,
 90, 91, 100, 101, 197
Суворов, М. 310
Сулима, Микола 108
Сумцов, Микола 14, 105, 120, 122, 125, 168,
 302, 305
 Суховій, Петро (1645–?), гетьман 17

Т

Таїрова-Яковлєва, Татьяна 111, 121
 Тамбуріні, Томазо (Tommaso Tamburini)
 (1591–1675), сицилійський теолог, єзуїт
 200
 Тарасевич, Леонтій (? – бл.1703), україн-
 ський гравер-мідеритник та офортист 297
Тарнопольська, Ілона 10, 29
 Теодосій Великий, св. (Theodosius I Flavius)
 (347–395), римський імператор (379–395)
 217
 Теодосій Софонович *див.* Софонович, Тео-
 досій
 Теофан Прокопович *див.* Прокопович, Тео-
 фан
 Терещкий Гжегож (Grzegorz Terecki) (1596–
 1659), польський теолог, павлін 201
 Тертуліан, Квінт Септимій Флорент (Quintus
 Septimus Florens Tertullianus) (бл. 160–
 230), римський філософ, теолог 135, 136
 Тильковський Войцех (Wojciech Tylkowski)
 (1625–1695), польський теолог, єзуїт 201
 Тимофій, ієромонах 306
 Тимофій Щербацький *див.* Щербацький,
 Тимофій
 Тит св. (? – бл. 1190), препод., києво-печер-
 ський пресвітер 241

Титов (Тітов), Федір 290, 293, 294, 295, 300, 304, 306, 317, 323, 345, 350, 399

Ткачук, Марина 4

Толедо, Франциско (Francisco Toledo)

(1532–1596), іспанський теолог, екзегет, філософ, єзуїт 76

Толочко, Олексій 127

Тома Аквінський, св. (Thomas de Aquino, Aquinata) (1225/26–1274), італійський теолог, філософ, домініканець 32, 40, 42–44, 46, 47, 50, 53, 56, 58, 60, 64, 65, 67, 71, 72, 76, 85, 86, 93, 98, 101, 143, 160, 198, 199, 201, 202, 213, 217, 218, 221, 229, 233, 235–243, 252, 259 – 261

Тома де Гарбо (Thomas de Garbo) (1305–1370) італійський медик 76

Тома зі Страсбургу (Thomas de Argentina) (1275–1357), німецький теолог, філософ, августиніанець 76

*Тредьяков, Костянтин, диякон с. Уварова 311, 367

Тризна, Йосиф (?–1655/56), архимандрит Києво-Печерської лаври, богослов, агіограф 10

Трубецькой, Юрій (1668–1739), князь, російський дипломат 22

Тукальський Йосиф (?–1676), православний київський митрополит 15–19, 23

Туптало, Данило *див.* Димитрій Ростовський

*Тур, Олексій 316, 347

Турій, Олег 195

Тяпкін, Василь, московський дипломат (сер. XVII ст.) 15

У

*Уваров, Олексій (1825–1884), граф, російський колекціонер 311, 367, 372

Ужевич, І. 264

Унглерова, Єлена (Helena Unglerova), власниця краківської друкарні (XVI ст.) 200

Ундольський, Вукол 304, 310, 323, 351, 361, 372

Урбан VIII (Maffeo Barberini) (1568–1644), папа Римський з 1623 р. 253

Успенський, Н. Д. 211, 223, 233, 264, 266

Ф

Фавст-маніхей (IV ст.), єпископ маніхейів 218

Фальковський, Іриней (1762–1823), Чигиринський, Смоленський і Дорогобузький єпископ, історик, природознавець 312, 313, 346, 349

Федір Алексійович (1661–1682), московський цар 121

Федоров, Іван (1510/1530–1583), український і російський друкар 105

*Федотов, Онисим (поч. XVIII ст.), мешканець Санкт-Петербургу 383

Феодора Цареградська, св., (?–940), черниця, послідовниця св. Василя Нового 225, 249

Феодосій Печерський, св. (1036–1074), засновник Києво-Печерського монастиря 297, 298

Феофілакт Лопатинський *див.* Лопатинський, Теофілакт

Филимонович, Мефодій (XVII ст.), Могилівський, Мстиславський і Оршанський єпископ, місцеблюститель Київського митрополичого престолу (166–1663) 16, 110

*Филипов, Іллішко, новгородський сотник 311, 383

Філарет (Гумілевський) 302

Філарет, ієродиякон Миколаївської пустині Московського уїзду 381

Філарет, патріарх Московський 115, 127

Флоровський, Георгій 153

Фотій (Феофілакт), св. (бл. 820–бл. 890), Константинопольський патріарх (858–867; 877–886), один з Отців Церкви 142

Франко, Іван 284, 319, 324

Франциск Сальський, св. (Franciscus Salesius; François de Sales) (1567–1622), французький теолог-аскет, єзуїт, засновник конгрегації візитанок, Учитель Церкви 204

Фрік, Девід 125

Х

*Хавський, Петро 369

Ханенко, Михайло (1620–1680), гетьман 17
Харішин, М. 149

Харлампович Костянтин 13

Хижняк, Зоя 313

*Хлудов, Олексій (1818–1882), московський купець-старообрядець, бібліофіл 371

Хмельницький Богдан (1596–1657), гетьман 11, 12, 110, 116, 117, 124, 190

Хойнацкий А. Ф. 211

Ц

*Царський, Іван (?–1853), московський купець-старообрядець 304, 372

Целестин V (Caelestinus) (1215–1296), папа Римський 226

Ципін В. А. 196, 216

Цицерон (Marcus Tullius Cicero) (106 до н. е. – 43 до н. е.), давньоримський політичний діяч, оратор 221

Ч

Чекаловський, Федір, московський дипломат 15

Чепіга, І. П. 178, 220

Чижевський, Дмитро 103, 130

Ш

Шамрай, Мргарита 316, 317, 338, 339, 348, 399

Швець, Наталія 287, 324

Шевельов, Юрій 265, 266, 269, 271, 272, 275, 279

Шевченко, Тетяна 145

Шевчук, В. О. 313

Шемета, Юлія 320, 324

*Шептицький, Андрей (1865–1944), митрополит Греко-Католицької Церкви 314, 318, 319, 324, 357, 358

Шереметьєв, Петро (?–1690), московський воєвода 15, 16

*Ширяєв, Александр (р. н. н. – 1841), московський книгопродавець, бібліофіл 382

Шляпкін, Ілля 290, 305, 307, 310, 314, 318, 319

Шмонін, Дмитрій 68, 69

Шпет Г. Г. 105

Штелін, Я. Я. 396

*Штер, Масивич 384

Шубін, Андрій 4

Шумлянський, Йосиф (1643–1708), православний, згодом унійний Львівський єпископ 23

Щ

*Щапов, Павло (1848–1888), російський бібліофіл 373

*Щолоков, Калістрат, купець 315, 388

Щербацький, Георгій (1725–1754), ієромонах київського Софійського монастиря, філософ 57, 59

*Щербацький, Тимофій (1698–1767), Київський, Галицький, згодом Московський і Калузький православний митрополит 313, 374, 375

Ю

Юда (бібл.) 233

Юлій II (Iulius PP. II) (1443–1513), папа Римський з 1503 р. 253

Юлій III (Iulius PP. III) (1487–1555), папа Римський з 1550 р. 201

Юріна, Людмила 324

Юрій Змієборець (бібл.) 298

Юркевич, Памфіл (1826–1874), український філософ 103

Юстиніан (Flavius Petrus Sabbatius Iustinianus) (483–565), візантійський імператор 117, 142

Я

Явель (Chrysostomus Javellus, Chrysostomus Casalensis) (1470–1538), італійський теолог, філософ, домініканець 76

*Яворський, Стефан (1658–1722), Рязанський і Муромський митрополит, президент синоду, богослов, проповідник 51, 106, 107, 108, 109, 110, 114, 116, 119, 120, 127, 130, 131, 132, 309, 313, 318, 319, 362, 375

Ягве (бібл.) 112

Яків (бібл.) 134

Яковенко, Наталія 4

*Яковлев, Кіндрат 311, 368

*Яковлев, Юрій 385

Ян Казимир Ваза (Jan II Kazimierz Waza) (1609–1672), король Речі Посполитої 26
Ян III Собеський (Jan III Sobieski) (1629–1696), король Речі Посполитої 22, 308

Ясиновський, А. 210

Ясинський, Варлаам (?–1707), Київський православний митрополит, богослов, проповідник 116, 117, 119, 124, 125, 293

Янушовський Фердинанд (Ferlynand Ohm-Januszowski) (?–1712), польський теолог, домініканець 206

Яременко, Максим 175, 191

A

Albertus Magnus 36, 54, 73

Aristoteles, Αριστοτέλους 33, 35, 40, 44, 53, 60, 62, 63, 74, 75, 98, 102

Arriaga, Rodericus 92, 95

B

Baron, A. 229

Bednarsky, Dushan 126

Berton, Carlo 101

Bloomfield, M. W. 236

Borgnet, A. 36

Breck, John 160

Brogi Bercoff, G. 109, 117, 126, 127

Briggs, R. 205

Brückner, A. 264

Busenbaum, H. 199, 208, 238, 244, 252

Bylina, St. 201

C

Cajetanus Thomas de Vio 98, 101

Canisius, Petrus 220

Castellote, Salvador 44, 62, 101

Cheresh, E. Allen 104

Cracraft, J. 259

Cross, Frank L. 114, 140, 141

D

Darowski, R. 90

Delumeau, J. 201, 203, 204, 254

Derdziuk, A. 200, 202, 247, 255

* Dobaczewski, Innocencij 355

Dobiosz, H. 201

Dovha, L. 126

Drączkowski, Fr. 260

Duns Scotus, Iohannes 42, 66, 67, 90

Dziuba, A. F. 205

E

Eschweiler, Karl 32, 48

Estreicher, K. 206

Euzebij Pimin 147

F

Filthaut, E. 36

Florovsky, G. 154, 156

Frick, D. 114

Fulman, M. 223

G

Geyer, B. 36

* Giezsztaski, Jan 354

Giseliuss, Innocentius 48, 53, 55, 56, 58–62, 64, 65, 70, 74, 75, 77, 80

Gonzalez A Peña, Vincentius 91

Grabmann, Martin 31

Granat, W. 231

Greniuk, Fr. 197, 198, 223

H

Hagen, M. von 116

Hemperek, P. 232

* Hriczyna 378

J

Jabłoński, M. 200, 201

* Jaworski, Stephanus 361

Joanes de st. Thoma 98, 102

* Joannis 380

K

Kappeler, A. 116

* Karpinsky, Leonis 369

Kelly, John N.D. 134, 137

King, P. 90

Kohut, Z. 116

Kołakowski, L. 218

Kołodziejczyk, Dariusz 21

Krześniak, W. 202

Kuczyński, St. K. 201

L

Livingstone, Elizabeth A. 140, 141

M

* Mahilewskich, Mic[...]ch 364

Mahoney, J. 199, 254, 259

Mangenot, E. 128

McInerny, R. 198

Melnyk, M. 127

Mendoza, Hurtado de 92, 95

Meyendorff, P. 211

Migne, J.-P. 210, 211

Morson, G. S. 104

N

Naumow, A. 105

O

Ochm Januszowski, F. 206, 214, 238, 244, 252

Ojtozi, E. 311, 321

Oviedo, Franciscus 92, 95

P

Picchio, R. 104

Pietras, H. 229

Ploky, S. 110, 111, 114, 117, 122, 123, 124

Polancus, I. 247

Pryszmont, Jan. 168, 197

* [Pusztanski], Philippus, 354

R

Renemann, Michael 101

Reroń, T. 203

Rothe, Hans 9, 121, 125

S

Sareło, Zbigniew 189

Siedina, G. 117

Siedino, L. 120

Sokolová, F. 321

Soloviev, Sergei 21, 25, 26

Spykman, G. J. 202

Stantchev, Krassimir 105

Strakhov, O. B. 234

Suarez, Francisco 59, 62, 67–70, 73, 76, 79, 101

Sysyn, F. 116

T

Tennant, F. R. 218

Tentler, Th. N. 202, 213, 221

Thomas Aquinas D.A. 40, 98, 198, 210

Thomson, F. J. 105

V

Vacant, A. 128

Vries, Josef de 57, 65, 66

W

*Wassilinowich, Kondratius 341

Wenzel, S. 236, 242, 261

Werner, K. 59, 63, 67, 76, 80

Wicher, W. 209, 238, 243

Williams, N. P. 219

*Wocihowsky, Lukasz 344

Wójcik, Zbigniew 15, 25, 26, 253

Wyzouzb, Ioannes 354

Z

Zhivov, V. 116, 117

* Z[inkovski], B[asilus] 359



Предметний покажчик

А

августиніанство (також *див.* традиція) 54,
59, 126, 128, 131, 208

Авдотьино, с. 382

аверроїзм, аверроїст 53, 54, 60

автокефалія 149

автономія 14, 30, 108, 111, 121, 123–125, 190

агіографія 197, 307, 417, 418

Азов 298

академічна філософія *див.* філософія

академія: 6, 13, 151, 155, 266, 306, 319, 320,

322, 323, 325, 326, 335, 339, 380, 388, 396

Імператорська наук 306, 325, 397

Наук СССР 310, 384, 385, 386

Російська наук 6, 225, 306, 319, 320, 322,
323, 325, 326, 380, 396

Українська наук 339

академія духовна:

Греко-католицька у Ніредьгазі 311

Казанська 379, 380

Київська 17, 211, 230, 301, 306, 307, 341,
379, 398

Московська 320, 366, 392

Санкт-Петербурзька 304, 310

академія (навч. заклад)

Києво-Могилянська 49, 51, 52, 56, 57, 60,
64, 65, 70, 75, 78, 80, 81, 83, 89, 107, 168,
191, 259, 293, 294, 301, 313, 317

Московська слов'яно-греко-латинська
375

Острозька 188

акт 27, 40, 53, 54, 55, 56, 58, 61, 65, 66, 67,
70, 77, 78, 187, 230, 231, 306, 309, 385

волі 44, 154

каяття 144, 171

любові 44

пізнання, пізнавальний 47, 48

розуму 208

сприйняття 34

субстанціальний 44, 58

судовий (*ad instar actus iudicialis*) 204

сутності 56

суцїсний (*esse actum entitativum*) 56, 57

чистого споглядання (*θεωρία*) 32

акт другий (*actus secundus*) 44, 46, 58, 76

акт перший (*actus primus*) 36, 40, 44, 46, 49,
53, 55, 58, 65, 67, 69, 71, 76

акцидент 84, 90

акцидентальний 44, 48, 55, 67, 69, 71, 97

Александрія (*Alessandria*), м. 105, 117

Александров, м. 310

Александровський р-н 310, 383

Альберта (*Alberta*), штат 5, 126

Алькала, м. 98

аналогія (мовна), аналогійний 268, 269, 271

анафема 201, 215, 231, 253, 347, 359

анафора 233

Англія 121, 129

Андрусів, м. 18, 20, 25, 110

Андрусівська угода (перемир'я, мир, трак-
тат) 14, 15–18, 20, 22, 25, 29, 110, 111, 117

анімаційні ступені 42, 60, 61

Анкирський собор *див.* Собор, Помісний
 Антверпен (Antverpiae), м. 92, 95, 107, 131
 Антіохійський собор *див.* Собор,
 Помісний
 Антонієві Печери 294
 антропологія 5, 31–33, 36, 40, 44, 49, 50, 52,
 53, 155–160, 162, 164, 165, 231
 Апокаліпсис 298
 Апостол, книга 307
 апостол(и) 13, 29, 111, 113, 134, 135, 138,
 150, 202, 228, 249, 250, 295, 296
 апостольський
 доба 146
 спільнота (громада) 134, 138
 Церква 161
 послання 209, 218, 236, 249, 261
 правило 227, 228, 262
 Апостольський (Петрівський) піст *див.*
 піст
 Апостольський символ, Credo *див.* віра
 «Апостольські конституції» 112
 Ареопарх 150
 аристотелізм 36, 49, 54, 81, 106, 119, 132,
 143
 аріяни, аріанство 257, 260
 «Арменополь» 228
 архангел 330, 375
 Архангельська обл. 310, 380, 386, 387
 архієпископ 5, 7, 17, 18, 19, 26, 27, 133, 140,
 141, 254, 294, 313, 314, 368, 379
 архієрей 151, 171, 292, 347, 253
 архимандрит 4, 9, 10, 12–15, 17, 21, 24–27,
 29, 30, 112, 123, 154, 168, 169, 192, 193, 195,
 196, 291, 294, 295, 308, 309, 312–314, 316,
 317, 340, 352, 358, 360, 363, 368, 375, 378
 архимандрія 293
 архипастир 138
 архів 125, 167, 289, 306, 320
 аскетизм, аскетичний 190, 197, 199, 235,
 239, 256, 262
 Астрахань, м. 317
 афекти (також *див.* пристрасті) 47
 Афіни 193
 Афон 311, 321
 Африканської Церкви собор *див.* Собор,
 Помісний

Б

баба, шептуха 232, 246, 257
 Базель, м. 31
 бароко 10, 52, 53, 80, 103, 104, 120, 121, 131,
 297
 Батурин, м. 23, 307, 354
 безсмертя 37, 40, 41, 45, 79, 157, 158
 безтілесне 36, 40, 50, 79
 Белбаж, с. 310, 384
 Белград (Београд), м. 311
 Бельгія 129
 Бельмонт (Belmont), м. 154
 Берестейська унія 195
 Берн, м. 326
 «Бесѣды на Дѣянія святих апостол» 295
 «Бесѣды на 14 посланій святого апостола
 Павла» 295
 Бельськ (Бельськ, Белзьк) м. 309, 353
 бібліотека 6, 109, 129, 313, 326, 364, 381,
 382, 389, 396, 397, 403, 404
 Архангельського древньосховища 386, 387
 Валлічелліана (Братства св. Філіппо Нері)
 у Римі
 Ватиканська 129
 Віленська публічна бібліотека 321
 Вільнюського університету 321
 Всенародна бібліотека України 338
 Державна історична бібліотека України
 318, 319, 354
 Державна публічна науково-технічна біб-
 ліотека Сибірського відділення Російсь-
 кої академії наук (Музей книги) 320
 Державного архіву Нижегородської об-
 ласті 320
 Ім. Оссолінських у Вроцлаві 52
 Інституту літератури Російської академії
 наук (Пушкінський Дом) 319
 Інституту народний Дім у Львові 355
 Казанатензе у Римі (збірка сзугтів) 130
 Казанської духовної академії 379
 Києво-Могилянської академії 317
 Києво-Печерської лаври 303, 306, 317,
 345, 349
 Київської духовної академії 301, 306, 307
 Кошицька наукова бібліотека (філія у
 Пряшеві) 321

- Львівська національна наукова бібліотека ім. В. Стефаника 318, 319, 324, 355
- Могильовська державна бібліотека 309
- Московської духовної академії і семінарії 320, 366, 392, 403
- Наукова бібліотека ім. М. Горького Санкт-Петербурзького державного університету 319, 324, 388,
- Наукова бібліотека ім. М. І. Лобачевського Казанського державного університету 320
- Наукова бібліотека Московського університету 320
- Наукова бібліотека Томського університету 320
- Наукового товариства імені Т. Г. Шевченка 357
- Національна бібліотека Білорусі 309, 321, 324, 363
- Національна бібліотека України ім. В. Вернадського 48, 53, 59, 83, 299, 300, 301, 303, 312, 316, 317, 323, 337, 338, 399
- Національна наукова бібліотека Львівського національного університету ім. Івана Франка 319, 324, 361
- Національного музею у Львові ім. Андрея Шептицького 318, 357
- Нижегородська державна обласна універсальна наукова бібліотека 320
- Рогозького кладовища (Москва) 309
- Російська державна бібліотека (кол. б-ка ім. В. Леніна) 304, 319, 320, 322, 324, 363, 365, 392
- Російська національна бібліотека 319, 322, 375, 377, 395
- Російської Академії Наук (кол. б-ка АН СССР) 6, 306, 319, 322, 325, 386, 396
- Руського народного дому у Львові 356
- Саратовського університету 319, 361, 403
- Синодальна (Патріарша) бібліотека 370, 404
- «Студіон» у Львові 319, 354
- Фундаментальна бібліотека Волинської духовної семінарії 308
- Харківська державна наукова бібліотека ім. В. Г. Короленка 319, 361
- Харківського колегіуму 361
- Центральна бібліотека імені М. О. Шолохова 320
- Центральна наукова бібліотека Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна 109, 319, 323, 324, 362
- бібліотеки (книгозбірні) монастирські (*див. також монастирі*) 301, 303, 305–314, 317, 318, 321, 325, 326, 338, 340, 341, 345–349, 355–357, 368, 374, 379, 380, 384, 386, 387, 403, 404
- бібліотеки (книгозбірні) музейні (*див. також музеї*) 316, 317, 319, 320, 321, 322, 326, 355, 362, 373, 383, 393, 362, 403, 404
- бібліотеки (книгозбірні) приватні 109, 309, 312–315, 318, 319, 320, 323, 325, 355, 356, 362, 371, 372, 373, 376, 377, 380, 382, 388, 393, 396, 403, 404
- бібліотеки (книгозбірні) соборів та церков (*див. також собори, церкви*) 309, 314, 340, 356, 362, 403, 404
- Біблія, або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту* 106, 128, 131, 218–220
- Біла Церква, м. 17
- Білопілля, с. 372, 401, 415
- Білорусь 104, 124, 309, 311, 318, 321, 324, 363, 364
- благє, благий 177, 182
- благо 29, 44, 47
- духовне 47
- найвище 44
- пізнанє 43
- суспільне 185
- чуттєве 47
- благовоління 192
- благодаті стан (*opera, quae in Deo sunt facta*) 209, 216, 249
- благодатна дія 150
- благодатна присутність 146
- благодатні дари 150
- благодать 32, 141, 146–148, 158, 170, 198, 199, 208, 230
- випереджуюча, «предваряющая» (*gratia praeveniens*) 208
- допомагаюча, «сопособствующая» (*gratia concomitans*) 208

загублена 163
 набута 137
 оправдання 214
 благодійник, благодіяння 182
 благословення, благословляти 13, 29, 111,
 146, 147, 149, 160, 169, 192
 благочестя 215
 блуд *див.* також нечистота, перелюб 136,
 184, 235, 236, 238, 342, 343
 блудне життя 342
 блудник 136, 137, 164, 217, 342, 343
 блудниця 134, 343
 «блудящая» совість *див.* сумління
 Богородчанський р-н 360
 Болгарія 142
 Болонья, м. 144
 богослів'я: 5, 127, 132, 133, 138, 141, 143–
 145, 150, 154–156, 160, 162, 165, 170, 211,
 223
 західне, римо-католицьке (також *див.* тео-
 логія) 147, 148, 151, 153, 154, 156, 159,
 203
 київське, могилянське, українське 146,
 191, 233
 моральне, покаяння 126, 129, 133, 143,
 145, 150, 155, 168, 169, 190, 192, 196,
 197, 226
 московське 233
 порівняльне 154
 систематичне 155
 східне, православне 151, 153–157, 159,
 165, 171, 181, 195
 схоластичне 144
 богослов 120, 127, 129, 153, 165, 204, 210,
 216, 218, 221, 249, 254, 260, 261, 362
 богословський 126, 130, 140, 141, 145, 147,
 149, 151, 154, 156, 161, 165, 178, 201, 230,
 314, 383
 аналіз 153
 доктрина 150
 думка, мислитель 161, 162, 165, 169, 233
 зміст 153
 знання 197
 істини 175
 контекст 155
 освіта 13
 парадокс 162

поняття, термін 172
 система 126, 132
 спекуляція 162
 текст, твір, трактат 52, 128, 131, 143, 153,
 167, 191, 211, 233, 234, 307
 теорія, концепція 146, 160
 чесноти, цноти 171, 174, 176, 199, 225
 богослов'я *див.* богослів'я
 богослужбова практика 145
 богохульство (grіx) 178
 Бостон (Boston), м. 21
 Бріль (Brill), м. 21
 буття 36, 37, 40, 41, 47, 48, 58, 63, 64, 67, 70,
 84, 90, 97–100, 143, 155, 157–162
 вічне 100
 духовне, одушевлене 54, 63, 67, 80, 153
 інтелігібельне 32
 принцип 33
 причина 40
 ступінь 55, 56
 субстанціальне 67, 68
 суть, сутність 55, 58, 158
 так-буття 48
 тілесне 68
 Бучацька угода 21, 22, 25
 Бучач, м. 22
 Бяло-Подляський повіт 353

В

вада (и) 174
 пізнання 43, 46
 прецизії 95
 розрізнення 88, 90, 91
 чуттєвого сприйняття 45
 Варшава (Warszawa), м. 14, 134, 140, 145,
 147, 168, 197, 201, 203, 205, 209
 Вашингтон (Washington), м. 198
 Венеція (Venezia), м. 108, 130, 197, 210, 224
 вид (species), різновид 33, 39, 43, 45, 53, 57,
 58, 61–63, 77, 84, 91, 101, 221, 234, 244,
 252
 буття 63
 відчуттів 45
 душі 33, 44, 61
 гріха 139, 171, 185, 186, 203, 217, 221, 239,
 240, 253, 261, 280
 євхаристії 234

- єдності 100
 епитимії 215
 живих істот 33, 61,
 життєдіяльності 43, 244
 закарбований об'єкта (*impraessa obiecti species*) 77
 здатностей 45
 інтелігібельний 39, 43, 46
 інтенціональний 50
 милостині 244
 одушевленого буття, істот 61, 63
 пастирської місії 143
 пізнання 43, 46
 президії 95
 розрізнення 88, 90, 91
 скрухи 212
 спокутування 214
 сумнівів («смуцєній») сумління 254
 церковних кар 200, 253
 чуттєвого сприйняття 45
 шкоди 139
 «Виклад о церкві святой і о церковних речах» 291, 307
 випробування совісти *див.* сумління
 високоуміє *див.* пиха
 Відень (Wien, Vienne), м. 121, 229, 234
 відпущення гріхів *див.* гріхи
 відкладене відпущення гріхів *див.* гріхи,
 відпущення
 Віленська комісія 25
 Вільно (Wilno, Вільнюс), м. 107, 115, 201,
 233, 321, 304, 309, 381, 390, 398
 Вінніпег 142
 віра 107, 112, 116, 117, 122, 149, 176, 181,
 182, 188, 220, 231
 гріхи проти 176
 догмати 176, 188, 189, 248
 істини 201
 посібник з (також *див.* катехизис) 204
 правди 148
 правовір'я 119
 православна 12, 114, 115, 120, 176, 188,
 189, 196, 221, 239
 Символ (Credo) 145, 149, 227, 245, 250
 Сповідання 128, 189
 у заботони, марновірство 106, 107, 174–
 176, 180
 християнська 36, 45
 чистота 113, 114, 117
 як богословська чеснота 199, 225
 віровчення 189, 208
 католицьке 249, 258, 259
 православне 208
 вірування дохристиянські 104
 віряни, вірні 12, 119, 123, 124, 128, 134, 137,
 138, 141, 153, 170, 174, 187, 191–193, 204,
 213, 222–224, 226, 232, 245, 246, 248–250,
 255, 259
 Вітебська обл. 364
 «вічний мир» 18, 19, 25
 влада, власть 11, 12, 14, 15, 18, 20, 21, 25,
 27–29, 107, 110, 112–120, 122–125, 135,
 155, 173, 179, 185, 190, 193, 204, 222, 227,
 239, 247, 253, 255, 261
 волі 47
 зловживання 122
 «ключів» 138, 139, 143, 202, 204, 205,
 222
 Владимирська обл. 310, 383
 владолубство, властолюбіє (як гріх) 236
 властивість 47, 59, 65, 84, 93, 130
 душі 76, 78
ratio intima proprietatum 48
 суцього 58
 форми 67
 цілого 33
 воління 34, 77
 Вологда, м. 310, 314
 Вологодська обл. 310
 Володарський р-н 379
 Волховський р-н 310
 волонтаризм 32
 воля (*voluntas*) 35, 38, 40, 42, 44, 50, 77, 80,
 118, 154, 157, 158, 160, 162, 170, 180, 208,
 232, 237, 243, 268
 ангельського світу 162
 визначення 208
 вільна, свободна 53, 126, 158, 162, 164
 приневолення 140
 сваволя, самовільність 96 110, 124, 214,
 218, 219, 228, 243
 Творця 158
 вольності 14, 16
 «Володимир» 132

Воронцово (Воронцове поле,
вул. м. Москви) 311, 362, 363, 401, 403,
413
Воря, річка 381
Воткінськ, м. 321
Вроцлав (Wrocław), м. 52, 203
Вселенські Собори *див.* Собор
«Вступ до “Категорій” Аристотеля» 84
Вульгата 218 – 220
вчення 33, 35, 40, 43, 85, 95, 101, 159, 170,
186, 188
Альберта Великого 32
антиеретичне 132
аскетичне 235
антропологічне (також *див.* антропологія)
50
Аристотеля (також *див.* аристотелізм) 32
Дунса Скота 44, 93
Коперника 106
моральне (також *див.* мораль, мораль-
ність) 168, 170, 171, 190, 243, 262
про гріхи (також *див.* гріх) 172, 205, 218,
235
про душу (також *див.* душа) 49, 52, 55
про єпитимію (також *див.* єпитимія) 215
про множинність форм 66
про прецизії 95
про розрізнення (також *див.* розрізнення)
90, 92, 93
про таїнства (також *див.* сакраментологія)
127, 144, 171, 197, 211, 231
про універсалії (також *див.* універсалії)
84
про «честь» (також *див.* честь) 186
св. Томи (також *див.* томізм) 31, 32, 85, 101
християнське (також *див.* Церква) 114,
122, 143, 215, 245, 250
віровчення 189, 208, 249, 258, 259
католицьке 113, 159, 171, 215, 231, 243,
249, 258, 259
православне 130, 168, 170, 215
церковне 107
вчинки 40, 115, 125, 174, 176, 185, 189, 198,
199, 205, 220, 252, 254
божі 178
ганебні 174, 183

гріховні, злі 171, 172, 173, 182, 186, 197,
198, 218, 219, 220, 223, 225, 226, 236,
247, 248
добрі, моральні 177, 198, 209, 255
милосердні 149, 171, 174, 203, 205, 225,
243
неправедні 174, 252
побожні 148
справедливості 252

Г

Габсбурзька монархія 10
Гадяцька угода (трактат) 11, 121
Галич, м. 28
Галичина 308, 360
«*Harfa duchowna*» 245
Гетьманат (Гетьманщина) *див.* Україна
Гідесгейм (Hildesheim), м. 44
Гіппонський собор *див.* Собор, Помісний
гнів 34, 47
Божий 153, 156, 170, 241
визначення 240
неправедний 241
праведний 158, 163, 240, 241
як гріх 151, 181, 187, 235, 236, 238, 240,
241, 260
«плоди» 240, 241
різновиди, «родства» 240, 260, 261
ступені 241
гніватися 177, 179
гнівливість 40, 174, 175, 186, 187, 240, 242
Гончари, с. 381, 401
гординя *див.* гордість
гордість як гріх (також *див.* пиха) 151, 181,
235, 236, 237, 238
грабунок 118, 136, 182, 185
гравер 297, 298, 420
школа 297
гравюра 295–298, 321, 322, 338, 339, 344,
346, 353, 355, 356, 367, 369, 370, 372, 373,
378, 379, 383, 385–387
гріх, гріхи 80, 111, 112, 119, 120, 122, 128,
133, 134, 139–144, 146, 148, 149, 151, 154,
155, 157–164, 170–190, 200, 201, 205, 206,
213, 214, 217, 219, 220–226, 235, 236, 251,
253–256, 259, 280
ангельського світу 162

вид, зміст, розмір, характер, якість 139,
 148, 154, 158, 160, 171, 172, 216
 визнання, усвідомлення 133, 134, 138,
 140, 141, 144
 визначення 159, 160, 162, 170, 218, 236
 відпущення гріхів (також *див.* прощення,
 розрішення) 134, 143, 145, 171, 204,
 222, 223, 251, 253, 259
 відкладене 205
 вчинення
 через бездіяльність («оставленіє») 205,
 219
 через дію 205
 джерело, причина 154, 156, 159, 160, 162,
 170, 176, 218
 дія, наслідки, результати 149, 157, 158,
 160, 162 – 165, 182, 184
 жаль (плач) за гріхи 138, 151
 заплата за 171
 затримання, утримання 138, 143, 205,
 222, 223, 251
 кара, покарання за 80, 111, 184
 навчання, наука про 151, 169, 172
 обставини (окрестность, околичность) 129,
 141, 171, 172, 203, 206, 220, 221, 248
 особистий, свій, власний 135, 140, 141,
 160, 172, 173, 178, 253
 очищення з, повстання з, виправлення
 144, 148, 172
 первородний (гріхопадіння) 40, 153, 154,
 156, 159, 160, 163, 218
 подолання, викорінення 141, 160, 169,
 170, 229
 природа, психологія 160, 246
 прощення 134, 138, 140, 143, 168, 202,
 221, 235, 247, 249, 251, 253
 розпізнавання, розрізнення, ідентифіка-
 ція, оцінка 119, 160, 161, 170, 185, 224,
 236, 247, 253
 розрішення, розгрішення 138, 139, 140,
 143, 144, 151, 170, 172, 202, 224, 250
 формула 143, 148, 150, 153, 202, 211
 світу 141
 сповідання (також *див.* сповідь) 151, 172,
 184, 202, 204, 211, 212, 224
 спокутування, «задосить учинення»
 (також *див.* покута) 140, 143, 144, 151,
 172, 202, 224
 суть 154, 157, 162, 186
 учинковий, вчинений 111, 128, 144, 148,
 160, 216
 чужий 174, 186, 219, 220
 як акт волі 154
 як хвороба 139
 ярмо 133
 гріхів градація, класифікація, поділ, систе-
 матизація 111, 121, 135, 174, 206, 218, 220,
 224, 225, 244
 важкі, смертні 133, 136, 137, 138, 144,
 146, 147, 149, 151, 170–172, 174, 175,
 180–182, 183, 185–189, 193, 203, 204,
 216, 219, 225, 235–240, 242, 259
 властиві окремим суспільним станам 120,
 151, 171–173, 175, 179, 244
 легкі (*див.* простими)
 повсякденні 136, 186, 203
 при тайнах святих церковних 151, 171, 225
 простими, поточні, легкі, середні 136, 138,
 139, 146, 148, 170, 172
 проти Бога 174
 проти ближнього 174
 проти десяти заповідей Божих 151, 171,
 176, 178, 180, 184, 225
 проти заповідей церковних 151, 171, 225
 проти самого себе 174, 175
 проти Святого Духа 175, 225, 243
 проти справ милосердних 171, 225
 проти чеснот богословських (віри, надії,
 любові) 171, 176, 177, 225
 середні *див.* простими
 сім головних *див.* важкі
 смертні *див.* важкі
 що волають до неба 171, 225, 243
 «Грѣхи розмаитїи» 108, 169, 170, 177, 225
 гріхів прощення *див.* гріхи, також *див.*
 таїнство, покаяння
 гріховні вчинки *див.* вчинки
 гріхопадіння *див.* гріх первородний
 грішник 136–140, 143, 148, 154, 160, 163,
 202, 214, 215, 224, 250, 251, 253, 254,
 411

Г

Гданськ (Gdańsk), м. 201, 204

Д

- Далмація 138, 139, 211
 Дармштат (Darmstadt), м. 57
 Декалог 226
 держава 10, 11, 12, 14, 15, 17, 21, 107, 109, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 123, 126, 128, 140, 183, 188, 212, 297, 298, 307
 гетьманська 22, 149
 козацька 11, 12, 21,
 Московська 10, 14, 17
 Німецька 107, 302
 Польська 21, 127, 302
 «*De anima*» 33, 36, 44, 61, 62, 67, 76
 «*De juventute et senectute*» 33
 «*De origine animae*» 55
 «Дидаскалії» 112
 дистинкція 50, 53, 77, 78, 79, 87, 88, 90, 93, 101
 «Дідахе» 134, 135
 діла милосердні *див.* вчинки
 дія 37, 44, 62, 117, 150, 157–160, 176, 203, 219, 247, 250
 Дніпро 11, 12, 16, 18, 19, 22, 23, 24, 25, 29, 357
 Дніпропетровськ, м 10, 273
 Доброміль, м. 357
 «Добротолюбіє» 197
 доброчесність, добродітель *див.* чеснота
 дозвіл *див.* заплата
 догмати 168, 176, 183, 188, 209, 249, 262, 376
 догматика 31, 159, 170, 196, 208, 230
 домініканці 31, 32, 42, 129, 130, 131, 142, 143, 197, 201, 205, 206, 208, 220, 235, 244, 246, 254, 259
 досконалість, досконалий 42, 43, 44, 68, 73, 106, 119, 134, 173, 197, 202, 259
 недосконалість 91, 202
 другий акт *див.* акт
 друкар(ня) 105, 189, 292, 293, 294, 298, 314, 398
 Єлени Унґлерової 200
 Києво-Печерської лаври 9, 28, 146, 159, 289, 290, 291, 294, 295, 298, 300, 307, 326
 Леона Мамонича 159
 Львівського братства 307
 Михайла Сльозки 307
 дуалізм 48
 дух 37, 39, 46, 47, 48, 59, 89, 133, 135, 138, 146, 148, 151, 175, 198, 199, 225, 230, 231, 231, 236, 243, 297
 анімальний 37
 вітальний 75
 стани 236
 чисті духи 37
 духівник 139, 140, 142, 145, 149, 150, 154, 155, 160, 161, 165, 168, 170–173, 179, 184, 189, 195, 196, 202, 203, 206, 207, 211–217, 221–224, 247, 248, 251, 253
 духовенство 12–14, 17–19, 21, 22, 27, 28, 30, 115, 118, 119, 125, 136, 170, 179, 182, 184, 191, 192, 199, 204, 209, 222, 227, 230, 233, 245, 253, 292
 духовник *див.* духівник
 «Духовні вправи» 144
 духовність, духовне (spiritualiter) 33, 34, 36, 38, 45–48, 54, 59, 79, 80, 89, 121, 133, 134, 139, 143–146, 150, 153–156, 160–162, 171, 172, 193, 230, 249
 душа 5, 31, 32–44, 49, 52–55, 64–83, 111, 112, 144, 145, 153, 160, 175, 180, 190, 198, 205, 242, 243, 260, 343
 безсмертя, незнищенність 37, 40, 41, 45, 79
 біль 144
 буття 40
 види 33, 40, 44, 61
 рослинна (вегетативна) 33, 37, 41, 43–45, 49, 54, 64, 76
 чуттєва 33, 38, 40, 41, 43–45, 47, 49, 54, 64, 76
 розумна 33, 38, 40, 42–45, 49, 50, 54, 62, 64, 65, 75, 76, 79
 інтелектуальна 62
 визначення 33, 44, 49, 53–55, 57, 58, 61, 65, 67, 68, 75
 діяльність 37, 40, 63
 досконала 73
 здатності, енергії, дії 37–40, 42, 43, 45, 46, 49, 50, 75–79
 єдність, цілісність 37, 43, 60, 63

людини 36, 38, 42, 45, 46, 48, 49, 58, 60–64, 68, 72
 матеріальна основа 33
 місце перебування 74, 75
 природа 36, 37, 53
 пристрасті *див.* пристрасті
 рослин 33, 42, 45, 54, 60, 61, 64
 складеність, складові частини, структура 40, 60, 61, 62, 67, 79
 спасіння 192, 343
 стани 46, 47, 53, 63, 238, 253
 стосовно тіла 33, 34, 36, 37, 41, 42, 45, 47, 58, 59, 65, 72, 74, 75
 субстанціальність 33, 36, 37, 40–42, 44, 45, 49, 54, 60, 67, 72, 78
 сутність 33, 40, 43, 46, 51, 53, 77, 79
 тварин 33, 36, 42, 45, 60, 61, 64
 творення 37
 функції 33, 37, 39, 40, 41, 45, 46, 66, 74, 77–79
 щойність (*quidditas*) 55
 як акт *див.* акт; акт перший
 як принцип 33, 40, 42
 як форма 36, 37, 40–42, 49, 59, 60, 64, 66–68, 70, 71
 душевне 34, 139, 153, 154, 161, 189, 222, 253, 342
 душпастир 121, 142, 143, 146, 150, 151, 191

Е

Еванстон (Evanston), м. 104
Евхологiон («Ευχολογιων, або Молитвослов, или Требник») 108, 127, 128, 147, 148, 151, 189, 195, 196, 209–211, 216, 221, 223, 224, 226, 229–231, 233, 260, 266
 Едмонтон (Edmonton), м. 4, 116, 126
 екзарх 109, 131, 307, 313, 362
 екзегеза 113, 114, 131
 екзистенціалізм 53, 58, 60
 еклектика 49, 50, 53, 75, 81
 екскомунікування 144
 «*Elementa ad S. Confessiones*» 205, 244
 «*Elementarzyk cwiczenia duchownego*» 206
 Ельвірський собор *див.* Собор, Помісний енергії *див.* затності

ентелехія 53
 епіклеза 149, 153
 епітимійні правила (*див.* спитимія, правила)
 епітимія *див.* спитимія
 есенціалізм 53, 54, 58, 60, 81
 етика, етичне 108, 141, 183
 «*Examen*» 206

Є

Європа 4, 32, 81, 86, 103, 106, 108, 126, 131, 188, 189, 192, 213
 євхаристія, євхаристій ний також *див.* таїнство 129, 136, 141, 203, 229, 232, 233, 234, 260
 єдність 34, 36, 37, 40–43, 53, 58, 60, 64, 66, 100, 102, 117, 122, 123, 151, 160
 загальна 100
 матеріальна 100, 101
 негативно спільна 102
 формальна 100, 101
 єзуїти (також *див.* Товариство Ісуса) 10, 31, 32, 86, 90, 95, 96, 119, 121, 126, 130, 131, 144, 145, 197, 198, 199, 200, 201, 211, 220, 233, 243, 245
 єзуїтська традиція *див.* традиція, католицька
 єзуїтський колегіум (школа) *див.* колегіуми, єзуїтські
 спитимія 108, 148, 149, 171, 172, 203, 215, 216, 223, 224, 247, 248, 250, 251
 правила, норми 195, 217
 розділення, зменшення 250, 251
 єресь, єретичне 106, 136, 148, 175, 176, 178, 182, 227, 228, 245, 305
 антиєретична полеміка, вчення 105, 132,
 єретик 127, 176, 228, 231, 257
 Єрусалим (Jerusalem) 112, 127, 133

Ж

жадібність 235, 236
 жаль, жалїїне 135, 137, 144, 151, 173, 185, 186, 202, 209, 211, 212, 214, 223, 224, 256, 258
 жертва, пожертва 135, 136, 137, 143, 147, 149, 244

жертovníк 112
Житомир, м. 308, 312, 398
Жовква, м. 304, 398
Жовківський р-н 357

З

забобони *див.* віра
заборона
 канонічна 213
 накладена 217, 253
зависть *див.* заздрість
загальність 100, 102
 негативна 97
 позитивна (справжня) 99, 100
задоволення Божого гніву *див.* покута
задосить учинення *див.* покута
зажерливість (як гріх), «лихоїмство», «ла-
комство» 151, 181–183, 236–238, 272, 347
заздрість, зависть (як гріх) 185, 186, 239,
240, 243, 300
закон 35, 108, 113, 118, 120, 141, 142, 198,
199, 218, 227, 255
 беззаконня 240
 Божий 13, 113
 природний 131
 цивільний 141, 142
законник, чернець 182, 352, 401
замирення (з Богом) 111, 113, 117
заповіді 176–182, 184, 199, 220, 226–228,
253, 255
 Божі, Господні 148, 151, 159–161, 171,
175, 176, 255
 церковні 151, 171, 174, 199, 223, 225–228,
255
заплата (за гріхи), дозволотвореніє 147, 148,
160, 171, 210, 214–216, 223, 234, 249, 250,
330
запозичення (лексичні) 264, 267, 268, 270,
274, 280, 281
заслуга, 148, 153, 155, 170, 181, 208, 209,
249, 250
 надлишкова (надобов'язкова) 249, 250,
262
затримання гріхів (*див.* гріхи, затримання)
Захід 84, 140, 142, 146, 151, 206, 221, 232,
236

Західна Русь 145
здатності (potentia), енергії (також *див.*
душа, здатності) 33, 34, 36–39, 41, 42, 43,
44, 45, 46, 49, 51, 53, 55, 57, 60, 61, 64, 72,
75, 76, 77, 78, 79, 80, 99, 121, 132
вітальні (vitalis) 77
духовні 33, 34
інтелекту 39
людські 34, 35, 61
 вегетативні (vegetativa), рослинні 35,
36, 37, 41, 42, 45, 49, 61, 64, 75, 76
 живлення (nutritiva) 37, 41, 49
 розвитку, росту (augmentativa) 37, 41,
49
 розмноження (generativa) 37, 41, 49
 чуттєві (sensitiva), тваринні 35, 36, 37,
38, 40, 41, 42, 43, 49, 61, 64, 75
 чуттєвого сприймання, пізнавальні
38, 41, 43, 45
 внутрішні 38
 мисленнєва, розмірковуюальна
(cogitativa, intellectiva) 45, 49,
75
 оцінювальна (aestimativa) 35, 41,
45, 59
 уявлення, фантазія (imaginativa,
phantasia) 34, 35, 41, 45, 49
 потягу, прагнення (appetitiva) 34,
35, 41, 75
 бажальна 34, 35, 40, 41, 45, 46,
47, 49
 гнівлива 34, 35, 41, 49
 пам'ять, пригадування, 45, 49
 зовнішні 38
розумні, раціональні, інтелектуальні
35, 36, 37, 41, 42, 43, 50, 64
 прагнення інтелектуального 35, 40
 прагнення розумного 34, 50
 пізнання, розпізнавання 34, 38, 42,
43, 45, 46
просторового переміщення (locomotiva)
45, 61, 75
фізичного тіла 33, 54
зло 111, 139, 146, 154, 156 – 159, 162, 165,
175, 186, 208, 216, 220, 239, 240, 243, 365
злодійство, злодій 174

злонравіє 246
злочин, злочинець 175, 176, 179, 180, 183,
203, 270
знеславлення 157
Золочівський р-н 308, 358
зрада (як гріх), зрадник 16, 156, 182, 183,
185, 233

I

ідентичність 87, 91, 115, 116, 149
ідолопоклонство 136, 137, 177
«Ізмарагд» 251
Ізраїль 112, 133,
Іллінойс (Illinois), штат 114
інтелект 34, 35, 38, 39, 42, 43, 46, 47, 48, 53,
76, 77, 91, 96–100
діяльнісний (intellectus agens), активний
34, 35, 38, 39, 42, 43, 46, 50, 53
можливісний (intellectus possibilis),
пасивний 38, 39, 42, 43, 46, 50, 53
набутий (intellectus adeptus) 38, 39
практичний (intellectus practicus) 35, 38,
39
спекулятивний, споглядальний (intellectus
speculativus) 38, 39
сприймальний 34, 35
теоретичний 35
у другому акті (intellectus in actu secundo)
46
у першому акті (intellectus in actu primo)
46
формальний 39
інтелектуалізм 32
інтелектуальний, інтелектуальне 34, 35, 36,
37, 38, 39, 40, 43, 44, 47, 50, 51, 52, 54, 62,
80, 81, 104, 106, 107, 115, 116, 121, 124,
129, 131, 153, 170
здатність *див.* здатності
пізнання *див.* пізнання
прагнення *див.* прагнення
інтелігібельний, інтелігібельне 32, 38, 39,
43, 46, 48
актуально 43, 46
буття *див.* буття
вид (species) 39, 43, 46, 50
пізнання (також *див.* пізнання) 39

потенційно 43, 46
природи речей 43
форми 34, 38, 39
інтенціональність 50
інтенція 39, 179, 181, 198, 231
Іркутськ, м. 311, 313
Іркутська обл. 339
існування 41, 44, 55–58, 70, 71, 78, 89, 96,
116, 128, 130, 156, 162, 190, 198, 199
актуальне 55
ангельського світу 162
гріха 154, 157, 159, 162
зла 156, 158, 162
сєнс 44
смерті 161
так-існування 48
умова 46
Іспанія 31, 32, 98, 131, 142
істина 39, 46, 175, 196, 201
істини віри (*див.* віра)
істинне 39, 40, 43, 44, 94, 106, 191, 231
істинність 106, 117
Італа (переклад Біблії) 219
Італія 5, 132

K

Кадашевська слобода (у Москві) 388
Казань, м. 13, 321
казуїстика 128–130, 199, 200
казуси совісти (casus conscientiae) 198
Калуш 360
«Камінь віри» 108, 131, 132, 309
Кампен (Kampen), м. 202
Кам'янець, м. 21
Кам'янсько-Бузький р-н 360
Канада 4, 5
канон 13, 30, 135, 136, 137, 139, 141, 142,
150, 201, 214, 215, 222, 227, 230, 231
канонарій (канонічна книга) 145, 147
каноніст 142, 197, 206, 220, 228
канонічне 150, 189, 213, 219, 227, 229, 247,
250, 262
право (*див.* право, канонічне)
кара (також *див.* покарання) 141, 185, 187,
202, 248
Божа 155, 170, 187, 193, 215

- вічна 153, 214, 250
 добровільна 144
 духовна 247
 надмірна 248
 справедлива 174, 175
 тимчасова, у чистилищі 141, 153
 церковна 197, 200, 206, 253
 кармеліти 142
 Карфагенський собор *див.* Собор, Помісний
 «Категорії» 84
 катехизис, катехизми 108, 125, 129, 143, 145,
 196, 209, 210, 212, 214, 215, 216, 220, 222,
 225, 226, 227, 228, 229, 231, 233, 236, 251,
 257, 259, 260
 «Катехизис» Лаврентія Зизанія 230
 «Катехизис» Петра Могили 128, 146, 181,
 196, 209, 225, 227, 228, 233
 катехумен 127
 католицька догматика (*див.* догматика)
 католицька моральна теологія *див.* теологія
 каючийся (*див.* каянник)
 каянник, пенітент 139, 144, 147, 148, 150,
 153, 171, 173, 174, 184, 195, 201, 202–206,
 210–217, 220–225, 235, 246–248, 251, 256
 каяття, покаєння (*див.* також таїнство,
 покаєння) 5, 6, 111, 112, 113, 117, 119, 128,
 129, 133–145, 147, 148, 150, 151, 153–156,
 158, 159, 163–165, 167–173, 175, 185, 192,
 193, 195–198, 201, 202, 203, 204, 205, 206,
 209, 210, 211, 212, 214, 217, 222, 223, 224,
 225, 233, 234, 236, 247, 250, 251, 253, 256,
 259, 263, 266, 285, 290, 291, 292, 296, 302,
 321, 322, 323, 349, 364, 392, 396, 397
 непокаяння 243
 Кельн (Köln), м. 9, 21, 121, 199, 234
 Кембрідж (Cambridge, U. K.), м. 90, 218
 Кенігсберг, м. 12
 Київ, м. 4–6, 9, 10, 12, 13, 15–22, 24, 27, 28,
 29, 30, 52, 124, 145, 149, 153, 262, 266, 290,
 302, 337, 339, 340, 344, 346, 348, 349, 353,
 354, 379, 392
 Кисво-Могилянська академія *див.* академія
 Кисво-Печерська лавра *див.* монастир
 Київська духовна академія *див.* академія
 Київська братська школа *див.* школа
 Київська колегія *див.* колегія
 Київське князівство 28
 Київська митрополія *див.* митрополія
 Київська Русь *див.* Русь
 Київська Церква *див.* церква
 Київський собор *див.* Собор, Помісний
 Кирилів, м. 310
 клевета *див.* наклеп
 «Ключ розуміння» 178, 191, 220, 251, 307,
 308
 клятва (також *див.* присягання) 228, 253
 неправедна 238, 335
 порушення 136
 «Книга о священстві», «Про священство»
 222, 261
 «Книга про Рай» 218
 Ковернинський р-н 384
 Ковров, м. 321
 козаки, козацький 13, 16, 19, 115, 116, 122,
 318
 адміністрація 13
 війни 188
 військо 11, 24
 держава 11, 12, 21
 еліта (старшина, гетьмани) 14, 113, 115,
 149, 170
 Україна 22, 190
 Коїмбра, м. 197
 колегія, колегіум 50, 200
 домініканські 197
 єзуїтські 81, 90, 99, 191, 197, 198
 Кисво-Могилянський 102, 106, 126, 128,
 189, 317
 Київська 13, 108
 Харківський 313, 362, 375
 Комплутенці 102
 Конотоп, м. 11
 Константинополь 116, 118
 Константинопольський дворазовий собор
див. собор
 Константинопольський патріархат *див.*
 патріархат
 Константинопольський собор *див.* Собор
 Конституції Товариства Ісуса 144, 145
 контрадикція, контрадикторний 89, 93, 94
 Контрреформація 107, 119, 120, 126, 128,
 129, 131, 188

конфесіонал 198
 конфесіоналізація 188, 190, 191
 конфесія 32, 115, 117, 122, 151, 170, 188,
 225, 231, 232
 багатоконфесійний 127
 міжконфесійний 146
 концептуалізм *див.* філософія
 Кормчі книги 216, 217, 232, 262, 305
 Короп, м. 357
 «Короткий катехизис» 196, 227, 228, 231,
 233, 236
 Кошельна слобода 383
 крадіжка (красти, вкрадене) 141, 180, 182,
 185
 крадій 141, 190
 Краків (Kraków), м. 52, 90, 107, 136, 141,
 143, 144, 201, 205, 206, 214, 218, 220, 223,
 229, 232, 259, 261, 264
 Краснопуца, с. 308
 креація 54
 Кременецький р-н 341
 Кремль, Московський 309, 320, 370, 412
 Крехів, м. 357, 403
 кривоприсяжництво *див.* лжесвідчення;
 присягання
 Крим 22
 Кубань 318
 «Курс томістичної філософії» («*Cursus phi-
 losophicus thomisticus*») 98, 102
 Курськ, м. 312
 Кутейно, м. 217
 «*Quaestiones de animalibus*» 72, 73

Л

«Лавсайк» 135
 Лагодів, с. 359, 400
 лакомство *див.* зажерливість
 Лаодикійський собор *див.* Собор, Помісний
 Латеранський собор *див.* Собор, Вселен-
 ський
 Лейден (Lugdunum), м. 92, 95
 лексика, лексичний 250, 264, 265, 272, 276,
 280–283, 286
 «Лексис» 264
 Ленінград (також *див.* Санкт-Петербург)
 310, 314, 315, 319, 384, 385, 398

лжесвідчення 136
 «Лимонарь» 228, 262
 Литва 28, 309, 318, 321, 326, 352, 390
 Литовський Статут 179
 лихва, лихварство 180, 182, 252, 253, 270,
 277
 лихоїмство *див.* зажерливість
 Лівобережжя *див.* Україна
 лікар (духовний) 139, 165, 171, 189, 200,
 216, 247, 251, 253
 лінощі (як гріх) 151, 181, 188, 236, 242, 261
 Ліон (Lyon), м. 42
 літературна мова 263–265, 269, 270, 273–
 276, 279, 280, 281, 286
 «Літописець» 120
 «Літос» («*Λίθος*») 128, 146
 «Літургіаріон» 189
 логіка 52, 83, 84, 86–89, 92, 103, 119, 150,
 188, 192, 212, 215, 217, 224, 229, 236,
 239, 243, 250–254, 260
 «Логіка» 51
 «*Loci theologici*» 31
 Лондон (London), м. 21, 219
 «Луг духовний» 228
 Лук'янцево, с. 310, 383
 Луцьк, м. 195
 Люблін (Lublin), м. 142, 200, 209, 231–233,
 253, 260
 Люблінське воєводство 353
 любов (як чеснота) 43, 44, 137, 155, 174,
 176, 177, 199, 202, 215, 225, 238, 245,
 249, 297, 343, 348, 368
 Ляйпціг (Leipzig), м. 33
 Львів (Lwów), м. 107, 133, 189, 191, 195, 234,
 259, 307, 308, 316, 318, 319, 354–357,
 359, 361, 403, 404
 Львівська обл. 282, 308, 356–360

М

Мадрид (Madrid), м. 44, 62
 Мала Азія 137
 Малоросійський приказ 14, 22
 Малоросія, Мала Росія 13, 14, 149, 170, 375,
 414
 маніхей, маніхейство 218, 421
 Манява, с. 360

- марновірство *див.* віра
 марнотратство (як гріх) 183
 Матвіїха, с. 379
 матеріальне 33, 40, 42–45, 47–50, 58, 65, 69, 89, 100, 101
 матерія 33, 37, 39–42, 49, 53–58, 61, 65–68, 70–72, 74, 78, 79, 93, 101, 106
 перша 33, 49, 56, 57, 65, 66, 71
 покаяння *див.* таїнство, покаяння
 таїнства *див.* таїнство
 «*Medulla theologiae moralis*» 208
 «*Месія правдивий*» 290, 291, 308
 «*Метафізика*» 57
 метафізика 32, 55, 56, 87, 93, 95, 96
 метафізичні ступені 93, 95, 96
 «*Меч духовний*» 191, 308, 316
 милосердя 137, 139, 148, 149, 203, 215, 253
 милостиня, пожертва 138, 143, 147, 149, 244, 215, 243, 244
 «*Мир з Богом чоловіку*» 5, 6, 103, 104, 108–111, 113, 114, 118, 119, 121–123, 128–131, 133, 149–151, 153–155, 157, 160–165, 167–188, 191–193, 195, 196, 205–211, 215–218, 220–222, 224–226, 228–232, 234, 235, 237–240, 242, 243–248, 250–256, 258–262, 266, 289, 290–298, 300–319, 321–323, 325, 326, 328, 335, 337, 338, 340, 341, 346–349, 351, 352, 354, 356, 358, 359, 363, 364, 366–368, 370–372, 374–376, 378, 381–384, 386, 387, 389, 390, 407
 миропомазання *див.* таїнство
 мислення 36, 39, 40, 42, 51, 52, 59, 77, 79, 81, 84, 91, 285
 мисленнєвий 39, 45, 75
 митрополит 12, 13, 17–19, 114–116, 117, 121, 123, 124, 146, 204, 209–211, 223, 227, 231, 358
 Галицький, унійний 314, 319, 358, 359, 360, 401, 402, 421
 Київський 12, 13, 15, 16, 110, 115, 124, 189, 190, 227, 233, 293, 317, 375, 378, 379, 402, 407, 415, 416, 420, 422
 Московський і Калужський 402, 422
 Московський і Севський 313, 374
 Ростовський 418
 Рязанський та Муромський 109, 131, 313, 362, 402, 422
 Смоленський і Дорогобузький 313, 415
 Тобольський 416
 Філадельфій Лідійської 210, 419
 митрополичого престолу місцеблюститель (намісник) 16, 414, 421
 митрополія, митрополича кафедра
 Київська 16–19, 30, 109, 110, 113, 115, 116, 123–125, 146, 149, 150, 179, 183, 188–190, 193, 209, 232, 247, 251, 260, 312, 313
 православна 116, 146
 унійна 307
 Мілан, м. 5
 Міланський едикт 137
 Мінея 261
 Мінськ, м. 280, 309, 321, 363
 Мічіган (Michigan), штат 236
 модуси (modi) 63, 90, 91
 Молдавія 107
 молитва 111, 123, 134, 135, 137, 138, 143, 147, 149, 168, 174, 193, 202, 205, 211, 215, 227, 228, 233, 245, 248, 249, 266, 270, 292, 295, 364
 монастир 6, 13, 14, 22, 25, 118, 120, 128, 130, 132, 135, 141, 170, 309, 348
 Антоніїв Сійський Троїцький (Холмогорський) 310, 315, 386, 387
 Брестський Свято-Симеонівський 309
 василіянський у Красноупці 308
 Віленський Святодухівський 309
 Дерманський Свято-Троїцький 210
 Добромільський Онуфріївський оо. василіян 308, 357
 египетські монастирі 135
 Йоано-Богословський у Львові 308, 314, 356
 Києво-Видубицький Михайлівський 306, 313, 343, 398
 Києво-Кирилівський Свято-Троїцький 306, 312, 350
 Києво-Межигірський 318,
 Києво-Михайлівський Золотоверхий 303, 306, 312, 350
 Києво-Печерська лавра с. 9–14, 17, 19, 23–25, 27–30, 125, 154, 167, 169, 193, 195, 196, 289, 294, 295, 301, 303, 306,

- 307, 312, 313, 317, 321, 324, 358, 360, 375, 392, 393
- Києво-Софійський 306
- Київський Братський 13, 293
- Київський Свято-Миколаївський 13
- Київський Пустинно-Микільський 290, 293, 306, 315, 316, 348
- Кирило-Білозерський 310
- Крехівський Миколаївський 308, 357
- Крупницький Батуринський Свято-Миколаївський 354
- Кутейнський Оршанський Свято-Богоявленський 290, 309, 316, 364
- Львівський св. Юра 308, 314
- Маріяповчанський василіянський 310, 311
- Миколаївська Катерино-Леб'яжа Пустинь 318
- Миколаївський Розвазкий у Новгороді 310, 315, 374
- Молчанський Путивльський 312, 338
- Московський Микільський єдиновірчий 371
- Московський Чудов (Алексєєвський Архангело-Михайлівський) – 234, 309, 312, 313, 338, 375
- Ніжинський 132
- Нілова Пустинь 368
- Олександрів-Невська лавра (Санкт-Петербург) 310
- Охтирський Троїцький 381
- Переяславський Вознесенський 310
- Печерський (*див.* Києво-Печерська лавра)
- Підгорецький Пліснецький 308, 314, 356
- Пінський Богоявленський 309
- Поморянський 308, 358
- Почаївський Успенський (лавра) 301, 307, 341
- Рихловський Миколаївський 314, 357
- Скит Манявський Хрестовоздвиженський 308, 360
- Соловецький Спасо-Преображенський 310, 380, 386
- Софроніївська Молчанська Різдва Богородиці печерська пустинь *див.* Молчанський Путивльський
- Стрицький 368
- Тихвинський Великий Богородичний Успенський 310, 385
- Торопецький Троїцький Небин (Несбин) 310, 382
- Троїцький Белбазький 310, 314, 384
- Троїцький Зеленецький 310
- Успенський Александровський 310
- Хіландарський на Афоні 311, 317, 321
- Яблочинський Свято-Онуфріївський 309, 314, 353
- монастирська братія 250
- монастирські збірки (бібліотеки) 306, 308, 309, 312, 313, 318, 325–326, 348
- «Моралії» 238
- моралісти 198, 229, 233, 238, 239, 243, 244, 247, 252, 254, 257, 259
- мораль 107, 113, 150, 170, 171, 190, 198, 272, 280
- християнська 119, 150, 189, 191–193, 195, 197
- моральна
- вищість 114
- згуба 180
- направа 111, 193
- патологія 197
- свідомість 198
- теологія *див.* теологія
- філософія *див.* філософія
- моральне 111, 115, 116, 126, 128, 131, 132, 170, 182, 197, 204, 247, 255
- богослів'я *див.* богослів'я
- вдосконалення 199
- вчення, наука 170, 171, 190, 196, 243, 259, 262
- життя 199
- право 113
- моральний
- вчинок 198, 209
- ригоризм 199
- моральні
- дилеми 255
- колізії 197
- норми 126, 190
- обов'язки 114, 118
- проблеми 197, 198

розв'язання 255
 цінності 189, 190, 255
 чесноти 186
 моральнісне сумління 40
 моральність 119, 190, 197, 198, 205, 256
 аморальність 190
 «Моральні настанови» (*Institutiones morales*) 198
 морфологія, морфологічний 269, 270, 277, 279–281, 283
 Москва, м. 5, 11, 12, 14–18, 21, 23–28, 107, 114–116, 122–124, 127, 132, 149, 189, 210, 221, 226, 233, 234, 290, 293–295, 302, 303, 305, 306, 309–312, 315, 317, 319, 322–324, 326, 338, 363, 365, 369, 370, 375, 384, 385, 388, 392, 394
 Московія *див.* Московська держава
 Московська держава, царство 10, 13, 14, 15, 17, 104, 114, 116, 127, 149, 307
 Московська духовна академія *див.* академія духовна
 Московська Церква *див.* Церква
 Московський патріарх *див.* патріарх
 Московський патріархат *див.* патріархат
 Московський, 1690 собор *див.* Собор, Помісний
 музей 234, 290, 307, 316 – 322, 324, 326, 357, 359, 362, 366, 370, 375, 393, 394, 403, 404
 Мюнстер (Münster), м. 32, 36, 199
 Мюнхен (München), м. 5, 12, 105, 266, 282

Н

навернення 136, 154, 155, 158, 160, 161, 164
 навчальні заклади *див.* академія, колегіум, школа
 надія (як цнота) 111, 136, 176, 199, 225
 надчуттєве 39
 наклеп *див.* поговорі
 намір (intentio) 161, 169, 184, 230, 231, 234, 255
 натура 40, 59, 182
 натурфілософія 83
 «Наука о тайні святого покаяння» 5, 6, 167, 168, 169, 171, 172, 174–176, 178, 180–183, 188, 191, 192, 193, 195, 259, 263, 264, 266, 267, 273, 275, 277, 278, 280, 281, 283, 284, 285, 290, 291, 302, 321–323, 392, 407

«Наука про тайнство покаяння» («*Doctrina de sacramento poenitentiae*») 144
 «Науки о седми тайнах» 218, 219, 221, 225, 230, 232, 233, 247, 251, 252, 260
 неблагодарство *див.* невдячність
 «Небо нове» 234
 невдячність (як гріх) 182, 237
 ненависть, ненавидіти 173, 186, 240
 неосхоластика *див.* філософія
 неправедність, неправедний 174, 238, 241, 252, 335
 неслава *див.* поговорі 174
 нечистота (як гріх), перелюб (*див.* також блуд) 151, 180, 181, 184, 222, 236, 238, 246, 376
 Нижегородська обл. 305, 310, 320, 384
 Нижній Новгород, м. 320
 Ніжин, м. 132, 325, 385
 Нікейський собор *див.* Собор
 Німеччина 5, 129, 131, 302
 Ниредьгаза, м. 311
 Нова Кесарія 410
 Новгород, м. 310, 311, 315, 368, 374, 404
 Новгород-Сіверський, м. 19, 411
 Новий Завіт 134, 219, 261, 296
 Новосибірськ, м. 320
 Ногінський р-н 382
 номіналізм (номіналісти) *див.* філософія
 Номоканон 108, 142, 145, 147, 196, 210, 213–221, 225, 227, 228, 232, 236, 260–262
 Нортрідж (Northridge, CA), м. 148
 Нью-Йорк (New York), м. 15, 145, 149, 189

О

об'єкт 41, 43, 45, 47, 50, 84, 95, 107, 263
 закарбований вид (*impraessa obiecti species*) 77
 формальний 47, 48
 обжирство, обяденіє, чревобісіє, чревонеіс-
 товодство, чревоугодіє (як гріх) 151, 175, 180, 181, 187, 216, 235, 236, 238, 239, 272, 280
 образ 57, 80, 135, 138, 146, 190, 210, 219, 221, 238, 242, 245, 247, 248, 256, 296, 297, 342
 духовний 46

першопричини 39
 пізнавальний 39
 чуттєвий 46–48,
 уявний 77
 образа 144, 163, 180, 181, 187
 обставини гріха *див.* гріх
 «Огородок Марії Богородиці» 191, 308
 Одеса, м. 225
 одиничне 43, 47, 48, 97–102
 індивідуальне 48
 особливе 48
 одиничності стан (*singularitatis*) 97
 одушевлення, одушевлене 44, 60, 61, 63, 67,
 92
 Оєцька слобода 311, 339, 401, 404, 415
 окрестность (околичность) гріха *див.* гріх,
 обставини
 Оксфорд (Oxford), м. 110, 199, 205
 Октоїх 292
 Олександрова слобода 383
 Олонецький край 306, 390
 Ольшаниця, с. 311, 378, 379
 Ольштин (Olsztyn), м. 127
 омы(л)ное сумнєньє *див.* сумління
 онтологія 53, 54, 58, 60, 81, 84, 154, 155
 оправдання 153, 157, 158, 170, 205, 208, 209,
 214
 «*Opus Imperfectum in Matthaeum*» 240
 «Органон» 87
 Орша, м. 316, 364
 «О сакраментахъ» 209, 291
 «О Сакраментахъ, или Тайнахъ в посполи-
 тости» 196
 ославленіє *див.* поговір
 Османська Імперія 11, 15, 16, 20–22, 23, 29,
 111, 115
 основа (*suppositum*) 40
 Острозька Біблія 218, 219
 Отецька традиція (*див.* традиція отецька)
 Отці Церкви 31, 114, 125, 126, 128, 131, 142,
 154, 172, 193, 200, 235
 Оттоманська Порта *див.* Османська Імперія

П

павлін 201
 Падуя (Patavium), м. 208

Париж (Parisii), м. 36, 40, 42, 44, 98, 101,
 128, 146, 189, 211, 213–215, 217, 218, 227,
 229, 233–238, 240 – 243, 251, 254, 257,
 317
 «Пастир Єрми» 135
 «Патерікъ или Отечникъ Печерскій» 235,
 241, 249–251, 262, 298
 патріарх 109, 114, 116, 117, 123, 124, 127,
 251
 Вселенський 153
 Константинопольський 14, 21, 29, 30,
 109, 124, 131, 142, 153, 196, 216
 Московський 17, 18, 109, 114, 123, 290,
 295, 305, 314, 317, 421
 патріархат 115, 123, 124,
 Константинопольський 14
 Московський 12, 13, 109, 113, 123, 125,
 149
 Римський 123
 пенітент *див.* каянник
 пенітенціарій (посібник зі звершення спо-
 віді) 142, 143, 195, 200, 201, 202, 206, 209,
 220, 221, 225, 226, 251, 253, 258, 259, 266
 пенітенціарій, сповідник 143, 145, 147, 150,
 151, 197, 198, 203, 204, 206
 пенітенціарна
 система 190
 справа 146
 «Пересторога» 264
 Переяслав 340
 Переяславська рада 13
 Переяславська угода, трактат 11, 110
 Переяславський архиєрейський дім 340
 первородний гріх *див.* гріх
 перелюб *див.* блуд; нечистота
 Перемишлянський р-н 359
 перипатетизм схоластичний 55, 57
 Перм, м. 320
 «Перспектива» 146
 перша актуальність 33
 перша здійсненність 33
 перша матерія *див.* матерія
 перша потенція *див.* потенція
 перше пізнання інтелекту *див.* пізнання, ін-
 телект
 перший акт *див.* акт

- «перший пізнаний» 47, 48
перший принцип *див.* принцип
першопричина 39, 48
Петербург *див.* Санкт-Петербург
печаль (як гріх, як покута) 185, 186, 235, 236, 239, 242, 254, 256, 260, 261
«Печерський патерик» 235, 241, 249–251, 262, 297, 298, 308, 309, 317, 411
питальник (церк.) 220, 221, 224, 235, 244–246, 259
пиха (як гріх, *див.* також гордість) 235, 236, 237
Підгайці, с. 359
Підгірці, с. 356
підручники для підготовки сповідників 145, 198
підручник зі сповіді *див.* пенітенціарій
підручник з моральної теології *див.* теологія, моральна
Підсоснів, с. 359, 408, 418
пізнання 35
пізнавальний акт 48
пізнавальні здатності 41, 42, 43, 45, 46, 50
пізнане, пізнаване 34, 39, 43, 44, 47, 50
пізнання 32, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 53, 96, 100
актуальне (*intellectus in effectu*) 39
божественне 37
добре (доброго) 39, 40, 44, 208
духовне 33
здатності 34
інтелектуальне 34, 38, 39, 44, 47
практичне 34, 35
теоретичне 34, 35
істинне (істинного) 39, 40, 43
критичне 32
наукове 40
орган 34
розумове, раціональне 34, 46, 47, 48, 50
чуттєве 33, 45, 46, 48
«*species specialissima*» 43, 48
пізнання акт *див.* акт
пізнання види *див.* вид
пізнання теорія *див.* теорія пізнання
піст 143, 147, 149, 205, 215, 226 – 228, 330, 338, 350, 365
Апостольський (Петрівський) 148
багатоденний 146, 148
Богородичний (Успенський) 148
Великий 144, 148
Різдвяний 148
платонізм 85, 96
неоплатонізм 107
поблуж(д)еніє совісти *див.* сумління
«Повість про Варлаама і Йоасафа» 217, 262
поговір, знеславлення, наклеп (як гріх) 141, 157, 172, 174, 186, 187, 240, 247, 347
Подляське воєводство 353
пожертва *див.* жертва
Познань (*Poznań*), м. 107, 200, 202
покарання 80, 111, 118, 135, 141, 155, 174–176, 187, 189, 205, 214–217, 248, 250, 251
покаяння, покайніє *див.* каяття
покаяльник *див.* каятник
покута, спокута 5, 119, 128, 129, 134, 135–137, 140 – 143, 145 – 149, 153, 167, 170, 215, 302, 323
покутні книги 142, 143
спокутування 140, 141, 143, 144, 146, 147, 151, 173, 186, 202, 203, 205, 210, 211, 214, 215, 224, 251
покутник 137, 140
Полтавщина 109
польська (мова, лексика тощо) 264–272, 274, 275, 277, 279–286
Польща 10, 11, 14–18, 20–22, 25, 27–29, 110, 124, 131, 206, 300, 302, 308, 309, 353
Поморяни, с. 308, 358
поновлення (церк.) 195, 221, 225
поняття 33, 34, 47, 56, 57, 60, 61, 77, 784, 87, 88, 90–92, 97, 99, 140, 157, 171, 177, 208, 210, 215, 229, 231, 235, 237, 251
загальне 43, 84, 86, 95, 96, 97
первинні 43
підпорядковані особливі 43
часткові 43
Порта *див.* Османська Імперія
посібник з віри *див.* катехизис
посібник зі сповіді *див.* пенітенціарій
послаблення (церк.) 201, 256
епітимій 149
осуду 190

- потенціальність 39, 67, 71
 потенція 33, 40, 44, 55, 57, 66, 68, 283
 «Потребник» 127
 потяг 143, 156, 184
 чуттєвий 34, 41, 49
 Почаїв, м. 265, 266, 307, 341, 398
 почуття 34, 119, 128, 171, 175, 185, 186
 «Правда волі Монаршої» 80
 правди віри *див.* віра
 праведність (праведний, праведник) 113,
 134, 149, 158, 163, 172, 187, 193, 240, 241,
 249, 250, 343, 387
 неправедний 174, 238, 241, 252, 335
 правила (церк.) 108, 128, 130, 131, 137, 139,
 141, 142, 145, 147, 175, 195, 201, 204, 213,
 214, 216, 217, 221, 227, 228, 232, 241, 243,
 253, 261, 262
 правитель 15, 29, 112–114, 117, 118, 123,
 124, 125
 право, права 14, 16, 19, 20, 21, 22, 99, 109,
 110, 113, 114, 120, 121, 122, 126, 133, 136,
 138, 139, 143, 145, 171, 191, 201, 202, 223,
 244
 власності 14
 канонічне (церковне) 109, 137, 140, 145,
 196, 197, 198, 208, 216, 253
 кримінальне 183
 міжнародне 32
 моральне 113
 природне 32, 80, 121, 126
 римське 140
 ставропігії 30
 Правобережжя (*див.* Україна)
 Православна Реформа (*див.* реформа)
 православна традиція *див.* традиція
 Православна Церква (*див.* Церква)
 православне сповідання віри (*див.* віра,
 сповідання) 189
 Православ'я 12, 19, 29, 140, 153, 190, 309
 правосуддя 175, 215, 250
 Прага (Praha), м. 103, 104, 321
 прагнення (appetitus) 46, 117, 118, 143, 146,
 151, 155, 186, 189, 198
 до блага 249
 до гріховного вчинку 175, 181, 182, 239
 здатність 34, 35, 41, 75
 здобування (elicitus) 46
 інтелектуальне (voluntas seu appetitus
 rationalis) 35
 природне (naturalis) 46
 розумне, воля 34, 50
 чуттєве 33, 47
 практицизм 32
 предикат 91, 93, 94, 97, 99
 акцидентальний 97
 контрадикторний (*див.* також контрадик-
 ція) 93, 94
 пригадування (reminiscentia) 38, 45
 Прийордання 133
 принцип 33, 34, 36, 38–40, 42, 46, 53, 58, 61,
 74, 77, 85, 88, 89, 93, 94, 100, 113
 вітальний 77
 індивідуації 93, 101
 конститутивний 66
 матеріальний 42
 перший 46, 54, 58
 формальний 42
 пристрасі *див.* також афекти 47, 198, 235,
 238
 присяга, присягання, клятва (як гріх) 172,
 174, 177, 178, 190
 неправедна 238, 335
 порушення 136, 190
 причастя, причащати *див.* таїнство
 Принстон (Princeton), м. 202
 «Про Град Божий» 217
 пробабілізм 255
 провина 80, 133–138, 141, 143, 144, 150,
 159, 160, 173, 180, 185, 189, 205, 214, 215,
 222, 252, 256
 “Про душу” («Περὶ ψυχῆς») 33, 53, 73
 «Про єдність розуму проти аверроїстів»
 («De unitate intellectus contra Averroistas») 53
 прокльон, проклинати (як гріх) 122, 177–
 180, 241, 306
 Пролог 249, 262
 «Про природу людини» (*Da natura hominis*)
 240, 261
 «Про рух тварин» («Περὶ ζῶων κινήσεως») 74
 «проста мова» 169, 210, 261, 263–266, 268,
 270, 275–278, 280, 281, 283, 286

простимий гріх *див.* гріхи
 простратор 137
«Про справжню й фальшиву сповідь» 217
 протестантизм *див.* Церква
«Проти Фавста-маніхея»
 прощення 111, 133, 135, 136, 140, 143, 168,
 170, 172, 182, 202, 211, 222, 223, 235, 247,
 249–251, 253
 Прусія 12, 107
 Пряшів, м. 321
 психологія 36, 40, 44, 52, 130, 140, 246
 вчення 32, 36, 40, 44, 72, 84
 Пустомитівський р-н 359
 Путивль, м., р-н 25, 307, 309, 338
 П'ятикнижжя 133

Р

раб 157, 160, 212, 219, 244, 258, 291, 359,
 372, 378
 радикалізм 85, 86, 96
 Радомишль, м. 302
 разрѣшеніє (*див.* розрішення)
«Раймундина» 220, 221
 раціоналізм *див.* філософія
 реалізм *див.* філософія
 Регенсбург (Regensburg), м. 59
 резервати 204, 206, 253
 рефлексія 48, 50, 103, 111, 128, 143
 реформа (католицька, православна) 108,
 115, 117, 132, 144–147, 149, 150, 191, 193
 Реформація (протестантська) 80, 105, 106,
 127, 129, 142, 143, 149, 188, 220
 Рим (Roma) 40, 98, 101, 107, 129, 130, 131,
 133, 198, 200, 202, 213
 Римська імперія 136, 137
«Римський катехизис» 203, 205, 209, 210,
 212, 214, 215, 216, 222, 229, 231, 233, 257,
 259, 260
 Рихлівськ, с. 356
 Ріміні, м. 410, 411
«Rituale Romanum» 211, 223, 224, 259, 260
 Річ Посполита 12, 21, 22, 27, 90, 105, 107,
 115, 122, 188, 200, 210, 213, 220, 223, 225,
 253, 259, 302, 308
 розмисл (ratio) 38, 39, 79
 розрізнення 33, 45, 87, 88, 92, 94–96, 127,
 147, 154, 171, 179, 185, 186

віртуальне 64, 93, 94, 95, 102
 метафізичних ступенів 93
 розуму 91–93, 100
 розміркованого 91
 розмірковуючого 91
 справжнє (реальне) 46, 79, 88–91, 93, 95
 модальне 90, 91
 формальне 77, 78, 92–95, 102
 розрішення, розгрішення *див.* гріх, гріхи
 розум 34, 35, 40, 47, 48, 53, 60, 70, 77, 85, 86,
 91, 92, 95, 97, 100, 175, 208, 255
 божественний 48, 85
 практичний 40
 споглядальний, спекулятивний 40
 теоретичний 39, 40
 Росія 9, 104, 107, 109, 110, 112, 116, 117,
 125–127, 131, 132, 302, 304–306, 309, 311,
 318, 320, 339, 363, 365, 368–370, 374, 375,
 380, 382–388, 392, 394–396
 Ростов-на-Дону, м. 221
«Руно орошенное» 108
 Русь 28, 29, 104, 105, 141, 145, 251, 264, 307

С

сакрамент 209, 210, 258, 284, 291
 сакраментальний 140, 143, 145, 148, 150,
 151, 168, 201
 сакраментологія 144, 153, 154, 155, 229,
 230, 231, 235
 Саламанка 32, 129, 130, 197
 самогубство 187
 самолюбіє *див.* пиха
 Сандомир (Sandomierz), м., 197
 Санкт-Петербург, м., обл. 6, 27, 68, 138, 145,
 188, 195, 209, 225, 290, 302, 304, 306, 310,
 315, 317, 319, 322–325, 375, 377, 380, 381,
 385, 387, 388, 395, 396, 421
 Саров, м. 305
 сваволя *див.* воля
 Сербія 107
 свобода волі *див.* воля
Святе Письмо 106, 172, 178, 185, 193, 200,
 215, 219, 241, 243
 святоотецька традиція *див.* традиція
 сенсуалізм *див.* філософія
«Sententiarum libri quatuor» 141

«Сентенції» 213, 217, 243
 Септуагінта 112
 Сергієв Посад, м. 368, 382
 Сибір 28, 320, 375
 Символ Віри *див.* віра
 «Синопис» 5, 9–11, 28–30, 121, 123, 125, 314
 «Синтагматіон про святі і священні таїнства» 210, 234
 синтаксис, синтаксичний 279–281, 283, 284, 286
 Сілезія 206
 Січ 115
 складене (compositum) 42, 43, 49, 54, 56, 58, 64, 65, 66, 71, 98
 скотизм 32, 56, 66, 75, 77, 78, 81, 86, 87, 89, 90, 92–96, 102
 «Скрижаль» 234
 скруха 135, 170, 171, 172, 202, 203, 210, 212, 253
 слава 28, 99, 125, 174, 175, 177, 185, 237, 285, 297
 Словаचना 321
 слов'яни, слов'янський 28, 29, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 113, 114, 117, 126, 127, 128, 142, 148, 196, 219, 221, 223, 224, 228, 232, 264, 271, 272, 273, 274, 276, 303, 310
 Службеник 189
 смертний гріх *див.* гріхи, важкі
 смирення, смиренність 151, 182, 192, 210, 227
 Смоленськ 13, 294, 311–314, 317, 368, 400, 403
 смушення совісті *див.* сумління
 смуток (також *див.* печаль) 185, 235, 236, 261
 Собори
 Вселенський 14, 137, 142, 146, 150, 217, 227, 253, 262
 Константинопольський (Шостий Вселенський) 217, 227
 Константинопольський дворазовий собор 227
 Латеранський 141, 201, 203, 228
 Нікейський (Перший Вселенський) 137, 217, 253

Нікейський (Сьомий Вселенський) 227
 Тридентський 128, 129, 144, 197, 202, 203, 205, 209, 214, 220, 222, 226, 231, 260
 Трульський «П'ятий-Шостий» 139
 Флорентійський 143, 202
 Помісний 142
 Анкирський 137, 147
 Антіохійський 227
 Африканської Церкви 137
 Гіппонський 139
 Ельвірський 136
 Карфагенський 137, 139
 Київський 145, 232
 Лаодікійський 137, 227
 Московський, 1690 305, 309
 собор
 Великоустюзький Успенський 314
 Вологодський кафедральний Софійський 310
 Києво-Софійський 313
 Переяславський кафедральний 340
 Санкт-Петербурзький Благовіщенський 381
 Смоленський кафедральний Успенський – 313
 Успенський Московського Кремля – 309
 соборування *див.* таїнство, миропомазання
 «*Sobor Kijowski Schyzmatycki*» 145
 совість *див.* сумління
 сокрушення *див.* скруха
 Соловецький, с. 310, 380, 386
 Софія (Sofija), м. 127
 «Спасенна повість про життя Варлаама і Йоасафа» *див.* «Повість про Варлаама і Йоасафа»
 спекулятивна теологія (*див.* теологія)
 «Сповідання віри» 128
 сповідник, сповідальник *див.* пенітенціарій
 сповідні тексти *див.* пенітенціарії
 сповідники *див.* пенітенціарії
 сповідь, сповідання 129, 134, 135, 138, 140–148, 150, 151, 153, 168–174, 179, 190, 192, 196, 197, 201–206, 210–214, 217, 220, 222–224, 226–228, 246–251, 253, 258, 278
 споглядання 32, 38, 40, 46, 79, 199

- спокуса 179, 184
 спокута, спокутування *див.* покута
 справедливе/несправедливе 259, 263
 війна 120
 кара 174, 175
 оскарження 183
 учинок 252
 справи милосердні *див.* вчинки
 ставропігія 29, 30, 121, 153
 стан 46, 47, 63, 85, 91, 97 – 99, 101, 102
 актуальний 53
 невизначеності 97
 негативно спільний 97
 одиначності 97
 позбавленості 97
 потенційний 53
 Старосамбірський р-н 357
 Страсбург 408
 суаресіанство 33, 47, 50, 75, 81, 90
 суб'єкт 37, 65 – 69, 71, 80, 91, 131, 150
 субстанціальна форма *див.* форма
 субстанція, субстанціальний 36, 37, 40–45,
 47, 54, 56–60, 64, 67–72, 76, 78, 90, 92, 93,
 95, 98
 субстрат 37, 44
 суд 110, 148, 150, 160, 178, 180, 198, 202,
 203, 240, 247, 254, 341, 342
 акт 204
 Божий 148, 160
 праведний 149, 160,
 правосуддя 175, 215, 250
 процес, процедура 198, 202, 203
 самосуд 187
 сповіді 203
 справа 281
 Страшний 203, 342
 Церкви 292
 суддя, судочинець 139, 175, 183, 189, 200,
 255
 священик, духівник 119, 120, 150, 171,
 203, 207, 235, 247, 251, 253
 судження 34, 39, 91, 92, 136, 144, 221, 243
 Суздаль, м. 384, 401
 «Сума Теології» («*Summa Theologica*») 198,
 199, 217, 218, 235, 237, 241, 242, 259–261
 Суми, м., обл. 338, 372
 сумління, совість 119, 122, 131, 144, 170,
 172, 190, 199, 208, 216, 255
 визначення 253
 випробування (*examen conscientiae*) 189,
 203, 204, 206, 224, 225, 226, 259
 індивідуальне 126
 казуси (*casus conscientiae*) 198
 контроль над 190, 191, 193
 моральнісне 40
 стани 208, 253
 впевнена, «правая и истинная» 208, 254
 невпевнена, «сумнительная» 199, 253,
 254, 208
 «подобостинная» 208
 «подзорная или смущаемая» 208, 253,
 254
 «ложная и блудящая» 208, 221
 судження 221
 помилкове (омылное) 221
 чистота 192
 «*Summa de casibus poenitentiae*» 142
 Супрасль, м. 265
 сутність 5, 33, 34, 36, 37, 39–41, 43, 50, 55–
 58, 61, 62, 65, 67, 71, 76, 79, 85, 87, 91, 92,
 96, 97, 158, 171, 178, 195, 219, 255
 актуалізована 58
 безтілесна, духовна 36, 79
 божественна 44
 гріха 243
 душі 41, 45, 46, 51, 53, 76, 77
 загальна 47, 48
 людська 41, 80
 мисляча 40
 одиначна 47, 48
 пізнавана 34
 сутність-форма *див.* форма субстанціальна
 «Суть моральної теології» (*Medulla theolo-*
giae moralis facili ac perspicua methodo
resolvens casus conscientiae) 199
 суще, сутність 43, 47, 55, 56, 57, 58, 65, 67,
 71, 87, 88, 89, 90, 93, 94
 Схід 114, 139, 140, 145, 146, 190
 схоластика 5, 31–33, 35, 36, 48–50, 52–62,
 65, 70, 72, 75, 76, 81, 83–86, 88, 90, 91, 95,
 96, 100, 102, 107, 120, 131, 144, 150, 151,
 197, 210, 231, 233, 234, 236, 239, 240, 242,
 243, 254, 256, 260, 261

Т

таїнства

- дієвість (res et effectus) 202, 230
- зміст 131
- матерія 143, 202, 210, 217, 229, 234
- форма 131, 143, 144, 147, 202, 210, 211, 224, 229, 232, 234
- чинність 204, 211, 231, 232, 234
- таїнство 127, 128, 129, 131, 145, 147, 151, 172, 195, 200, 202, 224, 225, 229, 230, 231, 233, 234, 235, 246, 247, 248, 257
- Євхаристії, причастя 129, 141, 153, 189, 232, 234, 246
- Миропомазання, соборування 129
- покаяння, сповіді 129, 138, 143–145, 147, 150, 151, 153, 164, 168, 195, 197, 198, 202, 203, 204, 205, 209, 210, 222, 223, 253
- складові 202, 205, 212, 229
- матерія 143, 151, 171, 202
 - ближня 151
 - жаль серця 143, 151
 - усне визнання 143, 151
 - спокутування гріхів 143, 151
 - молитва 143
 - піст 143
 - пожертва, милостиня 143
 - дальня, далека 151, 159
 - форма 143, 151, 171, 202, 222
 - чин 144, 147, 195, 202, 204, 211, 223, 224
- священства 129, 230
- соборування 129
- хрещення 129, 164, 202, 231
- шлюб 129, 130, 202
- так-буття 48
- так-існування 48
- Таращанський повіт 378, 417
- Тверська обл. 310, 382
- «Твір про всю філософію» («*Opus totius philosophiae*») 52, 53, 83, 87, 89–91, 93–96, 98–100, 102
- Теодицея 155–157, 162, 163, 165
- теолог 89, 170, 198, 202, 214, 252
- теологія 31, 86, 89, 199, 217, 237, 241, 242, 255, 259, 260, 261
- аскетична 199

- католицька (західна) 32, 201, 211, 231, 235, 236, 250, 251, 252, 260
- моральна 5, 190, 191, 195–199, 202, 203, 205, 208, 209, 214, 218, 219, 223, 226, 229, 238, 239, 243, 247, 252–255, 258, 259
- підручники 191, 198, 199, 200
- православна 89
- протестантська 204
- спекулятивна (догматична) 196, 197, 199
- «*Theologia moralis*» 206
- «*Theologia moralis, in qua universa Sacramentorum doctrina exactissime ... traditur*» 129
- теорія пізнання 44, 52
- Тернопільська обл. 341
- Тихвин, м. 310, 385
- тіло 33, 34, 36, 37, 40–45, 47–49, 52–55, 57–60, 65–76, 78, 79, 93, 94, 135, 149, 150, 184, 232, 243, 250, 252
- тілесне, тілесність 33, 34, 37, 42, 47, 48, 62, 66, 68, 71, 72, 80, 95, 134, 134, 179, 184, 231
- Тобольськ, м. 317
- Товариство Ісуса 86, 99, 144, 145, 197, 198
- томізм 32, 33, 47, 56, 67, 77, 86, 87, 89, 90, 92–96, 98–102, 106, 202, 208, 210, 233, 240, 252, 259
- Томськ, м. 320
- Торонто (Toronto) м., 116
- Торопець, м. 310, 382
- «Точний виклад православної віри» 221, 239, 242, 261
- традиція 9, 10, 29, 31, 103, 111, 113, 127, 225, 297
- літописна 10, 30
- писемна 272
- філософська 31–33, 48, 51, 126, 128
- традиція християнська 113, 123, 197, 215, 232
- католицька (латинська, західна) 143, 151, 165, 196, 218, 222, 225, 226, 228, 232, 235, 236, 253, 262
- августинська 54, 59, 126, 128, 131, 208
- домініканська 131
- єзуїтська 90, 92
- патристична, святоотецька 61, 105, 196, 216, 227, 233, 235, 237, 240, 241, 253

православна 107, 109, 114, 117, 126, 148, 226, 228, 230, 239
 візантійська, східнохристиянська 107, 117, 126, 141, 146, 196, 233, 235
 східна монаша, 140
 протестантська 105, 121, 126
 церковна 14, 30, 132, 146
«Трактат про душу» («Tractatus de Anima») 5, 31–33, 51
«Трактат про душу» («Traktat o duszy») 52, 54, 55, 72, 75
«Tractatus de magni matrimonii sacramento» 130
 трансцендентність 32, 34, 178
 треби 189
 требник 211
Требник Петра Могили див. Евхологiон
Требник 195, 196, 211, 214, 216, 217, 223, 224, 227, 228, 232
 Тридентський собор див. Собор, Вселенський
«Труби на дні нарочития» 191
«Труби словес проповідних» 191
 Трубіж, річка 380
 Трульський собор див. Собор, Вселенський
 Туреччина див. Османська Імперія
 Турин (Taurini), м. 40
 тшеславiс див. пиха

У

убивство, убивця 137, 179, 180, 183, 185, 217, 252, 343
 Угорщина 311, 321
 Удмурдська республіка 321
 узус (мовний) 263–265, 267, 269–271, 273, 275, 276, 281, 283, 286
 Україна 9, 11–13, 15–22, 27, 29, 48, 51–54, 59, 80, 81, 83, 84, 102–105, 107, 108, 110, 111, 112, 114–118, 120, 122–128, 130, 132, 145, 146, 149, 180, 188–191, 289, 299, 300, 301, 303, 306–308, 311, 315–318, 325, 326, 337, 338, 340, 341, 353–362, 372, 379, 387, 398, 399
 Гетьманат (Гетьманщина) 11, 12, 16, 23, 29, 190, 191
 Лівобережжя 11, 12, 16–19, 21–24, 27, 113, 122–124, 307

Правобережжя 11, 12, 17, 18, 20–25, 113, 122–124, 307
 українська (мова, лексика тощо) 193, 263–286
 Українська Православна Церква див. Церква
 Українська Церква див. Церква
 ум 39
 умовисновки 34, 35, 39
 універсалії 5, 37, 83–87, 92, 95–102
 універсальне 47, 50, 58
«Устав» 135
 устав 135, 213
«Устав чиннаго послѣдованія тайны С(вя)таго Покаянія» 147, 223
 учинковий гріх див. гріх
 учинок див. вчинок
 учителі Церкви 159, 197, 407, 408, 412
 уявлення 32, 34, 35, 41, 45, 46, 52, 59, 79, 104, 114, 120, 124, 132, 153, 165, 188, 203, 245, 265, 267
 чуттєве 43, 46

Ф

фантазми (phantasma) 43, 47, 48, 77, 79
 сенситивні 34
«Фізика» 40, 57
 Філадельфія Лідійська 210
 філософ 76, 85, 86
 філософії історія 84, 103
 філософія 4, 31, 32, 36, 51, 56, 57, 59, 60, 65, 80, 84, 86, 91, 104, 106–109, 113, 121, 126, 128, 130–132, 150, 180
 академічна 83, 84, 102
 давньогрецька 150
 концептуалізм 85
 моральна 5, 103, 105, 108, 118, 125, 128, 130–132
 несхоластика 131, 275
 новітня 31, 48, 52
 номіналізм 32, 76, 85–87, 90 – 92, 94 – 96, 99, 102
 раціоналізм 48, 50, 104–108, 120–122, 130, 208
 реалізм 85, 99, 121, 122
 сенсуалізм 48, 50, 84
 юснатуралізм 107, 126

філософський 31, 32, 36, 40, 50–53, 55, 56,
59, 60, 79, 81, 83, 84, 87, 90, 93, 94 – 96, 99,
102, 103–106, 109, 111, 113, 114, 122, 126,
128–132, 167, 302
Флорентійський собор *див.* Собор, Вселен-
ський
фонетика, фонетичний 266, 269, 270, 274–
277, 279–281, 283
форма 35, 36, 39–42, 45, 49, 53–61, 63–72,
79, 85, 93, 101, 127, 129, 134
акцидентальна 69
видава 55
відправи треб *див.* треби
граматична 220, 245, 253, 263, 265, 267,
268–279
інтелігібельна, умоосязна 34, 38, 39
покаяння *див.* таїнство, покаяння
субсистентна 40, 41
субстанціальна 33, 36, 37, 41, 42, 44, 45,
49, 57, 60, 62, 64, 66, 68, 70, 71
сутнісна 41, 42, 43, 57, 62
таїнства *див.* таїнство
тілесності (*corporeitatis*) 42, 66, 72
форма-душа 67, 68, 71
формула розрішення *див.* гріхи, розрішення
формула прощення гріхів *див.* гріхи, про-
щення
формулюча 79
фразеологія, фразеологізм 274, 283, 284
Фрайбург (Freiburg), м. 31
францисканці 42, 86, 142, 199, 408, 411, 416,
417

Х

Хмельницький, м. 319, 375
християни 15, 21, 32, 119, 134, 136, 141, 151,
161, 174, 199, 201, 209, 216, 227, 228, 231,
253, 256, 257
християнство 137, 141, 142, 147, 148, 190
християнський 22, 29, 32, 36, 37, 84, 89, 113,
114, 119, 122, 131, 136, 138, 140, 141, 143,
145, 146, 151, 189, 192, 193, 195–197, 215,
222, 226, 232, 233, 235, 245, 253, 256, 259
антропологія також *див.* антропологія
156, 157
богослів'я *див.* богослів'я

дохристиянський 104
віра *див.* віра
вчення *див.* вчення
конфесія *див.* конфесія
мораль *див.* мораль
моральна філософія *див.* філософія
традиція *див.* традиція

Ц

Церква 12, 29, 55, 114–123, 129, 131, 134,
136–146, 148, 150, 151, 153, 155, 165, 170,
188–193, 195, 226, 228, 250, 253, 292
Африканська 137
Вірменська 143
Вселенська 123
Греко-Католицька 360
Католицька 20, 112, 128, 130, 140, 204,
219, 228, 231, 245, 249, 258
Православна 12, 109, 111, 113–115, 122,
132, 137–140, 145, 146, 149, 153, 158,
161, 164, 168, 170, 188, 189, 191, 225
Грецька 148, 213
Київська (Київської Митрополії) 115,
124, 125, 130, 148, 187, 189, 193, 291
Константинопольська 123, 142
Московська 115, 118, 149
Російська 142, 149, 305, 313, 362
Українська 12, 13, 14, 17, 18, 110, 112,
114, 118, 120, 128, 132, 145, 149, 358
Протестантські, протестанти 12, 32, 86,
105, 113, 121, 126 – 128, 130, 143, 144,
170, 176, 188, 204
Східна 107, 114, 139, 140, 145, 146, 225
церква 20, 227, 253, 291, 307, 339, 364, 372,
384, 385
Архангела Михаїла Чудового монастиря в
Москві 375
Богоявлення в Суздалі 384, 401
Воздвиженська 311, 390, 401
Вознесенська Переяславська архиерей-
ського дому 340, 403
Вознесенська в Смоленську 311, 400,
403
Воскресіння в Гончарах 381, 401
Іллінська на Воронцові (Москва) 311,
362, 401, 403

Климентівська Новоладозька 312, 400
Миколаївська м. Бельзька 309
Софійська 306, 400
Спаська в Іркутську 311, 401, 403
Успенська старообрядницька у Пермі 320
Успенська Афанасієво-Кирилівська Оєць-
кої слободи 339, 401, 403
Церкви Отці *див.* Отці Церкви
Церкви учителі *див.* учителі Церкви
Церковна кара *див.* кара
Церковні заповіді *див.* заповіді
церковнослов'янська (мова, лексика, гра-
матична форма тощо) 169, 170, 191, 192,
193, 210, 234, 261, 264–266, 268, 271, 272,
274, 276–280, 300, 316
цистеріанці 142
цнота *див.* чеснота
цнотливець 250
цнотливість 190

Ч

Чепл Гілл (Chapel Hill), м. 236
чеснота, добродієність, цнота 62, 174, 175,
176, 182, 190, 195, 197, 198, 199, 216, 233,
241, 255, 259, 285, 297
богословські (віра, надія, любов) 171,
174, 176, 199, 225
моральні 186
честь 156, 174, 177, 179, 180, 185, 186, 190,
295, 296, 297, 389
відавання 174
засіхання на 174
збереження 174
позбавлення, применшення 181, 186, 240,
252
прагнення (чесні, почесней) 175, 181, 186

Чернігів, м. 19, 193, 354, 357
Четї Мінеї 108
Чигирин, м. 15, 19, 23, 24, 312, 346, 349
чин сповіді *див.* таїнство, покаяння
чинність таїнства *див.* таїнства чинність
чужий гріх *див.* гріх
чуття 33, 34, 41, 43, 47, 48, 73, 76, 79
внутрішні 33, 35, 38, 45, 49
загальне 45, 49
зовнішні 33, 35, 38, 45, 49

Ш

школа 32, 53, 61, 93, 96, 126, 127, 136, 149,
159, 197, 199, 313
братська 51, 52
граверська 297
єзуїтська 87, 145, 200
Київська братська 52
моральної теології 199
номіналістична 90
схоластична 54, 86
томістична 92, 98, 99, 102
Шльонськ Опольський (Śląsk Opolskie) 201
Штутгарт (Stuttgart), м. 31

Щ

щойність (quidditas) 55, 58

Ю

юснатуралізм *див.* філософія 107, 126

Я

яненізм, яненіти 199, 205

Наукове видання

Інокентій Гізель

Вибрані твори в 3-х томах

Т о м 3

Дослідження та матеріали

Упорядник та науковий редактор

Лариса Довга

Літературний редактор та коректор

Роман Кисельов

Художньо-технічний редактор

Майя Притикіна

Комп'ютерна верстка

Тамари Масленнікової та Ірини Собко

Підписано до друку 17.12.2010.

Формат 70х90/₁₆. Гарнітура «Таймс». Папір офсетний.

Друк офсетний. Умовн. друк. арк. 33,63. Умовн. фарбо-відб. 35,87.

Обл.-вид. арк. 34,57. Зам. № 11-92.

Видавництво «Свічадо»

79008, м. Львів, а/с 808, вул. Винниченка, 22.

Надруковано у ЗАТ «Віпол».

03151, Київ-151, вул. Волинська, 60.

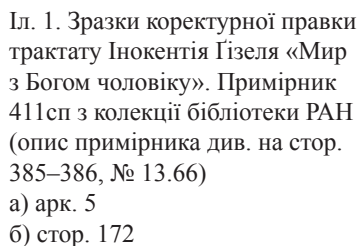
Для заміток

Для заміток

Для заміток

Для заміток

Для заміток



ГЛАВЪ
О ДОЛЖНОСТЯХЪ ДУХОВНИКЪ
ВЪ ВРЕМЯ СЛЪШАНІЯ ПОПОВЪДІЙ :

САМО ДѢЛѢ СЛЪШАНІА ПОПОВѢДИ, И
ДОЛЖНОСТИ ДУХОВНИКА ~~ВЪ~~ СЪТѢ
ВЪ НАЧАЛѢ СЛЪШАНІА, ДОЛЖЕНЪ ПОМНИТИ, ЧТО
ТАКОЕ ПОПОВѢДИ. ПОПОВѢДИ — ЭТО СЛОВА, КОТОРЫЕ
СНАЧАЛА СЛЪШАНІИ ПОПОВѢДИ
И ДУХОВНИКЪ СОХРАНИТИ ДОЛЖЕНЪ СІА:
ПЕРВѢ, ИМѢЮТЪ ПРИХОДЯЩАГО КЪ НЕМУ КРИ-
ШАГО ПРАВДѢ АНГЕЛА, ДАБЫ КАНЦІЯ ПОЗНАЛ
И СЕБѢ ДУХОВНИКЪ ДУХОВНИКЪ, И ТАКО ЕДИНО-
УМІЕ И ДУХЪ ДАБЫ ПОПОВѢДАТЬ. ПЕРВЪ
УГ

В

ЕА КАЗАЕТЪ, НА КОНЦѢ.
ЗДѢЖЕ СОСТАЕТЪ ПРИЛОЖИТИ ВЪ КРАЦѢ,
ПО НЕКНИМЪ БУТЛЕМЪ БУТИ, ОВОЕ
ВЪВРАЩЕНІИ ДУХОВЪ ДУХЪ
НАИПРАВИШИИ ЖЕ И НАИБОЛШИИ ДУХОВЪ ДУХЪ ЕСТЬ
ДАБ БЛАГЪ
ДО
ПРИСТАВЛЕНІЕ
ГОДЪСКОГО
СВЯТЫИ ОГО

Г

