

ІСТОРІЯ

Олена БАБАКОВА

ГОТУЮЧИСЬ ДО ВІЧНОСТІ: ОСОБЛИВОСТІ ЕСХАТОЛОГІЧНОЇ ПОБОЖНОСТІ УКРАЇНСЬКИХ ШЛЯХТИЧІВ- КОНВЕРТИТІВ У РЕЧІ ПОСПОЛИТІЙ В РАНЬОМОДЕРНУ ДОБУ

Однією з основних характеристик культури суспільства є ставлення до есхатологічної проблематики. Воно виявляється у формуванні специфічних уявлень про смерть, які неминуче детермінують життя індивідів¹. Немає сумніву, що саме категорія *смерті* є однією з фундаментальних для людської свідомості, адже усвідомлення скінченності земного життя постійно ставить перед людиною питання його сенсу та організації, а також можливості продовження після акту фізичного вмирання. Ставлення до смерті змінювалося з плином історії людства. На кожному етапі цивілізаційного розвитку випрацьовувалися унікальні моделі індивідуальної та універсальної есхатології, в яких смерть індивіда пов'язувалася з уявленнями про загробне життя, долю та кінець Всесвіту, посмертну винагороду чи покарання тощо (заперечення вічності життя душі – теж форма рецепції смерті). Есхатологія в Європі протягом середньовіччя та Нового часу розвивалася в межах християнської доктрини, що робило її одним із головних компонентів індивідуальної релігійності, поштовхом до формування сотеріологічних практик. Відтак, вивчення есхатологічної побожності становить незмінний інтерес для дослідників, виявляє розуміння церковної догматики і вплив життєвого досвіду на формування релігійності та виконання відповідних практик.

Доба бароко у Речі Посполитій, як і в решті європейській країн, була сповнена «тремтіння перед смертю», що було пов'язане зі зміною есхатологічної парадигми у західній теології з ренесансної натуралістично-оптимістичної на драматичну посттридентську². Так, теологи, а згодом і соціальні еліти, почали усвідомлювати життя як певну метафору смерті. Шлях до спасіння і підготовка до вічного життя у Христі є сенсом християнської побожності та релігійних практик, саме тому їхнє вивчення, на прикладі окремих соціоконфесійних груп та їхніх представників, дозволяє глибше відтворити картину духовного життя конкретного соціуму.

У даній статті ми пропонуємо розглянути специфіку проявів есхатологічної побожності тих представників українського шляхетства Речі Посполитої другої половини XVI – першої половини XVII ст., які у свідомому віці змінили віросповідання прашчурів – православ'я – на католицтво³, на прикладі біографії князя Януша Острозького (бл. 1554–1620). Він належав до славетного і давнього руського роду князів Острозьких. Утім, його можна вважати представником нової генерації української еліти, що постала після інкорпорації українських земель до складу Корони Польської за актом Люблінської унії 1569 р., і яка була активно залучена до польського політичного та культурного життя з одночасним збереженням виразної регіональної свідомості⁴. Так, Януш Острозький обіймав посаду краківського каштеляна, мав визначне слово у Вальних Сеймах та регіональних сеймиках, займав миротворчу позицію під час драматичного Рокошу Зебжидовського⁵. Будучи великим князем, він мав всі можливості, щоб дбати про «діток своїх» (клієнтурну шляхту) та продовжувати традиції церковного патронату.

Януш Острозький буде цікавити нас як перший представник свого роду, котрий здійснив конверсію на католицтво в середині 1570-х рр.⁶. Мета нашого дослідження проаналізувати форми співіснування у свідомості конвертитів візантійської та римської традицій, їхню синтезу та рецепції потридентської католицької догматики в індивідуальних церковних практиках. Конкретним завданням є характеристика фундаторської діяльності Януша Острозького, головно його надання на Церкву і вшанування релігійних культів, у чому, певним чином, виявлялася специфіка ставлення до власної смерті.

У працях польських істориків добре висвітлені уявлення про смерть у культурі бароко Речі Посполитої⁷, місце есхатологічних сюжетів у катехізійному вихованні⁸, еволюцію поховального ритуалу взагалі та літургії зокрема⁹, образ смерті в пам'ятках мистецтва¹⁰ та ставлення шляхти і міщан до кінця земного шляху¹¹. Сучасними російськими дослідниками ранньомодерної релігійності є Олексій Алексеев та Маргарита Корзо. Алексеев, вивчаючи аспект есхатологічних очікувань, присвятив свою монографію двом монастичним традиціям – іосифлянам та нестяжателям, що мали вагомий вплив на російське суспільство¹². Маргарита Корзо розглянула проблему інтерпретації есхатологічних сюжетів у середовищі католиків, православних та протестантів Речі Посполитої¹³. В українській історіографії проблематика ставлення до есхатології та приготування до смерті представлена у статтях Людмили Демченко¹⁴, Наталії Яковенко¹⁵, Оксани Романової¹⁶. Зазначені студії є спробою торкнутися питання індивідуальної релігійності еліти Речі Посполитої, що формувалася під впливом взаємодії кількох цивілізаційно-культурних традицій.

Історик Казимір Левицький вдало назвав Януша «останнім князем, що передчував кінець свого роду»¹⁷: батько Януша Острозького, кн. Костянтин-Василь Острозький, помер у 1608 р.; брати Костянтин та Олександр відійшли відповідно у 1588 та 1603 рр., а єдиний син Януш-Володимир, який народився 1617 р., не прожив і року¹⁸. Тому наприкінці життєвого шляху Януш Острозький, імовірно, постав перед проблемою підготовки до власної смерті, але не лише як індивід, але і як останній з династії. З якого часу і як князь готувався до кончини?

Незаперечно, що сприйняття смерті у річпосполитській культурі формувалося під впливом християнської есхатології. Звісно, в ідеалі все життя християнина – приготування до Страшного Суду, але насправді більшість шляхтичів починала перейматися танатичними проблемами лише у старості, під тиском хвороб. Януш Острозький помер 12 вересня 1620 р., але його перші розпорядження тестаментарного характеру можна прослідкувати ще з 1593 р., поштовхом до їхньої фіксації послужила смерть першої дружини Сюзанни Середі¹⁹. Він сильно нездужав принаймні з початку 1610-х рр., саме тоді колишні товариші

з Рокошу зауважили у нього напади подагри²⁰. У лютому 1616 р. у листі до племінника Януша Радзивілла краківський каштелян так описував свій стан:

Рада би душа до раю, але гріхи не пускають; не тільки старість тіком розбита, але ще й декілька тяжких випадків на мене зараз звалилися, найперше сильний кашель, і насправді незвичайний, а з носа крові великі потоки, що їх часом цирульники зупинити не можуть, за ним почалася діарея, і її вже тиждень не можуть спинити, а часом до неї примішується кров з горла. Пробивав вчора виїхати на зустріч пану Гойському на декілька хвилин, але не проїхав і четверті милі, й ледве з душею мене назад привезли. Подагра у мене вже була, але ще ніколи така. Тепер же важко на прямих ногах ступати без сторонньої допомоги. Ще й руки маленький палець крутить та болить, аж по лікоть. Якщо це все буде тривати, то життя мого вже не буде²¹ [Переклад власний – О. Б.].

1 липня 1620 р. він повідомляв Кшиштофу Радзивілла з Валовиць, що якби останній відвідав його, то навряд чи знайшов би у доброму стані²². 30 серпня того ж року він писав київському воєводі Томашу Замойському, що має дуже погане самопочуття та тільки Господь Бог може покликати його до кращого здоров'я²³. Надгробний пам'ятник князь замовив відомому сілезькому скульпторові Яну Пфістеру ще близько 1612 р., і перед смертю дуже переймався, чи встигнули його вчасно закінчити²⁴. Останню версію тестаменту князь писав принаймні протягом року до смерті, що підтверджували замкові слуги²⁵. Отже, чи не з середини 1610-х рр. Януш Острозький майже постійно знаходився в очікуванні останніх хвилин життя, що спонукало його діяльніше опікуватися спасінням душі.

Тут варто наголосити, що ставлення Острозького до смерті та приватної есхатології формувалося під впливом догматів як східного, так і західного християнства. Хоча більшу частину життя він був римокатоликом, проте православне виховання у дитинстві та авторитет батька не дозволяли йому повністю порвати зі спадщиною Східної Церкви. Так, ще у 1618 р. його зять, кн. Олександр Заславський, згадував про участь Острозького у грецькій службі у Володимирі²⁶. Церков-

ні інтелектуали, Мелетій Смотрицький²⁷ та Захарія Копистянський,²⁸ вихваляли княжу милість до Православної Церкви.

У православній традиції, незважаючи на останні запозичення з тридентського «пастирства страху», настанова на особистому контролі та моральності як чинниках уникнення гріха була сильнішою, ніж у католицькій²⁹. Відкидаючи догмат про чистилище, у православній доктрині традиційно більшої ваги надавалося прижиттєвій благочинній та ктиторській діяльності, а поминальні практики не охоче адаптувалися соціумом³⁰.

Януш Острозький як конвертит у доволі зрілому віці не був вихований на догматах католицької Церкви. Отже, його ставлення до проблеми смерті, очевидно, формувалося під впливом проповідей та прочитаної літератури, спілкування з духівником, участі в літургіях. Тематика смерті займала вагоме місце у катехізійному вихованні, яке реалізовувалось через літургію, ставлячи на щодень питання підготовки душі до смерті через благі вчинки та очищення від гріхів, поведінку під час помирання, поводження з тілом покійного³¹. Особливо важливою формою релігійної освіти були проповіді. Про смерть тіла та постання з мертвих, як правило, говорили у задушні дні, на 15-му тижні по зелених святах та чотири неділі поспіль під час Адвенту і, звісно, протягом Великого посту. Проповідники та духівники постійно звертали думки віруючих до деталей процесу помирання та загробної долі душі. Подібна увага була зумовлена відмінностями у трактуванні есхатології католиками, православними та протестантами. У першу чергу це стосувалося проблеми читання молитов за померлих, отримання останнього причастя, сутності сотеріології загалом³². Так, у католицькому ритуалі велика роль в останні години життя людини відводилася духовенству, що підтвердив і зафіксував Тридентський Собор³³.

Януш протягом останніх років життя часто спілкувався з духівником, відомим францисканським проповідником Якубом Островським, краківським каноніком та приятелем Петра Скарги. Він був автором декількох полемічних творів орієнтованих власне на шляхту, не обізнану з теологічними тонкощами³⁴. *Топоси шляху каяття та доброї живої смерті* завжди були серед головних у проповідях Островсько-го³⁵. У ранньомодерний час була широко розповсюджена література

«мистецтва доброго помирання» – *ars bene moriendi*. Вона, виникнувши в Італії, з кінця XVI ст. почала масово виходити у Польщі, де стала популярною серед шляхетства³⁶. Згідно з її настановами, приготування до гідної смерті передбачало: генеральну сповідь і сповіді щотижня у одного сповідника, щотижневе причастя, молитви до Божої Матері (офіціум, коронка, рожанець), ангелів-охоронців, святих патронів Корони, Муки Господньої, адорації Найсвятішого Сакраменту, щоденну участь у Св. Месі, дотримання постів, умертвіння плоті, щоденні розмови про совість з Богом³⁷. Маємо свідчення клієнтів Януша Острозького про регулярну участь князя у месях та реколекціях, але оскільки вони були зацікавленими людьми, то достовірних доказів надзвичайної релігійності князя немає. Церковні автори, аби довести палку побожності князя, апелювали до його пожертв на Церкву, зокрема і за заповітом, та приписів Ординації 1618 р. про перехід його земель до кавалера мальтійського ордену після вигасання родів Заславських та Радзивіллів³⁸. Однак, якщо пропорційно співвіднести пожертви князя з його фінансовою потугою, то він не вирізнявся серед сучасників. Проте саме заснування нових церков було обране Янушем як шлях до порятунку душі, що було пов'язане з традиційною увагою до ктитинства у православному середовищі, загальною настановою князя на конкретні практичні та ефективні кроки (що виразно помітне з його політичної діяльності³⁹), наявністю матеріальних можливостей.

В останні десять років життя Януш фундував та забезпечив бенефіціями шість парафіяльних церков, з яких п'ять знаходилися на Волині: у Дубні – св. Яна Непомуцького⁴⁰, у Литовижі – св. Ангела⁴¹, у Степані – архангела Михаїла, в Дерзні – архангела Гавриїла та Березниці – архангела Рафаїла⁴², та одну у Малопольщі – архангела Уриїла в Островці⁴³. Римо-католицькі парафії, імовірно засновані місцевою шляхтою, існували у більшості з цих місць ще з кінця XVI ст., проте вони занепали чи через позбавлення духовенства бенефіції, чи через байдужість ктиторів до призначення нових плебанів, чи через часті татарські напади⁴⁴. Зауважимо, що через руйнування у другій половині XVII ст. храмів у Дерзні та Островці було проведене їхнє повторне освячення, тому вони більше відомі в історіографії як Св. Трійці⁴⁵ та Архангела Михаїла⁴⁶ відповідно. Завдяки сприянню Януша

Острозького, постали чотири орденських монастирі: два францискан-обсервантів (Непорочного Зачаття Пресвятої Діви Марії⁴⁷ та св. Анни⁴⁸) – у Дубні та Пжирові відповідно, францискан-конвентуалів (св. Трійці⁴⁹) – у Межирічі та домініканців (св. Яна Хрестителя⁵⁰) – у Костянтинові. Острозький надав значні земельні наділи всім храмам та монастирям, доручивши спадкоємцю Ординації опікуватися фундаціями, що підтвердив у тестаменті⁵¹.

Провідну роль при виборі титулатури грали традиції самої чернечої спільноти, тоді як при побудові парафіяльного храму присвята залишалася особистою справою фундатора, тому у поданій статті нас більше цікавитиме останнє. Хочемо особливо наголосити, що чотири із заснованих Янушем Острозьким церков безпосередньо пов'язані з культом архангелів, а Межиріцький францисканський костел, поряд з попередньою посвятою св. Трійці, яка була надана місцевій православної церкві ще гетьманом Костянтином Івановичем Острозьким⁵², отримав другу – архангелу Михаїлу, на чий день і припала нова консекрація⁵³. Подібне вшанування архангелів не властиве попереднім поколінням роду Острозьких, адже для цієї династії традиційним може вважатися увага до св. Трійці, Богородиці та св. Миколая⁵⁴. Утім, можемо зауважити, що принаймні один випадок особливої уваги до культу архангела Михаїла був – кн. Ілля Острозький у тестаменті, складеному 16 серпня 1539 р., між іншим просить виготовити зі срібла оклад для ікони св. Михаїла в Межирічі, а якщо щось залишиться – то й окувати інший образ Архангела в тому ж місті⁵⁵. Отже, невластива соціуму Речі Посполитої увага до ангельського й архангельського культів, які, менше з тим, мали прямий зв'язок як з православною, так і католицькою есхатологією, пов'язана з життєвим досвідом і вподобаннями самого Януша Острозького.

Культ архангелів як частина ангелологічного, почав розвиватися в іудейській літературі періоду Другого Храму⁵⁶. В апокаліптичних текстах вони від початку розглядалися як Воїнство Небесне наближене до Господа, причому особливу роль у посередництві між Всевишнім та людьми відводилася архангелу Михаїлу. Він поставав охоронцем Ізраїлю як у військовому, так і в «юридичному» сенсах – адвокатом праведників у Кінці Часів, священнослужителем райського храму, але

поступово акцент змістився на очолюванні Михаїлом війська ангелів, яке боротиметься проти сатани. У Новому Завіті та ранніх християнських текстах Михаїл значиться як опікун усіх праведників, глава над небесними створіннями, а його культ був міцно пов'язаний з христологічним. Якщо у Старому Завіті фігурують імена сімох архангелів, то в Оригена, Тертуліана та Гермаса – тільки чотирьох: Михаїла, Рафаїла, Гавриїла та Уріїла, натомість у середньовічній традиції згадуються лише перші троє. У середньовічних текстах архангелів пов'язували зі спасінням душ вірних, а їхня природа описувалася як безперечно вища від людської.

Значна роль відводилася ангелам та архангелам у візантійській та поствізантійській традиціях, де вони, поряд зі святими, розглядалися як небесні співучасники земної літургії вірних. У XVI ст. ангелологічні культи в католицтві розвивалися, швидше, як реакція на заперечення цього аспекту віри протестантами. Щоправда, у потридентський період ангелологія набула ахристологічного характеру: ангелів згадували переважно у контексті створення світу, а не приходу Спасителя. Перед початком XVII ст. вшанування ангелів та архангелів базувалося в основному на інтерпретації богословських текстів та традиції, догматичний характер мало лише твердження IV Латеранського Собору (1215 р.), що «ангели існують та є створіннями Божими»⁵⁷.

У Речі Посполитій ангельські культи не належали до найпопулярніших⁵⁸. Серед храмів з ангелологічними титулатурами найбільша кількість була присвячена Михаїлу, фундації з іншими архангельськими та ангельськими присвятами мали одиничний характер⁵⁹. Януш Острозький ніколи не вважався ні сучасниками, ні історіографами видатним інтелектуалом (навіть на його похороні проповідник зазначав, що мудрість князя мала своє коріння у життєвому досвіді, а не у книжній науці⁶⁰). Канонічне католицьке вчення про архангелів, хоч і мало на нього вплив (зокрема, книга *De Angelis* знаходилася серед його скарбу в дубенському замку⁶¹, ми можемо припустити, що це популярний твір домініканського письменника та інквізитора отця Гасталді, де обстоювалася ідея про необхідність культу *семи духів* для підтримки віри), але радше як набір образів та уявлень, який до того ж накладався на традиції православного виховання. На початку XVII ст. у католицькій бого-

словській думці було популярним трактування ангелів, запропоноване св. Алоїзієм Гонзагою (1568-1591). «Ангельський юнак» наголошував на ролі архангелів під час Страшного Суду та їхній місії підтримувати душі у боротьбі з найбільшими ворогами свого спасіння: тілом, світом та сатаною⁶².

Архангельський культ набув свого розвитку у Візантійській імперії, де напряму асоціювався з владою та військовою могутністю⁶³. На ангелів покладалася особлива функція захисту душ вірних, особливо під час їхнього помирання та після смерті. Як писав Макарій Єгипетський, чії тексти входили до кола найбільш популярних у православній культурі XV-XVI ст.:

коли людська душа вийде з тіла [...] Що стосується благої частини, то ти маєш уявити собі, що діло буває так. При святих рабах Божих ще нині перебувають Ангели, і святі духи їх оточують та охороняють. І коли відходять від тіла, тоді лики Ангелів приймають їхні душі у власну сферу, у чистий вік, і таким чином, приводять їх до Господа⁶⁴.

На формування релігійних практик князя значний вплив мали традиції францисканського ордену. Кн. Острозький був до них особливо прихильний, що зауважили ще історики XIX ст.⁶⁵ Про особливе значення ордену в житті князя свідчить не тільки кількість фундацій, а й перелік святих, котрі особливо вшановувалися ним у побуті: Франциск, Марія Магдалина, Ієронім, Катерина, Станіслав, Адальберт, Лаврентій, Анна та Йоахим⁶⁶. Саме ці культури на початку XVII ст. здобули найбільшу популярність у середовищі францисканців⁶⁷. Вибір титулатури для дубенського та пжировського монастирів теж був зроблений згідно з традиціями ордену: тоді у бернардинському середовищі особливу вагу мав культ Непорочного Зачаття Діви Марії, а вшанування св. Анни розглядалося як його інтегральна частина⁶⁸.

Культ архангела Михаїла був знаковим для францисканців, адже св. Франциск отримав стигмати на горі Альверно протягом відбування Михайлівського посту, тому на честь архистратига проводилася спеціальна служба. Однак у Речі Посполитій орденські конвенти з архангельськими посвятами були нечисленні й локалізувалися переважно

на теренах східних воєводств⁶⁹, отже, культ цілеспрямовано не поширювався орденом, а адаптувався до попередніх місцевих традицій. Близько 1610 р. бернардини заснували братство св. Михаїла з метою проведення душпастирської роботи серед шляхти, але воно мало свої осередки переважно у Малопольщі та Галичині й не здобуло широкої популярності⁷⁰. Таким чином, вибір Янушем Острозьким архангельських титулатур при заснуванні парафій був здійснений не лише під впливом францисканських практик.

На нашу думку, увага Януша Острозького до архангелів, та до Михаїла зокрема, є закономірною, адже звернення до заступника Небесного Воїнства безпосередньо пов'язане з діяльністю князя. Архангел Михаїл – захисник воїнів, його подвиги у битві зі злом у культурі пізнього середньовіччя інтерпретувалися як діяння воїнської та лицарської доблесті⁷¹, що відповідало ідеалам шляхетської культури сарматизму⁷². Князю, що прославився своїми подвигами у «війнах» з татарами під Дубном, Вельколуками та Соборекою, й з козаками під П'яткою, було вельми слушно мати такого небесного покровителя⁷³. Крім того, Михаїл – це «великий князь, що стоїть за синів свого народу»⁷⁴, а саме так Януш Острозький намагався поводитися щодо відданих клієнтів. Католицька Церква в Речі Посполитій найбільше шанувала два аспекти культу Михаїла: як опікуна всієї Церкви Христової (його свято разом з днем Всіх Ангелів 29 вересня) та чудесну появу Архангела у Римі під горою Гарганою 8 травня⁷⁵. Очевидно, Януш Острозький через свої фундації апелював власне до культу Михаїла як очільника Небесного Воїнства, адже храм у Межирічі був освячений у день *св. Архангела Михаїла*, а надання йому фігурували, як на *св. Михаїла та Інших Сил Безтілесних*⁷⁶.

Вшанування князем архангела Рафаїла, котрий уособлював міць та зцілення Господне, незриму допомогу віруючим⁷⁷, може інтерпретуватися як апеляція до спадщини Яна Рафаїла Тарновського. Він був братом прадіда Януша по материнській лінії, препозитом у Тарнові, де фундував бернардинський монастир, таким чином, ставши символом релігійного благочестя для роду⁷⁸ (ім'я «Рафаїл» надалі часто траплялося з-поміж наступних поколінь Тарновських). Крім того, близькі Янушу Острозькому бернардини на початку XVII ст. активно

популяризували культ Рафаїла з Прошовиць, кустоша конвентів у Познані, Кракові та Вільні, провінціала ордену, одного з авторів уставу польської провінції. Він активно опікувався справою захисту східних кордонів держави у боротьбі зі степом, про що не забував наголосити у діалозі з Римською курією⁷⁹, а саме це питання Януш регулярно порушував під час Вальних сеймів.

Присвята церкви архангелу Гавриїлу є унікальним випадком, адже цей культ традиційно не шанувався окремо, а лише разом з іншими ангелологічними. За Оригеном, Гавриїл визначався як ангел благої вісті та наглядач за війнами, отже, подібний за «функціями» до Михаїла⁸⁰. Фундація для костелів у Степані, Деразні та Березниці була надана Янушем Острозьким одним актом 5 грудня 1614 р.⁸¹ Цікавим прецедентом є заснування Янушем у 1612 р. каплички (костел з 1614 р.) в Островці⁸², консекророване з посвятою архангелу Уриїлу єпископом-суфраганом Валеріаном Лубенським з Волощини, за дорученням краківського єпископа Петра Тилицького⁸³. Уриїл фігурує в неканонічних книгах Старого Завіту та іудейських апокрифах як полум'я Бога, регент сонця, ангел дійсності та світла, володар Аду та Архангел спасіння, а його культ, популярний серед гностиків, ще 789 р. був зазначений Римським Синодом⁸⁴. Його образ з Книги Ездри, найбільше з-поміж інших архангельських, пов'язаний з есхатологічними мотивами та передчуттям Апокаліпсису. У католицькій традиції, на відміну від православної, культ Уриїла, ангела спокути та каяття вірних, не набув поширення. Сучасні дослідники пояснюють появу такої присвяти парафії випадковістю та необізнаністю фундатора⁸⁵, проте ми не можемо з цим погодитися, адже висвячення відбувалося за участі та згоди високих ієрархів.

Релігійні практики у середовищі еліт на той час залишалися доволі невизначеними, що виявлялося у пріоритеті волі конкретних осіб над канонічними приписами. Та й князі, за твердженням Наталії Яковенко, часто резервували для себе право на «виключну думку» у питаннях віри⁸⁶. Звернення Януша до есхатологічних аспектів архангельського культу пояснюється тим, що ця фундація постала, коли князь вже тяжко хворів і роздумував над посмертною долею своєї душі. До того ж, разом з титулатурами інших фондаций, ця видається питомою складо-

вою культу вшанування чотирьох найвідоміших старозавітних архангелів. Пожвавлення інтересу до вшанування *семи духів* у єзуїтському та францисканському середовищі Риму на початку XVII ст. та розгортання кампанії щодо відновлення значення архангелів як учасників творення світу та Апокаліпсису могли посилити увагу Януша Острозького до ангелологічного культу⁸⁷. Князь міг про це дізнатися від духівника Островського, який підтримував контакт з Римом через Яна Баптиста Цетиса⁸⁸.

Фундаційні акти часто супроводжувалися проханням донатора молитися за нього та близьких, а особливо за їхнє спасіння. Привілей на перехід костелу та монастиря Св. Трійці у Межирічі до францисканців від 28 червня 1612 р. містив побажання Януша опікуватися його душею:

При монастирі може жити стільки людей, скільки потрібно для слави Господньої, аби вони знали орденські порядки й за князя, за його Дім, за живих і за пращурів, і за родичів католиків Господу Богу Всемогутньому традиційну жертву під час Святої Меси віддавали⁸⁹ [Переклад власний – О.Б.].

За актом для костелів у Степані, Деразні та Березниці, степанський пробошч мав служити по неділях та у свята у храмі Архангела Михаїла «рятівними словами скеровувати люд та просити про успіхи для найяснішої родини Острозьких у Господа Великого»⁹⁰. У дедикації до поховальної пам'ятки Янушеві, отець Адам Пекарський, домініканський проповідник у костелі св. Діви Марії в Кракові, згадує не лише про надання князя на користь ордену, а й про бажання «не тільки молитвами перед Господом, а й перед людьми засвідчити свою вдячність, аби останні знали, що його проповідницький орден не тільки творчістю про живих дбає, але й про померлих, які вже не можуть дати собі ради, проте потребують допомоги живих»⁹¹.

Як вже зазначалося вище, Януш Острозький більше уваги приділяв ктиторству, ніж організації поминальних та молитовних практик, що може бути пов'язане з переконанням православної руської знаті про гарантію «автоматичного» спасіння душі у випадку заснування храму. Проте відома принаймні одна його фундація, зорієнтована власне на

спасіння душі через організацію поминальних служб. Це популярний у XVII ст. тип колегії мансіонаріїв, яку Януш заклав при Тарновському колегіаті у 1609 р. Колегія складалася з 5 капеланів, які мали 500 флоринів на щорічне утримання; до їхніх обов'язків за життя та після смерті фундатора належало: співати *Officium minore* до Пресвятої Діви Марії, святкувати ранкові вотиви, правити месу *Rorate* до Матері Божої щодня, окрім п'ятниці, та святкувати раз на квартал *vigiliae anniversaria*⁹². Отже, фундаторська та меценатська діяльність Януша Острозького безпосередньо мала на меті піклування про майбутню гідну смерть князя та спасіння душі молитвами духовенства та мирян.

Своєрідною квінтесенцією прагнення порятунку душі є композиція надгробного пам'ятника Янушеві Острозькому, встановленого за бажанням князя у Тарновській кафедрі для нього та його першої дружини Сюзанни Середі. До проекту були причетні як сам Острозький, так і його духівник. Усі фігури та сюжетні барельєфи, представлені на пам'ятнику, так чи інакше апелюють до майбутнього відпущення гріхів та вічного життя. На надгробку немає постатей архангелів, але виконана сцена Постання Мертвих (над розп'яттям, яке є центром монументу); фігури пророків Давида та Даниїла (внизу композиції), у чітких книгах містяться сентенції, пов'язані зі смертю та плінністю життя; фігура смерті з клепсидрою та косою (алюзія до готичних танців смерті та ренесансних кіл небіжчиків); путті та ангели з чашами⁹³. Мистецтвознавець Пьотр Краковський стверджує, що цей пам'ятник ілюструє помпезну есхатологічну побожність покійного та маніфестацію світської влади⁹⁴. У цьому Януш залишався сином своєї епохи, викарбувавши на надгробній плиті свій перехід до католицтва та потяг до гідного життя, він традиційно передав нащадкам і пам'ять про свої «земні досягнення» – військові подвиги та політичні діяння.

Таким чином, кн. Януш Острозький після конверсії на католицтво акцептував основні елементи есхатологічної побожності, які у добу бароко пропонувала Римська Церква, однак, зберігши та розвинувши деякі елементи православних сотеріологічних практик. Згідно з життєвою настановою до конкретних дій та завдяки значним матеріальним можливостям, князь обрав фундаторську діяльність як основний шлях піклування про спасіння своєї душі, що виявлялося не тільки у надан-

ні матеріальних фундацій, а й у проханнях до духовенства молитися за нього та згадувати під час меси. На вибір вшанованих культів мало вплив православне виховання Острозького та його прив'язаність до «грецької» традиції, однак вирішальну роль зіграли обставини життя і його власне, інспіроване духівником, розуміння сотеріологічної проблематики.

ПРИМІТКИ:

¹ Гуревич А. Филипп Арьес: смерть как проблема исторической антропологии // Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. – М., 1992. – С. 11.

² Vovelle M. Śmierć w cywilizacji Zachodu: od roku 1300 po współczesność / Przekł. T. Swoboda oraz M. Ochab, M. Sawiczewska-Lorkowska, D. Senczyszyn. – Gdańsk, 2004. – S. 326–329.

³ У поданій статті ми не торкаємося питання особливостей релігійної свідомості конвертитів-протестантів, представників української еліти, див.: Яковенко Н. Релігійні конверсії: спроби погляду зсередини // Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI – XVII ст. – К., 2002. – С. 13–68.

⁴ Chynczewska-Hennel T. Świadomość narodowa szlachty ukraińskiej i kozaczyzny od schyłku XVI do połowy XVII w. – Warszawa, 1985. – S. 165; Sysyn F. E. Between Poland and the Ukraine: the Dilemma of Adam Kysil, 1600-1653. – Cambridge, 1985. – P. 32–33.

⁵ Chynczewska-Hennel T. Ostrogski Janusz // Polski Słownik Biograficzny (далі – PSB). – Wrocław etc., 1979. – Т. XXIV/2. – Z.101. – S. 481–486; Кулаковський П. Князь Януш Острозький і поунійна релігійна боротьба // Осягнення історії. Зб. наук. праць на пошану проф. М. П. Ковальського з нагоди 70-ліття. – Острог – Нью-Йорк, 1999. – С. 324–332; Бондарчук Я. В. Князь Януш Острозький – політик та оборонець земель руських // Вісник Державної Академії керівних кадрів культури та мистецтв. Філософія, мистецтвознавство, історія, політологія. – 2005. – №2. – С. 89–95.

⁶ Перша відома нам згадка про Януша-католика міститься у присвяченій К.-В. Острозькому передмові до книги Петра Скарги «Про єдність Церкви Божої...» (кінець 1576 р.): Skarga P. O jedności Kościoła Bożego... // Russkaja Istoricheskaja Biblioteka. – СПб., 1882. – Т. VII. – Кн. 2. Стб. 230.

⁷ Rok B. Człowiek wobec śmierci w kulturze staropolskiej. Wrocław, 1995.

⁸ Rusiecki M. Obraz śmierci w katechezie Kościoła Katolickiego w XVI-XVII w. // Wesela, chrzciny, pogrzeby w XVI-XVII wieku. Kultura życia i śmierci / Red. H. Suchojad. – Warszawa, 2001. – S. 287–302.

⁹ Labudda A. SVD. Liturgia pogrzebu w Polsce do wydania Rytuału Piotrkowskiego (1631). – Warszawa, 1983; Nowicka-Jeżowa A. Pieśni czasu śmierci: studium z historii duchowości XVI-XVIII wieku. – Lublin, 1992; Platt D. Kazania pogrzebowe z przełomu XVI i XVII wieku. Z dziejów prozy staropolskiej. – Wrocław, 1992.

¹⁰ Śmierć w kulturze dawnej Polski: Od średniowiecza do końca XVIII wieku. Katalog wystawy 15 grudnia 2000 – 15 marca 2001, Zamek Królewski w Warszawie / Kat. wystawy pod kierunkiem i red. P. Mrozowskiego. – Warszawa, 2002; Paul M. Człowiek rodzi się na śmierć i umiera na życie. Komentarz wystawy: Obrzędy przejścia i ich symbolika. – Rzeszów, 2003.

¹¹ Rok B. Druki żałobne w dawnej Polsce XVI-XVIII w. // Wesela, chrzciny, pogrzeby... – S. 187–202; Baczewski S. Propagandowa rola szlacheckiego pogrzebu z XVII wieku w świetle kazań pogrzebowych // Ibid. – S. 203–216; Karpiński A., Lasocińska E., Hanusiewicz M. Śmiech i łzy w kulturze staropolskiej. – Warszawa, 2003.

¹² Алексеев А. И. Под знаком конца времен. Очерки русской религиозности конца XIV – начала XVI вв. – СПб, 2002.

¹³ Корзо М. А. Образ человека в проповеди XVII века / Ин-т философии РАН. – М., 1999.

¹⁴ Демченко Л. Волинські тестаменти XVI ст.: дипломатичний аналіз // Наукові записки. Збірник праць молодих вчених та аспірантів. – К., 1997. – Т. 2. – С. 35–48.

¹⁵ Яковенко Н. Жарти зі смертю (пародійна мініатюра князя Олександра Заславського на тлі його конфесійної ідентичності) // Confraternitas. Ювілейний збірник на пошану Ярослава Ісаєвича / Відп. ред. М. Крикун. – Л., 2006-2007. – С. 268–281.

¹⁶ Романова О. Значення передсмертної сповіді та поховання за християнським обрядом у свідомості людей XVIII ст. // Україна в Центральній-Східній Європі (з найдавніших часів до кінця XVIII ст.). – 2007, №7. – С. 216–238.

¹⁷ Lewicki K. Ks. Ostrogscy w służbie Rzeczypospolitej // Rocznik Wołyński / Pod red. J. Hoffmana. – Równe, 1938. – T. VII. – S. 4.

¹⁸ Войтович Л. Князівські династії Східної Європи. – Л., 2000. – С. 236–237.

¹⁹ Львівська Національна Бібліотека ім. Василя Стефаника. Відділ рукописів. – Радзим. 181/VI-4 (Ч. IV). – Арк. 103 зв.

²⁰ Byliński J. Dwa sejmy z roku 1613. – Wrocław, 1984. – S. 69.

²¹ Archiwum Głównej Akt Dawnych (далі – AGAD). – Archiwum Radziwiłłów (далі – AR). – Dz. V. – 11077. Ostrogski Janusz, kasztelan krakowski, 1578-1620 – k. 86–87.

²² AGAD. – AR. – Dz. V. – 11077. Ostrogski Janusz, kasztelan krakowski, 1578-1620. – k. 96-97.

²³ AGAD. – Archiwum Zamojskich. – 736. – Ser. II. T. 28. Plik 93/b. Listy od Tomasza Zamojskiego do osób których nazwiska zaczynają od litery O. – k. 58–59.

²⁴ Archiwum Państwowe w Krakowie. Dział na Wawelu. – Archiwum Sanguszków (далі – APK. – AS.). – Teka 131. – Plik 21. – k. 1: *ciało [...] aby pogrzebione było [...] w Grobie tym którym sobie robić dał, Którego ieśliby śmierć zakroczyła, dopłacić*; Krakowski P. Pomnik nagrobny ks. Ostrogskich // Studia Renesansowe. – Wrocław, 1957. – T. II. – S. 266.

²⁵ APK. – AS. – Teka 547. – Plik 4. – k. 2.

²⁶ Яковенко Н. Жарти зі смертю. – С. 275.

²⁷ Короткий В.Г. Творческий путь Мелентия Смотрицкого. – Минск, 1987. – С. 28-30.

²⁸ Кописстенський З. Палліодія // Українська література XVII ст. / Упоряд., приміт. В.І. Кречотня. – К., 1987. – С. 102.

²⁹ Корзо М. А. Указ. соч. – С. 48–82.

³⁰ Алексеев А.И. Указ. соч. – С. 45–107.

³¹ Rusiecki M. Op. cit. – S. 288–295.

³² Rok B. Człowiek wobec śmierci... – S. 41.

³³ Ibid. – S. 44.

³⁴ Podręczna encyklopedia kościelna / Oprac. pod kier. ks. S. Galla i in. – Kraków, 1913. – T. XXIX-XXX. – S. 271–272; Kowalska H. Ostrowski Jakub h. Nałęcz // PSB. – Wrocław etc., 1979. – T. XXIV/3. – Z. 102. – S. 551–552.

³⁵ Ostrowski J. Świętey Mariiey Magdaleny cudowne Nawrócenie. – Kraków, 1610.

³⁶ Rok B. Druki żałobne w dawnej Polsce. – S. 187–202.

³⁷ Rusiecki M. Op. cit. – S. 293–294.

³⁸ Actum Lublini in Iudicijis Ordinarijs Generalibus, Tribunalis Regni, Feria Secunda in Crastino Festi Natiuitatis S. Joannis Baptistae, Anno Domini, Millesimo, Sexcentesimo, Decimo Octavo. – Lublin, 1618. – S. B-B2, Cv-C1v.

³⁹ Kempa T. Dzieje rodu Ostrogskich. – Toruń, 2002. – S. 146–154.

⁴⁰ APK. – AS. – Ręk. 1090. – k. 3; Encyklopedia Katolicka / Pod red. R. Łukaszyka i in. – Lublin, 1983. – T. IV. – S. 271.

⁴¹ Центральний Державний Історичний Архів України в м. Києві (далі – ЦДАУ в м. Києві). – Ф. 28. – Оп. 1. – Спр. 59. – Арк. 1169-1169зв.

⁴² Sobolewski F. ks. Dzieje kościoła parafialnego w Bereźnicy na Wołyniu // Rocznik Wołyński / Pod red. J. Hoffmana. – Równe, 1938. – T. VII. – S. 89; Litak S. Kościół łaciński w Rzeczypospolitej około 1772 roku: struktury administracyjne. – Lublin, 1998. – S. 389.

⁴³ Wiśniewski J. Dekanat opatowski. – Radom, 1907. – S. 349–351.

⁴⁴ Królik L. ks. Organizacja diecezji łuckiej i brzeskiej od XVI do XVIII wieku. – Lublin, 1983. – S. 270–274.

⁴⁵ Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego. – Warszawa, 1880. – T. I. – S. 958.

⁴⁶ Litak S. Op. cit. – S. 258.

⁴⁷ Ibid. – S. 389, 495.

⁴⁸ Grudziński K. OFM. Święta Anna // Klasztory bernardyńskie w Polsce w jej granicach historycznych / Pod red. H.E. Wyczawskiego. – Kalwaria Zebrzydowska, 1985. – S. 366–367.

⁴⁹ Голубев С. Археологическая заметка о памятниках старины, находящихся в некоторых местностях волынской епархии // Труды Киевской Духовной Академии. – К., 1876. – Т. II. – Кн. 4. – С. 216.

⁵⁰ Wołyński [Giżycki J.M.]. Wykaz klasztorów dominikańskich prowincji ruskiej. – Kraków, 1917. – Cz. II. – S. 229–230.

⁵¹ ЦДАУ в м. Києві. – Ф. 26. – Оп. 1. – Спр. 27. – Арк. 246-248зв.; АРК. – АС. – Тека 131. – Плік 21. – к. 1-4. Крім прохання опікуватися долею фундацій та приписів щодо організації похорону, поданий тестамент не містить інших положень пов'язаних з есхатологією. Його інтитуляція, в якій згадується про плинність земного життя, є абсолютно стандартною. Однак текст виглядає неповним, не містить імен свідків, що робить його юридично нечинним.

⁵² Kempa T. Op. cit. – S. 14.

⁵³ Голубев С. Указ. соч. – С. 224.

⁵⁴ Wojtkowiak Z. Ostrogski Konstanty Iwanowicz // PSB. – Wrocław etc., 1979. – Т. XXIV/2. – Z. 101. S. 488.

⁵⁵ Archiwum ksiąząt Sanguszków w Sławucie / Wydane nakładem właściciela pod kierownictwem Z..Ł. Radzimińskiego przy współudziale P. Skobielskiego i B. Gorczaaka. – Lwów, 1890. – Т. IV. – S. 206–207.

⁵⁶ Darrell D. H. Michael and Christ: Michel Traditions and Angels Christology in Early Christianity. – Tübingen, 1999. – P. 33–54, 163.

⁵⁷ Encyklopedia Katolicka / Pod red. F. Gryglewicz i in. – Lublin, 1973. – Т. I. – S. 549–550.

⁵⁸ Litak S. Op. cit. – S. 109, 135–141.

⁵⁹ Ibid. – S. 137.

⁶⁰ Pamiątka pogrzebowa Jaśnie Oswieconego Xiążęcia Ianusza z Ostroga... – Kraków, 1621. – S. D-Dv.

⁶¹ Regestra skarbcza ksiąząt Ostrogskich w Dubnie spisane w roku 1616 // Sprawozdania Komisji do badania historii sztuki w Polsce. – Kraków, 1899. – Т. VI. – S. 210.

⁶² Św. Aloyzy Gonzaga. Świat aniołów / Wyd. 2-e. Redakcja i komentarze H. Oleszko. – Kalwaria Zebrzydowska, 1999. – S. 19–21.

⁶³ Icon and Word. The Power of the Images in Byzantium / Ed. by Eastmond A., James L. – Ashgate, 2003. – P. 205–208.

⁶⁴ Макарий Египетский. Духовные беседы / Пер. с греческого. Репринтное издание. 1904 г. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. – Беседа 22.

⁶⁵ Jaroszewicz F. Matka świętych Polska, albo żywoty świętych ... doskonalością słynnych. – Niemiecki Piekary, 1850. – Cz. II. – Pos. IV. – S. 266–269; Niesiecki K. Herbarz Polski. – Lipsk, 1841. – T. VII. – S. 186–188.

⁶⁶ Kraińska E. Materiały archiwalne do historii małopolskiego malarstwa renesansowego (1500-1650) // Folia historiae artium. – Kraków, 1965. – T. II. – S. 111.

⁶⁷ Litak S. Op. cit. – S. 506–510.

⁶⁸ Szulc A. Homo religious Późnego średniowiecza. Bernardyński model religijności masowej. – Poznań, 2007. – S. 220–223.

⁶⁹ Litak S. Op. cit. – S. 493–497, 506–510.

⁷⁰ Kantak K. Bernardyni polskie. – Lwów, 1933. – T. II. – S. 250–251.

⁷¹ Хейзинга Й. Политическое и военное значение рыцарских идей в Позднем Средневековье // Человек. – 1997, № 5.

⁷² Bardach J. Wieloszczelbowa świadomość narodowa na ziemiach litewsko-ruskich Rzeczypospolitej w XVII-XX wieku // Krajowość – tradycje zgody narodów w dobie nacjonalizmu. Materiały z międzynarodowej konferencji naukowej w Inst. Hist. UAM w Poznaniu (11-12 maja 1999) / Pod red. J. Jurkiewicza. – Poznań, 1999. – S. 14–15.

⁷³ Paprocki B. Herby gycerstwa polskiego. – Kraków, 1584 / Wyd. 2-e. – Kraków, 1858. – S. 452; Пекалід С. Про війну Острозьку під П'яткою // Українські гуманісти епохи Відродження. Антологія. – К., 1995. – Ч. 2. – С. 40–77.

⁷⁴ Дан. 10:13

⁷⁵ Skarga P. Żywoty świętych Starego y Nowego Zakonu, na każdy dzień przez cały rok... / Wydanie ósme. – Kraków, 1605. – S. 397, 854–856.

⁷⁶ Годубев С. Указ. соч. – С. 218, 223.

⁷⁷ Библиейская энциклопедия / 3-е изд. – М., 2005. – С. 62–63, 598.

⁷⁸ Paprocki B. Op. cit. – S. 482.

⁷⁹ Grudziński K. OFM. Rafał z Proszowic, Budek Stanisław // Hagiografia Polska. Słownik bio-bibliograficzny / Pod red. Romualda Gustawa OFM. – Poznań, 1972. – T. II. – S. 261–268.

⁸⁰ Ориген. О Началах. – Самара, 1993. – С. 141.

⁸¹ Sobolewski F. ks. Op. cit. – S. 89–90.

⁸² Archiwum do Dziejów Literatury i Oświaty w Polsce. – Kraków, 1884. – T. 3. – S. 129.

⁸³ Wiśniewski J. Op. cit. – S. 349-351; Guldon Z. Lokalizacja i dzieje miasta w Rzeczypospolitejszlacheckiej// Ostrowiec Świętokrzyski. Monografia historyczna miasta / Red. M. Bansiak. – Ostrowiec Świętokrzyski, 1997. – S. 59–62.

⁸⁴ Библейская энциклопедия. – С. 717.

⁸⁵ Guldon Z. Op. cit. – S. 68–69.

⁸⁶ Яковенко. Н. Паралельний світ. – С. 53.

⁸⁷ Gauvin A. Bailey. Between Renaissance and Baroque: Jesuit Art in Rome, 1565-1610. – University of Toronto Press, 2003. – P. 68–71, 212–213.

⁸⁸ Kowalska H. Op. cit. – S. 551–552.

⁸⁹ Kardaszewicz S. Dzieje najdawniejsze miasta Ostroga. Materiały do historii Wołynia. – Warszawa etc., 1913. – S. 265–266.

⁹⁰ Sobolewski F. Op. cit. – S. 90.

⁹¹ Pamiątka pogrzebowa Jaśnie Oswieconego Xiążęcia Ianusza z Ostroga... – S. A2. (Переклад з польської мій – О. Б.).

⁹² Kumor B. Dzieje diecezji krakowskiej do roku 1795. – Kraków, 2000. – T. III. – S. 251–252.

⁹³ Krakowski P. Op. cit. – S. 270–277.

⁹⁴ Ibid. – S. 276.