

Наталя Яковенко

ЖАРТИ ЗІ СМЕРТЮ

(пародійна мініатюра князя Олександра Заславського на тлі його конфесійної ідентичності)

Пародійну мініатюру, що стала поштовхом до написання цієї статті, вміщено у першому томі рукописного 4-томного зібрання листів князя Олександра Заславського (1581–1629), волинського каштеляна 1606–1613 рр., з 1613 р. брацлавського¹, з 1628 р. київського воєводи². Оскільки далі ми будемо звертатися, переважно, до цього зібрання³, варто коротко відзначити його унікальний характер, якому, здається, немає аналогів у збереженій епістолярній спадщині Речі Посполитої. З формального боку збірка являє собою не колекцію автентичних листів, а продиктовані секретареві записи їх основної змістової частини, без вступних та заключних формул. Власне ці “листи”, зафіксовані *per dictandum*, було опрацьовано в книги, що охоплюють, відповідно: 1616–1618 рр. – у першому томі (наприкінці тут ушито копії шлюбних перемовин 1637 р. про одруження Владислава IV з Цецилією Ренатою Габсбуржанкою), 1621–1622 рр. – у другому томі, 1623 р. – у третьому, 1625–1628 рр. – у четвертому. Хронологічні лакуни дозволяють припускати, що первісно мало б існувати принаймні ще два томи: за 1619–1620 і за 1624 рр., – які до нашого часу не збереглися; питання про те, чи Олександр Заславський практикував такий спосіб фіксації своїх листів до 1616 р., залишається відкритим. Щодо вартості пам’ятки для істориків, то вона є, без перебільшення, безцінною. Адже легкий на листування князь розсилав листи практично щоденно, іноді до 10-15 адресатів за день, а коло осіб, до яких він звертався, охоплює щонайширшу соціальну палітру – від папи й короля до підданих із глухих польських сіл. Природно, не менш широкою є й тематика листів – від біжучих політичних проблем до повсякденного побуту, хвороб, пліток, розваг, їжі тощо.

Точну дату написання згаданої пародійної мініатюри встановити важко. Текст уміщено наприкінці першого тому серед свого роду “додатків”, ушитих до книги після листів 1618 р. – недатованих рахунків, боргових і заставних угод за 1612–1617 рр., контрактів з пушкарями за 1616–1618 рр. тощо. Це означає, що й сама

¹ В. Nykiel. *Spisy urzędników województwa braclawskiego (pow. braclawski, winnicki i zwinogrodzki). 1569–1793*. Kraków, 2000. S. 207 (препринт).

² *Urzednicy wojewodztw kijowskiego i czernihowskiego XV–XVIII wieku. Spisy / Opracowali Eugeniusz Janas i Witold Klaczewski*. Kórnik, 2002. S. 340.

³ Зберігається: Archiwum Państwowe w Krakowie (далі – APK). Archiwum Sanguszków. Rps. 75. T. 1-4.

мініатюра могла бути внесена сюди як “додаток”, себто написана між 1612–1618 рр. Ось її текст⁴:

Stało się pewne postanowienie między mną, Aleksandrem etc., i między mną, Walentym Moczygęba, a to w ten sposyб, iż ja, Moczygęba, podjąłem się ks[ie]ciu JM wystawić kamienic[zkę] wzdłuż na łokci 90, a wszерz na łokci 12 mojaą wszystką materiaą i rzemieśnikiem moim⁵, z stелą, z posacką, z pobiciem, ze wszystkim zgoła proc pieców, okien, drzwi, stołów i ław, co sam ks[ia]żę Jego Mść ma dać robić. A w tej kamienicy ma być kownata na łokci 10 wzdłuż, z niej izba na łokci 15, z tą siec na łokci 9, z sieni izba na łokci 12 wszерz i wzdłuż. Z tej izby druga izba także na łokci 12, z tej izby trzecia izba na łokci 12. Potym kownata na łokci 12. W pierszej kownacie, która jest na łokci 10, ma być komin w rogu dostatoczny, w izbie piec i komin, w sieniach komin, także w tych trzech izbach, co po 12 łokci, kominy i piece. W ostatniej kownacie seu baście okragłej komin przestrowy, mają być merle albooczyti wywiedziono tak od zamku, jakoż i od stawu chędogie, żeby duszki w nich zakute były, [nie?] mają być za zamek wypuszczone⁶. Do tego ma naprowadzić Moczygęba mur, jako stajnia jest wysoka od stajniej aż do muru, gdzie te pokoje będą, który ma być nie niższy na łokci 2.

A ja zaś, Aleks[ander] etc., mam dać na te wszystkie ref[...]⁷.

Отже, промовистий у традиції пародійних текстів “Мочигуба”⁸ підряджається збудувати для князя “кам’яничку” розміром приблизно 0,5х4 м, себто склеп, причому “з побутовими вигодами” – перегороджений всередині на “кімнати” з грубками й кочинами. Від навколишнього світу “кам’яничку” має відгороджувати мур заввишки зі стайню, а остання з “кімнат” – являти собою круглу башту, теж обгороджену мерлонами, аби звідти не вилітали “закуті” там “душки”.

Легковажна гра з такою серйозною для доброго християнина тих часів темою, як смерть – не єдиний парадокс у листах Олександра Заславського, де можемо натрапити на ще декілька жартів доволі ризикованого змісту. Так, оповідаючи швагрові, познанському воєводі Яну Остророгу, про бенкет у домі львівського архієпископа, князь пише, що пішов звідти рано й тверезим, бо побоювався, “żebyт R[ana] Voga nie utopił w sobie”⁹. Повчаючи, як житомирський староста, свого слугу, житомирського замкового писаря Федора Мишинського, Заславський підкріплює вимогу, аби той вносив до актових книг усі без винятку скарги, такою невідпорною сентенцією: “... izby kto i pacierz [молитву] do ksiąg podał – wpisać go potrzeba”¹⁰.

⁴ Ibid. Rps. 75. T. 1. S. 622.

⁵ Далі закреслено: *z polarem*.

⁶ Далі закреслено: *A ja tam dać za to*.

⁷ Слово нерозбірливе. На ньому текст уривається.

⁸ Пор. “ономастичні провокації” на зразок “Tymotheusz Moczygąbski” та ін. у творах совізджалів: S. Grzeszczuk. *Blazięskie zwiercadło. Rzecz o humorystyce sowizdrzalskiej XVI i XVII wieku*. Wyd. 2. Kraków, 1994. S. 274. Див. теж таких героїв українських канцелярських пародій, як “Горілковський”, “Келишковський”, “Покпинський”, “Фігдерський”, “Махлярвич” та ін.: Н. М. Яковенко. Пародії і жарти в актових книгах Житомира та Луцька першої половини XVII ст. // *Український археографічний щорічник*. Київ, 1993. Вип. 2. С. 169–173.

⁹ Львів, 4 січня 1618 р. (АРК. Archiwum Sanguszków. Rps. 75. T. 1. S. 378).

¹⁰ Заслав, 8 квітня 1618 р. (Ibid. S. 472).

Ще далі заходять жарти у двох інтимних листах до якогось Сухорембського (князь звертається до нього “милий Бернасю” та “Бернаську”). Обидва листи¹¹ сповнені натяків, що дозволяють припускати гомосексуальний зв’язок, котрий окреслюється як “дружба з паном дияволом”. У першому листі князь дорікає “Бернаськові”, що той “розриває дружбу”, яку серце мало б зберігати до смерті, або й по смерті, хоча “romnik bowiem, iż w.m. barzo zawarą z panem diabłem przyjaźń miałeś. Teraz mi zaś w.m. piszesz, żeś ją rozerwał w.m., co ja w.m. ganię wiedząc, iż w.m. jeszcze i *teneris unguiculis*¹² barzo zawarta z tym p[anem] diabłem miał przyjaźń”. У другому листі, скаржачись на погане самопочуття, Заславський пише, що днями видавав заміж “nieohydną dziewczynkę”, але “obłapiac nie pomyślaj, bo zaraz zatchnie się człek”. Тож залишається, як він резюмує:

Zarazbym się wprosić gdzie do klasztoru panieńskiego, bo złodzieje mniszy nie przyjęli, rzekliby: “Co nam po tobie, spiewać nie będziesz mógł, na *petitia* postawszy wydrzesz diabła, wyprosisz drugiego, o miłość nie wspominaj”. Ale plec białogłowska jako mięka i nabożna mogłaby się dać uprosić, żeby mię przyjęli. Jednakże i w tym ja pierwej dosięgę rady w.m., bo wiem, że mi nie za *Evangeliej ci, ale ex Ovidii Metamorfosi* albo *De amore*¹³, albo też owej książeczki, co alkierz ozdobiła, dobrze jako szery i także niecnotliwy (omyłką ręka mnie i w.m. przyganiła) poradzisz, a ja będęli biegać od rady w.m. – sam rozumiej w.m. *Totus et semper tuus*¹⁴.

У першій половині цього пасажу привертають увагу іронічні випадки в бік “зłodіів-монахів”, чий сенс існування – співати та випрошувати милостиню; в уста монахам вкладено й колоритну репліку на адресу недосвідченого прохача: він ту милостиню “чорта видере”. Далі жартівливий тон наближається до межі блюзнірства: князь просить у приятеля “поради” з приводу свого наміру “впроситися” до монастиря, бо знає, що той дасть “добру й щиру” раду – не за Євангелієм, а за еротичними поемами Овідія, або за якоюсь, відомою обом, “книжечкою, що прикрасила спальню”.

У листах до “милого Бернася” привертають увагу не натяки на гомосексуальний зв’язок (зрештою, гаданий), бо таке порушення християнської сексуальної етики було річчю доволі розповсюдженою, зокрема, в жовнірських середовищах¹⁵ та серед магнатів¹⁶ – як людей “більш помітних” сторонньому окові. Натомість іронічне зіставлення Євангелія з підкреслено бажанішими “тріховними” взірцями натякає на доволі, сказати б, специфічну побожність нашого героя, і власне про це піде мова далі.

¹¹ Заслав, 31 жовтня та 6 листопада 1617 р. (Ibid. S. 331, 342).

¹² Змолу (досл.: з ніжних кігтиків) (лат.).

¹³ Йдеться про поеми Овідія “Метаморфози” і “Про кохання” (перша частково, а друга повністю як еротичні з лектури тогочасної школи виключалися).

¹⁴ *Твій весь і назавжди* (лат.).

¹⁵ Пор., серед іншого, згадку про “плюгавий гріх” у одній з гетьманських устав Яна Замойського: *Archiwum Jana Zamojskiego*. Warszawa, 1913. T. 3: 1582–1584 / Wyd. Józef Semiński. S. 469.

¹⁶ Приклади див.: Z. Kuchowicz. *Człowiek polskiego baroku*. Łódź, 1992. S. 318–321.

Шлях до Римо-Католицької Церкви

З погляду сучасників, князь Олександр Заславський, сенатор, добрий сім'янин, зять краківського каштеляна Януша Острозького, був взірцевим католиком. У посмертній жалобній поемі Каспара Твардовського, княжого “рукодайного слуги”, який починав свою письменницьку кар’єру з фривольних віршів, але після 1618 р. вдарився у релігійну поезію¹⁷, Заславського названо “czci Boskiej i chwały wielkim miłośnikiem”, ба більше, оспівано його неабияку теологічну обізнаність:

Na wszystko był gotowym; jeśli kto w głębokiej
Chciał z nim theologiej zabnać bez odwołkiej,
Zapłacił wnet każdemu, i gęby zawierał,
Drugim trudne quaestie rzetelnie otwierał.
Z philozophem philozoph, a z theologami
I z namędrszemi zrownać mógł zakonnikami.
A jak o nabożecstwie umawiał się z nimi,
Tak się Bogu podobać chciał sprawami swymi¹⁸.

Як “добрих і побожних католиків” рекомендує князя Олександра та його батька й брата кардиналові Людовізі польський нунцій Антоніо Санта Кроче: “tutti sono buoni Cattolici e pii”¹⁹. Не менш високої думки про християнські чесноти князя унійний митрополит Йосиф Велямін Рутський. У ході підготовки до невдалого Львівського синоду 1629 р., що планувався як акт порозуміння Православної та Унійної Церков, Рутський характеризує його так: “Саме він якнайбільше сприяє нам, нині поки що підтримує святу унію таємно, але готовий зробити це відкрито” (“Iste est qui plurimum favet nobis, promovet sanctam unionem nunc ad tempus occulte, paratus postea aperte”²⁰). Своєю чергою, єзуїт Ян Велевицький називає Заславського “промотором” згаданого собору (князь брав у ньому участь як королівський представник), а напад його раптової хвороби, що стався власне в ці дні у Львові²¹, вважає однією з головних причин невдачі задуманого порозуміння (“ob haec aliaqua non pauca impedimenta non potuit habere synodus optatum exitum”)²². Особливо ж взірцево виглядає князь Олександр в очах Мелетія Смотрицького, який власне в домі князя, у присутності Йосифа Веляміна Рутського, оголосив 6 липня 1627 р. про своє, тоді ще таємне, навернення до унії²³. Присвячуючи одну зі своїх найяскравіших праць, “Apológia peregrinatíey do Kraiow Wschodnych” (Львів, 1628), Олександрові Заславському, Смотрицький представляє князя як людину, що готова, “простуючи найбезпечніше посередині” (“idac medio tutissimus”²⁴), шукати засобів порозуміння

¹⁷ Короткий біографічний нарис див.: *Nowy Korbut. Piśmiennictwo staropolskie*. Warszawa, 1964. Т. 3. S. 360-361.

¹⁸ К. Twardowski. *Katafalk... Alexandrowi z Ostroga x. Zaslawskiemu...* We Lwowie, w drukarni Jana Szeliği. Roku P. 1630.

¹⁹ Варшава, 1 січня 1628 р.: *Acta Nuntiaturae Poloniae*. Romae, 1996. Т. 23: Antonius Santa Croce (1627–1630). Vol. 1: 1. III. 1627 – 29. VII. 1628 / Ed. Henricus Litwin. P. 172.

²⁰ Холм. 12 травня 1628 р. (Ibid. P. 260).

²¹ Собор розпочався 28 жовтня, князь помер у Львові перед 6 грудня 1629 р.

²² J. SJ. Wielewicki. *Dziennik spraw domu zakonnego oo. jezuitów u św. Barbary w Krakowie od r. 1620 do r. 1629 (Scriptores rerum Polonicarum)*. Kraków, 1899. Т. 17. S. 335.

²³ D. A. Frick. *Meletij Smotryc'kyj*. Cambridge Mass., 1995. P. 119.

²⁴ Ibid. Pp. 254, 359.

між Православною та Католицькою Церквами. Ще виразніше цей акцент звучить у дедикації до трактату “Paraenesis abo Наромпненіє” (Краків, 1629). Похвали князю як посереднику поміж уніатами й православними Смотрицький тут пов’язує з благом “жалісно розірваного руського народу”:

... katholicowi czułem, pobożnemu, zarliwemu. Cerkwie Wschodniej, jako i Zachodniej miłośnikowi gorącemu. Wiary s[więtej] katholickiej prawych dogmat naśladowcy prawowiernemu. Jedności s[więtej] nad dobra, nad zdrowie i nad ten swój doczesny żywot, zgodę, miłość i pokój braciej, żalśnie rozerwanego Narodu Ruskiego, przekładającemu, poważającemu i miłującemu fawtorowi, promotorowi i protektorowi²⁵.

Можливо, саме таким – правовірним і побожним – князь Олександр дійсно став у зрілому віці: адже наведені приклади стосуються двох останніх років його життя. Натомість формування з нього “доброго католика” виглядає як доволі звивисте. Князь народився 1581 р.²⁶ у конфесійно мішаній родині. Його батько, кн. Януш Янушович Заславський, первісно православний, був на той час конвертитом-кальвіністом (навернувся у католицтво щойно 1603 р.²⁷), а мати, кн. Олександра Романівна Сангушківна, – православною (згодом визнала антитринітаризм²⁸). Сам Олександр був охрещений за православним обрядом, пізніше навернувся у католицтво. За твердженням Амбруаза Жобера, не підкріпленим посиланням на джерело, до цього доклав зусиль унійний митрополит Йосиф Велямин Рутський²⁹. Він справді був приятелем Заславського, а їхнє знайомство, гадаю, могло статися ще під час освітньої мандрівки кн. Олександра до Рима, де з 1599 р. навчався у Грецькій колегії Рутський³⁰ (про перебування юного княжича в Римі пише, не зазначаючи дати, і щойно згаданий Твардовський). Проте сам Рутський на той час уже був не католиком, а уніатом, тож логічніше припускати, що йшлося не про римо-католицизм, а про підтримку Унійної Церкви, у справі якої князь дійсно був пізніше активно заангажований, не виключено – за посередництвом Рутського. Тож імовірніше, що наверненню в католицтво посприяло спілкування з єзуїтом Пшемиславом Рудницьким, який студіював теологію у тому-таки Римі впродовж 1603–1607 рр.³¹: сам князь Олександр у листі від 25 червня 1617 р. до о. Рудницького, на той час уже ректора Львівської єзуїтської колегії, згадує “ćwiczenie wzięte w młodości mojej cura et opera w.m.”³².

²⁵ The Collected Works of Meletij Smotryc’kyj // *Harvard Library of Early Ukrainian Literature* (далі – HLEUL). *Texts and Facsimiles*. Cambridge Mass., 1987. Vol. 1. P. 644.

²⁶ Твардовський у згаданому панегрику пише, що князь прожив “п’ятдесят років без двох”.

²⁷ Про цю, другу, конверсію див. лист анонімного єзуїта, процитований у праці: W. Dobrowolska. *Młodość Jerzego i Krzysztofa Zbaraskich*. Przemyśl, 1926. S. 45 (прзуп. 5).

²⁸ На це припущення наштовхують ініційовані нею експеси під час поховання 1592 р. тіла брата Романа-Федора в Милецькому монастирі (*Акты Виленской археографической комиссии*. Вильно, 1892. Т. 19. № 417, 426), а також згадка про поховання на городищі у с. Верхові, що характерно для поховального обряду антитринітаріїв (див. далі прим. № 61-62).

²⁹ J. Jobert. *Od Lutry do Mohyły. Polska wobec kryzysu chrześcijaństwa, 1517–1648* / Przełożyła Elżbieta Sękowska. Warszawa, 1994. S. 261.

³⁰ D. Blažejovskij. *Byzantine Kyivan Rite Students in Pontifical Colleges, and in Seminaries, Universities and Institutes of Central and Western Europe (1576–1983)*. Rome, 1984. P. 82.

³¹ *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy, 1564–1995* / Opracował Ludwik Grzebień. Kraków, 1966. S. 583.

³² *Старанням і зусиллями* (лат.): APK. Archiwum Sanguszków. Rps. 75. T. 1. S. 257.

Тривалість і маршрут закордонної освітньої мандрівки князя Олександра та його молодшого брата Костянтина, на жаль, неясні. Твардовський згадує у панегірику Рим і Нідерланди, Каспер Несецький додає до цього Францію, причому обидва княжичі, згідно з його твердженням, нібито перебували за кордоном 12 років³³, що не відповідає дійсності. Адже, за свідченням Твардовського, Олександр отримав уряд волинського каштеляна відразу після повернення (“kaszlellanem wołyńskim zaraz był uczczony”), а перша відома мені згадка про Заславського як каштеляна датується 6 травня 1606 р.³⁴ На 1605 р., як імовірний час повернення додому, вказує також філігрань паперу, на якому було написано присвячену “князям з Острога” Олександрові й Костянтину “драму” “Tragoedia Boleslaus Secundus Furens”. Її автор, за гіпотезою Єжи Аксера – іспанець або португалець, у дедикації дякує княжичам за “безпечний прихисток” (“securum asylum”) і за “гостинність” (“hospitium”³⁵), себто логічно припускати, що те й друге він отримав уже в домівці княжичів у Заславі.

З огляду на згадуване князем Олександром “ćwiczenie wzięte w młodości” від єзуїта Пшемислава Рудницького, навернення князя в католицизм можна гіпотетично датувати між 1603–1605 рр., тобто між часом імовірного спілкування з Рудницьким у Римі та поверненням додому. Таким чином, католицьке віровчення Заславський мав би освоювати в доволі зрілому, як на тогочасні мірки, віці. Чи конверсія перетворила його на “чистого” католика, чи в релігійному світогляді й надалі зберігалися якісь репліки православної або й протестантської конфесії? Однозначну відповідь на це питання дати важко, проте листи князя, де час від часу натрапляємо на рефлексії, пов’язані з вірою, дозволяють висловити кілька обережних припущень.

Криптоправославний?

Почати варто з достоту буквальних свідчень про сліди “православної пам’яті” в свідомості Заславського-католика. Так, один зі своїх листів він датує “днем св. Петра руського”³⁶. В іншому листі, описуючи забави під час так званого обливального вівторка після Великодня, зауважує, що й сам ледве не став жертвою цих забав, бо “z Dubna do Zasławia w nasz poniedziałek wielkanocny wujachał był”³⁷ (підкреслення тут і далі моє. – Н. Я.). Католицька Пасха припадала в цей рік (1623) на 13 квітня, а лист датовано аж 27 квітня, причому згаданий епізод описується як свіжа новина, отже – йдеться про православну Пасху, де великодній вівторок припадав на 22 квітня,

³³ К. SJ. Niesiecki. *Herbarz polski* / Wyd. przez J.N. Bobrowicza. Lipsk, 1845. T. 10. S. 96.

³⁴ *Руська (Волинська) метрика. Регести документів Коронної канцелярії для українських земель (Волинське, Київське, Брацлавське, Чернігівське воєводства). 1569–1673* / Упорядники Г. Боряк, Г. Вайс та ін. Київ, 2002. С. 534 (№ 109).

³⁵ J. Joncre. *Tragoedia Boleslaus Secundus Furens* / Edidit Georgius Axer. Wratislaviae etc., 1970. P. 17–18; про філігрань – прим. 7 на с. 6. Єжи Аксер вважає, що цей текст було дедиковано між 1590–1595 рр. Олександрові й Костянтину Острозьким, і що “прихисток” та “гостинність”, відповідно, автор сподівався знайти в Острозі (с. 7, 11). На мою думку, цьому суперечить те, що в дедикації першим згадано – як старшого – Олександра (хоча Олександр Острозький був молодшим братом Костянтина), а до того ж, Костянтин помер 1588 р. Що ж до титулу “князі з Острога” (duces de Ostrog), то Заславські, як молодша гілка Острозьких, послуговувалися ним часто.

³⁶ До Цярновського: Заслав. 1616 р. (АРК. Archiwum Sanguszków. Rps. 75. T. 1. S. 14).

³⁷ До батька: Полонне. 27 квітня 1623 р. (Ibid. T. 3. S. 204).

а князь уникнув пригоди, виїхавши напередодні – в “наш” великодній понеділок 21 квітня. Не менш характерна обмовка є також у листі, написаному в стані шоку від раптової смерті малолітнього сина Кароля, якій передувала смерть дочки-немовляти, що померла в Любліні. Готуючись до похорону обох дітей, князь наказує урядникові перевезти тіло дівчинки з Любліна до Заслава з належними почестями, що їх мають організувати люблінські ксьондзи, яких названо “попами”: “Ja tam po ciało córeczki wyślę i po ks[ia]dza Marcina, które niech z uściwością wyprowadzą popi”³⁸.

Чимало свідчень є й про те, що для князя справді, як висловився Мелетій Смотрицький у вже згаданій дедикації до “Апології”, “w jednej cenie chodzi ... Cierkiew Wschodnia i Zachodnia”³⁹. Так, у 1628 або 1629 р. він дарує Успенській церкві Львівського православного братства “рызи-фелон чорного аксамиту взорыстого... шыроко и богато злотом нитковым в квіти гафтованые, крест назаді з фіритов з каменми”⁴⁰. Православний священник в очах князя є такою ж недоторканою особою, як і ксьондз. Наприклад, у листі до заставного власника с. Обеніж, який побив місцевого попа, Заславський нагадує про неуникненність Божої кари за таке блюзнірство: “Możecie za wielkie dobrodziejstwo Boże to poczytać, że wam ręka w ten czas nie uszła, kiedyście nią swiszczennika bili, ale nie jużście przepłynęli, odwieka czasem karanie Pan Bog..., sam jawnie albo przez czł[owie]ka was porarze”⁴¹. Показово й те, що в Заславському замку, крім католицької каплиці, діяв православний храм: у листі до вдови одного зі слуг князь пише, що вона може ховати тіло небіжчика саме тут, де він волів бути похований – “byłali wola w moim zamku w cerkwi, gdzie w.m. rozumiesz nauczcіwsze miejsce, tam go w.m. pogrzeb”⁴².

Безумовно вищою за конфесійні нюанси є, з погляду Заславського, й така пріоритетна в тогочасних уявленнях вартість, як “слава предків”. Скажімо, синові князя Олександра, народженому 3 січня 1617 р., було дано при хрещенні ім’я Василь (Baziliusz)⁴³, яке тогочасні католики Речі Посполитої не вживали, натомість воно промовисто перегукувалося з іменем “славного предка” – Василя-Костянтина Острозького, православного прадіда хлопчика. Не підлягав обговоренню й заповіданий предками патронат над слугами та підданими незалежно від їхнього віровизнання. Так, відкидаючи закиди луцького єпископа Богуслава Бокші Радосшовського щодо православного посвячення новозбудованої церкви в с. Битень, князь гордовито апелює до “правильності” віри своїх православних предків, які опікувалися цією церквою:

Strony cerkwi tutejszej nie mogę rzeć, żebym nie wiedział, że już jest poświęcona, bom ją sam dokończywszy oddał greckiemu nabożeństwu, nie chcąc nic przeciw woli przodków swych czynić, o których mam nadzieję, iż pomarli w ś[więtej] wierze, nie udając się za błędami, które świeżo nastali...⁴⁴.

³⁸ До Дамецького: Тайкури. 27 вересня 1618 р. (Ibid. T. 1. S. 571).

³⁹ HLEUL. *Texts and Facsimiles*. Vol. 1. P. 519.

⁴⁰ Інвентар 1637 р.; Заславського названо тут “київським воєводою”, що вказує на час дарування: *Архив Юго-Западной России* (далі – *Архив ЮЗР*). Киев, 1904. Ч. 1. Т. 10. С. 166.

⁴¹ До Бусовинського: Школень. 27 липня 1616 р. (APK. Archiwum Sanguszków. Rps. 75. T. 1. S. 34).

⁴² До Кустицької: Турійськ. 21 січня 1618 р. (Ibid. S. 392).

⁴³ Хлопчик помер 16 лютого цього ж року (Ibid. S. 113, 144).

⁴⁴ Турійськ. 28 червня 1617 р. (Ibid. S. 271).

Як бачимо з наведених прикладів, ставлення Олександра Заславського до Православної Церкви збігається з позицією, що була загалом властива магнатам православного кореня. Перейшовши на католицький обряд, вони, з одного боку, зберігали шанобливий пієтет перед вірою своїх “славних предків”, а з другого – мусили дотримуватися обов’язків патронату над підданими й слугами “dwojakiemu narodu”⁴⁵. Одним із проявів цієї віросповідної індиферентності можна вважати ставлення до обрядових різниць Східної та Західної Церков як до речі малосуттєвої. Це добре фіксується, зокрема, в листі Олександра Заславського до володимирського унійного владика Йоакима Мороховського: мотивуючи виправданість “грецького” богослужіння в костьолі, князь у якості прикладу згадує аналогічні позиції князів-католиків Миколая (?) Чорторийського та Януша Острозького:

... sam widział w kościele jezuickim w Lublinie celebrującego niebosczyka ojca metropolitę (Іпатія Потія. – *Н. Я.*). Ks[ia]żę jmc zaś Czartoryski miał ojca Galazego u siebie, który jako mi sam ks[ia]żę j.m. powiedział *liturgiae* w kościele naszym w Lublinie odprawował. Widziełem i to, iż we Włodzimierzu ociec dziekan jeden w cerkwi przed książcem j.m.p. Krakowskim (Янушем Острозьким. – *Н. Я.*) miał mszą, zaczym tuszę, iż i ociec Ioan nabożeństwo swoje *ritu Graeco* unitem bywszy w kościele naszym odprawować może⁴⁶.

Складніше вести мову про “православний слід” у свідомості князя в тій сфері, що її, за влучним окресленням Маргарити Корзо, можна визначити як “прикладне богослів’я”, себто конкретні взірці й моделі поведінки християнина, які інтерпретувалися по-різному залежно від конфесії⁴⁷. Чи не провідне місце серед них, як відомо, належить шляхам та засобам досягнення спасіння. Потриденське католицьке душпастирство виходило з засади, що головним стимулом відповідної поведінки має бути страх перед пеклом і загробними муками, ба, практикована після Триденського собору сукупність засобів залякування/перестерігання вірних навіть отримала в історіографії назву “пастирства страху”. На противагу цьому, православні віровчителі, наслідуючи традицію Василя Великого та Йоана Златоуста, зверталися, переважно, не до залякування, а до почуття сорому перед Богом і людьми як до форми внутрішнього самоконтролю – “доброї слави”⁴⁸, ототожнюваної зі страхом Божим і покликаної відвертати від поганих учинків (“пастирство сорому”)⁴⁹. Що ж до есхатологічної тематики, то вона в православ’ї, на думку Вацлава Гриневича,

⁴⁵ Це вислів із листа 1639 р. перемишльського унійного владика Афанасія Крупецького до кн. Катерини Острозької (Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie. Archiwum Zamoyskich. Nr 424. Rps. 23). Ширше про специфіку віри “людей великих” див.: Н. Яковенко. *Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні*. Київ, 2002. С. 39-57.

⁴⁶ Турійськ. 1 лютого 1618 р. (АРК. Archiwum Sanguszków. Rps. 75. T. 1. S. 412).

⁴⁷ М. А. Корзо. *Образ человека в проповеди XVII века*. Москва, 1999. С. 5-6.

⁴⁸ Пор. передмову Кирила Транквіліона Ставровецького до “Зерцала богословія” 1618 р., де він закликає читача: “с пилністю стережи своєї славы и чести, абысь еи не згубив за сладость малую грѣхѣ” (Цит. за: Л. Довга. Уявлення про “честь” у трактаті Інокентія Гізеля “Мир з Богом чоловіку” // *Соціум. Альманах соціальної історії*. Київ, 2005. Вип. 5. С. 251).

⁴⁹ Зіставлення “пастирства страху” й “пастирства сорому” на прикладі проповідницьких текстів та з залученням дослідницької літератури див.: М. А. Корзо. *Образ человека в проповеди XVII века*. С. 48-82.

мала пасхальний характер⁵⁰. Її порушували найчастіше, відповідно, у проповідях на сиропусну й м'ясопусну неділі, де належало з "пильністю і страхом" слухати застереження про Страшний Суд та загробні муки⁵¹. Відносно ж почастишання наприкінці XVI – на початку XVII ст. звернень православної українсько-білоруської учительної літератури до "теми страху" дехто з дослідників пояснює впливами західного християнства⁵².

З огляду на сказане, мусимо визнати, що Олександр Заславський оцінює свої шанси на спасіння в категоріях швидше православної, ніж католицької християнської етики, апелюючи до "сорому", як ось тут: "po śmierci mojej ... nie zawstydzony, da Bog, powstane przed stworzyciela i sędzią mojego"⁵³. На ще одну згадку про осуд "добру славу" награпляємо в листі до володимирського православного владики Єзекіїла Курцевича. Що йдеться не про побутові плітки, а про сферу, дотичну віри, видно з контексту листа. Владика поза очі назвав князя "niezbożnym panem", а той категорично заперечує свою "безбожність" такою мотивацією: "Nie czuję z łaski Bożej żadnej w sobie niezbożności. ... Nie latam po ustach ludzkich o jakie nierządy, o jakie cudzołostwa abo nieprzystojne, nie według mej conditiej życie"⁵⁴.

Імовірно, реплікою православної етики є також ужитий в одному з листів топос "простоти" – однієї з основоположних цінностей східного християнства пізньосередньовічного зразка⁵⁵, де за моральний взірець служили "вбоги, покорнии, простии" апостоли, що їх обрав Христос⁵⁶. "Ukaże Bog, – пише в одному з листів Заславський, – kiediskolwiek niewinność moję, a jako poprostu i sc[z]yrze na świecie żyję"⁵⁷. Акцентований тут ідеал "простого" й "щирого" життя, як здається, можна співвіднести з властивим православної традиції споглядальним відчуженням від реальності⁵⁸ – на відміну від вимоги активної, діяльної позиції християнина, що її започаткували протестанти⁵⁹ й розвинули єзуїти, прищепивши потриденській католицькій доктрині⁶⁰.

Підсумовуючи, можна констатувати, що сліди "православної ідентичності" Олександра Заславського фіксуються доволі виразно – як на свідомому рівні шанобливого ставлення до Православної Церкви та її обрядів і вірних, так і на

⁵⁰ W. Hryniewicz. Eschatologia. Doktryna prawosławna // *Encyklopedia Katolicka*. Lublin, 1983. T. 4. S. 1113-1116.

⁵¹ В. Зема. Есхатологічні мотиви в руських проповідях на м'ясопуст (XVI – перша половина XVII ст.) // *Соціум. Альманах соціальної історії*. Київ, 2004. Вип. 4. С. 199-213.

⁵² Пор.: М. В. Дмитриев. *Между Римом и Царьградом. Генезис Брестской церковной унии 1595–1596 гг.* Москва, 2003. С. 85.

⁵³ Лист до Мендзибожа: Заслав. 22 січня 1617 р. (АРК. Archiwum Sanguszków. Rps. 75. T. 1. S. 132).

⁵⁴ Дубно. 30 вересня 1623 р. (Ibid. T. 3. S. 384).

⁵⁵ Пор.: В. Зема. Семіотика "простоти" в творах Іоана Вишенського // *Генега*. Київ, 1997. № 1(5). С. 183-187.

⁵⁶ Учительне Євангеліє кінця XVI ст. Цит. за: М. В. Дмитриев. *Между Римом и Царьградом*. С. 83 (датування обгрунтоване: С. 72. Прим. 1).

⁵⁷ Лист до Мендзибожа: Заслав. 7 березня 1617 р. (АРК. Archiwum Sanguszków. Rps. 75. T. 1. S. 164).

⁵⁸ Пор., серед іншого, проникливу деконструкцію т.зв. "реалістичного" струменя в "Зерцалі богословія" Кирила Транквіліона Ставровецького 1618 р.: С. И. Маслов. *Кирил Транквиллион-Ставровецкий и его литературная деятельность*. Киев, 1984. С. 116-117.

⁵⁹ Огляд розвитку "етики активності" на підставі концепції "покликання" людини (Beruf), сформульованої Лютером, див.: М. Вебер. *Протестантська етика і дух капіталізму* / Пер. Олександр Погорілий. Київ, 1994. С. 69-79.

⁶⁰ М. А. Корзо. *Образ человека в проповеди XVII века*. С. 114-129.

підсвідомому рівні – у випадкових обмовках та в послуговуванні певними топосами православної християнської етики.

Криптопротестант?

Прямах згадок про те, що Олександр Заславський, подібно до своїх батька та матері, віддав данину протестантським “новинкам”, немає. Однак доказ *ab silentio* тут навряд чи переконливий, оскільки аж до одруження в 1605 р. з дочкою могутнього родича, князя Януша Острозького, що разом поклато початок публічній кар’єрі, юнак просто не потрапляв у поле зору сучасників. Тим часом деякі нюанси в його листуванні наштовхують на думку, що протестантське оточення дитячих та юнацьких років не проминуло безслідно, хоча важко сказати, чи йдеться про колишню конфесійну належність, чи про засвоєні змалку (можливо, від матері) релігійні стереотипи⁶¹. Адже показово, що “протестантський слід” у релігійній свідомості князя Олександра здебільшого пов’язується, як ми далі побачимо, з вірою матері – антитринітаризмом, лайливо аріанством. Нагадаю, кн. Олександра Романівна Сангушківна на вернула з православ’я до *Ecclesia Minor* (через фазу кальвінізму?) вже після Олександрового народження; померла й похована як аріанка, на що вказує згадка в одному з листів самого князя, котрий пише про городище у с. Верхові як місце, де “ciało leży księżny”⁶². Саме так, не на церковному кладовищі і не в храмі, а “za dworem i gumnem ... na korcu i kurhanie rewnpud”⁶³ ховали своїх братів по вірі антитринітарії.

Огляд реплік антитринітаризму в свідомості Олександра Заславського варто почати з того, що ми не натрапимо в його листах на апеляції до Христа⁶⁴, Св. Трійці і Св. Духа – їхнє місце скрізь займає “Pan Bog”. Заперечення триєдиної сутності Бога, як відомо, було одним із найдражливіших місць віровчення аріан не тільки для ортодоксальних, але й для протестантських церков – Лютеранської і Кальвіністської. Цей же догмат служив свого роду маркером ідентичності антитринітаріїв, або, як вони самі себе називали, “польських братів”. Для прикладу достатньо згадати скандальне здобуття в 1641 р. уряду київського підкоморія антитринітарієм Юрієм Немиричем: на закиди, що він не може скласти присяги на підкоморництво, бо не вірить у Святу Трійцю⁶⁵, Немирич глузливо докинув: “Не тылко в трыйку, але бы и в чворку, былем своего допял, присегл был”⁶⁶.

⁶¹ Характеристика останніх далі спиратиметься на працю Маргарити Корзо: М. А. Корзо. *Украинская и белоруская катехитическая традиция конца XVI–XVIII вв.* Москва, 2007. Принагідно висловлюю щире подяку авторці за люб’язно надану можливість скористатися рукописом цієї книжки ще до її публікації.

⁶² До батька: Полонне. 22 квітня 1623 р. (АРК. Archiwum Sanguszków. Rps. 75. T. 3. S. 203).

⁶³ Це вислів із заповіту 24 IX 1641 р. одного з київських антитринітаріїв, Криштофа Макаревича-Івашенцевича; його фрагмент опубл.: Е. Rulikowski. *Opis powiatu kijowskiego* / Wyd. M. Dubiecki. Kijów; Warszawa, 1913. S. 160.

⁶⁴ Антитринітарії не визнавали прийнятого на Четвертому Вселенському соборі 451 р. догмату про іпостасну єдність у Христі, звідки випливало специфічне тлумачення ними посередницької місії Христа: J. Misiurek. *Spory chrystologiczne w Polsce w drugiej połowie XVI wieku.* Lublin, 1984. S. 160; М. А. Корзо. *Украинская и белоруская катехитическая традиция...* С. 148-166.

⁶⁵ Формула присяги розпочиналася словами: “Я [N] присегаю Пану Богу в Троицы единому”.

⁶⁶ *Архив ЮЗР.* Київ, 1883. Ч. 1. Т. 6. С. 772.

Показово й те, що Заславський у своїх поточних листах ніде не вживає звичної для тогочасного узусу інвенктиви “єретик”, що замалим не автоматично прикладалася до імен протестантів. Наприклад, пишучи про аріанську конфесійну громаду в Гощі, Заславський незворушно додає: “Już trzech ministrów tam było, dwaj Statoriuszów, trzeci Lubieniecki”⁶⁷. Поза сумнівом, князь “знав”, що добрий католик мусить сепаруватися від протестантів, тим-то в його офіційних листах до осіб духовного сану – на відміну від приватного листування – вживаються інвенктиви в бік “єретиків/єресі”. Так, у листі до папи Павла V князь підтримує беатифікацію Яна з Дуклі “для примноження слави Божої та легшого викорчування схизми і єресей” (“pro gloria Dei amplificanda, schismate et haeresibus ... facilius extirpandis”)⁶⁸. На аналогічний випадок натрапляємо в листі 1627 р. до Мелетія Смотрицького: дорікаючи йому за антиунійні твори, особливо за “згубний Ламент”, себто “Тренос”, князь пише, що їх надихав не дух Божий, а “дух гордині, дух єресей, до якого ти прилучився у єретичних школах” (“spiritu ... ambitionis, spiritu haereseos, quem in scholis attraxisset haereticis”)⁶⁹ (утім, цей лист відомий тільки за публікацією 1666 р. в творі апологета унії Якова Суші, де він міг зазнати певної “благодесної редакції”).

Про вплив доктрини антитринітаріїв на есхатологічні уявлення Олександра Заславського судити складно, оскільки відповідні репліки в його листах носять зазвичай побіжно-ситуаційний чи побутовий характер. Але два сюжети все-таки надаються на обережний коментар – про місцеперебування душ після смерті та про божествену справедливість як очікувану кару за переступи. Протестантська доктрина, як відомо, заперечувала іконошанування та культ святих-заступників, що відмолюють гріхи живих. Згідно з протестантським віровченням, душі всіх покійників – і праведних, і грішних – “сплять” до Страшного Суду, не втручаючись у мирські справи; стосовно ж до біблійного “infernum” (пекла), то воно, на думку протестантських віровчителів, недосяжне для людського розуму, а відтак – його не годиться уявлювати/представляти в доступних людині поняттях⁷⁰. Саме так, наприклад, застерігається у катехизисі кальвініста, згодом антитринітарія Шимона Будного (Несвіж, 1562): пекло – це не “замок твердый с железными вереями... у котором души с[вя]тых, они же до X[рис]та померли, яко вязни замкнены были” (у що вірять, додає Будний, не лише темні, але й освічені люди). Взнявши до уваги популярність Несвізького катехизису наприкінці XVI – у першій половині XVII ст. серед кальвіністів, антитринітаріїв та православних⁷¹, можна обережно припу-

⁶⁷ До о. Туровського: Заслав. 24 жовтня 1616 р. (АРК. Archiwum Sanguszków. Rps. 75. T. 1. S. 69). У Гощі громада антитринітаріїв існувала під опікою Гойських; її проповідниками (“міністрами”) на час, про який ідеться в листі, могли бути Анджей Любенецький-старший та Криштоф Стоїнський (власне його, як онука відомого полеміста й проповідника Петра Статоріуса, Заславський рахує серед “двох Статоріушів”, котрий ще з родини Стоїнських проповідував у Гощі – невідомо). Ширше див.: G. H. Williams. Protestants in the Ukraine during the Period of the Polish-Lithuanian Commonwealth // *Harvard Ukrainian Studies*. 1978. Vol. 2. No 2. P. 190.

⁶⁸ Львів. 24 грудня 1617 р. (АРК. Archiwum Sanguszków. Rps. 75. T. 1. S. 375-376).

⁶⁹ Цит. за: D. A. Frick. *Meletij Smotryc'kyj*. P. 310.

⁷⁰ Пор. цитування відповідних повчань: І. В. Саверчанка. *Сьмон Будны. Гуманіст і рэфарматар*. Мінск, 1993. С. 68-70.

⁷¹ Огляд його використання й пізніших переробок див.: М. А. Корзо. *Украинская и белоруская катехитическая традиция...* С. 148-166.

стити, що саме з цього пасажу Будного Заславський запозичив образ замкнених у башті “душок” (“*żeby duszki w nich zakute były*”) для наведеної на початку статті пародійної мініатюри. Чи цей образ є пародією на уявлення “темних людей”, чи князь і сам вірив в існування “замку” з “душами-в’язнями” – годі відповісти, але та обставина, що ідея сепарації “душок” від світу живих привертала його увагу, виразно свідчить про обізнаність з протестантським віровченням.

Щодо Божої кари, то в листах Заславського вона згадується незрівнянно частіше, ніж милість Бога, і це теж опосередковано настановлює на думку про властиве протестантам сприйняття Бога передусім не як “чоловіколюбця”, а як месника, грізну караючу силу⁷², суголосну старозавітному “Я – Господь, Бог твій, Бог задрісний, що карає за провину...” (2 М. 20: 5). Покликаючись на Божу кару, князь у погрозах кривдникам апелює не тільки до посмертного розсудження “*przed Strasznym Sądem Pańskim*”⁷³, але й до біжучого покарання-помсти, причому остання тлумачиться як суголосна старозавітному Законові відплати в сенсі “душу за душу, око за око, зуба за зуба, руку за руку, ногу за ногу, опарення за опарення, рану за рану, синяка за синяка” (2 М. 21:24). Розповсюдженою богословською підставою для тлумачення божественної справедливості як покарання на зразок “око за око” служило старозавітне “хто ж лихого жадає, то й прийде на нього воно” (Пр. 11: 27). Зокрема, саме цей вислів служить за мотто до одного з емблематичних віршів відомого поета-антитринітарія Збігнева Морштина, де сама емблема зображає повішеного за волосся Авессалома, а у вірші ганяється “*zbytne rozkoszy*”, ототожнювані з намірною увагою царського сина до свого волосся⁷⁴. Олександр Заславський уявляє божественну справедливість більш прямолінійно: вона рано чи пізно покарає винуватця “оком за око”. Так, урядника, який нечесним судом скривдив піддану, князь застерігає: “*...zwykł Pan Bog tak się krwi mścić niewinnej, kiedy ją potłumiają, że w samegoż siędziego dom wrzuciwszy krwią go napelnia*”⁷⁵. Про шахрая-єврея, котрий обманув клієнта при купівлі волів, констатується: “*... lecz te woły, które on miał od w.m. (jako on powiada), tedy mu pozdychały, ... iż to jest skaranie Pańskie, że go tak P[an] Bog nawiedził*”⁷⁶. Заставникові, який побив священика, Заславський пише: “*możecie za wielkie dobrodziejstwo Boże to poczytać, że wam ręka w ten czas nie uschła, kiedyście nią swiszczennika bili*”⁷⁷.

Врешті, промовистим свідченням уваги Олександра Заславського до догматичних та обрядових спорів кальвіністів і антитринітаріїв з ортодоксальними християнами є запис своєрідного “диспуту” поміж ним та якимось “ксьондзом Єжи” (ця особа кілька разів згадується і в самих листах). “Диспут” датовано “*die 1 Maii a[nno] 1617 w Zaslawiu*”, але вміщено не серед листів 1617 р., а серед згаданих на початку статті “додатків”. Ось цей короткий текст⁷⁸:

⁷² Там само. С. 134-194.

⁷³ Пор. у листах до різних осіб: APK. Archiwum Sanguszków. Rps. 75. T. 1. S. 30, 113.

⁷⁴ Z. Morsztyn. *Emblemata* / Opracowali Janusz i Paulina Pelcowie. Warszawa, 2001. S. 127.

⁷⁵ До Дворецького: Михайлівні. 10 серпня 1616 р. (APK. Archiwum Sanguszków. Rps. 75. T. 1. S. 45).

⁷⁶ До Магискевича: Заслав. 29 листопада 1616 р. (Ibid. S. 83).

⁷⁷ До Бусовинського: Школень. 27 липня 1616 р. (Ibid. S. 34).

⁷⁸ Ibid. S. 620.

Ks[ia]dza] Jerzego słowa: *Anima passionabilis apud Christianos*. Ks[ie]cia JM
sлова: *Character imprimatur corpori, non animae*. Ks[ia]dza Jerzego слова:
Baptismus revocatur hic dilecto Żydem ostanie. Ks[ia]dza] Jerzego слова: *Circa
parvulos baptismus revocatur*. Ks[ie]cia JM: *Non revocatur*.

Лапідарність запису створює певні труднощі і для перекладу, і для тлумачення висловлених співрозмовниками думок. Моя версія перекладу така: “Слова ксьондза Єжи: *З погляду християн підлягає стражданням душа*. Слова князя його милості: *[Ця]властивість притаманна тілові, а не душі*. Слова ксьондза Єжи: *Хрещення обранцю уділяється і в тому випадку, коли він залишається гебреєм*. Слова ксьондза Єжи: *Хрещення уділяється малим дітям*. [Слова] князя його милості: *Не уділяється*”.

Коли мій переклад правильний, то конфесійну ідентичність князя мусимо визнати за роздвоєну. З одного боку, він сприймає матерію і форму (тіло й душу) як окремі субстанції, себто у відповідності до ортодоксальної доктрини, але з іншого – заперечує спасенність хрещення немовлят, тобто повторює одне з принципів положень антитринітаріїв, а на наведену опонентом кальвіністську аналогію старозавітного обрізання Ісаака Авраамом з таїнством хрещення, що служило за доказ можливості охрещення немовлят, народжених у благочесній родині, просто не дає відповіді⁷⁹.

* * *

Підсумувати мої спостереження однозначним вердиктом важко. Як і всі прояви свідомості, репліки Олександра Заславського, пов’язані зі сферою релігійних уявлень, надаються на багатоаспектне тлумачення, де неможливо виділити котрийсь із моментів як провідний, бо нам доступні лише конкретні вислови, але ми не знаємо того, що не потрапило “в кадр” – ситуації, настрою, поштовху тощо. Мозаїчність конфесійної ідентичності нашого героя – за оцінкою сучасників, “доброго католика” – очевидна, проте бракує ясних доказів для пояснення цього феномену. Зважаючи на руське походження князя, є спокуса вдатися до гіпотези Джованні Броджі Беркофф, яка вважає, що конституюючою рисою українського культурного простору XVI–XVII ст. був його “поліморфізм”, себто багаточаровість, мінливість та піддатливість на асиміляційні впливи ззовні (в цій еластичності Броджі Беркофф пропонує вбачати не ознаку “недорозвитку”, а стрижневий елемент культурного коду, що оприявлював себе у флуктуаціях зовнішніх впливів і внутрішніх поштовхів, а також у мовному й конфесійному плюралізмі)⁸⁰.

З іншого боку, не можна оминати увагою ексклюзивного, княжого статусу Олександра Заславського (сам він, принаймні, це неодноразово підкреслює). “Люди великі” його кола й рангу, як показує низка прикладів, часто демонстрували нонконформізм, не сумніваючись у власному праві на особливу позицію в питаннях віри й Церкви⁸¹. Сприяла цьому і їхня вища, порівняно з пересічним шляхетським

⁷⁹ Див. відповідні коментарі й літературу: М. А. Корзо. *Украинская и белорусская катехитическая традиция...* С. 148-166.

⁸⁰ G. Brogi Bercoff. Ruś, Ukraina, Ruthenia, Wielkie Księstwo Litewskie, Rzeczpospolita, Moskwa, Rosja, Europa Środkowo-Wschodnia: o wielowarstwowości i polifunkcjonalizmie kulturowym // *Contributi italiani al XIII congresso internazionale degli slavisti* / Ed. Alberto Alberti et al. Pisa, 2003. P. 325-387.

⁸¹ Пор. на прикладі кн. Єжи Збарзького: Н. Яковенко. *Паралельний світ...* С. 53-55.

загалом, освіта, здобута в закордонних освітніх мандрівках. Адже й справді, віра князя Олександра – це не “віра простаків”, які не задумуються над догматами, тож тут навряд чи можна апелювати до такого констатованого багатьма дослідниками явища, як “поверхова релігійність” річпосполитської шляхти XVII ст., що сумлінно дотримувалася обрядових практик, але не розуміла метафізичних аспектів віровчення⁸². Навпаки, про інтерес до таких речей свідчить і згаданий вище “диспут”, і збережене серед листів Заславського замовлення (до речі, адресоване співрозмовникові “диспуту” – “ксьондзові Єжи”) на купівлю книжок, серед яких Bellarmini Opera omnia⁸³. Назва цієї позиції показує, що йшлося не лише про популярний катехізис Роберто Белларміно, який тільки за життя автора († 1621) витримав понад 40 видань різними мовами, а й про теологічні роздуми знаменитого італійського єзуїта.

У контексті сказаного набуває інакшого освітлення й “гра з сакральним”⁸⁴, що ми її бачимо в процитованій на початку цієї статті пародійній мініатюрі та сміливих жартах князя. Перед нами, схоже – не замах на сферу сакрального, а її “приручення”, барокове наближення до чуттєвої сфери в зрозумілих і доступних людині метафорах, що балансують між натуралізмом та алегоричністю⁸⁵. Саме так, очевидно, можна витлумачити й іронію щодо спорудження “кам’янички”, де мешкатимуть “закуті душки”, і протиставлення євангельської небесної любові (Amor Divinus) Овідійовому земному коханню (Amor Terrestis), на що натрапляємо в листах до “Бернася”. Разом з тим, така словесна гра під пером людини, що дозволяє собі персональний “догматичний компроміс” у рамках аж трьох конфесій, неминуче призводить до втрати дистанції між собою та сакральним, і власне це, на мою думку, є однією з найхарактерніших ознак релігійної ідентичності руських аристократів (“людей великих”) зламу XVI–XVII ст., себто на порозі “епохи конфесіоналізації”, що невдовзі перетворить їхніх дітей та онуків або на “добрих католиків”, або, в поодиноких випадках, на “добрих православних”.

⁸² Див., серед іншого: J. T. Maciuszko. *Symbole w religijności polskiej doby Baroku i Reformacji*. Warszawa, 1986. S. 294-295, 312.

⁸³ Турійськ. 18 лютого 1618 р. (АРК. Archiwum Sanguszków. Rps. 75. T. 1. S. 432).

⁸⁴ Проникливе тлумачення цього поняття див.: Е. Б. Смилянская. *Вошебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и “духовные преступления” в России XVIII в.* Москва, 2003. С. 235-237.

⁸⁵ Пор.: J. T. Maciuszko. *Symbole w religijności polskiej...* S. 251-252.