

УДК 821.161.2-97.09

Ігор ІСІЧЕНКО (Архієпископ)  
Харківський національний  
університет імені В.Н. Каразіна

## МУЧЕНИЦЬКИЙ АРХЕТИП У ЖИТІЙНОМУ ПРОСТОРИ РУЇНИ

Аналізується літературна історія трьох агіографічних сюжетів, що розробляють мотиви мучеництва за віру архієпископа Йосафата Кунцевича, ігумена Афанасія Филиповича і священика-єзуїта Анджей Боболі. На цьому матеріалі простежується, як культ мучеників, загиблих від конфесійної нетолерантності, з властивою бароко парадоксальністю виростає в духовну альтернативу Руїні, апофеоз любові до ворогів і патріотичного прагнення зберегти цілість Речі Посполитої. Стратегія інтерпретації цих сюжетів визначається їх проектуванням у архетипний мотив відкупительної смерті за ворогів.

**Ключові слова:** Мучеництво, архетип, агіографія, життя святих, Руїна, Йосафат Кунцевич, Афанасій Филипович, Анджей Боболя.

*This article analyzes the literary history of three hagiographical subjects who develop motifs of martyrdom for the faith of Archbishop Josaphat Kuntsevych, Abbot Athanasius Filipovich and Jesuit priest Andrzej Bobola. Using this material author traces how the cult of martyrs of religious intolerance, with a characteristic baroque paradox, grows in spiritual alternative to the Ruin, apotheosis of love for enemies and patriotic desire to preserve the integrity of the Polish-Lithuanian Commonwealth. Strategy for the interpretation of these plots is determined by their projecting to the archetypal motif of the redemptive death for enemies.*

**Key words:** Martyrdom, archetype, hagiography, lives of Saints, the Ruin, Josaphat Kuntsevych, Athanasius Filipovich, Andrzej Bobola.

*Analizie poddano historię literacką trzech wątków hagiograficznych, które rozwijają motywy męczeństwa za wiarę arcybiskupa Jozafata Kuncewycza, opata Atanazego Filipowicza i jezuitę Andrzeja Boboli. Materiał ten pozwala dostrzec, jak kult męczenników, których zabiła nietolerancja religijna, z charakterystyczną dla baroku paradoksalnością urasta do rangi alternatywy duchowej wobec czasu Ruiny, apoteozy miłości do wrogów i patriotycznego pragnienia zachowania integralności Rzeczypospolitej. Strategia dla interpretacji tych wątków jest określona przez ich odwzorowanie w archetypowym motywie odkupieńczej śmierci za wrogów.*

**Słowa kluczowe:** Мęczeństwo, archetyp, hagiografia, żywoty świętych, Ruina, Jozafat Kuncewicz, Atanazy Filipowicz, Andrzej Bobola.

Період, який історики з часів появи одної монографії Миколи Костомарова (1879–1880) воліють називати «Руїною» [1, с. 232–258; 11, с. 186–204; 17, с. 128–144], обмежуючи його роками смерті Богдана Хмельницького (1657) та приходом до влади гетьмана Івана Мазепи (1687), являв собою цікавий феномен у літературному житті. Життєве сум'яття спрямовувало барокових книжників до пошуку виходу із кризи в понадісторичних площинах, у духовному досвіді Церкви, зокрема Київської Церкви. Саме тоді після тривалої редакторської праці в Києво-Печерській лаврі з'являється перше друковане видання «Патерика Печерського» (1661) [9, с. 76–85], виходять популярні збірники оповідань про богородичні чуда – «Небо новое» Іоанікія Галятовського (1665) [18, с. 372–375] та «Руно орошенное» Дмитрія Туптало (1880) [22, с. 18–19]. Нарешті, саме в цей час, близько 1684 р., Дмитрій Туптало починає працю над твором, який насам-

перед і репрезентуватиме київську традицію в світовій літературі – «Книгами житій святих» (1689–1705) [22, с. 38].

Саркастичний і далеко не завжди об'єктивний в оцінках конфесійних текстів Іван Франко вбачав у цих творах «спекуляцію на легковірності публіки» та «невдалу спробу помішати східні і західні традиції» [20, с. 313]. Нещадним до барокової прози «київської школи» був і Сергій Єфремов, оцінюючи її як «великий занепад літературного смаку, виродження форми, панування фрази й тієї штучної схоластики, за якою рішуче видихавсь усякий дух живого життя» [8, с. 184–185]. Але вже Михайло Возняк обережно згадує про те, що «це був час віри у все чудесне й легендарне, й *Небо новое* Галятовського – це плід атмосфери, серед якої виховувався й жив Галятовський» [5, с. 575], а Дмитро Туптало «дав улюблену книжку для читання православним українцям» [5, с. 597]. Дмитро Чижевський же заявляє, що літературна якість житій Дмитра Туптало «не

підлягає сумніву», а Іоанікій Ґалятовський є «цікавим репрезентантом» духовних оповідань про чуда [21, с. 266]. Фактично першою серйозною спробою впровадити цей літературний масив у національну історико-літературну модель стали статті Володимира Кречотня до восьмитомної «Історії української літератури» [10, с. 393–397]. Однак і в цих статтях, і в пізніших дослідженнях учнів Володимира Кречотня [9; 14] та молодих львівських літературознавців Дарини Сироїд [7, с. 42–49] і Тараса Шманька [7, с. 31–41] йдеться про барокові редакції старих агіографічних сюжетів. Тим часом атмосфера безвиході, посилена моторошною картиною зруйнованих міст і спустошлих сіл, стимулювала пошук духовної альтернативи братовбивчій Руїні довкола, серед сучасників. Культ мучеників, загиблих від конфесійної нетолерантності, з властивою бароко парадоксальністю виростає в духовну альтернативу Руїні, апофеоз любові до ворогів і патріотичного прагнення зберегти цілість Речі Посполитої.

Саме тоді, в добу Руїни, холмський єпископ Яків Суша, обраний на протоархімандрита Чину святого Василя Великого 1661 р., звертається до історії мучеництва загиблого у Вітебську 12 листопада 1623 р. полоцького архієпископа Йосафата Кунцевича, вже беатифікованого папою Урбаном VIII 16 травня 1643 р. [16, с. 342–356]. Делегований до Рима наприкінці 1662 р. протоігумен Пахомій Огілевич, крім інших доручень, покликаних зміцнити василіанський чин після воєнних втрат [13, с. 147], дістає повноваження ініціювати прискорення канонізаційного процесу, передбаченого папським декретом з 14 грудня 1642 р. [16, с. 357]. І коли зрештою сам єпископ Яків Суша вибирається до Рима задля захисту уніатської Церкви, він проводить масштабну кампанію для проголошення Йосафата Кунцевича святим, збирає десятки листів впливових шляхтичів і магнатів, починаючи від короля Яна Казимира [16, с. 357]. Під час же власного трирічного перебування в Римі холмський владика видає латинською мовою три книги, об'єднані спільною темою відкупительних страждань за віру: «Подви́ги уніа́тів» (1664), «Хід життя та подви́г мучеництва блаженно́го Йо́сафата Кунцевича» (1665) та «Савл і Павло руської унії» (1665). Остання з них була півстоліття тому видана в українському перекладі [19], а дві перші ще чекають на перекладача й дослідника.

Образ Йосафата Кунцевича виявляється в очах єпископа Якова Суші ключем до пошуку сенсу жахливих втрат, що їх зазнала з'єднана

з Римом частина Київської Церкви під час Руїни. У книзі «Подви́ги уніа́тів», згадуючи десятки імен монахів і священників, загиблих під час Хмельниччини та польсько-московської війни, автор інтерпретує їхню смерть як мучеництво за віру, за єдність із римським престолом. Йосафат Кунцевич постає не лише взірцем стійкості у випробуваннях, а й доказом плідності мученицького подвигу. Адже 1643 р. беатифікаційний процес уже було підсумовано декретом конгрегації обрядів з 14 грудня 1642 р. [16, с. 355] та бреве папи Урбана VIII з 16 травня 1643 р., де благословлялося, щоб «слуга Божий Йосафат на майбутнє міг називатися блаженним» [16, с. 356]. У перебігу тривалого беатифікаційного процесу було виявлено десятки випадків, визнаних за чуда [16, с. 328–354; 15, с. 69–272]. За найбільш промовисте з них подавалося навернення на унію полоцького архієпископа Мелетія Смотрицького, що вважався за найосвіченішого оборонця православ'я в полемічному протистоянні Церков. Єпископ Яків Суша тлумачить прийняття унії Мелетієм Смотрицьким у новозавітному коді перетворення гонителя християн Савла на невтомного апостола Павла (Діян. 8:1; 9:1–19) [2, с. 1222–1224]: «Савла покликав Бог після каміння Стефанового; Мелетія ж – по сокирній та рушничній долі Йо́сафата. Савло дихав грізбою й убивством на Господніх учнів; аж ось поблизу Дамаску поразив його громовий Господній голос: *Савле, Савле! Чого Мене переслідуєш?* Так і з Мелетієм. Ще тільки була північ його гріхів проти з'єднання, аж ось на землю його бунтівничого серця, з небесних царських осель, паде тверде слово всемогучого Бога: *Мелетіє, Мелетіє, чого Мене переслідуєш?*» [2, с. 12]. Отже, загибель від рук ворогів з молитвою за їхнє прощення й навернення прочитується в коді мучеництва за віру як духовна перемога. Вона не лише відкриває героєві небесні брами, а й здобуває серця ворогів. Грізні, брутальні противники раптом перетворюються на однодумців убитого ними подвижника. Яків Суша не був першим агіографом, що звернувся до історії Йо́сафата Кунцевича. Невдовзі після загибелі мученика з'явився невеликий житійний твір про нього: «Життя і смерть руського полоцького архієпископа, вбитого схизматиками 1623 року», автором якого вважається митрополит Йосиф Вельямин Рутський [15, с. 37]. Він написаний у жанровій формі мартирія – мученицького житія. Зосереджуючись на епізоді

смерті героя, агіограф не згадує про походження Йосафата. Він мимохідь визначає дату його монашого постригу й вік («в 1604 році, в віці двадцяти й кількох років» [15, с. 38]), докладніше змальовуючи юнацьку побожність: Йосафат учащав на церковні богослужіння, лишався вірним унії, безоплатно виконував обов'язки дяка й дзвонаря, читав духовні книжки. Чернечі подвиги святого охоплюють звичні для життя мотиви: не вживав жодного пиття, крім води, віддавався постам і чуванню, носив волосяницю – довгу грубу вовняну сорочку, що одягалася на голе тіло. Однак до цих мотивів додаються й нові, не властиві східній духовності: самобичування та «розважання Божих справ» [15, с. 39]. Особливо ж акцентується на постійному студіюванні книжок, причому вводиться індивідуальна деталь: незнання Йосафатом латини, через що коло книг обмежувалося слов'янськими – очевидно, церковнослов'янськими й руськими, – та польськими. А із читанням пов'язується талант проповідування й дискутування, завдяки котрому «схизматики, перемінивши його ім'я *Йосафат*, назвали його *душохватом*, що в простій мові означає *зłodий душ*» [15, с. 39].

Волосяниця, згадана спершу серед інших деталей аскези, згодом перетворюється на один із центральних символів чернечого упокорення Йосафата. Убивці, що зірвали з архієпископа одяг, «не могли повірити, що вбили єпископа, а подумали, що, може, якогось іншого монаха, кажучи, що єпископ одягається в тоненькі шовкові сорочки» [15, с. 46]. Приведені для впізнання слуги підтверджують, що вбитий – архієпископ Йосафат, а він «усе своє життя одягався у волосяницю» [15, с. 46]. Тіло у волосяниці тягнуть вулицями міста й кидають у Двіну, «завісивши волосяницю, наповнену, як мішок, камінням, на шию мученика» [15, с. 47]. Коли ж його знайшли й урочисто проносили через місто, волосяницю, як знаряддя мучеництва, несли перед тілом [15, с. 47].

Вже в цьому житті лейтмотивом виявляється жертвна любов героя до ворогів, що наслідую Христову відкупительну жертву. Майже буквально повторюється епізод арешту Ісуса в Оливному саді (Ін. 18:4–5) [2, с. 1205], коли архієпископ мужньо виходить зі своєї кімнати, благословляє напасників і промовляє: «Якщо маєте щось проти мене, ось я» [15, с. 45]. А тортури, що їх зазнав Йосафат, подаються із жорстокою натуралістичністю: владика б'ють у чоло палею, обсмаленою на кінці, йому розрубують голо-

ву сокирою, його тіло колють і б'ють, витягають надвір, стріляють у нього з рушниць, а вже мертво тіло збезчещують кров'ю пса...

Відкупительну ціну страждань і смерті героя детально засвідчує єпископ Яків Суша у книзі «Хід життя та подвиг мучеництва блаженного Йосафата Кунцевича» (1665). Використання документів, зібраних під час беатифікаційного процесу, дозволило Якову Суші істотно розширити агіографічний сюжет, головне ж – виразніше наголосити на жертвовному сенсі мучеництва Йосафата, загиблого за подолання розбрату й відновлення церковної єдності. За доказ цього подаються сотні чудес і дивних знаків, що сталися за посередництвом мученика [16, с. 410].

Літературна інтерпретація сюжету про священномученика Йосафата набувала із часом різних жанрових форм: проповідей, тропарів, канонів, стихир, кантів. Вже на початку XVIII ст. згадується про відправу «Акафіста до блаженного Йосафата», згодом виданого друком і наново укладеного вже після канонізації святого 1867 р. [16, с. 413]. Три пісні на агіографічні мотиви ввійшли до «Богогласника» (1791): 145 – «Злату трубу, словес губу», 146 – «*Gorzał Bazyli w kolumnie ognistey<sup>1</sup>*», 147 – «*Posłuchajcie, co zrobiła wściekłych odszczepieńców siła<sup>2</sup>*». У першій із них жорстокості вбивць («сонму лукавого», «волков лютых») протиставляється жертва пастиря, покликана повернути ворогів, поєднати паству, подолати розкол:

Да сокрушит и разрушит  
Соборы, раздоры  
Ополченныя  
Вѣнец прія мученія [3, № 145]

У душі архетипного мотиву крові, що спливає з боку Спасителя й змиває гріхи Адама, вводиться образ з'єднаних із Римом східних церков,

Кровію его обагреных.  
З главы его святой (2) его тяттой (2)  
Ліється, сѣється  
Кровь невинна, неизмѣнна  
Да цвѣтит вѣра [3, № 145].

До мотиву відкупительного сенсу пролітої «*za jedność i wiaru<sup>3</sup>*» [3, № 146]. крові звертаються і друга та третя пісні. Друга, № 146, ставить

1 горів Василій у вогняній колоні (польськ.).  
2 послухайте, що зробила сила оскажених відступників (польськ.).  
3 за єдність і віру (польськ.).

смерть Йосафата в контекст християнської мартирології, а третя, № 147, досить детально переказує перебіг смерті архієпископа, акцентуючи, «*že ta cerkiew przez krew wschodzi*<sup>4</sup>» [3, № 147].

Творення іншого агіографічного сюжету відбувається в альтернативному середовищі, для якого еклезіальна модель Йосафата Кунцевича виглядала джерелом розбрату. Преподобномученик Афанасій Берестейський (бл. 1595–1648), ігумен берестейського монастиря прп. Симеона Стовпника, щедро насичує свій «Діаріуш» [6] автобіографічними матеріалами, зосередженими головню довкола його боротьби за скасування унії. Автор впроваджує читача у сповнену чудесних видінь і суворих випробувань історію власного життя, що розгортається на тлі наростання суспільних антагонізмів у Речі Посполитій. Покладаючись на Божу ласку й чудовну допомогу Божої Матері, явленої в Куп'ятицькій іконі, герой намагається самотужки протистояти наближенню катастрофи, що знищить Річ Посполиту: «*Же унея з Рымом старым, не ведлуг порядку Церкви Всиходнее принятая, вѣчне проклята, доводи на тоє певные маючи, явне в церкви и на розных мѣстцах голосилем*» [6, стлб. 71]. По призначенні берестейським ігуменом (1640) Афанасій Филипович вдається 1641 р. до короля Владислава IV та сейму Речі Посполитої за правними гарантіями діяльності берестейського братства, утвореного при церкві Різдва Пресвятої Богородиці, а 1643 р. повнолює свої клопотання. Але поряд із турботами про жадані привілеї ігумен здійсмає вимоги ширшого суспільного виміру: про скасування унії, застерігаючи короля: «*А если ... не знесете унеи проклятои, то дознаете запевне гнѣву Божого*» [6, стлб. 76]. Зухвалий учинок неспокійного ігумена був покараний: Афанасія заарештовано, ув'язнено до кінця сейму, а потім вислано до Києва на розгляд митрополичого суду.

Для Афанасія Филиповича поділ Русі й унія нерозривно пов'язані між собою. Тому боротьбу за скасування унії він уявляє засобом збереження єдності народу й Речі Посполитої, їх захисту від «*колотнѣ непотребное*» [6, стлб. 114]. Козацькі війни в його візії – наслідок насильного запровадження унії. У полемічному памфлеті «Новини» (1645), долученому до «Діаріуша», ігумен Афанасій перелічує низку прикладів дискримінації православної спільноти й констатує: «*Над турецкую неволю тут, в панствѣ християнском православные люде болшую не-*

*волю терпят и мают!*» [6, стлб. 89]. Він посилається на голос, почутий від образу Пресвятої Богородиці, котрий наказував йому звернутися до короля і сейму, застерігаючи від наближення Божого гніву й суворого суду, коли не скасується унія. Оскільки «*за помощью кролей их милостей, тоя унея проклятая в панствѣ тому християнском з допущения Бозского стала, треба справедливым судом, в часѣ замироном, ведлуг воли Бозской, абы за помочю королевскою и упала*» [6, стлб. 104–105]. Але відповіддю на звернення були новий арешт, наруга й повторне направлення на митрополичий суд до Києва.

Попри вельми різкі оцінки унії та звинувачення її в сіянні розбрату між християнами латинського Заходу і грецького Сходу, в пісні «Даруй покой Церкви Своей», написаній у в'язниці, ігумен Афанасій раптом називає уніата «*милим братом*» [6, стлб. 108], відкриваючи перспективу подолання розбрату й відновлення єдності Церкви. Він посилається на привілеї Сигизмунда Августа, Стефана Баторія та інших польських королів, які гарантували права Східної Церкви задля суспільного миру. А потурання королів з'єднанню з Римом він тлумачить тим, що монархи були ошукані католицькими прелатами.

Замордований за звинуваченням у прихованих зв'язках із козаками невдовзі після початку Хмельниччини, берестейський ігумен починає шануватися як святий ще перед 1658 роком. В усякому разі, саме 1658 року архімандрит Інокентій Гізель та архімандрит (у майбутньому митрополит) Йосиф Нелюбович-Тукальський писали, що нетлінне тіло Афанасія перебуває в Бересті [12, с. 705]. Коли ж 1666 р. було відкрито його нетлінні моці, учні Афанасія Филиповича доповнили «Діаріуш» мартирологічним текстом, названим «*О смерти славной памяти небожчика отца Афанасия Филиповича, игумена Берестейского православного*» [6, стлб. 146–154]. Цей текст насичений виразними деталями, які конкретизують обставини й час перебігу подій. Шляхетський загін прибуває для арешту героя в суботу, 1 липня 1648 року, під час відправи літургії, «*власне подѣ часть спѣванья Иже хоровимѣ*» [6, стлб. 147]. Закутий у кайдани, Афанасій лишається в ув'язненні в Берестейському замку до 5 вересня 1648 р. На страту його відвели «*до борку, который недалеко был от обозу, а од мѣста вѣ четверть милѣ ъдучи до села Гершонович, вѣ лѣвой сторонѣ*» [6, стлб. 152]. Тіло не мало церковного похорону вісім місяців, до 1 травня 1649 р., доки хлопець 7–8 років показав місце, де воно було зако-

<sup>4</sup> що та Церква сходить завдяки [пролитій за неї] крові (польськ.).

пане [6, стлб. 153]. Точно вказується й місце поховання тіла: «въ храмѣ преподобного отца нашего Симеона Столпника, на правом крилосѣ, въ склепику» [6, стлб. 154], та зазначається, що воно лишається нетлінним: «без сказы захованое» [6, стлб. 154].

Із властивою для мартиріїв жорстокою різницею деталей зображуються тортури і страта: схопивши Афанасія, вояки його «пхають і шарпають» [6, стлб. 149], потім на ноги накладають кайдани [6, стлб. 149], печуть вогнем [6, стлб. 152], розстрілюють «двома кулями в лоб на выліот» [6, стлб. 152], а тоді, ще живого, зіштовхують у яму й там закопують. Драматичного напруження додає сцені загибелі героя мотив розгубленості гайдука, якому було доручено застрелити Афанасія: перед тим, як вистрілити в ігумена, гайдук «первѣй о прощєніє и благословєніє его просил» [6, стлб. 152]. Безхмарну ніч загибелі Афанасія раптом прорізає блискавка: «блискавица барзо страшная была и великая по всем небѣ» [6, стлб. 153]. Пережиті героєм страждання прочитуються через зображення його скатованого тіла: «под пахами з обох сторон кости голые, а трохи тѣла мѣстцами zostало, и то од огня зчорнѣло барзо; потым в головѣ дирок три – двѣ близко уха з лѣвои стороны, так великих, як бы куля мушкетовая, а третья з правои стороны, за ухом, юж далеко болшая, нижли першіє двѣ; лице ему преч зчернѣло все од пороху и от кровѣ: язык з рота межи зубы троха выйшол и там присох: дорозумѣваемся причины, же живого его еще загребли, и для великой трудности в умираню, тоє ся стало» [6, стлб. 154].

Але всі ці моторошні деталі покликані не стільки зафіксувати окремих історичний епізод, скільки відкрити його в архетипний сюжет відкупительних страждань Спасителя. Автори навіть не проводять паралелей із євангельською оповіддю: настільки ці паралелі були очевидними для церковної людини. Як римський загін до Гетсиманського саду, приходять воїни до монастиря Різдва Пресвятої Богородиці. Приходять саме під час відправи літургії, на великий вхід, коли згадується Господня дорога на Голгофу. Як і Христос у Гетсиманському саді, Афанасій поринає в молитву: «якобы в запомяне пришовши, стоял много, ничего не одправуючи» [6, стлб. 154]. Він переживає несправедливий суд, обмови, тортури, страту. Берестейський воевода, котрим був під той час князь Анджей Масальський, реагує на приведення до нього Афанасія достеменно як Пилат на звер-

нення синедріону: «по що сте его до мене привели? Маєте юж в руках своих, чинѣте ж собѣ з ним, що хочете!» [6, стлб. 151–152]. Архетипна євангельська модель доповнюється ще одним суголосним новозавітним мотивом: судом над апостолом Павлом, покликаним перед короля Агріппу (Діян. 25:23–26:32) [2, с. 1247–1249].

І в цій перспективі стражденного Христа, який молиться за своїх мучителів, відкривається сенс пережитих Афанасієм випробувань: пересторога від згубного розбрату й молитва за єдність Речі Посполитої. Здається парадоксальним, але навіть у написаному православними берестейськими ченцями творі початок Хмельниччини оцінюється як трагічна подія: «хтось недобрый в том часѣ збурил войну з козаками» [6, стлб. 146]. Герой проклинає унію за те, що вона, на думку Афанасія, спричиняє розбрат. Уже сидючи в замковому цейхгаузі, ігумен волає крізь вікно: «не выйdet з того панства меч тот и война, аж мусит конечно унея шію зломити» [6, стлб. 150]. Отже, і в історії мученицької загибелі Афанасія Филиповича страждання та смерть набувають сенсу як відкупительна жертва за порятунок єдиної Речі Посполитої від Руїни, плоди котрої автори життя спостерігали в довколишній дійсності. Це акцентують і рядки некрологічного вірша, що ним закінчується рукопис «Діаріуша»:

Тот, же ми казал и теперь знать давати,  
же юж пришол час Сион ратовати [6, стлб. 154].

Метафоричний образ утраченого Сіону, рятувати який намагався преподобномученик Афанасій, чудово відображає занурену в сувору кризу сарматську ментальність та містичні виміри її уявлень про катастрофу рідної держави.

Із погляду суто політичного святий Анджей Боболя виглядає абсолютною протилежністю Афанасієві Филиповичу. Вихідець із Надсяння, Анджей Боболя, на думку сучасних біографів, свідомо приховав місце свого походження, аби тільки його не вважали за українця. Родинний маєток у селі Страхоціна під Сяноком знаходився в Руському воеводстві, а «для кожного з Боболь, котрі були великими патріотами Польщі, пов'язування їх з русинами було б чимось принизливим» [27, с. 12]. Українець незатишно почуває себе в страхоцінському санктварії, проходячи хресною дорогою, де на кожній зупинці поряд стоять стели із зображенням знущань римських воїнів над Ісусом Христом і безжаль-

ного катування Анджея Боболі характерними постатями в козацькому вбранні з оселедцями.

65-річний священник-езуїт Анджей Боболя також став жертвою релігійної нетолерантності, коли козацький загін напав на Пінськ, захопив у селі Переділ діяльного місіонера й закатавав його в центрі села Янів Поліський 16 травня 1657 р. [26, с. 153]. Початок шанування Боболі пов'язується з драматичними подіями початку XVIII ст., коли Пінськ, де в єзуїтському колегіумі був похований святий, опинився в зоні військового протистояння Августа II та Станіслава Лещинського, до якого залучилися саксонські, шведські, російські збройні сили. Захист міста й колегіуму єзуїти та жителі міста пов'язали з об'явленням 1702 р. мощів святого [28, с. 153–166]. Біля відкритих мощей почали діятися чуда. І хоча скасування ордену єзуїтів 1773 р. та поділи Польщі загальмували беатифікаційний процес, він завершився визнанням Анджея Боболі блаженним 1853 р. А вже 1938 р. папа Пій XI проголосив Анджея Боболю святим. На той час мощі святого, захоплені більшовиками 1922 р., були перевезені спершу до Рима, а потім до Варшави й стали однією з найшанованіших святинь Польщі [25, с. 171]. Нарешті папа Іван Павло II зарахував 2002 р. Анджея Боболю до числа небесних покровителів Польщі [24, с. 7].

Попри те, що протягом 45 років від загибелі Анджея Боболі спогади про його мучеництво стерлися із пам'яті, з початку XVIII ст. цей сюжет обростає все новими подробицями. Їх поява мотивується врешті решт тим самим євангельським архетипом. Козаки знаходять Анджея Боболю через зраду «янівських схизматиків» (пригадаймо Юду Іскаріота), зривають із нього одяг, бичують нагаями, ніби Пилатові вояки Христа, потім тягнуть кінцями до Янова – на його Голгофу, на подобу тернового вінця стискають голову дубовими галузками, б'ють по щоках, виривають нігті, виколують око, печуть боки вогнем, здирають шкіру з долонь, голови, спини, відтинають ніс, вуха, губи, виривають язик і вішають стрімголов, аби зрештою зарубати шаблею [28, с. 143–146]. І все це супроводжується вигуками: «Це той поляк, священник римської віри, котрий від нашої віри відтягає й навертає на свою, польську!» [28, с. 143].

У життях св. Анджея Боболі неодмінно зустрічається прізвисько, ймовірно, перейняте з сюжету про сщмч. Йосафата, – «душокват» [26, с. 153; 27, с. 43–45; 28, с. 131]. Так нібито називали священника-езуїта польщуки за ревність у наверненні православних на католицьку віру. В агіографічно-

му контексті воно позбувається осудливого відтінку, сприймаючись за синонім іншої метафори: «апостол Пінщини» [26, с. 153]. Анджей Боболя із невинної жертви релігійної нетолерантності трансформується в житійній легенді в мужнього борця з конфесійними поділами християн, борця за єдність. Характерно, що в сучасній молитві до цього святого його смерть визнається «жертвою браку єдності в Церкві й світі». Жертвою, котра служить поєднанню [24, с. 110].

Грецьке слово «μάρτυς», яке різні слов'янські мови перекладають як «мученик», дослівно означає «свідок» [4, с. 2]. Прийняття мучеництва за віру, стійкість у переконаннях, яку не здатні здолати жахливі тортури й смерть, осявали найпохмуріші періоди історії свідченням незгасної присутності в ній Христа. Адже мучеництво завжди інтерпретувалося як «повторення й актуалізація муки Христа» [23, с. 213]. За умов братовбивчої війни, коли станові й конфесійні поділи переростають у непримиренну ворожнечу, а відступництво стає масовою формою самозбереження, світло мученицького подвигу повертало надію на майбутнє подолання кризи, повертало віру в силу християнської любові, здатної витримати іспити ненавистю.

Всі трое святих, попри свою належність до різних конфесійних середовищ, уречевлюють при зустрічі із брутальним насильством спільну архетипну модель – стражденного Христа, що помирає з молитвою за Своїх ворогів за їхнього спасіння. Спільний євангельський архетип розвивається завдяки залученню новозавітних сюжетів про апостола Павла та використанню мартирологічних моделей, універсальних для християнства. І так виходить, що із ворожих на перший погляд особистостей виростає спільний тип мученика – мученика за єдність. Єднання бачиться героями через наближення в Христі до трипостасного Бога, єдиного і неподільного. Попри різницю політичних переконань кожен із героїв у різний спосіб захищає єдність Речі Посполитої. Коли ж катастрофічні наслідки партійних чвар і сепаратних угод із сусідами обернулися втратою державності й поставили під сумнів майбутнє і українців, і поляків, символічні постаті священномученика Йосафата Кунцевича, преподобномученика Афанасія Берестейського та святого Анджея Боболі почали сприйматися за духовну альтернативу слабкодухості конформістів. Так у житійному просторі Руїни формується модель жертвовного творця єдності, що буде використана в модерному національному дискурсі.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Аркас М. Історія України-Руси / М. Аркас. – СПб., 1908. – XVI. – 385 с.
2. Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту / [Пер. митр. Іларіона Огієнка]. – К. : Укр. Бібл. Т-во, 2005. – 1375 с.
3. Богогласник: Пѣснѣ благовѣйныя праздником Господским, Богородичным и нарочитых святых чрез весь год приключаящимся... – Почаѣв, 1790. – [296 арк.].
4. Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви / В.В. Болотов. – СПб., 1907. – Т. 2. История Церкви в период до Константина Великого. – XVIII. – 474 с.
5. Возняк М. Історія української літератури: У 2 кн. – 2-е вид. / М. Возняк. – Львів : Світ, 1992. – Кн. 1. – 494 с.
6. Диариуш берестейского игумена Афанасия Филипповича // Русская историческая библиотека. – СПб., 1878. – Т. 4. Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 1. – Стлб. 49–156.
7. Дмитро Туптало у світі українського бароко : 36. наук. праць / За ред. проф. Б.С. Криси. – Львів: Артос; Априорі, 2007. – 328 с.
8. Єфремов С. Історія українського письменства. – 4-е вид. / С. Єфремов. – Нью-Йорк, 1991. – Т. 1. – 448 с.
9. Ісіченко Ю.А. Києво-Печерський патерик у літературному процесі кінця XVI – початку XVIII ст. на Україні / Ю.А. Ісіченко. – К. : Наук. думка, 1990. – 180 с.
10. Історія української літератури: У 8 т. – К. : Наук. думка, 1967. – Т. 1. – 539 с.
11. Крип'якевич І.П. Історія України / І.П. Крип'якевич. – Львів : Світ, 1990. – 520 с.
12. Мороз И.Г. Афанасий (Филиппович) // Православная энциклопедия / И.Г. Мороз. – М. : Церк.-научн. Центр «Православная энциклопедия», 2001. – Т. 3. – С. 704–706.
13. Нарис історії василіянського чину святого Йосафата. – Рим : Вид-во оо. Василян, 1992. – 640 с.
14. Павленко Г.І. Становлення історичної белетристики в давній українській літературі: Від життя і літописного оповідання до історичної повісті / Г.І. Павленко. – К. : Наук. думка, 1984. – 325 с.
15. Святий Йосафат Кунцевич : Документи щодо беатифікації / Упор. і пер. з лат. о. Йосафата Романика, ЧСВВ. – Львів : Місіонер, 2010. – 324 с.
16. Соловій М.М., Великий А.Г., ЧСВВ. Святий Йосафат Кунцевич, його життя і доба. – Торонто : Вид-во ОО. Василян, 1967. – 463 с.
17. Субтельний О. Історія України / О. Субтельний. – К. : Либідь, 1991. – 510 с.
18. Сумцов Н.Ф. Иоанникий Галатовский: К истории южнорусской литературы XVII века / Н.Ф. Сумцов // Киевская старина. – 1884. – Янв. – С. 1–20; Февр. – С. 183–204; Март. – С. 371–390; Апр. – С. 565–588.
19. Суша Яків, єп., ЧСВВ. Життя Мелетія Смолицького, архієпископа Гієрапольського, архимандрита Дерманського, чину св. Василя Великого: Пер. о. Богдан Курилас, ЧНІ. – Йорктон, Саск., 1965. – 88 с.
20. Франко І. Історія української літератури. Часть перша. Від початків українського письменства до Івана Котляревського / І. Франко // Франко Іван. Зібр. тв.: У 50 т. – К. : Наук. думка, 1983. – С. 75–370.
21. Чижевський Д. Історія української літератури: Від початків до доби реалізму / Д. Чижевський. – Тернопіль : Феміна, 1994. – 480 с.
22. Шляпкин И.А. Св. Димитрий Ростовский и его время (1651–1709 г.) / И.А. Шляпкин. – СПб., 1891. – XIV; 460; 102; 3 с.
23. Baslez M.-F. Prześladowania w starożytności: Ofiary. Bohaterowie. Męczennicy Przekł. Ewa Łukaszuk / M.-F. Baslez. – Kraków : WAM, 2009. – 435 s.
24. Bolewski J. SJ, Szczęsny M. SJ. Modlitwa życia śladami św. Andrzeja Boboli: Patron Polski moim patronem / J. Bolewski, M. Szczęsny. – Kraków : WAM, 2002. – 164 s.
25. Fros H. SJ, Sowa F. Księga imion i świętych / H. Fros, F. Sowa. – Kraków : WAM, 1997. – Т. 1. – XXIII. – 579 s.
26. Mój święty patron / Oprac. ks. Antoni Gorzandt. – Lublin : Wydawnictwo Kurii Biskupiej w Lublinie, 1988. – 398 s.
27. Niżnik Józef, ks. Duszochwiat ze Strachociny / J. Niżnik. – Krosno : Krośnieńska Oficyna Wydawnicza, [b.r.]. – 100 s.
28. Poplatek J., TJ, ks. Błogosławiony Andrzej Bobola Towarzystwa Jezusowego. Życie – Męczeństwo – Kult / J. Poplatek. – Kraków : Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, 1936. – 362 s.