

МАКСИМ ЯРЕМЕНКОдоктор історичних наук, доцент,
професор кафедри історії,Національний університет «Києво-Могилянська академія»
(Київ, Україна), m.yaremenko@ukma.edu.uaORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2386-638X>

ОДНЕ КОРИННЯ, ДВІ РЕЛІГІЙНІ КУЛЬТУРИ? КИЇВСЬКІ ТА ПОЧАЇВСЬКІ МІСЯЦЕСЛОВИ КІНЦЯ XVIII ст.

Анотація. *Мета дослідження* – на основі такого джерела, як місяцеслови, проаналізувати релігійні культури вірян православної Київської митрополії та українців-уніатів із Речі Посполитої. Наприкінці XVII – на початку XVIII ст. Київська митрополія зазнала значних територіальних втрат і, зрештою, була перетворена на одну з єпархій синодальної імперської церкви. Більшість колишніх православних вірних на теренах Речі Посполитої відтепер належали до унійної конфесії. І православні українці Російської імперії, і річпосполитські українці-уніати у XVIII ст. стали об'єктами конфесійного дисциплінування, що, зрештою, мало б витворити дві відмінних релігійних культури та ідентичності. Нижче проаналізовано успішність згаданого дисциплінування крізь призму церковних календарів. Використано **методику й підходи** такого напрямку нової соціальної історії, як соціорелігійні студії, що в останні десятиліття надихалися концептом конфесіоналізації (для ранньомодерного часу). Зокрема у статті порушено питання елітного зрізу релігійної культури (приписувані норми та конфесійна «ідеологія»), конфесіоналізації та дисциплінування. Попри те, що історики вже давно послуговуються місяцесловами як джерелами, календарі XVIII ст. за поодинокими й доволі принагідними згадками не стали поки що підґрунтям для серйозного аналізу. Ті ж розвідки, де їх усе ж використано, порушують радше питання політики церковної ієрархії та не намагаються підійти до аналізу релігійної культури у широкому порівняльному контексті, що й зумовлює **наукову новизну** цього дослідження. **Висновки.** Порівняння київських православних і почаївських унійних календарів кінця XVIII ст. дає змогу стверджувати, що на рівні приписів релігійної культури українців по обидва боки конфесійного та державного кордону зберігали низку схожих елементів. Проте відмінності, котрі існували, не означали домінування на теренах православної Київської митрополії універсальної синодальної релігійної культури, що її творили в Російській імперії впродовж XVIII ст.

Ключові слова: місяцеслови, почаївські та київські друки, православна церква, унійна церква, релігійна культура.

Київська митрополія аж до кінця XVII ст. залишалася великою церковно-адміністративною одиницею на сході Європи, що об'єднувала всіх православних вірян спочатку Речі Посполитої, а після постанови козацької автономії (Гетьманщини) та визнання нею царської зверхності – ще й формально частини Московської держави. Після реформ Петра (Могили; 1633–1647 рр.) Київська митрополія відігравала важливу роль у православному світі. Проте наприкінці XVII – на початку XVIII ст. територія її різко зменшилася: єпархії в межах Речі Посполитої перейшли на унію, а Чернігівську

архієпископію було напряму підпорядковано московському патріархові. Упродовж 1700–1733 рр. київський владика мав під своєю зверхністю переяславського вікарного єпископа, проте й він, зрештою, став безпосередньо залежати від Св. Синоду, а колишня велика Київська митрополія перетворилася на одну з єпархій синодальної церкви.

Упродовж XVIII ст. унійна ієрархія випрацювала та втілювала у життя програму конфесійного будівництва, що передбачала формування рафінованої унійної еклезіальної ідентичності, наголошення на власній самості, відмінності як від римо-католиків, так і від православних. Натомість православне духовництво й миряни Київської митрополії стали «піддослідними» у процесі синодальної уніфікації та дисциплінування, спрямованих на творення нової церкви в Російській імперії. Наскільки в результаті цього різнилися релігійні культури українців-православних у Росії та українців-уніатів – у Речі Посполитій? Чи досягнули церковні ієрархії успіхів, реалізуючи конфесійну політику?

Одне з джерел, що дасть змогу відповісти на ці запитання: церковні календарі нерухомих свят, що часто додавалися до богослужбових книг («місяцеслови» чи «соборники»). Вони фіксують, по-перше, переліки церковних подвижників та подій церковної історії, що їх слід згадувати. Іноді в місяцесловах також коротко було вказано на спосіб літургійного відзначення таких празників (повні чинопослідування церковних служб містилися не в календарях, а у спеціальних літургійних книгах). По-друге, у соборниках позначався (спеціальними знаками-хрестами та кольором) розряд празника. Узагальнивши, за цими маркуваннями, що різнилося в місяцесловах навіть однієї друкарні, церковні пам'яті можна поділити на великі, середні та ординарні. Відразу слід зауважити, що пропонований церковним календарем перелік празників аж ніяк не свідчив про їх реальну популярність серед вірян. Місяцеслов – це, насамперед, продукт церковних інтелектуалів, спосіб виразити певне бачення чи навіть пропагувати якусь «конфесійну ідеологію». Тож, аналізуючи календарі, ми найперше отримуємо інформацію про позиціонування церковної еліти.

У цій статті порівняю соборники, що друкувалися у православній Києво-Печерській та унійній Почаївській лаврах наприкінці XVIII ст. Увагу зосереджу на київському календарі 1798 р., долученому до видання акафістів і канонів, в якому чітко виділено градацію празників. Увага на самому кінці століття не випадкова. Мені важливо зосередитися на джерелі, що друкувалося вже після багатьох десятиліть синодальної політики, яка змушувала всі печерські видання готувати за московським зразком. Інший аргумент на користь видання кінця XVIII ст. – перебування Київської лаври під юрисдикцією київського митрополита. До проведення секуляризаційної реформи в «Малоросії» в 1786 р. Печерський ставропігійний монастир діяв як самостійний гравець у церковному житті, тож завжди залишалося запитання: у своїх виданнях він виражає лише власну позицію чи всієї митрополії? Проте після реформи обитель було підпорядковано київському митрополитові, що мав відповідати й за видання книг, тож можемо стверджувати, що київський

календар – це продукт місцевої церковної еліти, а не лише лаврської братії. Зрештою, інша з двох церковних друкарень, що діяли в українських єпархіальних центрах – Чернігівська – на той час (між 1785 і 1801 рр.) не функціонувала взагалі.

Чому обрано для порівняння з київським саме почаївський унійний церковний календар? Почаївська друкарня перевершила Унівську за обсягом та поширенням своєї продукції. До того ж на 1780-ті рр. остання вже не функціонувала. Львівське книговидання від 1772 р. опинилося в межах Австрії, а друки унійного Супрасльського монастиря погано поширювалися в Україні. Також Почаїв – важливий чернечий осередок, одна з двох резиденцій протоігумена Чину св. Василя Великого. Тутешня «друкарня, як ніяка інша, дбала про видання богословських і релігійно моралізаторських книг, звертаючи особливу увагу на запити та потреби парафіяльного духовенства»¹.

Брати для порівняння унійний місяцеслов 1790-х рр., себто зіставляти синхронні київським видання, немає сенсу, адже входження Правобережжя з Почаєвом до Російської імперії наклало свій відбиток на зміст друків. Натомість доречно припустити, що календар 1770-х рр. ще міг змінюватися. Так, до святців 1777 р. під 1 вересня занесено пам'яті св. Симеона Стовпника і його матері Марфи; Собор Пресвятої Богородиці в Міасині; мч Аїфала; 40 святих мучениць та їхнього вчителя диякона Аммуна, мч Каллісти та її братів мч Євода, Єрмогена; праведного Ісуса Навина². За п'ять років у почаївському соборнику під цим числом залишилися лише згадки про Симеона й Марфу³. Далі зупинюся на унійному місяцеслові 1780-х рр. (себто часу після понад півстолітніх активних зусиль із конфесійного будівництва та напередодні включення воєводств, заселених українцями-уніатами, до складу Російської імперії) – на календарі зразка 1783 р., долученому до Апостола.

Отож головне питання, на яке шукатиму відповідь, порівнюючи унійний і київський православний місяцеслови: наскільки подібними/відмінними були елітарні зрізи релігійні культури на теренах, що майже століття тому перебували під владою Софійської кафедри, а затим підпали під тиск політик, які мали за мету цей спільний культурно-релігійний простір розірвати.

Порівняння київського православного та почаївського унійного календарів виявляє 164 різного штибу відмінності (переважно понад 10 щомісяця), більшість – стосовно складу празників на щодень. Невеличку частину різночитань становлять празники, що їх містить почаївський, проте не має

¹ *Ісаєвич Я.* Книговидання і друкарство в Почаєві: ініціатори та виконавці // Друкарня Почаївського Успенського монастиря та її стародруки. – К., 2011. – С.12.

² Часослов. – Почаїв, 1777. – С.186.

³ Апостол. – Почаїв, 1783. – С.196 зв. – 197.

київський календар – їх усього п'ять. Чи не найголовніша відмінність від православних – це пригадування в унійному місяцеслові полоцького архієпископа свмч Йоасафа (16 вересня); там воно марковане у шерезі найурочистіших свят. Решту різночитань цієї групи навряд чи можна вважати принциповими⁴.

Ще одне свято, яке є в почаївському календарі 1783 р., але відсутнє в київському 1798 р., – відання празника Богоявлення (14 січня). Утім у цьому випадку йдеться радше про упущення лаврського календаря, а не посутню різницю. До речі, у київському місяцеслові 1681 р. ця позиція є, а от у 1741 р. – теж відсутня⁵. Так само київські святці кінця XVIII ст. не містять, а в почаївських 1770–1780-х рр., навпаки, є празник перенесення мощей Бориса і Гліба (2 травня). Щоправда, унійний календар 1777 р. трактує «пренесеніє мощей стыхъ кназей россійскихъ» як середню за врочистістю пам'ять⁶, а 1783 р. – уже як рядову. У київських місяцесловах 1681 р. та виданих майже впродовж усього XVIII ст. (наприклад, у 1741, 1783, 1790 рр.) ця пам'ять також є. Вірогідно, згодом вона зникла тому, що її не містив московський календар, як-от зразка 1795 р.⁷ Аналогічно відсутності в російському соборнику (бракує, зокрема, у виданні 1795 р.) можна пояснити ще одну відмінність: почаївські святці 1783 р. під 1 грудня згадують св. Філарета Милостивого, а київські 1798 р. – ні. Зате до лаврських місяцесловів 1741, 1765, 1775, 1783, 1790 рр. такий празник включено⁸, а 1681 р. його надруковано під 2 грудня (цілком можливо, через друкарський недогляд).

У лютому в унійному календарі детальніше розписано празник, що припав на 19-те число: якщо православний календар подає тоді пам'ять апостола Архипа, то почаївський зазначає в одній позиції апостолів Архипа, Филимона та Апфії. Утім це радше відмінність у способі фіксації (лаконічніший чи розлогіший), а не замовчуванні двох святих, адже всі троє пов'язані

⁴ Тут і далі залучено місяцеслови 1783 та 1798 рр. із таких видань: Апостол. – Почаїв, 1783. – С.196 зв. – 225; Акафисты с каноны. – К., 1798. – С.307–326 зв. Для зручності (та аби не перевантажувати текст примітками) покликатимуся не на конкретну сторінку із зазначених тут, а відразу в тексті – на дату празника. Конкретну сторінку вказуватиму лише у випадку цитування тексту.

⁵ Тут і далі залучаю місяцеслови 1681 та 1741 рр. із таких видань: Евхологион или Требник. – К., 1681. – С.432–444 зв.; Акафисты с каноны. – К., 1741. – С.307–326 зв. Далі покликатимуся не на конкретну сторінку із зазначених тут, а відразу в тексті – на дату празника.

⁶ Тут і далі залучаю місяцеслов 1777 р. із такого видання: Часослов. – Почаїв, 1777. – С.186–295 зв. Далі покликатимуся не на конкретну сторінку із зазначених тут, а відразу в тексті – на дату празника. Конкретну сторінку вказуватиму лише у випадку цитування тексту. Цит.: с.260 зв.

⁷ Тут і далі залучаю київські місяцеслови 1783, 1790 та московський 1795 рр. із таких видань: Акафисты с каноны. – К., 1783. – С.314–331 зв.; Книга деяний святих Апостолов. – К., 1790. – С.262–310 зв.; Служебник. – Москва, 1795. – С.180–243 зв. Для зручності далі покликатимуся не на конкретну сторінку із зазначених тут, а відразу в тексті – на дату празника.

⁸ Щоправда, пам'яті прав. Філарета немає в місяцеслові з богослужбовими інструкціями зі Служебника 1775 р. на противагу календареві з Требника того самого року видання (тут і далі інформацію взято з календарів, долучених до: Служебник. – К., 1775. – С.180–208 зв.; Требник. – К., 1775. – С.431 зв. – 445; далі вказуватиму лише дату празника безпосередньо в тексті). Це, радше, одрук, адже соборник з Апостола 1790 р. так само містить літургійні вказівки, проте згадує й Філарета Милостивого.

спільною історією, а Апфія ще й доводилася Архипові дружиною. Тож згадка про першого апостола від сімдесяти мала на увазі пригадування і двох інших. До речі, у почаївському місяцеслові 1777 р. цей празник зафіксовано коротко – зазначенням лише імені св. Архипа.

Інша група відмінностей між унійним та православним календарями стосується пригадування святих і церковних подій, не пов'язаних безпосередньо з Київською митрополією й Московською патріархією (умовно назовемо їх «загальноцерковними»; саме умовно, адже не конче всі вони могли вшановуватися різними православними церквами), відсутніх у почаївському виданні.

В унійному соборнику 1783 р. немає таких вісімнадцяти неукраїнських і неросійських празників, уміщених до київського місяцеслова: Собор Богородиці в Міасинській обителі (Вірменія), Ісуса Навина, мч Аїфала, мучеників Каллісти, Євода, Єрмогена, Сорока дів-мучениць, диякона Аммуна (всі – 1 вересня); преп. Йоана Постника, царгородського патріарха (2 вересня); успіння Йоана Золотоустого (14 вересня); прор. Йони та преп. пресвітера Йони (22 вересня); преп. Йоана Рильського (19 жовтня); болгарського преп. Іларіона, меглинського єпископа (21 жовтня); сербського архієпископа Арсенія (28 жовтня); сурозького архієпископа Стефана (15 грудня); Сави Сербського (12 січня); солунського єпископа Артемія (24 березня); цариці Олександри (21 квітня); софійського мч Георгія Нового (26 травня); влкмч Йоана Сучавського (2 червня).

Але ці різниці загалом доволі дрібні. І навряд чи тут в усіх випадках слід шукати серйозних підтекстів виключення з унійного календаря. Більшість цих празників, окрім семи – преп. Іларіона, св. Арсенія, св. Стефана, Сави Сербського, Георгія Нового, Йоана Сучавського та Йоана Рильського – були в почаївському календарі 1777 р. (царицю Олександру тут згадано не під 21, а під 23 квітня⁹). Ба більше, тоді, наприкінці 1770-х рр., траплялися й такі загальноправославні пам'яті, що їх узагалі не згадано в київському та московському календарях кінця XVIII ст., як-от константинопольського патріарха Ігнатія (23 жовтня).

Як видається, опущення тих чи тих празників не вдається звести до одного пояснення. Не всі випадки відсутності пам'яті святого означають намагання стерти його ім'я з календаря. Яскравий приклад – опущення у святцях успіння св. Йоана Золотоустого (14 вересня). Попри це, у почаївських соборниках уміщено інші пам'яті цього подвижника: 13 листопада (пригадування успіння), 27 січня (перенесення мощей), 30 січня (разом із двома іншими святиителями). Найвірогідніше, під 14 вересня святого не згадано через те, що на цю дату припадає один із найбільших празників – Воздвиження Чесного Хреста. Додатково це припущення підтверджує й те, що почаївський календар 1783 р., доданий до Апостола, – це місяцеслов із короткими вказівками на богослужбові відзначення («сказаніє коємуждо празднику, и избраннымъ

⁹ 23 квітня – не помилка, а одна з можливих дат для пригадування цієї святої (див.: Бугаевский А.В., Никифорова А.Ю., Е.А.Л. Александра царица // Православная энциклопедия (далі – ПЭ). – Т.І. – Москва, 2000. – С.558.

стѣмъ, апсѣлы, и прокімени, на літургії»¹⁰). Тут після фіксації одним рядком празника Воздвиження йде ще приблизно півтори сторінки вказівок на літургійні особливості його вшанування. У київських місяцесловах останньої третини XVIII ст. теж не завжди під 14 вересня вміщено успіння Золотоустого, і опускали його саме в детальніших соборниках. Так, згадка про смерть подвижника є в календарях, долучених до Требника 1775 р., «Акафістів із канонами» 1783 р. Зате його не внесено до соборників київських Служебника 1775 р. та Апостола 1790 р. Перші два місяцеслови фіксують суто нерухомі празники на щодень, зате ті, що додані до Служебника й Апостола – ширші, зі вказівками на достатньо розлогий для Воздвиження спосіб літургійного поминання. У такому ж типі московського місяцеслова 1795 р. теж відсутня фіксація успіння святого ієрарха 14 вересня. Тож у цьому випадку йшлося радше про «технічні» причини – уникнення «накладання» свят.

Один із празників – Георгія Нового (26 травня) – не потрапив до почаївського календаря, вірогідно, тому, що шанування софійського мученика також встановлено в Московії (1549 р.)¹¹. Останній факт якраз і міг стати вирішальним у його відсутності в унійних святцях і 1777, і 1783 рр., адже до популярних у Московській митрополії (а отже – і в пізніших московських святцях) подвижників в унійній церкві було особливе ставлення (про це нижче). Пам'яті влкмч Йоана Сучавського (2 червня) немає в календарях 1770–1780-х рр. якраз через спеціальну політику унійної ієрархії з видалення імені цього святого. Його, як і солунського архієпископа Григорія Паламу (14 листопада) та Йоана Постника (окрема пам'ять 2 вересня і спільну з іншими константинопольськими патріархами 30 серпня) наказував вилучити ще київський унійний митрополит Афанасій (Шептицький) у 1738 р.¹², детально інструктуючи духівництво, в яких богослужбових книгах на яких сторінках і що саме слід виправити. У цьому ж архіпастирському обіжнику до згадування іншого святого – Марка Ефеського – претензії були меншими: йшлося не про ліквідацію його культу, а обмеження покликання на нього як автора того чи іншого твердження¹³. Політика редагування календаря та вилучення загальношанованих святих не завершилася й у наступні десятиліття, і навіть почаївські місяцеслови 1777 та 1783 рр. тут різнилися. Проте, крім розтягненості у часі, процес календарної «редукції» характеризувався ще й непослідовністю, адже з унійного місяцеслова наступних десятиліть не зникло пригадування Йоана Постника 30 серпня, як свідчать соборники 1759 та 1783 рр.¹⁴ Цікаво також, що не лише почаївський, а й київський

¹⁰ Апостол. – Почаїв, 1783. – С.196 зв.

¹¹ Турилов А.А., Темелски Х. Георгий Новый Кратовский // ПЭ. – Т.ХІ. – Москва, 2006. – С.70.

¹² За припущенням А.Хойнацького, Йоан Постник був нелюбий тим, що перший прийняв титул «уселенського» (див.: Хойнацкий А.Ф. Западнорусская церковная уния в её богослужении и обрядах. – К., 1871. – С.433).

¹³ Szmańko T. Zmiany liturgiczne w Kościele unickim po Synodzie Zamojskim: Studium na podstawie okólnika Mytropolity Atanazego Szeptyckiego od dnia 3 maja 1738 roku: Praca magisterska napisana na seminarium z teologii fundamentalnej pod kierunkiem ks. dr. Zbigniewa Krzyszowskiego. – Lublin, 1998. – S.32–33. Щиро дякую авторові за надання цієї праці для ознайомлення.

¹⁴ Місяцеслов 1759 р. долучений до: Апостол. – Почаїв, 1759. – С.198–228 зв. (надалі, залучаючи інформацію з цього календаря, лише вказуватиму дату празника відразу в

календарі кінця XVII–XVIII ст. не містить під 14 листопада жодної згадки про Григорія Паламу, як і московський кінця XVIII ст. Вірогідно, його не було тут тому, що богослужбове пригадування цього святого ще з XVII ст. відбувалося на другому тижні Великого Посту¹⁵.

На думку Т.Шманька, немає достатньо доказів, аби стверджувати, що пам'яті святих виключали з календарів за їх конфесійну належність чи особисті риси, однак він виділяє такі причини вилучення: усували святих, чиїх імен не було в латинському календарі, і тих, котрі долучилися до антизахідної полеміки, а також звертає увагу на те, «що зміни відбувалися в умовах нерівності обрядів і під впливом звинувачень і ворожості до східного обряду» (автор має на увазі нетолерантність чи тиск із боку римо-католицької церкви)¹⁶.

До присутніх відмінностей, що дають поживу для міркування про відмінності елітного зрізу релігійних культур та ідеологій, належить повна відсутність у почаївських календарях суто російських (білоозерських, боровських, вишерських, вологодських, владимирських, ілушицьких, звенигородських, казанських, калязинських, комельських, московських, муромських, новгородських, новоозерських, переславських, пермських, псковських, радонезьких, ростовських, свирських, смоленських, соловецьких, столобенських, суздальських, тверських, тихвінських, унжеських, устюзьких) празників і канонізованих у Московії давньоруських подвижників. Таких, що були в київському й відсутні в почаївському календарях – 81 празник¹⁷.

тексті). Цей святий згадувався в усіх василіанських літургійних книгах зі святами (див.: Хойнацький А.Ф. Западнорусская церковная уния в её богослужении и обрядах. – С.433).

¹⁵ Желтов М., диак. Григорий Палама. Гимнография // ПЭ. – Т. XIII. – Москва, 2006. – С.39.

¹⁶ Szmańko T. Zmiany liturgiczne w Kościele unickim po Synodzie Zamojskim... – S.27, 33.

¹⁷ Це такі пам'яті: Йоана, архієпископа новгородського (7 вересня); Йосифа Волоцького (9 вересня); князя Феодора і його синів Давида й Костянтина (19 вересня); князя Михайла Чернігівського та боярина Феодора (20 вересня); Димитрія Ростовського (21 вересня); Сергія Радонезького (25 вересня, 5 липня); Саватія Соловецького (27 вересня); Григорія Пельшемського (30 вересня); Сави Вишерського (1 жовтня); Гурія, архієпископа казанського та Варсонофія, єпископа тверського (4 жовтня); Петра, Олексія і Йони, митрополитів московських (5 жовтня); Казанської ікони Богородиці (22 жовтня); Якова Боровицького (23 жовтня); Авраамія Ростовського (29 жовтня); Йони, архієпископа новгородського (5 листопада); Варлаама Новгородського (6 листопада); московського юродивого Максима (11 листопада); Никона, ігумена троїцького (17 листопада); князя Михайла Тверського (22 листопада); Олександра Невського (23 листопада, 30 серпня); Меркурія Смоленського (24 листопада); Знаменія Богородиці в Новгороді (27 листопада); Якова, єпископа ростовського (27 листопада); Сави Сторожевського (3 грудня); Антонія Сійського (7 грудня); Ніла Столобенського (7 грудня, 27 травня); митрополита Петра (21 грудня); Філіпа, митрополита московського (9 січня); Павла Комельського (10 січня); Михайла Клопського (11 січня); св. Микити, архієпископа новгородського (31 січня); князя Георгія Владимирського (4 лютого); Кирила Новоозерського (4 лютого); Димитрія Вологодського (11 лютого); князя Всеволода Псковського (11 лютого); митрополита Олексія (12 лютого); тверського єпископа Арсенія (2 березня); новгородського архієпископа Євфимія (11 березня); калязинського ігумена Макарія (17 березня); Євфимія Суздальського (1 квітня); новгородського єпископа й киево-печерського чудотворця Нифонта (8 квітня); соловецького ігумена Зосими (17 квітня); пермського єпископа Стефана (26 квітня); Пафнутія Боровського (1 травня); владимирського й суздальського єпископа, киево-печерського постриженця Симона (10 травня); ростовського юродивого Ісидора (14 травня); ростовського єпископа Ісаї (15 травня); московського князя Димитрія (15 травня); Єфрема Перекомського (16 травня); Корнилія Комельського (19 травня); московського митрополита Олексія (20 травня); Стрітіння Владимирської ікони Богородиці

Але, що цікаво, переважна більшість із них – 72% (58 пам'ятей) – були в київському календарі ще напередодні перепідпорядкування Софійської митрополичої кафедри московському патріархові. І лише 13 із них, зокрема ті, що з'явилися у XVIII ст. (Димитрія (Туптала), Полтавської «побіди» та перенесення мощей Олександра Невського до Петербурга), відсутні в київських святцях початку 1680-х рр.

Отож у ще православних до кінця XVII – початку XVIII ст. українських єпархіях після переходу на унію не культивували на рівні календаря новацій, що з'явилися в Києві у час бурхливого реформування та розвитку церковного життя у XVII ст. Чи це означає, що існували різні «київські релігійні традиції»: ортодоксальна/ортодоксальні та унійна? По суті, почаївські місяцеслови повернулися до навіть урізаного доберестейського календаря, що містив менше десятка руських і канонізованих у Московії святих¹⁸? Цим, до речі, можна пояснити й виключення з унійного календаря інших, некиївських та неросійських, пам'ятей. Так, наприклад, у доданому до Острозької Біблії 1581 р. соборнику немає пригадування Собору Богородиці в Міасинській обителі, Ісуса Навина, мч Аїфала, мучеників Каллісти, Євода, Єрмогена, Сорока мучениць-дів і їхнього вчителя диякона Аммуна (всі – 1 вересня); успіння св. Йоана Золотоустого (14 вересня); прор. Йони та преп. пресвітера Йони (22 вересня); болгарського преп. Іларіона, меглинського єпископа (21 жовтня); цариці Олександри (21 квітня); софійського мч Георгія Нового (26 травня); Йоана Сучавського (2 червня)¹⁹.

Думку про те, що унійна церква плекала відмінну від характерної для Київської православної митрополії ще до її підпорядкування московському патріаршому престолу традицію підсилює й той факт, що в почаївських місяцесловах відсутні не лише російські, а й суто київські празники, зокрема ті, що використовувалися у XVIII ст. київською церковною елітою для підкріплення своєї значимості у синодальній церкві. У лаврському соборнику 1798 р. є, а в почаївському 1783 р. відсутні тридцять дві пам'яті цієї групи:

(21 травня, 23 червня, 26 серпня); муромських князя Костянтина та його синів Михаїла й Феодора (21 травня); ростовського єпископа Леонтія (23 травня); ростовського єпископа Ігнатія (28 травня); переславського стовпника Микити (24 травня); устюзького юродивого Йоана (29 травня); Діонісія Глушицького (1 червня); білоозерського ігумена Кирила (9 червня); московського митрополита Йони (15 червня); муромських князів Петра-Давида і княгині Февронії-Єфросинії (25 червня); Явлення ікони Богородиці Тихвінської (26 червня); Полтавської «побіди» (27 червня); московського митрополита Філіпа (3 липня); Явлення ікони Богородиці в Казані (8 липня); Знамення від ікони Благовіщення Богородиці у Великому Устюзі (8 липня); устюзького юродивого Прокопія (8 липня); Покладення ризи Господньої в Москві (10 липня); Макарія Унжеського й Жовтоводського (25 липня); Явлення ікони Смоленської Богородиці (28 липня); московського юродивого Василя (2 серпня); Антонія Римлянина (3 серпня); Донської ікони Богородиці (19 серпня); Аврамія Смоленського (21 серпня); митрополита Петра (24 серпня); Олександра Свирського (30 серпня).

¹⁸ Так, у доданому до Острозької Біблії 1581 р. соборнику згадано святих Феодосія, Бориса і Гліба, Володимира й Петра (див.: *Петрович М.Й.* Слов'янські святі в ревізіях літургійних книг унійної церкви у XVIII ст. // *Гілея*. – Вип. 54 (№11). – К., 2011. – С. 54). Щоправда, там уміщено пригадування успіння митрополита Петра (21 грудня), Феодосія (3 травня) і страсотерпіння Бориса та Гліба (24 липня), натомість немає згадок про перенесення мощей усіх цих святих (24 серпня, 14 серпня, 2 травня відповідно) (див.: *Острозька Біблія / Опрац. та підгот. до друку ерм. архим. др. Рафаїл (Торконяк)*. – Л., 2006. – С. 1929, 1933–1934, 1936–1937).

¹⁹ *Острозька Біблія*. – С. 1925–1927, 1929, 1933–1934.

28 календарних пригадувань киево-печерських святих (усього 34 подвижники²⁰) та празників на честь «першого» митрополита Михаїла, освячення Георгіївської церкви біля Золотих воріт, княгині Ольги. До пов'язаних із Києвом святих відноситься преп. Єфросинія Полоцька (23 травня), чие шанування в Московії до середини XVII ст. простежується погано²¹, і чії мощі на той час та аж до початку XX ст. перебували в лаврі. Хоча київський календар 1681 р. не згадує святої ігумені, проте до лаврських місяцесловів вона потрапила не пізніше першої половини XVIII ст. (у 1741 р. – уже є), а от у московських 1795 р. її пам'яті ще не було.

Здається, частина печерських святих насторожувала уніатів зв'язками з російськими теренами. Так, св. Нифонт (XII ст.), хоча й був печерським постриженцем, помер у Києві, а його мощі перебували в лаврі, однак служив новгородським єпископом та був канонізований у Московії у XVI ст.²² Схожа ситуація і з печерським постриженцем, чії мощі перенесено до Києва, владимирським та суздальським єпископом Симоном (помер 1226 р.) (10 травня). Цього святого, до речі, не включено до київських соборників 1681 та 1741 рр., немає його і в московському календарі 1795 р. Вочевидь, поява імені Симона в лаврських місяцесловах другої половини XVIII ст. – один із кроків, аби підкреслити визначну роль Києва у церковному житті далеко за його межами.

Загалом, відкидаючи шанування давньоруських подвижників, що поширилося від Петра (Могили), і відгороджуючись таким чином від спадщини могилянської та постмогилянської доби, колишні православні українських воєводств Речі Посполитої, що на рубежі XVII–XVIII ст. перейшли на унію, діяли непослідовно, адже не бракували всіх набутків того часу. Так, як показує І.Скочиляс, саме реформи Могили надихали заходи із «цивілізування», що їх здійснював львівський владика Йосиф (Шумлянський)²³. Проте в такій ідеологічно загостреній декларації, що через неї наголошувалася конфесійна ідентичність, як календар, православний спадок XVII ст., частиною котрого

²⁰ Ідеться про преподобних, про яких зазначено винятково належність до печерських подвижників і не згадано їхньої кар'єри поза монастирем: Даміан, Єремія й Матфей (5 жовтня); Микола Святоша (14 жовтня); Арефа (24 жовтня); Нестор-літописець (27 жовтня); Спиридон і Никодим (31 жовтня); ігумен Варлаам (19 листопада); Афанасій Затворник (2 грудня); Никон (11 грудня); Марко й Феоділ (29 грудня); Григорій Чудотворець (8 січня); Анастасій (22 січня); Єфрем (28 січня); Лаврентій (29 січня); Прохор (10 лютого); Ісаакій Затворник (14 лютого); Еразм (24 лютого); Тит (27 лютого); Никон (23 березня); Євстратій (28 березня); Стефан (27 квітня); Агапіт (1 червня); Йоан Затворник (18 липня); Полікарп (24 липня); Мойсей Угрин (26 липня); Пімен (7 серпня); Феодот та Василій (11 серпня); Алімпій (17 серпня); Кукша і Пімен Постник (27 серпня). Їх було більше, якщо додати тих, хто постригся в обителі, але згодом зробив кар'єру за її мурами й помер деінде. Так, наприклад, із Києво-Печерським монастирем пов'язаний новгородський єпископ Нифонт. Проте не в усіх лаврських календарях цей факт підкреслювали: у місяцеслові 1798 р. його записано ще і як «чудотворця печерського» (с.319), зате в 1681 та 1741 рр. це уточнення опущено.

²¹ Турилов А.А. Евфросиния. Почитание Е. // ПЭ. – Т.XVII. – Москва, 2008. – С.511.

²² Голубинский Е. История канонизации святых в русской церкви. – Москва, 1998 [репринт 1903 р.] – С.103, 212; Творогов О.В. Нифонт // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д.С.Лихачёв. – Вып.1 (XI – первая половина XIV в.). – Ленинград, 1987. – С.281.

²³ Скочиляс І. Галицька (Львівська) єпархія XII–XVIII ст.: Організаційна структура та правовий статус. – Л., 2010. – С.585–586.

стала популяризація київських святих, відкидався. І це при тому, що титулатура київських унійних митрополитів включала додаток «архімандрита киево-печерський».

Отож загалом почаївський місяцеслов повертався (за складом позицій) до унійних практик кінця XVI–XVII ст., виключаючи православну «спадщину» Києва. Згадки святих у поодиноких унійних богослужбових друках до останньої третини XVII ст. мало відступили від календаря Острозької Біблії, куди внесено шість празників слов'янських святих²⁴. Унійна ієрархія останніх десятиліть XVII – першої третини XVIII ст. не дотримувалася спільної думки щодо їх поминання. Одні відкидали слов'янських подвижників, уважаючи за доцільне орієнтуватися на грецькі місяцеслови, інші приймали. Замойський синод 1720 р. лише зобов'язував до пошанування св. Йосафата та заборонив згадувати Григорія Паламу. Після синоду давньоруське походження чи канонізація в Москві не були підставою для невизнання святого, хіба висловлювалися сумніви у причинах його святості. Так, василіанин Полікарп Филипович, перевіряючи за дорученням львівського єпископа Афанасія (Шептицького) в 1727 р. видання Львівської братської друкарні, ратував за невизнання шістьох київських, московських і смоленських подвижників, згаданих у Часослові 1726 р., через їх сумнівну святість. Наприклад, печерського затворника Йоана, котрий закопував себе у землю, він звинуватив у гріху самогубства. Аж в обіжному листі Шептицького 1738 р. викладено чіткі інструкції щодо виправлення в унійних книгах. Зі 125 правок лише 28 стосувалися вшанування святих, до того ж вони не завжди послідовні, як-от у випадку, коли з одних друків ім'я святого наказано вилучити, з інших книг (чи спільних празників кількох святих) – ні. Цілу низку московських подвижників узагалі було залишено. Згідно з обіжником, належало видалити загальне поминання печерських ченців, Феодора й Василя печерських, Микити Стовпника, Мойсея Угрина, Антонія Римлянина, Максима та Василя Московських, Аврамія Смоленського, Євфимія Суздальського, Йоана Сучавського, частину поминань митрополитів Петра й Олексія, ростовського юродивого Ісидора (як припускає Т.Шманько, останнього, можливо, тому, що у його житті сказано, що був латинником, але став православним)²⁵.

На думку А.Хойнацького, в унійних книгах, виданих після поширення обіжника Шептицького, не знайти виділених у ньому для вилучення святих, а з руських подвижників залишилися лише Володимир, Ольга, Борис, Гліб, Антоній, Феодосій і вряди-годи в деяких святцях згадувалися ще віленські мученики Антоній, Йоан та Євстафій. Залишилися також із «русских», як їх чомусь трактує автор, Походження чесних древ Животворящого

²⁴ Так, в острозькому Часослові 1612 р. замість Сави Сербського з'явився Йоан Рильський (див.: *Petrowycz M. The Addition of Slavic Saints to Seventeenth-Century Liturgical Calendars of the Kyivan Metropolitanate // Inquiries into Eastern Christian Worship: Selected Papers of the Second International Congress of the Society of Oriental Liturgy, Rome, 17–21 September 2008 / Ed. by B.Groen, S.Hawkes-Teeples, S.Alexopoulos. – Leuven; Paris; Walpole, MA, 2012. – P.333–334).*

²⁵ *Петрович М.Й.* Слов'янські святі в ревізіях літургійних книг унійної церкви у XVIII ст. – С.54–58; *Szmańko T.* Zmiany liturgiczne w Kościele unickim po Synodzie Zamojskim... – С.27–28. Перелік вилученого див. також: *Хойнацький А.Ф.* Западнорусская церковная уния в её богослужении и обрядах. – С.416–417.

хреста (1 серпня) та перенесення мощей св. Миколая (9 травня). Звісно, А.Хойнацький ці «безчесні» дії пояснював «релігійним фанатизмом» і характеризував як «святотатство»²⁶. На думку Т.Шманька, коригування календаря та вилучення з нього руських святих в унійній церкві розпочалося ще в останній третині XVII ст., зокрема через те, що в Римі не надто довіряли святості цих подвижників²⁷.

Пояснюючи причини відсутності в унійних календарях місцевих і російських канонізованих подвижників, дослідники взагалі не беруть до уваги політичну складову. Натомість, як це підкреслила Б.Скіннер, у XVIII ст. унійна конфесійна ідентичність була тісно переплетена з політичною лояльністю монархові-католику. До злиття релігійних і політичних чинників підштовхувало втручання Російської імперії у справи Речі Посполитої та використання Петербургом гасла «захисту православ'я» для його обґрунтування. Київські церковні інтелектуали зіграли не останню роль у тому, аби інструменталізувати православ'я як чинник російської політики. Тож інша східна церква, що опікувалася великою частиною руського населення Речі Посполитої, була змушена всіяко відмежовуватися від підозр у нелояльності до короля та підкреслювати протилежне²⁸. Повну відмову від включення навіть київських святих у календарі, окрім тих кількох, що їх згадаю далі, можна пояснити ще й намаганням усіяко відмежуватися від того, що асоціювалося з Російською державою (а Київ тоді був в її складі).

Саме ревізія Афанасія (Шептицького), як уважає М.Петрович, «привела до остаточного витіснення слов'янських святих з унійних місяцесловів». Своєю чергою, позиція владики спиралася на висновок сформованої за наполягання Риму комісії з перевірки ставропігійних друків, що діяла на початку 1730-х рр.²⁹ І хоча дослідник спеціально не аргументував цей висновок детальним аналізом усіх чи багатьох друків, він цілком справедливий. Почаївські місяцеслови тих десятиліть, що передували взятому тут до аналізу за 1783 р. (як-от 1759 та 1777 рр.), абсолютно тотожні виданому 1783 р. щодо вилучення російських і київських празників.

Не можна погодитися з Я.Іаєвичем, котрий, міркуючи про наміри почаївських василіан збувати свою книжкову продукцію і православним покупцям та їхнє «переконавання про достатню канонічність текстів з українських православних друкарень», підтверджував це зверненням до календаря,

²⁶ *Хойнацький А.Ф.* Западнорусская церковная уния в её богослужении и обрядах. – С.418, 425. Автор безпідставно трактує перенесення мощей св. Миколая та Походження чесних древ як «русские» празники. По-перше, обидва вони шанувалися ще в давньоруській Київській митрополії, а, по-друге, не лише в ній: пам'ять Миколая 9 травня, поширена на Заході, установлена папою Урбаном II в 1088 р. (див.: *Красовский А.* Установление в русской церкви праздника 9-го мая в память перенесения мощей святителя Николая из Мир Ликийских в г. Бар // *Труды КДА.* – №12. – К., 1874. – С.524; *Сергий, архим.* Полный месяцеслов Востока. – Т.П: Святой Восток. – Москва, 1876. – С.201 (ч.1); *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). – Санкт-Петербург, 1996. – С.214.

²⁷ *Szmańko T.* Zmiany liturgiczne w Kościele unickim po Synodzie Zamojskim... – S.22.

²⁸ *Skinner B.* The Western Front of the Eastern Church: Uniate and Orthodox Conflict in 18th-century Poland, Ukraine, Belarus, and Russia. – DeKalb, 2009. – P.99–105.

²⁹ *Петрович М.Й.* Слов'янські святі в ревізіях літургійних книг унійної церкви у XVIII ст. – С.57–58.

доданого до Біблії 1798 р., що містив, наприклад, празник віднайдення мощей св. Димитрія Туптала 21 вересня³⁰. Дослідник не звернув уваги на рік видання місяцеслова – тоді Почаїв уже був у складі Російської імперії. Тож нові свята в унійному церковному календарі, серед них – і пригадування Полтавської «вікторії» – з'явилися не через підприємливість або конфесійну відкритість, а внаслідок тиску політичних обставин. У почаївських місяцесловах кінця 1750–1780-х рр. празника на честь Димитрія Туптала немає, що цілком узгоджується із загальною політикою виключення загальноросійських пам'ятей, та особливо вибіркоким ставленням до представлення в календарі пов'язаних із Київською митрополією подвижників. Вплив нових політичних реалій – входження Правобережжя до складу Російської імперії після поділів Речі Посполитої – спостерігався не лише на змінах у календарі. Інші богослужбові тексти їх теж зазнавали. Так, між 1795 і 1801 рр. в одному з екземплярів почаївського Часослова (нині зберігається в ІР НБУВ) зроблено вклейку з молитвою за імператорську фамілію замість молитви за короля³¹.

Які ж київські подвижники залишилися в почаївському місяцеслові? Вище наведено зауваження А.Хойнацького про збереження в унійних святцях після приписів Афанасія (Шептицького) імен Володимира, Ольги, Бориса, Гліба, Антонія, Феодосія та зрідка віленських мучеників. Відразу зауважу, що в почаївських календарях, котрі аналізую, ані Ольги, ані мучеників Антонія, Йоана та Євстафія немає. М.Петрович на прикладі почаївського Анфологіона 1777 р. вказує на збереження празників Антонія, Феодосія, Бориса та Гліба, Володимира й учня Сергія Радонезького – троїцького ігумена Никона³². Проте, якщо брати місяцеслов, доданий до почаївського Часослова того ж таки 1777 р. видання, то Никона (день пам'яті 16 листопада) там немає, що ще раз підкреслює тривалість процесу вичищення унійного календаря. Загалом у соборник 1783 р. із київських внесено лише пам'яті смерті та перенесення мощей Бориса і Гліба (24 липня, 2 травня), успіння й перенесення мощей Феодосія Печерського (3 травня, 14 серпня), успіння Антонія Печерського (10 липня), успіння Володимира (15 липня). Жоден із цих празників не мав маркування найвищої врочистості. Вочевидь, ці пам'яті були тим необхідним *minimum minimumum*, що дозволяв унійній церкві претендувати на витоки власної історії від християнізації тутешніх теренів. Не всі згадані празники були зручними з політичного погляду. Від Володимира, скажімо, виводили своє династичне коріння російські монархи (тож Борис і Гліб теж зараховувалися до їхніх предків). У Почаєві, як і в Києві та Москві, наголошували, що Антоній і Феодосій – «первоначалник» та «началник» «російських» ченців, а на 1780-ті рр. поняття «російський» мало б уже стало асоціюватися не з Київською митрополією, як ще в першій третині

³⁰ Ісаєвич Я. Книговидання і друкарство в Почаєві: ініціатори та виконавці. – С.12.

³¹ Заболотна Н. Почаївські кириличні стародруки з фондів Національної бібліотеки України імені В.І.Вернадського як джерело з історії редакційно-видавничої та друкарської діяльності // Друкарня Почаївського Успенського монастиря та її стародруки. – К., 2011. – С.37.

³² Петрович М.Й. Слов'янські святі в ревізіях літургійних книг унійної церкви у XVIII ст. – С.58.

XVIII ст., а з Російською імперією. Проте виключити цих подвижників із календаря було неможливо, адже це означало б для унійної церкви повне відречення від претензій на давнішу за 1596 р. історію.

Загалом почаївський місяцеслов другої половини XVIII ст. підтверджує висновки І.Скочиляса, базовані на аналізі інших джерел, про те, що у XVIII ст. ієрархія унійної церкви мала цілком сформовану програму конфесійного будівництва, а дискурс «унійного тріумфалізму» повністю формувався «поза рамками православної культури» як Речі Посполитої, так і Російської імперії³³. Однак програма – це декларація. А як вона втілювалася?

Дотримання на практиці приписів унійних соборів та владик «пробуксовувало» на різних рівнях. Як показав І.Альмес, лише від 1760-х рр. можна вести мову про успішність заходів із заміни літургійних книг у василіанських монастирях Львівської єпархії – саме тоді чернечі осередки було повністю укомплектовано принаймні уійними служебниками³⁴. І це – у середовищі церковного авангарду унійної церкви!

Віряни продовжували шанувати подвижників, що їм не знайшлося місця в почаївських святцях. Відомо, наприклад, що 1778 р. Лев (Шептицький) спеціально наклав на мирян і духівництво-уніатів грошові штрафи за відвідування Києва, намагаючись так перешкодити паломництву до київських святинь, найперше – до печер лаври, а київський та брацлавський офіціали погрожували за «пілігримки» «клятвою»³⁵. З іншого боку, як свідчать посвяти парафіяльних церков уійних єпархій, дуже в'яло давалося впровадження культу св. Йосафата, пам'ять якого в почаївських календарях подавалася серед найбільших празників. Так, у першій половині 1730-х рр. у Львівській єпархії серед 769 церков, описи з точною вказівкою титулатури яких збереглися у візитаційних протоколах, немає жодної, присвяченої Йосафатові (Кунцевичу)³⁶. Наприкінці XVIII – на початку XIX ст. серед уійних храмів Київщини та Брацлавщини теж такої не було, окрім одного вівтаря св. Йосафата в кафедральній Святотроїцькій церкві колишньої столиці Київської уійної митрополії Радомишля. На початку XIX ст. на Волині, де позиції уійної церкви були сильнішими, діяли лише два Йосафатівські храми³⁷.

Ще одна група відмінностей між київським і почаївським календарями стосується трактувань урочистості того чи того празника. Тут спостерігаємо

³³ *Скочиляс І.* Галицька (Львівська) єпархія XII–XVIII ст. ... – С.656 та ін.

³⁴ *Альмес І.І.* Книгозбірні у соціокультурному просторі чернечих спільнот Львівської єпархії XVII–XVIII ст.: Дис. ... канд. іст. наук. – Л., 2018. – С.109.

³⁵ Старинный штраф за посещение Киева // Холмско-Варшавский епархиальный вестник. – 1891. – №21. – С.356; *Орловский П., прот.* Извлечение из записок местечка Гранова Брацлавского воеводства протопопа Иоанна Строщкого, составленных им для прочтения на Варшавском сейме 1779 года в защиту угнетённого православия // Там же. – 1892. – №2. – С.28.

³⁶ *Скочиляс І.* Титулатура українських церков Галичини на початку 30-х років XVIII ст. // Історія релігій в Україні: Мат. VIII міжнар. круглого столу (Львів, 11–13 травня 1998 р.). – Л., 1998. – С.232–235.

³⁷ *Лось В.Е.* Уніатська церква на Правобережній Україні наприкінці XVIII – першій половині XIX ст.: організаційна структура та культурно-релігійний аспект. – К., 2013. – С.171, 279–280.

28 не вельми значних розходжень, причому у частині випадків, найвірогідніше, різночитання стали наслідком друкарських помилок.

У Києві в 1798 р. празники святих Захарія (5 вересня), Харитона Сповідника (28 вересня), влкмч Димитрія (26 жовтня), Собору архістратига Михаїла (8 листопада), влкмц Варвари (4 грудня), ап. Юди, брата Господнього (19 червня), перенесення мощей св. Йоана Золотоуста (27 січня), св. апостола Якова (30 квітня), преп. Афанасія Афонського (5 липня), Перенесення мощей Феодосія Печерського (14 серпня) трактувалися як середні свята, у Почаєві в 1783 р. – як рядові, а Зачаття Йоана Хрестителя (23 вересня), св. Параскеви П'ятниці (28 жовтня), св. влкм Катерини (24 листопада), олександрійських архієпископів Афанасія та Кирила (18 січня), Покладення ризи Богородиці у Влахерні (2 липня), святих Бориса і Гліба (24 липня), Покладення поясу Богородиці (31 серпня) – навпаки.

Зауважмо, що у визначенні рівня врочистості празника ап. Юди можливий одрук, адже унійний місяцеслов 1777 р. маркує його теж як середнє, а не ординарне свято. Аналогічна ситуація й щодо позначення реґістру пам'ятей перенесення мощей Золотоуста та брата Йоана Богослова Якова – ще в 1777 р. їх подано як середні. Покладення ризи Богородиці у Влахерні в лаврських місяцесловах 1681, 1741, 1765, 1775 рр.³⁸, і в московському соборнику 1795 р. – це середнє свято, тож його ординарне маркування в 1798 р. – теж, можливо, наслідок помилки. Пам'ять Бориса і Гліба в київських календарях варіювалася: від ординарного статусу в 1681 р. та 1798 рр. до середнього у 1741, 1765, 1775 рр., як, до речі, і в московському місяцеслові 1795 р.

Окремі різночитання пояснити достатньо складно. Так, унійний місяцеслов 1777 р. празник преп. Афанасія Афонського маркував як середній, а от православний 1681 р. – як рядовий, а 1741 р. – уже як середній. Вірогідно, саме під впливом московських зразків і зріс у Києві статус цього свята, принаймні в московському календарі кінця XVIII ст. він теж середній. Змінювалося в Києві також позначення врочистості Покладення поясу Богородиці: у 1681 та 1798 р. його подано рядовим, у 1741, 1765, 1775 рр. – середнім (як і в московському місяцеслові 1795 р.) празником. Синодальними уніфікаціями можна спробувати пояснити й наступні відмінності у трактуванні врочистості пригадувань Собору архістратига Гавриїла (13 липня), Успіння св. Анни (25 липня) та влкм Пантелеймона (27 липня) – усіх їх позначено середніми в лаврських календарях 1681 і 1741 рр. В унійних соборниках 1777, 1783 рр. перший та останній празник теж позначалися за середні, а Успіння матері Богородиці – за найбільше. Натомість на кінець XVIII ст. київський календар маркував усі три позиції як рядові – достоту так само, як і московський.

³⁸ Київський місяцеслов 1765 р. залучаю з видання: Акафисты с каноны. – К., 1765. – С.314 – 331 зв. Для зручності далі покликатимуся не на конкретну сторінку, а відразу в текст – на дату празника. Тут і далі апелюю до київського соборника 1775 р., долученого до Требника, адже святці зі Службеника того самого року видання не наводять детальної градації врочистості празників, поділяючи їх лише на дві групи: рядові й неординарні.

Київський місяцеслов позначав пригадування Йоана Золотоуста (13 листопада) та преп. Сави Освященного (5 грудня), як великі свята, а в унійному варіанті вони трактувалися середнім і рядовим, відповідно. Натомість рядові для Києва кінця XVIII ст. Зачаття св. Анни (9 грудня), Собор Пресвятої Богородиці (26 грудня), Собор Йоана Хрестителя (7 січня) в унійній церкві декларувалися серед найбільших. Утім щодо Зачатського свята у православному календарі міг бути одрук, адже в московських святцях кінця XVIII ст. та ще, приміром, лаврських соборниках 1765 і 1775 рр. воно теж було найурочистішим, а в Києві наприкінці XVII ст. маркувалося як середнє. Так само помилково, можна припустити, у лаврському варіанті позначено Собор Йоана Хрестителя як ординарну пам'ять, адже в 1681 р. свято трактувалося як середнє, до речі, як і в московському календарі кінця XVIII ст. та лаврських місяцесловах 1760–1770-х рр.

Празники Трьох святителів (30 січня) і св. пророка Іллі (20 липня) унійний календар маркував за найбільші, тоді як православні київські місяцеслови й наприкінці XVII, і в кінці XVIII ст. – за середні. Мінливим залишався статус Перенесення Нерукотворного образу Спаса з Едеси до Константинополя (16 серпня): лаврський соборник 1681 р. трактував його як рядове, 1741 р. – як середнє, 1798 р. – як найбільше (у московському календарі 1795 р. воно залишалося середнім). У почаївських місяцесловах статус згаданої пам'яті, навпаки, знижувався: від середнього в 1777 р. до ординарного в 1783 р. Цікаво, що Винесення древ Хреста Господнього (1 серпня) і лаврський календар 1798 р., і почаївський 1783 р. трактували однаково – як звичайний празник. Проте київські календарі 1681 та 1741 рр. подавали його як середній, як, зрештою, і унійний місяцеслов 1777 та московський 1795 рр.

Загалом, не виключено, що орієнтиром для маркування найурочистіших празників у почаївському місяцеслові 1783 р. був перелік 29 нерухомих пам'ятей, прописаних у замойських соборних постановах, – окрім них і неділь, парохам заборонялося «оголошувати народови інших праздников»³⁹. І хоча постанова не торкалася питання більшої чи меншої врочистості свят, проте в місяцеслові 1783 р. лише 4 з 29 згаданих празників (Василія Великого, архідиякона Стефана, перенесення мощей св. Миколая та Собор архістратиґа Михаїла) вказано ординарними, 1 (св. Йосифа Обручника) взагалі немає, решту ж позначено найбільшими. Проте в почаївському місяцеслові 1777 р. різниця суттєво менша: усі вказані на соборі празники, окрім свв. Василія та Йосифа Обручника, рівень урочистості яких окремо не позначено, – найбільші. При цьому, не слід забувати, що пам'ять обох цих подвижників збігається з пригадуванням Обрізання Господнього (Василія) та Собором Пресвятої Богородиці (Йосифа) – великих пам'ятей, що, вочевидь, визначали в першу чергу святковість дня.

³⁹ Додаток до чинностей і рішень Руского Провінційального Собора в Галичині отбувшого ся во Львові в р. 1891. – Л., 1897. – С.260–261.

Пропагована почаївським календарем урочистість тих чи інших святих не завжди збігалася з реальних поширенням їх культу. Так, ординарне календарне позначення празника влкмц Варвари дисонує з її пошануванням уніатами Правобережжя. А от Антонія Падуанського, що його культ поширювався серед «з'єднаних», не було в календарі⁴⁰.

Як засвідчує порівняння складу київського та почаївського календарів, вони мали помітні відмінності. Синодальна уніфікація не зробила лаврський місяцеслов менш «прокиївським». Якраз святці унійної церкви, що претендувала на київське коріння, ледь-ледь свідчили про ці претензії. За складом київські соборники стояли значно ближче до московських, по суті були майже тотожними – різниця між ними становила лише 16 празників (це якщо до різниць зараховувати відсутність у російському календарі імені прав. Єлисавети поряд зі згадкою св. пророка Захарії (5 вересня); якщо ні – то 15 празників). Проте радикальна відмінність між лаврськими й московськими місяцесловами полягала у трактуванні врочистості тих чи інших свят. Вони, згідно з цими джерелами, спільно визначали як найбільше лише одну, а як середню – тільки 43 пам'яті. Натомість різниця в маркуванні найурочистіших празників становила 38, а із середнім рівнем урочистості – 63 позиції⁴¹. Під цим кутом зору печерські календарі значно ближче стояли до унійних, ніж до російських православних.

Отож така конфесійна декларація, як місяцеслов, засвідчує, що віряни східного обряду українських теренів на кінець XVIII ст. справді мали відмінні релігійні культури, проте й київська та московська культури також не стали цілком тотожними навіть на рівні приписуваних релігійних норм. Якщо ж опуститися з висоти інтелектуальних декларацій на рівень практикованої побожності, то, слід гадати, побачимо посутніші спільні й відмінні риси.

REFERENCES

1. Almes, I.I. (2018). *Knyhozbirni u sotsiokulturnomu prostori chernychykh spilnot Lvivskoi yeparkhii XVII–XVIII st. (Candidate's thesis)*. Lviv. [in Ukrainian].
2. Bugaevskij, A.V., Nikiforova, A.Yu., & E.A.L. (2000). Aleksandra tsaritsa. *Pravoslavnaia entsiklopediia*, I, 558–559. Moskva. [in Russian].
3. Golubinskij, E. (1998). *Istoriia kanonizatsii svyatykh v Russkoj tserkvi* (reprint 1903). Moskva. [in Russian].
4. Isaievych, Ya. (2011). Knyhovydannia i drukarstvo v Pochaievi: initsiatory ta vykonavtsi. *Drukarnia Pochaivskoho Uspenskoho monastyria ta yii starodruky: Zbirnyk naukovykh prac*, 7–22. Kyiv. [in Ukrainian].
5. Khojnatskij, A.F. (1871). *Zapadnorusskaya tserkovnaya uniya v ee bogoslužhenii i obryadakh*. Kiev. [in Russian].

⁴⁰ Лось В.Е. Уніатська церква на Правобережній Україні наприкінці XVIII – першій половині XIX ст. ... – С.167–171.

⁴¹ Про найурочистіші свята київського та московського календарів див. докл.: Yaremenko M. Religious Identification through the Calendar: Kyivan and Moscow Great Feasts in the Late 18th Century // *Studi Slavistici*. – 2019. – Vol.XVI. – №1. – P.23–34.

6. Krasovskij, A. (1874). Ustanovlenie v Russkoj tserkvi prazdnika 9-go maya v pamyat pereneseniya moshchej svyatitelya Nikolaya iz Mir Likijksikh v g. Bar. *Trudy KDA*, 12, 521–585. [in Russian].
7. Los, V.E. (2013). *Uniatska tserkva na Pravoberezhnii Ukraini naprykintsi XVIII – pershii polovyni XIX st.: orhanizatsiina struktura ta kulturno-relihiinyi aspekt*. Kyiv. [in Ukrainian].
8. Orlovskij, P., prot. (1892). Izvlechenie iz zapisok mestechka Granova Bratslavskogo voevodstva protopopa Ioanna Strotskogo, sostavlennykh im dlya prochteniya na Varshavskom sejme 1779 goda v zashchitu ugnetenogo pravoslaviya. *Kholmsko-Varshavskij eparkhialnyj vestnik*, 2, 27–31. [in Russian].
9. Petrovych, M.Yo. (2011). Slovianski sviati v reviziiakh liturhiinykh knyh Uniinoi Tserkvy u XVIII st. *Gileia: Naukovyi visnyk*, 54 (11), 54–59. [in Ukrainian].
10. Pietrowycz, M. (2012). The Addition of Slavic Saints to Seventeenth-Century Liturgical Calendars of the Kyivan Metropolitanate. Bert Groen, Steven Hawkes-Teeple, & Stefanos Alexopoulos (Eds.). *Inquiries into Eastern Christian Worship: Selected Papers of the Second International Congress of the Society of Oriental Liturgy, Rome, 17–21 September 2008* (pp.331–343). Leuven; Paris; Walpole, MA.
11. Podskalski, G. (1996). *Khristianstvo i bogoslovskaya literatura v Kievskoj Rusi (988–1237 gg.)* (2nd ed.). Sankt-Peterburg. [in Russian].
12. Rafail (Turkoniak), arkhym., dr. (Comp.). (2006). *Ostrozka Bibliia*. Lviv. [in Church Slavonic and Ukrainian].
13. Sergij, arkhim. (1876). *Polnyj mesyatseslov Vostoka* (Vol. II: *Svyatoj Vostok*). Moskva. [in Russian].
14. Skinner, B. (2009). *The Western Front of the Eastern Church: Uniate and Orthodox Conflict in 18th-century Poland, Ukraine, Belarus, and Russia*. DeKalb: Northern Illinois University Press.
15. Skochylas, I. (1998). Tytulatura ukrainskykh tserkov Halychyny na pochatku 30-ko rokiv XVIII st. *Istoriia religii v Ukraini*, 232–235. Lviv. [in Ukrainian].
16. Skochylas, I. (2010). *Halyska (Lvivska) yeparkhiia XII–XVIII st.: Orhanizatsiina struktura i pravovy status*. Lviv. [in Ukrainian].
17. Starinnyj shtraf za poseshchenie Kieva (1891). *Kholmsko-Varshavskij eparkhialnyj vestnik*, 21, 356. [in Russian].
18. Szmańko, T. (1998) *Zmiany liturgiczne w Kościele unickim po Synodzie Zamojskim: Studium na podstawie okólnika Mytropolity Atanazego Szeptyckiego od dnia 3 maja 1738 roku: Praca magisterska napisana na seminarium z teologii fundamentalnej pod kierunkiem ks. dr. Zbigniewa Krzyszowskiego (MA thesis)*. Lublin. [in Polish].
19. Turilov, A.A. (2008). Evfrosiniya. Pochitanie. *Pravoslavnaya entsiklopediya*, XVII, 510–511. Moskva. [in Russian].
20. Turilov, A.A., & Temelski, Kh. (2006). Georgij Novyj Kratovskij. *Pravoslavnaya entsiklopediya*, XI, 69–71. Moskva. [in Russian].
21. Tvorogov, O.V. (1987). Nifont. D.S.Likhachev (Ed.). *Slovar knizhnikov i knizhnosti Drevnej Rusi* (Issue 1 (XI – pervaya polovina XIV v.), pp.281–282). Leningrad. [in Russian].
22. Yaremenko, M. (2019). Religious Identification through the Calendar: Kyivan and Moscow Great Feasts in the Late 18th Century. *Studi Slavistici*, XVI (1), 23–34.
23. Zabolotna, N. (2011). Pochaivski kyrylychni starodruky z fondiv Natsionalnoi biblioteky Ukrainy imeni V.I.Vernadskoho yak dzhereło z istorii redaktsiino-vydavnychoi ta drukarskoi diialnosti. *Drukarnia Pochaivskoho Uspenskoho monastyria ta yii starodruky: Zbirnyk naukovykh prac*, 33–55. Kyiv. [in Ukrainian].
24. Zheltov, M., diak. (2006). Grigorij Palama: Gimnografiya. *Pravoslavnaya entsiklopediya*, XIII, 37–40. Moskva. [in Russian].

MAKSYM YAREMENKO

Doctor of Historical Sciences (Dr. Hab. in History), Docent,
Professor of the Department of History,
National University of "Kyiv-Mohyla Academy"
(Kyiv, Ukraine), m.yaremenko@ukma.edu.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2386-638X>

ONE ROOT, TWO RELIGIOUS CULTURES? KYIVAN AND POCHAIV LITURGICAL CALENDARS OF THE END OF EIGHTEENTH CENTURY

Abstract. *The purpose of this research is to analyze the religious cultures of Kyivan Orthodox Metropolitanate's believers and Uniate Ukrainians from Polish-Lithuanian state basing on examination of Menologions. Kyiv Orthodox Metropolitanate, the large East-European church province, lost most of its territory during late 17th and early 18th centuries and became at least a one of others eparchies of the imperial synodal church. Former Orthodox believers living in Polish-Lithuanian Commonwealth conversed into Uniate confession. Both Orthodox Ukrainians from Russian Empire and Uniate Ukrainians in Polish Crown came under the press of confessional disciplining. These confessional formations should have created two different religious cultures and identifications. Success of mentioned disciplining is examined in this article through the exploration of the liturgical calendars. We use **methods and approaches** that have been put by socio-religious studies. This direction of new social history was inspired by concept of Confessionalization (for Early Modern time). Among others the problem of upper level of religious culture (prescribed rules and confessional "ideology"), confessionalization and disciplining are actualized in the paper. Despite of the fact that Menologions are used by historians for a long time as a sources the calendars of 18th centuries do not find a necessary attention. When researches take ones into consideration they deal more with policy of church hierarchy and do not examine the religious culture in broad comparative context. This generates a **scholar novelty** of the study. **Conclusions.** The comparison of Kyivan Orthodox and Pochaiv Uniate Menologions printed in the end of 18th century allows to observe some common features in religious cultures' declarations on both sides of confessional and state border. The existing differences, however, did not mean the domination of the integrated synodal religious culture being made in Russian Empire during 18th in Kyivan Eparchy.*

Keywords: Menologions, Pochaiv and Kyivan black-letter books, Orthodox Church, Uniate Church, religious culture.