

Міністерство освіти і науки України  
Харківський національний педагогічний університет  
імені Г. С. Сковороди

На правах рукопису

**ЛЯМПРЕХТ ОЛЕНА ВАЛЕРІЇВНА**

УДК: 821.161.2:811.162.1 (09)“16”

**ПОЛЬСЬКОМОВНА УКРАЇНСЬКА ПРОЗА  
ГУРТКА ЛАЗАРЯ БАРАНОВИЧА**

10. 01. 01 – українська література

**Дисертація**

на здобуття наукового ступеня  
кандидата філологічних наук

Науковий керівник –  
Ушкалов Леонід Володимирович,  
доктор філологічних наук,  
професор

Харків – 2016

## ЗМІСТ

<b>ВСТУП</b> .....	3
<b>РОЗДІЛ I. ФЕНОМЕН ПОЛЬСЬКОМОВНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ ПРОЗИ ПИСЬМЕННИКІВ КОЛА ЛАЗАРЯ БАРАНОВИЧА</b> .....	8
1. 1. Багатомовність як прикметна риса літератури українського бароко....	8
1. 2. Лазар Баранович та письменники його кола.....	16
1. 3. Польськомовна українська проза гуртка Лазаря Барановича: історіографія питання.....	33
Висновки до першого розділу.....	61
<b>РОЗДІЛ II. ОСНОВНІ ТЕМИ ПОЛЬСЬКОМОВНОЇ ПРОЗИ ЛАЗАРЯ БАРАНОВИЧА ТА ПИСЬМЕННИКІВ ЙОГО ГУРТКА</b> .....	62
2. 1. Богословська проблематика.....	62
2. 1. 1. Христологічні мотиви.....	62
2. 1. 2. Богородичні мотиви.....	69
2. 1. 3. Демонологія.....	80
2. 2. Метафізична проблематика.....	92
2. 2. 1. Тема швидкоплинності й марності людського життя.....	92
2. 2. 2. Тема смерті.....	102
2. 2. 3. Тема гріхів та покари.....	112
Висновки до другого розділу.....	117
<b>РОЗДІЛ III. ОСОБЛИВОСТІ ПОЕТИКИ ПОЛЬСЬКОМОВНОЇ ПРОЗИ ЛАЗАРЯ БАРАНОВИЧА ТА ПИСЬМЕННИКІВ ЙОГО ГУРТКА</b> .....	119
3. 1. Жанрові особливості.....	119
3. 2. Концептизм.....	159
Висновки до третього розділу.....	192
<b>ВИСНОВКИ</b> .....	194
<b>СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ</b> .....	199

## ВСТУП

Упродовж останнього часу феномен українського літературного бароко привертає пильну увагу з боку вітчизняної та зарубіжної гуманітаристики. Серед найповажніших історико-літературних студій на цю тему можна назвати праці Джованни Броджі-Беркофф, Олі Гнатюк, Юрія Ісіченка, Володимира Кречотня, Богдани Криси, Ришарда Лужного, Олекси Мишанича, Дмитра Наливайка, Людмили Софронової, Миколи Сулими та інших.

Завдяки дослідницьким зусиллям зокрема цих учених майже аксіоматичною стала думка про *багатомовність* як прикметну рису літератури українського бароко. З огляду на це значно поживилося вивчення польськомовної української літератури XVII–XVIII століть. Маємо на увазі передовсім ґрунтовні студії Джованни Броджі-Беркофф, Павліни Левін, Ростислава Радишевського, Тетяни Рязанцевої, Девіда Фріка та інших. Особливо плідними є студії, присвячені українській *польськомовній поезії* доби бароко [487, 274, 423]. Тим часом українській *польськомовній прозі* доби бароко приділяється значно менше уваги. Власне кажучи, монографічні студії на цю тему представлені лише доробком Світлани Сухаревої.

Однак, на наш погляд, польськомовна проза XVII–XVIII століть є надзвичайно цікавою та значущою сторінкою історії української барокової літератури. Це стосується, зокрема, творчості видатних українських письменників із гуртка чернігівського архієпископа Лазаря Барановича (друга половина XVII століття). Принаймні, саме їхні твори, що є пам'ятками «високого» бароко, дозволяють належним чином окреслити не лише мисленнєвий світ тогочасного українського інтелектуала, але й дослідити найрізноманітніші форми *художності* давньої української прози, про які, засновуючись на україномовному матеріалі, писав свого часу Володимир Кречотень [139].

**Актуальність теми дослідження.** Польськомовна проза письменників гуртка Лазаря Барановича досі не була предметом спеціального дослідження, а в

науковій літературі переважають роботи описового характеру або принагідні згадки. Тим часом докладне історико-літературне вивчення цієї літератури дозволяє глибше з'ясувати роль українського барокового письменства у процесі духовних взаємин Сходу та Заходу Європи, основні прикмети українського літературного бароко зрілої пори, сприятиме кращому розумінню вітчизняного літературного процесу другої половини XVII століття та творчості окремих його представників.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Дисертація виконана в рамках реалізації комплексної теми кафедри української і світової літератури Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди «Закономірності розвитку української літератури від давнини до сучасності» (держ. № 0112U002664 УкрІНТЕІ). Тему дослідження затверджено вченою радою ХНПУ імені Г. С. Сковороди (пр. № 5 від 21.12.2001 р.) та узгоджено на засіданні бюро Наукової ради НАН України з проблеми «Класична спадщина та сучасна художня література» (пр. № 3 від 15.11.2001 р.).

**Мета роботи** полягає в описі та інтерпретації польськомовних творів Лазаря Барановича та письменників його кола в контексті українського літературного бароко.

Досягненню цієї мети підпорядковані такі **завдання**:

- систематизувати досвід наукового осмислення літературної спадщини Лазаря Барановича та письменників його кола;
- вивчити рецепцію особистості архієпископа Лазаря Барановича в літературі та культурі другої половини XVII – поч. XVIII століть;
- розглянути ідейно-тематичні особливості польськомовних творів Лазаря Барановича та письменників його кола;
- з'ясувати композиційні особливості польськомовних полемічних текстів Барановича та письменників його кола;
- дослідити втілення барокової риторичної традиції в польськомовній прозі письменників гуртка Лазаря Барановича, найвиразнішою прикметою якої є явище концептизму;

- розглянути жанрову різноманітність польськомовної прози письменників другої половини XVII ст

**Об'єктом дослідження** стали прозові тексти, писані польською мовою впродовж другої половини XVII ст. До кола студійованих пам'яток увійшли твори чільних представників українського бароко – Лазаря Барановича, Іоанікія Галятовського, Дмитрія Туптала, Стефана Яворського та інших.

**Предметом** студії є ідеологічні та риторичні особливості публіцистики Лазаря Барановича й письменників його кола.

**Матеріалом** дослідження є передовсім трактати «Nowa miara starej wiary» (1676) Лазаря Барановича, «Rozmowa białocerkiewska» (1676), «Stary kościół» (1678), «Fundamenta, na których łacinnicy iedność Rusi z Rzymem fundują» (1683), «Labędz z piorami swemi» (1679), «Alkoran Machometów» (1683), «Alphabetum rozmaitym heretykom» (1681) Іоанікія Галятовського. Крім того, до аналізу принагідно залучено цілу низку інших творів Лазаря Барановича, Іоанікія Галятовського, Інокентія Гізеля, Дмитрія Туптала, Стефана Яворського.

**Теоретико-методологічну основу дисертації** становлять праці вітчизняних істориків української літератури XVII–XVIII ст.: Н. Алексеєнко, П. Білоуса, К. Борисенко, І. Вагилевича, М. Возняка, Г. Грабовича, М. Грушевського, С. Єфремова, І. Ісіченка, В. Крекотня, Б. Криси, О. Матушек, О. Мишанича, О. Новик, Н. Поплавської, Р. Радишевського, Т. Рязанцевої, В. Соболя, С. Сухарєвої, Л. Ушкалова, І. Франка, Д. Чижевського, В. Шевченка, В. Шевчука та інших, розвідки зарубіжних дослідників барокового письменства, зокрема Дж. Броджі-Беркофф, О. Брюкнера, Ч. Гернаса, Р. Лужного, Б. Отвіновської, Я. Пельца, Л. Сазонової, Л. Софронової, Д. Фріка, Т. Хинчевської-Геннель, а також історико-філософські й культурологічні студії Ф. Ар'єса, В. Нічик та інших.

З огляду на специфіку предмета та завдань дослідження, у роботі використано елементи описового, компаративного, структурно-семантичного, культурно-історичного та біографічного **методів** аналізу.

**Наукова новизна дисертації** полягає в системному дослідженні творчого доробку Лазаря Барановича та письменників його кола, а саме:

- *уперше* системно досліджується польськомовна проза Лазаря Барановича та письменників його кола на тлі українського літературного бароко;
- *виокремлено* індивідуальні риси творчості Лазаря Барановича та письменників його кола;
- *здійснено* проблемно-тематичний та ідейно-художній аналіз польськомовної прози письменників чернігівського угруповання;
- *простежено* жанрові та стильові особливості полемічних творів митців;
- *визначено* місце і значення творчої спадщини письменників у літературному тогочасному процесі;
- визначено особливості тлумачення концептних образів у польськомовних текстах.

**Особистий внесок здобувача.** Дисертаційна робота виконана самостійно, а наукові праці — без участі співавторів.

**Практичне значення одержаних результатів.** Результати дослідження можуть бути використані в ході подальшого дослідження творчості Лазаря Барановича та письменників його кола, як матеріал для викладання вузівських курсів історії української літератури XVII століття, дисциплін за вибором на філологічних факультетах університетів, а також при написанні вузівських підручників та посібників для студентів гуманітарних спеціальностей, при написанні курсових, дипломних і магістерських робіт.

**Апробація результатів дослідження.** Робота в повному обсязі обговорювалася на засіданні кафедри української і світової літератури Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди. Основні положення, результати й висновки дисертації обговорювалися й отримали позитивну оцінку під час виступів на науково-практичних

конференціях різного рівня – міжнародних: VIII Міжнародна наукова конференція молодих учених (Київ, 2004), Міжнародний конгрес Американської ради наукових товариств (Харків, 2007); всеукраїнських: наукова конференція «Григорій Сковорода та українська культура XIX–XX століть», присвячена 280-й річниці від дня народження поета і філософа (2002); Сковородинівські читання «Григорій Сковорода і духовне оновлення українського суспільства» (Харків, 2004), а також на засіданні Харківського історико-філологічного товариства (2002).

**Публікації.** Основні положення дослідження викладено у 12 публікаціях, 5 із яких – у фахових виданнях України, що індексуються в наукометричних базах даних, у тому числі, в Index Copernicus.

**Обсяг і структура роботи.** Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, висновків і списку використаної літератури, що налічує 512 джерел. Загальний обсяг роботи становить 249 сторінки, із них 198 сторінок основного тексту.

## РОЗДІЛ І

### ФЕНОМЕН ПОЛЬСЬКОМОВНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ ПРОЗИ

#### ПИСЬМЕННИКІВ КОЛА ЛАЗАРЯ БАРАНОВИЧА

##### **1. 1. Багатомовність як прикметна риса літератури українського бароко**

У XVII–XVIII століттях, «на своєрідному культурному пограниччі між православною Україною та католицькою Польщею», унаслідок суспільно-політичних обставин і естетичних смаків [284, с. 21] в Україні склалася своєрідна мовна ситуація, коли одночасно, виконуючи комунікативний зв'язок між певними соціально-культурними прошарками, розвивалися і знайшли застосування багато різних мов, що належали до цілком розбіжних мовних систем, мали різну структурну будову та відрізнялися як походженням, так і характером використання: українська (руська), церковнослов'янська, грецька, латинська, гебрійська, ідиш, вірменська, турецька, польська, німецька, угорська, молдавська, італійська, французька, а з XVIII ст. – російська. Зрозуміло, що мови чеська, німецька, ідиш, вірменська, угорська та ін. прищепилися в місцях проживання відповідних етносів і, власне, на українську літературну мову майже не впливали. Натомість наприкінці XVI ст. дві мови почали вирізнятися як національні – польська й українська – та ще дві – як мови офіційного вжитку: латина й церковнослов'янська. Остання іще за часів Київської Русі вважалася православними єдиною, що годиться для «високих», важливих справ, не пов'язаних із повсякденним побутом. «У XVI–XVII ст. вона лишається основною мовою у церковних відправах, на цій мові починається книгодрукування на Русі...» [272, с. 19], нею створювалися духовні проповіді й богословські твори. Утім, уже на кінець XVI століття її значення та літературна «монопольність» занепадає. На думку Б. Успенського, такий процес – явище занепаду церковнослов'янської мови й витіснення її «простою мовою», тобто



староукраїнською, – був природнім при двомовності в Україні, «де має місце не функціональний баланс мов, а їхня конкуренція» [344, с. 82; див. про це також : 142].

Православні письменники вживали так звану книжну мову – штучне утворення, що постало як поєднання старослов'янської мови з розмовною мовою освічених людей. Вона, за словами П. Житецького, «мала задовольняти як людей більш книжних своєю граматичною поправністю, так і людей менш книжних своєю загальною доступністю» [132, с. 56], оскільки народна розмовна мова на той час відійшла вже від старослов'янської настільки, що остання могла знеохочувати ширші читацькі кола або ж просто залишалася для них незрозумілою. Отже, у XVII столітті вона функціонувала, по-перше, як мова офіційно-ділового стилю (книги гродських урядів, ратуш, земських судів), а по-друге, стає мовою богословських трактатів, художніх творів, зокрема драм, історіографічних творів (літописів), а також зразків епістолярного стилю.

Тим часом через посередництво польської проникає на територію України й посідає значне місце в науковому, духовному, адміністративному та культурному житті латинська мова, а відповідно, латинська література й культура. Виконуючи «ретрансляційну функцію» [332, с. 297], вона використовувалася в межах освітніх кіл України, викладалася в єзуїтських і братських школах, в Києво-Могилянській колегії, нею писалися підручники з риторики й поетики, велися богословські диспути. Для українського православного духовенства XVII століття, яке отримувало освіту переважно в єзуїтських колегіях (напр., Сильвестр Косов, Мелетій Смотрицький – у Вільно) або у вищих навчальних закладах Польщі – Замойській академії та Ягеллонському (Краківському) університеті (Касіян Сакович, Григорій Бутович), латина була мовою міжнародного спілкування [402, с. 38-45]. Зокрема Сильвестр Косов, наголошуючи на важливості вивчення латинської мови для українців того періоду, писав: «Перша причина, чому нашому народу потрібна латинська наука, та, щоб нашу Русь не називали неосвіченою Руссю. А то поїде бідний русин на трибунал, на сейм, на сеймик, у міський або земський суд, – без латинської мови програє справу. Без неї – ні судді, ні адвоката, ні розуму, ні посла : дивитиметься то на одного, то на другого,

витріщивши очі, як вороги» [129, с. 184-185]. За Феофаном Прокоповичем, латинська мова була однією з ознак красивого висловлювання [250, с. 241].

Під ту пору такого самого значення набуває й польська мова. У той час, зазначав, приміром, польський історик Я. Тазбір, коли «на Заході конкурували між собою німецька, яка хотіла бути визнаною на рівні класичної (мови), італійська та іспанська», «у східній Європі другої половини XVII століття найпопулярнішою слов'янською мовою стає польська» [506, с. 218]. «Польська, а також латина (знову ж таки відповідно до польських здобутків і польських зразків, і за посередництвом польської освіти та культури) від XV століття відігравала для східно-західної Русі, а від початку XVII ст. також для Русі московської, роль, подібну до тієї, яку перед тим відігравала церковнослов'янська мова. Та пов'язувала Русь зі спадщиною візантійської культури, тепер польська та латина наближали українців до тогочасного латинського світу» [469, с. 125; див. також : 153, с. 91; 152, с. 34]. «Польська мова як літературна українська, без зв'язку із польською літературною, саме в другій половині XVII ст. набуває найбільшого розвитку і її загасання помічається лише в початках XVIII ст...» [403, с. 17].

У цьому сенсі «Польща стала для українців вікном на Захід», – стверджував український історик І. Шевченко, - а роль посередника між культурою Західної Європи та культурою східних слов'ян, поступово займаючи місце літературної мови, виконувала, відповідно, польська мова [497, с. 18].

З огляду на це, у працях про мовне становище в Україні часів бароко, кількість яких невинно та стрімко зростає, можна знайти силу-силенну найрізноманітніших паралелей. Польська мова даного періоду була «*lingua franca* багатонаціональної Речі Посполитої» [71, с. 146-147], її статус як мови культури й влади даного періоду прирівнювався до «статусу французької мови Нормандії й середньовічній Англії» і до статусу «англійської мови в Індії чи Ірландії» і до статусу французької мови в Петербурзі XVIII століття [51, с. 41].

Так чи так, закоріненість польської культури в старожитній українській духовній культурі не підлягає ані найменшому сумніву. Основним «провідником»

польського впливу на українську літературу XVII–XVIII ст. була школа Речі Посполитої, де, певна річ, навчання велося польською й латинською мовами, і куди українське студентство торувало шляхи. Серед таких студентів були, скажімо, Симеон Полоцький, Лазар Баранович, Стефан Яворський, Теофан Прокопович, Варлаам Ясинський. Отож, природно, що повертаючись в Україну, вони приносили й науку західного модусу [475; 213, с. 154-158].

Окремо в цьому зв'язку треба відзначити роль, яку відігравала Києво-Могилянська академія (Київський колегіум). Заснована в 1632 р. за латино-польським зразком, академія завдяки реформаторській діяльності митрополита Петра Могили стає провідним центром науки та культури [339, с. 76-77; 114; 429]. І роль польської культури в цій закладі годі переоцінити. Польська мова, наука та література були тут добре знані, програмово вивчалися, перекладалися й зрештою ширилися завдяки польськомовній творчості письменників [471; 461, с. 14; 27, с. 61; 377, с. 49; 208; 209; 331, 485; 504; 502; 258, с. 177-185; 113, с. 266]. Скажімо, рясні посилання на Яна і Петра Кохановських є прикметною рисою академічних курсів поетики та риторики викладачів Києво-Могилянської колегії [472, с. 10-11; див. також: 434; 486]. Своєю чергою, риторичну матерію «польського Горація», як називали тоді Сарбєвського, українські письменники XVII–XVIII ст. часто визнають за взірцеву. Польські літературні та історичні образки – конструктивний матеріал для полеміки та поезії Лазаря Барановича, Іоанікія Галятовського, Івана Орновського, Стефана Яворського, Теофана Прокоповича, Симеона Полоцького, Георгія Кониського, Пилипа Орлика та ін. Наприклад, С. Шевченко у рефераті «До історії «Великого дзеркала» в південно-західній Русі. «Велике дзеркало» і твори Іоанікія Галятовського», прочитаному в семінарії професора В. Перетца, констатує популярність «Великого дзеркала» серед українських учених другої половини XVII ст. Зазначивши, що попри зацікавленість І. Галятовського різноманітними середньовічними збірками, які подавали численні матеріали для укладання казань і полемічних трактатів, «Велике дзеркало», очевидно, для нього авторитетним не було. Та поруч із цим у творах проповідника є 21 запозичення із цієї збірки [401, с. 117-118].

Активно еволюціонують деякі роди (наприклад драматично-театральні форми) і жанрові (гомілія, епіграма, пісня) видозміни, постає силабічна система українського віршування [86, с. 187; 389, с. 158, пор. : 301, с. 27; 204, с. 172-173]. Рецепція польської культури набуває в цей час найрізноманітніших форм, починаючи від звичайних посилок на польські авторитети (так, Лазар Баранович, указуючи на хибність інтерпретації патристичних свідчень Боймою, у трактаті «Nowa miara starej wiary» спирається на історичні хроніки Яна Длугоша, Мартіна Кромера, Матвія Меховського, Марціна Бельського, Мацея Стрийковського), сприйняття в літературі українській польської тематики (скажімо, сарматську ідеологію в Україні годі розуміти поза сарматизмом Речі Посполитої [263, с. 74; 499, с. 129]). Те саме можна сказати й про коло найулюбленіших образів українських барокових авторів («море», «дзеркало», «світ-театр» тощо), які є формою втілення чільних богословсько-філософських міркувань і містичних візій. Вони мають за власне джерело здебільшого сталі виражальні засоби польського літературного бароко.

Отже українські барокові літератори були схильні розглядати польське письменство як одне з найпомітніших в історії світової літератури, а польську мову включали до шеругу «гідних мов» [439]. Творчість польською мовою стає «ознакою нової якості локального літературного процесу» [469, с. 125].

Окрім того, на ту пору потреба в застосуванні польської мови в оригінальних творах була зумовлена релігійною полемікою з представниками римо-католицького та уніатського середовища. На цьому наголошували як вітчизняні [410, с. 1019], так і чужоземні дослідники. Ба більше, диференціюючи полемістів на письменників «прогресивних», «традиціоналістів» і «поміркованих» («різницю між цими трьома орієнтаціями можна віднайти не тільки в їхньому послідовному негативному ставленні до католицької догми, але й у літературній формі, яку використовували в своїх творах і в їхніх поглядах про новітню освіту» [495, с. 151]), І. Шевченко наголошував на тому, що саме «прогресивні» письменники переважно «писали прекрасною польською мовою..., спираючись на латинські та грецькі джерела» [495, с. 151]. Отже, варто

звернути увагу на те, що вже від 1621 року, коли розпочалася полеміка православних із «латинниками» з приводу висвячення патріархом Теофаном Йова Борецького на київського митрополита (1620), оборонці Східної церкви друкували свої твори польською мовою. Польськомовна публіцистика другої половини XVII століття оприявлена такими іменами, як Лазар Баранович, Іоаникій Галятовський, Бенедикт Павел Бойм, Кипріан Жоховський, Ян Алоїз Кулеша, Миколай Циховський, Теофіл Рутка, Ян Квяткевич, Войцех Коялович та інші.

«Знання польської мови, – як зазначала О. Гнатюк, – було потрібне діячам православної церкви передусім для боротьби за власне існування» [76, с. 251]. Будова полемічних публіцистичних текстів набувала комунікативного спрямування на «чительника», розраховуючи на діалог, що повинен оприявнюватися не просто у формі, а й у перцепції реципієнтом переконань автора. Намагаючись зробити свої тексти максимально зрозумілими для тих, проти кого вони були спрямовані, православні письменники ставили за мету передусім прояснення і пояснення не тільки православному українському народові, а й «всьому католицькому та уніатському людству» основних догматів віросповідання, тому вели полеміку їхньою ж такою мовою. Лазар Баранович, наприклад, вживання польської мови обумовлював так: «Хай знають, що на Русі є польські літери...» [48, с. 106]. Обґрунтував використання польської мови в релігійній полеміці в Україні також Іоаникій Галятовський: «Napisałem tę księgę małorosijskim, polskim y łacińskim dialectem, – зазначав він, зокрема, у «Месії», – bo w Malej Rossiey y w Krolewstwie polskim, y w państwach Łacińskich, żydzi mieszkający weselili się, y z Chrystusa Prawdziwego Messiasza y ze wszystkiego narodu Chrześciańskiego vragali y smiali... Zeby tedy chrześciane prawosławni w Malej Rossiey mieszkający y polacy, y wszyscy łacinicy tę księgę czytając, pokazali tą księgą żydom niewernym Chrystusa Prawdziwego Messiasza, który iuż przyszedł na świat dla zbawienia ludzkiego, y żeby tego Messiasza Prawdziwego Chrystusa przyięli niewierni żydzi, y w nego uwierzyli, y nie czekali iuż inszego mistrza falszywego» [ 444, арк. 8 нн. (зв.)].

Так чи інакше, варто зазначити, що фактичними читачами цих творів були все ж таки не противники православ'я, а її українські поборники. Отже, «свідомий вибір мови для митця – не інтелектуальна гра, а творча необхідність» [399, с. 16; пор. : 41, с. 33-45]. Така риса яскраво засвідчує те, що мова певним чином відповідала жанровим і тематичним структурам літератури. І, як стверджує В. Шевчук, до написання полемічної літератури, батальної, розмислово-медитаційної, панегіричної поезії, на думку барокових авторів, якнайкраще пасувала саме польська мова [404, с. 89, див. також : 12, с. 11]. Поруч із цим, на думку В. Мойсієнка, важливим чинником була тут також кодифікація польської мови, якої не мала староукраїнська [194, с. 55]. Саме «польськомовність твору робила його доступним і цікавим для всіх читачів польської культури» [409, с. 13], а отже, уможливлювала контактування з рештою Європи й робила публіку дуже широкою.

Польська мова побутувала й у приватному житті українців XVII століття. Димитрій Туптало, наприклад, повернувшись із навчання з Литви, де «грунтовно вивчив польську мову і польські звичаї, всебічно ознайомився з римо-католицьким вченням віри, латино-польськими письменниками...», почав вести свій щоденник польською мовою [407, с. 30, ]. Своєю чергою Симеон Полоцький, перебуваючи при дворі московського царя, також писав листи в Україну польською мовою [426; 39, с. 343-347]. Та й епістолярна спадщина Лазаря Барановича є частиною багатомовної творчості чернігівського архієпископа. Показово, що використання Барановичем тієї чи іншої мови в епістолярному жанрі обумовлювалося насамперед вибором того, до кого спрямоване «слово» [див. : 422]. Так, його листи польською мовою були спрямовані в основному до вищого православного духовенства – архімандрита Києво-Печерської лаври Варлаама Ясинського, архімандрита чернігівського Іоанікія Галятовського, ігуменів Межигірського, Овруцького, Видубицького, Михайлівського монастирів та інших духовних осіб.

Мабуть, барокові автори, як зазначає В. Шевчук, «певною мірою розуміли й відчували неприродність своєї позиції, але змушує їх так чинити (писати по-польськи – О. Л.) здобута ними освіта: як учились, так і пишуть. Однак це не

заважало їм лишатися українцями і бути патріотами своєї землі» [404, с. 89; див.: 430]. Ба більше, «польська мова, якою написана поезія Лазаря Барановича, – стверджував, скажімо, В. Липинський, – як така, з польським національним почуттям чи політичними полонофільськими переконаннями не має нічого спільного... Своєрідна в Барановича та чужа (польська мова – О. Л.), не криючи жодної небезпеки для Задніпров'я, мова мала інакшу місію. Можна припустити, що тоді, коли офіційна руська мова відмирала, а жива українська мова в писемності ще не набула статусу національної, архієпископові всієї Сіверщини й засновникові польської друкарні в Новгороді йшлося про протистояння за допомогою польської мови московщині, що ширилася поволі Україною. Думки, що оформлювалися польською мовою, навіть до того не призвели. Вони виражали й віддзеркалювали лише загальну національну руїну. Одну тільки ясну ідею посідає Баранович. Нею є замилювання східною українською церквою, її потребами та інтересами» [цит. за: 461, с. 14]. Тим часом А. Вінценз стверджував, що польську поезію Л. Барановича також слід розглядати як свідоме намагання створити православний варіант польської мови шляхом інтеграції церковнослов'янських елементів у свій польський текст [51, с. 42]. У цьому зв'язку вітчизняна духовна культура барокової доби часто окреслюється як парадоксальна [324, с. 245; 207, с. 1; 323, с. 153; 28, с. 201]: посилення інтересу до національної мови та літератури відбувається разом із формуванням елітарної літератури, писаної польською мовою. Таким чином, «неприйняття Польщі політичної співіснувало з визнанням Польщі культурної» [146, с. 54]. Такий стан речей, на думку Н. Яковенко, опосередковано вказує на те, що у свідомості тих авторів сформувалася «ієрархія престижності», де на першому щаблі перебуває польська мова, тим часом руська здобула статус мови домашнього вжитку [414, с. 64]. Отже, у літературнім житті обрання мови для автора було добровільним. Досліджені нещодавно маргінальні записи, зроблені Лазарем Барановичем на полях своїх творів «Меч духовний» (1666) і «Труби словес проповідних» (1674), а також на «Псалтирі» (1653), яскраво демонструють особливості використання кількох літературних мов у тогочасному українському письменстві.

Зокрема, у статті М. Шамрай зазначено: «Цікаво, як він використовує мови: церковнослов'янською послуговується, зазвичай доповнюючи свою проповідь або друкований текст; польською віршує, описує звичаї народів, стихійні явища, оцінює історичні події, цитує прислів'я; латинською – наводить уривки з творів давніх християнських авторів, зокрема, Блаженного Августина та античних: Овідія, Діонісія Ареопагіта, Орігена та ін.» [394, с. 29].

Отже, у XVII ст. в Україні тісного зв'язку між обранням «коду мовленнєвого» і відчуттям національної ідентичності не існувало. Це явище фактично оприявнювалося через віру [502, с. 3; див.: 504], адже саме релігія та церква були духовною основою тогочасного суспільства. Як зазначає Джованна Броджі Беркофф, обрання мови залежало від різних чинників, однак завжди відповідало комунікативній ситуації та засадам риторики [424, с. 75].

## **1. 2. Лазар Баранович та письменники його кола**

Докладної дати народження Лазаря Барановича не всталено, позаяк різні життєписи чернігівського архієпископа виказують розбіжні версії: 1593 і 1594, 1595 і 1596, 1615 і 1616, 1620 роки.

Д. Бантиш-Каменський в «Истории Малой России» [19], що вийшла у 1830 році, серед письменників XVII століття подає довідку про Лазаря Барановича, вказуючи дату народження – 1593 рік. Підґрунтям для такого твердження була публікація в «Малороссійских дѣлах Коллежскаго Архива» за 1691 рік, де зазначалося, що Лазар Баранович просив государя повернути Чернігівській єпархії три протопопії: Глухівську, Борзненську та Конотопську, що були приєднані до Київської митрополії 1690 року. Утім, йому в тому було відмовлено. Саме під цю пору, як стверджується в зазначеному джерелі, Лазар Баранович скаржить на те, що «знаходиться на смертному одрі та ходатайствує не для себе, а для наступників своїх... що немощі його женуть у землю...» [19, с. 55].



В «Истории просвещения и гражданского образования в России: Лазарь Баранович, арх. Черниговский и Новгород-Северский» А. Страдомського подана та сама дата народження Лазаря Барановича. Щоправда, дослідник посилається на іншу публікацію, подану в «Черниговских губернских ведомостях» за 1846 рік. Тут зазначається, що, проживши 100 років, владика помер 1693 року [297, с. 6]. Той самий рік – 1593 – подається й у роботі М. Сумцова «К истории южнорусской литературы семнадцатого столетия. Лазарь Баранович» [304; 303]. Та сама дата народження Лазаря Барановича подана й у цілій низці інших джерел: «Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина греко-российской церкви» [29, с. 408], «Історія української літератури у 8-ми томах» [108], «Давня українська література» [76, с. 212], «Українська літературна енциклопедія» [340, с. 126], «Український радянський енциклопедичний словник» [342].

Тим часом І. Вагилевич називав 1594 рік [508, с. 30], католицькі енциклопедії подають 1595 [428, с. 273], Р. Радишевський – 1615 рік [487, с. 145: 255, с. 126]. П. Строев, досліджуючи життєвий шлях Лазаря Барановича, дійшов висновку, що роком народження письменника слід вважати 1620 [298]. На користь цієї версії наводяться дані з Чернігівського літопису, опублікованого М. Білозерським, де написано: «1692 – Лазарь Баранович, архиепископ Чернѣговский, умре, жив всѣх 73, правил престол 36 лѣт» [97, с. 49]. Розбіжність між 1692 роком і «жив всѣх 73» можна пояснити переведенням дати з вересневого рахунку на січневий. До цієї дати народження схиляється й більшість пізніших дослідників [11, с. 114, див. також: 406, с. 128; 343, с. 203; 54; 281; 30, с. 3; 6, с. 85].

Натомість О. Травкіна зауважила, що ця гіпотеза не виглядає переконливою і, посилаючись на Чернігівський літопис, опублікований О. Лазаревським 1890 року в «Киевской Старине», де було сказано: «1693. Лазарь Баранович, архиепископ Чернѣговский, умер: жив лѣт всѣх 77, правил престол лѣт 36» [386, № 5, с. 89], позначає дату народження владики 1616 роком. У ролі аргументу тут виступає і підпис під посмертним портретом Лазаря Барановича, зроблений гравером О. Тарасевичем. Щоправда, у зазначеному джерелі дату

смерті владики зазначено 1693 роком із вказівкою повних років життя – 78 [325, с. 38-39]. Розходження в один рік дослідницею пояснено все тим-таки переведенням дати на січневий рахунок. Ба більше, покликаючись на панегірик Лаврентія Крщоновича «Redivivus Phoenix» [464], у якому зазначено світське ім'я Барановича (Лука), О. Травкіна визначає дату народження: 18 жовтня (за старим стилем) – 1 листопада (за новим стилем), тобто в день святителя Луки [325, с. 39]. Цієї ж думки дотримується й інша дослідниця творчості Лазаря Барановича О. Матушек [178, с. 17].

Щоправда, слід визнати, що дане твердження може наштовхувати на певні роздуми. По-перше, у панегірику Крщоновича дійсно знаходимо згадки про світське ім'я Барановича (Лука), що було дано йому при хрещенні. Та коли взяти під увагу бодай те, що в ті часи ім'я дитина отримувала на 8 день після народження, то, можливо, і дата народження за таких обставин зміниться на 10 жовтня / 23 жовтня. Зрештою, прив'язування до свят, мабуть, справді може свідчити на користь гадки про дату народження майбутнього архієпископа, тимчасом як встановлена дата 18 жовтня – може видатися сумнівною, бо, скажімо, 10 вересня православна церква також вшановує пам'ять святого Луки, який був одним із 70. До якого зі свят – на честь учителя та пророка Антиохійської церкви та пророка (Діян. XIII, 1), чи супутника св. апостола Павла – зверталися батьки Барановича, коли обирали йому ймення, достеменно невідомо.

Кілька гіпотез існує також щодо походження Лазаря Барановича. А. Страдомський [297, с. 6], а за ним інші дослідники [362, с. 36; 298, с. 77; 375, с. 74; 151] писали про білоруське коріння його роду, обґрунтовуючи це припущення зокрема тим, що в Білорусії це прізвище надто поширене. Своєю чергою М. Сумцов, зіставивши ряд фактів, висунув версію, за якою архієпископ, котрий впродовж 36 років очолював Чернігівську єпархію, напевно, був вихідцем із цієї місцевості [303, с. 3]. Дослідники польської літератури обстоюють думку про походження владики з уніатської родини Великого князівства Литовського [428, с. 273; 481, с. 8; 510, с. 384; 508, с. 30]. П. Попов

стверджував, що перехід в унію був зумовлений лише бажанням отримати престижну освіту [248, с. 694]. Врешті-решт одностайними всі біографи виявилися в тому, що родина Барановича була-таки українською.

Дискусійним виглядає і питання про соціальне походження архієпископа. Дослідники життя і творчості Барановича [174, с. 10-11] припускають, що, як і більшість культурних діячів тієї доби, він походив із середніх верств суспільства, оскільки дозволити собі отримати престижну освіту могли представники саме цих кіл. Водночас Барановичі, начебто, і не належали до знатних родів, позаяк цей факт неодмінно було б зафіксовано. Власне, на думку О. Матушек, саме цим можна пояснити, чому сучасники преосвященного Лазаря нічого не говорять про час і місце його народження та про батьків: «просто походження владики аж ніяк не вписувалося в жанрові канони панегірика» [178, с. 16].

А. Страдомський, який розробляв цю версію про походження преосвященного Лазаря, зазначав, що в 1698 році з благословення Іоана Максимовича був складений синодик, де вказувалися ймовірні імена батьків Барановича: Василь і Марія. Ба більше, «серед Барановичів, окрім преосвященного Лазаря, були відомі й інші: 1) Лаврентій Баранович, колишній ректор Новгородської семінарії, а потім вятський єпископ (рік смерті: 13 березня 1706); 2) Геннадій Баранович, архимандрит першокласного Новгород-Сіверського Преображенського монастиря (рік смерті: 8 серпня 1845)» [297, с. 6]. При чому останній також вважав себе родичем чернігівського архієпископа. Цю версію підхопили слідом за В. Строевим і подальші дослідники, наприклад М. Сумцов. Останній розширив коло родичів Барановича введенням сестри-черниці. Як доказ, дослідник наводив лист Лазаря Барановича до неї [241, с. 38].

На думку А. Страдомського, початкову освіту Баранович здобув у школі Києво-Братського Богоявленського монастиря, що був «единственный в тогдашнее время во всей России разсадник наук, преподававшихся в духе православия и благочестия учеными лаврскими иноками на языках греческом, латинском, славянском и польском» [297, с. 7]. Він був надзвичайно здібним спудеєм, який з легкістю опанував теоретичну риторику, що її називали

«короною освіченості» [353, с. 183–184], латинську, грецьку та польську мови. Більш того, «под впливієм и руководством благочестивых наставников и в общении с ученою братією, упражнясь в чтении Слова Божія и писаніи Святых Отцев, и по ним устрояя жизнь свою, юный Баранович возрастал и совершенствовался духом, укрѣплялся в догматах Вѣры и подвигах благочестія, и своим прилежанієм и благонравієм обратил на себя вниманіе попечительнаго Начальника и Смотрителя Братских школ, незабвеннаго заслугами для наук и Павославія, Архимандрита (потом Митрополита Кіевскаго) Петра Могилы. Опытная мудрость и духовная прозорливость сего великаго мужа могли тогда уже предузнать в юном питомцѣ своем будущаго великаго Пастыря и столпа Православнои Церкви, – а собственная ревность к мирным занятіям науками, составлявшим пищу души его, и желаніе посвятить себя на служенію Богу и Его Святой Церкви, указали ему путь, которым Промысл Божій приближал своего избранника к оему высокому званію» [297, с. 7]. Отож, на думку дослідників життя і творчості Лазаря Барановича, його спільно з іншими вихованцями було відряджено на вишкіл за кордон самим митрополитом П. Могилою [297, с. 8-9; 259, с. 96; 167, с. 72].

На жаль, через відсутність архівних документів ми не можемо стверджувати, де саме навчався Лазар Баранович. Утім, спираючись на спогади його учнів, скажімо, Іоанікія Галятовського та Лаврентія Крщоновича, можна припустити, що освіту Баранович здобував у Київській, Віленській, Каліській та інших школах [448, арк. 2 нн. (зв.); 248, с. 692]. Цю думку прийняли А. Яблоньовський [455, с. 21], І. Франко [367, с. 312], М. Петров [237], М. Сумцов [198, с. 250]; З. Хижняк [376, с. 74].

У 1642 році Баранович прийняв чернецтво. Саме о цій порі, по слову Іоанікія Галятовського, він обіймає спочатку посаду викладача в класах фари, інфіми, граматики, а згодом професора філософії і богослів'я Києво-Могилянської колегії [448, арк. 3; див. також: 298, с. 77; 237, с. 595]. Курс поетики Л. Барановича до нас, на жаль, не дійшов, а про неописаний курс риторики згадував М. Петров [238, с. 138]. Самійло Величко свого часу зазначав,

що після викладання філософії український богослов «був у різних церквах проповідником Божого слова», здобувши славу майстерного оратора [45, с. 425]. На думку М. Петрова, потому Баранович перебирається на Волинь, де стає ректором Гощанської колегії [237, с. 608].

Із 1650 до 1657 року він обіймав посаду ректора Києво-Могилянської колегії [88, с. 30; 303, с. 8]. Однак під час війни 1648-1654 років колегіум було розорено. Отже, реально Баранович перебував ректором протягом тільки одного навчального року (1650–1651), а з 1651 року він стає ігуменом Кирилівського, а потім Куп'ятицького, Дятловецького монастирів [237, с. 610]. З 1652 року – ігумен Братського монастиря [297, с. 9].

У 1655 році Лазар Баранович повертається до Києва [237, с. 610], де й замешкав, аж поки в 1657 році не дістав від митрополита Сильвестра Косова грамоту на єпископство, що «автоматично визначило увесь [його] подальший шлях... як політика певної орієнтації і обумовило його провідну роль у справах української церкви, й ширше – всього українського життя» [297, с. 15; 161, с. 130]. Висвячення відбулося 8 березня 1657 року в Яссах (Молдавія). Відтоді саме м. Новгород-Сіверський, а не Чернігів, де жив його попередник єпископ Зосима (помер у 1659 році), стає місцем перебування Лазаря Барановича. Цього ж року померли митрополит Сильвестр Косов і гетьман Богдан Хмельницький. Отож Барановича як місцеблюстителя київської митрополичої кафедри (це звання він носив майже протягом 20 років – 1657, 1659-1661, 1670-1685) було запрошено взяти участь в обранні нового митрополита й гетьмана [303, с. 15; 340, с. 126]. А вже на початку 1660 року Баранович звертається до московської влади з проханням видати йому грамоту на Чернігівську єпископію, що й було зроблено 28 лютого 1660 року [53, с. 127–128]. На цій посаді він добився незалежності (ставропігії) від київського митрополита й перебував під зверхністю безпосередньо константинопольського (до 1688 р.), а потім московського патріарха [75, с. 39-40; див. про це : 303; 400; 47; 6].

У 1666–1667 рр. владики брав участь у Великому Московському соборі, що засудив патріарха Никона, а 8 вересня 1668 року патріархи (Паїсій

Олександрійський, Макарій Антіохійський та Йоасаф II Московський) надали йому звання архієпископа з правом служити в саккосі [297, с. 43-44]. Щоправда, як зазначає І. Ісіченко, «Вселенський патріарх визнав цей акт неканонічним і далі іменував Лазаря Барановича єпископом» [106, с. 109]

1667 року між Росією та Польщею було підписано Андрусівську угоду, за якою Київ залишався Росії, але через два роки мав бути повернений Польщі. Питання перенесення митрополичої кафедри на Лівобережжя обговорювалося на Глухівській раді. Гетьман Многогрішний запропонував Переяслав, на що Лазар Баранович заперечив: «...учинить митрополію в Черниговѣ, Чернигов-де старѣе Переяславля и княженіе древнѣе» [8, с. 10]. Цього так і не сталося. Натомість у 1672 році Баранович переводить сюди кафедру з Новгорода-Сіверського.

Обійнявши посаду церковного архієрея найбільшої в Гетьманщині єпархії, Баранович розгорнув активну політичну та культурно-просвітницьку діяльність, став знаковою фігурою українського політичного та культурного життя XVII століття [303, с. 183; 131; 86; 74]. «Він брав участь у політичних справах своєї батьківщини і особливо грав важливу роль після зради Брюховецького... За його впливом був вибраний гетьманом Многогрішний і укладені глухівські статті» [131, с. 119]. «Енергійний, впертий і хитрий Баранович, – підкреслював М. Возняк, накреслюючи «політичний портрет» чернігівського архієпископа, – мав силу зробити не одно добро, відіграв немаловажну роль в політичній житті, наприклад під його впливом став Многогрішний гетьманом, але для широких мас українського народу він не мав серця й не розумів соціально-економічних і політичних цілей української революції» [506, с. 312]. При цьому свою діяльність Баранович скеровував передусім на боротьбу за досягнення української автономії в рамках військово-політичного союзу між Україною і Росією. «Він зумів знайти прихильність Москви, – зазначав М. Сумцов, – і в той-таки час посилено відстоював автономію малоросійського духовенства – супроти московської патріархії, адміністративну свободу Малоросії – супроти московських воєвод» [304, с. 250]. Лазар Баранович на той час «був єдиним діячем, здатним представляти

загальнонаціональні інтереси українського народу в очах сусідніх держав» [161, с. 129; 412, с. 243-245; 413].

Унаслідок польського панування та частих нападів татар на території України православні монастирі, які мали нести Слово Боже в народ, були перетворені на латинські кляштори та костьоли або знищені, православне духовництво було малочисленним, відчувалася нестача в богослужбових книжках, православних братських шкіл було мало. Усі галузі єпархіального управління були в занепаді і потребували розбудови. Отож, будучи активним релігійним і політичним діячем, Баранович велику увагу приділяв духовному відновленню краю. Він узявся за відновлення запустілих монастирів і церков, за побудову нових: Шуморівського Троїцького (Мглинський повіт, 1659), Андрониківського Троїцького (Сосницький повіт, 1660), Пустинно-Рихлівського Миколаївського (м. Короп, 1666), Глухівського Успенського (1670), Кам'янського Успенського (Новозибківський повіт, 1678), Миронівського Івано-Богословського (біля м. Березни, 1690), Каташинського Миколаївського (Новозибківський повіт, 1692) та інших. З благословення владики Лазаря було споруджено Троїцький монастир на Болдинових горах у Чернігові, відбудовано Єлецький монастир у Чернігові та Преображенський собор у Новгороді-Сіверському, відновлено собор Бориса та Гліба й храм святої Параскеви в Чернігові [240, с. 225; 303; 404]. Слід зауважити, що патронат Барановича не обмежувався відновленням церков і прикрашанням храмів і монастирів єпархії. Він дбав і про підвищення освітнього рівня священників, поліпшення їхніх побутових умов, не забуваючи слідкувати за їхнім моральним станом. Піклувався також про належний рівень церковного співу та проповідей. Ба більше, він запровадив спеціальну посаду постійних проповідників з духовних осіб, що мали освіту. У цьому сенсі особливо вирізняється постать Димитрія Туптала.

Баранович прагнув піднести Чернігів, перетворити його на духовний осередок Лівобережжя. Отож, коли гетьман І. Виговський у серпні 1657 року видав Барановичу універсал «монастырь новгородский з всеми маетностями, так

до монастиря належачами, яко и с тими, которые по езовитах и доминиканах позостали» [75, с. 34], той заходився розбудовувати Новгород-Сіверський Спасо-Преображенський монастир, що став його місцем перебування, заснував друкарню і відкрив слов'яно-латинську школу, у якій викладалась філософія.

Як зазначає О. Травкіна, для цього він використав колишнє приміщення єзуїтського колегіуму, побудоване в 40-і роки XVII століття. Точних даних про діяльність цього закладу немає. Та все ж таки аргументом на користь існування школи опосередковано може бути зображення, імовірно, її будівлі, подане на заставці книги «Амфологійон» (Новгород-Сіверський, 1678). Ліворуч від Спасо-Преображенського собору зображено двоповерхову споруду з відкритими галереями на обох ярусах і дахом-заломом. Дослідниця припускає, що за принципами побудови, вирішенням фасадів, плануванням вона подібна до будівлі Києво-Могилянської академії першої половини XVIII століття [326, с. 52; див. також: 327]. Таку подібність можна пояснити бажанням владики заснувати в Чернігові училище на взірць Київської колегії [303, с. 24]. Прикметним видається і те, що період, коли колегіум перебував у безпосередньому підпорядкуванні чернігівських архієпископів, дослідники визначають як розквіт того літературно-мистецького осередку [326, с. 60], який пізніше одержав назву «Чернігівських Атен».

Власне кажучи, владики не лише сам плідно займався письменницькою творчістю, але й заохотив до творчої праці високообдарованих літераторів і митців. «Він був з'єднувальною ланкою між літературними й науковими працівниками, – зазначав у своїй монографії «Лазар Баранович» М. Сумцов, – закликав їх до літературної діяльності й частково регулював її, керував нею через просвічені, повні життєвого досвіду й добродушності поради та напучення. Баранович входив у стосунки з людьми пера, підтримував їх у разі нужди морально, а часом і матеріально, та й сам шукав у них духовної підтримки» [303]. «Важко назвати в давній українській літературі, – ніби продовжує думку вже сучасний дослідник життя і творчості Л. Барановича Р. Радішевський, –



іншого поета-мецената, хто б так по-батьківськи опікувався початкуючими талантами, підказував їм теми, сприяв творчості» [259, с. 99].

Дослідники неодноразово звертали увагу на києво-чернігівське коло літераторів [393; 395; 34, с. 8-10; 40; 219; 246; 431]. Так, М. Сумцов характеризував цих людей як «освічений і патріотичний гурток письменників, головою і керівником» котрого був Лазар Баранович [303, с. 1]. П. Попов називав їх «цікавим культурним осередком» [248, с. 668], В. Шевчук – києво-чернігівським осередком поетів [406, с. 44]. В. Шевченко окреслив цю групу як «неформальний гурток вчених за участю і під патронатом архієпископа Чернігівського» [395, с. 77].

Видатним представником києво-чернігівського літературного гуртка, «найвизначнішим письменником... другої половини XVII віку» [370, с. 241], «найрухливішим з усіх письменників того часу, але не менш плитким і поверховим у своїм думанні і шкідливим для розвою українського духовного життя» [367, с. 312], був найближчий соратник Лазаря Барановича Іоаникій Галятовський. Можна стверджувати, що Лазар Баранович досить сильно впливав на зростання кар'єри Галятовського. Скажімо, він сприяв обранню його ректором Києво-Могилянського колегіуму, потім архімандритом Єлецького монастиря. При цьому більшість творів Галятовського була надрукована саме в друкарні Барановича. Певно, таке покровительство Барановича частково виникало через бажання підтримати свого обдарованого послідовника. Розглядаючи письменницький спадок чернігівського літератора, М. Сумцов подав цікаві міркування щодо манери його письма: «Галятовський як людина розуму строгішого й систематичнішого, як натура менш азартна, менш вразлива, ніж натура Барановича, при всій своїй досить значній залежності від школи й прочитаних книжок, виявляє значну самостійність і систематичність у групуванні заперечень ворогам православ'я і щодо впорядкування сирого матеріалу, послідовності в розподілі доказів і за ясністю думки стоїть до свого антагоніста і супротивника Рутки значно ближче, ніж до свого наставника й керівника Барановича» [303, с. 136-137].

Поза тим, Баранович, подаючи галерею християнських преподобників, поклав в основу Життя святого Інокентія саме діяльність свого учня Іоанікія Галятовського: «На знак вдячності моєї до його милості отця архімандрита, а паче на славу святого мученика Інокентія написав я його житіє, відтворивши у загальних рисах обставини його мучеництва, позаяк у мене не було життєпису, звідки можна було б узяти і до загального додати подробиці» [387, с. 112] .

Послідовником Барановича був і учень Києво-Могилянської колегії, «перший московський просвітитель європейського типу» [279, с. 53 ] Симеон Полоцький. Нерідко дослідники зауважували, що Симеон Полоцький вчився в Київській колегії саме тоді, коли там викладав Лазар Баранович. Та й сам чернігівський архієпископ у листах іменує Симеона своїм вихованцем. Отож, не дивно, що чернігівський архієпископ, вирішивши видати в Москві свій збірник проповідей «Трубі словес проповідних», звернувся до царя з проханням доручити цю справу саме йому. По слову О. Матушек, з одного боку, «чернігівський архієпископ, розраховуючи на російських реципієнтів, звертається до свого колишнього учня як людини, що знає місцеві традиції та смаки, а з іншого – такий редактор сприятиме максимальному самовираженню автора та збереженню його тексту» [180]. Отже, саме Симеон Полоцький став одним із перших читачів збірників проповідей «Меч духовний» і «Труби словес проповідних».

Значну допомогу надавав Баранович і талановитому письменнику Дмитрію Тупталу, «широта творчості якого не може не подивляти: він – поет, композитор, зокрема писав мелодії до власних текстів, драматург (сам свої п'єси виставляв), автор численних оповідань про чуда, філософ-богослов, історик, автор щоденника та листів» [405, с. 219; 264]. Так, саме Л. Баранович запросив його до Чернігова як проповідника, а в 1675 році висвятив в ієромонахи в Густинському монастирі поблизу Прилук. Врешті-решт чернігівський архієпископ доручив Тупталу написати оповідання про чуда ікони Богородиці Троїцько-Іллінського монастиря – «Руно орошення» (1680). Зразком для написання твору послужила праця Галятовського «Небо нове» [264, с. 181-186].

Книга Туптала не лише мала великий успіх в Україні, а й шість разів перевидавалася в Чернігові та Києві.

У Чернігівській друкарні працював і один із найяскравіших барокових поетів XVII ст., автор «першої декларації» українського авангарду» [415, с. 8] Іван Величковський. Від імені гуртка друкарських працівників він присвятив Л. Барановичу панегірик, написаний польською мовою з домішками латини [259, с. 95]. Прикметно, що він активно розробляє епіграматичний вірш, який здебільшого має розмір 5+6 – улюблений розмір віршів Барановича.

Письменником-чернігівцем був і Олександр Бучинський-Яскольд. У 1678 році в Новгороді-Сіверському вийшла його поетична книжка «Чигирин, прикордонне місто в тяжкій турецькій облозі», що описує звитяжні дії українського та російського війська під час облоги турками в 1677 році козацької столиці Чигирин. Власне, у цій поемі зринає згадка про Лазаря Барановича як про видатного політика, ідейного натхненника антиосманської боротьби.

Відлуння ідей чернігівського владики можна легко запримітити й у поезії Лаврентія Крщоновича, який, як і Величковський, працював при друкарні Барановича, писав тут присвяти до різних видань, прикрашав їх власними гравюрами, склав підручник риторики (близько 1698 року). У 80-х роках XVII століття він видав панегірик «Воскреслий фенікс» (Чернігів, 1682–1684), присвячений Барановичу, що містить факти з життя архієпископа. За В. Шевчуком, «розмір, будова, сюжетна розробка віршів Л. Крщоновича – все майже так, як у Л. Барановича, відчутно тільки іншу поетичну індивідуальність» [406, с. 47]. На цю ж таки особливість стилю Крщоновича вказує й інша дослідниця барокової літератури К. Борисенко [37].

Творчість Барановича справила помітний вплив також на Івана Максимовича. Максимович активно продовжив справу, розпочату Барановичем, користуючись підтримкою гетьмана Івана Мазепи щодо зміцнення ролі православної церкви в краї [223, с. 258-259 ], розвитку Чернігова як духовного центру. Архієрей розбудував кафедральний Борисо-Глібський монастир, розширив його територію, забезпечив кафедру новими землями [75, с. 57]. Замисливши

переформувати школи Барановича в колегіум, у 1700 р. Максимович розпочав у кафедрі будівництво цілого комплексу приміщень, що складався з монастирської трапезної, дзвіниці та корпусу шкільних приміщень. За словами В. Шевчука, Максимович розпочинає «другий період існування Чернігівського осередку поетів як історико-літературного явища» [406, с. 53].

Обіч згаданих поетів, працювали в Чернігові й Інокентій Гізель, Антоній Радивилівський, Стефан Яворський, Іван Щирський, Стефан Ялинський. Отже, чернігівському осередку судилося бути в той час духовним осердям православної культури, яке змогло акумулювати інтелектуальні сили навколо захисту православної віри. По слову А. Макарова, це було перше покоління українських культурних діячів, позбавлених комплексу національної неповноцінності [387, с. 29-30; пор. : 227, с. 96; 163; 161;].

Цей осередок підготував міцну теоретичну базу мистецтва ведення суперечки, яка була задіяна в пізнішій релігійно-літературній полеміці. Під опікою архієпископа перебувало й письменство Слобожанщини, зокібна, архімандрит Курязького монастиря Онуфрій – автор календарно-астрологічної рукописної збірки «О пріроженію челоувѣческом». Твори Барановича слугували харківському письменникові за зразки, гідні наслідування, а ті, що писалися польською чи латинською мовами, перекладалися ним українською. Варто згадати й Самійла Величка. Як зазначав О. Білецький, поряд з літописами Самовидця, Грабянки та інших своїх попередників, він використовував також твори Барановича, Галятовського, Дмитрія Туптала та інших [174, с. 12-13]. Тим часом, скажімо, Михайло Андрелла обґрунтовував та підкріплював свої думки цитатами з творів Галятовського [186, с. 60].

Ба більше, навіть із часом вплив «Чернігівських Атен» не применшувався. Так, Д. Багалій та Д. Міллер припускали, що Квітка-Основ'яненко, працюючи над повістю «Основание Харькова», взорувався на панегірику іншого чернігівського поета Івана Орновського «Wogaty... wygidarz...». Та й самі вони розпочинають

історію «харківської літератури XVIII століття» саме з цього твору [18, с. 15].

Творчість Лазаря Барановича, як, власне, і письменників його кола, була добре znana й поза межами України. Про це свідчать описи бібліотек [25; 239] і примітки на маргінесі книг [394, с. 29-32]. Серед творів, що користувалися неабиякою увагою К. Біда виокремлює «Ключ розуміння» та «Небо нове» Іоаникія Галятовського, «Меч духовний» і «Труби словес» Лазаря Барановича. При цьому з книг київського друку «Меч» Барановича був найрозповсюдженішим виданням у Росії другої половини XVII століття. «Можна навіть стверджувати, – зазначає О. Матушек, – що мережа духовних бібліотек у Росії другої половини XVII століття була переповнена книгами Лазаря Барановича» [175; див.також: 433, ]. Врешті-решт недарма ці книги з 1690 року були заборонені московським урядом і вилучені з усіх книгозбірень Росії, а прокуратор єзуїтського ордену С. Лещинський у своєму листі до Барановича називав його знаменитим владикою: «Оскільки Ви своїми високими заслугами на користь церкви, які достойні небесної нагороди, являєте собою яскравими кольорами давніх Кирилів і Афанасіїв за знаннями Святого Письма, Златоустів – за красномовством, Василіїв – за прикладом добропорядного життя» [241, с. 251].

Поціновуючи поетичний доробок Симеона Полоцького, П. Михед вказує, що його віршована мова «позначає нову, привабливу та особливу культуру, в картатому потоці якої зливається все: історія, природа, християнська символіка, космогонічні уявлення» [189, с. 134], і справила неабиякий вплив на розвиток російської літератури.

Книги Лазаря Барановича та письменників його кола стали основою, на якій формувалася сербська література. Власне, як стверджує О. Матушек, теорія проповіді засвоювалася там за «Наукою» Іоаникія Галятовського, а зразками для проповідників стали казання Лазаря Барановича з книги «Меч», перекладені

сербослов'янською мовою Гаврилом Стефановичем-Венциловичем [178, с. 279-282; див. про це також : 218, с. 3; 184, с. 11-119; 81]. Самійло Бакачич переклав сербською «Месію правдивого» Іоанікія Галятовського [228, с. 197]. «Писання українських авторів, - зазначає Є.Пашенко, - були для сербів і взірцями, і теоретичними розробками, і джерелами, з яких запозичувалися різну факти, стилістичні прийоми, сюжети тощо... Уже назви творів сербських письменників переконливо свідчать про українські впливи» [228, с. 197]. Йдеться, зокрема, «Камінь віри» Йована Раїча. Тим часом, за словами Д. Лихачова, книжкам Димитрія Туптала «судилося відіграти неабияку роль у пробудженні національної свідомості слов'ян та літературнім розвитку... болгарського народу» [84, с. 86].

Лазар Баранович, підтримуючи та заохочуючи творчість письменників і граверів, приділяв багато сил і часу розвитку в єпархії друкарської справи. Отож, у 1674 році владика в Новгороді-Сіверському заснував друкарню, яку згодом переніс до Чернігова (1679). Звісно, літературно-видавнича діяльність чернігівського гуртка, з одного боку, була спрямована на забезпечення Чернігівської єпархії богослужбовими книгами, бо до цього часу вона отримувала духовну літературу зі Львова й Києва, а з іншого, – мала й суто прагматичні мотиви. Поважний письменник повсякчас натикався на труднощі під час видання творів. Так, збірку «Меч духовный» Баранович видав у друкарні Києво-Печерської лаври. Утім за видання довелося дорого сплатити. Поза тим, перебуваючи в Чернігівській єпархії, автор не мав змоги перевіряти коректуру та інспектувати добротність друку [101, с. 240; 151]. Не менші проблеми чекали на Барановича і з друкуванням «Труб словес проповідних»: лаврська друкарня попросила дуже високої плати за друк і Баранович намагався опублікувати книжку в Москві. Наприкінці січня 1669 року він адресував чолобитну царю Олексію Михайловичу, а в травні 1669 року обізвався до Симеона Полоцького з проханням зарадити виданню книги в московській друкарні. Певно, втручання Полоцького не дуже посприяло справі, бо 14 грудня 1669 року з подібним

проханням Баранович звернувся до патріарха Іоасафа. 30 червня 1670 року Баранович іще раз в епістолі до царя Олексія Михайловича повторює своє прохання. Заразом схожі листи було направлено патріарху Іоасафу та А. С. Матвееву. Згодом, 9 лютого 1671 року, Баранович знов-таки звертається до царя. І врешті-решт отримав із Москви безапеляційну відмову [408]. Те саме чекало на Барановича і з виданням «Лютні Аполлонової», що її було передано до лаври. Утім, лаврська друкарня, попри те, що Баранович перебував у дружніх стосунках з Інокентієм Гізелем, зажадала збільшення платні за вже видрукуваний твір. Це викликало обурення чернігівського архієпископа [див. про це : 241, с. 118].

Прикметно, що протягом XVII століття книги, випущені друкарнею Лазаря Барановича, були реально вільними від цензури, позаяк чернігівською єпархією було отримано ставропігію від Константинопольського патріарха. «Отже, – як стверджував І. Огієнко, – чернігівська друкарня вільно працювала собі, не знаючи іншого цензора, крім свого владики» [221, с. 349]. Таким чином, чернігівська друкарня перетворилася в найбільшу за кількістю і тематикою видань в Україні, після Львівської та Київської [280]. Книги друкувалися тут церковнослов'янською, українською, польською та латинською мовами. Усі видання оформлювалися відповідно до традицій українських друкарень. Як правило, по краю титулки розміщувалася гравійована рамка, згодом гравіювався весь аркуш, на звороті розміщувалися зображення Троїцько-Іллінського монастиря, у якому перебувала друкарня. Іноді на звороті розміщувався герб того, кому книга посвячувалася. Текст прикрашався гравійованими, переважно на дереві, заставками, ініціалами [див. : 90; 82; 270].

У період з 1674 до 1693 років (дата смерті Барановича) у чернігівському культурному центрі, окрім богослужбових книг, яким поважний богослов приділяв велику увагу, було здійснено чимало інших видань. Зрештою, як зазначала Т. Каменева, кількість книжок світського характеру значно перевищувала кількість духовної літератури. Більшість богослужбової літератури на першому етапі своєї діяльності чернігівська друкарня видавала в малому форматі; не видано жодного Євангелія чи апостола [110; 112; 111].

Серед цих книжок можемо назвати твори Лазаря Барановича «Nowa miara, starey wiary» (1676), «Księga śmierci» (1676), «W wieniec Bozey matki SS Oyców Kwiatki» (1680), «Notiy pieć Ran Chrystusowych pieć» (1680), «Благодать і истина» (1683), «Carica nieba i zemie preczistaja Diawa Marija» (1683); твори Іоаннікія Галятовського «Rozmowa białocerkiewska» (1676), «Stary kościół zachodni» (1678), «Fundamenta na których łacinnicy iedność Rusi z Rzymem funduią» (1683), «Labędz z piorami swemi» (1679), «Alkoran Machometów» (1683), «Alphabetum rozmaitym heretykom» (1681), «Души людей умерлых» (1687), «Грѣхи rozmaityи во кратцѣ написанные до сповѣдника и до исповѣдаючагося належат» (1685), «Боги поганскіе в болванах мешкаючіи духове злыи» (1686), Дмитрія Туптала «Руно орошенное» (1683), «Чуда пресвятои и преблагословеннои дѣвы Маріи» (1677) тощо. Серед них особливе місце посідають панегірики. Панегірик, написаний Іваном Величковським, піднесений Барановичу від робітників «кунтушу друкарського», і панегірик Лаврентія Крщоновича Барановичу. Крім того, були ще панегірик Стефана Яворського з приводу призначення Варлаама Ясинського архімандритом Києво-Печерської лаври, панегірик Петра Терлецького Б. Шереметьєву з приводу перемоги над турками, панегірик Іван Богдановського царівні Софії Олексіївні («Дари Духу святого» – 1688) [див. про це :122, с. 73 78; 112, с. 224 283]. Серед богослужбових книг у новгород-сіверській друкарні можна назвати лише дві – Псалтир (1675) та анфологійон (1678).

Таким чином, владика прагнув перетворити Чернігів на провідний культурний осередок усього Лівобережжя. Його стараннями було утворено представницький гурток гуманістів, що розгорнув досить плідну літературно-видавничу діяльність. За словами П. Попова, «...цей осередок досить піднісся, так, що навіть із Київом мірявся своєю адміністративною й церковною автономією, своєю “лаврою” – Троїцько-Іллінським монастирем, своєю друкарнею, своєю папірнею та колегією на зразок Київської» [248, с. 668]. 3 вересня 1693 року Лазар Баранович помер [298, с. 568]. Помилково в літературі позначається 1694 рік як дата його смерті [362, с. 291]. Похований владика в Борисо-Глібському кафедральному соборі Чернігова [298, с. 92].



### **1. 3. Польськомовна українська проза гуртка Лазаря Барановича: історіографія питання**

Перші спроби прочитання польськомовної української літератури XVII–XVIII століть здійснювалися більшою мірою в контексті полемічної літератури доби бароко та українсько-польських літературних зв'язків. На цю обставину вказують як вітчизняні, так і чужоземні дослідники, оскільки польськомовна творчість вписується щонайменше в історію обох літератур [337; 10; 275, с. 129; 436, 484; 430]. Непроминальне значення у цьому зв'язку мають укладені на початку 40-х рр. XIX ст. Іваном Вагилевичем (1811–1866) бібліографічні описи творів, написаних українськими авторами давньоукраїнською, польською, латинськими мовами. Згодом він використав їх у статті «Замітки про руську літературу» (1848), де спробував оглянути літературну спадщину України від давнини до сучасності. На особливу увагу заслуговує і дослідження під назвою «Pisarze polscy Rusini» («Польські письменники-русини») [508], опрацьоване із рукопису й підготовлене до друку Р. Радишевським. Іван Вагилевич охопив і проаналізував літературний матеріал, що постав на польсько-українському пограниччі культур.

Робота І. Вагилевича, як зазначив упорядник, складається з двох частин – «Pisarze polscy Rusini» і «Pisarze łacińscy Rusini», де представлені українські автори, які писали польською й латинською мовами. Це бібліографічний документ. Вагилевич подав автора та назву твору, рік і місце видання, формат книги, кількість сторінок і навіть використаний шрифт; зазначив присвяти, герби й вірші до них на титульних сторінках, докладно переказав зміст твору. Він підготував також біографії 60 письменників-русинів, згаданих у роботі, додав зауваження щодо їхньої освіти, конфесійної належності, стилю й характеру мови. З-поміж таких визначних культурних і релігійних діячів України XVII століття (православних, католиків та уніатів), як Михайло Гацький, Захарія Копистинський, Сильвестр Косов, Петро Могила, Теофіл Рутка, Касян Сакович, Мелетій

Смотрицький, Кирило Транквіліон-Ставровецький, Іпатій Потій та інші, подибуємо й ім'я Лазаря Барановича та Іоанікія Галятовського. Їхня творчість оприявнюється тут уривками з польськомовних полемічних трактатів «Nowa Miara Starej wiary» (Новгород-Сіверський, 1676) [508, с. 30-40] та «Messiasz Prawdziwy» (Київ, 1672) [508, с. 68-86], «Łabędź» (Новгород-Сіверський, 1679) [508, с. 86-89], «Alphabetum» (Чернігів, 1681) [508, с. 89-94]. Багатство матеріалу, що міститься в зазначеній праці Івана Вагилевича, на думку Р. Радишевського, дозволяє назвати її «першим оглядом давньоруського письменства під кутом зору його багатомовності, який є добрим підґрунтям для нових пошуків та узагальнень у цій ще мало вивченій ділянці» [260, с. 489].

У 1850 році, у 3-й книжці альманаха «Киевлянин», друком вийшла стаття М. Максимовича «Латино-польские сочинения писателей малороссийских», що містила матеріали польсько-латинського панегірика Івана Величковського з умовною назвою «Lucubratiuncula» [46, с. 6]. Ті ж відомості про твір чвертю століття пізніше подані в роботі М. Сумцова «К истории южнорусской литературы семнадцатого столетия» [303, с. 33].

Згодом, у 1880 році, з'являється дослідження Максимовича «Книжная старина южнорусская», один із розділів якої присвячено опису твору Лазаря Барановича «Najasniesza nieba y ziemie Caraca Panna Matka Panna Marya» (Чернігів, 1683) і ряду текстів Стефана Яворського: «Hercules post Atlantem infracto virtutum robore honorarim pondus sustinens» (Чернігів, приблизно 1684), «Echo głosu wołającego na puszczy» (Київ, 1689). Утім більшою мірою увагу дослідника привертає текст «Pełnia nieubuwającej chwały», як «...найкращий і чудовий панегірик Яворського, яким він привітав митрополита Варлаама в день його янгола...» [166, с. 712].

Чимало праць, присвячених творчості аналізованих нами письменників, належить перу М. Сумцова. Окреслюючи «південно-руську літературу» старої доби, дослідник переймається найрізноманітнішими питаннями. Учений розмірковує, зокрема, про засади творення української барокової літератури («Характеристика южно-русской литературы XVII вѣка»; «О литературных

нравах южнорусских писателей XVII столетия» ), про стосунки нашого письменства до московського впродовж XVII–XVIII століть («О влиянии малорусской схоластической литературы XVII в. на великорусскую раскольническую литературу XVIII в. и об отражении в раскольнической литературе масонства»), про проповіді Іоанкія Галятовського з позиції «реального змісту» («Обзор содержания проповедей Иоанникия Галятовского»), діяльність Інокентія Гізеля («К истории южнорусской литературы XVII столетия. Вып. III. Иннокентий Гизель»), літературну творчість і суспільну діяльність Лазаря Барановича («К истории южнорусской литературы XVII столетия. Вып. I. Лазарь Баранович») тощо [див.: 302; 303; 304; 305; 306; 307].

Тим часом, про які б матерії не йшлося, у наукових дослідженнях Сумцова, по слову Л. Білецького, «відчувається той методологічний принцип проф. Дашкевича розкривання внутрішніх ідеологічних пружин, якими переповнена література, а особливо розкривання тих національних ідей, що найбільше спричинюються до постання літературних творів» [26, с. 159]. З огляду на це Сумцов наполегливо обстоює думку про національну відрубність українського письменника на українському культурному полі, і власне це стає лейтмотивом його студій.

Друга ідея Сумцова – «...тодішня українська література була продуктом лише того суспільного життя й тих прямувань, якими було виповнене ідейне життя цілого українського народу, й лише цей дух, лише цю сутню силу в собі відбивала» [26, с. 155]. З огляду на це зрозумілим видається те, що в дослідженні історії української літератури XVII століття Сумцов надав перевагу суспільному значенню творчості чернігівським письменникам, а в пріоритеті виявилися польськомовні твори. За словами Л. Білецького, «метою автора було підготувати ґрунт для нової систематичної історії української літератури XVII століття [26, с. 156]. «Аби полегшити хід наукової праці, – пише вчений у передмові, – поділивши її на частини, я вирішив видавати свій твір із історії української літератури XVII століття випусками різного формату від 3 до 14 друкованих аркушів, залежно від культурно-історичної значущості письменника та кількості

й якості наукових джерел і засобів. Кожен випуск повинен охоплювати абсолютну й цілісну характеристику того чи іншого українського письменника XVII ст. з роз'ясненням сучасних йому літературних і побутових обставин» [303, арк. 1 нн. (передмова) ]. Отже, як зазначає О. Матушек, «студія М. Сумцова органічно вписувалася в ланцюжок тодішніх розвідок з давньої літератури» [182, с. 20].

Перші спроби прочитання польськомовної української літератури XVII–XVIII століть у контексті полемічної літератури доби бароко належать польському досліднику А. Брюкнеру, який, за словами І. Франка, «уперше знайомить польську та ширшу європейську публіку з українсько-руською полемічною літературою кінця XVI – і більшої половини XVII століття» [367, с. 133]. Зокрема в статті «Суперечки про унію в давній літературі» («Sprawy o unię w dawnej literaturze») [427 ] дослідник здійснив спробу показати польськомовну творчість українців у зв'язку з польською літературою, акцентувавши при цьому на їхніх розбіжностях. Осібне місце в зазначеній розвідці надається трактату Барановича «Nowa miara starey wiary». Власне наголошується на його «специфічному» характері: використанні численних повторів, переобтяженні тексту віршами, концептами, «несмачними каламбурами» [427, с. 639-642].

Іще один дослідник, М. Костомаров, в історичних студіях «Руська історія в життєписах її найголовніших діячів», так само вказував на схоластичний характер художньої спадщини Лазаря Барановича, Іоаникія Галятовського, Симеона Полоцького, зокрема й польськомовної [див.: 131]. Серед художніх особливостей творів, писаних польською мовою, автор «Руської історії...» вказує на застосування діалогічної форми викладу, зокрема в «Месії», «Лебеді», «Алькорані» [131, с. 100, с. 109-110, с. 116-117]; виклад матеріалу в алфавітному порядку («Алфавіт»); використання образних кліше й усталених порівнянь, схильність до символізму [131, с. 105]. Дослідник також з'ясовує певні джерела текстів відповідного гатунку. На думку вченого, твори Галятовського оприявнюють обізнаність автора з багатьма візантійськими та середньовічними богословськими текстами. Значний вплив на розвиток цілої

низки тем, за спостереженнями вченого, справило «Стяжання християнина з іудеєм», написане Юстином Філософом.

Тим часом одним із перших українських літературознавців, хто подав цілісне та всебічне уявлення про українську полемічно-публіцистичну прозу, був І. Франко. Він присвятив їй низку своїх праць: «Дві унії» (1891), «Charakterystyka literatury ruskiej XVI–XVIII wieku» (1892), «Z dziejów synodu Brzeskiego 1596» (1895), п'ять окремих праць про Івана Вишенського, зокрема монографію «Іван Вишенський» (1900), а також запропонував загальну характеристику всієї полемічно-публіцистичної прози кінця XVI – початку XVII століття в синтетичних працях «Южнорусская литература» (1904), «Нарис історії українсько-руської літератури до 1890 р.» (1910), «Історія української літератури. Часть перша. Від початків українського письменства до Івана Котляревського» (1907–1908). Внесок вченого в дослідження полемічно-публіцистичної прози кінця XVI – початку XVII століття був належно поцінований В. Микитасем у працях «Іван Франко як дослідник давньої української літератури» (К.: Наукова думка, 1988) та «Іван Франко – дослідник української полемічної літератури» (К.: Наукова думка, 1983), у яких наголошувалося, що дослідження Франка «є важливою історико-літературною базою для дальшого поглибленого вивчення українського полемічного письменства, про окремих його представників, ідейно-тематичні та жанрово-стильові особливості їхньої творчості» [185, с. 222]. Ба більше, Франко чи не вперше звернув увагу на польськомовну художню спадщину українців як на вислід взаємодії двох сусідніх культур у XVI–XVII століття [див. : 149; 500; 460]. «У всій Слов'янщині, – зазначав дослідник, – немає двох народів, котрі б із погляду політичного і духового життя так міцно зрослися між собою, так пов'язані численними узами і, незважаючи на це, так довго цуралися один одного, як поляки і українці» [437]. І. Франко простежує, «як від початків польської національної літератури видатну роль у ній відігравали Русь і Україна», звідки походить чимало польських письменників, а тим авторам, які не народилися на Русі (наприклад, Кльонович), Русь подає теми неабиякої вартості.

«Досить згадати «Роксоланію» Кльоновича, «Громадянську війну» Коховського, твори Шимоновича та Зиморовичів, «Паношу» Папроцького, «Хотинську війну» Потоцького [...], щоб мати уявлення про те, що вносили українська земля і народність у польську літературу» [437]. З іншого боку, зазначає дослідник, чимало українських письменників XVI і XVII століть писали по-польськи. У цім зв'язку Франко згадує Рутського, Смотрицького, Косова, Карповича, Могилу, Галятовського та Барановича. Однак дослідник подає цю проблему в ширшому контексті, коли акцентує, що за посередництвом Польщі в Україну йшла Реформація і реформаційна література, яка мала потужний вплив на українське теологічне письменство; через Польщу в Україні з'явилися початки релігійної драми, що першочергово постала у двомовній формі: поважна польська драма й веселі українські інтермедії, як у Гаватовича, або ж українська драма і польський пролог, як у творі про муки Господні з 1658 р. Імовірно, на думку Франка, за посередництва Польщі в Україну прийшли початки релігійної гімнології, написані близькою до народної мовою. Своєю чергою, через Україну до Польщі проникали деякі твори безіменної апокрифічної та єретичної літератури [437]. Отже, розглядаючи українсько-польські літературні взаємозв'язки як суб'єктивний фактор мовних взаємовідносин, І. Франко дійшов висновку, що вони, хоч і мали форми впливу польської літератури на українське письменство, проте вели не до поглинання однієї літератури іншою, а до взаємозбагачення.

Прикметним видається те, що Франко в «Нарисі історії українсько-руської літератури до 1890 р.» (1910) негативно оцінив як систему освіти в Києво-Могилянській колегії, так і її випускників. Ця школа, – зазначав дослідник, – «наплодила велику масу вчених, що понесли свої услуги в Московщину, або таких многопишущих слабкодухів, як оба чернігівські єпископи Лазар Баранович і Іван Максимович, що тратили доходи своїх єпархій і вижебрані у московських царів суми на друкування величезних томів пустих проповідей або віршів» [370, с. 241]. Про ведення полеміки, зокрема Іоаникієм Галятовським, Франко писав таке: «вона мало чим відрізнялась від згаданих вище візантійських полемік,

тобто, що побожному полемістові не йшлося про те, щоб дати можливість висловитись противникові, навести більші уривки з критикованої книжки, але перед усім про те, щоб в якнайкращому світлі показати власну догматичну вченість і діалектичну витонченість» [365, с. 128]. Утім в іншій праці І. Франко назвав Галятовського й Барановича найталановитішими й найплодовитішими письменниками того часу [363, с. 115].

На обопільні польсько-українські літературні контакти вказував і В. Перетц. За словами дослідника, наслідуючи польські та західноєвропейські зразки, українські поети пристосовували їх до рідної традиції, підкреслюючи тим самим прив'язаність запозиченої тематики до власної культури, мови та православної віри [233, с. 138]. Потвердження цього В. Перетц знаходить з-поміж літературних віршованих зразків обох літератур, у розвитку яких існував, на його думку, щільний зв'язок, позаяк українська та польська поезія проходили майже однаковий шлях – від наслідування античних зразків до вищих форм силабіки [233, с. 138]. «При наявності тісних зв'язків між верхівками польського й українського суспільства, зв'язків культурних і політичних, – писав науковець, – ці здобутки повинні були вплинути й на творчість українських письменників, тим більше, що плин життя створював для них якщо не тотожні, то бодай аналогічні умови побуту» [233, с. 138].

У праці «Иван Вишенский и польская литература XVI века» Перетц простежував спільне й відмінне в світоглядних переконаннях українського письменника-полеміста й польських кальвіністів та єзуїтів – П. Скарги, М. Рея, С. Соколовського, М. Кровицького та інших

У статті «Брань как прием у польских и украинских полемистов XVI–XVII веков» В. Перетц далі досліджував ці ж таки питання, зупиняючись на манері й художніх засобах полеміки, яка часто набувала високої емоційної наснаги, мала дошкульний тон і форми згрубілості.

Слід, однак, зазначити, що власне польськомовна література письменників кола Лазаря Барановича не становить предмет дослідження В. Перетца. Лише в окремій праці вчений подає опис доволі рідкісного видання – поетичної збірки

Лазаря Барановича «*Filar Wiary*». Отож, зіпершись на передмову «Старого костьолу» Галятовського, де перелічені роботи Барановича, а також на праці М. Вишневського, Філарета (Гумілевського), П. Строева, М. Сумцова та К. Естрейхера, дослідник навів опис двадцяти восьми творів чернігівського архієпископа. Щоправда, у наступній розвідці він сумнівається в існуванні трьох із них [232, с. 227]. В. Перетц поділив «*Filar Wiary*», що включає сімнадцять віршів, на три частини [234]. До однієї вчений відносить вірші, присвячені сходженню Святого Духа та Трійці. До іншої – ті, що присвячені Божій Матері. Третю групу складають вірші полемічного характеру, у яких борониться православ'я, зокрема від аріан. Вивершується брошура виписками з псалмів, апостольського символу, послання до Галатів. Дослідник припускає, що віднайдена ним брошура чернігівського владики тематично пов'язана з трактатом «*Nowa wiara*». І певно, що метою зазначеної збірки було підготувати читачів до польськомовного полемічного тексту. Так чи інакше, зіставляючи зміст «*Filara Wiary*» і «*Nowej wiary*», зокрема щодо манери письма, В. Перетц доходить висновку, що частина віршів з «*Filara Wiary*» згодом увійшла до «*Nowej wiary*».

Своєрідним продовженням вищезазначеної теми може слугувати й розвідка «*Księga śmierci*» архієпископа Лазаря Барановича» цього ж таки науковця. Перетц наполягає на власній першості в дослідженні зазначеної книги. Утім слід зазначити, що 1891 року в «*Киевской старине*» було опубліковано дослідження М. Марковського «*Księga smierci albo krzyż Chrystusow przez Łazara Baranowicza arhieriskora Czernihowskiego*» [159; 168], де вказано, що першим відомості про описуване видання надав професор М. Петров, а в монографії М. Сумцова лише припускається існування цієї книги. З огляду на це можна зробити припущення, що В. Перетц і М. Марковський користувалися одним і тим самим примірником книги.

Публікація В. Перетца доповнює відому на той час бібліографію праць чернігівського владики. Так, в одному з віршів «*Księgi smierci*» Барановича, поданому дослідником у хронологічному порядку, було перераховано його



твори. До того ж цей перелік збігається з бібліографією творів Барановича, що була свого часу укладена Іоаникієм Галятовським. Це стало підставою для припущення Перетцем, що декотрі з книг, авторство яких приписувалося Барановичу К. Естрейхером, не існували в реальності, а про якісь видання не згадував сам Баранович [232, с. 227].

У статті В. Перетца наведено вірші-передмови, що пояснюють «дивну» назву книги та розкривають зміст ключової символіки текстів: хрест як знаряддя смерті – надія на порятунок та інше [232, с. 227-228]. Дослідник окреслює цікаві з цього погляду образи віршів, художні засоби, прояви літературного етикету тощо [232, с. 229-233]. Врешті-решт Перетц робить висновок про одноманітність поезії цієї збірки, брак вишуканості у формі та багатства думки [231, с. 24, с. 35]. І все ж таки, оцінюючи літературну спадщину архієпископа, автор наголошує зокрема на тому, що цей твір дозволяє ознайомити читачів з дуже рідкісною книгою, «не найгіршого гатунку» [232, с. 233].

С. Єфремов працював під гаслом: «Історія літератури – це історія ідей». Творчості українських проповідників він торкається лише побіжно і під визначеним наперед кутом зору. Скажімо, вчений високо цінує літературний талант Іоанікія Галятовського, але доходить висновку, що його «твори <...> не піднялись над загальним рівнем часу й дають цікавий зразок схоластичної реакції на живі теми, до того ж часто розпливаючись у риторичній велемовності» [86, с. 149]. Казання Антонія Радивиловського й Лазаря Барановича автор розглядає крізь соціальну призму. Єфремов вишукував у Лазаря Барановича публіцистичні мотиви й теми. В «Історії українського письменства» (1919) він називав його людиною, «яка вміла тверезо оцінити факти й подати цікаві думки, влучні зауваги про те, що впадало в сферу її інтересів» [86, с. 151]. Серед таких називаються теми православного монарха, руїни, боротьби з мусульманським світом, визволення балканських слов'ян з-під турецького панування, федерації у складі Росії, Польщі та України. Літературознавче кредо дослідника найкраще оприявлене ним самим при характеристиці гомілій Кирила Транквіліона Ставровецького: «Дуже мало життя, нема зовсім політичних інтересів і

громадського темпераменту» [86, с. 145]. Очевидно, недаремно С. Єфремов був скритикований Г. Грабовичем та Ю. Шевельовим за ігнорування естетичного критерію в літературі. Хоча ранній Ю. Шевельов також іноді надуживав пошуками публіцистичних мотивів у літературі. Об'єктом його студій була й постать і твори Лазаря Барановича.

В «Історії української літератури» М. Возняка згадки про польськомовну літературу другої половини XVII століття подибуємо в розділі, присвяченому огляду політичної та літературної діяльності Лазаря Барановича. З-поміж невеликих підрозділів, що знайомлять нас із багатосторонньою діяльністю чернігівського архієпископа – «Життєві дані про Барановича», «Участь Барановича у політичній житті України», «Млявий відгомін бурхливого життя України у творах Барановича», «Два збірники проповідей Барановича», «Панегірики», «Манія віршування у Барановича», «Баранович у московському розкольничому і сербському письменстві», – подається із визначенням на схоластичного характеру, зокрема, й опис польськомовної збірки «Книга смерті» [54, с. 567].

Від 1920-х років польськомовна творчість українців починає частіше зринати й у публікаціях на Заході. Так, скажімо, Т. Грабовський друкує чималу розвідку стосовно православно-уніатської літератури XVII ст. («Z dziejów literatury uniacko prawosławnej w Polsce 1630–1700»). У зв'язку з літературними процесами, які відбувалися на Заході, зокрема в жанрі проповідництва, польський дослідник згадує також про Лазаря Барановича [453, с. 78-83]. Щоправда, дослідник тут більшою мірою вдається до розгляду особливостей його поетичного доробку, зокрема йдеться про збірку «Lutnia Apollinowa». Оцінюючи літературну спадщину архієпископа, автор наголошував на тому, що письменник «римував... погано й бездарно», граючись при цьому словами та використовуючи концепти [453, с. 79-80]. Утім у рамках західного проповідництва з його алегоріями та концептами «більш драматичного характеру» Грабовський схиляється до думки, що «писанина» Барановича не є найгіршою [453, с. 83].

Згодом розгляд літературного доробку Барановича доповнив польський філолог Я. Янув, який на підставі збірки «Żywoty Świętych» намагався окреслити всю творчість

письменника в контексті польсько-українських літературних зв'язків і взаємовпливів [456].

Значний крок у вивченні польськомовної творчості українського письменника XVII століття становлять Тези доповіді Наукової сесії XII КДУ (1955) С. Маслова [172, с. 4-5], у яких учений подав відомості про місцезнаходження такої літературної пам'ятки як «Lucubratiuncul'и» Івана Величковського, провів її текстологічний аналіз [46, с. 6], реалізував огляд літературної форми панегірика, що «становить польські, частково макаронічні, з домішкою латинських речень, вірші, що складаються з 272 рядків, поділених на 68 сапфічних строф» [46, с. 7], образної системи «Lucubratiuncul'и». Утім, оцінка С. Масловим так званої другої частини панегірика обмежується сюжетним переказом, у межах якого пильну увагу дослідника привертають твори-присвяти Лазарю Барановичу за визначні заслуги на літературній ниві, серед яких трактат Іоанікія Галятовського «Stary Kosciol zachodni», «Тріода цвітна» Лаврентія Крщоновича, «Льтопись...» Самійла Величка [46, с. 8].

У першому томі «Історії української літератури» у восьми томах [108] висвітлюється процес розвитку старої української літератури, починаючи від її зародження в епоху Київської Русі й завершуючи аналізом пам'яток письменства першої половини XVIII століття. На підставі ґрунтовного аналізу автори «Історії...» роблять спробу окреслити й специфічні риси полемічної літератури другої половини XVII століття, зокрема на матеріалі українських польськомовних літературних пам'яток цієї доби – передовсім трактату «Nowa miara starej wiary» Барановича, а також текстів «Rozmowa białocerkiewska», «Stary kościół», «Fundamenta, na których łacinnicy iedność Rusi z Rzymem fundują», «Łabędź», «Alkoran machometów», «Alfabetum rozmaitym heretykom», «Sophia mądrość» Галятовського. На думку вчених, полемічна традиція в українській літературі другої половини XVII століття набуває нових рис. «Українським полемістам тепер доводиться не тільки дискутувати з апологетами католицизму та унії, а й виступати проти магометанства – ідеологічної основи турецько-татарської агресії, що нависла тоді над всією

східною та центральною Європою» [108, с. 377]. Чільною ідеєю полемічних творів, як гадають автори, можна вважати ідею слов'янського і загалом християнського єднання, ідею утворення антимагометанської спілки держав, до якої насамперед мали б входити Україна, Росія, Польща [108, с. 377]. Здійснений авторами «Історії...» аналіз жанрових особливостей «Лебедя» Іоанікія Галятовського (використання численних випадків-новел з історії) дає підстави говорити про його спорідненість із творами західноєвропейських письменників доби Відродження, які, «визбираючи цікаві епізоди з літературних та фольклорних джерел, намагалися задовольнити інтерес до військових знань» [108, с. 379]. Своєю чергою у «Fundamenta, na których łacinnicy iedność Rusi z Rzymem fundują» дослідники відзначають наявність «колеритних побутових зарисовок класово-релігійних зіткнень»: православних не допускають на вищі державні посади; пани-католики силою змушують своїх підданих зраджувати батьківську віру; православних священників виганяють у поле відбувати панщину тощо [див. :108, с. 382-383].

Прикметно, що детальний аналіз художніх засобів трактату «Nowa miara starej wiary» Барановича (анафоричне повторення схожих за своєю будовою риторичних звертань та запитань, численні порівняння, римовані дотепи, прислів'я і приказки тощо), на думку авторів «Історії», дає підстави говорити про те, що суто літературний, емоційно-стилістичний аспект «Нової міри» переважає в його викладі над аспектом суто теологічним і логічним.

Матеріали про зміст і видання творів Лазаря Барановича та письменників його кола, у тому числі писаних і польською мовою, представлені підручником з історії давньої української літератури, що його уклали П. Волинський, І. Пільгук і Ф. Поліщук, потребують доповнення й уточнень [56, с. 231-238]. «Давня українська література» (1978) за редакцією М. Грицяя відповідно до ідеологічної настанови акцентує увагу на відтворенні соціально-політичних проблем у літературній спадщині чернігівців [73, с. 205].

Інформацію про польськомовну українську прозу в контексті полемічної літератури, релігійно-духовну поезію Барановича подано й у першому томі

двотомного академічного видання «Історія української літератури», що був укладений В. Кречетом, В. Микитасем, О. Мишаничем [109].

Поважний внесок у розгляд питання про польськомовну художню спадщину у сфері полеміки православних із представниками інших конфесій зробила І. Чепіга. Пильну увагу дослідниці привертала літературна творчість, зокрема й польськомовна, Іоанікія Галятовського: «Іоанікій Галятовський – проти турецько-татарської агресії» (1963) [385], «Антикатолицькі трактати І. Галятовського (До питання про полемічно-публіцистичну літературу другої половини XVII – початку XVIII ст.)» (1968) [384], «Твори Іоанікія Галятовського польською мовою» (1970, співавтор – Ф. Шолом) [381]. 1985 року з'явилося критичне видання таких робіт проповідника, як «Ключ розуміння» (вибрані проповіді й гомілетика), «Небо нове», «Скарбниця», «Гріхи розмаїті», «Боги поганські», «Душі», що підготувала І. П. Чепіга. У передмові «Ключ розуміння Іоанікія Галятовського – видатна пам'ятка української мови XVII ст.» висвітлені біографічні відомості та етапи творчості проповідника. З-поміж багатой літературної творчості письменника пильну увагу дослідниці також пивертають полемічно-публіцистичні трактати «Rozmowa białocerkiewska», «Stary kościół», «Fundamenta», «Łabędź», «Alkoran Machometow», «Alphabetum rozmaitym heretykom», "Sophia mądrość", «Messiasz Prawdziwy» [383, с. 5-51].

Від середини 1960-х років питанням української польськомовної літератури XVII століття у контексті польсько-українських мовно-літературних контактів цікавилася також зарубіжна україністика. Це засвідчує поява низки публікацій Р. Лужного, П. Левін, М. Ласло-Куцюк, Ю. Шевельова. Щоправда, зазначена проблематика здебільшого розглядається у зв'язку з Києво-Могилянською академією, яка на той час була центром православної науки [472; 471; 473; 474; 476; 467].

Так, переломною працею «на польському ґрунті, оскільки в тогочасних політичних обставинах вона, з одного боку, порушувала проблематику, яка була рішуче неприйнятною для Кремля, а з другого боку, в тактовний спосіб показувала джерела освіти московської, чи тоді вже російської інтелектуальної

еліти в другій половині XVII ст.» [378, с. 26] була праця Ришарда Лужного «Pisarze kręgu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej a literatura polska. Z dziejów związków kulturalnych polsko-wschodniosłowiańskich w XVII–XVIII w.» (Краків, 1966) [472]. У цій монографії, що містить стислу характеристику й зразки української польськокомовної поезії, зокрема твори визначних вихованців і викладачів Київської академії – Симеона Полоцького, Лазаря Барановича, Теофана Прокоповича, – дослідник указав на таку її специфічну рису, як залежність київських поетик і риторик від польських зразків (Яна й Петра Кохановських, Мацея Казимира Сарбевського, Самійла Твардовського та інших). Утім, за словами польського літературознавця, твори письменників-вихованців Києво-Могилянської академії «у більшості випадків... включають свідчення римування (рифмоплету) найгіршого гатунку», тексти яких можуть служити швидше «матеріалом для дослідника мови і культури, ніж... історика літератури» [472, с. 128-129]. Для огляду ж і висвітлення поетичної спадщини Барановича, писаної польською мовою, Р. Лужний зупиняється на двох його книгах «Lutnia Apollinowa» (Київ, 1671) і «Apollo Chrześcijański» (Київ, 1670). Польський дослідник ототожнює поезію Барановича з початками занепаду поетичного бароко у другій половині XVII століття, називаючи його «передтечею письменства типу Юзефа Бака чи Бенедикта Хмелівського» [472, с. 130].

Окремо польськокомовному поетичному доробку Яворського була присвячена стаття «Stefan Jaworski – poeta nieznanu», у якій на підставі ґрунтовного аналізу дослідник доходить висновку, що стилістично-версифікаційною вправністю та вишуканістю його творчість близька до польської барокової поезії [473, с. 373]. Як свідчення польських культурних впливів на українську культуру XVII–XVIII століть Р. Лужний наводить теоретичні праці з поетики, риторики та польськокомовного доробку ректора Київської академії – Теофана Прокоповича [158; 474].

Ще один бік польсько-українського пограниччя часів XVII століття розкриває П. Левін [467].

Особливе бачення проблеми польськомовної творчості українців висловив Дж. Грабович. Так, у розвідці «Польсько-українські літературні взаємини: питання культурної перспективи» [71, с. 129-157] диференційований підхід до оцінки української літератури дав можливість Грабовичу поетапно поцінувати польсько-українські літературні взаємини. Він налічує чотири основні періоди або фази, що характеризують обидві літератури: найранішній період, від останніх десятиліть XVI до XVIII століття, охоплює польський Ренесанс і більшу частину польського й українського бароко; другий, романтичний період, вбирає також передромантичну фазу й припадає приблизно на першу половину XIX століття; третій період – післяромантичний, він сягає аж Другої світової війни; четвертий і останній – післявоєнний період.

Дослідник підкреслював цілковиту різnorodність зазначених періодів. Зокрема, перший період, хоч і набагато триваліший, без чітко окресленого початку та кінця, відзначається відносною цілісністю, а його тотожність зумовлена спільними інституціями й ідеологією Речі Посполитої [див. про це : 71, с. 130-131]. На думку вченого, вплив польської літератури на українську за першого періоду їхніх стосунків був вельми значним. Ідеться як про використання писемного коду як такого, так і про нормативний вплив, завдяки якому українські письменники діставали певні літературні моделі. Оперуючи багатим фактичним матеріалом, дослідник подає перелік численних образів, аналогій та уподібнень, що використовувалися українськими бароковими письменниками (з творів таких поетів, як Ян і Петро Кохановські, Самуель Твардовський тощо), з-поміж яких особливо вирізняється творчість Івана Величковського, зокрема й польськомовна. Ба більше, прийняття Величковським польських вербальних і літературних моделей, застосованих переважно у творах високого стилю (мається на увазі панегірик до Лазаря Барановича), на думку науковця, – свідчення активної боротьби поета «за вдосконалення літературної техніки» [71, с. 147]. У цім зв'язку природнім видається те, що, Дж. Грабович указує на несправедливість завваг І. Франка [438, с. 701] стосовно згубності для української літератури впливу польської культури, зазначаючи, що «літературу

українського суспільства, взятого в широкому значенні цього поняття, не слід зводити тільки до тих творів, що написані по-українському (тобто церковнослов'янською та книжною українською мовами), а треба враховувати польськомовне та латиномовне письменства» [71, с. 431, пор. : 452]. Таким чином, Грабович указує на польськомовну художню спадщину українців як на явище історії розвитку національного письменства. При цьому, критикуючи Д. Чижевського в «дещо поверховій оцінці барокових персоналій», Грабович наголошує на центральній проблемі білінгвізму в українській літературі XVII–XVIII століть, зокрема втілений у писаному польською мовою панегірику Івана Величковського Лазарю Барановичу.

Під час досліджень художньої спадщини наших співвітчизників увагу Грабовича привертає і зворотній вплив. Дослідник указує на особливу популярність у польській літературі українського фольклору й зображення українського народу в ній пов'язується з двома видатними поетами XVII століття: Шиміоном Шимоновичем («Ідилія») і Бартоломеєм Зиморовичем («Роксоланки»). Українська тема, за словами вченого, з'являється в таких формах: від безпосередньої реакції, побудки, скажімо, на події Хмельниччини, до треносів; від панегіричного репортажу, сатир (Шимона Старовольського, Лукша і Кшиштофа Опалінських) до епічних полотен («Woyna domowa» Самуеля Твардовського), до історичних звітів («Annales» Веспазяна Коховського). Осібне місце посідають ідилії Зиморовича («Kozaczyna», «Burda ruska»). «Спільною рисою для всіх цих творів, – на думку вченого, – є те, що українська сфера не вважається тут чужою, вона розглядається як відмінна, але своя. Всі основні рубрики, у які вкладаються ці твори, – фольклористичний або регіональний інтерес, спільні історичні хронічки чи внутрішня релігійна або збройна боротьба тощо – на ділі мотивують цю тенденцію і, певна річ, віддзеркалюють у літературі політичну реальність багатонаціональної Речі Посполитої» [71, с. 136] .

Отже, за словами науковця, єдина мова, єдині літературні норми та теми свідчать про те, що значна частина української літератури XVI–XVIII століть



поділяє спільний контекст із польською літературою [71, с. 146]. Автор доходить висновку, що з погляду більшості барокових українських письменників польська модель призначалася для творів «високого» жанру, або «високого» стилю.

Оглядові українсько-польських взаємин, починаючи з воєн перших П'ястів з Володимиром Великим і його наслідниками аж по часи перед Другою світовою війною, присвячена одна з розвідок книжки «Україна між Сходом і Заходом» І. Шевченка «Польща в історії України». Історичний екскурс, здійснюваний дослідником, приводить його до висновків про виключне культурне значення Речі Посполитої і «другорядність української культури» [397, с. 7]. Утім варто зазначити, що таких висновків автор доходить у ході аналізу полемічної української літератури, що ілюструється лише прикладами з текстів домогилянської доби. Тим часом, наголошуючи на величезному значенні, яке мала Києво-Могилянська академія в розвитку української культури, автор стверджує, що вона «не дала суспільству оригінальних мислителів» передовсім тому, що ставила перед собою мету повністю засвоїти існуючі культурні зразки» [497, с. 36; 496, с. 40]. Отже, твердження на зразок «у мистецтві та архітектурі українське бароко є локальною видозміною польського бароко» [397, с. 129; 496, с. 55] видаються нам занадто лаконічними і здатними створити хибне враження в читача про українську культуру того часу. Водночас І. Шевченко висловлює думку про необхідність подальших досліджень окремих явищ, пов'язаних із співдією двох традицій – слов'яно-православної та латинсько-католицької - на цій території.

Упродовж останніх десятиліть творчість письменників українсько-польського культурного пограниччя дедалі частіше привертає увагу як вітчизняних, так і чужоземних дослідників.

Польськомовні тексти доби українського бароко є предметом розгляду і чужинецьких дослідників. Так, Ст. Козак у статті «Polsko-ukraińskie kulturowe pogranicze» [461, с. 15-16] аналізує польські літературні елементи в текстах барокового письменства, зокрема вчених Києво-Могилянської академії на чолі зі

Стефаном Яворським, Лазарем Барановичем, Симеоном Полоцьким, Теофаном Прокоповичем і звертає увагу на таку особливість, як зв'язок української польськокомовної поезії XVII століття, з одного боку, з поезією і фольклором, твореними українською мовою; з іншого боку, з літературою польською як елементом сарматської спільноти. Отож дослідник доходить висновку, що «українська польськокомовна поезія є лише частиною багатого культурного спадку польсько-українського пограниччя...» [461, с. 15-16].

У статтях Дж. Броджі Беркофф «Z zagadnień różnic kulturowych na ziemiach wschodniosłowiańskich na przykładzie trójjęzycznych dzieł Stefana Jaworskiego» [423; 425], а також «Plurilinguism in Eastern Slavic Culture of the 17th Century. The case of Simeon Polockij» [426] висвітлюється огляд процесу формування світоглядних позицій Стефана Яворського та Симеона Полоцького, принципи написання та специфіка мови їхньої багатомовної поезії та прози, а також роль польського впливу на літературний доробок зазначених письменників.

Польськокомовна письменницька спадщина літераторів XVII століття стала об'єктом наукової студії К. Котинської «Багатомовність поемічної літератури періоду Берестейської унії (діалоги 1600–1663 років)» [132]. У дослідженні серед іншого подається загальний огляд змісту трактатів «Exegesis» Сильвестра Косова і «Rozmowa białocerkiewska» Галятовського.

До цього ж таки кола питань нав'язується і стаття Г. Сморгевської «Польща та поляки в поезії східнослов'янського барока» [499]. У межах обопільних польсько-українських впливів авторка аналізує функціонування в українській літературі польської тематики. Зокрема вона нагадує, що «творців надихають, в першу чергу, актуальні історичні події, на які була багата друга половина XVII століття, і тільки ті, що вирізняються своєю винятковістю, пов'язані з віддаленою минувиною. Коли ж зважити на те, що тогочасна історична реальність більшою мірою є межевою або й спільною для Польщі та її східних сусідів, польські мотиви стають об'єднуючим елементом поетичної візії багатьох історичних випадків» [499, с. 129]. Цей аспект авторка пробує з'ясувати

на матеріалі польськомовних поезій Симеона Полоцького, Лазаря Барановича, Данила Братковського та інших.

Польськомовна творчість Лазаря Барановича на тлі «сарматського стилю», що виник як наслідок стилістичних змін у мовній культурі Речі Посполитої, а відтак і України, другої половини XVII століття (наприклад використання фольклору і живої мови народу, тенденція до надмірного вживання орнаментаций, концептів, розбудованих метафор тощо) привертає пильну увагу Л. Стефанівської. Дослідниця наголошує на світоглядних відмінностях православ'я і католицизму XVII–XVIII століть, що зумовило привнесено Лазарем Барановичем у вітчизняну літературу новизну і свіжість художніх образів і тематики, розширило рамки художньо-образного освоєння світу. Прикметним чином це оприявнюється у поглядах на людину, світ і сенс існування. «Людина в його поезії, – пише дослідниця, – ніколи не є самотня, безпомічна у боротьбі з силами зла – цього не допускав тип релігійного рефлектування, притаманний православ'ю, бо у східній християнській традиції ніколи не відчувалася космічних розмірів дистанція поміж людиною та Богом, як це було у римському католицизмі цього часу... У Барановича людина – це існування завжди близьке Богові. Він не мусив просити Бога «станути при ньому... у Барановича ніколи не було відчуття, що Бога при ньому немає... Коротко кажучи: у Барановича далі відчувається давній дух гармонії світу з Богом, який у Польщі визначав тон поезії ренесансу (в такій атмосфері Кохановський писав свою пісню *Czego chcesz od nas Panie*)» [501, с. 287-288]. Цими ж відмінностями зумовлене потрактування образів вогню, холоду і т. д., особливості релігійної візії світу у творчості Барановича та польських поетів.

У своїх дослідженнях літературного процесу XVI–XVIII століть О. Гнатюк, визначаючи ідеологічну та формальну специфіку бароко, оприявнює польськомовну та латиномовну літератури XVI–XVII століть як важливий і доти неоцінений «витвір своєрідної культурної спільноти». «Зрозуміло, – пише Гнатюк, – не слід включати всі польськомовні та латиномовні твори в контекст української літератури, а лише ті, що певною мірою відносяться до української

історії чи культури або створені українцями (русинами), які декларували своє походження» [76, с. 247].

Своєю чергою А. Ліпатов у контексті польсько-українсько-білоруських літературних контактів акцентує на прямій залежності українського барокового письменства від світоглядних парадигм тогочасного соціуму. Дослідник стверджує при цьому, що контакти з польською літературою та культурою були тим важливим чинником, який впливав на подальше перетворення традиційного українсько-білоруського письменства на новий тип літературної культури, зміну орієнтації «людей пера» на нові взірці [469, с. 123].

Натомість Р. Радишевський звертає увагу й на іншу складову питання: «поезія польсько-українського культурного пограниччя в період кінця XVI – початку XVIII століть – це явище доволі специфічне, оточене німбом загадковості та недомовлень. Так склалося, що цьому питанню наука не присвячувала досі достатньої уваги. Було так, напевно, з приводу складності самої теми, яка багатьом дослідникам приносила велику кількість проблем» [488, с. 404]. Сам Радишевський зробив значний внесок у розгляд питання про польськомовну поезію XVII століття. Магістральною працею є його монографія «Польськомовна поезія українська від кінця XVI до початку XVIII століття» [487, с. 283]. У роботі наголошено на важливості посередницької функції польської літератури у формуванні давньоукраїнського письменства, його окремих жанрів і стилів шляхом перекладу і функціонування в українському середовищі польських творів. За спостереженням ученого, польсько-українське пограниччя являє собою широкий діапазон дії в географічному, культурному, релігійному чи мовному сенсі, тобто воно стає лінією зіткнення та взаємного проникнення різноманітних національних і релігійних груп, формуючи при цьому нову культурну спільноту, яка була наслідком перехрещення різних традицій» [487, с. 278]. Неодноразово у своїх студіях він звертався до цього питання, намагаючись по-новому висвітлити його: простежити польсько-українські культурні зв'язки у період від XI до XVIII століття, висвітлюючи їх як «зустріч культур європейського Сходу і Заходу» [263, с. 72; 261]. Отже, посередницька функція

польської літератури у формуванні давньоукраїнського письменства, його окремих жанрів і стилів шляхом перекладів і функціонування в українському середовищі польських творів, їхньої доступності для широкого кола читачів визнається Радишевським суттєвою, позаяк наслідування літературних зразків у давній літературі аж до XVIII століття було прикметною ознакою оригінальності. За словами дослідника, «вона (польська література – О. Л.) сприймалась, цінувалась і займала місце на рівні з національною літературою, не поступаючись їй» [487, с. 278; 263]. Отже, Р. Радишевський зосереджується на посередництві польської літератури в аспекті засвоєння античної спадщини, а також новолатинської і ренесансно-барокової європейської літератури різних жанрів, зокрема творів Боккаччо і Петрарки. У цій зв'язку пильну увагу дослідника привертає характер польського посередництва у формуванні староукраїнського письменства, зокрема рецепція віршів Яна Кохановського, чия творчість, за словами автора студії, виконувала «інспіраторську» роль для української книжної поезії, ідеї сарматського лицарства в поезії на межі Ренесансу й Бароко тощо. Водночас Радишевський, узагальнюючи досвід своїх попередників, зокрема В. Перетца, І. Франка, наполягає на труднощах розрізнення мандрівних і питомих явищ у польській та українській літературах, у сприйнятті багатьох літературних імен.

На підставі ґрунтовного аналізу Радишевський висловлює цінні міркування щодо польськомовної поезії Лазаря Барановича та письменників його кола. Скажімо, говорячи про пункти збіжності між творами Барановича та західними літературними текстами, Радишевський відзначає і оригінальність нашого мислителя, обумовлену його способом думання. Приміром, він наголошував на тому, що «поезія Барановича... відповідаючи вишуканим естетичним смакам епохи бароко, не втрачала органічного, живого зв'язку з тогочасною дійсністю, із злободенними питаннями, які хвилювали православних українців, зокрема духовно-інтелектуальну еліту України» [262, с. 38].

Ще однією важливою прикметою способу думання Барановича Р. Радишевський вважає концептизм. Причому, по слову ученого, вміння створювати концепти ототожнювалося із поетичним талантом Барановича. Найбільш виразно його концептивна поезія з елементами «руського сарматизму», на думку літературознавця, знайшла вираз передусім у збірці «Аполлонова лютня». «Поет творив свої словесні красивості скрізь і всіма засобами, в основному через популярні в добу бароко “фігури думки”, “мовні іграшки”» [256, с. 165], які виражалися численними загадками, ребусами, фігурними віршами, парадоксами й особливо несподіваними метафорами й алегоріями, етимологічною грою слів, чергуванням літер тощо. Узагальненим висновкам Р. Радишевського про польськомовну творчість чернігівського владики передують численні розвідки дослідника. На багатому джерельному матеріалі літературознавець розглядає тут визначальні риси, жанрово-стильові та ідейно-тематичні особливості творчості архієпископа як поета, який слідував мистецьким і літературним канонам епохи Бароко [256, с. 156-177], витоки поетичної творчості автора [257, с. 244-270], а також, окреслюючи місце Барановича в історії української літератури, знайомить широке коло читачів із поглядами сучасників письменника на його діяльність [259, с. 93-102].

Польськомовна поезія Барановича є предметом аналізу й у творчому доробку Т. Рязанцевої. Зокрема дослідницею накреслюються основні риси концептизму у творчості чернігівського архієпископа та письменників його кола на тематичному, проблемному та стилістичному рівнях [274]. Її праця «Змалювати думку» (1999) теоретично підносить «пізнавальну функцію «ключа розуміння» таємничих зв'язків світового цілого...» [274, с. 66].

З'ясування причин багатомовності українського бароко є однією зі сфер дослідницьких зацікавлень В. Шевчука. На тлі багатомовної літератури бароко дослідник створює ґрунтовну схему мовного розвитку української літератури в її зв'язку з літературно-стилістичними епохами, де зазначає, що в епоху бароко використовувались спорадично або паралельно до слов'янських текстів грецька мова (XVI–XVII століття), церковнослов'янська з елементами книжної

української в XVI–XVIII ст. та з елементами російської в другій половині XVII–XIX століття, латинська мова шкільна в XVII–XVIII століттях та позашкільна XVII–XIX століть, польська в польсько-українській літературі XVI–XVII століть і як шкільна, і як літературно-українська в XVII–XVIII століттях, наближена до російської як українська літературна в XVIII столітті, російська в офіційному вживанні, літописах з XVIII століття, народно-українська літературна в піснях і сатирах в другій половині XVI століття, у віршах-піснях та інтермедіях в першій половині XVII століття, у віршах-піснях, нищинській поезії, драмах, сатирах, інтермедіях другої половини XVII століття, у рукописних збірниках, драмах, діалогах, інтермедіях, віршах, сатиричній поезії, порадиниках, духовній літературі тощо в XVIII столітті [406, с. 83].

У другій частині авторської історії давньої української літератури «Муза Роксоланська» В. Шевчук здійснює огляд вітчизняних літературних пам'яток розвиненого та пізнього бароко. Особливим чином з-поміж решти вирізняється польськомовна художня спадщина письменників другої половини XVII ст. – Барановича, Величковського, Орновського, Яворського, Орлика, Крщоновича, Галятовського та деяких інших авторів [див.: 405, с. 10-19, с. 128-143, с. 159-170, с. 192-207, с. 235-242, с. 248-262; пор.: 406, с. 44-56]. При цьому автор звертає увагу на ту обставину, що останні в контекст польської літератури аж ніяк не входили.

Про особливості філософсько-культурної творчості Лазаря Барановича в контексті літературного бароко йдеться й у розвідках Л. Ушкалова. Автор монографій «Світ українського бароко: філологічні етюди» (1994), «Григорій Сковорода і антична культура» (1997), «З історії української літератури XVII–XVIII століть» (1999), «Українське барокове богомислення. Сім етюдів про Григорія Сковороду» (2001), «Григорій Сковорода: семінарії» (2004) та інших, Л. Ушкалов подає панорамну картину розвитку української літератури XVII–XVIII століть, висловлює цінні міркування, зокрема тоді, коли вказує на основні мисленнєві сюжети, які розроблялися українськими письменниками та поетами доби бароко (тема свободи, історичної долі народу, поганської міфології тощо),

розкриває сучасним читачам філософські засади світогляду українського письменства на тлі європейської літературної традиції періоду пізнього середньовіччя. При цьому у створенні належного контексту неабияку роль відіграють і польськомовні пам'ятки, наприклад полемічні писання Лазаря Барановича та Іоанікія Галятовського [347, с. 123-124], що, власне, за спостереженнями вченого, вивершуються контроверсійними розважаннями над єством «правдивої Церкви» [349, с. 43]. Означеній проблематиці була присвячена й стаття Л. Ушкалова «Феномен української полемічної літератури» [354; 507, с. 173-187]. Оперуючи багатим фактичним матеріалом, дослідник подає перелік численних образів, аналогій та уподібнень, що їх використовували українські барокові письменники (Іван Дубович, Яків Суша, Теофіл Рутка, Іоанікій Галятовський та ін.), з-поміж яких особливим чином вирізняється постать Лазаря Барановича. Отож природнім видається те, що, коментуючи міркування І. Шевченка, Л. Ушкалов у відгуку на його книги «Ukraine between East and West: Essays on Cultural History to the Early Eighteenth Century» (Edmonton; Toronto, 1996), «Ukraina między Wschodem i Zachodem» (Warszawa, 1996), «Україна між Сходом і Заходом: нариси з історії культури до початку XVIII століття» (Львів, 2001) указує на несправедливість завваг ученого стосовно поетичного доробку Барановича: «Може, чернігівський архієпископ і справді не належить до великих поетів, та тільки біда в тому, що першим і досі мало не останнім українським інтелектуалістом, який читав, якщо не всі твори Лазаря Барановича, то принаймні більшість із них, був професор Микола Сумцов (оце тільки нещодавно професор Ростислав Радишевський зробив добрий, але далеко не вичерпний огляд польськомовної поезії Барановича). Однак від часів Миколи Сумцова смаки публіки неабияк змінилися, тож, – робить висновок Ушкалов, – укладач популярної антології польської барокової поезії «Helikon sarmacki» (1989) Анджей де Вінценз, певно, не має сумніву в тому, що “поганенькі” вірші Лазаря Барановича виглядають цілком не кепсько побіч творів Себастьяна Грабовецького, Симона Зиморовича, Петра Кохановського, Яна Анджея Морштина, Миколая Семпа-Шажинського, Самуїла Твардовського та інших



вершинних польських поетів» [347, с. 123]. Окрім того, у книзі «Григорій Сковорода: семінарії» харківський професор подає низку праць, де простежується паралель між творчістю Барановича та письменників його кола й Григорія Сковороди [346].

Польськомовні тексти XVII–XVIII століть слугували джерельною базою і при дослідженні явища синкретизму поезії та прози в українській літературі барокової доби К. Борисенко [38]. У цім зв'язку серед іншого пильну увагу авторки привертає польськомовний полемічний трактат Барановича «Нова міра...», якому відводиться в дослідженні один розділ. Аналізуючи стилістичні особливості тексту, авторка особливе місце відводить образності, поетичності, науковій аргументації. Отже, провідну ознаку стилю трактату «Nowa miara» К. Борисенко вбачає в поєднанні наукового викладу та поетичних образів. «Відкинувши прийом лайки, який часом переобтяжував полемічні розправи його попередників, Лазар Баранович прагнув “зодягнути” почуття в шати віршованої форми, втілюючи власні емоції в поезії та впливаючи в такий спосіб на почуття реципієнта» [38, с. 8]. За словами авторки, трактат Барановича засвідчує новий етап розвитку полемічної літератури: од відвертих образ на адресу опонента діячі православ'я переходять до ясного, чіткого обґрунтування своєї позиції [38, с. 7; 35, с. 147-154].

Згодом цей матеріал ліг в основу іншої розвідки цієї ж таки дослідниці: «Полемічні трактати антикатолицького спрямування в контексті української літератури другої половини XVII–XVIII ст. (До історії питання)» [36]. У статті йдеться про історію розвитку жанру богословсько-полемічного трактату в українській літературі другої половини XVII–XVIII ст., зокрема в дискусії між православними та католицькими авторами. Визначаються етапи розвитку та характерні стилістичні особливості. Виокремлюються провідні напрямки тогочасної православно-католицької полеміки, вказується на роль та місце полемічних розправ у творчості провідних вітчизняних авторів «золотої» доби українського бароко. Досліджуючи художню спадщину наших співвітчизників, зокрема Барановича й Галятовського, К. Борисенко доходить висновку, що,

«продовжуючи традиції попередньої доби, вона (полемічна література – О. Л.) доволі часто була полем, де з'ясовувалися не лише богословські питання, а й інші важливі для тогочасного українського суспільства проблеми. До характерних рис полемічних розправ окресленого періоду варто віднести спокійний тон викладу, посилення наукового компоненту, апелювання до широкого кола східних і західних авторів» [36, с. 242 ].

Своєрідним продовженням вищезазначеної теми може слугувати й розвідка «Полемічні трактати антипротестантського спрямування в контексті української літератури другої половини XVII–XVIII ст. (до історії питання)». Огляд дискусії між православними та протестантськими авторами у другій половині XVII ст. ілюструється прикладами з польськомовної творчості Іоанікія Галятовського («Alphabetum rozmaitym heretikom niewiernym dla ich nawrocenia do wiary katolickiey» (Чернігів, 1681) та «Sophia mądrość...» (Чернігів, 1686)) та Стефана Яворського («Камень вѣры...») [32, с. 16-19]. К. Борисенко окреслює стильові особливості полемічного трактату «Nowa miara starey wiary» [35] та означає чернігівське літературне коло [34, с. 8-10].

Розгону картину полемічної прози другої половини XVII – першої половини XVIII століття, у тому числі й польськомовної («Nowa miara starej wiary» Барановича, а також текстів «Rozmowa białocerkiewska», «Stary kościół», «Fundamenta, na których łacinnicy iedność Rusi z Rzymem fundują», «Łabędź», «Alkoran machometów», «Alfabetum rozmaitym heretykom», «Sophia mądrość» Галятовського), представлено К. Борисенко також у розділі «Література зрілого бароко (друга половина XVII – перша половина XVIII ст.)»: «Полемічна проза», підготовленому до 12-томної академічної історії української літератури [107, с. 373-391].

Проблема літературних передумов виникнення польськомовної полемічної прози після Берестейської унії стала предметом зацікавлень С. Сухаревої [314, с. 17-20]. Умовно, дослідниця розподіляє їх на три основні підгрупи: історичні, богословські і власне літературні. Серед діячів, які творили цей інтертекстуальний дискурс увагу науковця привертає постать Мартина

Броневського, Іпатія Потія, Мелетія Смотрицького, Андрія Мужилівського, Касіяна Саковича, Петра Могили [319, с. 335-337; 312, с. 228-235; 318, с. 137-141; 316, с. 165-173; 320, с. 142-146]. Поруч із цим дослідниця студіює і засоби художньої образності полемічної прози Лазаря Барановича [317, с.80-86] та Іоанікія Галятовського [315, с. 41-43; 310; 313, с. 455-460].

Ряд дослідників польськомовного доробку Барановича та письменників його кола зростає за рахунок включення їхніх текстів як до зарубіжних [483], так і вітчизняних антологій і хрестоматій, щоправда з деяким запізненням стосовно перших. Власне кажучи, перші українські антології давніх текстів з'являються лише у 80-х роках минулого століття: «Аполлонова лютня» [12], «Пісні Купідона. Любовна поезія на Україні XVI – початку XIX ст.» [242], «Марсове поле. Героїчна поезія на Україні. Друга половина XVII – початок XIX ст» [169], «Українська література XVII ст. : Синкретична писемність. Поезія. Драматургія» [337], «Давня українська література. Хрестоматія» [80], «Українська література XI–XVIII ст.: Хрестоматія із коментарями» [336] , «Слово багатоцінне. Хрестоматія української літератури, створеної різними мовами в епоху Ренесансу (друга половина XV–XVI століття) та епоху Бароко (кінець XVI–XVIII століття)» [284], «Чернігівські Афіни» [387]. Поруч із цим, варто зазначити, що джерельною базою для дослідження української польськомовної літератури доби Бароко були власне поетичні твори чернігівців (із «Lutnia Apollinowa», «Księga Śmierci.» (Новгород-Сіверський, 1676), «W wieniec Matki Boskiej» (Чернігів, 1680), «Notuj pięć ran Chrystusowych» (Чернігів, 1680) Лазаря Барановича, «Геркулес після Атланта», «Луна голосу, що волає в пустелі» Ст. Яворського, із книги «Багатий сад», із книги «Скарбниця дорогого каміння» І. Орновського, «Чигирин, прикладноне місто, у тяжкій турецькій облозі року 1677» О. Бучинського-Яскольда, панегірики І. Величковського тощо. Утім зразки польськомовних прозових творів, наприклад, «Nowa miara starej wiary» Барановича чи «Messiasz prawdziwy Jezys Chrystus Syn Boży...», «Rozmowa białocerkiewska», «Skarb pochwały», «Stary kościół», «Łabędź z piorami swemi z darami Boskiemi», «Alfabetum rozmaitym», «Fundamenta, na których łacinnicy iedność Rusi z Rzymem fundują», «Sophia mądrość zbudowała»

Галятовського, до зображення тогочасної літературної ситуації, на жаль, не залучалися.

Увагу до польськомовних творів Лазаря Барановича та письменників його кола привертають інші українські вчені, письменники, релігійні діячі. У цій зв'язку варто згадати дослідження і розвідки таких мовознавців, як І. Огієнко [219; 216; 217; 220], П. Плющ [243], В. Русанівський [271], О. Лазаренко [145;147; 146], Н. Совтис [290]. Багатомовність української духовнопісенної творчості барокової доби була предметом зацікавлення Ю. Медведика [183]. У цій зв'язку увагу дослідника привертала насамперед українські духовні пісні, створені польською мовою, що надруковані 1672 року в польськомовному поемічному трактаті Галятовського «Messyjasz prawdziwy Jezus Chrystus Syn Boży, od początku świata, przez wszystkie wieki ludziom od Boga obiecane [...], Od Grzesznika Janiciusza Galatowskiego, Archimandryty Czernichowskiego, z Typographiey Kijowo Pieczarskiej [...]» (Київ, 1672). Ідеться про п'ять пісень Галятовського, що подані в додатку під назвою «Pieśni nabożne»: пісні до Ісуса Христа, Богородиці, про покору, смерть, про майбутній час. Три з цих пісень опубліковано Р. Радишевським («Nakłoń, o Ewropa, nakłoń uszy swoje!», «Niech monarchowie fortocy budują», «Próżno człowiek myśli swojej nie hamuje») [488, с. 275-278].

Автор дослідження завважує, що «пісні Й. Галятовського століттями фігурували як польські та анонімні. І тільки завдяки дослідженню Р. Радишевського, який атрибутував приналежність згаданих текстів Й. Галятовському, постала можливість не тільки спростувати помилкові попередні твердження попередніх вчених (наприклад, О. Позднєєва), але й трактувати зазначені пісні як українські. Результати його студій дають підставу українським музикознавцям вести мову про польськомовну українську духовну барокову пісню. До їх створення причетні не тільки греко-католики (насамперед – василіяни у XVIII столітті), що зовсім не дивно, але й православні, які цим займалися значно раніше» [183].

### Висновки до першого розділу

Зацікавлення польськомовною літературною спадщиною Лазаря Барановича та письменників його кола в різні періоди має неоднакову інтенсивність. У XIX столітті з'являються перші розвідки, нариси, статті, що тяжіють до описовості, некритичного викладу матеріалу та переповідання сюжетів. Утім ситуація змінюється на початку XX століття. Предмет аналізу розвідок над польськомовною літературою – джерельна база, архітектоніка, мовні особливості творів Лазаря Барановича та Іоанікія Галятовського.

У другій половині XX століття питанням української польськомовної літератури XVII століття в контексті польсько-українських мовно-літературних контактів цікавилася як українська, так і зарубіжна україністика. Це засвідчує поява низки публікацій Р. Лужного, П. Левін, М. Ласло-Куцюк, Ю. Шевельова. Щоправда, зазначена проблематика здебільшого розглядається у зв'язку з Києво-Могилянською академією, яка на той час була центром православної науки

Ознайомлення з названими роботами дає можливість зробити висновок, що українська польськомовна література була невід'ємною частиною української барокової культури. Утім попри чисельність проаналізованих студій над українською літературою XVII–XVIII століття, писаною польською мовою, коло питань, що потребують додаткового висвітлення, залишається чималим. Це стосується, зокрема, польськомовної творчості видатних українських письменників із гуртка Лазаря Барановича (друга половина XVII століття). Принаймні саме їхні твори, що є пам'ятками «високого» бароко, дозволяють належним чином окреслити не лише мисленнєвий світ тогочасного українського інтелектуаліста, але й дослідити найрізноманітніші форми художності давньої української прози. Крім того, докладне історико-літературне вивчення польськомовної прози письменників гуртка Лазаря Барановича дозволяє глибше з'ясувати роль українського барокового письменства у процесі духовних взаємин Сходу та Заходу Європи, основні прикмети українського літературного бароко зрілої пори, сприяє кращому розумінню вітчизняного літературного процесу другої половини XVII століття і творчості окремих його представників.

## РОЗДІЛ II

### ОСНОВНІ ТЕМИ ПОЛЬСЬКОМОВНОЇ ПРОЗИ ЛАЗАРЯ БАРАНОВИЧА ТА ПИСЬМЕННИКІВ ЙОГО ГУРТКА

#### 2. 1. Богословська проблематика

##### 2. 1. 1. Христологічні мотиви.

Польськомовна проза Лазаря Барановича та письменників його кола (Інноцентій Гізель, Іоаникій Галятовський, Стефан Яворський, Дмитрій Туптало, Антоній Радивилівський та інші) – це щонайперше полемічні твори, особливістю яких є те, що суперечка переходить на рівень догматичних розбіжностей між християнським Сходом і Заходом. Звісно, українські полемісти та їхні недруги-католики сперечалися про одне й те саме. Теми, що стосувалися доктрини й церковного права, охоплювали питання папського примату, сходження Святого Духа, вживання прісного хліба для причастя, чистилища тощо. З іншого боку, названі твори відзначалися тим, що задля переконливості думки на тлі з'ясування цих питань постає і ряд інших тем, які, переплітаючись одна з одною, надавали текстам яскравої динаміки. Так, концентрацію навколо богословсько-догматичного ядра християнської релігії в її православній інтерпретації визначене й використання символізованого образу Христа, що, на нашу думку, цілковито заслуговує на дослідницьку увагу, причому з урахуванням жанрових особливостей полемічних творів.

Традиційно образ Христа виступає в кількох іпостасях, щонайперше в контексті тринітарної проблематики [див. : 349, с. 11]. Цією традиційністю і канонічністю обумовлено рамки, в яких постає Христос у творах православних письменників: Син Божий, рятівник людства, людина. Найчастіше ж усі ці сенси переплітаються, а кожна з зазначених «ролей», у яких виступає Ісус, передбачає цілу низку мотивів: дочасне життя Ісуса, його жертва, діяння Ісуса, чуда тощо.

Назагал, українські богослови XVII–XVIII століть тлумачать історію Христового життя «літерально». Тож «от самого початку створеня свѣта в розных фигурах, символах и знаменіях скрите ознаймувал нам Бог Воплощеніє Сына своего...» [253, арк. 6; 444, с. 186–189]. Скажімо, уже Адам пророкував, що «opusi człowiek Oycy swemu y Matkę. Y przyłączy się do żony swojej. Y będą dwoje w jednym ciele». Посилаючись на Святих Отців, Іоаникій Галятовський є цілком певним у тому, що «перший чоловік» говорив саме про пришествя Христове, «ktory miał przyść na świat, zostawiwszy Boga Oycy y Niebo, y Matkę swą na ziemi Przczystą Bogorodźcą. Y przyłączyć się na Krzyżu do żony swojej, do Cerkwi S.; ktora w Chrystusa uwierzyła, y jedno ciało z Chrystusem seiała» [444, с. 105].

Отже, як стверджують українські богослови, християни були від часу створення світу. «Adam, Noe, Lot, Iezechel, Daniel, y inszy Prorokowie y Patryarchowie Starozakonnici byli chrześciance, bo wierzyli w Chrystusa, ktory miał przyść na Świat» [441, с. 39; див. також : 444, с. 105]. А Христос, будучи Главою Церкви, є джерелом і шляхом містичного єднання людини з Богом-Отцем, адже та є безсилою самотужки подолати безодню, що пролягала поміж нею і Всевишнім: «Czyniąc Bogu dosyć za grzechy ludzkie y jedniąc Boga Chrystus dał mu odkup wielki, krew swą przeydroższą wyrzucając ludzi z wieczney niewoli Piekielney. Nieprzyiaźnią się nazywaią grzechy ludzkie, ktore się między Bogiem y ludźmi znaydowali y ludzi do Boga nie dopuszczali, ale Chrystus męką swą y śmiercią Krzyżową tę nieprzyiaźń grzechy ludzkie wykorzenił y zgładził» [441, с. 41; див. також: 444, арк. 1–1 (зв.)]. Причому українські богослови XVII–XVIII століть також наполягають на тому, що Христос «має в собі подвійну природу» – Божу та людську [444, с. 18]. Отже, юдаїстське та аріанське заперечення ідеї Богорівності Христа («Ariusz bluznił Chrystusa, nazywaiąc go człowiekiem tylko y stworzeniem, a Bogiem y stworzycielem zwac nie chciał» [442, с. 83; див. про це: 102, с. 49–62, с. 157–160]) не витримує критики з боку Іоаникія Галятовського [444 арк. 295 (зв.)], Стефана Яворського [410, с. 22–23], Лазаря Барановича [419, с. 324], і й католицьких богословів, зокрема Теофіла Рутки [491, с. 25]. «Chrystus... sie przed wieki według Boskiej natury od Boga Oycy urodził. Według

człowieczey natury zaś w czasie od Matki sie urodził» [441, c. 119]. «Otoż, – продовжує Іоаникій Галятовський, – według natury Bozkiey, rowny iest Chrystus Syn Boży Oycu swemu. Ponieważ też iednę y nie rozdzielne ma Boztwo z Oycem. Tylko względem człowieczey natury Chrystusowey, Oćiec większy iest od Chrystusa Syná swego» [441, c. 15].

Власне, увагу передовсім соцініан, кальвіністів і лютеран привертав феномен смерті Спасителя. «Dla czego on będąc Bogiem wszechmogącym, śmiercią swoją odkupił Národ Ludzki, nie inszym sposobem, gdy ż mógł znáć leść wiele sposobow inszych?...» [441, c. 34; див. : 148, c. 423–424; 69, c. 67]. Тим більше дивувала Його смерть на хресті. Згідно з теоретичними постулатами, скажімо, богомилства, хрест і розп'яття є винаходом Сатани [229, c. 205; пор.: 154], тож «przeklęty każdy, kto wiśi na drzewie» [441, c. 33–34; пор. : 192, c. 273–274]. Отже, і Христос є проклятим і не може бути Сином Божим. Однак, на думку чернігівських богословів, зокрема, Іоаникія Галятовського, кожен повинен знати, що Христос «проклятим» зоветься, бо взяв на себе прокляття всього роду людського [441, c. 34; пор. : 20, c. 30–32]. Отож, за гріхи всіх людей Він був прибитий до хреста, аби звільнити їх від гріхів і прокляття. При тому українські барокові автори зазначають, що час розп'яття Христового постає метафізичною ніччю: «...od szostey godziny, stała się ciemność po wszystkiey ziemi, az do dziewiątey godziny» [444, c. 136].

Картини Христових мук за часів бароко знаходять втілення у вдало створених образах [див. : 390, c. 21], що покликані були вразити слухачів: «...wszytka iey moc y siła pochodzi z ciebie. Do chwalebnych męki twoiey znakow, wszytek się schyła y garne do twoiego tryumfalnego Krzyżu S. Chorągiew niskim adoruje pokłonem, twoją cierniową Koronę, twoią krwią zarumienione gozdzie, w twoim świętym boku utopiona włocznie, twoie rany, twoia krew, twoia śmierć pokoruie, adoruie...» [419, c. 20; пор. : 465, c. 21]. Отже, і маніхейське твердження про несправжність людського тіла Спасителя («heretyk powiadał, że Chrystus nie miał prawdziwego Człowieczeństwa y Ciála, ale tylko zmyszłone y obłudne» [441, c. 29; див. : 444, арк. 80]) зазнає належної відсічі, адже Христос, як зауважував



бодай Іоанікій Галятовський, «był prawdziwym Człowiekiem y prawdziwe miał Ciało, ponieważ prawdziwe iadł, pił, spał, y płakał» [441, с.29; див. : 448, с. 3-4; 253, с. 498; 268, с. 5]. Ба більше, людськість Христового тіла найяскравіше виявляється у ставленні Христа до смерті. Його Гетсиманська молитва – вираз жаху перед смертю – є реакцією будь-якої людської натури. Та разом із тим Він з огляду на свою Божу природу йде назустріч смерті [294, Ч. 5, с. 56–63].

Поруч із цим постає і тема чудесного воскресіння Спасителя. Так, православними письменниками спростовується, скажімо, думка юдаїстів про подвійне Воскресіння Сина Божого («Pan Chrystus w ciełe śmiertelnym wstał zmártwych, y wstępując do Niebá umarł znou. Y porzućiwszy Ciało, w ktorым zmartwych wstał, wziął iákieś insze Ciało, ktore áni głowy, áni pierśi, áni nog, áni smysłu żádnego nie ma» [441, с. 184]).

Містерія смерті-воскресіння Христа вступає у своєрідну взаємодію з міфологічним сюжетом подорожі героя-лицаря в «царство смерті». Властиво, найяскравіше компіляція містерії смерті-воскресіння Христа з подорожжю в потойбічний світ виявилась у різноманітних апокрифах, які відбивали багатоманітні зрізи дохристиянської свідомості, що з часом видозмінювались [189, с. 381]. Отже, і в період бароко апокрифічний сюжет подорожі Христа до пекла не втрачає своєї актуальності [див. про це : 369, с. 352]. Як зазначає В. Крекотень, цей фрагмент ліг в основу трьох видатних творів української літератури: «Слова про Лазарево воскресіння» ( XIII–XIV століття), «Слова про збурення пекла» (у двох жанрових версіях XVII століття – віршовій та драматичній) і віршове оповідання XVIII століття про Марка Проклятого [136, с. 389–390].

Тож «Chrystus gdy umarł na Krzyżu, na ten czas Duszą swoją zstąpił do piekła, y zwyciężył lucypiera y wszystkich diablow, y tryumfował nad niemi, y z mocy y z niewoley ich SS: Oycow wyprowadził» [444, с. 139; див. : 441, с. 39].

Утім варто зазначити, що даний сюжет використовується по-різному не лише в залежності від того, митець якої епохи до нього звертається. Навіть в одному й тому самому тексті той чи інший образ може застосовуватися на

підтвердження різних думок. Таким чином, переповідаючи цей фрагмент, чернігівські автори, з одного боку, знову ж таки доводять ідею Богорівності Христа [441, с. 26–27], а з іншого – розбивають гадку про безсенсовість Христової смерті («Chrześcianaie... przez tę wiarę Chrześciańską mogli być zbawieni ...záczym niepotrzeba Chrystusowi było męki ćierpieć y ná Krzyżu dla Odkupienia Narodu Ludzkiego umierać» [441, с. 40]).

Однак, незважаючи на те, що люди розіп'яли Сина Божого, завдали йому жахливих страждань, упавши в ересь, відцуралися Христової віри, вони не позбулися Божої милості, Божої любові й усепрощення завдяки Христовій жертві. Намагаючись якомога більше увиразнити це, скажімо, Лазар Баранович звертається до людей із таким словами: «Wszystkim Bog do siebie wrota otworzył, wszystkim zbawienia y żywota życzy wiernym y niewiernym, świętym y zakonnym, mądrym y prostym, słabym y mocnym, starym y młodym nie inaczey tylo iak słońce» [419, ч. I, арк. 21 нн. (додаток)]. Тим самим українські письменники XVII–XVIII століть наголошують на бездоганності істоти другої Божої іпостасі. Ба більше, єднання з Ісусом у Боголюдському тілі, де охрещені люди стають його «członkami z członku», підкреслює належність життя кожного християнина до вічного існування Христа як живого Бога [419, ч. I, с. 5; 25, с. 4].

Одним із виявів християнських уявлень про «життя в Христі» постає ідея «наслідування Христа», яка полягає в тому, що кожний християнин повинен навчитися бути милосердним, покірним, як і Бог-Отець, уникати самолюбства, гордині, пихи навіть у своїх добрих вчинках, відмовлятися від «пожадливостей» цього світу [267, с. 75]. Власне, Петро Могила визначив це як перший з трьох кроків на шляху до Бога [192, с. 282, див. також: 69, с. 64]. Чернігівці до цього ряду додають і те, що, незалежно від віросповідання, чи є ти хрещеним, чи «bądź Zydowie, bądź poganie, bądź niewolnicy, bądź wolni», все одно кожен повинен пам'ятати, що всі одним духом напоєні, а отже, повинні триматися єдності [419, ч. I, арк. 1 нн.; див. також: 7, арк. 8–8 (зв.)]. При тому, згідно з тлумаченням Євангелії від Марка, обов'язковою умовою наслідування Христа є його добровільність, адже Син Божий «жадного... гвалтом не притягає, а не

примушает, але абы каждый з доброй хоти из власной воли своей науку его приймовати зезволил, и за ним йшол, радит и взывает, на волю нам даючи приймовати албо не приймовати, што он нам подает... Добровольных теды слуг и наслѣдовцов потребует Пан, а не поневоленных... Маючи теди тако великий добра, которыи нам дает Господь наш Исус Христос, доброхотно для одержаня оных сами свою волю приимушаймо, и яко найпрудшей вслед его йти поспѣшаймося...» [253, с. 281]. Насамперед ідея добровільного наслідування була пов'язана з мотивами «жертвності» та «мучеництва».

Звернення до ідеї «терпіння» як до засади спасіння було актуальним ще за часів святоотецької традиції (Василій Великий, Іоан Златоустий, Іоан Дамаскин), а також киеворуського християнства. «Із 22 святих, що були канонізовані давньоруською церквою упродовж трьох століть її історії до 1364 р., 11, тобто половина, прийняли мученицьку смерть. Це і св. Ігор Ольгович (князь Чернігівський), і Андрій Боголюбський, і Авраамій (мученик Болгарський), і Михайло Всеволодович (князь Чернігівський), і Роман Ольгович (князь Рязанський, Михайло Ярославович (князь Тверський), Антоній, Іоан та Євсафій (Віленські мученики)» [70, с. 14]. Отож увага до аскетичних ідеалів самозречення, наслідування земного життя Ісуса Христа, як зазначають деякі дослідники, перегукується з традиційним феноменом мучеників, і була надзвичайно популярна серед українського монастирського письменства, позаяк «мученичество бовѣм тоже есть што ѿ свѣдоцтво. И яко тыи што тыло свое для Христа на смерть выдают, свѣдоцтво кровію своєю запечатованою о нем чинят, которым и вѣру его оутверждают и оумощняют» [192, с. 283; пор. : 465, с. 16].

Недарма Іоаникій Галятовський у своєму «Фундаменті» наводить чимало таких яскравих картин. «Turczyn urzędnik Selimow... się rozgniewawszy, kazał Męczennika S:bić kiyimi nagiego tak, że ciało iego na powietrze podskakiwało. Potym kazał tyrán wszystkie ciało iego rznąć głęboko nożami od głowy aż do nog, y świecy lniáne wkładać z ogniem w rany. Y topniało iego ciało, iák воск od ognia. Potym okrutnik po mieście go kazał wodzić y w bębny bić y mówić: że nie bluźni posła Boskiego Machometa y iego nauk. Ale męczennik nauczał Máchometánow, żeby w

Chrystusa uwierzyli. Potym wielki ogień Machometáni pośrzod miasta nałożyli, y w ten ogień Męczennika na spálenie wrzucili, gdzie on żywot swoy skonczył. Y wiele psow na ciało Męczennika Chrystusowego narzucali, żeby iego Relikwi nie poznali chrześciance» [442, c. 75–76]. «Ale, – продовжує український богослов, – zázraz obłok sie na niebie pokazal z wielkim dżdzu ogień zgasł, y od grzmotow strasznych Sáracenu uciekli. W nocy zász nad ciałem S.Georgia wielká sie pokazála swiátłosc, ktora wszystkie miasto oświeciła. Tedy Ieremiasz Metropolita z chrześciance przyszedł do ciała o nego y rozgrzebli popioł, y znaleźli ciało S. Nie naruszone od ognia. Pšie zász kości w proch y w popioł sie obroćili. Gdzie zász po mieście wodźili Męczennika y krew iego na ziemi kapála, tám świecy goraiący od chrześciance były widziáne, y wziąwszy kości SS.Metropolita z chrześciance wniesli do Cerkwi S.Georgie Męczennika w kappadociei urodzonego y w tey cerkwi położyli» [442, c. 76–77]. У даному випадку відтворення мученицької смерті – чи скоріше непротивлення смерті – визначає духовну вершину сумирності людини, яка прагне обожнення. Отож, на противагу поглядам кальвіністів і лютеран, які, наприклад, стверджували, наче «nam nic dla krolewstwa Niebieskiego cierpiec nie potrzeba – wymysły to ludzkie posty, dyscypliny i insze umartwienia» [463, c. 193], українські богослови та поети XVII століття стверджують, що через подвиг страстотерпців реалізується центральна ідея християнства, згідно з якою кінцевою метою, що визначає сенс людського життя, є єднання людини з Богом.

Відповідно, у зв'язку з ідеєю наслідування постає інша барокова христологічна тема – співрозп'яття Христа, що теж є одним із провідних мисленневих сюжетів бароко. За словами Л. Ушкалова, поширеність мотиву співрозп'яття, який постає чільним складником ідеології українського літературного бароко, була пов'язана з тим, що хресна мука Спасителя є щонайвищим взірцем для всякого, хто прагне Царства небесного [349, c. 19]. Серед письменників, що послуговуються цим мотивом, таких як Лазар Баранович, Антоній Радивиловський, Дмитрій Туптало, автор називає й Кирила Транквіліон-Ставровецького, Мелетія Смотрицького, Петра Могили, Івана Максимовича, Григорія Сковороду, Паїсія Величковського [див. про це: 349,

с. 19]: «Kocháne dzieci moje wzywam was z Chrystusem do noszenia iárzma iego... Ínszy (świátowy) ciężár ucíska y obciąża cię, Chrystusow zaś ciężár podnosi cię; inszy ciężár ma wáagę, Chrystusow ciężár má skrzydłá: bo y od ptaká skrzydłá ieśli weźmiesz, jákoby ciężar bierzesz, á im bárziej ciężar odcymuiesz, tym bárziej ná ziemi zostánie: niech sie wroći brzemie, á látá: táki jest Chrystusow ciężar» [419, арк. 8 (зв.); див. також: 441, с. 59].

Звісно, зазначені теми співрозп'яття, мученичества та наслідування в контексті православної доктрини постають не тільки пафосом співпереживання та співчуття Христовим мукам, що було популярним також у католиків і вкорінено в їхню молитовно-літургійну практику. Виходячи з того, що Церква постає як таємне Христове Тіло [419, с. 65; пор. : 410, с. 176], у текстах українських богословів, філософів і поетів ідеться насамперед про наслідування, що полягає у співпраці людини з Богом.

Як бачимо, українська польськокомовна проза другої половини XVII століття в атмосфері співіснування, сперечання конфесійно різних форм християнського благочестя розгортає образ Христа згідно з богословсько-догматичною парадигмою. Теми «проображення», «страстей», «співрозп'яття», «наслідування» тощо, розгортаючись у межах полемічної літератури, визначалися жанровою специфікою, станом і потребами тогочасної української людності в духовно-релігійному діапазоні дійсності.

### **2. 1. 2. Богородичні мотиви.**

Доба полеміки XVI–XVII століть сприяла розвиткові віргіністики, тобто науки про роль Діви Марії в житті Ісуса Христа, а потім і в історії Церкви. З огляду на це в полемічній літературі, богословських трактатах, проповідях, духовній поезії, житійній, паломницькій, історичній прозі XVII століття (твори Івана Вишенського, Герасима й Мелетія Смотрицьких, Захарія Копистенського, Петра Могили, Лазаря Барановича, Іоанікія Галятовського, Антонія Радивиловського, Інокентія Гізеля) звернення до образу Богородиці є одним із

головних аргументів. На це особливу увагу звертають, скажімо, М.Возняк [54, с. 295–303], Кісин [116], Н. Чепіга [383], І. Ісіченко [106], О. Матушек [181], Т. Трофименко [329] С. Сухарєва [311] та інші.

У народній свідомості ще до прийняття християнства існувало уявлення про панування жіночої істоти в образі землі, – джерела сили та життя, – до якої з часом приєдналися ще два образи – зорі та громовниці (обидві богині плодороддя). Врешті-решт як наслідок синтезу цих образів постала богиня Лада. Властиво, таке обоження землі стає зрозумілим, коли зважити на те, що слов'янин-землероб цілком залежав від неї, бачив у ній життя і смерть.

Отже, з прийняттям християнства Діва Марія «отримала у спадок уже готовий образ язичеської богині» [116, с. 539]. Принаймні Богородиця так само шанувалась як володарка неба й землі.

Утім канонічні Євангелія майже нічого не повідомляють про Матір Божу. Серед євангелістів тільки Іоан згадує про Її присутність на Голгофі під час розп'яття Ісуса Христа: «При хресті Ісуса стояли Мати його, і сестра Матері його, Марія Клеопова, і Марія Магдалена» (Ів. 19:25–27). З огляду на це основним джерелом відомостей про Неї для письменників українського бароко були перекази, церковні піснеспіви, а також гімнографія, зокрема акафісти й канони. У цілому для польськомовних текстів чернігівських авторів характерне богословсько-догматичне осмислення образу Богородиці. Перш за все, Марія – це «Przebłogosławiona Panna» [446, с. 2] «Rodziicielka Boża», «Panna niepokolana» [444, с.30], «Diwa czystaia» [419, с. 3 (зв.) нн], «Cerkwi władarzka», «władarko Nieba y ziemi ukaz» [419, арк. 5 нн. ; пор. : 463, с. 104].

Прикметно, що образ Божої Матері так само один із найпоширеніших образів народної християнської культури Польщі. Отож, загальнопольського поширення набули імення «Matka Boska», «Matka Boża», «Matka Najświętsza». У творах польської усної народної творчості найчастіше зустрічаються форми зменшувально-пестливі: «Panienka», «Najświętsza Panienka», «Panieneczka święta». Тим часом у богослужбовій польській літературі на позначення Диви Марії використовуються слова «Niepokalana», «Maryja», «Bogarodzica».

Як бачимо, образ Святої Діви Марії тлумачиться здебільшого усталено. Утім, як вказує В. Зема, характерною рисою полемічної літератури є наявність низки усталених топосів, стереотипів, контрвипадів, що перекочують з тексту в текст [93, с. 45]. Отож для чернігівців важливим було підібрати ті чи інші образи та розставити інтерпретаційні акценти відповідно до авторських задумів.

Власне на той час постало безліч «фігур», «ktore Przebłogosławioną Pannę przeznaczały, a te figury są rozmaite: korab Noego, drabina Jákułowá, krzak Moyżeszow, słup obłoczny, przybytek Boży, Skrynia testamentu, stoł chlebow pokładnych, lichtar złoty, łáská Aáronowa, runo Cedeonowe, więża Dawidowá, Cerkiew Sálomonowá, kleszcze Izáiászowe, zegar Acházow, brama Jezechielowá, gora Dánielowá» [446, с. 2]. Більш того, «образы оныя далечайшыя... не тако образы, якоже прообразованія или предображенія Христова и Богородична» [410, с. 151].

Про Діву Марію, на думку українських богословів XVII століття, свого часу пророкували також «елінські» мудреці: «Овѣдиуш віршописец, будучи поганином, на вигнаню межи сарматами написал о Пречистой Богородици вѣрши, в которых Богинею ея называет, мовячи: Вѣр тому, що я мовлю, в тым тя упевняю, же в Сармацкой краинѣ о тым добре знаю, з неба ся тут зявило чудо, повѣдают, през Богиню, которую всѣ тут выславляют» [63, с. 52].

Богородична тематика, що її віднаходимо у творах Димитрія Туптала, Лазаря Барановича, Іоанікія Галятовського, Антонія Радивиловського та інших, також мала за мету служити піднесенню Діви Марії як найвеличнішої жінки «малого» світу, у якій, власне, оприявнився задум Божої Премудрості. Тож на підтвердження того барокова уява, на що звертає увагу О. Матушек (О. Ю. Супрун) [308, с. 152.], вибудовує конструкцію, подібну до дванадцятої глави Об`явлення Іоанна Богослова. «Niewiasta obleczone w słońce y miesiąc y niey pod nogami, a na głowie iey ze dwunastu gwiazd korona. Tu słońcem, – як стверджував Галятовський, – sie nazywa Duch Święty, który błogosławioną Panne y opieráció swą ciało Chrystusowe w żywocie iey formował... Miesiącem tu świat sie nazywa, którym Bogorodzica pogárdzała y teraz pogárdza, y ma świat pod nogami swemi, dla iego niestatku y odmienności, że sie iák Mieśiąc odmienia i iest

niestateczny: to wesoły, to smutny, to szczęśliwy, to nieszczęśliwy... Dwanastcie gwiazd znaczą tu cnot dwanastcie, z których iáko z gwiazd korone sobie Rodzicielká Boża uczyniła...: záchowała wiárę Pátryarchow, nádzieię prorokow, miłość apostołów, męztwo Męczenikow, rozum náuczyśielow, cierpliwość wyznáwcow, pobożność przezbiterow, bogomyslnóść pustelnikow, pokore zakonnikow, cystość pánienská, powściágliwość wdowiá, rodzenie máłżeństwa» [446, с. 5–6, див. також : 20, арк. 10 (зв.)]. Як бачимо, зазначена тема в текстах Іоанікія Галятовського, Лазаря Барановича [21, с. 266], Димитрія Туптала [335, с. 79] часто безпосередньо поєднується з темою Цариці Небесної. З огляду на це, стає зрозумілим бажання православних богословів «виховати людину “малого” світу гідною прийняття Святого Духа, тобто Благовіщення, в особі Богоматері, яка уособлює собою обов’язкову вимогу Боговтілення, його людську сторону» [42, с. 255].

Отже, Марія «Бога-Отца есть дочь, Бога-Сина – Матер, Бога-Духа Святого – невѣста, – як стверджував згідно з Євангелієм Стефан Яворський, – Бог-Отець благоволеніє м, Бог-Син воплощенієм, Бог-Дух Святий осѣменієм почтил єю есть» [410, с. 567; пор. : 446, с. 7].

Варто зазначити, що вчення православних богословів про первородний гріх, що виявився у відібранні від прабатьків і, відповідно, у всього людства дару благодаті, наслідком чого відбулося пошкодження людської природи, привело до догмату про «непорочне зачаття» [277, с. 56] Діви Марії. У розгортанні образу Богородиці українські письменники польськомовної прози другої половини XVII століття звертають особливу увагу саме на цей догмат («Ruśin z Chrystusem mowi: Wszystkie piękna, y mąkuly nie masz w tobie. *Adstittit Regina* nie poczęta w pierworodnym grzechu» [419, с. 187; пор. : 446, с. 3–4; 64, арк. 4 (зв.)]), оскільки тільки за умови людської неперевершеності та непорочності Марія отримала можливість стати Співвідкупителькою людського роду.

Навзагал, про Діву Марію як про жінку, яка «без мужа породила», Бога, покликаючись передовсім на Євангеліє від Луки (1–2): «Duch święty zstąpi ná cię, á moc nauwyższego zácni tobie... Tyś Wyszsze wsich iest Diwo Czystaia. Tobie rzekł Anioł: O to záczniesz w żywoćie, y porodżisz Syná, á názowiesz Imie iego *IEZUS*. Ten



będzie wielki, á będzie zwan Synem najwyższego, y da mu Pan Bog stolicę Dáwida Ousá iego» [419, 3нн. (зв.); пор. : 418, с. 227], – православні автори правлять так само, як і решта. Ба більше, такий аспект репрезентації Богородиці особливим чином відбився як в українській польськомовній полемічній літературі, так і, скажімо, в польській. Утім, православні полемісти-чернігівці, на окреслення Діви Марії у цім зв'язку користуються, власне, іменем Bogarodzica (Богародиця – та, що породила Бога) [419, арк. 3 нн. I. ч.; 446, с. 1-2]. Тим часом, як наголошує Є. Бартминський, в польській релігійній літературі можна зустріти ще й такі форми: Bogurodzica (Богуродиця) – під цім заголовком відома одна з перших богородичних пісень (XIII століття); Bogorodzica (Богородиця), внутрішня форма якої дозволяє поєднання семантичних особливостей «Bogarodzica» та «Bogurodzica» [цит. за : 118, с. 50-51].

Отож, у цім зв'язку виключення становлять хіба що протестанти, які ставлять під сумнів «безмужнє» народження Христа [42, с. 254]. Загалом же суперечності виникають тоді, коли мова заходить, скажімо, про Божественну природу самої Богородиці.

Догматичні твердження про єдність природ в особі Христа, про Боговтілення були наріжним каменем ортодоксально-антитринітарних суперечок [444, с. 18; 442, с. 83; 419, с. 324; 20, с. 64; 410, с. 22–23; див. про це: 349, с. 10–27]. Отже, виникає думка про те, що й Пресвята Діва, як матір Боголюдини, також поєднує в собі дві природи – Божественну й людську [441, с. 130]. При чому прототип Богородиці вбачався в язичеських жіночих божествах. У свою чергу письменники українського бароко, згідно з наукою Євангелія, є певні того, що найсвятіша Панна, хоч і народила Бога-Сина, сама Богом не зветься, а є тільки служницею Всевишнього: «Nie potrzebowała też Przczystá Pánná od ludziey tákiey ofiáry, ktora samemu Bogu náleży» [441, с. 130].

Одначе, не зважаючи на те, що історія земного служіння Богові Діви Марії загалом залишається в затінку – вона з'являється лише в стоянні біля Голгофського хреста [441, с. 131–132], – наші автори, звісно ж, повсякчасно наголошують на тому, що велич Її від цього в жодному разі не зменшується.

Зокрема, Іоаникій Галятовський у своєму трактаті «Alfabetum rozmaitym heretykom...» наводить оповідь Георгія Амартола про те, як він, висипавши золоті монети з гаманця, запитав, як дорого він коштує. Співрозмовники йому відповіли, що нічого. «Tak y Boża Mátká, – відповів він, – gdy Chrystusá w sobie miała, czći wielkiey godna była, ále gdy go Porodziła nie była od innych niewiást rozna» [441, с. 131]. Українські православні богослови повністю заперечують цю гадку, позаяк саме Вона була обраною народити Спасителя всього людського роду [444, арк. 255 (зв.)], який врешті-решт мав поєднати людину з Богом. «Márya... iest Morzem, z ktorego wyszedł Orzeł dwanaście skrzydeł y trzy głowy mając. A tego Anioł Orła Prorokowi Ezdraszowi wytłumaczył, mówiąc: Orzeł... to iest ono krolewstwo á będę w nim krolować dwanaście krolow ieden po drugim. Ten iest wykład dwanaście skrzydeł... A iżeś widziál trzy głowy odpoczywające, ten iest wykład: na ostatku iego wyzbudzi Naywyższy trzy krolewstwa, y pánować będę nad ziemią. Y z tego Morza od Máryey wyszedł Orzeł wielki – Chrystus ná Niebie y na ziemi kroluiący, ktorego w obiáwieniu Jan Ewángelista widziál bo mowi: dáno Niewieście dwie skrzydle Orła wielkiego. Ten Orzeł-Chrystus miał dwanaście skrzydeł; dwanaście apostołow, ktorzy nauką y cudami swemi Chrystusowi zhołdowali swiat, y na świecie panowali» [446, с. 3].

Оскільки Марія також є співвідкупителькою людського роду, ідея викорінення шанування Пресвятої Богородиці повністю відкидається як така з боку православних богословів. Такої самої критики зазнає і вчення Несторія (V століття) про те, що Пресвяту Діву не слід називати й «Богародицею», оскільки вона народила не Бога, а лише людину, з котрою, власне, і поєдналося Слово Боже [441, с. 120; 63, с. 59; див. про це також : 102, с. 194–200]. Таким чином, твердження, що Діва Марія – тільки Христородиця (Χριστοτόκος), але не Богородиця (θεοτόκος), визнається як ересь («Odpowiada mi naszá Cerkiew Katolická, mówiąc, iż Chrystus ze krwi Panieńskiey Ciáło sobie uformował, az Niebá Ciála nie przyniosł y do Naświętszey Pánny sie czysteuy urodził. Bo Anioł Gabriel do Naświętszey Pánny mowił: o to záczniesz w żywoćie y porodysz Syná, y názowiesz Imie iego Iezus» [441, с. 327]). Ба більше, засудження несторіанського чи

аріанського вчення неодмінно поєднується із пророкуванням далекого чи близького в часі покарання грішника та зі змалюванням картин цієї покари. Скажімо, у дочасному житті то може бути покарання тілесне [448, с. 35; 63, с. 59], а з переходом у потойбіччя на єретиків чекає пекло [447, арк. 21–21зв.].

Богородична тематика також яскраво оприявнюється в численних дивах Богородиці, пов'язаних з повсякденним побутом людей і просякнутих символічним значенням, оскільки «благоуханієм чудес истинна быти познавається» [410, с. 135].

Загалом віра в дива посідає поважне місце у світобаченні українського народу від самого початку прийняття християнства і пов'язана насамперед з релігією [410, с. 45]. Утім якщо «перші» чудеса не відіграють важливої ролі серед люду, для якого вони писалися, а, як зазначав І. Франко, були скоріше, тільки виразом спеціального способу мислення тогочасних авторів [366, с. 100], то з часом таке ставлення змінюється. Внаслідок суспільно-політичного життя в Україні XVII століття, яке не дарма називають залізним століттям, жадання дива, чогось надзвичайного й надприродного, істотно зростає, у зв'язку з цим і поширення оповідань про дива стає, так би мовити, виявом барокової ментальності [див. про це також : 370, с. 61].

Отож оповідання про богородичні дива, перенесені в Україну із Царгороду з богородичними іконами й легендами, пов'язаними з ними [55, с. 295; 217, с. 3–5], також займають поважне місце в польськокомовній прозі письменників кола Лазаря Барановича. Зокрема легенда про ікону Єлецької Богородиці, наведена в книзі «Skarb rochwały...» Іоаникія Галятовського, користувалася неабиякою популярністю, оскільки об'явлення цього образу вже само по собі виявляло його незвичайність. «Na jędlinie álbo ná jedlowym drzewie znaleźiony iest obraz Naświętszey Bogárodźicy, promieniami światłemi iak ogniem otoczony, blisko Czernihowa, na gorach Boldynach. Dla tego tam Cerkiew iest názwana Bogárodźicá Jelecká od Swiatosława Jaroslawicza Książecia Czernichowskiego. Z kamienia, roku od stworzenia swiata 656 r. Zbudowana, i nazwana iest skarbnica...» [446, с. 1; пор. 59, арк. 2 нн.–2 нн. (зв.)]. З огляду на це поставали численні версії і про те, як

«Przy tym obrazie rozne Cuda dzieią: Ratunku dozna kto idzie z nadzieią, Ktorych opiętał czart Panna swobodzi, Z okiem kto slepy, z nogą chromy chodzi, I iaką kolwiek kto zdięty niemocą, Będzie uzdrowion Mariey pomocą» [418, с. 228; 410, с. 45].

Звісно, до справи чудотворення, окрім згадуваної ікони, були задіяні найвідоміші Богородичні ікони майже на всій території України. Зокрема, Іллінська ікона Богоматері, Києво-Печерський образ та образ Куп'ятицької ікони Богородиці [ див.про це : 176, с. 168-180]. При чому одночасно з включенням у систему образності ікони нових деталей із життя, засобами ускладненої метафорики й особливо символіки митці посилювали містичну природу ікони [65, с. 294–302].

На нашу думку, поява таких легенд обумовлюється не тільки возвеличенням Богоматері, щоб всупереч, скажімо, прихильникам «аріанського» віросповідання, насамперед социніан та кальвіністів, підтримувати догми православної Церкви. Слід згадати, що внаслідок польського панування та частих нападів татар на території України православні монастирі, які мали нести Слово Боже в народ, були перетворені на латинські костьоли або й зовсім знищені. Така ж доля спіткала, скажімо, і Єлецький монастир, що довгі роки після походів Батия в Україну перебував у спустошені. Тому Іоаникію Галятовському, який з 1669 року був його настоятелем, потрібно було не лише закріпити старі й нові маєтності за Єлецьким монастирем і роздобути кошти на його відновлення, а й зібрати паству. Пристаючи на думку О. Матушек [181, с. 13–14], можна твердити, що дивовижна поява ікони Єлецької Богоматері, як, власне, і решти ікон, що оприявнювали собою Боже благословення, власне, і надавала цінності монастирю, у якому знаходилась, і робила особливо привабливим місцем для прихожан, де останні могли знайти собі порятунок в той непевний час [59, арк. 20–20 (зв.)]. Отож важливість такого акценту також видається зрозумілою в контексті ствердження Іоаникієм Галятовським та

іншими бароковими письменниками суто православних моделей розбудови особистого ставлення до Богородиці, які на той час протистояли іншим пропонованим моделям.

Так, у ході полеміки з католиками чи мусульманами в розгортанні образу Богородиці чимало важили історичні аргументи, які мали б засвідчити прихильність Діви Марії до українського народу. Зокрема, неспокій у громадянстві, війни, татарські набіги – все це знайшло своє відбиття у тогочасній літературі в образі корабля, що пливе бурхливим морем пролітої крові: «Krew cieczy iáko woda, łodka násza płynie we krwi, á człowiek, iáko mucha łatwo ginie, Oćiec synu nie wierzy, a syn oycu rownie» [418, с. 419]. Утім православні публіцисти наголошували на тому, що Богородиця ніколи не залишає світ [446, с. 2]. Перебуваючи на небесах, вона разом з тим живе життям нашого світу і плаче його сльозами. Ба більше, як зауважував, скажімо, Дмитрій Туптало, «слезы бо суть ясным любве показаніем... Плачет над нами любит, бо нас. И видя струпами беззаконій согнивших и во гробь злаго обычая лежащих, и всеконечнь душею оумершых, собользнует нам й состраждает» [335, арк. 1 (зв.)–2].

Розмірковуючи над такою сутністю Богородиці-Співпереживательки українському народові, Лазар Баранович, як і інші письменники того часу, розробляють у своїх творах образ Божої Матері-заступниці України, скажімо, у боротьбі проти єретицтва, мусульманства, католицтва тощо. Прикметно, що зазначена тема на українському ґрунті постала саме через польське посередництво, позаяк у ті часи культ Богородиці в Польщі набуває потужних масштабів. Ба більше, є «яскравим прикладом певного «релігійно-національно-патріотичного стереотипу», що, своєю чергою, «є важливим елементом національної самоідентифікації поляків» [118, с. 52]. По слову І. Кметь, найвідоміші осередки марійного культу в Польщі зринають у джерелах уже з XV ст. Костел краківських августинців є першим осередком, де вшановували образ Матері Божої Утішительки, що зберігається в соборі св. Катерини. «За часів польського короля Владислава Ягайла там існувало

навіть братство, посвячене опіці Богородиці. Другим є місце, що донині залишається метою численних паломницьких мандрівок, - Ясна Гора в Ченстохові, де від XIV ст. зберігається ікона Божої Матері» [118, с. 52]. Натомість час, коли Богородицю було проголошено Покровителькою та Королевою Польщі, як правило, пов'язують із днем виголошення 1 квітня 1656 року у Львівській латинській катедрі обітниці перед образом Божої Матері польського короля Яна Казимира, що мало стати демонстрацією дяки монарха за благополучне протистояння шведській нашестві на Польщу, а також запорукою переможного завершення військових кампаній та «звільнення люду королівства від усіх несправедливих тягарів і визиску» [118, с. 52]. Є. Бартмінський слушно звернув увагу на вплив ідеології «сарматизму» у середовищі польської шляхти на формування релігійних стереотипів, зокрема й у випадку Богородичного культу [118, с. 52].

Отже звернення українського письменства до теми Богородичного покарання «іновірців», як бачимо, не було поодиноким явищем. І в польськомовній прозі другої половини XVII століття про неї згадували щоразу, коли траплялася нагода, починаючи зі слів: «*Mátká iego záchowywáła wszystkie słowá te w serce swoim*» [441, с. 132], і закінчуючи – «*Rodźicielka Boża poráží wasze woyska bisurmáński y zetrze, poniewaź in Canticis Canticorum o Rodźicielce Bożey napisano: straszna iest, iak oboz z woyskiem uszykowánym*» [444, с. 30].

Звісно, Україна вже мала військовий захист в особі козацтва. Проте з огляду на те, що у другій половині XVII століття його авторитет значно підупав («Козацькій війні властива непостійність. Ще Овідій писав про них (козаків): «Де тільки гордий турок поставить свої розкішні намети, там черкаси звичайно здійсмають страшенну бурю. Буває, втім, іноді й мир у них, але на нього не можна сподіватися. Якщо десь сьогодні мир, там вранці, дивись, вже кривава зброя. Живучи між неприятелями, постійно перебуваю в небезпеці» [48, с. 71]), а самі письменники були насамперед представниками вищої української ієрархії, піднесення на височінь теми заступництва Богородиці видається цілком природним. Скажімо, наші письменники полюбили давній візантійський сюжет

про те, як Діва Марія допомогла взятому в облогу сарацинами (арабами) Константинополеві чудодійно позбутися смертельної небезпеки. Після щирих молитов жителів міста Діві Марії сарацини «wielkim głodem od Boga byli ścisnieni. Dla tego musieli od Cárogrodu odstąpić, a gdy iáchali Okrętami przez Egeońskie morze, Pan Bog na nich przepuścił z Nieba kamienny grad ognisty, który zabijał Máchometánow. Y od tegoż gradu ognistego morze wróc poczęło, y gorącością swoją smołe w Okrętach Machometáńskich rostopiło. Y ná ten czás wszystkie woyska Machometáńskie z Okrętami w głębokości morskiey potoneły» [443, с. 28].

Отже, українські барокові письменники були певні того, що Діва Марія є покровителькою українського народу. При тому важливим, ледь не вирішальним, мотивом у чернігівських авторів є наголос на тому, що віра в Пресвяту Діву є запорукою спасіння, а отже, єдине, що треба робити для свого порятунку, так це звертатися до Неї з проханням про захист [444, с. 30].

Утім звернення до Богоматері пов'язане не тільки з військовою тематикою. Так, Лазар Баранович звертається до Пречистої Диви як до музи з проханням дати йому наснагу для написання «Нової міри»: «Mądrá Pánno, słabemu mozgu dodaj oleiu, uproś u Duchá świętego ięzyká, ktorego ięzyk iest piorem, ábym iegoż piorem со sam powie, to o nim pisál» [419, с. 4 нн. (зв.)]. «Y Tyś nászá Poćieszyćielká, – продовжує письменник, – tobie iedyńney rádownác się náleży, spraw niech Nową Miare w rádości wymierzumu nászą Starą Wiarę» [419, с. 6 нн. (зв.)].

Як бачимо, українське ораторське мистецтво другої половини XVII ст. здебільшого підпорядковувалося релігійним потребам, унаслідок чого образ Богородиці розгортається згідно з богословсько-догматичною парадигмою. Теми непорочності, співпереживання, заступництва, чудес тощо, розгортаючись у межах польськокомовної літератури письменників другої половини XVII століття, визначалися специфікою тодішньої релігійно-суспільної ситуації в цілому, зокрема міжконфесійною богословською і церковно-політичною полемікою, станом і потребами тогочасної української людності в духовно-релігійній і суспільно-політичній сферах життя.

### 2. 1. 3. Демонологія.

Однією з найцікавіших ділянок народно-поетичних уявлень, напевно, є демонологія. У літературі та мистецтві старих часів демонологічні мотиви мали численні форми художнього втілення. Ціла низка таких тем посідає важливе місце в пам'ятках старокиївської агіографії («Києво-Печерський патерик» та інші) та малярства (іконографія, книжні мініатюри). Зрештою, у другій половині ХІХ – на початку ХХ століття П. Чубинський, Б. Грінченко, М. Драгоманов, В. Гнатюк, І. Франко, М. Грушевський, М. Сумцов та ін. зібрали чимало фольклорних записів, що містять багатий матеріал для дослідження демонологічних мотивів на вітчизняному ґрунті [див.: 229; 222; 43]. Та попри всю рясноту літературних асоціацій, алюзій, ремінісценцій українська давня література, як указував Ф. Буслаєв, «відзначилась незвичайною скупістю в художніх відображеннях злого духа», а «самі зображення бісів в руських мініатюрах до ХVІІ ст. одноманітні, мізерні, нецікаві ...» [43, с. 7, с. 11]. Власне кажучи, тільки з проникненням в Україну західної літератури під добу бароко демонологічні мотиви перестають бути маргінальними: «Майстри ХVІ ст. заходилися щосили вправлятися у винайденні огидних обрисів бісівських фігур, які вони по змозі врізноманітнювали, надавали їм різних атрибутів, одягали їх у фантастичні строї, а наприкінці ХVІІ століття та на початку ХVІІІ століття навіть почали впроваджувати досить-таки естетичний мотив у зовнішню характеристику гріха чи вади, що втілювалися в тому чи тому бісі» [43, с. 12–13].

Слід зазначити, що підставою для такого висновку був розгляд здебільшого тих пам'яток української літератури ХVІІ століття, які писалися українською книжною мовою. Що ж стосується польськомовної української літератури того часу, то вона залишається в затінку. Одначе, на нашу думку, розгляд польськомовної літератури другої половини ХVІІ ст. є актуальним, оскільки це може дати багатий матеріал для з'ясування шляхів розвитку українського полемічного письменства доби бароко. Крім того, описи «злого духа», що їх досить багато в польськомовних полемічних творах Лазаря Барановича та



письменників його кола, дозволяють повніше окреслити мисленнєвий світ тогочасного українського книжника. З огляду на це вважаємо за доцільне проаналізувати демонологічні мотиви та образи польськомовної прози «Чернігівських Атен».

У своїх полемічних писаннях українські барокові автори поставали передовсім «божими войовниками», здатними вправно «сопротивлятися врагом Церкви Христової». І одного з таких ворогів Бога, Церкви та людини українські богослови вбачали в Сатані. Ім'я *Сатана* означало «ворог», а *Сатана-їл* – «ворог Божий», і було відоме щонайперше з апокрифічної єврейської літератури, зокрема з «Книги Еноха» [225, с. 39-63]. Натомість книги Старого Завіту не створили самобутнього та яскраво втіленого образу Божого суперника. Такий образ Сатани з'являється тільки в пізніших релігійних переказах богомільських легенд, що частково перейшли до давньоруської писемності й посіли неабияке місце в текстах українських письменників доби бароко [див.: 225; 229, с. 188-229; 23]. Отож образ «надлюдської сили та пихи» в польськомовних текстах чернігівських авторів спочатку постав як перший з небесних янголів, який у боротьбі за рівноправство проти Бога-Отця був скинутий з неба до пекла: «Anioł chciał bydz podobnym Bogu, gdy mówił: Wstąpię na Niebo nad gwiazdy Boże podwyższe stolec moc, y usiędę na gorze testamentu, na stronach Pułnoc-nych, wstąpię nad wysokość Obłokow, będę podobnym Naywyszszemu, ale za tę hardość Anioła Bog zstrącił z Nieba do piekła» [444, арк. 64; пор. : 441, с. 79].

Згідно з переказами, після сходження Ісуса Христа до пекла Сатанаїл перетворюється вже просто на сатану [193, с. 9], бо «Chrystus gdy umarł na krzyżu na ten czas Duszą swoją zstąpił do piekła y zwyciężył Lucypiera y wszystkich diabłów, y triumphował nad niemi» [444, арк. 139]. Тим самим, як зазначає Ю. Пелешенко, він відняв у нього творчу силу й божественність, пов'язану з афіксом «їл» [229, с. 190].

У польськомовній прозі письменників кола Лазаря Барановича образ Сатанаїла особливо впадає в око з огляду на те, він постає у вигляді цілої вервечки демонологічних типів, що відіграють неабияку роль у структурі

полемічних текстів барокової доби. Прикладом тому може слугувати грецький *διάβολος*, що означає «наклепник» [441, с. 7], який замість сили та пиhi наділений безсильною злобою суперництва з Богом, а замість «богоборницького ореолу – елементами боягузького пакосництва» [222, с. 301]. Ця особлива іпостась диявола пов'язана головним чином із сюжетами про супроводження людини в дочасному житті, намаганням знищити в ній сліди викуплення.

За Новим Завітом, диявол має здатність до перевтілення, і образ, який він приймає, допомагає йому спокушати християн. А згідно зі Старим Завітом, поряд із «левами, ведмедями, вовками, собаками, вепрами, тільцями», диявол може набувати також образу змія. Польськомовна проза українського бароко розробляє, зокрема, цілий жмуток тем, пов'язаних із цим образом, починаючи від питоми библічного євангельського спокусника, символу злості, підступності й люті («*człowiek oszukany od węża, ktorego grzechu iest y anioł zły uczestnikiem, ponieważ człowieka oszukał w węża wstąpiwszy y mówiąc do człowieka przez usta węzowe*» [444, арк. 65; пор. : 64, с. 395]), і закінчуючи згадуванням богомільської легенди про те, що Сатанаїл, спокушений красою першої жінки – Єви, перетворившись на змія, вступив з нею у статевий зв'язок, і та народила від нього доньку та сина (Каїна й Каломену). Натомість інший син «першої жінки» – Авель, властиво, й є Адамовим. Вислідом того, що обидва брати були закохані в Каломену, було вбивство Сатанаїловим сином свого зведеного брата Авеля. Від того часу протягом усієї старозаповітної доби Божі діти зазнавали духовних гонінь від нащадків Сатанаїла [441, с. 7; пор. : 229, с. 202–203]. Звісно, останню частину цієї легенди (причина братовбивства) православні письменники навряд чи можуть визнати за правдиву. Утім так чи інакше ця легенда посідає певне місце в польськомовних текстах українських книжників і становить інтерес, коли йдеться про розгортання демонічного образу в рамках загальної візії письменства барокової доби.

До такої персоніфікації диявола християни додали ще й образ семиголового дракона з десятьма рогами: «... *siedm głów zmiłowych – siedm grzechow smiertelnych: pychę, łakomstwo, obzırstwo, zazdrość, gniew, leniıstwo y*

wszeteczenstwo... dziesięć też rogów zmiia piekielnego diabła, dziesięć bluznierstwa przeciw dziesięćorga przykazania Bożego» [444, арк. 7 нн. (зв.)].

Як бачимо, релігійна публіцистика другої половини XVII століття наділяла джерело зла деталями як анатомічного характеру, так і тими, які стосуються його звичок, що мало зробити його потворнішим, аби людина все життя пам'ятала слова: «Iestem diaboł, nieprzyjaciel ludzki. Ia chrześcianom do otrzymania Ziemi S. przeszkadzam. Ia niezgody między nimi rozsiewam, iż się w ręku ich dzieło Boże nie powodzi» [443, с. 19; пор. : 95, с. 102–103].

Утім найчастіше «цар пекла» змінює свою людиноподібну форму на власне людську, яка залежно від поставленої мети пасує до тієї чи іншої ситуації. Скажімо, «князь тьми» [411, арк. 2 (зв.)] може з'явитися до тих, супроти кого задумує лихе, «в особце Христовой ... ; в особце свѣтлаго ангела з возом огнистім и з конми огнистіми...; в особѣ священнической...; в особѣ королевской з великою купою слуг убранных свѣтно коштовне...; в особѣ хлопячої и спѣвал перед ним голосом великим псалм...; в особѣ невѣсти барзо піенкной...; в особѣ чорного муріна страшливого, нагого и трудоватого...; в особах бестіалскіх» [64, с. 407–408; пор. : 46, с. 108; 23, с. 451]. Отож, розмірковуючи над причинами, що спонукали православний люд зрікатися своєї віри – взяття в полон чужинцями чи вже боязнь смерті від їхнього меча, захоплення марнотами дочасного життя, якими зваблював Магомет в Алькорані, людська сваволя [443, с. 10–15] – Іоаникій Галятовський у книзі «Messiasz prawdziwy» виводить також сюжет про те, як до православного пустельника приходив у вигляді янгола диявол. Показуючи йому, що, скажімо, «зжидовілі», всупереч твердженням православних богословів [див.: 60, с. 23–29], після смерті мешкають у Царстві Небеснім, а християни натомість горять у вічному вогні, «янгол підступності» спокушає цього ченця прийняти «жидівську» віру, що, зрештою, той і зробив [444, арк. 304 (зв.); пор.: 269, арк. 27–27 (зв.)].

В іншому випадку, переповідаючи одну з історій Цезаря Баронія, автор повідомляє, що в 1194 році диявол в образі потворного високого парубка примушував був паломника на гріх переслідуваннями та муками: «musisz bydź

moim, – y zrzuciwszy iakoby płaszcz suptelny na głowie iego, włosy mu popalił, y ktorę na głowie iego poczernił y, skoczywszy, wziął go za ramię» [443, с. 19; пор.: 64, с. 388–392].

Розмірковуюючи над єством «пекельного янгола», українські літератори XVII ст. особливо наполягають на тому, що, хоч у цього «супостата» «злобы многа», а «сила єго крѣпка» [269, арк. 24], він не має влади над вільною волею людини й не може приневолити її до гріха, забрати у своє «царство» [444, арк. 256; пор. : 64, с. 392; 193, с. 9]. Унаслідок того, що людська природа від часів гріхопадіння є «уломною» [419, арк. 21 (зв.), нн. (додаток до I частини)], він має здатність тільки бентежити душу будь-якими спокусами [див. 419, с. 230], що розкидані на світі, немов сіті. «Так паук пекельний, дух нечистый, по всѣх домах межи всеми людми свѣцкими и духовными и по всему свѣту ростягает сѣти свои, грѣхи на людей» [57, арк. 10 (зв.)]. Відтак іноді чернігівські богослови намагаються уникнути персоніфікації диявола, замінивши образ «straszny y srogі, w osobie Kozła złote rogi mającego się» [444, арк. 140] якимось «злим первнем» людської натури. «Nasieniem węzowym, – зазначає Іоаникій Галятовський, – ludzie niezbożni y grzechi się nazywaią» [444, арк. 105 (зв.)]. Це найменування цілком можна заступити словом «гріх».

На нашу думку, поєднання в демонічному образі такої кількості сутностей може бути визнано за модель опису універсальних стосунків поміж «видимою» й «невидимою» природами на мікро- й макрокосмових теренах. При цьому українські барокові автори слідом апокрифічною традицією (перш за все легенди про створення світу) наголошують також на тому, що Сатана в протиборстві з Богом створив власне військо нечисті, яке зветься бісами [див. : 99, с. 138].

В українській міфології біси (чорти) є або зооморфними, або антропоморфними істотами. Маленькі, чорненькі, з рижками, свинячим п'ятачком, ратицями і хвостом [див.: 309, с. 123], вони, окрім того, що частіше за все являють собою уособлення того чи іншого гріха, символізують також таємничі надприродні сили, усі недобрі починання природи, бо «na powietrzu ro roznych krainach grassuią, y niepogody, y nieurodzaie, y szkody insze ludziom

czynią» [444, арк. 256; пор. : 418, с. 69]. Справді-бо, ще в старокиївській традиції чорти були нічим іншим, як поганськими богами [див. : 273, с. 126]. Недарма ж, приміром, у Лазаря Барановича образ *Баала* (верховне божество сонця у фінікійській релігії) постає князем пекла, що керує 66-ма легіонами демонів [див. : 419, арк. 21 (зв.) (додаток до I-ї частини)], а в Іоаникія Галятовського Беліал – це дух розрухи, від якого походять різні спокуси, особливо плотські (саме тому він має привабливу зовнішність) [див. : 443, с. 26–28; пор. : 64, с. 395–396].

Іншу категорію есхатологічних бісів утворюють демони пекла – катувальники, що постають у мальовничих алегоричних образах тих гріхів, за які вони катують засуджених на муки: «Dusza z ciała wyszedzsy gdy od ziemi do nieba wstępuje, na ten czas zastępuią iey drogę polki złych Duchów rozmaite, y patrzą w Duszy hardości, inszy zastępuią y patrzą o sądenia, o skarzenia, inszy zastępuią y patrzą wszeteczeństwa y grzechow inszych...» [441, с. 339–340].

Поруч із цим досить популярним під ту пору був образ мурина, ефіопа, велетня. Наприклад, полемізуючи з католиками щодо проблеми «чистця» та «митарств», чернігівські автори виводять такий сюжет: «Antoni S. obaczył olbrzyma wielkiego na ziemi, a głową obłokow się dotykaiącego, i hamuiącego rękoma swemi dusze ludzkie idące do Nieba. Ktore dusze byli sprawiedliwe, te prosto szły do Nieba, nie mógł ich zły duch na kształt olbrzyma wielkiego zatrzymać, a ktore były grzeszne, te zatrzymywał, y do piekła wracał» [444, арк. 255; пор. : 64, с. 402–403].

Розмірковуючи над причинами кривавого лихоліття середини та другої половини XVII століття, чернігівці переходять від подання узагальненого філософсько-релігійного бачення до характеристики тієї епохи, у яку самі жили: «Свѣт есть морем червоным, бо на свѣтѣ находятся войны межи людми, забойства, тыранства, где кров людская обфите розливается и от тоєи крови свѣт юж зостал морем червоным» [57, арк. 9 ] (пор.: «... Krew cieczy, iako woda, łodka nasza płynie we krwi, a człowiek, iako mucha łatwo ginie. Oćiec synu nie wierzy, y syn oуси rownie» [418, с. 419]). З огляду на те, що багато хто приписував

тогочасні злигодні й воєнне лихоліття, окрім власного недбальства й сваволі, небесній карі [див. : 444, арк. 264–264 (зв.); пор. : 421, с. 54–55], українські барокові автори вбачали причину нещастя також в окремих особах, котрі начебто перебували в союзі з дияволом, ба навіть були прямим продовженням і своєрідною трансформацією образу чорта й зуміли накликати на людей різні біди, аби знищити християнське царство [див. : 64, с. 405]. Таким чином, поруч з демонами-спокусниками, демонами-мучителями тощо все частіше постає ще один демонічний тип, пов'язуваний із зовнішніми ворогами.

Увагу високовчених і набожних українських теологів кола Лазаря Барановича, як і католицьких авторів, скажімо Петра Скарги, Себастьяна Петриція [444, арк. 264, 275 (зв.)], у цьому зв'язку привертали «żydy niewierni, nieprzyiacieli iadowici, poganie, atheisty – bezbożni sługi diabelski, bałwochwalcy», які, за свідченням Іоанікія Галятовського, «kłaniaią bałowi brzydkiemu, i inszym diabłom...» [444, арк. 275; пор. : 462, с. 29–30]. Звісно, що такі звинувачення в прискіпництві дияволу назагал виникали з почуття власної ненависті та помсти до представників іншого віросповідання. Так чи так, в українській польськокомовній прозі другої половини XVII століття подибуємо чимало прикладів таких інкримінацій.

Зокрема тут не раз ідеться про те, що, допомагаючи стихійним демонам, напускаючи неврожаї, голод, іновірці тим самим сіють поміж людьми та тваринами різні недуги, а також смерть. Досить пригадати бодай те, як вони скоюють ворожіння, задля чого вбивають християн і, зчидивши їхню кров, приносять її в жертву дияволу; чи то вбивчим зіллям отруюють ріки або ж мордують християнських дітей голками, ножами, цвяхами, а кров додають до їжі, «żebyście wolnemi zostali od smrodu, ktorым śmierdzicie z przyrodzenia swego» [444, арк. 292 (зв.)–294]. Ба більше, зневага до іновірця годна набувати таких форм, що барокова уява в його образі виводить самого диявола-спокусника, що для зваби приймає людську подобу [130, с. 175–176].

Ці інвективи стосувалися, зокрема, юдаїстів, турків та інших. Наприклад, Іоанікій Галятовський у трактаті «Łabędź ...» картає турків, які, ведучи війни з

православним людом, насаджують свою віру серед християн насильницьким способом. При цьому він ототожнює «магометан» з предтечами диявола: «Wyście z Oycy diabła y požądliwości Oycy waszego czynić chcecie, on ci był mężooycą od początku, y w prawdzie nie stał, bo w nim prawdy nie masz; gdy mowi kłamstwo z swego własnego mowi, iż iest kłamcą y oycem kłamstwa. Od tego *Beliala*, zabooycy kłamliwego y chytrego ty się Machomecie nauczyłeś zaboystwa y kłamstwa y chytrności» [443, с. 28–29].

Нема жодних сумнівів, – наче продовжує цю тираду Лазар Баранович, – що й за герб турки взяли собі «місяць» тільки тому, що за природою є лунатиками, або місячниками [див. : 419, с. 344–345].

Такого штибу персоніфікація перейшла в давню літературу з апокрифічних переказів, згідно з якими не всі прокляті янголи разом з Люцифером попадали в глибочінь. Одні, звісно, провалились у безодню, а от інші повисли в повітрі, у хмарах, на яких літають усюди й чинять людям капості бурею, негодою, градом, вихором. Ці чорти й зовуться лунатиками, а в тих, хто народжується «під такою планетою», житиме диявол і аж до смерті буде їх мучити [373, с. 313–320]. Отже, ідучи за своєю природою, «dla niezgody przeto y wewnętrzney woyny Panow chrześciańskich wy Machometani na woynie chrześcian zwycięzacie y miasta y państwa chrześciańskie posiadacie, ze chrześciańie sami z sobą woiuia, do poganow sie udaia. Y iedni przeciwko drugim turkom, tatarom, y macometanow inszych zaciagaią, y z nimi się brataia, y swoich w niewolą machometañską chrześcian daie» [443, с. 19].

Розглядаючи «парсуни» диявольських прибічників, не можна обійти увагою також образ «татар, які танцюють». Танці, що належали до сфери *sacrum*, як зазначає Л. Ушкалов, християнське богомислення рішуче засуджувало, називаючи їхнім «батьком» самого диявола [353, с. 46–47]. «Танечницы, наслѣдучи діавола, єдни коло других кружают, души же свои заражают» [283, с. 124; пор. : 511, с. 16]. Про які б образи танцю не йшлося, барокові письменники наголошують його диявольське підложжя. До реєстру «плясунів», зокрема, входять такі образи, як стародавній вуж у Раю, Іродіядина донька,

«плясуни підвішені за пуп» тощо [353, с. 46–47; пор. : 95, с. 102–103]. Тим часом, образ «танців» у «Новій мірі» Барановича пов'язується насамперед із зовнішніми ворогами, і в уяві барокового письменника ототожнюються з численними нападами монголо-татарських військ на землі України [419, с. 109].

Проміжне становище між світом нечистої сили та світом людей посідають і ті особи, що знаються з нечистою силою або продали свою душу чортові – чаклуни й приспівники диявола. У цьому демонологічному сюжеті ми так само знаходимо образи зжидовілих, турків і татар, які намагаються знищити християнський люд. Ба більше, з огляду на все сказане можна стверджувати, що такі оповідання являють собою типовий випадок літературного заміщення, де поміж казковим змієм, потворним парубком, чорним янголом і християнською концепцією диявола зв'язковою ланкою виступає образ біблійного змія-спокусника: «Woysko ludziey niewiernych smokiem siedmiogłownym, dzieścieć rogow maiaćym nazwać może. Poniewaz ten smok iedną głowę Atheistą, drugą bałwochwalską, trzecią żydowską, czwartą machometañską, piętą apostatską, szustą heretycką, siudmą głowę ma schyzmatycką» [444, арк. 7 нн. (зв.)-8 нн.].

Утім наймогутнішим «приспівником» диявола, згідно з бароковою міфологією, є Антихрист. Звісно, звернення Лазаря Барановича та письменників його кола до образу Антихриста не було чимось унікальним у давній літературі [117, с. 169–181]. Зацікавленість цією традиційною темою в літературі та мистецтві наростає хвилеподібно, обумовлюючись історичними подіями, які відбуваються в ту чи іншу епоху. Так, Середньовіччя спричинило появу численних творів, у яких лунають есхатологічні мотиви [230, с. 285–292]. Епоха Бароко багато в чому була її спадкоємицею, вбираючи й органічно вплітаючи в канву своїх творів різні елементи Середньовіччя, серед яких були й картини Апокаліпсису, дуже яскраві, наприклад, у творах Стефана Яворського. І. Захара слушно наголошує на тому, що Стефан Яворський у своїй книзі «Знамення пришествя антихриста та кінця світу», виданій 1703 року, дотримується 24-го розділу Євангелія від Матвія, у якому мовиться про кінець світу, про ознаки цього кінця, і де є твердження про те, що ніхто не знає достеменно, коли він



буде, але всі знають, що кінець таки настане [92, с. 68–69].

Щось схоже можна побачити і в розробці апокаліпсичних тем польськомовними письменниками «Чернігівських Атен». Як правило, ці теми подано тут в традиційному ключі з морально-повчальною метою, а образ Антихриста при цьому стає одним з головних, оскільки «*ieden tylko Antychryst przed skonzeniem swiata przyidzie, ktory będzie monarchą. Sam ieden na świecie będzie panować, a inszy wszyscy Monarchowie u panowie będą mu służyć u hołdować u kłaniać się*» [444, арк. 92 (зв.)–93].

Загалом есхатологічна концепція, якою керувалися письменники кола Лазаря Барановича, спиралася щонайперше на Об'явлення Івана Богослова: «*Chrystus gdy umarł na krzyżu za grechi ludzkie na ten czas Anioł zstąpił z Nieba y związał łańcuchem wielkim, władzą Bozką smoka iadowitego Lucypiera piekielnego, y zamknął go w przepaści piekielney na tyśiąc lat, żeby nie wychodził y ludzicy nie zwodził. A po tyśiącu lat z ciemnicy wysedł z ciemnicy piekielney, y pobudzi ny wojnę przeciw Chrześcian wernych goga, to iest Antychrysta, y magoga, to iest woysko iego*» [444, арк. 90], – та апокрифічне «Видіння Даниїла»: «*widział Prorok Daniel czterech zwierząt: pierwszy zwierz podobny Lwicy, drugi zwierz podobny Niedwiedzicy, trzeci zwierz podobny Rysowi, czwarty zwierz strasznieyszy od inszych, miał zęby żelazne, paznokcie miedziane, y dziesięć rogow ma na głowie. Między temi rogami wyrosł mały rog, ktory miał oczy człowiecze y wielkie rzeczy mówił, y wojnę toczył z świętymi. Potym przyszedł Sąd... Lwica znaczy krolewstwo Assyriyskie. Niedwiedzica znaczy krolewstwo Pierskie. Ryś znaczy krolewstwo Greckie. Ostatni zaś straszny zwierz znaczy krolewstwo Rzymskie, ktore się ma dziesięć Krolow rozdzielić. Dla tego dziesięć rogow było na głowie u tego zwierza. Potym nastanie antychryst, ktory się znaczy przez rog mały z oczyma człowieczyma, y zwojuje tych dziesięciu krolow, y będzie wielkie rzeczy mówić przeciw Boga y Świętych ludzicy, którzy w Chrystusa wierzą, będą zabijać, potym nastąpi straszny Sąd*» [444, арк. 90 (зв.)–91; пор. : 94, с. 143].

Утім Антихристове пришествя засвідчували також і твори, скажімо, Діонісія Ареопагіта, Юстина Філософа, Івана Дамаскина та інших [див. : 9, с. 140–141].

На той час навіть була створена ціла вервечка форм написання антихристового грецького ймення, загальна сума літер якого дорівнювала числу 666. Так, св. Іреній отримав таким чином ім'я ТΕΪΤΑΝ ( $300+5+10+300+1+50=666$ ), а святий мученик Іполіт – ΛΑΜΠΕΤΙΣ ( $30+1+40+80+5+300+10+200=666$ ) та ΑΝΤΕΜΟΣ ( $1+50+300+5+40+70+200=666$ ). При цьому українські барокові автори добре усвідомлюють питому недосяжність таємниці Антихристового з'явлення для людського розуму, хоч тут-таки додають, що «tu iest Mądrość, kto ma rozum, licz liczbę bestyey, liczby albo wiem człowiecza iest, y liczba iey – 666» [444, арк. 99–99 (зв.)].

Українські письменники XVII століття також особливо наполягають на тому, що Антихрист, на відміну від Божого Сина, «małe początki mieć będzie, gdy od nierządnej niewiasty się urodzi» [444, арк. 92]. Утім він матиме велику кількість послідовників, бо «chitrością swoją nauką fałszywą y cudami fałszywemi będzie ludzkiej wiernych zwodzić y kasać, to iest męczyć ich y zabijać, żeby zatłumił y wykorzenił Imię Chrystusowe» [444, арк. 94 (зв.)].

Під цим оглядом, у контексті ідеологічних змагань і суспільно-політичних подій, Антихрист усе частіше асоціювався із зовнішніми ворогами. Зокрема, з турками, що раз у раз нападали на українські землі й приносили з собою чимало горя й страждань. З огляду на це, наприклад, Іоаникій Галятовський у «Месії» стверджував, що Гог є Антихристом, а Магог – то його військо [див. : 444, арк. 90]. При цьому все це Антихристове військо повинно мати на собі, на правій руці або ж на лобі, тавро диявола, так звану «печатку». Антихрист ставить такі печатки гарячим залізом або ж своїм кігтем, і вона являє собою «obraz własny antychrystow namalowany; drugie piatno imie iego własne, literami wyrażone; trzecie piatno litery, ktore w krótcie liczbę imienia iego będą w sobie zamykać 666» [444, арк. 97].

Ба більше, свого часу, як зазначає Галятовський, «Zonarus zaś y Gedrenus z liter greckich tureckie imie złożyli y Antychrystowi przypisali ΜΑΟΜΕΤΙΣ ( $40+1+70+40+5+300+10+200=666$ )» [444, арк. 99 (зв.)]. Недарма навала турецьких військ мимоволі асоціювалася в уяві книжників з Гогом і Магогом. У цьому разі

така персоніфікація виходить з давніх уявлень про турецьке царство, до якого православна єрархія в Україні намагалася вселити віросповідну неприязнь.

Слід сказати, що для багатьох українських богословів XVII століття відчуття кінця світу ставало дедалі реальнішим. Настання апокаліпсису [див. : 94, с. 143] в більшості українських текстів доби Бароко прямо пов'язувалося з занепадом моралі, непорозуміннями в суспільстві, війнами, поширенням єресей тощо [див. : 119, с. 3], а натуралістичні подробиці жахить, що мали статися в останні дні панування Антихриста, були покликані передати відчуття наближення «страшного дня»: «Ieszcze przed Maiestatem Chrystusowym będzie płynąć rzeka ogniasta, głęboka, y bystra, ktora wszystkich ludziew grzesznych zagarnie y porwie, y do piekła poniesie, iako woda bystra, idąc porywa groble, mosty, y budynki, y z sobą niesie» [441, с. 74]. Ба більше, обвинувачем на Страшнім Суді для тих, хто залишиться, мав постати той-таки диявол. Звертаючись до Ісуса Христа, диявол казав: «Według woli czartowskiej żyli, grzeszyli, lubo ia tym ludziom niezbożnym żadnego dobrodzieystwa nie uczynilem, owszem ich do grzechu y do zatracenia prowadzilem. Pomściście teraz krywdy swoiey nad temi ludźmi złemi, ktorzy twoy Maiestasz Boski grzechami swemi obrażali. Posyła y do piekła ich y karay sam wiecznymi mękami» [441, с. 80].

Тож вітчизняні барокові автори є цілком певними, що від жахливих мук, на які приречені грішники під час Страшного Суду, жоден звільнений не буде.

При цьому особливу увагу барокові письменники приділяли визначенню часу, коли настане Страшний Суд. Скажімо, Іоаникій Галятовський зазначав, що чуда, які чинили Бог-Отець і Бог-Син творилися вночі, тоді ж таки народився і хрестився в Йордані Ісус Христос, вночі відбулося й Воскресіння [див.: 441, с. 66]. Оскільки ж уважалося, що наступний день починався з вечора [285, с. 200], то відповідно Антихрист мав владарювати, коли на Землю зійде темрява, плач і горе. З огляду на це друге пришествя і Страшний Суд також мали відбуватися вночі, а на ранок світ мусив був оновитися. Отож, головне, що має робити людина – вірити в добро й робити добро, а по можливості знищувати Христових ворогів, як представників сатани [див.: 444, арк. 264, 276].

Таким чином, численні описи тих бід та нещасть, які мали статися в «останні часи», у творах вітчизняних барокових авторів свідчить про те, що образ кінця світу поставав у тодішньому письменстві своєрідним топосом, котрий посідав важливе місце у світосприйнятті людини, сформованої в «лабіринтах релігійності».

## **2. 2. Метафізична проблематика**

### **2. 2. 1. Тема швидкоплинності й марності людського життя.**

Однією з особливостей барокових творів є те, що зазвичай вони були живописною мішаниною усяких матерій, тобто задля переконливості думки на тлі з'ясування цих питань постає і ряд інших. Врешті-решт це мало б засвідчити належність українського письменника до західноєвропейського стилю ораторсько-проповідницької прози, а також прищеплення в українській гомілетичній діяльності латинсько-польських моделей: «Західноєвропейський або польський проповідник XVI–XVII століття не обмежувався у своєму повчанні однією темою, навпаки, у своїй проповіді він прагнув подати якомога більше інших елементів, другорядних, залучити до неї різноманітні історичні свідчення [14, с. 124]».

З-поміж різноманіття тем письменники українського бароко звертали пильну увагу на тему життя і смерті. Недарма сама епоха дістала назву «великої руїни», коли життя є швидкоплинним і мінливим, утім смерть залишається чи не одним-єдиним певним явищем.

На цій обставині наголошували у своїх працях В. Перетц [232; 234; 235], М. Петров [238; 239], Д. Чижевський [див.: 388; 389; 390; 391; 392], О. Мишанич [191], В. Крекотень [137], І. Іваньо [98], С. Маслов [171], Л. Ушкалов [див.: 345; 356; 358], А. Макаров [162; 163], О. Засько [91], А. Вальчук [44], Р. Радишевський [487], Б. Криса [141], Т. Рязанцева [274], Л. Конотоп [125], О. Новик [210; 211; 212] та інші. Завдяки дослідницьким зусиллям цих учених

стає зрозумілим, що тема життя і смерті була великим компонентом культури бароко, своєрідним екраном, на який проектувалися всі життєві цінності.

У межах «релігійної всеосяжності» людина постає у першу чергу Господнім творивом. «*Źiemiá iest człowiek stworzony od Páná Bogá: twarzą obrocony ku niebu, á nogámi ku źiemi, aby się niebieskim rzeczom oczymá swoiemi przypátrował, a po źiemijskich rzeczách deptał, to iest niemi pogárdził. Ále oszukány od czártá odmienił ordynáns Boski: twarz y oczy obrocił ku źiemi, á nogi ku niebu, gárdząc rzeczámí niebieskimi, á ponurzaiąc siebie wszytkiego w rzeczách źiemijskich. Kiedy tedy Pan Bog wody łask Duchá S. Spuści ná tę źiemie, - продовжує богослов, - to iest ná człowieká, cále się odmieni: y źiemię, to iest człowieká do porządku, w ktorym go Pan Bog stworzył, przywiedźcie spráwuując to, że człowiek głowe y oczy swoje ku niebu podnosi, to iest rzeczy niebieskie zá wielkie sobie poczyta, nogi zaś obraca ku źiemi, to iest po źiemi depce, źiemią gárdzi, y źiemię sobie zá máluśienką poczyta» [419, с. 229; див. також: 328, арк. 161; 62, арк. 100; 67, арк. 270; 57, арк. 8].*

Розмірковуючи над такою сутністю людської істоти, Лазар Баранович, як і інші письменники того часу, втілює у своїх творах ідею плинності всього сущого у всесвіті: «*dni nasze na zimie są iako cień*» [419, с. 178]. А «великий світ» постає перед людиною у першу чергу як «море страстей мірских» [418, с. 25; пор. : 253, арк. 168]. «*Na morzu droga twoia, y ścieżki twoie na wodach wielkich*» [419, с. 125]. Антоній Радивиловський у слові «Корабль же бѣ посредѣ моря вляяся волнами, бѣ бо противен вѣтр», говорячи про «облудність» світу, подає цілу низку порівнянь, заснованих на різних властивостях моря. «На морю, – каже він, – не может человѣк быти без небезпеченства, а на сем облудном свѣтѣ не может быти без оутрапены, без оутисков...» [254, с. 169; пор. :465, с. 269]. У свою чергу, в «*Pochodnia słowa Bożego*» Яна Кросновського зазначається: «*Prawieć swiat i źiemijskie Państwa, iako burzliwe i niespokoyne morze. Postronne woyny, domowe niezgody i bunty, iako wiatry i wichry iakie, ustawiczne tym morzem kłocą imesziai... Do morza choć całe rzeki, a drugie złoty piasek, iako Ganges, toczas wpływaią, a przecię się насыćić, i napęłnić nie może. Tak ci w Państwach i Krolewstwach*

ziemskich, lubo tak wiele podatkow od ludzi ubogich do skarbu idzie, a przecie iak w morzu nie wiedzieć gdzie się podżiewa, tonie. W morzu często bogate okręty, i złotem naładowane floty, rozbiwszy się toną, a napelność morza nie mogą» [463, c. 2]. Таким чином, той немилосердний світ, у якому перебуває людина, породжує почуття невпевненості та марності (vanitas) («wszystko jest marność») [418, c. 10; 463, c. 383].

Однак, чернігівські письменники, насамперед Лазар Баранович, учили миритися з недосконалістю світу, терпляче переносити різні злигодні. Оскільки «...żaden sługa Chrystusow bez utrapienia nie iest, ieśli mniemasz że nie masz prześladowania, ieszcześ nie począł być Chrzścianinem... Błogosławiony człowiek ktorego Bog karze: karania tedy Pańskiego nie odrzucamy, bo on zrania on y leczy: uderza y ręce iego uzdrowia. W sześciu uciskow wybawi cię, a w siodmym nie tknie cię zle. Wybawy cię od śmierci czasu głodu, a na wojnie z ręki miecza, będziesz się smiał w spustoszeniu» [419, c. 229]. Пливучи оцим мисленним «морем» у церковному човні та маючи за стирників Отців Церкви [419, c. 126], Сина та Святого Духа, -

Uszy na głos nakłonim by nam był słyszany.

Na morzu świata często wstaią wały,

Bez twego Syna kto dopłynie cały

Wiatry y morza mile go słuchaia,

Chocby naywieksze wały wnet stracaia.

Day za sternika Syna kochanego,

Im do płyniemy do brzegu wiecznego.

Niech nad wodami y Duch nosi Święty,

Korab tak będzie zapewnie przyięty [419, c. 315], -

людина пам'ятає, що прямує вона до вічного «берега»: «Gdzie nad niebo się wody rozlewaia, Wałów nie znają, lub wiecznie pływaja» [419, c. 315; див. : 21, арк. 82]. І «пристанищем» цим є насамперед Царство небесне [див. : 253, арк.253; 328, арк. 42].

Відтак «море» та «пристань» виступають «трансценденціями як життя і смерть» [див. про це : 356, с. 65]. До речі, мабуть, саме за цю рису деякі дослідники закидають письменникам другої половини XVII століття брак емоційної свідомості українського культурного континууму [див. : 227; с. 97–99].

Ще одним поширеним під добу бороко образом був «життя – дорога», а людина – «мандрівник» [див. : 171, с. 160–163; 137, с. 9–17]. При тому сам образ може розглядатися з двох позицій: у його дослівному розумінні, і з точки зору того, яку модель розуміння фабули створює *moralizatio*. З огляду на це можна виділити дві головні форми алегоричної подорожі. В одному випадку, вона може бути періодом набування нового життєвого досвіду, вражень, що впливають на все подальше життя, часом змін, внутрішніх перетворень. Може підкреслювати ті зміни, відділяючи два етапи життя [див. також : 509, с. 3-5].

В іншому форма перегрениції – то довге подорожування. Його ціллю є не стільки прибуття до якогось місця «реального» світу, а досягнення конкретного стану: «...droga znaczy życie nasze terażniejsze doczesne, na ktore z drodze powinniśmy sie zgodzić sprziwnikiem naszym, poki żyjemy, powinniśmy sumnienie swoje pokutą Świętą od grzechów oczyścić, żeby sumnienie nasze w dzień ostatni nie oddało nas Sędziemu sprawidliwemu Chrystusowi., pokazując przed nin grzechi nasze, a Sędzia że by nas nie od dał w ręce nielitościwym słudom diabłom, ktorzy na strasznym Sądzie wszystkich Ludziey grzesznych porwą, y w szyie bijąc y za włosy y za ręce y za nogi ciągnąc wrzuca do więzienia piekielnego, z ktorego na wieki nie wynida...» [441, с. 74–75]. Сакральна оптика з тієї форми «дороги» робить земну подорож ходінням шляхом, який Бог визначив для справжніх християн, залишивши на ньому знаки своєї присутності.

Простуючи «середнім шляхом» поміж Скіллою протестанського фаталізму й Харібдою пелагіанства, українські письменники XVII–XVIII століть. змушені були також усіяко противитися намаганням тогочасних вільнодумців поставити на місце Божого промислу природний закон. Вони відмовлялися визнати самотність людини в безконечності світу. Отже, візію світу, що розгортається в межах православної традиції, можна описати, зокрема, так: на небі світить сонце

(«...obraz Oycsa jest obraz słońca» [419, с. 130]), що своїм промінням освітлює «мандрівникові» «дорогу життя», тим самим звільняючи його серце від сліпоти (тут, власне, мотив подорожування поєднується з темою сонця). Оскільки людина є безсилою самотужки подолати безодню, що пролягає між нею та Богом, Бог надав їй провідника («Obraz Syna jest promień» [419, с. 130; 448, с. 44]), за яким слід іти, аби досягнути Царства небесного: «...nadzieie w nim pokładamy u miłość do niego mamy, dla tego Chrystus da w niebie nam zbawienie wieczne» [442, с. 79].

У даній моделі для Лазаря Барановича, як і для багатьох інших українських барокових письменників, характерне поєднання мотиву дороги з біблійним мотивом «виходу» (Книга «Вихід» із «Пятикнижжя» Мойсея). Біблійний вихід був єдиною, даною Богом, можливістю зустрітися з вищою Сутністю. Для того щоб образ Бога став у центрі образної системи уявлень про світобудову, «потрібно було, щоб людська самосвідомість відчула власну вичлененість із природного простору і свою супротивність йому. Характерно, що Яхве знову і знову вимагає від своїх обранців, щоб вони, вступивши в спілкування з ним, передусім «виходили» б кудись в невідомість із того місця, де вони були закорінені до цих пір; так він чинить передусім з Авраамом, а згодом і з усім своїм народом, який Він “виводить” із Єгипта. Цей стан “виходу” явно має в системі давньоєврейської літератури вагомість символу: людина чи народ повинні “вийти” із інертності свого існування, щоб стояти у просторі перед Яхве, як воля проти волі», – вказує С. Аверинцев [1, с. 165]. Українські барокові письменники, як правило, послідовно обстоюють ідею особливого узгодження з Божим промислом.

Отже, дорога до «душі» проходить різними шляхами: «морем» чи то блукаючи «лабіринтом», «долиною сліз» або натрапить на «країну сну», чи то на «ярмарок» заверне. Така «мандрівка» має викликати згадку про біблійний вихід з єгипетського полону, а отже, всі тяготи і небезпечні пригоди, котрі випали на долю давньому народу, всі прояви Божого гніву за зневіру і Божої ласки та допомоги на тому нелегкому шляху. І рятунком може бути лише віра в спасіння.



Услід за євангельською наукою Лазар Баранович намагається донести до читачів таку думку: «Obłokszy pancierz wiary u miłości, a przyłbicie nadzieje zbawienia. Czujcie, stojcie w wierze, mężnie sobie poczynajcie, y zmacniajcie się. Ze wszystkiego serca twego czci Ojca twego, a nie zapominaj stękania matki twojej. Pomni żebyś się nie rodził, by nie przez nie; y oddawaj im iako y oni tobie» [419, арк. 8(зв.)-9]. Утім протестантське розуміння віри як єдино достатньої для порятунку зазнає серйозної критики як з боку католиків, так і православних богословів, оскільки «Dwie ma nogi człowiek Chrześcijański, ktorymi ma iść do Pana Boga: Wiare, bo bez wiary nie podobna podobać się P. Bogu. Y uczynki, bo wiara bez uczynkow martwa iest. Wiele ich tedy iest ktorzy iedną nogą idą na wschod, to iest do Pana Boga, wierząc dobrze; ale drugą nogą to iest uczynkami idą na zachod do Baala, to iest do diabła» [419, арк. 21 нн. (зв.) додаток до I ч.; пор.: 374, с. 160].

Для проповідника ця картина мала ще й інший, більш глибокий зміст, аніж просто заклик до праведного стриманого життя. Заперечуючи лібертинську гадку про вседозволеність у дочасному житті («Heretycy názwanі á Labertate, od wolności mowili, że wolno wszystko ná świecie człowiekowi czynić, y grzechu żadnego nie masz» [441, с. 133–134]), чернігівські апологети зазначають, що людина не здатна врятувати душу лише своїми вчинками. Для цього потрібне Христове милосердя [441, с. 295; пор: 489, с. 30], а самі християни покликані відобразити у власному житті Христа (Гал. 4:19). Таким чином, поява цієї картини була обумовлена інтересом священника до теми страждань Христових, а саме – до мотиву співрозп'яття [21, арк. 117 (зв.); 253, арк. 461–460 (зв.)]. Тому й подорож набуває характеру «хресної дороги», а хрест [див.: 253, арк. 504 (зв.)] стає єдиним вартісним символом життя: «Kochane dzieci moje wzywam was z Chrystusem do noszenia iarzma jego... Inszy światowy ciężar uciska i obciarza cię, Chrystusow zaś ciężar podnosi cię; inszy ciężar ma wagę, Chrystusow ciężar ma skrzydła: bo i od ptaka skrzydła ieśli weźmiesz, jakoby ciężar bierzesz, a im bardziej ciężar odcyмуiesz, tym bardziej na ziemi zostanie: niech sie wroci brzemie, a lata: taki jest Chrystusow ciężar» [419, арк. 8 (зв.)].

Хоча тут варто зазначити, що таке ставлення не було загальноприйнятим. Скажімо, більшість протестантів, окрім лютеран, на відміну від православних і католиків, не визнають і не використовують хрест або розп'яття серед предметів церковної та богослужбової атрибутики. Тому на противагу «єретикам», які закидають православним, що «Prorok Daniel o bałochwalcach napisał: chwalili Bogi złote, srebro, miedziane, żelazne, drewniane y kamienne. Ale y wy katolicy macie krzyże złote, srebrne, miedziane, żelazne, drewniane y kamienne. Y one wychwalacie y szanujecie, y onym sie kłaniaćie, zaczym bałochwalcami iestećie» [441, с. 144], українські барокові письменники зазначають, що, дійсно, хрести можуть бути зроблені з різної матерії, проте «...kłaniają się formie Krzyża S., która forma ma cztery części, iedną w gorę, drugą w dol, trzecią w prawą, czwartą w lewo. Bo pokąd iest forma, pokąd iest Krzyż. Agdy sie forma zepsuie, iuz Krzyża niemasz. Alubo Chrystus na drewnianym Krzyżu iest przybity, iednak katolicy naszymy ze złota, z srebra y z materiey inszey Krzyże czynią y szanują, bo każdy Krzyż iest Obraz tego Krzyża, na którym Chrystus przybity» [441, с. 145].

Ба більше, продовжують українські полемісти, для того щоб людина могла розгледіть «путь креста Господня», хрест було покладено Богом їй в око: «Od mozgu idą duo nervi optici dwie żyłki na krzyż do oczu, wybiegaiąc do mozgu bieżą dwiema liniami y w puł drogi się schodzą y zaś rozchodzą iedna do iednego, druga do drugiego oka. Y tym rozłączeniem Krzyż czynią. A na co Bog położył Krzyż w oku? Na cześć Krzyża Chrystusowego, y visio beatifica, wiekniste szczęście na widzeniu Bozym należy z krzyża pochodzi» [419, с. 46].

Бог нагороджує своєю ласкою тих, хто за ним ідуть. Життя кожної особи знаходить своє місце в Божих планах, людина не є іграшкою, адже вона, як зазначають Іоанікій Галятовський, Антоній Радивиловський, Стефан Яворський та інші, є образом Божим [127, с. 12; 57, арк. 7 (зв.); 62, с. 100; 253, арк. 266 (зв.); 410, с. 4], а отже, істота «вільна», тобто має право на вибір як добра, так і зла: «Bog ludzkiej przeznaczonej do czynienia dobrego nie przymusza... zacząć też y do grzechu Bog ludzkiej nie przymusza, bo iesli by muszał człowiek Bog do czynienia dobrego y złego, byłby człowiek ná świecie niewolnikiem, co się przeciw Jezusowi

Syráchowi, ktory człowieká názywa wolnym y z wolney woli czynioncym dobre y złe uczynki» [441, с. 92; див.про це: 349, с. 31–37]. При тому зло асоціюється в уяві барокових богословів зі славою, багатством, пияцтвом, гордістю, пихою, хвальбою, високими думками, утіхами, розкошами, скарбами, зрадою, хитрістю, заздрістю, ненавистю. Усе це марності цього світу, несталі й нетривалі. Всі вони минуть [419, с. 108; 254, с. 28; 20, с. 456; 443, с. 16; 465, с. 55-56].

На протилежному полюсі «добра» концентруються явища, які асоціюються з приниженими й упослідженими: хвороби, переслідування, муки, біди, жалі, сльози, обиди, рани, наруги, голод, спрага, нагота, убозтво, каліцтво, труди, невчаси, невпокої. Явища ці – «всяке зло», але терпіти його доводиться здебільшого «добрим».

Отож суєтність, марність земного світу ставить людину перед цією проблемою вибору та постійно підштовхує її до пошуків сенсу свого існування. Людина постійно перебуває на роздоріжжі, обираючи поміж «двома шляхами»: «тісним» («правий шлях» – дорога Христа) і широким («лівий шлях» – дорога гріха) [58, арк. 34–34 (зв.); 418, с. 51 (зв.); 410, с. 173; 245, с. 26 (зв.), 410, с. 855; пор.: 462, с. 206]. Звідси постає тема роздвоєння особистості, що відповідає характерним особливостям барокової людини [454], головна риса якої, як зазначає Б. Крива, – неспроможність правильно усвідомити своє місце у світі [141]. Ба більше, складність цього вибору для простих смертних яскраво оприявнює Лазар Баранович, наголошуючи на тому, що на «дорозі-життя» кожного зі смертних обов'язково супроводжує диявол, який постійно спокушає її «марнотами» та підштовхує до гріха: «*Żemiá iest człowiek stworzony od Pána Boga: twarzą obrocony ku niebu, á nogámi ku źiemii, aby się niebieskim rzeczom oczymá swoiemi przypátrował, a po źiemskic rzeczách deptał, to iest niemi pogárdził. Ále oszukány od czártá odmienił ordynáns Boski: twarz y oczy obrocił ku źiemii, á nogi ku niebu, gárdząc rzeczami niebieskimi, á ponurzaiąc siebie wszytkiego w rzeczách źiemskich. Kiedy tedy Pan Bog wody łask Duchá S. Spuści ná tę źemie, - продовжує богослов, - to iest ná człowieká, cále się odmieni: y źemie, to iest człowieká do porządku, w ktorym go Pan Bog stworzył, przywiedzie sprawuiąc to, że*

człowiek głowę y oczy swoje ku niebu podnosi, to iest rzeczy niebieskie zá wielkie sobie poczyta, nogi záś obraca ku ziemi, to iest po ziemi depce, ziemią gárdzi, y ziemię sobie zá máluśienką poczyta» [419, c. 229].

Таким чином, у peregrинації душі до вибавлення людина має навчитися розрізняти істину та неістину (така ситуація напруженого та індивідуального, самотійного вибору, добровільного чи вимушеного, проте обміркованого, у цілому характерна для доби бароко [293, с. 87]). І хоча за своєю природою, «человѣк на сѣм свѣтѣ бѣжит прудким бѣгом не так до доброго, яко до злого, не так до цноты, яко до нецноты» [253, арк. 130], хоча його «вільна воля» постає «сваволею» супроти Божого промислу, отже гріхом, ніхто не сміє забувати, що Бог обіймає цілий світ. Шукаючи його сліди, кожен наповнює сенсом свої дії, думки, життя. Той сенс є рухом до істини і єдиною мірою наближення до неї усвідомлення суєтності життя [141; с. 20-21], що вже само по собі є кроком до духовного очищення [419, с. 314].

Таким чином, барокові письменники, відкриваючи людині таємницю її індивідуального буття, частіше за все наполягають на необхідності долати цю індивідуальність. Тема свободи волі вирішується тут у межах ось такої перспективи: людина може залишитись вірною собі та страждати або розпрощатися з власною волею і підкоритися надособистому закону, тобто по суті перестати бути самою собою. Так чи так, людина повинна пам'ятати, що саме вічність – найвища мета, якої кожен має прагнути. Шлях до неї, на думку письменників чернігівського кола, пролягає через земне життя людини, яке, порівняно з «вічністю», відзначається своєю всеосяжною плинністю і марністю. «Жизнь наша на земли есть движима, – стверджував Димитрій Туптало, – движется растущу с младенчества в юношество, с юношества в мужество, с мужества в старость, движется ходя, сѣдя, ѣздя, дѣлая. Движется и непостоянством фортуны, или счастья: днесь богат, утро нищ, днесь славен, утро безчестен, днесь здрав, утро болен, днесь любимый, утро ненавидимый. Движется и премѣненіем нрава: бывает бо временем добр, временем зол, временем смирен, временем горд, временем трезвен, временем пиянствуяй,

временем к Богу тепл, временем далече отстояй от Бога, временем угождай Богу, временем прогнѣвающ Бога. Убо да вкратцѣ реку: все житіє наше движеніє єсть на земли» [294, ч. 3, с. 565–566]. Таке сприйняття життя знаходить підтвердження, коли йдеться про старість: вона не є тут антитезою до віку юнака з його ставленням до життя, а є тим щаблем, де людина та її діяльність просякнуті силами життя й досвідом: «Stawaj w gromadzie Starców rostopnych, a przyłączaj się z serca mądrości ich, ...a iako roża wsądzo nad strumieniem wod owoc czyńcie, wydajcie z siebie wdzięczną wonność iako kadzidło, wypuszczajcie kwiatki jako lilia, a dawajcie wonność y wypuszczajcie latorośli wdzięczną. Mądrość bowiem zakryta, a skarb, niewidziany» [419, арк. 9 (зв.), с. 178] – а отже, є ще одним кроком на шляху до вічності.

Нарешті, останній щабель на «людським шляху» письменники другої половини XVII століття вбачають у смерті. Саме вона є для них конструктором життя, засобом надання йому довершеності та осмисленості. У їхньому розумінні, смерть залишається чи не одним-єдиним цілком певним явищем [див.: 419, с. 10]. Злигодні й воєнне лихоліття наповнюють тексти письменників доби бароко картинами смерті та Страшного суду [15, с. 13], «albowiem w wielu upadamy wszyscy» [419, с. 10].

За допомогою картин на тему швидкоплинності життя письменники передають містичний страх перед невідворотною останньою годиною. За християнською традицією, страх перед неминучою смертю не повинен переслідувати людину. Той, хто вірує в Божу любов, у безсмертя та воскресіння душі, готовий до смерті. Стверджуючи цю думку, Стефан Яворський у книзі «Камень вѣри» зазначає: «Твердость камене вѣри, от показанія доводнаго, на священных писаниях оутверждаемаго». Смерть тільки зміцнює зв'язок з Богом: людина, що прямує його слідами, входить до неба; завдяки смерті, людина спроможна подивитися на саму себе, на глибинні основи власного існування. І певно, що повернути час назад або зупинити його, для того щоб виправити зроблене, ніхто не здатен.

### 2. 2. 2. Тема смерті.

Якщо головною проблемою семіосфери XVII століття вбачати у з'ясуванні питання: «...кто еси ты? Откуда? И камо грядеши?..» [цит. за: 358, с. 57] і на цьому підґрунті ототожнювати її з інтенсивним пізнанням, стає зрозумілою виключна увага тогочасних письменників до феномена смерті.

Найвичерпнішими критичними працями на цю тему можна вважати студії Д. Чижевського [389], В. Кречотня [137], А. Вальчука [44], Л. Конотоп [125] М. Іванека [див.:454], О. Розумна [265], О. Цимбал [379], М. Корзо [128, с. 105-113] та інших. Завдяки зусиллям цих учених стає зрозумілим, що в добу бароко спостерігається «закоханання в темі смерті» [389, с. 240, 297], а сам образ смерті, що постав «поза межами краси» (Д. Чижевський), був великим компонентом культури доби бароко. На це були свої причини. «Вихід поза межі краси був певною опозицією до попереднього мистецького стилю – ренесансу, який вже занадто велику увагу надавав зовнішній красі, а з другого боку – зворот до інших естетичних вартостей поруч з красою був зв'язаний з загальним прагненням барокко до сильного вражіння, себто до того, щоб захопити людину, повести її за собою за всяку ціну» [390, с. 5]. Ба більше, сам час сприяв цьому зацікавленню. «Трагічний 17 вік – час «руїни» не лише на Україні. Це час 30-літньої війни. У тих країнах, що менше понесли втрат за часи цієї страшної історичної катастрофи, живуть втікачі – живі свідки руїни з тих країв, які доля ґрунтовно спустошила...» [389, с. 50]. «І лицарська смерть у бою, - зазначає Я.Ісаєвич, - і безневинна загибель мирних мешканців, і раптовість змін політичної ситуації, й повсякчасна загроза смерті, втрата майна та суспільного становища – все це сприяло поширенню барокових елементів світосприйняття, таких, як мотив марності дочасного життя й невідворотності смерті, чергування легковажності й гумору зі спалахами підкреслено трагічного сприйняття буттєвих конфліктів» [100, с. 71]. Отже, по слову Я.Ісаєвича, власне історичні обставини більшою мірою спричинилися до того, що осмисленню феномена смерті в бароковій культурі приділяли навіть більше уваги, ніж під добу Середньовіччя.

Надзвичайна зацікавленість танатологічною проблематикою засвідчують, на думку Д.Чижевського, розповсюджені в тодішній європейській літературі трактати «Ars moriendi», приміром, книга про «вміння вмирати» Натана Хітреуса, відома ще з часів Реформації, і «Єдине потрібне» і «Палінодія» Яна Коменського, де автор мав намір «закінчити змалювання усіх «шкіл, через які мусить пройти людина протягом свого життя, главою про «школу смерті» [389, с. 50; див. також : 209, с. 242; 459, с. 136–154]. З-поміж українських творів, що розглядали схожі теми, учений пригадує поезії Касіяна Саковича, Кирила Ставровецького, Климентія Зиновіва, а також «усі ті “пісні світові”, у котрих змальовано непевність життя та смерть як природний його кінець» [389, с. 50].

Зацікавлення проблематикою смерті та есхатології, властиве європейській культурі доби бароко, відзначає і польський дослідник М. Іванек [див.:454; пор.: 493, с. 237; 492]. На його думку, хитросплетені фактори впливу, а саме: православно-візантійський, польсько-католицький та фольклорний, обумовлюють своєрідність потрактування мотиву смерті у вітчизняній поезії [див. : 454, с. 96].

Попри всю свою перейнятість повсякчасними турботами та справами, невтомний «мандрівник» доби бароко пам'ятає, що «человѣк тлѣнен, гноен, немощен и всяким бѣдам подлежащ» [цит. за: 358, с. 57], – та не може випустити з уваги остаточний пункт своєї життєвої мандрівки:

Jesli nie dziska umrzeć jutro trzeba,  
 Smiertelną drogą iędzaią do Nieba;  
 I sám Pán umarł że pożył na świecie,  
 Umiera stáry, umiera y dziecie.  
 Daremno śmierci kto myśli ubieżeć,

Kożdemu w prochu kiedyż tedyż leżeć» [418, с. 479; пор. :511, с. 39-40.

Узагальненим виразом такого світосприйняття є формула: «наближаючись до домовини, ми наближаємося до власної душі» [15, с. 291]. Тож для письменників українського бароко конструктором життя, засобом надання йому довершеності та осмисленості є смерть, що в їхньому розумінні залишається чи

не одним-єдиним цілком певним явищем. Скажімо, Іоаникій Галятовський, пишучи книгу «Ключ», звертає увагу: «не дивуйся, читальнику, тим помилкам, котрі в цій книзі знайдуться, бо та книга такого часу робилася, в котрій більше ми втікали, і на смерть, аніж на книгу тую поглядали, жодного спокою не мала плоть наша, але в усьому печалилася, зовні були війни, а всередині були страхи» [57, арк. 253 (зв.)].

Останнім кроком у цьому напрямку для тогочасного інтелектуаліста є смерть, чий образ, якщо згадати про характерне для барокових письменників зіставлення: «життя – театр» [21, арк. 315 (зв.)], порівнюється з останньою сценою драми. Звісно, «текст», складений з «усіляких справ, розмов, думок, та вчинків», писався протягом життя самою людиною – автором та головним героєм вистави. А глядачами на ній є Бог-Отець, Ісус Христос, як найвищий суддя, Діва Марія, янголи, пекельні чорти та інші [див. : 512, с. 85]. Власне, саме ці глядачі і зможуть належно поцінувати «дійство» і винести свій вердикт.

Таке сприйняття «останньої миті» породжує в людині почуття невпевненості, покинутості, а звідси – страху [57, арк. 480 (зв.); див. про це : 266; 78, с. 13]. Утім, за християнською традицією, страх перед неминучою смертю не повинен переслідувати людину. Це є наймогутнішою спонукою в її русі до далекої мети, а вершинним моментом орієнтації особистості є не стільки збереження себе, скільки бажання отримати вічне життя. Пояснення цьому можна віднайти зокрема в Транквіліона-Ставровецького: «Человѣкъ есть второй мир малый, великую и дивную Премудрость Божию в себѣ заключает: есть бо и небо, и земля, и яже на небеси, и яже на земли, видимая и невидимая: от пупа до главы, яко небо, и паки от пупа дольняя его часть, яко земля. Ибо сія имать силу рождательную и прохождение вод, и звѣров телосораствительных, тако и в сей нижней части человѣка сія суть. Паки же в горней части его, яко на небеси свѣтила, солнце и луна, гром, ветер, сице и в человѣцѣ в главѣ очи и глас, и дыханіе, и мгновение ока, яко молнія, скороспешенно. Наипаче же всѣх ум многозрительный, вся видяй видимая невидимая, и обдержа, яко горстію, скороспешен, проходя невозбранно небо и землю и паки исходит неудержанно,



безсмертен, невидим, самовластен – образ бо єсть невидимаго Бога...» [328, арк. 161; пор. : 62, с. 100; 67, с. 270; 57, арк. 8]. Однак фортуна завжди встигне мудрого зробити дурним, багатого жебраком, вельможного нікчемою [див.: 457, с. 3 і наст.], а смерть і час відкривають марність «зрадливої» краси. Часто свідомість барокової особистості схильна була бачити марність як іманентну властивість самих речей, котрі, на думку, скажімо, Лазаря Барановича, приречені змінюватися та псуватися [419, арк. 4-5. (додат. до I ч.); пор. : 511, с. 40 (II ч.)].

Бридота розкладу в українських барокових текстах, як ніколи сильно, грає роль чуттєвого віднайдення справжньої вартості речі. І, мабуть, не варто дивуватися тому зацікавленню, з яким поетична уява, наприклад, Стефана Яворського, досліджує і описує вигляд небіжчика:

...tam gdzie się korale na twarzy rumienia,  
 Pełne gnoistej ropy potoki się wspiena [sic!].  
 Brwi iak tęczy co widzięczne ku widzieniu były,  
 będą was wzorem strasznych tęcz żaby krążyły.  
 Wnętrznosci szczere bagno smrodliwey topieli,  
 Gdzie robactwo się snuiąc w tey sorosney kąpieli  
 Wszystkiego (ach niestety) trupa wskoz przełaza,  
 Z tąд swądem y powietrza dziw że niezaraża.  
 Gdzie przez gardziel przelazszy nawylot wąż wciekły  
 wygląda z gęby, mając ogoń swoy przewlekay.  
 We wnętrznosciach zgnoionych, przebog grożą myśli  
 iak rozumem to teraz straszydło okryślić [457, с. 1–2].

Власне, за Ф. Ар'єсом, така парадигма характерна для християнського стилю взагалі. Утім «глядач такої вистави» має не тільки побачити свою тілесну нікчемність та марність («śmierć okazuje skutek swoy w nas» [419, с. 120], але й відчути на собі всю вразливість і зболеність, задля чого і вимальовуються картини тілесних передсмертних мук. Так, Іоанікій Галятовський, зображуючи святість душі, на відміну від її тілесної оболонки, приділяє багато уваги картинам катування «тілесної» людини: «Turczyn urzędnik Selimow záto sie

rozniewawszy, kazał Męczenika S:bić kiymi nagiego tak, że ciało iego nápowietrze podskakiwało. Potym kazał tyrán wszystkie ciało iego rzną głęboko nożami od głowy aż do nog, y świecy lniáne wkładác z ogniem w rány. Y topniało iego ciało, iák wosk od ognia. Potym okrutnik pomieście go kazał wodzić...Potym wielki ogień Machomietáni pośrzod [sic!] miasta nałożyli, y w ten ogień Męczenika na spálenie wrzucili, gdzie on żywot swoy skonczył. Y wiele psow na ciało Męczenika Chrystusowego narzucáli...» [442, s. 76]. Ця настанова є вислідом тогочасного панівного мотиву «наслідування Христа», піднесення над власним земним існуванням. «У цьому можна вбачати співзвучність апофатичному шляху прилучення до Бога, зважаючи на те, що саме апофатизм «є головною ознакою всієї Східної Церкви» [70, с. 17].

Наслідуючи Христа в земному житті, людина обирає шлях смерті-муки, бо не звідати страждання означало б ніколи не пізнати блаженства життя небесного [див.: 419, с. 229]. І ніякий страх перед неминучою тілесною смертю не повинен переслідувати людину, адже саме в ній знаходить вияв образ людськості Христа як єдності двох природ – людської і Божої. Відтак, як зазначає Іоаникій Галятовський, людина має пам'ятати, що «двоякая єст смерть и двоякоє воскресеніє. Перша смерть єст, гды грѣшная душа выходит з тѣла и идет сама до пекла на муки вѣчныи, вторая смерть єст, гды душа з тѣлом посполу в останій день вкинены до пекла, жебы там навѣки мучитися. Противным способом воскресеніє первое єст, гды душа побожная з тѣла выходит и идет сама до неба на вѣчноє мешканє. Второе воскресеніє єст, гды в останій день душа и тѣло посполу пойдут до неба жити навѣки. Щасливыи теды сут люде, которыи мають часть в воскресеніи першом, которых душа сама вишедши з тѣла идет до неба на мешканє вѣчноє, бо они и второе воскресеніє будут мѣти...» [58, арк. 30]. Тож не тілесної смерті, а духовної смерті має тільки і боятися людина, що, власне, відповідає спроможності «піднесення над власним земним існуванням», і завдяки чому людина втрачає страх перед смертю, осмислюючи її в контексті *momento mori*. Тож людині потрібна лише віра в Божу любов, що є відповідником вічного життя, точніше універсальною силою всього суцього. Той,

хто підвладний чарам примарного світу речей, є дурнем, той, хто до нього має прихильність, є грішником. Смерть своєю постаттю являє бридоту зла, і саме задля того, наприклад, Іоанікій Галятовський указує на образ смерті й наголошує на тому, що її породжує гріх [див.: 441, с. 75].

Культура бароко широко розчинила двері перед фантазією, перед усіма її химерами. Таким чином, сценою останнього спектаклю бридоти зла є пекло, де посеред вогню разом з чортами горять грішні душі. Жахливі натуралістичні відтворення процесів «post mortem» обіймають твори українських письменників другої половини XVII–початку XVIII ст., скажімо Л. Барановича, архімандрита Онуфрія, С. Климовського, С. Яворського [див.: 418, с. 492 та ін.; 22, с. 56; 457, арк. 5 (зв.)]. Вітчизняні й зарубіжні барокові автори традиційно змальовують пекло як місце темряви, вогню, диму та смороду [пор.: 191, с. 103; 418, с. 513, 515, 517; 55, с. 313; 22, с. 96, 116, 119; 483, с. 147–149, 347–349]. Неодноразово вони вказують, що в пеклі очі грішників «имѣют видити престрашная лица демонскія, уши слышати непрестанные вопли, кличи, стенаніе и скрежет зубный мучимых, ноздри обонят дым и смрад нестерпимый, уста со языком жаждою палимы будут неизреченною и все тѣло огнем горѣти будет неугасаемым» [322, с. 497; 338, с. 36; 405, с. 277; 484, с. 206]. А «хробак сумніву» вічно гризтиме грішника зсередини:

Robak toczy jego oczy,

We wszem ciele cioiga ьmiele

Ach, ich wiele! [244, с. 158; пор. : 441, с. 184–286; 60, арк. 37-37 (зв.)].

Живописні видовища пекла, оприявлені у творах поетів різних країн, не дуже різняться, хоча в західноєвропейській і польській літературі ці описи були, можливо, більш широкими. Окрім традиційної перцепції пекла як місця перебування Диявола – «w pośrodku ziemi iest, ma równą długość, y głębokość na Tysiąc z sześć set stadiy, z czego się staie mil dwieście» [441, с. 287] – у польськомовних текстах давніх писань подибуємо й інші бачення стосовно цієї проблеми.

Так, приміром, схід вважався арійцями райською країною, царством весни та її благодатних дарів. Утім, захід є країною смерті та пекельних мук. Таке сприйняття, як зазначає О. Афанасьєв, пов'язувалося насамперед з уявленнями про сонце, що зникало з небесного зводу за горизонт, наче поринало під землю, а тому захід, де угасало денне сяйво, був визнаний за підземне царство [16, с. 28].

У свою чергу в контексті ідеологічних змагань, окрім заходу, ідея пекла пов'язувалась з північчю. Скажімо, якщо південь за своїм значенням був наближений до сходу, то північ є країною зимової стужі: поширення протестантського віросповідання, що приходило в Польщу саме з півночі й насаджувалося серед католицького люду, наче розхитує візантійську церкву, а тому північ, з якою пов'язувались поняття зими, ночі та зимового вітру, була визнана за потойбічне царство. Там, власне, католиками і було розташоване пекло [16, с. 28]. Розгортаючи цей самий сюжет, уніатський проповідник Кросновський говорить, зокрема, таке: «*sam z piekła ...w stronie północney* (курсив мій – О. Л.) *gniezdzić się a sadowić będą. Ten północny, Luterskiey i Kalwińskiey niezbożności wicher na Kościół S. poburzył... z bluźnierskiey gęby, złościawną wyzionął. On z Krolewstw Chrześcijańskich i Katolickich w Angliey, w Hiberniey, w Szwecyey, w Holandyey, w Niemczech, w Infranciech S. Katolicką starożytną wiarę wywiął. Ov Francją hugonotami, Inderlandy geuzami, Polskie naszę nowymi ewangielikami zaszpecił, Kościoły zburzył, poroynował klasztory, i osoby Bogu poświęcone sprofanował; miasta, prowincye, i krolewstwa, krwią katolicką zboczył» [463, с. 49].*

Варто зазначити, що, створюючи образ смерті, українські письменники XVII ст. послуговуються численними символами, наділеними амбівалентним змістом. Так, вони виявляють особливу увагу до образу моря, що є варіантом стихії води. Вода постає тут то теплою, то холодною, то спокійною, то бурхливою, вона має безліч відтінків і смаків. Політропна природа Води-Долі як першосубстанції зумовлює політропність душ усіх живих істот, а значить їхню індивідуалізацію. Звідси стає зрозумілим чому «мир преісподній» складається з

декількох «місць». І залежно від того, як хто провів земне життя, кожен отримує своє «місце»: «пекло», «чистець», «отхлань» чи «лоно Авраамле».

Переконання християн, що після смерті людини її душа потрапляє не до раю або ж пекла, а в певне «третє місце», сягає давнини. Власне, такі теологи, як Августин, Василій Великий, Кипріан Карфагенський, висловлювали припущення, що душі померлих, перед тим як прилучитися до Бога, перебувають в «ареалі очищення». У 1439 році на Ферраро-Флорентійському соборі Західна церква, конкретизувавши віровчення щодо позагробного життя людини, прийняла догмат про пургаторій. У ньому, зокрема, зазначалося, що душі християн певний час після фізичної смерті знаходяться в метафізичному просторі, де вони звільняються від гріхів. Полегшити страждання померлої людини в чистилищі можуть лише молитви вірян або ж славні вчинки заради спасіння. І хоч православна церква не погоджується з існуванням чистилища, традицію моління та приношення українцями пожертвувань за душі померлих визнає: «Cerkiew nasza wierzy, że za umarłym ludziami ofiary, iałmużny, modlitwy, post, y pobożne uczynki inszesą potrzebnymi y pożytecznymi, ktore za umarłych ludziami żywi czynią. Bo w Xięgach Machabiejskich napisano, że Juda Machabieyczyk dwi tysięcy drachm srebra posłał do Jeruzylem, żeby za grzechy umarłych ofiary Bogu sprswowano. Barzo dobrze y przystoznie to czyniąc, na powstanie pamiętaiąc, bo iesli by sie onym pbitym powstania nie spodziewał, prożno by było y nie do rzeczy za martwych sie modlić, nad to iż obaczył, że tym ktorzy pobożnie za wiarą zesli, zacny to upominek miłości byłzostawiony. Pobożne a święte rozmyzłanie czynić oczyszczzenie za umarłych, aby od grzechow byli rozwiązani» [442, с. 70]. Власне, цей інтервал часу (сорок днів після переходу нею до потойбічного світу), коли молитви віруючих здатні порятувати душі померлих, православні й називають «митарством». Так чи так, залежно від того, як провів земне життя, кожен отримує своє «місце»: «...iáką sprawiedliwy Bog ná uczynki ludzkie patrzy, y tych ludziami do Niebá przed wieki przenáznać, ktorých przeyzrzál zá slugi y vczynki dobre, á tych do pekła naznać, ktorých przeyzrezál zle vczynki...» [441, с. 87].

Окрім цього, неодмінно підкреслюється та обставина, що людині не тільки несила винести пекельних мук, а й узагалі уявити це жахіття. Жах викликали й такі ефекти, як грім і блискавки, що супроводили сцени пекельних мук, полум'я, що виривалося з-під землі та «пожирало» грішників [див.: 441, с. 73]. Такі картини смерті й пекельних мук мають найперше морально-повчальну мету: «...poki żyjemy, powinniśmy sumnienie swoje pokutą Świętą od grzechów oczyścić, żeby sumnienie nasze w dzień ostatni nie od dało nas Sędziemu sprawidliwemu chrystusowi., pokazując przed nin grzechi nasze, a Sędzia że by nas nie od dał w ręce nielitościwym słudom diabłom, ktorzy na strasznym Sądzie wszystkich Ludziey grzesznych porwą, y w szyie bijąc y za włosy y za ręce y za nogi ciągnąc wrzuca do więzienia piekielnego, z ktorego na wieki nie wynida...» [441, с. 74–75].

Ці картини іще більше вражають на тлі Царства Небесного. Варто зазначити, що у творах вітчизняних поетів ця тема певним чином обмежена загальними фразами на взір «горняя отчизна», «вѣчноє селеніє», «небесния двори», «вѣчныє веселія» [22, с. 116, 117]. У «Аполлонової лютні» Л. Барановича йдеться насамперед про шляхи досягнення людиною вічного блаженства – звільнення від семи смертних гріхів, уникнення марноти світу тощо [див.: 418, с. 518–522; пор.: 405, с. 277]. Поодинокі конкретні елементи опису Царства праведних душ як квітучого саду -

Tam wszystko roże, tam wszystko Lilije,

Tam mieszka, kto się, iakośnieg wymyie.

Tam buyne drzewa w owocy bogate,

Tam co weselną wzieli na się szatę.

Kto chce do nieba, niecaу się postara

O nowę szatę, nie ma mieysca stara.

Chrystus iest szata nowa kryie kogo,

Takiego w Niebie oszacuią drogo [418, с. 521; пор. : 165, арк. 298 (зв.)]) - доповнюють згадки про рай у деяких інших текстах збірки, що не входять до названого циклу. Зокрема Л. Баранович протипокладає вічні радощі (солодкий небесний хліб, розмаїті напої, спів янголів та ін.) земним благам, що ними

втішається дочасна людина [див.: 418, с. 432–433]. Подібним чином бароковий письменник добирає образи, які уособлюють певну провідну рису, залежно від конкретного випадку, спираючись на Святе Письмо, вчення отців Церкви (Іоанн Златоуст, Василій Великий) та власну фантазію, створює образ «церковного Раю» і в «Nowa miara starey wiary»: «Idźmy w ten Cerkiewny Ray, nie w lás to iść, gdzie im dálej kto idzie tym więcej drew. Tu im dálej poydziemy, nie ná drwá, ále ná drzwi tráfiemy. Každy z Chrystusem z naywyższym Pásterzem mowi: Jam drzwiámi, przez mię ieśli kto wnidáie, zbáwion będzie, y wnidzie y wynidzie y pástwiská znáydzie. Wiele ich ze wschodu słońcá y z zachodu przyidzie, y usięda z Abráhámem, y z Izáákiem, y Jákobem w krolewstwe niebieskim. Tám sedendo będzie anima doctior, co tu wierzymy tám obaczmy, wiemy iż gdy okaże, podobni mu będziemy: iż go vyźrzyemy iáko iest. Ergo násze, to w Krolestwie niebieskim in Rego obroci się w vcieś Anagramma. Vstąpi Ratio nastąpi Dominica oratio kiedy krolestwo Jego przyidzie. Tam z Jobem: do Wszechmocnego mowić będę, chce się z Bogiem gádać, oco się tu twarzemy, tam się oto oblápiemy...» [419, арк. 12. (зв.); 334, с. 12].

Як бачимо, посилаючись на біблійну цитату, що засвідчувала майбутнє райське блаженство [Іс. 35:10], православні письменники услід за Іоанном Златоустим і Василієм Великим, чиї твори справили помітний вплив на формування вітчизняної есхатології [див. : 74, с. 241], окреслюють небеса як місце перебування святих, мучеників і праведників, де повіки владарюватиме радість, як блаженне місце спілкування із Богом. Урешті-решт рай мислиться як сфера дивовижного світла [162].

Тим часом природа смерті підкреслюється чорно-білим колористичним синтезом, що її супроводжує. Саме такий синтез дістав сакралізацію в епоху «релігійної всеосяжності», де за ним закріпилося значення мудрості та неуктва, грішності та праведництва, життя і смерті. Ці природні барви стали складниками містичної колористики «невидимого світу» [349, с. 181]. Білий колір символізує чистоту, незаплямованість, чесність, радість, велич. А ще він асоціюється з денним світлом, вічним життям, Пресвятою Трійцею, постатями райських мешканців, душами праведників. Власне кажучи, ця «ідея була розроблена в

межах православної традиції візантійськими ченцями, коли світло розглядається як первинна сила, якою просякнуте все Буття, сила, завдяки якій можливе перетворення всіх сутнісних сил людини» [215, с. 163–164]. І якщо в міфології світло функціонує в образі Сонця або певних постатей богів, то в християнстві відбувається проекція світла на домінуючу ідею Софії-Премудрості. Натомість чорна барва є передовсім кольором пекла та його мешканців.

Ця палітра дає людині знання не стільки про навколишній світ у його горизонтальному чи вертикальному вимірі, скільки «як естетичний феномен змінює наше відношення до життя й сприйняття світу» [398, с. 1]. Йдеться про необхідність створення певного внутрішнього простору, як ґрунту для морального *Я* та його пізнання. У свою чергу смерть, як страшна мить, передбачала не спостереження та дискрипцію, а миттєве проникнення, прозріння, миттєве осягнення сутності явища. Гріх буде людині відпущений [448, с. 4 (нн.)], оскільки «...wszytkim Bog do siebie wrota otworzył, wszыtkim zbawienia u żywota życzy wiernym u niewiernym, świętym u zakonnym, mądrym u prostym, słabym u mocnym, starым u młodym nie inaczeу tylo iak słońce» [419, арк. 21 нн. (додаток до I частини)].

Таким чином, структура образу світу у творах українських авторів другої половини XVII ст. була зазвичай триповерховою. Поміж сферами Абсолюту й матерії розташовувалася певна сила, підпорядкована Провидінню. Власне, саме вона орудує долею людини. У польськомовних текстах Лазаря Барановича та письменників його кола ця сила постає в образі смерті, що спостерігає за розкладом та псуванням «речей».

### **2. 2. 3. Тема гріхів і покари.**

Закономірно, що барокові письменники, в основу переліків гріхів покладають той ряд, що подається у «Начатках догматичного богослів'я»: «Седм грѣхов головних: пиха, лакомство, нечистота, гнѣв, заздрость, обжирство и к хвалѣ Божой лѣнивство» [206, арк. 25]. Барокові оратори, щоб вразити читача



всією різноманітністю гріха, збільшують наведений перелік. Так, Іоаникій Галятовський за основу для своєї книги «Грѣхи розмаїтіи» бере виклад гріхів зі складною їх класифікацією. У свою чергу Лазар Баранович показує гріхи, що їх набуває грішник разом із життєвим досвідом: «Наши то грѣхи, гордость наша, наши богатыи ризы, скупость наша, нечистота тѣла нашего, наше скверное житіє, за наше неочищенное велерѣчіє, лобызанія наша блудныи, невоздержаніє в руках наших, обядение наше, зависть наша, ненавидѣніє наша, гнѣвъ наш и ярость, лѣнивство наше...» [20, с. 456].

Загалом, у розгортанні образу гріха, покликаючись насамперед на книги Святого Письма, православні автори не відрізняються від інших [пор.: 463]. Утім у польськомовній літературі другої половини XVII століття наведений перелік розгортається у площині суспільній і поступово переростає в асоціацію з поглядами й позиціями учасників полеміки над істотою «правдивої Церкви». Тож коли українські барокові теологи, приміром, заводять мову про поширення єресі в Україні та за її межами, неправильне трактування церковних догматів, що визначається останніми як відступництво від «правдивої Східної Церкви», а отже, і гріх [419, с. 78], виникає контроверсійна напруга поміж представниками різних конфесій.

Отже, до грішників, приміром, Лазар Баранович долучає тих, хто «mowią, że Syn y Duch S. Nie iest Wszchemocny. Grzeszą y ci, ktorzy mówią, że Chrystus Boskiego Synowstwa swego, ani Duch S. tego nie obiawił Piotrowi, tylko samemu Oycowi tę obiawienie przypisuią» [419, с. 3, с. 78]. Маються на увазі передовсім католики, магометани, юдеї, аріани, соціани тощо. При цьому дана тема поєднується з темою «змішання мов і народів». Відмінність мови кожного народу, який у ході перипетій чує лише себе, а якщо й чує іншого, то не розуміє його «слова», призводить до безладдя міфологічного масштабу. Увагу Лазаря Барановича у цьому зв'язку, безумовно, привертав образ зруйнованого Вавилону, що було викликано, в першу чергу, гординею, у якій люди прагнули перевершити самого Бога, який і став на перешкоді їхньому задуму. З огляду на це варто зазначити, що в тексті значно більше уваги приділяється не стільки

Вавилону як місту гріховному, за що воно має зазнати найстрашніших нещасть – мору, пожеж, вбивств синів, аж до повного зруйнування [див. Книги пророків Ісаї, 13, 14, 21, 47; Об'явлення Івана Богослова, 17, 18, 19], скільки Вавилону як місту відомого «стовпотворіння». Саме під цим оглядом ідеологи українського православ'я, з одного боку, закликають не тільки до милосердя, покори, а й перебувати в єдності, позаяк «w jednym Duchu my wszyscy w jedno ciało iesteśmy ochrzczeni. Bądź żydowie, poganie, bądź niewolnicy, bądź wolni, a wszyscy jednym Duchem iesteśmy napoieni... Jedno ciało, y jeden Duch, iako iesteście wezwani w iedney nadzieie wezwania waszego. Ieden Pan, iedna wiara» [419, с. 3, с. 11]. З іншого боку, попри те, що християнинові «не подобает сваритися, но тиху биті во всѣм, учителну и незлобливу, с кротостѣю показуючи противная» [286, с. 53], український богослов є цілком певним, що православній людині слід не тільки чекати на Боже провидіння, а й самій боротися з відступниками. Відтак, закликає Лазар Баранович, «Kto tedy inaczeu mowi, walczy z Duchem S., z Duchem prawdy, biy się o prawdę aż do śmierci, a Bog za cie zwalczy wszystkie nieprzyiacioły twoie» [419, арк. 12-12 (зв.)(додаток до Пч.)], оскільки «Krwia się Cerkiew zaćięła, krew roz lala wszędzie, Krwią obsitą podrosła, we krwi koniec będzie» [419, с. 72]. Так само неприхильно Іоаникій Галятовський ставиться навіть до тих, хто поруч із «віровідступниками Східної Церкви» може собі спокійно співіснувати. Український богослов наполягає на тому, що численні нещастя в історії України є наслідком саме їхньої гріховності. «Gniewa się Bog, – зазначає він, – na Chrześcian naszych y karze woyną, y niewolą, y chorobami ciężkimi, y śmiercią srogą, y inszemi płagami roznemi, że naszymy chrześcianie waszych żydow bronia, y z państw, y z miast swoich nie wyganiaia... Zaczyn naszymy Chrześcianie powinni waszych żydow kiiem bić, y z miast, y z państw swoich wyganiać, bo na ten czas pokoy da Bog Chrześcianom naszym, y przestanie płagami roznemi Chrześcian bić» [444, с. 264].

Тим часом католицькі публіцисти ці ж такі події в Україні розтлумачують зовсім інакше. «Świętych to wielkich potykało, ktorzy sobie iakoby z okazyey winshowieli, iż w tym miłość przeciw Iezusowi y duszy swey, iego naydroższą krwią odkupioney odważnie pokazowali, – розмірковує Павло Бойма. – Słusznie byś się ze

błogosławionego sobie poczynać miał, gdybyś za wiarę prawdziwą, za imienia Chrystusowego wyznanie męczeństwo podiał. Abyś tym iaśnie pokazał, iako y żywota dla Chrystusa nie załujesz...Inaczezy czyn niewiedzieć iakie chcesz dobre uczynki, płacz, pości, wzdychay, dręcz się, w świętych sie rzeczach kochay, iałmużny występuy, siebie samego na męki okurtne, na spalenie poganskim tyranom wyday, – ogłasza starey wiary nauczyciel S.Cyprian. – Nie zasługi to będzie koronowanie, ale niewerności karanie» [421, c. 53]. Отже, саме «дизунія», яка призвела до «відрубності від Вселенської Римської Церкви» [421, с. 53-54, с. 35], і визнається за гріх [421, с. 28, с. 30, с. 42], є першопричиною тих негараздів, що, будучи Божою карою, випали на долю Греції та України: «Nie mogę Boskiey kary y przymnożenia Tureckiego na Greki inszey naleść przyczyny, tylko odszczepieństwo, y że ...narod umknął się od posłuszeństwa Rzymskiego Kościoła» [421, с. 54-55; 489, с. 169; ]. Тепер же «co daley to więcey ztąd roście serca turczynowi y chrześcian w niewolą się zapędza pogańską, co daley to więcey» [421, с. 55].

Л. Ушкалов стверджує, що назагал для католицької публіцистики потриденської доби втрата вольності як Божя кара над сваволею греків, які збурили церковну єдність, є усталеним сюжетом. Серед письменників, які використовували цей сюжет дослідник називає Бенедикта Гербеста, Івана Дубовича, Теофіла Рутку, Петра Скаргу, Іпатія Потія, Кипріяна Жоховського Томаша Млодзяновського, Яна Кулешу та інших [349, с. 46-47; 350, с. 22-24; 351, с. 12-16].

Отож природним видається, що, на гадку католицьких публіцистів, зокрема Павла Бойми, утиски українського народу з боку єврейських орендарів, шляхти та турецьких військ не є «Божим благословенням», як то твердили православні теологи, спираючись на уявлення про дочасні людські страждання як ознаку богосинівства («Cerkiew Wschodnia im bardzিয়ে prześladią poganie, heretycy, im bardzিয়ে na wolnościiey następuią Politici, Impolitici, tym ona zysnieysza, pomnyża się w ozdobach» [419, с.96]), а є щонайперше знаком гріховності. Недарма ж бо «y na żydow prześladowanie Pan Bog dopuścił, że rozproszeni są po całym świecie – on niekiedyś narod wybrany y święty – a nie dla

tego rzeczesz że go Bog miłuię... a ze go bluźnił y weń iako była potrzeba nie wierzył» [421, с. 56]. А ще найкраще, – продовжує уніатський богослов, – це може засвідчити той факт, що коли «Pan Bog z miłości karze, w prześladowaniu rosną chrześciance... W Greckiey zaś disuniey chrześciance coraz ubywa, y ona w niewolę pogańską, a z tą y odmianę wiary niezmierną moc wiernych przyprowadza. Y nasza Ukraina tego świadkiem, bo gdy by się iuż nieposłuszna Ruś Pasterzowi naywyższemu oddaiąc, y siebie y chrześciance z sobą złączonego uzałila» [421, с. 56-57].

Попри такі звинувачення у відрубності Східної Церкви від Вселенської Римської Церкви західні богослови наводять чимало історичних фактів, що свідчили про церковну єдність від самого Хрещення до 1300 року [490, с. 8]. На їхню думку, щонайпереконливішим свідченням цього може бути те, що навіть руські володарі, будучи людьми грецького обряду, просили королівської корони не в грецьких патріархів, а в Папи Римського.

Ідеться, скажімо, про руського князя Данила, який після монголо-татарської навали спорядив посланців на XIII Вселенський собор у Ліоні до папи Інокентія IV, обіцяючи з усіма своїми землями прийняти римську віру та бути покірним апостольській Римській столиці. Проте, завважує Іоаникій Галятовський на противагу латинникам, «Daniel, koronę otrzymawszy, Krolem się wszystkieu Rusi tytułował, a w greckieu wierze postaremu trwał, rzymskieu zaniechawszy. Zaczym Daniel Romanowicz według powieści historika Strykowskiego nie był iedney wiary z Kościołem Rzymskim» [442, с. 29-30].

Натомість Іоаникій Галятовський виводить сюжет про те, що ще за часів панування Володимира Мономаха царська корона дісталася руським монархам від грецького царя Олексія Комнина, а князівська корона – від Генуенського гетьмана. Відтак, – підсумовує елєцький архімандрит, – потреби звертатися до Римської столиці за благословенням й коронацією взагалі не було [442, с. 39-40]. При цьому українські барокові автори, на що звертає увагу Л. Ушкалов [348, с. 125; див. також: 502, с. 47, с. 58, с. 154-155, с. 160], обстоюючи ідею вселенської Східної Церкви, виводять лінію історичної тяглості: Єрусалим –

Константинополь – Київ: «nie od Zachodney, ale od Wschodniey Konstantynopolskiey Cerkwie Ruska ziemia chrest ś. przyięła. A ta Cerkiew z Ierozolimskąą iest iedna y taż , co apostolska, a nie insza, na ktory tam Iakob ś., a tu w Konstantynopolu Andrzey naprzód weznany apostołowe siedzieli y swoich sukcesorow albo następcow zostawili...» [419, с.102].

Отже, допоки грішник перебуває на цім світі, він повинен пам'ятати не лише про хвороби, епідемії тощо, а й про причини, що призводять до цих нещасть. Своєю чергою Лазар Баранович і письменники його кола, своєрідним чином витлумачуючи історію й адаптуючи її до міжконфесійної суперечки того часу, зуміли досить вміло охарактеризувати тогочасну релігійну та історичну ситуацію в Україні.

### **Висновки до другого розділу**

Як бачимо, українська польськокомовна проза другої половини XVII століття в атмосфері співіснування, сперечання конфесійно різних форм християнського благочестя розгортає образ Христа згідно з богословсько-догматичною парадигмою. Теми «проображення», «страстей», «співрозп'яття», «наслідування» тощо, розгортаючись у межах полемічної літератури, визначалися жанровою специфікою, станом і потребами тогочасної української людності в духовно-релігійному діапазоні дійсності. Тим часом своєрідність опрацювання Богородичної теми вітчизняними авторами позначається насамперед поєднанням загальної специфіки національної барокової традиції з європейськими, зокрема польською, позаяк у ті часи культ Богородиці в Польщі набуває потужних масштабів. Якщо польське письменство часом пов'язували у своїх творах роздуми над образом Богородиці з ідеологією «сарматизму» в середовищі польської шляхти, то українські полемісти трансформували цю тему, підпорядковуючи її національним вимогам. Вплив польської культури, а відтак розширення суворих меж релігійного канону спостерігаємо в потрактуванні вітчизняними письменниками образу Марії-заступниці України.

При цьому явища демонології й демонічного героя стають сенсовним фокусом теми добра та зла, їхнього вирішального значення в долі православної людини як послідовника Христа, адже саме демонічне стає провідником світу зла у світ людини.

Аналіз опрацьованих текстів засвідчує, що світоглядна концепція уявлень про барокове дочасне життя має цілу низку власних моделей: приреченість на муки й страждання, страх перед завтрашнім днем і заклик миритися з недосконалістю світу, ілюзорність життя, пошук сенсу існування, смерть як перехід у вічність. Характерно, що образи, якими послуговуються літератори для розкриття цієї теми (людина – подорожній, життя – мандрівка; корабель, море, пристань тощо), здебільшого є традиційними. Тексти античності та Святого Письма були їм надійною основою для своєрідних творчих трактувань чільних сюжетів і образів, підлягаючи певній морально-повчальній меті, а саме мистецтво помирати (*ars moriendi*) розгорталось в межах демонстрації людиною влади над собою та свого вміння «стояти над життям».

Зазначені теми часто безпосередньо поєднуються з темою гріха та покари, що розгортається у площині суспільній і поступово переростає в асоціацію з поглядами й позиціями учасників полеміки над істотою «правдивої Церкви».

## РОЗДІЛ ІІІ

### ОСОБЛИВОСТІ ПОЕТИКИ ПОЛЬСЬКОМОВНОЇ ПРОЗИ ЛАЗАРЯ БАРАНОВИЧА ТА ПИСЬМЕННИКІВ ЙОГО ГУРТКА

#### 3. 1. Жанрові особливості

На другу половину XVII століття припадає так званий другий період розвитку полемічної літератури, що бере свій початок власне з 1630 року і пов'язаний з ім'ям Петра Могили та зорганізованою ним у Києві академією. Завдяки високій культурно-освітній активності академія посіла провідне місце в культурному та літературному житті тогочасної України й мала значний вплив на культурний і літературний розвиток православно-слов'янського кола. Тому православні представники полеміки були переважно вихованцями Києво-Могилянської академії, а їхні полемічні писання набувають посутньо нових рис. З одного боку, виплекані старожитньою українською школою поети, риторичні філософи та богослови мали бути передовсім «Божими войовниками», здатними вправно чинити опір «ворогам Христової Церкви», а з іншого — вони усвідомлювали, що національно-культурна самобутність українського народу уможлиблювалася лише шляхом активного засвоєння європейської освіти та культури. Саме під таким кутом зору ідеологи українського православ'я завзято сперечалися з протестантами («Alphabetum rozmaitym heretykom niewiernym dla ich nauczania i nawrócenia do Wiary Katholickiej od Prawowiernych Katholików napisane» [441]), із юдеями («Messiasz prawdziwy, Jezus Chrystus, Syn Boży, od początku świata przez wszystkie wieki ludziom od Boga obiecany i od ludzi oczekiwany» [444]), з мусульманами («Łabędź z piórami swemi a darami boskiemi Chrystus prawowiernemu narodowi chrześcijańskiemu, łabędziowym piórem swej mądrości Boskiej wypisuje przyczyny, dla których długo trwa na świecie sekta mahometańska...» [443], «Alkoran Machometów nauką heretycką i żydowską i pogańską napelniony od Koheletha Chrystusowego rosproszony i zgładzony» [440])

тощо. Однак головним у релігійному письменстві старої України повсякчасно були контрверсії між Західною та Східною церквою, позначені трагічними рисами «війни Русі з Руссю».

У 1668 році віленський католицький публіцист, українець за походженням, Павло Бойма написав трактат «Stara wiara» [421], де обґрунтував основні твердження уніатів: Христос залишив своїм заступником апостола Петра, Петра наслідують римські папи, Русь прийняла християнство тоді, коли грецька Церква була ще в єдності з римською. При цьому він намагався довести, що православна віра не вирізняється своєю давністю, а отже, тогочасна Східна Церква взагалі не може вважатися «правдивою». Ба більше, до недоліків останньої автор зараховує й те, що вона не множитья, як це було в перші віки християнства, а маліє, адже влада «східних патріархів далі Греції, Московії, Італії та України не поширювалася», а після відщеплення від Римської Церкви жодного народу до Христа словом Божим, ані «оповідкою» з Євангелія вона не навернула. У цій книзі передусім наголошується на тому, що православні пастирі ведуть свій народ на душевну погибель. Поруч із цим католицький публіцист, викладаючи свої аргументи проти православних, підкреслював незавидне становище останніх на Русі, звинувачував їх у безпросвітності й невігластві, оскільки, мовляв, східній Церкві бракує учителів і проповідників Божого слова, бо ті, що залишаються в Україні, ледве можуть написати своє ім'я, а ті, що приїзять із Греції, шукають тут лише користі. Зрозуміло, що проблема освіти, так само, як і решта, більшою мірою пов'язується з проблемою істинності віри. Отож, «віднімання наук, що ними Греція перед своїм відступництвом від Церкви Римської славилася» також визнається за ознаку гріховності тогочасної східної Церкви.

П. Бойма цілком переконаний у правдивості римської Церкви. Автор засуджує нетерпимість православних щодо римо-католиків, водночас сам виявляє нетерпимість, називаючи православних схизматиками. Назагал, пам'ятка дає сумарій доводів, якими оперували уніати.



Ця книга набула великого розголосу і по суті стала приводом до написання польськомовного трактату Лазаря Барановича «Nowa miara starej wiary» (Новгород-Сіверський, 1676) [419], що складався з двох полемічно-публіцистичних частин — «O władzy S. Piotra u Papieżow rzymskich» та «O pochodzeniu Ducha Świętego», — ряду вступів-звернень, зокрема до Богородиці, Бойми, читачів («Od cerkwi wschodniey», «Do Pawła Boymy», «Do łaskawego czytelnika», «Bogarodzico dziewico słoworodzico rodz y moie do ciebie słowo»; II cz.: do czytelnika; wstęp do wtorey części «O pochodzeniu Ducha S. od Oycy») та післямов до кожної частини (Przyd. I: «Tym co się w przydatkach kochają: czemu sie Ruś bardziew Chrystusa niż Piotra trzyma», «Czemu od Rzymu starego stroni stary rusin», «Modus sine nodo: pokoiu Rzymianom z Rusia in duo divisit»; II: «Votum starey Ruśi», «Do pilnego czytelnika z siwą proźbą autor umyka», «Zoilowi»), і близько 30 віршів наприкінці твору. Лазар Баранович, підкреслюючи, що, скажімо, тогочасна єзуїтська пропаганда здобула чималих успіхів серед панівних станів православної суспільності, закликає противитись «вітрам західних наук», тим самим піддає ґрунтовній критиці католицькі догмати. Чернігівський архієпископ запрошує православних розпочати полемічну боротьбу. На цю «пропозицію» пристав Іоаникій Галятовський зі своїми творами «Stary kosciół», «Rozmowa białocerkiewska» та «Фундамента»[448; 445; 442].

Жанровий фонд польськомовної прози Лазаря Барановича та письменників його кола складають адаптовані до релігійно-політичних потреб трактати. За словами Д. Чижевського, для ведення релігійної полеміки, пропаганди ідей саме цей жанр виявився найбільш ефективним [389, с. 333]. Цей термін використовується на позначення науково-теоретичної праці, у якій розглядається складна проблема, всебічно обґрунтується нова концепція автора [157, с. 678, див. також: 156, с. 496; 247]. Для трактату властива суворя послідовність викладу думок. Утім специфічною рисою в ньому є діалогічна форма, що мала в Україні упродовж XVII—XVIII століть значне поширення. Досить пригадати тут такі твори, як «Книга души, нарицаемая злото» Петра Могили, «Rozmowa białocerkiewska», «Fundamenta, na ktorych łaćinnicy iedność Ruśi z Rzymem

funduią», «Messiasz Prawdziwy Jezus Chrystus Syn Bozy» Іоанікія Галятовського, «Nowa miara starey wiary» Лазаря Барановича, «Ilias oratoria» Лаврентія Крщоновича, «Разглагольствіє тектона, си ест древодѣла, с купцом» і «Разговор гражданина с селянином да с пѣвцом, или дячком, церковным» Феофана Прокоповича, «Вопросы и отвѣты краткіє о вѣрѣ и о прочіих ко знанію христіанину нужнѣйших» Димитрія Туптала, «Бенкет духовный», «Поученіє о святых, о добродѣтелях богословських, о заповѣдех Божіих, о казнях и карах церковных», «Краткое поученіє о седми сакраментех или тайнах церковных», «Слово к народу католическому» тощо [див. про це :358, с. 98]. Жанровою парадигмою цих текстів є катехісис — «сократівський» діалог доби середньовіччя.

Як відомо, літературний «сократівський» діалог розвинувся з усних бесід Сократа, знайшовши своє найдовершеніше власне втілення в «діалогічній поезії» Платона, і являє собою, перш за все, форму пошуку «ідей», що в катехісисі постає «об'явленням мудрості абсолютного порядку» [358, с. 102], як-от у трактаті Лазаря Барановича «Nowa miara starey wiary»:

«Rzeczysz: Od drzewa pochodzi owoc y na gałęsce przebywa, a przecie to nie szkodzi, aby z gałęski owoc nie pochodził.

Odpowiadam: Owoc y na gałęsce przebywa y odpoczywa, a y z gałęski pochodzi owoc, y na drzewie przebywa, y odpoczywa, iako przyczynie y korzeniu, z ktorego y gałaska sama wynika pospolu. Nie pochodzi z drzewa owoc z gałęski, iako z przyczyny przez się, ale pochodzi z drzewa gałęski. Y może być korzeń bez gałęski, y gałaska bez owocu, co o Bostwie.nie może się tak rozumieć» [419, с. 164].

Як зазначає Л. Ушкалов, «відпочаткова заданість ідей кардинально змінює прагматику жанру: Сократове «полювання на ідеї» стає мистецтвом щиро дидактичним», а «катехісисні персонажі [...] навзагал позбавлені міметичного виміру, виявляючи себе власне номінаціями запитання та відповіді» [358, с. 102].

Іще однією особливістю трактату є власне виклад матеріалу, що доповнювався авторською аргументацією, підкріплювався численними прикладами, цитатами та посиланнями на історію.

Прагнучи надати своїм текстам якомога більшої переконливості, окрім богословської догматики, письменники кола Лазаря Барановича наповнюють зміст короткими оповіданнями різних жанрів, що називалися «прикладями». Повсякчасне їхнє застосування, скажімо, в проповідницьких текстах спричинили, за словами І. Чепіги, «компілятивність української проповіді цього періоду» [382, с. 67]. Те саме можна сказати й про полемічні трактати.

Система жанрів оповідних риторичних прикладів, що розроблялася викладачами риторики та поезики в українських школах XVII—XVIII століть, виходить із вчення Аристотеля, який розподілив риторичні приклади на два види: казус (для обґрунтування тієї чи іншої думки, тієї чи іншої тези оратора можуть наводитися приклади, які дійсно мали місце в минулому; сюжет такого прикладу має, так би мовити, історичну основу, тому такий приклад можна назвати випадком) і фабула (для обґрунтування тієї чи іншої думки, тієї чи іншої тези оратор може наводити приклади, що в реальності ніколи не відбувалися, власне, є вимислом самого автора або просто зразком фольклорної чи літературної традиції; сюжет такого прикладу має, так би мовити, фіктивну основу). За словами В. Кречотня, професори Києво-Могилянського колегіуму в класифікації прикладів ідуть услід за Аристотелем, хіба що з певною деталізацією [135, с. 93]. На потвердження своєї думки дослідник наводить визначення прикладу з однієї з українських риторик першої половини XVIII століття: «Приклад буває двох видів: один є викладом того, що було; другий же є те, що зроблено й придумано самим оратором» [135, с. 93].

За джерело матерій для оратора й письменника доби бароко правила історія священна та світська. Згідно з таким поділом історії українські теоретики літератури XVII—XVIII століть поділяли приклади-казуси на підвиди.

Перший підвид прикладів-казусів, запозичених із священної історії, що викладається в книгах Святого Письма, у книгах з історії церкви, у різноманітних творах про життя й подвиги святих, складають легенди [135, с. 93].

Українські теоретики словесного мистецтва XVII—XVIII століть виділяли також белетристичні приклади, чий сюжет має фіктивну основу — фабули [135, с. 111].

Звичайно, кожна жанрова модифікація обумовлюється своєю тематикою, а у випадку польськокомовної полемічної прози — ще й аудиторією, для якої складається текст. З огляду на це, оповідання-приклади, що їх використовували Лазар Баранович та Іоаникій Галятівський, поділяються на дві основні категорії: легенди та всі різновиди притч (фацеції, міфи, байки, історії, пророцтва).

Легенда — літературний жанр, на позначення якого використовували уривки Святого письма, житій і «страстей» святих, що зачитувались під час церковної відправи або монастирської трапези. До основних ознак легенди належать «обмеженість сюжету та тематики сферою християнських релігійних уявлень; дидактична спрямованість оповіді; об'єктивна незвичайність, надприродність, чудесність зображуваних подій або відповідне суб'єктивне трактування їх оповідачем, зумовлені необхідністю потрясти, вразити, приголомшити слухача (читача)» [135, с. 93].

Терміном «легенда» послуговувалися і для позначення невеликих релігійно-дидактичних оповідань про чудесні події, які мовбито траплялися з людьми, звірами, рослинами та неживими предметами з волі Богородиці, Бога, святих, добрих і лихих демонів тощо.

Приклади-легенди були найпопулярнішим жанром оповідної літератури ще з доби Середньовіччя, бо найоптимальніше відповідали «екзальтованій психіці людей» того часу, «їхньому поглибленому інтересу до деталей релігійної “історії”, надто скупі освітлюваних канонічними християнськими книгами, їмньому потягу до всього незвичайного, чудесного» [135, с. 153; 380, с. 4]. Під ту пору в Україні набули розповсюдження найрізноманітніші цикли на взір апокрифічних євангелій, маріїнських збірок чи переказів про святих та поважні збірники типу патериків, четьїв, прологів, «Великого зеркала». Ця ж традиція має продовження і в період бароко, коли активно поширювалися збірки оповідань-міраклів, що спиралися як на місцеві матеріали, так і на популярні

сюжети західноєвропейської літератури, зокрема «Небо новое», «Скарбница потребная» і «Skarb rochwały» І. Галятовського, «Руно орошенное» Д. Туптала, анонімна «Гора Почаевская», «Parergon sudow» А. Кальнофойського, «Phenix tertiato redivivus» Я. Суші [див.: 352, с. 9].

Модифікації легенд про Христа, Пресвяту Діву, святих мучеників, з одного боку, і Магомета та інших — з другого, є важливим елементом композиції польськомовних творів письменників гуртка Лазаря Барановича. Певно, що основним покликанням таких сюжетів було пропагування християнських істин з метою навернення до правдивого життя. Скажімо, щоб довести своїм супротивникам істинність православного віросповідання, а отже, істинність Православної Церкви, українським полемістам достатньо було навести відповідну легенду про те, «iż nie słuca Bog modlitwy heretyckiey, a Katolickiey modlitwy słuca», що мала засвідчити слушність висловленого доводу: «Ariáni heretycy zá czásu Wálensá Cesarzá heretyká Cerkiew Katholikom odięli. Święty Bazyli wydał táki dekret, mowiac: zamlnicie y zápieczętuicie Cerkiew y straż postawcie z oboiey strony. Niecháyże Aryáni trzy dni y trzy nocy modlą się Bogu swemu y to proszą, áby się im same drzwi Cerkiewne otworzyły. Co ieżeli będzie, Cerkiew przy nich ná wieki zostanie. Á my, Katolicy, iednę noc ná modlitwie strácymy. Iesli sie nam drzwi Cerkiewne i zamki same otworzą, naszá Cerkiew, y práwa do niey Aryáni nie máią. Przyięli Aryáni dekret i nie spiac trzy dni y trzy nocy u drzwi Cerkiewnych wołali, á dlá ich krzyku drzwi Cerkiewne sie im nie otworzyły. Dlá tego z hańbą y ze wstydem odeszli. Potym Święty Bazyli z Katolikámi, przed Cerkiew przyszedszy, kazál wołac: Airie Ieleyson. Co gdy uczynili, wnet mocą S. Modlitwy drzwi sie otworzyły, zapęty y zamki odpadli ták, że sie ościány z wielkim szumem drzwi uderzyły. Tym cudem przy Katolicach Cerkiew zostála y wiele Ariánow do Katolickiey Wiáry sie náwroćilo» [441, арк. 3нн. — 3нн. (зв.)]. Прикметно, що в цьому разі під «katolikámi» розуміються, власне, люди православні, позаяк термін «католицький» зберіг свою первинну етимологію — «соборний»: «Katolicka to iest soborna Apostolska Cerkiew». З огляду на це, Іоанікій Галятовський і себе називає католиком Східної Церкви. Те ж саме

спостерігаємо й у «Новій мірі» Барановича: «Wyznanie wiary starej Greckiej jest Katholickie: bo się po wszystkim świecie rozlewa» [419, с. 82].

В іншому ж разі перед монахом Теофаном за посередництвом «człowieka barzo straszego» відкрилася брама, що вела до потойбіччя: «Theofan zakonnik zarażony był herezią Nestoryanską. Y potym iednego dnia o dziewiętey godzinie obaczył Theofan, który do niego mowił: chodź, obacz prawdę. Y prowadził go na miejsce ciemne, z ktorego wilki ogień wychodził. W tym ogniu widział Theofan Nestoria heretyka, który naświetszą Bogarodzicę bluźnił, nie chcąc zwać Bogarodzicą. Tamże widział Ewtyhenesa, Apolinara, Dioskora, Sewera, Ariusza, y heretykow inszych. Y słyszał głos od onego człowieka straszego: to iest miejsce zgotowane heretykom y bluźniercom. Y na tan czas Theofan do wiary Katolickiey nawrocił» [447, арк. 21-21 (зв.)].

Емоційна, естетична впливовість оповідання про ту чи іншу подію, зумовлювалася незвичайністю й таємничістю. Це мало викликати в реципієнта відчуття трепету й остраху. Як бачимо, у зазначеному вище сюжеті зображення жахливих картин пекла, де мучилися за єретицтво чільні представники аріанства, обумовило перетворення грішника на праведника. У іншому разі непослух нечестивця призвів до смерті: «Starosta Alexandriyski Balarius Arianin tak srodze Katolikow dręczył, iż śmiał zakonnikow y mniszki iawne obnażone uprzęsierzy bić. Do nego Antoni S. List napisał taki: widzę nad tobą gniew Boży. Prezstań tego nad Chrześciany morderstwa, abyś w gniewie Bożym, który iuż na cie, spać ma, nie zginął. Przeczytawszy list, wzgardził y, nań plunowszy, na ziemię rzuścił, y posła znieważył. Po piątym dniu rękę Panska poznał. Koń, który nad inne był ćichy, zębami go stargał. Z niszczego się nań rzuciwszy y nogami go tak zabił, że trzeciego dnia ledwie doczekali» [447, арк. 7 (зв.)].

Звісно, українські барокові автори назагал добре усвідомлюють, що першорядним елементом тієї чи іншої легенди виступає чудо. А отже, серед прикладів такого гатунку особливою популярністю користувалися сюжети, в основі яких лежать чудеса-з'явлення. Перед персонажем можуть поставати святі, янгол, Христос, Богородиця та ін. Так, під час ведення полеміки про

«pochodzenie Duchá S. od Oycá samego», а це питання було, за словами М. Сумцова, справжнім «яблуком розбрату» між Західною та Східною Церквою [303, с. 135], І. Галятовський включає свого до тексту таку легенду: «Grzegorzowi Cudotworcy Przeczysta Bogárodzicá z S. Ianem Jewangelista pokazála się, y przez tego z Jewangelistę podála iemu o Troycy S. taką náukę: ieden Duch S. od Bogá Początek y bytność máiący, ktorzy przez Syná pokazał się Ludziom. Obraz Syná doskonałego doskonały. Dáley nápisano: przez ktorego obiáwiá sie Bog Oćiec, ktory iest nad wszystkiemy y we wszystkich. Tu musisz, każdy Człowiecze, wierzyć, że Duch S. od Oycá sámeo przed wieki pochodzi, y początek y bytność swą ma, á od Syna nie pochodzi» [448, с. 11]. Поява Богородиці перед святим Григорієм Неокесарійським та її промова до нього уже самі по собі мали засвідчити безсумнівність висунутого аргументу.

Чудо-з'явлення може відбуватися й тоді, коли герой оповідання перебуває у несвідомому стані, скажімо, під час молитви, у хворобливому стані чи в передсмертному маренні, або ж уві сні. Типовим у цьому зв'язку є сюжет, що мав би спростувати вагомість Флорентійського собору. Після його завершення, - зазначає Іоаникій Галятовський, - «posłowie Ruscy, Symeon Hieromonach y Thomasz Twierski, ktorzy byli przy mitropolićie Kijowskim Izidoru Apostacie ućiekli, że Laćinnicy ich do swey Herezyey przymuszali. Na tey drodze ućiekaiącemu Symeonowi Præzbiterowi pokazal sie we snie S.Sergiusz, po śmierći swey Ihumen Radoneżski Cudotworcy, y mowił: czy wzięołeś Błogosławienstwo od Marka Epheskiego Episkopa stopy Apostolskie nasladuiącego? Odpowiedział Symeon: wzięołem błogosławienstwo od niego. Mowił do niego S. Sergiusz: coś od S. Marka przykazano, przepowiaday gdziekolwiek poydziesz, wszystkim Prawoslawnym. Wstawszy od sna Symeon powiadał te widzenie swe Thomaszowi Twierskiemu Towarzyszowi swemu podroźnemu. To napisano w Zyciu S. Sergiusza Radoneżskiego Cudotworcy, mieśiáca septembra, 25 dnia» [448, с. 64]. Наводячи легенди такого ґтибу, чернігівські автори йшли вслід за давньою традицією християнських книжників, дуже розвиненою, зокрема, і серед католиків. Відповідно, під час полеміки з представниками католицького світу українські автори з метою

переконання намагалися використовувати їхню ж таки зброю. Або ж інший перебіг подій: «Genadius Carogrodzki Patryarcha z tego świata wyszedł, y przed śmiercią u ołtarza w cerkwi się w nocy modląc, obaczył straszego czarta y krzyżem go S. Odganiał. A czart rzekł: idęc, y po twej śmierci wrocę się, y wszelakim sposobem Cerkiew gubić będę. Y tak było, iako czart z Bożego dopuszczenia powiedział, bo potym wielkie na Cerkiew Bożą nawalności od heretykow Arianow nastąpi» [447, арк. 19 (зв.)]. Ідеться про константинопольського патріарха Геннадія, який передвіщав загибель церкви грецького віросповідання. Зрештою, ці віщування здійснилися, адже 1453 року Константинополь було захоплено турецьким військом.

Цікавими є легенди про чудеса-пророцтва, що ними щедро насичений «Mesiarcz prawdziwy» Галятовського. Трепет у тогочасної публіки мала викликати також та обставина, що віщуни могли передбачати не тільки євангельські події. З огляду на це цікавою видається легенда-пророцтво з «Alfabetum rozmaitym heretykom» Галятовського, в якій автор згадує про те, що колись північний монарх підкорить Турецьку державу. Відтоді почнеться падіння мусульманства й обернення мусульман на християн. Таким чином, Галятовський, сприяв поширенню думки про те, що власне Московська імперія є обраною для того, щоб звільнити східних християн і підкорити мусульманський Схід.

Та все ж таки головними персонажами легенд, що вводилися до польськомовних текстів письменників кола Барановича, були Богородиця, Христос чи Святий Дух. Їхньою провідною рисою є божественність, а отже, всесильність. Українські письменники другої половини XVII ст. особливо наполягають, і тим самим намагаються переконати своїх супротивників (насамперед, прихильників раціоналістичної «аріанської» христології — соцініан і кальвіністів, а також мусульман), на тому, що, скажімо, Ісуса Христа й Святого Духа варто возвеличувати насамперед тому, що це — іпостасі Бога, а отже, вони здатні впливати як на долю кожної окремої людини, так і на долю людства та світу в цілому. Таким чином, божественність Христа й Святого Духа потребувала не тільки догматичних обґрунтувань, а й унаочнення. Таке ж



розуміння полемісти намагаються прищепити своїм читачам і стосовно Богородиці. При цьому використання легенд з таким змістом було характерним явищем як для православного українського світу, так і, скажімо, для польського католицького, де активно розроблялася ідея заступництва Богородицею Речі Посполитої. Цю ж таки ідею було перенесено й на українські землі, та при всякій нагоді наголошувалося на необхідності поклонятися Богородиці. Зокрема, Іоаникій Галятовський вводить до тексту «Старого костюлу» сюжет, коли «*iednego też czasu Naświętsza Bogarodźica z S. Apostołem Piotrem y z S. Ioanem Theologem pokazała śie mu (S. Sergiuszu. — O. J.) y rozmawiała z nim, obiecuiąc sie zawsze w Monasterzu iego żyć, y po iego smierci braćią iego nawiedzać*» [448, с. 64-65]. Присутність Богородиці в дочасному житті людини мала засвідчити «істинність» обраного шляху правовірним християнином. У противному разі до тексту вводилося чимало легенд, в яких йдеться про покарання Богородицею єретиків шляхом використання магічної сили. Властиво, така здатність Діви Марії, на думку українського богослова, є вагомим аргументом на користь Її божественної природи: «*Gálanus... bluznił Naświętszą Bogárodźicę, ktorego nárominałá, żeby tego nie czynił, ále on nie słucháł. Potym onemu, spiácemu, we snie śie pokazáłá y dotknełá śie palcem swoim rąg iego y nog, y tym dotknieniem go odciełá mu ręce y nogi. Dlatego z wielką boleścią umarł*» [441, арк. 3 нн. (зв.) — 4 нн.].

Звісно, полемісти також підкреслювали, що свою божественну могутність Марія використовує і на благо земної людини. Зрештою, українські письменники другої половини XVII ст. всіляко покладаються на допомогу Пресвятої Діви, яка спрямовує їхню творчість у належне русло. Отож, не дивно, що, скажімо, Галятовський присвячує «Ключ разумѣнія» «*преблагословенной Дѣвѣ Маріи Богородици и всѣм святым*» [57, арк. 252 (зв.)], а Лазар Баранович звертається до Неї як до Словородиці [419, арк. 3 нн (зв.) - 6 нн., I ч.]. У вступному розділі «*Bogarodzico Dziewico Słoworodzico rodź y moie do ćiebie słowo*» автор не лише звертає увагу читача / слухача на міру святості Богородиці, а й концептично подає її образ у вигляді книги, «*w ktorey nie wypowiedziánym sposobem Bog*

Słowo przedwieczne nie ręką ludzką wpisane iest. W teyże Księdze wpisany u Duch S.» [419, арк. 5 нн (зв.) I ч.]. Богородиця, на думку автора, є чи не єдиною надією та втіхою для проповідника: «Pod Miaryey obrone Miareę się oddaie, Wo bez obronce sprawa naylepsza ustaie» [419, арк. 6 нн.(зв.) I ч.], а величання Її та Бога — чи не остаточною метою людського життя.

Важливе місце в українському бароковому письменстві посідала також тема війни. Назагал, це пояснюється конкретними історичними умовами, в яких доводилося жити тогочасним українцям: тривалими війнами й постійними сутичками з поляками, турками, татарами. З огляду на це, цілком природним постає постійне звертання українських авторів до Богородиці із проханням про допомогу в обороні Вітчизни від «бусурманів». Урешті, на думку Галятовського, це мало б не тільки вражати слухачів, а й уселяти в одних острах, а в інших — повагу та надію. Таку ж емоційну реакцію повинні були викликати в читачів легенди про допомогу святих мучеників християнам у війнах із невірними: «Вог Crześciański dziwnemi sposobymi przez swoich Sług śś. z niewoli Machomietañskiey wyprowadza na wolność. Waleczny Zeno, poimany od Machomietanow za czasow Masalma będąc, y ręce nazad związanę maiąc, modlił się Męczennikowi Świętemu Phokasowi, o ratunek prosząc. A gdy zasnął, na ziemi związany leżąc, widział we śnie Świętego Phokasa, ktory sie dotkął onego niewolnika y rzekł mu: wolnym cię czyni Iezus Chrystus. Y zaraz od snu sie ocknął, y obaczył siebie rozwiązanego y od okow żelaznyc wolnego. Y wyszedł z niewoli Machomietañskiey. Y do swego domu przyszedł» [443, с. 17].

З огляду на досліджені нами легенди можна виділити такі додаткові характеристики легенд-прикладів:

- відсутня характеристика персонажів; основна увага приділяється змалюванню тих змін, що відбуваються з ним, їхнім вчинкам та діям;
- ім'я, яким наділявся персонаж («Theofan zakonnik»; «Symeon Hieromonach»; «Thomasz Twierski»; «S. Sergiusz Radoneżski Cudotworca»; «Starosta Alexandriyski Balarius»; «Genadius Carogrodzki Patryarcha») у більшості

випадків повинно було вказувати на поважне становище особи, про яку йдеться, її достойність;

- для сюжетів властива критичність ситуацій, у які потрапляє герой, що своєю чергою обумовлює сюжетну напругу, спад якої шляхом перетворення героя за допомогою чуда завершує оповідь. «Саме гострота, напруженість сюжетної ситуації і розрядка її через чудо, а, отже, й саме чудо несуть в легендах... основне естетичне навантаження, складають естетичне ядро жанру, естетичну його пружину» [135, с. 99].

Під оглядом тематичним легенди-прикладі можна умовно поділити на такі групи: панегіричні (оповідання, що прославляють Бога-Отця, Бога-Сина, Святого Духа, Пресвяту Діву Марію, святих мучеників), обрядові (оповідання, де трактується християнські обряди та потверджується думка про їхню вагомість у житті правовірного християнина), емблематичні (де потверджується думка про авторитетність знака хреста як першорядної християнської емблеми), моралістичні (оповідання, що популяризують основи християнської моралі), есхатологічні (оповідання, де йдеться про потойбіччя та апокаліпсис).

До другого підвиду прикладів-казусів належать оповідання про характерні епізоди та повчальні випадки з життя видатних історичних діячів, що за своєю жанровою природою є анекдотами. Тексти такого гатунку запозичувалися з літописів, хронік, описів різних країн та її чільних діячів, збірників переказів, що користувалися популярністю в європейських літературах від античності до Ренесансу включно, а в Польщі, Україні, Білорусії й Росії — до кінця XVIII — початку XIX ст. [135, с. 100]. Зокрема, Іоанікій Галятовський у книзі «Ключ разумѣнія», що, як неодноразово зазначалося, відіграла важливу роль у поширенні стилю бароко [85, с. 114], радить проповідникам «читати гисторіи, кройники о rozmaityх панствах и сторонах, що ся в них дѣяло й тепер що ся дѣяет, треба читати книги о звѣрох, птахах, гадах, рыбах, деревах, зѣлах, камѣнах и rozmaityх водах, которыи в морю, рѣках, в студнях и на иных мѣстцах знайдуются, и уважати их натуру, власности и skutки, и тоє собѣ нотовати, и апплѣковати до своєи речи, которую повѣдати хочеш» [57, арк. 519].

Серед прикладів-анекдотів польськомовних творів Лазаря Барановича та письменників його кола особливо вирізняються так звані меморабіли. Характерною рисою таких «історій» є те, що вони «не є суворо історичними, підтвердженими документально» [135, с. 100].

Оповідачами та читачами / слухачами XVII ст. вони сприймалися як ті, що реально колись із кимось відбувалися. Так, католицькі богослови наводять чимало аргументів, які мали б засвідчити, що єдність із Римською церквою тривала в Україні аж від самого Хрещення та й пізніше так само. Вони гадають, що Русь віддавна тяглася до Апостольської Столиці, недаром же її володарі, будиши людьми грецького обряду, просили королівської корони не в грецьких патріархів, а в Папи Римського. Ідеться, зокрема про Володимира Мономаха. Покликаючись щонайперше на польську ренесансну історіографію, зокрема на «Хроніку» Матвія Стрийковського, Галятовський спростовує це твердження і виводить сюжет про те, як Володимир Мономах виборов царські регалії (шапку — символ імператорської влади) у чеснім бою з генуезьким губернатором міста Кафи під час походу в Крим: «Włodźimierz Monomach Wsewołdowicz monárcha Ruski nie poiednokroć poráził Włochow, Genuensow pánujących na ten czás w Táwryce, gdzie y dźiśia iest Orda Przekopska, y Kiephe stołeczne miásto wziął pod nimi. Á gdy śie miáł drugi ráz porytać z Genuensámi nad Morzem, wyzwał sám á sám na rękę Hetmána ich Xiążęcia Kiephańskiego. Ktorzy gdy obádwa do śiebie skoczyli, Włodźimierz z konia mężnie kopią go wysádził y, poymáwszy, zwiázal y przywiodł go uzbroionego do swego woyska, y wziął z niego łancuch wielki złoty perlámi y kamieńmi drogiemy misterne sądzony, pás tákże z złotem y z perlámi wziął, czápką Xiążęcią z blachámi z złotemi perlámi y kleynotámi drogiemi kosztownie oprawioną. Ale kleynoty wszystkie wielkim Xiążętom Ruskim swoim potomkom dlá nich koronáciey zostáwił, ktore kleynoty w skárbie swym y teráz Carowie Ruscy wielcy Xiążęta Moskiewscy chowáią, y temi kleynotámi czápką Xiążęcią łancuchem złotym y pásem pod czás koronáciey swey śie zdobią» [442, с. 39-40]. Отож, підсумовує Галятовський, «nigdy Ruski Cár wielki Xiáže Moskiewskie Pápieża Rzymskiego nie prośił o koronę Cárską» [442, с. 40]. На

потвердження цієї версії походження царського вінця та родоводу московських князів від Мономаха православний апологет наводить іще один сюжет: Олексій Комнін, цесар грецький, немовбито надіслав Володимирові Мономаху царські регалії у ролі «поважних дарів», щоб відкупитися від нападу на Царгород. «У w liście swym napisał do Włodźimierza Monomácha, — продовжує Галятовський, — żeby onego Archierowie Metropolita y Iepiskop od Alexia Kommena wysłáni na Cesárstwo Ruskie koronowali koroną Cesarską od Cesarza przysłaną [...] i z tego czasu Włodźimierz Monomach będąc koroną Cesarską ukoronowany poczał się Ruskim Carem tytułować» [442, с. 38-39].

Певно, такі оповідання про походження «шапки Мономаха» більшою мірою мають легендарно-фантастичний характер. Та під ту пору сприйняття такого «факту» зумовлювалося тим, що в цих сюжетах завжди визначаються час і місце дії і зазначається авторитетне джерело: «Ruscy historikowie piszą», «latopiscy Ruscy piszą», «zacni ludzie z Połocka powiadali» тощо. Ба більше, зустрічається також посилання на конкретних письменників, як от, скажімо: «Pisze Plinius lib: 8.», «Pisze Valerius», , «Mathiasz Strykowski pisze», «Paweł Iowiusz do Iana rusa archipiskopa pisze», «Nicephorus Gregoras w Xiędze 5. Historey swey powiada», «Długosz opisuiąc rok... powiada», різні збірники, зокрема «Велике Зерцало», «Римські діяння». До речі, два останні у XVII—XVIII ст. користувалися широкою популярністю не тільки серед проповідників України, а й за її межами, скажімо в Польщі, Росії [16, с. 3-13; 54, с. 117-118]. А «Хроніка» Матвія Стрийковського в Україні тих часів користувалася навіть більшою популярністю, аніж у Польщі.

Головним чином на перший план цих оповідань висуваються діяння тієї чи іншої постаті, щонайперше історичної, видатної, у певній ситуації, що найчастіше є епізодом її життя: «S. Theodorus dał taką radę iednemu: ieśliś z kim zawarł przyiaźń, á ow wpádnie w nieczystość, możeśli go rátować, poday mu rękę. Ieżeli cię nie słucha, rozetni z nim przyiaźń, ábyś z nim nie zginął. Iáko bowiem kto będzie przywiązány do kámienia ábo do drzewá, tám poleci, gdzie kámień ábo drzewo

leżi. Ták, kto będzie wiodł kompanią z wszetecznym, wszeteczny lieći do piekła y związány z nim poleći [419, арк. 9 нн. (додаток до I ч.) ] ».

Прикметним видається і те, що обставини, у яких розгортається сюжет, докладно не описуються, відзначається лише те, що необхідне для оповіді. Власне кажучи, увагу письменника привертає сама ситуація, у якій перебуває персонаж, і його поведінка. При цьому задля досягнення повчального ефекту сюжет розгортається на ґрунті антитези. Типовим тут може бути оповідання, що його використовує в ролі прикладу Лазар Баранович, де поведінка одного героя постає похвальною, гідною наслідування, а іншого — вартою осуду: «Pisze Valerius, iż dwáý byli sobie wielkimi przyiaćiołami, gdy ieden z nych sędzią został, prosił go, ow drugi, áby spráwę iedne osądził, y wiedług myśli iego dekrez ferował. Ow sie tego wzbraniáiąc, mowił, iż się to nie zgodzi, bo nie sprawiedliwa. Ná to ow: á což mi po twoiey przyiaźni, kiedy tego dla mnie nie uczynisz. Odpowiedział ow: więcey mi się trzebá stárác o przyiaźń Boską, á niżeli o ludzką. Y ták ci przyiaźń między sobą rozerwáli» [419, арк. 9 нн. (додаток до I ч.)]. З огляду на широку популярність «Римських діянь», можемо припустити, що зазначений сюжет, з посиланням на Валерія Максима, було запозичено саме звідти.

Побіч меморабіл і легенд важливе місце в польськомовній прозі чернігівців посідають сюжети змішаного типу, в основі яких лежать ті ж таки легендарні події з життя історичних діячів. Утім, на відміну від меморабіл, увагу письменників у цьому разі привертає незвичайність, дивовижність ситуації, в яку потрапляє персонаж. Такий епізод має пророчий зміст. Скажімо, Лазар Баранович наводить сюжет, головним персонажем якого є Август-цесар: «W Rzymie ná obrázie Augustá Cesárzá nápisáne było słowo *Cedo* — ustępię. Z tey okáziey Bogu Terminowi, ktorego Pogánstwo miáło zá Wodzá drog swoich, rzymiánie mu przypisowáli trwáłość Páństwa, y dawáli napis: *Nemini Cedo* — żadnemu nie ustępię. Augustus záś Cesarz z pokory że nie chciał od nich przyimowác honoru Boskiego, gdy go tym czćili, áni się kazał zwác Pánem, náписаł *Cedo* ustępię. Uderzył raz piorun ná ten obraz Cesarski y wydárł litere *C*. że zostało ieno *edo* pożeram». І це було знаком близького в майбутньому часі покарання [419, с. 22-23]. Як бачимо з

наведеного сюжету, чудесність самої події і є тим пуантом, що мав би засвідчити істинність висловленої думки.

Ще одним поширеним різновидом прикладів-казусів, що їх запозичували зі світської історії і які часто-густо зринають у польськомовній прозі Лазаря Барановича та письменників його кола, є апофтегми — короткі оповідання, що репрезентують дотепні й водночас повчальні висловлювання видатних осіб, славетних мудреців, філософів, митців [498, с. 44-46]

Власне кажучи, сам жанр набув чималої популярності в європейській літературі ще за часів античності. Від тієї пори були розповсюджені найрізноманітніші збірки апофтегматів, репрезентуючи таким чином історіографічний матеріал анекдотичного й повчального спрямування. Апофтегми влітав до своїх «*Exempla*» Корнелій Непот. Згодом цей жанр був представлений збірками «*Factorum et dictorum memorabilium libri novem*» Валерія Максима та відповідними збірками Плутарха. Апофтегматика зберігає свою тяглисть до кінця XVIII століття. Значного поширення в європейській літературі апофтегмати набули в добу Ренесансу, а в Україні, Білорусії та Росії — протягом XVII—XVIII століть. Цей жанр репрезентовано збірниками анекдотів і висловлювань Петрарки («*De rebus memorandis libri IV*»), Боккаччо («*De casibus virorum et feminarum illustrium*»), Еразма Роттердамського («*Apoftegmata*»). У Польщі апофтегмати складали віршами: Миколай Рей («*Apoftegmata, to jest krótkie a roztropne powieści*»), Вацлав Потоцький («*Moralia*»), а прозою: Ян Кохановський («*Apoftegmata*»), Беняш Будний («*Krótkie a węzłowate powieści [...] które po grecku zową Apophtegmata*») [498, с. 44-45]. За посередництва Польщі чималий корпус апофтегматів постав і в Україні доби бароко.

«Персонажі анекдотів-апофегм, — зазначав В. Крекотень, — як і персонажі анекдотів-меморабіл, у переважній більшості є особами історичними, видатними, уславленими. Але це вже не політичні вожді, не полководці, а мудреці та філософи. Типовою постаттю героя апофегми є постать «знаменитого філософа» [135, с. 107].

Героями апофтегм, що їх використовували як приклади в польськомовній прозі Лазаря Барановича та Іоанікія Галятовського, постають Демосфен, Цицерон, Діоген, Евклід, Перикл, Платон, Симонід, Діонісій Ареопагіт, Аврелій Августин, Плутарх, Сократ, Аристотель, Вергілій, Гомер, Еврипід, Марк Аврелій, Марціал, Овідій, Сенека та ін.

Жанровою особливістю прикладів такого гатунку є те, що допускається ймовірність подій, які лежать в основі їхніх сюжетів. Своєрідним потвердженням того, що та чи інша подія могла б відбутися, є вказівка на те джерело, з якого запозичено сюжет. Назагал, у них нема нічого чудесного чи фантастичного: «Dobrze się na tych znał kwiatkach kwitniący wiarą Dionizyusz, bo gdy go starosta pytał: “Tyś li iest niezbędny Starzec zwany Dionizy, który Bogi nasze, y służby ich psujesz, y Cesarskiego rozkazania słuchać nie chcesz”. Odpowiedział Święty: “Na ciebie mię widzisz starego Starosto, ale wiara moja młodością kwitnie, a wyznanie moje zawsze nowe dzieci rodzi Chrystusowi”. Stary ten Doctor, ale się z starey nie chwali wiary, wiarę swoją młodością kwitnącą zowie, że syna y Ducha Ś. od Oycy iako kwiatki wynikające każe. Od tych kwiatkow kwitnac iego wiara dosyć stara, a y podziś dzień kwitnie» [419, c. 140]. Або: «Y ná Augustyná przy morzu chodzącego naydzie się dzieciná. S. Doctorze náuczycie, że trudno w máły dołek wielkie przelać morze [...] Podobny mu widziány, który by korczakiem chciał przepaść wyczerpać [...] że się nie może w máły dołek wlać Okean» [419, c. 218-219]. Як бачимо, своєрідним пуантом апофтегми як літературного жанру є дотепність і мудрість, що оприявнюються в сюжеті не так у дії, як, скажімо, в анекдотах-меморабілах, а передовсім у слові, висловлюванні. Утім, варто зазначити, що на відміну від ренесансних апофтегм, в яких домінував комізм, барокові апофтегми більшою мірою позначені моралізаторством. Пам'ятаймо, що першочерговим завданням полеміки барокові письменники вважали привернення уваги читача / слухача з метою переконати його в істинності «правдивої Церкви».

Неабияку популярність у ході написання трактатів у письменників-чернігівців мали белетристичні приклади, що їх автори вітчизняних трактатів з



поетики та риторики називали «фабулами», котрі своєю чергою було заведено поділяти на три групи: раціональні, або людські, моральні, мішані.

Персонажами раціональних фабул виступають люди, які у реальності ніколи не існували, або боги, псевдобоги (старогрецькі чи староримські). Зокрема, у поетиці 1685 року раціональними фабулами названі ті, що «зображують людей у процесі певної діяльності» [135, с. 118]. Таке ж визначення знаходимо в поетиці Феофана Прокоповича 1705 р. Тим часом у поетиці Силуяна Озерського 1686—1687 року зазначено, що «в раціональній фабулі йдеться про людину» [135, с. 118]. У деяких курсах раціональна фабула визначається як така, «в якій зображено взаємини між людьми» [135, с. 118]. Жанровий фонд раціональних фабул становлять притчі, фацеції, міфи, казки.

Тим часом до моральних фабул українські теоретики поезії XVII—XVIII ст. зараховують сюжети, персонажами яких є рослини, тварини або ж неживі об'єкти. За спостереженнями В. Кречотня, услід за Афтонієм, який називав моральними такі фабули, що відбивають «поведінку позбавлених розуму істот», українські ритори подеколи прописують це формулювання мало не точно. Ідеться про поетику 1685 і 1686—1687 років, поетику Феофана Прокоповича 1705 р., поетику Георгія Кониського 1746 року, риторичний збірник Тимофія Колісниченка 1758—1759 років [135, с. 119].

Так чи так, більшість теоретичних курсів, що їх читали в тогочасних українських школах, цю ознаку моральної фабули пояснюють, розкриваючи зміст «тваринного маскараду». Уже поетика 1693 року, за словами дослідника, свідчить, що тварини моральних фабул, розмовляють і діють «відповідно до поведінки людей» [135, с. 119].

Отже, виходячи з усього вище зазначеного, можемо стверджувати, що, коли мова заходить про моральну фабулу, ідеться про тваринну байку, так званий аполог, провідною ознакою якого є здатність через алегоричну сценку з життя тварин репрезентувати соціально-моральні типи людей і стосунки між ними.

До третього виду фабули, як уже зазначалося, належать «мішані» — сюжети, де персонажами є істоти розумні та нерозумні, люди й поганські боги, тварини та неживі предмети. «Поетика 1685 р. називає мішаними ті фабули, в яких сполучаються ознаки обох попередніх видів, а саме зображення звичаїв людей і нерозумних істот. Поетика 1693 р. пише, що мішаною є така фабула, в якій зображуються люди, котрі розмовляють з тваринами, і звідси здобуваються певні правила, придатні для поведінки людей» тощо [135, с. 121].

Приклади-фабули в польськомовній прозі Лазаря Барановича та письменників його кола репрезентовані оповіданнями кількох жанрів, зокрема, жанр фацецій, що за своєю природою посідають, так би мовити, серединне місце між анекдотами й фабулами. З одного боку, вони є найближчими родичами анекдотів (меморабіл і апофтегм), виявляючи окремі риси історичності, з другого — істотно відрізняються від них, яскраво виявляючи свою фіктивність, фабульність.

В основі сюжетів фацецій серед іншого лежать біблійні оповідання. У цьому зв'язку прикметною видається обробка Барановичем біблійного оповідання про двох матерів, що не могли поділити дитину, і мудрий суд царя Соломона (3 Цар. 3 : 16–28). У трактаті «Nowa miara starey wiary» це оповідання набуває такого вигляду: «Przyszły czasu jednego dwie niewiasty przed Krolá Sálomoná o iedno się dziećie przed nim práwuiąc. Iedná mówiła, że to moie dziećie, á tá swoje nie ostroźnie zádušila. Druga mówiła: nie ták iest, ále to moie własne dziećie. Mądry Sálomon nie mogąc ináčzey prawdy doiżć, mieczem kazał dziećie rościć y dác im po połowiey. Tá, ktora była własną mátką nie dopuściła tego, mowiąc: dayćie iey dziećie cále, á nie zabijayćie go. Przeciwnie zaś, ktora mu mátką nie była wołała: áni mnie, áni tobie, ale niec rozdzielone będzie. Nápiera się Cerkiew Wschod. Rušiná, iáko wschodniego syná, nápiera y Zachod. Kościół. Gdy záchod wszytkiego mieć nie może, kontenuie się y połowicą: niech będzie Rušin rozdzielony, niech będzie *ex vtrog. Fervus*, niech służy y wschodowi y Pátryársze, y záchodowi y Pápiertzowi. Że Wschod, własna mátká, wschodniego syná całkiem požada, dzielić go wschodowi y zachodowi

nie pozwala, bo dwom Pánom według prawdy służyć nie możemy» [419, арк. 5 нн. (додаток до І ч.)].

Як оборонець православної віри, чернігівський письменник вільно переказує біблійний сюжет з метою опротестувати римське верховенство. Отож, основну увагу читача, на думку автора, має привертати ситуація і реакція героїв-персонажів на неї, несподіваність цієї реакції. Відповідь царя Соломона, що репрезентує його мудрість і кмітливість, власне, є естетичним фокусом і править своєрідним пуантом. Тим часом авторське трактування образів, що виступають у тексті як антизразок і зразок, зумовлене необхідністю вразити, приголомшити читача з метою його переконання.

Прикметно, що цей сюжет набув популярності не тільки серед українських проповідників (Захарія Копистенський, Мартин Броневський). Як зазначає С. Сухарева, прихильники унії так само часто зверталися до нього, подаючи при цьому, щоправда, цілком інакшу інтерпретацію біблійних образів і мотивів, а власне — надання Риму прерогативи в християнстві. Щоб відстояти статус Петрової столиці, «цей прототип моральної чистоти та істинності» використав услід за Петром Скаргою, зокрема Ілля Мороховський [див. про це : 321, с. 98].

Так чи так, особливо важливе місце в польськомовній прозі письменників кола Лазаря Барановича посідала тема примирення між двома рівноправними Церквами, які вбачають у Христі найвищого ієрарха. З огляду на це, цікавою видається ось така фацеція: «Pisze Pineda: 6. Monarróchiaë C.8. iż rzymianie byli srogiemi nieprzyiacielami Samnitow (tak dziś Dizunitom) y przeto przeciwko nimi wyprawili się z wielkim woyskiem. Samnitowie sobie wyszli przeciwko im. Poszczęściło się im barzo, bo w iedney dolinie tak ścisneli woysko rzymskie, iż y ieden zdrowo wyżć nie mógł, mogli z nimi czynić cokolwiek chćieli. Myśląc tedy, co by czynić mieli. Posłali do Philozopha iednego, ktoremu imie było Herenius, ze wszystkic mężow w państwie onym naymędrszego, radząc się, co byz woyskiem onym czynić mieli. Ktory im odpowiedział: wypuśćcie woysko Rzymskie w cale, w pokoju. Uslychawszy to Samnitowie, zadziwili się. A rozumiejąc iż Posłowie oni nie dobrze zrozumieli odpowiedzi tego Philozopha, znowu do niego poslali, zeby im lepuey

zdanie swoje deklarował. Odpowiedział im Philozoph: wyścinaycie wszystko woysko rzymskie y iednego z żołnierzow nie żywćie. Tę radę usłychawszy Samnitowie ieszcze się byrżiey zadziwili: że pierwey kazał wszystkich wypuścić, a teraz zaś wszystkich pozabijać. Poslali y trzeći raz do niego: co by czynić mieli. Odpowiedział im: podałem wam dwa sposoby do dostąpienia pokoju z Rzymiany. Obieraycie sobie, ktory chcecie. Mniewy się iednak zdało, abyśmcie sobie obrali pierwszy: bo ieżeli wam wtory, *secundus*, zda się *secundus* szczęśliwy, to iest pozabijać Rzymiany, wiedzcie o tym, że niedostąpicie z nimi pokoju, y owszem ieszcze więcey serce Rzymian przeciwko sobie zaiątrzyćie. Bo oycowie, ktorych tu są synowie, także braćia, y wszytka rzeczpospolita mścić się będą krwi swojey. Daleko wam więcey nieprzyiaźnieyszi będą nizeli teraz. A ieżeli pierwszego zażyćie sposobu, ieżeli ich przy zdrowiu zachowacie y wolno wypuścicie, zmiękczyćie ich serce, dziwuiąc sie waszey takiej łaskawości y miłości rozmiłuią się was, y wieczny z nimi pokoy mieć będziecie» [419, арк. 15-15 нн. (зв.) (додаток до I ч.)]. Звісно, зазначає Баранович, самніти не прислухалися до поради Геренія і вщент розбили римське військо. Саме за це вони й були майже цілковито винищені.

Як бачимо, сюжети прикладів-фацецій нерідко сприймалися і оповідачем, і реципієнтом як реальні випадки. І ця обставина споріднює їх із прикладами-анекдотами (маморабілами й апофтегмами). Утім, різнить їх насамперед моралізаторство та дидактизм. У даному разі чернігівський архієпископ, показуючи нерозумну поведінку самнітів, наставляє свого читача / слухача на «шлях істини», яким є «шлях покори та миру».

В основі сюжетів прикладів-фабул лежать і античні міфи, що «володіють “тропологічним” або питомо “містичним” розумом, ба навіть, поряд із старозаповітними сюжетами й образами, “префігурально” засвідчують містерію Воплочення» [349, с. 169]. Під ту пору антична міфологія тлумачилася щонайперше в рамках Евгемерової парадигми раціонального пояснення міфології, що ґрунтується на засадах трактування божеств як сакралізованих історичних персонажів. Так, розгортаючи ідею сутності триєдиної Божої іпостасі, Лазар Баранович, зокрема, завважував: «W Mieście Sái Eгыpskim był

Kościół Minerwy, w którym stała marmurowa osobá trzymáiąc chustkę zwinioną, z takim napisem: Ia iestem wszystko co było, iest, y będzie. A tego mego rąbku jeszcze żaden do tego czasu nie rozwiązał. Obraz Troycy Przenáśw. te trzy słowá wyrażáły, bo iáko te trzy słowá: *Fuit, Est, & Erit*, idą od iednego *Sum*, ták trzy osoby w Bóstwie są iedney essentией. Oycu Będzie. Synowi Iest. Duchowi Był. Żęby kto nie rozumiał że w Bostwie, Oćeic kiedy ustánie, á po nim iáko w ludziách nastąpi Syn, Oycu dáno Będzie, bo ná wieki trwác będzie. Áby też nie rozumiano, że ten Ociec był kiedy bez Syná, iáko bluźnił Aryusz, *Erat quando non erat*, był ten czas kiedy nie był. Synowi дано Iest. O Duchu S., áby nie mniemáno iáko o trzecíey Osobie, żeby nie był społeczny z Oycem y z Synem, дано mu był» [419, с. 123].

Отже, потрапляючи до польськомовних текстів українських авторів головним чином з античних літературних джерел та популярних під ту пору емблематичних збірників [див. про це : 359, с. 165-181], міфологічні образи в ході ампліфікації довгої низки тем зазвичай виконують роль риторичної «матерії».

Вправляючись у бароковому «концептизмі», письменник може, припустімо, увести до тексту образи античної міфології, зокрема Фортуни, Марса, Юпітера, Мінерви (Афіни), Фенікса, Аполлона тощо.

Зрештою, «антична» міфологія постає також «матерією» для створення досить складних параболічних структур, — що засвідчує, зокрема, тлумачення міфу про Ікара, який разом із батьком Дедалом відлетів із Криту на змайстрованих крилах [419, с. 155]. При тому фабула, що нею послуговується Баранович, так само стає підставою для трагічної розв'язки сюжету (його увагу привертала друга частина міфу: Ікар упав у море й загинув) [419, с. 155]). На думку чернігівського архієпископа, правовірний християнин, прямуючи до істини, мусить визнати власну конечність.

Прикметно, що ці міфологічні сюжети передаються здебільшого дуже стисло. Половина з них викладається одним реченням, тобто маємо прості вказівки на факт, короткі описи одного епізоду. Скажімо, у трактаті «*Nowa miąga starey wiągu*» зринає сюжет з «Метаморфоз» Овідія. Баранович структурує в

образі велетня Аргуса, відомого ще як Паноптес, тобто «всевидящий», ідею недосяжності таїни Сходження Святого Духа для людського розуму загалом, і схоластів з їхніми «науками» зокрема:

Stem oczu lub miał Argus okrążoną głową

Przećie z onemi nie mógł ustrzeć iedną krowę [419, с. 155].

Трагічність сюжету зазначеного міфу (за те, що Аргус полонив дочку річкового бога Іноха та Аргії і, перетворивши її на корову, прив'язав до оливи в гаю Микен, його було вбито Гермесом. Власне кажучи, той, приспавши його грою на флейті, відсік йому голову. Це — пророкування неминучого трагізму дочасного життя людини («Wszelki, ktoby się dotknął gory, śmiercią umrze» [419, с. 155]). Увішви до тексту дидактичний афоризм: «Wyższy rzeczy nad cie nie pytauy sie, a mocnieyszych nad cię nie badauy sie. Z wielu oczyma Therubinowie nie doyżrzą. Ty li dwiema twiemi błotnymi doyżrzesz oczyma, gdzie z Sześcią skrzydeł Seraphinowie nie doleca? Ty wyżey gęsim wylatuiesz piorkiem» [419, с. 156], — проповідник підводить до висновку, що ліпше вже бути «*Divinis Didimum*, niż Argum. Lepiey być in *divinis* w Boskich rzeczach świętym ślepym didimem, niż stooczum Argusem» [419, с. 156]. Ідеться про грецького християнського письменника й богослова Дідима, який, осліпнувши у віці п'яти років, зміг за допомогою об'ємних дерев'яних букв опанувати абетку й здобути освіту. Йому належать книги про Святу Трійцю, Святого Духа і трактат проти маніхеїв.

Серед сюжетів-фабул, запозичених з античної міфології, популярністю користувалися, зокрема, такі: про яблуко розбрату; Дамоклів меч; школу Мінерви тощо. Усі вказані приклади-фабули відтворені фрагментарно, схематично, бо є лише складниками численних концептів та «образками» для моралізаторства, зорієнтованого на християнські ідеали.

Поміж прикладів-фабул подибуємо в польськомовних текстах чернігівців і байки [див.: 134; 190]. Скажімо, Лазар Баранович, спростовуючи численні докази полемістів протилежного табору про верховенство Папи Римського та виняткову роль у долі Церкви святого Петра, уводить до тексту байку про пташку та очерет: «Trzcíná ná swoje nieszczęście nárzekáiąc, iż nie stánowił sobie ná niey żáden z

ptasząt gniazdá dlá odchowánia ptasząt swoich, iednego ptaszęcia áby sobie gniazdeczko bezpiecznie ná trzcínie zrobił, sámá prosiłá. Záspiewa ptaszek: Ia bym to práwi uczynił z ochotą, ále dla twego niestátku gniazdu nie mász roboty. Ná niestátecznym fundámenćie dżiatkom moim budowác gniazdá nie zdáło mi się» [419, c. 15].

Своєрідно інтерпретуючи її, автор обстоює думку, що св. Петро, а за ним і спадкоємці на його престолі не були й не могли бути намісниками Христа на землі. У спростовуванні виняткової місії св. Петра Баранович посилається на Святе Письмо, а власне на 14-й розділ Євангелія від Матвія. Увагу православних полемістів у цьому зв'язку привертав страх під час чудесного ходіння апостола Петра водами Галилейського озера. Утопаючи біля ніг Ісуса, він благав Христа про допомогу, гадаючи, що Бог не чує його. Отож, сумніви, що постали в душі Петра, говорили про його непостійність. «Płacze Piotr, — пише чернігівський ахієпископ, — widze na swoje nieszczęście ta trzcina. Cerkiew zaś, iako ptaszek widząc niestatek, troiackie zachwianie Piotrowe, dla dzieci swych gniazda na nim nie uwiła» [419, c. 16]. Таким чином, уніати, на його думку, мали б збагнути, що Церква Свята «dziwna w prawdę, na prawym Bogu gniazdo dzieciom uwiła, fundament na kamieniu Chrystusie sobie założyła» [419, c. 16]. Як бачимо, зазначена тема утверджується за допомогою словесного концепту будівництва Дому, що повною мірою був репрезентований у полеміці барокової доби. Фундаментом цієї будівлі може бути тільки Христос. При цьому українські барокові автори не забувають додавати: «Dość z Piotra, że mu Crystus troiackie zaprzanie (że te ćienie zmył łzami) troiaką pastwą utwierdził. Wtóry fundament iako Piotr, tak y inni Apostołowie, wybudowani na fundamenćie Apostołow» [419, c. 16-17]. Фундаментом віри поруч з ними виступають Отці Церкви, Наслідники Божого Царства. Отож, за словами Лазаря Барановича, будь-який фундамент закладається лише на твердому ґрунті, тим часом на очереті чи траві (символ невір'я) будинок збудувати неможливо. Домом Божим є та сама Христова Церква, названа Матір'ю всіх християн, Його Царство, а сам Він — Її «kamień węgielny» [419, c. 15].

Посилається український полеміст і на інші джерела. Так, при байці про двох цапиків читаємо, що її вжив свого часу Пліній: «Treźwy nie zdodzi się z Pijakiem, muszą się koniecznie rostać, bo go pijak wyśmieie bá y wybije. Muśi przed nim ustępować, toż we wszystkich cnotách morálnych idzie, z swoim przeciwnikiem nie zgodza. Pokorá iedná z pysznym z swoim przeciwnym zgodi. Piszе Plinius lib: 8. O iednym tresnym tresunku. Szli dwie owieczki przez iedną ławę bárzo wąską, która była przez iedno głębokie bárzo błoto. Iedná z nic szła od iednego brzegu, á druga szła od drugiego przeciwnego brzegu. Gdy się ná pośrodku ławy zeszy, dálej iedná przed drugą iść nie mogły, minęć się nie mogły, bo wąska bárzo ławká była. Náзад też obroćić żadna nie mogła dlá tey że ławki wąskości. Iedná z nich przykłętnęła ná ławie y położyła się przed drugą, á zátym owá druga przez nie przeszła, á owá potym swą drogę poszła. Y ták ci pokory świętcy záżywszy, obie błotá uszły. Uczmy się od owieczki pokory, wydziem oby grzechow błotá. Szukay pokoju y goń go» [419, арк. 9 нн.- 9 нн. (зв.) (додаток до I ч.)].

Ці вказівки самого Барановича дозволяють припускати, що названий сюжет відомий архієпископові з творів давньоримського письменника Плінія Молодшого, чиї твори користувалися популярністю серед українських книжників упродовж тривалого часу.

Задля того, щоб пояснити й довести ідею необхідності розбудови Христової Церкви на міцному фундаменті, письменник вдається і до притчі. Прикладом цього може слугувати біблійна притча про дім на скелі: «Ruś stara nigdy nie była dziećmi uniszćcemi się y chwieiącyimi od kaźdego wiatru nauki, przez zdradę ludzką, przez chytróć ku zawiedzeniu w błąd, ale zachowuiąc prawdę, w miłości rośnie w Onego we wszystkim, który iest Głowa Chrystus. Buduie dom swoy na opoce, lubo spada deszcz, przychodzą rzeki, wiia wiatry y uderzaią na on Dom. Ale nie upada, bo na opoce ugruntowany. Księgi Łaćińskie y Polskie, ktore na Ruś Starą biia to są wiatry nauk, uderzały y uderzaią na Dom on, ale nie upada, a bramy piekielne nie zwyćięza go» [419, арк. 14 нн. (зв.)]. Своєрідним довершенням цієї притчі слугують слова, що ними завешував свої історії Христос: «Kto ma uszy ko słuchaniu, niechay słucha» [419, арк. 14 нн. (зв.)]. Таким чином автор наголошує



на тому, що духовні люди завжди зможуть зрозуміти й збагнути слова проповідника та винести для себе урок. Отож, під скелею-каменем, ґрунтовним фундаментом знову ж таки розуміються Христос і ті істини, що Він їх проповідував. Під піском можна розуміти «фарисейську праведність», що під натиском вітру й води, тобто життєвих незгод і випробувань, які випадають на долю кожної людини, розсіється по світу [419, с. 1].

Варто сказати, що польськомовна проза Барановича досить густо помережена образами, запозиченими з біблійних притч. Зокрема, тут зринають ремінісценції до євангельської притчі про захований скарб, про Сіяча, про гірчичне зерно, про виноградник і виноградарів, про невід тощо.

Окрім того, у польськомовній прозі зринають і притчі небіблійного походження. Напевне, якісь із них вигадані, а щось запозичено зі східних джерел мудрості. Наприклад, у трактаті «Nowa miara starey wiary» використано таку притчу: «У одного татарського царя були сини, які ніяк не могли вжитися разом. Йому дуже хотілося, щоб після його смерті сини жили у злагоді. Він вирішив напоумити їх. Одного разу цар покликав їх до себе й наказав розламати надвоє стрілу. Певно, що їм з легкістю вдалося це. Потому цар сказав: “З такою ж легкістю вороги ваші перемагатимуть вас, якщо житимете без злагоди”. Тоді батько попросив розламати оберемок стріл. І, звісно, як сини не намагалися — нічого не вийшло. “Отак і вас ніхто не зламає, коли купи триматиметеся ”» [419, арк. 11 нн.-11 нн. (зв.) (додаток до до І ч.)].

Студіювання польськомовних текстів письменників гуртка Барановича дозволяє нам виокремити такі різновиди притчі-засобу, як прислів'я і приповідки. Р. Радишевський зауважує, що вкраплення фольклорних афоризмів було досить характерним явищем у творах українських авторів XVII—XVIII ст., народна мудрість органічно впліталась у тканину твору, давала змогу авторові поглиблювати його ідейно-художнє навантаження, задовольняючи ідейно-естетичні вимоги доби. У народних прислів'ях і приказках наші автори знаходили національний ґрунт для свого образного мислення й концептивного висловлювання думок [256, с. 169]. На цю ж особливість указував і

М. Марковський, досліджуючи використання народних прислів'їв і приказок в казаннях польських проповідників, зокрема П. Скарги і Т. Млодзяновського [167, с. 43], П. Житецький та Д. Чижевський, коли мова заходить про проповіді Антонія Радивиловського [88, с. 123; 392, с. 309]. Тим часом Р. Радишевський виокремлює в цьому сенсі творчість саме Лазаря Барановича, який умів не тільки доречно використовувати прислів'я як «цінний будівельний матеріал», але й творити власні афоризми: «Жоден із його сучасників чи наступників, а серед них були такі, як Симеон Полоцький, Іван Величковський, Данило Братковський, Климентій Зіновійв, не могли з ним у цьому зрівнятись» [256, с. 169]. Ба більше, насиченість прислів'ями і приказками текстів барокової доби давала підстави відкинути несправедливі звинувачення у «схоластичності» й відірваності від життя літератури українського бароко [121, с. 76].

Назагал, використання паремій у польськомовній прозі доби бароко, як власне і в проповідях, обумовлено розгортанням тези й potwierдженням авторської думки [121, с. 76]. Так, обороняючи православну віру, полемісти покладалися головним чином на традицію. Засада «*Nouitas est mater temeritatis, soror superstitionis, silia levitatis*» [419, с. 30] була для них непорушною. «Правдива Церква» освячується тут авторитетом старовини. Саме тому, приміром, оборонці українського православ'я всіляко цураються новин [348, с. 126-27]. Таким чином, розгортаючи цю думку, скажімо, Лазар Баранович вплітає до свого тексту прислів'я на взір «*Nie zbyway stárey sukni, roki nowey nie sprawuiesz*» [419, с. 186].

Як бачимо, прислів'я стають вихідною тезою, навколо якої проповідник будує своє повчання. Розмірковуючи над змістом паремії, автор зіставляє свої погляди з основною думкою, втіленою в ній, демонструє їхню суголосність чи аргументовано протиставляє або ж дає оцінку певному життєвому явищу, закарбованому в ньому. Зокрема у формі прислів'їв Баранович подає біблійний концепт мудрості: «*Prózne to umienie / Co gryzie sumnienie*» [419, с. 104], «*U kogo Schisma, takie Sophisma. Te równe zarzuty, miej za otruty*» [419, с. 257]. До цієї ж позиції нав'язується й Іоаникій Галятовський: «*Kto w Polskich y w Ruskich*

kráiach Theolog dobry, ten y w Rzymie Theolog dobry, á kto w Polsce álbo w Ruśi głupi, ten w Rzymie sobie rozumu nie kupi locum non animum mutant, qui trans mare currunt. Mieysce nie rozum odmieniaią, ktorzy za Morze biegáią [...] My Roxolánie prawosławni mámy lepszych Theologow Ierozolimskich nie Rzymских, mámy Prorokow Apostołow, y S.S. Oycow Doctorow Cerkiewnych nie szkolnych, ktory się náuką wschodnia Cerkiew násza wspiera y wiárę swoią broni [442, c. 81-82].

Зміст паремій був близький і зрозумілий досвіду навіть неосвіченого слухача, через те вони слугували одним із поширених засобів переконання. Наприклад, спонукаючи людей стати до боротьби проти турецького війська й не боятися, Баранович апелює до народного вислову: «Nie tak Lew srogí, iáko go maluią, upadnie gdy go kula naszpikuią» [419, c. 346]

Письменники чернігівського літературного кола розгортають численні паремії, зокрема, і тоді, коли мова заходить про Зоїла. Зоїл — грецький ритор, який жив у III століття до Різдва Христова й засуджував Гомера. Його ім'я стало прозивним і набуло широкої популярності в старопольській літературі, коли окреслювався мотив самовиправдання автора перед читачами / читачем. Ба більше, застереження Зоїлові, щоб обходив твір, належить до традиційних у давньому європейському письменстві топосів закінчення [276, c. 354]. Вірші під назвою «До Зоїла» або «Проти Зоїла» наявні у спадщині майже кожного автора XVI—XVIII ст.[див. : 333, c. 26]. З огляду на полемічний характер трактату «Nowa miara starej wiary» Баранович багато місця відводить Зоїлові. За допомогою цього образу він відповідав Боймі та представникам католицької теології. І тут йому якнайбільше прислужилися саме прислів'я та приказки: «Obludniku wyrzuć pierwey tram z oka twego, a potym dopiero spoyżrzesz, iako wyrzućić źdbło z oka twego brata» [419, c. 349]; «Každy pies na swym śmiećisku śmiały, Zoil y na cudzym. Ale mądrości nie zwycięża złość» [419, c. 349]; «Iaki ptak, takie onego y pienie» [419, c. 350].

Засуджуючи таку ваду Зоїла, як здатність помічати й осуджувати навіть маленькі недоліки інших і не помічати своїх, значно суттєвіших, Баранович використовує й таке прислів'я: «Widzisz zdrzbló w oku brata twego, a tramu w oku

twoim nie widzisz» [419, с. 349]). Певна річ, цей вислів є однією із варіацій прислів'я: «В чужім оці і порошок бачить, а в своєму і сучка недобачає». На популярність цього вислову, зокрема, в учительній літературі, де він подавався у скороченому варіанті зі збірника «Пчела» в супроводі коментарів свого часу вказувала В. Адріанова-Перетц [5, с. 9]. У цій стратегії писав також І. Галятовський: «През сучец значится грѣх малый, который мы у инших людей видимо и осуждаємо их; през бервено значится грѣх великій, которого мы у себе маючи, не видимо и себе добрыми, справедливыми чинимо» [57, с. 99].

Задля посилення аргументації Лазар Баранович вживає два додаткові, близькі за змістом паремії: євангельський афоризм, висловлений Августином: «Ciekawy iest narod ludzki na poznanie cudzego życia, a leniwy barzo na poprawę swego własnego (Aug.: L. 10)» [419, с. 349], — та Горацієм: «Czemu tak bystro wglądasz w przyjaćielskie dzieła, a w domu twym nie widzisz choć iest złego sieła» (Horat L. 1. 5. 3) [419, с. 349]. Врешті - решт, на потвердження думки, що жоден «недостойний критик» не вартий доброго слова «поважного мужа», Баранович водить прислів'я: «Ani mieście perel wászych przed wieprze» [419, с. 73].

До теми гріха та вміння прощати прив'язуються і ось такі прислів'я: «Kto z was iest bez grzechu, niechay naprzod na nie kamień rzuć. (Ioan.)» [419, с. 349]; «A iáko chceście áby wam ludzie czynili, tákże im i wy czyńcie» [419, с. 199]; «Jabka nie daleko iabłoni padli» [419, с. 56].

Особливе місце в польськомовних прозових текстах посідають різні віршовані жанрові форми.

Згідно з риторичною традицією, бароковий текст має переслідувати триєдину мету — повчати, розважати й хвилювати. Настанова: «Trzy rhetoryka każda powinna mieć dary: / Uczyć, ruszyć y cieszyć, ten to głos iest stary. / Uczy Oćiec, Syn ruszy, Duch Święty poćiesza, / Do tey się rzetoryki nich każdy pospiesza» [418, с. 164-165] — поширюється і на полемічну барокову літературу. Отож, прикметним для полемічних текстів чернігівців виявляється явище *prosimetrum* (поєднання поетичного й прозового жанрів в одному тексті). На цю особливість звертала увагу К. Борисенко в монографії «*Prosimetrum* в українській літературі

барокової доби». «Динамізм, — відзначає дослідниця, — є однією з визначальних рис бароко. Відтак є зрозумілим прагнення Лазаря Барановича використати ті можливості, котрі надає письменникові ритмічна організація тексту. До того ж сама барокова традиція вимагала влучності та лаконічності формулювань, що переважно досягалося засобами саме віршованої мови. Відтак богословська дискусія в трактаті плавно перетікає в поетичний текст» [31, с. 86—87].

Окрім усього іншого, поетичні тексти мають на меті популяризацію релігійних ідей. Мода використовувати вірші задля релігійної пропаганди, завважував В. Перетц, з'явилася насамперед у католиків, які підносили у віршах різні євангельські події, адже «віршована форма робила відсторонені догмати якщо не більше зрозумілими, то більш прийнятним за формою для мас, і тому віршування на релігійні теми стає незабаром звичним прийомом пропаганди й у католицького духівництва, й у різних відгалуженнях протестантизму» [234, с. 141]. Можемо стверджувати, що Лазар Баранович, «позичивши зброю» у своїх опонентів, у такий спосіб прагнув популяризувати християнські істини в їхньому православному навітленні. Серед віршованих вкраплень на першому місці стоїть епіграма.

Епіграма належить до найстаріших жанрів поезії. В античній літературі цим терміном позначали вірш довільного змісту, написаний елегійним дистихом. Стислість і більш обмежена тематика, здебільшого дидактичні сентенції і власне написи — ось ті головні прикмети, що відрізняли її від елегії. Епіграму як поетичний жанр було остаточно сформовано під кінець класичного періоду розвитку давньогрецької культури, «аби надалі супроводжувати її на всіх поганських та християнських шляхах аж до загибелі Візантії в 1453 році» [2, с. 36].

Автори вітчизняних курсів поетики XVII—XVIII ст., за словами В. Маслюка, «сприйняли теоретичні засади античних епіграматистів, деталізували їх і внесли в них деякі свої міркування, враховуючи дух епохи», а саме — вимоги барокового стилю [173, с. 156]. Характерним для епіграми

західноєвропейського бароко, як, власне, і для античної епіграми, постають два провідні комплекси художніх засобів, що «підвищували естетичну якість невеликого, мініатюрного вірша»: 1) «повторення певних слів, зокрема тих, на яких робиться притиск, логічний “наголос”»; 2) «співзвуччя, словесні ігри, внутрішня рима чи асонанс або алітерація» [392, с. 49].

«Гра словами або й літерами, — як зазначав Д. Чижевський, — відомий поетичний засіб. Однак важливим є те, що барокові поети вживають його зовсім не для “евфонічного” (“милослухного”) вражіння, а головним чином, як засіб виклику інтелектуального вражіння, вразити читача нечеканим та “дотепним” вибором співзвучних слів» [419, с. 7].

Наприклад, прикметні для барокової схоластики *непохитні* інтенції в епіграматичному вірші Лазаря Барановича втілено за допомогою логічних термінів на кшталт знаного *ens rationis*, що ними позначається Син Божий:

Ze Syn iest Verbum, Ratio mentalis,  
 De Rationis Ente dyskurs talis,  
 De Rationis Ente śmieley mogę,  
 Biegłym ti Logik, to w tym nie mam trwoę.  
 Ale o Synie nie śmiem dyszkutować,  
 Ens Rationis, te mam ádorować,  
 Logiki tákiey Mistrz Oćiec iedyny  
 Urodził Syná, nie zrodzi go iny.  
 Ens Rationis Verbum, liecz ná iego słowo  
 Wszytko sięoraz stało,y stác iest gotowo.  
 Ens Rationis wyższe, niższe, niż reale,  
 Wieść o nim dyskurs nie potráfisz cále [419, с. 303].

Ідею Божественної пари в епіграматичному вірші Барановича втілено за допомогою словесного концепту, побудованого на протиставленні значень двох співзвучних слів:

«*Mátká iest Dei para, Syn mocy Boskiey Pará*»  
 Tyś Dei para, Mądrość Syn twoy Para

Jest mocy Boskiey, Mátká, Syn — to párá.

Że Mátká Bożá z Synem pará miła

Bogu y ludźiom, bo ludźi zbáwiła [419, c. 256].

Прикметно, що основою концепту в цій польськомовній епіграмі виступають латинські слова: *Dei para* [dues + pario] — Богородиця та *Boskiey Pará* — Божа Пара.

Баранович вдало використовує для словесної гри також можливості польської мови. Прикладом цього є, зокрема, епіграма, присвячена розкриттю думки про швидкоплинність, марність людського дочасного життя і нескінченність Божественного :

Żywot nasz para, twoy iest żywot iaki?

Iam *Dei* para, moy iest żywot iaki.

Ieżeliś *Dei* para Boska para,

To śmiało mowić tobie czarćie wara [419, c. 255].

Тут основою концепту виступають латинські слова: *Dei para* [dues+pario] — Богородиця та польське слово *pará* — пара, на означення швидкоплинності й марності дочасного життя.

Дотепну гру слів і значень спостерігаємо й в іншій епіграмі (*rogi* — роги; *rogi* — роги, що їх використовували козаки для зберігання пороху (порохівниці; *Ara* — скеля, пам'ятник, прихисток (вівтар і особи, які коло нього переховувалися, були недоторканими; *hara* — хлів, куча, свинарник, курник; *Wiara* — віра; *wara* — руки геть):

Na miesieczne Turka *rogi*

Z prochem kozak nosi *rogi*

Mieśiąc w sobie trzyma cienie,

Z rogów więcej Ruś nażenie ...

Pomagay naszym Boże na tatory,

Dary Chrześcianom day, Tatarom mary.

Gdzie była *Ara*, Turczyn sprawił *hara*,

Hey Chrześcianie rzeknicie wara

Wiara wam wara mowić śmieie karze,

Mow tak, że Krzyżem Turka wnet porażę [419, c. 345-346].

Або: «W Mierze dwie części mierzę: Władzę Świętego Piotra y pochodzenie Ducha S.» [419, арк. 3 нн. (зв.) I ч.].

Або:

«Mirowi dażd mira, y Cerkwiam iedynomyszlenie» [419, c. 337].

Гра слів і їхнє сакральне підґрунття сприяли створенню індивідуальних авторських фразеологізмів і приповідок, за своєю природою співзвучних із народними, однак більш фігуративних: «Cerkwi kto *Głowa*, do Mariej mowa» [419, c. 6] (курсив мій. — О. Л.), «Czytelniku łaskawy zdrów czytaj o *Głowie* Cerkwi / abyć *głowa* nie bolała» [419, c. 8] (курсив мій. — О. Л.).

Варто зазначити, що з огляду на характерну здатність латини та польської мов до словесної гри [див. : 392, c. 60] письменники шляхом перестановки літер або ж складів у слові утворюють нове його значення, використовуючи таку концептивну фігуру, як анаграма й у прозовому тексті: «argumentem nie arguere mentem, nie kárze Pán w lásce» [419, c. 124]; «Ergo nasze w krolewstwie niebieskim in Rego obroci się»; «Vstąpi Ratio nastąpi Dominica oratio kiedy Krolewstwo Jego przyidzie» [419, c. 459].

М. Сорока зазначає, що «...бароковому поетові імпонувало своєрідне “роздягання” слова, розкладання його на складові частини з подальшим утворенням нових слів. Це до певної міри нагадувало атомарну будову і внутрішню єдність всесвіту» [291, c. 101]. Ідея «роздягання» слова наштовхує на міркування, що анаграма оголює внутрішню форму слова (термін О. Потебні). Таким чином, тут знову ж таки варто мовити про прихований зміст: «Ten przydatek, Ruśin przy ten datek. IAN I NA. Anagramma mowi: I. Idź NA, idź bierz. Nie dał Ian ten datek od Syna, Ruśin przy ten datek. I dąley de Spiratio może vigilare ratio, ále że quiescenti agendum & agenti quiescendum. Sámá *Spiratio suo* Anagrammate uczy: Spiratio Ratio spi, áże ná Synie odpoczywa» [419, c. 335]. Або: «Spytał Chrystusa Pana Piłat: “Quid est veritas” (Co to iest prawda te słowa. Quid est veritas per Anagramma. Est vir, qui adest. Znaczy Chrystusa Pana» [419, c. 26].



Як бачимо, такі іграшки не були для Барановича або для будь-кого з письменників його кола оздобленням, вони творили дотепи, які через концепт мали доносити до читача прихований смисл зображуваного явища.

У цьому зв'язку увагу читача привертає і присвята Павлу Боймі, авторові «Stárey wiáry»:

Kiedy wiátr ná Twą *Wiárę* ze Wschodu się rzucił,

Záraz pierwszá literę *W* w gorę wywrocił.

Z wywroconego *W*, *M* literá się stała,

I ták z twey *Wiary*, u mnie *Miara* się zdziálała.

Stara się odnowiła, bo z Rzymu stárego

Do nowego przeniosła, *Nowa Miara* z tego.

Mierzyć iá będę, iaka *Stara Wiara* twoiá,

Janá świętego u mnie *Miara*, á nie moiá;

Kochány był Jan Pánu, á iam sługá iego,

Kocham też mile Janá uczniá kochánego [419, арк. 1 нн. (I ч.) (присвята)].

Лазар Баранович застосовує тут «грашку», аби засвідчити поетичну та інтелектуальну вправність. Вишуканість і легкість, з якою автор втілює це в епіграмі, задає настрої усьому подальшому текстові й налаштовує реципієнта на те, що так само легко буде поруйновано всі аргументи супротивника.

Вступну епіграму оздоблено авторськими двовіршами («Dał Ci Bóg dary, użyjże miary», «Pewniej mierzyć / Niż wierzyć») та біблійними вступними цитатами, після яких Баранович подав вірш латинською та польською мовами:

Wizerunek w kształcie laski

Masz Biskupie z Bożej łaski.

Pierwszą spherą wab wykretnie

Srzednią rządź, bij trzecią chętnie.

Wab grzesznych, rządź sprawiedliwych

Sztyhaj hultájow złośliwych.

Przyciągaj, kol, wspieraj owe,

Biegle, leniwe, nie zdrowe [419, арк. 1 нн. (I ч.) (присвята)].

Значно рідше Баранович удається до застосування такого стилістично-звукового прийому як анафора:

*Authoritatem originis tyle*

Ma Oćiec ieden, Syna rodził, śile

Jego przypisać, od niego pochodzi

I Duch wypuszcza Ducha, Syná rodzi.

*Authoritatem originis zgoła*

Synu nie daią Theologow szkoła.

*Authoritatem originis chowa*

Oćiec iák żrzodło Bostwá, mądrych głowá.

*Authoritatem originis tyle*

Oycu przydáię, Wschod ták trzymá mile [419, с. 299].

Повтори та протиставлення, за спостереженням Д. Чижевського, «надають ясності ходу думок та роблять епіграму гострішою», «пікантнішою». Вони «не повинні робити притиск безумовно на важливих поняттях вірша», але «не мають підкреслювати цілком випадкове, побічне» [392, с. 52].

У трактаті «Nowa miara starey wiary» представлені й зразки курйозної поезії, «генетично спорідненої» [126, с. 407; 287] з епіграмою. Зокрема автор звертається до такого зразка ігрових форм як паліндром:

Mądrości żrzodło, także y miłości

Oćiec iak Author, puścił dwie światłości [419, с. 335].

Слід зазначити, що курйозні та фігурні вірші притаманні поезії ще з часів пізньої античності, тих течій і явищ, котрі деякі західні вчені називають «античним маньєризмом» [201, с. 248].

Роздуми про «штучки поетицькі» становлять майже неодмінний атрибут більшості українських шкільних поетик XVII—XVIII ст. Зокрема, у розділ «De epigrammate» в киево-могилянськiм курсі «Liber artis poeticae» 1637 року віднаходимо характеристики емблеми, символу, загадки, піраміди тощо. Звертаються до них і автори поетик останньої третини XVII століття, таких, як

«Fons Castalius» та «Rosa inter spinas» [201, с. 222-223]. Загалом же, слід сказати, що автори різних поетик виявляли неоднакову увагу й симпатію до курйозної та фігурної поезії, залежно від превалуючи настанов, так би мовити, класичних чи барокових. Скажімо, Ф. Прокопович виявляв до них зневагу, називаючи їх «дитячими співзвучностями». Натомість М. Довгалецький, автор найбільш «барокової» за своїм змістом поетики, уважав, що ці «мистецькі вірші достойні, щоб їх знати» [83, с. 259], і приділяв їм значну увагу в своєму «Саді поетичному» [201, с. 248]. У добу бароко авторами всіляких «мистецьких епіграм» були такі поети, як Симеон Полоцький, Іван Максимович, Стефан Яворський, Іван Величковський та ін.

Певна річ, Іоанікій Галятівський також був добре обізнаний з різними формами «поетичних грашок». Прикладом цього може бути польськомовна збірка поемічного характеру «Skarb pochwały» (1676), що «ze wszystkich náuk wuzwolonych zebrány» «на похвалу Пресвятої Богородиці Єлецької». За словами С. Сухаревої, у «риторичному плані Йоанікій Галятівський був ревним послідовником літературних традицій Барановича» [315]. Отже, і розгортання образу Богородиці є наслідуванням стилю його наставника. Основні зусилля автор спрямував на роз'яснення фігур, що Діву Марію «проображують» з позиції теолога, астролога, математика (геометра та арифметика), філософа, ритора, музиканта, граматика та, врешті-решт, поета. У цьому зв'язку цікавими видаються ті форми «поетичних грашок», до яких звертається поет, зокрема енігма.

Енігма — загадка. Цей старий фольклорний жанр автори українських шкільних поетик кваліфікували як поетичні твори (aenigmatica poësis). Повне визначення цього жанру знаходимо в київській поетиці «Лука» [304, арк. 76], яке, до речі, запозичив Довгалецький: «Загадка — це незрозуміле речення, що розкриває відому річ, яку воно позначає загадковими натяками і подібністю як письмово, так і в малюнках або у пластиці (Aenigma est oratio obscura rem notam, quam significat, ambagibus et similitudinibus tum scriptis, tum pictis, tum sculptis detegens)» [83, с. 244]. Отже, це визначення об'єднує сучасні загадки й ребуси.

Детальне пояснення загадок, їх поділ на три роди: словесні, смислові й загадки в малюнках (*in verbo, sensu et pictura*), багато прикладів у поетиках свідчать про те, що цей жанр був популярним серед спудеїв Києво-Могилянської академії та інших шкіл XVII — першої половини XVIII ст.

#### AENIGMA

Zbawienie Pańskie już się łaski pełny zowie,  
Niech otrzyma zbawienie y łaskę w twoim słowie [446, c. 7].

Або:

Od Wschodu do zachodu błysnie błyskawicą,  
Tyś nápráwicy, spraw, by dána mnie práwica [446, c. 2].

Серед словесних загадок Іоаникій Галятовський у розгортанні образу Богородиці звертає увагу читача на логогриф (силабічна загадка):

#### LOGOGRIPHUS

Tu ieszczе między wierszami iest napisany.

Strzałá ku Niebu idźie z szumiącym tu lotem,  
Y w pászczekę wężowe ugodziłá grotem.  
Ná piorach ogon; szrodek ná szrodku iest strzály,  
Dwie części zász wężowe skurczone sie stály.  
Potym śi się ozdoby wieniec pokázuie,  
Zátym Niedáleko śierp ostry postępuie.  
Cyrkilek rysuie koło sznurem tu przepięty,  
Zágiel widác przymásztu od wiátrów nadęty.  
Pod záglem przystáwiona do másztu drábiná,  
Pierścień z kámieniem drogim złoto iest nie gliná.  
Luk z cięćiwą Rycerzu wez sobie ná woynę  
Ten luk przyniešie tobie zwycięstwo przysto yne.  
Włoczniá z prochem długim mało iest schylona,  
Która zá koniec trzymá ręká uzbroiona.

Działo burzące w gorę obrocone stoi,  
 Z którego leci kulá, tey sie kozdy boi.  
 Gdy ciemności nastąpią, masz tu pułmieściacá,  
 Wszystkie ciemności Mieściac rosproszy do końca.  
 Bráma otwártá stoi przepiętá łańcuchem,  
 Tá prowadzi do Niebá ludziey z dobrym duchem[446, c. 9-10].

Окрім логогрифу та енігми, Галятовський створює й інші «poetyckie wiersze», зокрема паліндроми («раки літеральні») на «марійну» тему:

Mária zázawsze świát broni, rátuie,  
 Liliá zápach tá łáski dáruié

*Wspak czytay tak*

Rátuie broni świát zázawsze Mária,  
 dáruié łáski tá zápach Liliá [446, c. 6], —

або хроновірш (де підкреслювалися літери, з числових значень яких виходили потрібні цифри — означення року, видатної дати тощо):

CHRONOSTICON

Tu zliczby miedzy wierszami poznasz,  
 Wie DzIż IeLeckim sUgą zostaleM w tymczasie,  
 ktory liCzba ta w Xiące znaczy Iak w kompasle [446, c. 10].

Як бачимо, за розміром виділяються такі літери:

D = 4; I = 10; L = 30; U = 50; M = 40; C = 200; X = 600

Отож, загальна сума літер дорівнює 19 (4+10+10+30+50+40+200+600+10+10 = 964 = 9+6+4 = 19).

Власне, 19 — це кількість років, протягом яких Іоаникій Галятовський керував Єлецьким монастирем у сані архимандрита (1669—1688).

У похвалі Богородиці Галятовський звертається й до акровірша:

### ACROSTICHIS

Do tego między wierszami się znayduie

**M**irtus iest drewo, sliczne wydáie owocy,

Owóc tu Chrystus wszystkim dodáie pomocy.

**A**metist zaś odpędzy pjánstwo kámień drogi,

Przy sobie miej go, będziesz trzeźwy y bez trwogi.

**R**oza iest naypiękniejsza z ziemskim Jecichonie,

Tę znáydziesz kwitnącą y w Niebieskim Syonie.

**I**ordan omyie ciebie od zmázy człowiecze

Nie tylko w Pálestynie, lecz gdzie iesteś ćiecze.

**A**tos góra wprowadzi ná Niebieskie gory

Wszystkich ludziew pobożnych w Empireyskie dwory.

**P**iramis tu Aegipska stoi okazała,

Od wiátrów cię y wichrów obroni iák skála

**A**rctos cię woz Niebieski wprowadzi do Niebá,

Ktorego człowiekowi koźdemu potrzebá.

**N**amiot od Grádu, śniegu, dszczu, y gorą kości

Obroni cie, nie doznász tám dolegliwości.

**N**alewká tu oliwę miłóśierdźiá lije

I skruchy wino, ktorým człowieká zágrzeie.

**A**chillea wyspa od Achillesa imie,

Ma tám pogrzebionego, ná morzu cię przymie.

**M**ur cię od nieprzyiáćiół, od kul, strzal, koncerzca

Od orężá broni, bez helmu y páncerza.

**A**kádemia uczy nás poglądác szkoła

Ná śmierć, Sąd, piekło, Niebo, ná ostatnie koła.

**T**hron Sálomonów maiąc ná Niebieskim thronie,

Y ná Abrahámowym będziesz siedzieć łonie.

**K**otwicá w nawálnościach pokus, okręt dzszy

Twey obroni, nawálność žádna iey nie rysy

**A**pteká dárow Boskic y cnot oleykámí

Uleczy cię chorego y swemi źiołami [446, с. 10].

Вірш складений так, що перші літери рядків утворюють вислів «Maria Panna Matka».

Таким чином, віршовані вкраплення в полемічних трактатах Лазаря Баранович та письменників його кола найперше застосовувалися з метою емоційного «пожвавлення» тексту. З одного боку, вони були засобом вияву авторських емоцій, з іншого — засобом впливу на емоції реципієнта. Нарешті, віршовані вступи до прозових текстів мали відповідати тим засадам теорії концептизму, що активно популяризувалася в XVII столітті.

### 3. 2. Концептизм

Серед характерних рис письменства старої України сучасні дослідники називають і концептизм. Про це в один голос говорять як вітчизняні, так і зарубіжні автори [173, с. 157]. Поняття «концепт» виводять від латинського слова *conceptus*, від італійського *conceto*, від іспанського *concepto*, хоча побутували ще терміни *acumen*, *argutum*, *acutum*, *argutiae* — дотепний задум, поєднання неподібних, протилежних понять і речей [173, с. 159].

У сучасних словниках літературних термінів концепт визначають як несподівану, вишукану, засновану на аналогії думку [156, с. 523]; як різновид метафори, «далеку» метафору або «занадто далеку», витончений поетичний образ, стилістичну фігуру чи троп, поетичну ідею тощо [449, с. 199]. Цей термінологічний образ увиразнюється тоді, коли до тих визначень додамо інші, взяті зі студій про барокову літературу. Концепт буває тут «порівнянням, оригінальність якого є більш вражаючою, ніж його слухність, або у крайньому

випадку безпосередньо вражаючою» [449, с. 19], «ключ розуміння» таємничих зв'язків світового цілого» [274, с. 66].

Теоретичних основ концептизму дослідники бароко шукали в античній естетиці, передусім, як відзначає польський теоретик Т. Сінко, в естетиці Аристотеля, у його вченні про гармонію як поєднанні протилежностей. Саме в цьому можна вбачати вплив грецького філософа на естетику бароко, бо концепт — це єдність різнорідностей. Т. Сінко підкреслює те, що в Аристотеля було суттю краси (єдність протилежностей), у теоретиків бароко було суттю концептизму, а такий концепт є красою у мистецтві [173, с. 162].

З часом Тезауро окреслював концепт як «духовне диво», що дозволяє бачити один предмет в іншому та відповідає таємній приємності духа, аби бути вишукано обдуреним [451, с. 10]. У цьому зв'язку особливу увагу концептистів привертає продуктивно-естетичний аспект теорії Аристотеля. Ідеться про афект подиву — *thaumaston* (Rhet. II), викликаний зображенням незвичних, дивних речей. Цей термін з'являється перегадом у концептистів, як *ammirazione* або *meraviglia* [466].

Грасіан у роботі «*Agudeza i arte de ingenio*» («Концептизм, або мистецтво вишуканого розуму» (1648) трактував концепт як акт розуміння узгодженості, гармонійної кореляції і прихованої єдності протилежних чи відмінних елементів. Той акт є властивістю «філософського» розуму [274, с. 49; 72].

Завдяки активній взаємодії з європейськими джерелами, зокрема польським [77, с. 5-7], напрям концептизму знайшов своє місце й в українській літературі XVII ст. Як відзначав свого часу Д. Чижевський, «естетика бароко кріпко прищепила на Україні переконання в цінності гарної форми: самостійне плекання формальних цінностей — головне у віршованій поезій — та внесення формальних прикрас в усі сфери літератури, навіть і в ті, в яких головна вага лежить на змісті...» [389, с. 131].

Наші літератори доби бароко у вченні про концептизм йшли передусім за М. Сарбєвським, який вважав концепт серцевиною образного ладу твору. «Концепт — це вислів, що містить у собі поєднання неузгодженого й



узгодженого або це є узгоджене неузгодження чи неузгоджене узгодження виразу» (*Acutum est oratio continens affinitatem dissentanei et consentanei seu dicti concors discordia seu discors concordia*) [494, с. 5]. При цьому автор представляє її ще й візуально — через трикутник, в основі якого — тема, а бічні сторони — протилежні думки [494, с. 13]. У наведеному визначенні концепту видно, що від поета й оратора вимагалось шукати нових дотепних, влучних, витончених, незвичних висловів, які впливали навіть з протилежних засновків. Звідси дисгармонія, дисонанс, парадокс, диспропорція, протиріччя, гіпербола, загадковість тощо — характерні риси естетики бароко, а вміле, дотепне, влучне, талановите поєднання цих протилежностей — концепт — це головна суть цієї естетики [див.: 480].

Його поетика «*De acuto et arguto*», за переконанням Р. Радишевського, мала значний вплив на літераторів і вчених Києво-Могилянської колегії, зокрема, на Лазаря Барановича, Іоанікія Галятовського, Антонія Радивиловського, Стефана Яворського, Симеона Полоцького. Так, автор курсу «*Rosa inter spinas*», «*Луґа*» М. Довгалевський, дидакал поетики Чернігівської колегії подають (поряд з іншим) аналогічне визначення концепту: «Концептом називається заперечення узгодженого і ствердження неузгодженого, або концепт — це узгоджене неузгодження або неузгоджене узгодження підмета і присудка» (*Acumen est negatio consentanei et affirmatio dissentanei vel acumen est concors discordia et discors concordia subiecti et praedicati*) [83, с. 211].

Про «концептні образи» згадують, зокрема, Стефан Яворський [457, с. 31, с. 32, с. 34], Іоанікій Галятовський [57, арк. 521 (зв.), 5223-523 (зв.)]. Яскравим «концептистом» на теренах української барокової поезії називають Лазаря Барановича Л. Ушкалов, Р. Радишевський, Т. Рязанцева та інші. Утім, варто зазначити, що на відміну від Галятовського, Баранович не розтлумачує сутності концептів, не подає їхньої класифікації, а лише принагідно згадує:

W takej mieszkamy krainie  
 Gdzie nie jeden strzałą gine,  
 Concepta się mieszać muszą,

Gdy się Marsa wiatry ruszą  
 Kiedy godzina wesoła,  
 Koncept leci iako pszczoła,  
 Gdy Mars zakurzy mu prochem,  
 Zmienisz koncept byś był włochem.  
 Pszczołka z dymu marsowego

Szuka miejsca spokoynego [418, арк. 1 нн (зв.) (Do czytelnika)].

Натомість Іоанікій Галятовський в гомілетичному трактаті «Наука, альбо Спосіб зложеня казаня», даючи практичні поради щодо складання текстів, пропонує розгорнути концепти про час чи місце, особливо в казаннях на погреб.

«Матерію» для проповіді Галятовський радить добирати з широкого кола джерел: «Читай книги і, що хороше вчитаєш, нотуй собі і до свого казання аплікуй». Зокрема «читай казання розмаїтих казнодійов теперешнього віку і їх наслідуй. Если тії книги і казання будеш читати, знайдеш в них достатечную матерію, з котрої можеш зложити казанне на хвалу божію, на отпор геретиком, на збудуванне вірним і на спасеніє душі своєї» [57]. «Читання книг», на якому особливо наполягав автор цього гомілетичного трактату, розширювало можливості для концептивного мислення казнодії, давало «матерію» для творення неочікуваного. Передусім відзначимо, що новими для православної проповіді були поєднання античних і християнських «прикладів», апеляція до латинських і польських паралелей, що й слугувало основою для творення барокових концептів.

Досліджуючи стилістичну теорію професорів український шкіл XVII — першої половини XVIII ст., В. Маслюк зазначав, що українські теоретики художнього слова розрізняли два види концептів: словесний (*acumen in verbis*) і смисловий (*acumen in sensu*). Словесний дотеп — це, по суті, гра слів, а смисловий — гра понять. Детально обговорюються словесні й смислові дотепи також у «*Notus poëticus*» М. Довгалецького: «Словесний дотеп — це думка, що впливає з одного або двох омонімічних або подібних слів» (*Acumen in verbis est ex una vel duabus dictionibus aequivocis vel similibus derivata ratio*) [цит.за: 173,

с. 163]. Такий концепт чернігівський дидакал поетики Й. Лип'яцький називає *argutum* — влучний. Він пише: «Влучним вважається концепт, що є узгодженням або неузгодженням у влучних словах або у грі слів» (*Conceptus dicitur argutum, qui est convenientia et disconvenientia in verborum argutis seu in lusu verborum*) [цит. за: 172, с. 163].

М. Довгалецький подає також джерела, з яких випливають словесні концепти, — це етимологія слова, омонімічні слова, метонімія, дефініція, анаграма.

Смисловим концептом, за визначенням М. Довгалецького, є дотепний висновок, зроблений поза або проти очікування (*Acumen in sensu est ratio ingeniosa praeter vel contra expectationem allata*) [цит. за: 173, с. 162-163]. І тут він пояснює шістнадцять джерел, з яких випливають смислові концепти, а саме: визначення, перелік частин, значення власних імен, етимологічна спорідненість слів, рід і вид, подібність, неподібність, протилежність, додаткові дані особи й речі, антецедент і консеквент, причина, порівняння, алюзія, параномазія, повчальна загадка, зовнішні місця (свідчення, приклади, закони, прислів'я тощо). Смислові дотепи за своїм змістом поділяються на три види: дотепи згідно з природою (*iuxta naturam acumen*), проти природи (*acumen contra naturam*) і попри природу (*acumen praeter naturam*). Зауважимо, що польський теоретик бароко Сарбєвський [494, с. 20] вважав такий поділ помилковим, тому що концепт (*puenta, acumen, acutum, argutum*) може бути тільки або згідно з природою або проти природи предметів (*iuxta naturam et contra naturam*) [див.: 416, с. 95]. Додамо ще й те, що Сарбєвський не застосовував терміна «conceptus» і цим обумовлюється власне те, що в своїй більшості вітчизняне письменство вживало переважно латинські відповідники цього терміну, тобто — *acutum, argutum*, і рідше користувалося поняттям «концепт» [251, с. 36, с. 163].

Детальне пояснення різновидів концептів дає також Ф. Прокопович у риторичному курсі «*De arte rhetorica*» [250, с. 400 — 407]. Передусім київський учений вказує на два види дотепів: проти і мимо очікування (*Contra et praeter expectatione...*) і далі викладає широко мистецтво дотепності. По-перше, він

відзначає, що подив у людей завжди викликає щось незвідане, унікальне, непересічне, небувале, непередбачене, а також зіставлення малих речей з великими, двозначні вислови, поєднання протилежних речей, стрімкі та влучні вислови, сентенції, в яких не все сказано, а частково треба самому додумуватись, тощо. По-друге, кожен дотеп повинен бути належним, слухним, в іншому разі він утратить свій ефект.

Отже, автори давніх українських шкільних поетик і риторик багато уваги приділяли питанням стилю художньої мови: фонетичній і морфологічній структурі слів, побудові й ритміці періодів, словесним прикрасам — тропам і фігурам, і всі їхні зусилля були спрямовані на те, щоб переконати й навчити слухача. А щоб принести йому насолоду, схвилювати його незвичністю вислову, оратору було потрібно використовувати у промові концепти — дотепи та влучні вислови. Саме оця дотепність — концептизм - і є однією з основних особливостей стилю художніх творів XVII — першої половини XVIII ст. — стилю бароко.

Якщо саме явище концептизму було популярним серед теоретиків і письменників доби бароко, то серед дослідників наступних століть до нього не завжди ставилися з прихильністю. Скажімо, в Італії одним з перших розглядав теорію концепту XVII ст. Б. Кроче («I trattatisti italiani del Concettismo e Baltasar Gracian» — 1899), спираючись на роботи Е.Тезауро, Б. Грасіана та інші [451, с. 9-10]. Насамперед, Кроче обґрунтував спільні естетичні ідеї цих теорій, стверджуючи, що це є свідоцтвом пролому, який у добу *seicenta* утворюється у винесеній з античності ідеї творчості як *mimesis* 'у. Він зробив певні кроки в напрямку обґрунтування явища концептизму. Трактати про концепти, на думку Кроче, були першими спробами теоретичних досліджень про літературну форму, яку розуміли вже не як орнамент, а як інакомислення. При тому однією з причин, що не дозволяло їм повною мірою використати це відкриття, за словами Кроче, була залежність дослідників концепту XVII ст. від класичної традиції [451, с. 10].

Власне кажучи, як стверджують деякі сучасні літературознавці [451, с. 10], наслідком таких тверджень італійського дослідника постала думка про

«недозрілість» теоретиків, які хоч і вчинили такий прорив, та все ж таки не здолали кордонів античної теорії риторичного та поетичного стилю.

У Німеччині теорія концептизму постала як питання теорії мистецтва XVII століття. На противагу їм англосакські дослідження зосереджувалися навколо концепту як явища тогочасної літературної практики. Англія XVII століття на відміну від більшості країн Європи, не видала особливих теоретичних студій, присвячених концепту як елементові літературного тексту. Постали вони лише у XVIII столітті, коли він став синонімом поганого смаку та об'єктом широко розповсюдженої акції класиків, що зводилося до викорінення його з поезії та ораторства. Початок зацікавлення цим феноменом пов'язується з 20-ми роками минулого століття, з відкриттям англійської поезії, що її Семюел Джонсон назвав «метафізичною» [451, с. 10].

Натомість у Польщі з великим ентузіазмом, не піддаючись дуже поширеним схемам нехтування концептом як проявом «барокової гіпертрофії», говорив про нього Едвард Порембович у роботі «Анджей Морштин — представник бароко в польській поезії» (1893), пов'язуючи польську літературу з європейськими напрямками [451, с. 11]. У студії «Поетика Сарбевського» (1918) Тадеуш Сінко обговорював трактат польського єзуїта «De akuto et arguto» як теорію барокового стилю, даючи узагальнену інформацію про її греко-римські джерела. Студію про концепт включив до європейського теоретичного канону також В. Татаркевич в «Історії естетики». Щоправда, польський учений вважав концепт квінтесенцією літературного маньєризму [501, т. 3, с. 446-447], що по суті мало відрізнявся від барокового концептизму. Погляди теоретиків концепту (Сарбевського, Граціана, Тезауро) як представників барокової суб'єктивної естетики, подала також Я. Соколовська в роботі «Spróć o barok. W poszukiwaniu modelu epeki» (1971).

У свою чергу, увагу на явище українського концептизму звернули й українські дослідники. Досить пригадати, скажімо, дослідження стилістичної теорії професорів український шкіл XVII — першої половини XVIII ст. В. Маслюка [173] або синтетичну розвідку Р. Радишевського «Polskojęzyczna

поезja українська од ко́нca XVI до початку XVIII віку» (Краків, 1996), яка сприймається як багатопланове й цілісне дослідження, у якому явища польськомовної української поезії вперше постають у всій своїй повноті, об'єднуючи й роз'єднуючи літератури двох сусідніх народів. Один із розділів своєї роботи дослідник присвячує саме рисам барокового концептизму в творчості Лазаря Барановича та письменників його кола. Тут автор наголошує на тому, що розвиток цього явища відбувався під впливом творів польського теоретика Сарбєвського [487, с. 150]. Т. Рязанцева, досліджуючи основні поняття, характерні засоби вираження й типові прийоми концептизму, зазначає, що автори намагалися у своїх творах розкрити глибинні й неочікувані зв'язки між різними, часто навіть дуже віддаленими, реаліями буття на рівні думки й слова, поєднуючи при цьому експресивність із граничним лаконізмом і якомога більшою змістовністю [274, с. 56]. Дослідниця наводить класифікацію засобів передачі концептів, складену М. д'Орсом, поділивши їх на дві групи:

1. концепти, що будуються на аналогіях;
2. концепти, побудовані за принципом «від протилежного».

До першої групи належать:

- метафора (перший — реальний — об'єкт замінюється другим — уявним);
- порівняння (реальний об'єкт А порівнюється з уявним А з використанням лексем «як», «наче» тощо);
- уподібнення (об'єкт А вважається ідентичним з А);
- персоніфікація;
- алегорія.

Другу групу складають концепти, побудовані на протилежності реалій, що зіставляються:

- порівняння;
- образ чи метафора;
- оксиморон [274, с. 53-55].

Тим часом В. Сулима вказує, що в добу бароко кончетто належало до провідних принципів образотворчості, що передбачав поєднання в одному образі двох чи кількох понять, часто парадоксальних або антиномічних [299, с. 3].

Л. Ушкалов наголошував, що концептні образи, розроблені європейськими теоретиками поетичної творчості, характеризували як гармонійне зіставлення далеких понять, зв'язаних одним актом розуму. Вони набули чималого поширення в українському письменстві [352, с. 296—297]. Як відомо, мета таких концептів полягала в тому, щоб викликати здивування слухача й активізувати його увагу, що було особливо важливим під час слухання чималої промови.

Усі ці міркування можуть бути підґрунтям у ході розгляду поетики польськомовної прози Лазаря Барановича та письменників його кола.

Виняткове місце серед концептів польськомовних творів полемічного характеру посідають метафори, які Д. Чижевський називав улюбленим засобом барокової поетики [391, с. 71-81]. Д. Наливайко зазначав, що метафоричність стає домінантою стилю бароко, доведеною до своєрідної універсальності. У метафорі вбачали і модель світу, і засіб його пізнання. З огляду на це, на думку дослідника, у добу бароко до метафори застосовується принципово новий підхід: з орнаменту художньої мови вона перетворилася на найсуттєвіший і найпродуктивніший елемент, на вираження квінтесенції зображуваного [203, с. 37; пор.: 197]. Дослідники бароко вбачали джерела метафор насамперед у книгах Старого й Нового Завіту, творах святих отців, античній міфології, місцевих фольклорних і літературних надбаннях, у побуті [139, с. 58; 435, с. 11-30]. Метафоричні образи наших авторів мали аналоги у творах західноєвропейських письменників [278, с. 84; 96, с. 66-71], де метафора, за твердженням Е. Тезауро, була «матір'ю Поезії, Гостроти вислову Задумів, Символів і героїчних девізів» [50, с. 141]. В. Маслюк, описуючи теоретичний курс «*Notus poeticus*», вказує на метафоричність як на одну з провідних його ознак. Ба більше, зазначає дослідник, метафоричність, що нею пронизаний трактат Довгалевського, була причиною того, що мало не всі тодішні шкільні поетики включали, окрім приписів поетичного мистецтва, ще й загальні

відомості з теорії красномовства, а щонайперше розділи про фігури й тропи, знання яких було потрібне як поетові, так і ораторові [173, с. 124].

Серед причин використання метафор Митрофан Довгалевський називав такі:

1. Брак найменувань для певних предметів;
2. Підсилення значення;
3. Досягнення естетичного ефекту.

Певно, що саме дві останні причини — підсилення значення та досягнення естетичного ефекту — і зумовлюють популярність метафор серед письменників кола Лазаря Барановича.

Вельми промовистими, на думку Л. Гнатюк, у староукраїнських письменників були метафори, виражені іменниковими словосполученнями із залежним іменником у родовому відмінку [68, с. 357]. Такі метафори є й у творах чернігівців. Так, Пресвята Богородиця в ролі об'єкта найвищого поклоніння постає перед читачем як: «Cerkwi władarka», «władarko Nieba y ziemi ukaz», «swiatlosc swiata», «Krolewa Nieba», «strzala zbawienia» [419, с. 342], «Fenestra Orientalis» [419, с. 342], а образ Святого Духа — як «ogień przeszladowania» [419, с. 342], «woda łaski» [419, с. 330], «Słońce sprawiedliwości» [419, с. 340] тощо.

Наслідуючи отців Східної і Західної Церкви, українські поети другої половини XVII — початку XVIII ст. часто-густо послуговуються у своїх творах і «мариністичною» топикою, що є традиційним уособленням плинності видимого світу [див.: 358, с. 80; 349, с. 61]. Море світу, як зазначає Л. Ушкалов, на противагу бароковій поезії Іспанії, Англії чи Франції, де підставовою метафорою на означення дочасного людського життя був образ «світ як театр», стає улюбленим образом як тогочасної польської барокової поезії, так і вкраїнської [352, с. 281, див. також: 96]. Метафоричні картини, оперті на два основних порівняння: світ — море, а біди й тривоги — бурі та хвилі, засвідчені в різних жанрах іще старокиївської писемності, — завважувала В. Адріанова-Перетц [4, с. 45—50]. Саме в такій стратегії образ моря тлумачать, зокрема, С. Климовський, І. Максимович, С. Яворський та чимало інших авторів [див.:



418, с. 25; 22, с. 117; 165, арк. 13 нн. , арк. 97 нн. (зв.); 457, арк. 24]. Іоаникій Галятовський та Лазар Баранович також постійно говорять про бурхливі «навальности морскій», неспокійне «море світу» [57, с. 86; 419, с. 334]. Буря і хвилі «значат непріятелей видомих, людей злих и невѣрных» [57, арк. 86], що своїми діями відволікають людину від роздумів про Бога. У цьому зв'язку виникли додаткові уподібнення: Церква як містичне Христове Тіло, мовби корабель, плине хвилями бурхливого моря до Царства небесного, маючи за стирників святих Отців. Подібно до цього й дочасну людину можна бачити човником: «Wiele na tym morzu potonęło, co się śmieło, bez tego wiosła, bez prawicy Pańskiej, którą tonącego Piotra ratowała, puścili. Jeżeli się łódką puścisz na te morze, patrz jeżeli masz takiego Styrnika, ktoremi wiatry y morze byli posłuszne» [419, с. 334].

Варто відзначити метонімічний характер цієї метафоричної конструкції, типовим зразком якої постає образ Божої руки (prawica), що всім керує і все рятує. Вона означає Всюдисущість Бога, Його прихильність, що своєю чергою вселяє в людину надію на порятунок, нагороду за життєві труди — вічне життя. На цій підставі Баранович і Галятовський підводять до висновку, що «żaden Heretyk nie ogląda oblicza Bożego» [441, с. 17]. Подібними до цієї метонімії є образ Боже обличчя, Боже око, яке за всім спостерігає, і врешті-решт Святий Дух, який становить Божу Сутність.

Прикметно, що традиційний образ «світ — море» збагачується тут додатковими смислами й асоціаціями, відповідно розширюючи й коло тем. Так, Димитрій Туптало застосовує образ моря, коли мова заходить про сумніви [15, с. 14]. Лазар Баранович називає «морем» Духа Святого: «Jako morze w sobie nie ogárnione iest, ale każdy z niego cierpác może y znieść, tak y Duc S. w sobie iest nieogárniony, ale z onę każdemu się udziela tak, iak wiele potrzebá y obiác może» [419, с. 125] — чи Бога-Отця і Пресвяту Трійцю:

Ociec iak morze, Syn Duch rzeki płyną,  
 Zkąd wypłynęły, iak to kiedy miną.  
 Ociec bez Syna nie bywa y Ducha,

Jeden bez tych dwóch nigdy się nie rucha  
 Oycze, Synie, Duchu, rodź, rodź się, puść Ducha,  
 Jako gołębiem niech się do nas rucha.

Po morzu świata iak korab pływamy,

Do Troycy morza na wieki zmierzamy.

Oycze wołay na Syna: Syn moy ukochany [419, c. 315].

Варто зазначити, що своєрідність використання метафори в прозовому тексті полягає в тому, що автор намагається розтлумачити створений ним образ. «Maria, — зазначає, наприклад, Іоаникій Галятовський, — znaczy Morze... z ktorego wyszedł Orzeł 12 skrzydeł y 3 głowy maiąc... Orzeł, to iest ono krolewstwo, a będą w nim krolować 12 krolów ieden po drugim — ten iest wykład 12 skrzydeł... a iżeś widział trzy głowy odpoczywaiące, ten iest wykład: ...naywyższy 3 krolewstwa, y panować będą nad ziemią... Y z tego morza od Maryey wyszedł Orzeł wielki Chrystus na niebie y na ziemie kroluiący... ten Orzeł Chrystus miał 12 skrzydeł — 12 apostołów, ktury nauką y cudami swemi Chrystusowi schołdowali świat, y na świecie panowali» [446, c. 3].

Метафоричний образ моря пов'язується і зі слізьми, що їх проливала Богородиця під час стояння біля Голгофського хреста:

Syn Ducha Mátce nayświęcey udzielił...

Widział pod Krzyżem, że gorzko płakała,

Łez práwie morze szerokie wylała.

Gdy się Duch w ogniu nád Maryo rusza

Łez morze Mátki ták swoiey wysusza [419, c. 321]

Як бачимо, метафори могли змінювати своє значення залежно від контексту та ідейного задуму автора. При цьому, звичайно, має значення здатність цих топосів збуджувати в читачів «реалістичні» асоціації. Добір, засвоєння чи творення таких картинок — показовий вплив художніх потенцій автора.

Серед усього різноманіття барокових уявлень про світ звертає на себе увагу також образ Місяця [446, c. 6], чи Луни [419, c. 8. нн. (додаток до I ч.)].

Властивості Місяця перемінати обрис, бути вповні або зовсім щезати з обрію відбивали ідею непостійності й мінливості дочасного світу: «Mieśiącem tu świat sie nazywa... Jak miesiąc odmienia i jest niestateczny: to wesoły, to smutny, to szczęśliwy, to nieszczęśliwy, według Jezusa Syraha mowiąctgo głupi się iak Miesiąc odmienia» [446, с. 6].

Варто зауважити, що інтерпретація символіки небесних світил як художнього втілення ідеї марності та хисткості дочасних благ у європейському письменстві XVII—XVIII ст. не є надбанням виключно барокової культури [пор. : 91, с. 90]. Таке потрактування цих образів засвідчують уже твори отців Церкви, зокрема Августина та Іоана Златоуста [див. : 226, с. 98].

Своєрідним чином, із посиланням на Плутарха, розтлумачує образ Місяця Лазар Баранович: «Szláchtá przednieysza w rzymie stárodawnych czásow nośilá ná trzewikách málowane pułmieśiącá. No co tákiego? Czemu nie gwiazdę iáką? Czemu nie słońce? Plutarchus y z nim Politycy dáią rózne rácye. Przez mieśiąc chcieli náuczyc młodź, áby poglądáiąc ná mieśiąc, pámiętáli: iáko mieśiąc światłá nie ma własnego, ále ie bierze od słońcá, ták i zácność, którą biorą z urodzenia, nie własna ich, ale z Nadziádów, Dziádów, Przodków wziętá, szperná iest cudzemi się ozdóbami kraśić, kogo własna cnotá nie ozdobi» [419, с. 46.]. «Inni mówią, — продовжує богослов, — że mieśiącem, który ná trzewikách noszono, chcieli ukázác młodzi niestátiecznjsć Fortuny, y náuczyc skromności. Mieśiąc ná nowiu máło co go znác. Nie długo potym áż większy, w krótce áż pełen. Po máłych dniách áż do pierwszych przycodzi szczupłóści, y zda się iż zginął. Ták Domy zacne wielkim podlegle odmiánom: iedne upadáią, drugie idą w górę. Fortuny z iednych Domów przenoszą się do drugich. Nie trebá ufác szczęściu. Czemu tego niestátku nie wyrázili mieśiącem pełnym, ále połowisą, gdy iest iáko literá C? Chcieli znác młodź náuczyc gospodarstwá skromnego, áby nie záwsze śiadali pod pełnią, żeby ná kształt mieśiącá hoyność przeplatáli szczupłóścią miáry» [419, с. 47]

Цікавим видається й те, що в основу цього символу покладено й погодні прикмети: «Blády mieśiąc leie, czerwony wieie, á biáły się śmieie» [419, с. 47]. Характерне тлумачення Місяця подає також Іоанікій Галятовський: «Мѣсяць

гды ест блѣдый, значит же будет дождь, гды ест червоный, значит же будет вѣтер, гды ест блѣлый значит же будет погода и Церков святая ест Мѣсяцем блѣдым, гды Християне припоминают собѣ муки пекелныи вѣчныи, которыи грѣшным людем наготовано, и от страху блѣдѣют, и на той час мусят мѣсто дождю слѣзы з очей выливати, плачучи ѿ молячися Богу... Ест Церков святая мѣсяцем червонным, гды грѣшныи люде припоминают грѣхи свои, которыи Бога ображали, и встыдаются за них, и червонѣют от встыду» [61, с. 88]. У цьому зв'язку К. Борисенко зазначає, що, звертаючись до народних прикмет, автор «наближає свою проповідь до розуміння навіть простолюдом, а це присутній прийом, особливо коли йдеться про таку важливу тему, як місце Церкви в житті людини» [33].

Астрономічна символіка лежить в основі алегоричного зображення і на форті «Неба нового» Галятовського. Прикметно, що натурфілософським підґрунтям цієї символіки є геоцентричне вчення про будову світу Птолемея (воно було панівним в Україні XVII ст. [359, с. 120.]), згідно з яким у центрі Всесвіту перебуває Земля, а Місяць, Меркурій, Венера, Сонце, Марс, Юпітер і Сатурн обертаються довкола неї. Так, під час полеміки з еретиками у трактаті «Fundamenta, na których łacinnicy iedność Rusi z Rzymem funduią» Галятовський зазначає: «iedenaście Nieb się znayduie: piersze iest nebo naynizsze, na ktorым Mieśiać; drugie nebo iest na ktorым planeta Merkuryusz; trzećie nebo iest, na ktorым planeta Wenus; czwarte nebo iest, na ktorым Słońce; piąte nebo iest, na ktorым Mars; szoste nebo iest, na ktorым planeta Iupiter; siedme nebo iest, na ktorым planeta Saturnus; ośme nebo iest, na ktorым wszystkie Gwiazdy się znaiduią, nazywa się te Niebo *firmamentum*; ...dziewiąte nebo iest Kryształowe; dziesiąte nebo iest *Primum mobile*, ...iedynaste, naywyższe nebo, iest Iempireyskie, na ktorым Bog y Aniołowie y Ludzie Święci z Bogiem żyją. Dla tego Bog z Maiestatem swoim te Niebo u Proroka Izaiasza nazywa» [442, арк. 59-60; пор. : 60, с. 411; 419, с. 22]. Така візія світу цілковито відповідає птолемеївській системі світобудови, що, як зазначає Л. Ушкалов, була «обтяжена християнськими конотаціями, які перетворюють увесь видимий світ на один-єдиний грандіозний “космічний храм”, а все, що

відбувається в ньому, — на таку собі “космічну літургію”» [359, с. 120-121]. Отож, цілком природнім видається те, що графічні образи небесних світил (Сонця, Місяця, зірок) на форті «Неба нового», підписані цитатами зі Святого Письма («Добра яко луна», «Избранная яко Слонце», «Дам єму звѣзду утреннюю» та ін.), номінують Богородицю як першорядний образ збірки [63]. Подібно до цього витворюється картина й у книзі «Skarb pochwały»: «Niewiasta obleczone w Słońce y miesiąc u ney pod nogami, á ná glowie iey ze dwunástu gwiazd korona. Tu Słońcem się nazywa Duch święty, który błogosławioną Panne y operáció swą ciało Chrystusowe w żywocie iey formował... Miesiącem tu świat się nazywa, którym Bogorodzica pogordziła y teraz pogardza, y má świat pod nogami swemi. Dla iego niestátku y odmienności, że się iák miesiąc odmienia i iest niestateczny: to wesoly, to smutny, to szczęśliwy, to nie szczęśliwy (według Jezusa Syracha mówiącego: głupi się, iáko miesiąc odmienia — Syrach. 27) Dwanáście gwiazd znaczą tu cnot dwanáście, z których, iáko z gwiazd korone sobie Rodzicielka Boża uczyniła... zachowała wiare Pátryarchów, nadzieję proroków, miłość Apostołów, męztwo Męczenników, rozum Náuczycielów, cierpliwość Wyznawców, pobożność przezbiterów, bogomyślność Pustelników, pokorę Zakonników, czystość Pánienską, powściągliwość udowia, rodzenie małżeństwa» [446, с. 6].

У трактаті «Nowa miara starej wiary» Барановича іконографічна схема образу Марії-Богородиці також стала моделлю символічного уподобання: «Naswiętsza Panna... Jan widział miesiąc u niej pod nogami... Tysiąc masz tarczy, zrzuć nam tarczy swoje» [419, арк. 345]. Ця конструкція, побудована на асоціації образів, поєднує різнорідні елементи: міметичної моделі ікони, заснованої на історичній правдоподібності, і словесного знака. Есхатологія ставала однією з головних тем, мистецьке втілення якої найчастіше робили, звертаючись до образу Божої Матері. Дванадцять зірок над головою Діви Марії і місяць під ногами на іконах формували промовисту алюзію на дванадцятую главу Об’явлення Іоана Богослова. Її рисами користується Лазар Баранович, говорячи про те, як зустрінеться Мати Божа з турками.

Інтерпретація символіки небесних світил у письменстві XVII—XVIII ст. не є здобутком виключно барокової культури [пор. : 91, с. 90]. Звичай використання астрономічної символіки в християнському релігійному письменстві засвідчує уже перекладна візантійська література, де проглядає стале зіставлення Христа із сонцем, а світла — із християнством [4, с. 20-35]. Таке саме потрактування образів характерне й для пам'яток старокиївських та врешті-решт бароко. Як зазначає Л. Ушкалов, пишні барви докілья українські барокові поети, філософи й богослови споглядають на значну міру «очима серця», тобто сприймають їх як певні «символи» чи «емблеми». У такому разі природні барви мають стати складниками містичної колористики «невидимого світу».

Розглядаючи творчість Лазаря Барановича, Р. Радишевський зауважує, що його поезія наповнена образами світла, що є символом миру, свободи, людської гідності. Дослідник зазначає, що таке розуміння світла властиве не тільки творам Барановича, а й усій літературу XVII ст. [257, с. 261]. Наприклад, Баранович писав про те, що «Duch S. w ognistych ięzykach, objaśnia tę ciemną wodę w obłokach powietrznych» [419, с. 9 (зв.)], про «свічадо душі», «нескончаемый день» Царства Небесного та «білообразні» постаті райських мешканців [419, с. 12]. Світлість усього творива є, зрештою, відзеркаленою світлістю Творця та Бога-Сина («...obraz Oуca jest obraz słońca. Obraz Syna jest promień» [419, с. 130]) і врешті-решт — Пресвятої Трійці («Troycę S. Nazywam troiakiem słońcem» [448, арк. 5 нн. (зв.) І ч.], іпостасі якої є власне «światłości nadistotne» [419, с. 16].

«Зримою метафорою, в якій слово і зображення вступають у делікатні стосунки» [196, с. 184,], у польськомовних творах Барановича та письменників його кола постає також емблема, що, як відомо, відігравала важливу роль у культурі часів бароко [195, с. 181-186]. «Недаремно, — зазначає Л. Ушкалов, — в бібліотеках тогочасних українських авторів, наприклад, Петра Могили, Феофана Прокоповича, Гаврила Бужинського та інших бачимо досить багато емблематичних книжок» [359, с. 165]. За спостереженням дослідника, найбільше емблематичних книжок було в бібліотеці Стефана Яворського [див. : 359, с. 166]. Ідеться, зокрема, про такі видання: «Sylva, seu potius hortus fl oridus allegoriarum

totius Sacrae Scripturae...» Героніме Лопето (Лаврета), «Lux evangelica sub velum sacrorum emblematum recondita...» і «Caeleste pantheon sive Celum novum...» Гайнріха Енгельграве, «Царській путь креста Господня...» Івана Максимовича, «Apelles symbolicus» Йоганнеса Міхаеля фон дер Кеттена, «Zodiacus christianus» Єремії Дрекслея, «Perpetua crux, sive passio Jesu Christi» Юдока Андрієса, «Hieronema symbolorum» (збірка емблем, переписана самим Яворським), «Devises et emblemes curieses» (очевидно, тут ідеться про книгу Данієля де ля Фея «Devises et emblemes anciennes et modernes»), «Firmamentum symbolicum...» Себастьяна а Матре Деї (Sebastianus a Matre Dei), віленське видання 1675 року «Icones symbolice vitae et mortis B. Josaphat martyris...» Анджея Млодзяновського, «Symbola amoris» (очевидно, це «Amoris divini emblemata...» Отто ван Вена), «Piae animae desideria versibus et symbolis», тобто книга Германа Гуго «Pia desideria», «Sol mysticus Maria», тобто книга Максиміліана ван дер Сандта (Sandaeus) «Maria sol-mysticos», книга Сааведри «Symbola christianopolitica» [див. : 359, с. 166].

Під поняттям «емблема» автори поетик і риторик розуміють зображення (малюнок), над яким зазвичай був заголовок, а під ним епіграма, тобто емблема складалась з трьох частин: малюнка, заголовка й епіграми. Автор київської поетики «Лука» подає таке визначення емблеми: «Емблема — це фігурне зображення, яке одним своїм виглядом передає характер і життя речі, яка мислить, ґрунтуючись на природних властивостях інших речей, що мислять» (Emblema est imago figurata ab inelligentium rerum natura ad mores vitamque rei intelligentis uno conceptu exponendum translata) [цит. : 173, с. 177; див. про це: 124, с. 147]. Аналогічне визначення емблеми подає також Митрофан Довгалевський [83, с. 236]. Основні риси емблеми — це влучність (ingeniosum), приємність (suave) і поміркованість (modestum) [83, с. 236]. Це ті вимоги, які висували естетика й поетика бароко та класицизму. Дотепність і приємність — характерні особливості барокового твору, а поміркованість, збереження міри говорять про те, що дидакалі теорії поезії послідовно проводили цей принцип античної класичної естетики в усіх родах і видах літературної творчості.

Д. Наливайко зазначає, що «інтерес літератури бароко до емблематики випливає з властивого їй прагнення до наочності, причому не тільки візуальної, але й тієї, що призначена для внутрішнього, “духовного зору”. Суть емблематичної літератури полягає в предметній реалізації вторинних значень, у прагненні представити абстрактні уявлення й поняття у зримій, предметно-наочній формі. У всьому цьому дається взнаки характерна для бароко “алегоризуюча свідомість”, яка повсюди шукає приховані відповідності та співвідношення» [201, с. 249-250].

Такі «приховані відповідності та співвідношення» знаходить Іоаникій Галятовський у книзі «Skarb pochwały», висловлюючи міркування про техніку складання емблем на пошану Богородиці: «Tu ieszczе z pisma S. Zebranę, iako skarby kosztownę, do skarbnicy Naświętszey Bogarodźicy Jeleckiey dla iey pochwały przydane. Jeżeli czytelniku zácny masz Duchowne skárby, náuki wyzwolonę, do tych skárbów swoich otrzymasz ieszczе od skarbnicy Bogarodźicy Jeleckiey insze skarby duchowne. *Emblemata*. rozmáite, ktore malowác álbo rysowác należy. Namaluy sobie Księęę, z napisem: Księęę Rodzaiu, Iesusa Christusa (Mathei I.). Narýsuy źwierćiadło z napisem: Zwierćiadło bez zmayı Boskiego Maiestatu (Sapien: 1.) Namaluy Tárce, z napisem: Tarcza pomocy twoiey (Deuter: 33.). Narýsuy Saydák z napisem w Saydaku swym skrył mię (Isay: 49.). Namáluy Gniázdo z napisem: któź wierzy temu, ktory gniazda niema (Jezus Syrach: 36.). Narýsuy Oliwnę drzewo z napisem: Ia iestem iak Oliwa płodnosny w Domu Bożym (Psal: 51.). Namaluy Ogród z napisem: Ogród zamkniony Siostre moia (Cantic: 4.). Narýsuy Studnia z napisem: Kto mnie napoi wodą z Studniey Berthlemskiey (I.Paralip: 11.). Namáluy VL, koło ktorego pszczoły látáią, z napisem: Ogarneli mię iako Pszczoły (Psalm: 117.). Narýsuy Tęczę różnemi fárбámi przyozdobioną z napisem: Tęcza była około stolicy, podobna widzeniem szmaragdowi (Apor: 4.). Namaluy prześcírаdło z Niebá zstępuiące do człowieka z napisem: Widźiałem Niebo odtworzone, y z stępuiące naczynie iakieś, iakoby przescirаdło wielkie (Actor: 10.) Nárýsuy Gołębice do Niebá lecęco, z napisem: przydź Gołębico moia (Cantic: 2.)» [446, с. 14 нн.].



Свою візію «людського розуму», що глупотою є для Бога, пробував передати за допомогою емблематичних образів і Лазар Баранович. Зокрема, він писав: «Nasz rozum, choć ánielski, motyl to, muszká to. Około ogniá Bostwá ieśli lata, niech lata z dáleká, niech ták lata, iák latał Aniołek w áiele» [419, с. 248-249]. Метафоричний зміст цієї аналогії стає зрозумілішим, якщо пам'ятати її емблематичне підложжя. Так, на сторінках збірки «Symbola et emblemata selecta» (1705) міститься малюнок (310) із назвою «Мушки, летаюція около горящей свечи» з супровідним підписом, що розтлумачує цей візуальний образ: «Вредная прихоть. Моє удовольствие стоит мне жизни» [503, с. 105; див. також: 359, с. 176]. Певно, що Лазар Баранович не міг користуватися саме цим виданням. Утім, якщо зважити на «пелигримування» тем та ідей з одного джерела до іншого, стає зрозумілим, що те саме стосується й емблематики.

Виявом емблематичного мислення барокових митців є також гравюри-заставки перед структурними частинами або всередині структурних частин тексту, що, зрештою, було поширеним засобом увиразнення видань доби бароко [143, с. 150; 7, с. 27-32]. У цьому зв'язку можна згадати форти до книг «Трубы словес проповѣдных» (Київ, 1674), «Меч духовный», «Lutnia Apollinowa», «Nowa miara starey wiary» (Новгород-Сіверський, 1676), «Apollo chrześciański» (Київ, 1670) Лазаря Барановича (Київ, 1666), «Мир с Богом человѣку» Інокентія Гізеля (Київ, 1669), «Ключ розумѣнія» (Київ, 1659; Львів, 1663 і 1665), «Месіа правдивый» (Київ, 1669), «Небо новое» (Львів, 1665; Могилів, 1699), «Скарбница потребная», «Skarb pochwały» (Новгород-Сіверський, 1676), «Fundamenta» (Чернігів, 1683), «Łabędź» (Чернігів, 1679), «Messiasz Prawdziwy» (Київ, 1672) Іоанікія Галятовського, «Огородок Маріи Богородицы» (Київ, 1676), «Вънец Христов» (Київ, 1688) Антонія Радивиловського та ін.

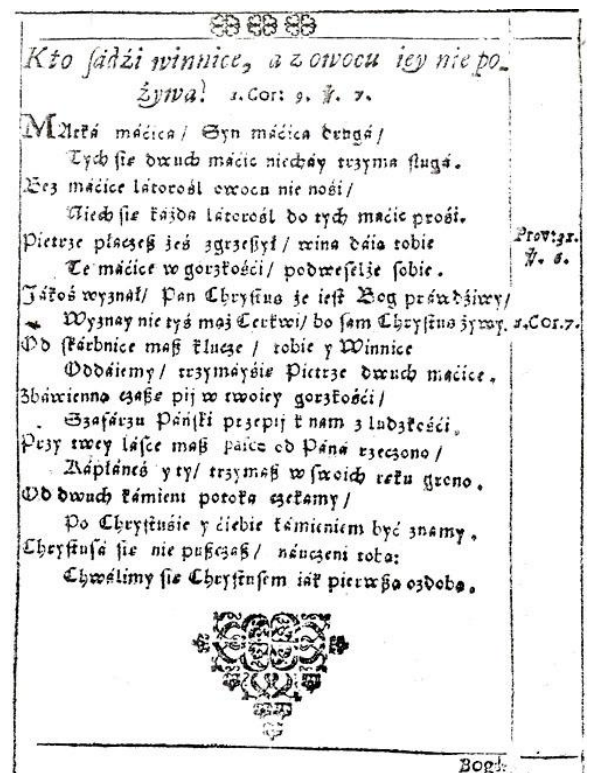
М. Макаренко називає титул («вихідний аркуш», за термінологією дослідника) «обличчям книги», що відповідає її змісту, «свічадом ідей», висловлених у виданні [160, с. 6-8]; Д. Степовик розглядає пишні барокові форти як художній вступ до змісту твору [296, с. 66; 295]. «Титульна гравюра, — як зазначає Р. Радишевський, — в українській стародрукованій книзі мала служити

своєрідним “входом”, урочистою аркою, або сходами до іконостасних “царських врат”, конструкцією із своїм символічним й алегоричним значенням, концептивний смисл якої було непросто збагнути» [256, с. 175].

Символічний зміст зображених на форті наскрізних образів збірки «Трубы словес проповѣдних» Лазаря Барановича визначено у віршованій передмові «На титулу книги сея, и на вся во дверех ея начертанія со дванадесятьми небесными знаменіями изображенныя». Задум форти до збірки, «позаяк вона написана була нерозбірливо, то її, як загадку, і не втямили», пояснював Баранович у листі до Варлаама Ясинського (1673): «Христос — книжка живота, посередині, уздовж книжки, хрест; книжку тримають спочатку Пресвята Богородиця, Діва, усі ангели і святі, на пам'ять яких є проповіді; розмістити їх таким чином, як вимагає образотворче мистецтво, і цими зображеннями окреслити крайці [форти] у такому порядку: зверху книжки зобразити пресвяту Діву, що тримає обома руками книжку, біля неї — архангела Михаїла й інших ангелів, які підтримують однією рукою Богоматір, а другою книжку. По боках — пророків Іоана Хрестителя й Іллю; нижче Апостолів Петра й Павла; потім мучеників: Георгія й Димитрія; далі мучениць: святу Варвару і Параскеву, Іоакима й Анну, у значенні запліднення потім святителів: Василя, Григорія, Златоустого і св. Миколу, Петра, Олексія та інших, під книжкою превелебних Антонія та Феодосія, які начебто копають печери під землю. Напис: “У книжці Твоїй всі запишуться”» [48, с. 107-108; див. також: 170, с. 21]. Щоб увиразнити символічний зв'язок між зображенням і книгою, Баранович пропонує наділити кожний образ святого відповідними рисами, що мали б оприявнювати річний цикл богослужінь: «...було б вельми доречно, щоб на ній окреслено було коло річних свят в образах. Пресвята Діва, так, як собор її святкується, має бути у віночку: чрево Твоє, яко стіг пшениці; біля чрева — пшениця; це має означати родючість року. На одному боці — чертог пресвятої Діви із щитами: яко стовп Давидів, тисяча щитів висить на ньому; а на другому боці, для відповідності, стовп — св. Симеон, і сам він у віночку. Пресвята Діва осяяна сонцем. Це означатиме тепло літа: ніщо не сховається від тепла Його. А Симеон проливає

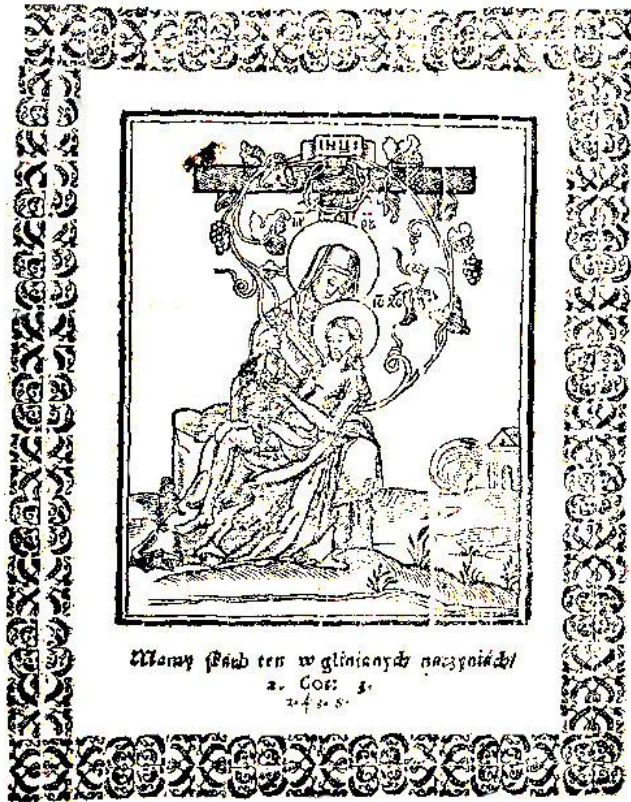
сльози; від такого лише дощу слід чекати врожаю. Із хмарин рука благословляє літо і тримає вінець. Напис: “Десниця господня сотвори силу”. Перед заплідненням ангели тримають чисте дзеркало, що на нього б’є сонце, з написом: “Світлі дні”, а інші [ангели] — білий, чистий згорток, який приготовлений для написання єдиного слова, і з неба рука — це означає перст Отчий, який напише Слово. Із землі ростуть білі лілії: “Дивіться, як крин росте”. На обрізанні в одній руці ніж, а в другій папір з кров’ю, на якій рука, що пише першу Альфу: “Оцей є такий, що пройшов водою і кров’ю”. Якщо у нас були для цього нарізані дощечки [образки], то вийшла б у нас емблематична поезія, хоча мене це мало турбує» [48, с. 107-108]. Варто звернути увагу на те, що вислів «емблематична поезія», на що свого часу вказував М. Сумцов [307, с. 277], належить саме Лазарю Барановичу.

У трактаті «Nowa miara starey wiary» перед розділом «Bogarodzico dziewico sloworodzico rodź y moie do siebie słowo» Баранович також умістив гравюру-заставку. На ній зображено оплакування Христа Дівою Марією й подано цитату з тексту чину: «Kto sądzi winnice, a z owocu iey nie pożywa» [419, 2 (зв.)-3 нн.].



Виноград або виноградна лоза були одним із дуже розповсюджених рослинних

елементів доби бароко. Для юдеїв виноградні грона втілювали перспективу нового життя. Тим часом для християн виноградне вино є символом крові Христа [214, с. 176]. Виноград виступає також символом духовного життя, родючості, відродження. Виноградна лоза — символ Христа. Виноградна



парость — перша рослина, яку посадив Ной після потопу. Згідно зі Старим Завітом, виноградну лозу принесли Мойсею з Землі Ханаанської — символ Землі обітованої. Іоаникій Галятовський у трактаті «Messiasz Prawdziwy» пояснює цей символ так: «bo ta żerdź znaczyła krzyż, grono winne znaczyło Chrystusa, który na krzyżu był przybity. Dwa mężowie znaczyli dwa zakony który szedł naprzód, znaczy Stary Zakon Moyeszów, który szedł pozadzie, znaczy Nowy Zakon Chrystusów... Ziemią obiecaną nyzywa się Przeczysta

Panna, patryarchom u prorokom obiecana, bo ona porodziła Chrystusa, który się gronem winnym u macią winną nazywa» [444, арк. 186-187]. Отож наочність картини й типологічна подібність ситуацій народження Христа — спасителя роду людського — від Богоматері й походження паростка від виноградної лози-спасіння - дозволяє застосувати ці образи до одного з головних елементів у пошануванні Богоматері й Христа — тих, хто мають особливий дар охороняти людський рід від вічного й дочасного горя. Застосування такої емблеми на початку книги мало б свідчити про відданість Барановича Богородиці.

Схожа гравюра прикрашає й видання творів «Skarb pochwały» та «Fundamenta» Іоаникія Галятовського. Щоправда, скажімо, у «Skarb pochwały» вона оздоблена образом Святого Духа, якого нема на малюнку у Барановича, та несе інше ідейно-тематичне навантаження, що розкривається за допомогою

використання наступного ось такого епіграфа: «Mamy skarb ten w glinanych naczyniach» (Cor. 3).

Тим часом у «Fundamenta» ця ж таки гравюра супроводжується такими епіграфами: «Mnogie utrapienia sprawiedliwym, y od wszystkich tych uwolni ich Pan» (Psal. 33), «Chwalim się w utrapieniach, wiedząc, że utrapienie cierpliwość sprawuie, a cierpliwość doświadczenie, a doświadczenie nadzieę, nadziea zaś nie zawstydzia» (Rom: 5), «Wsielka radość mieycie braćcia moią, gdy w pokusy rozliczne wpadaćcie» (Jakob.: I). Як зазначає І. Ісіченко, «так формується біблійна парадигма переживання поданих нижче розповідей про переслідування, окреслені словами заголовка другої частини книги: Szturmy, na fundamentach uczynione, ktoremi wschodniy Cerkiew zachodni Kościół przesladuie y do swey uniey przyćiągnąć y przypędzić uśiłuie» [104]. Отже, йтиметься про напади на Православну Церкву, аби навести її на унію з Римською.

На сторінках трактату «Messiasz prawdziwy, Jezus Chrystus, Syn Boży, od początku świata przez wszystkie wieki ludziom od Boga obiecany i od ludzi oczekiwany» після концептуально розбудованої передмови, адресованої правдивому Месії, Іоаникій Галятовський розмістив із посвятою цареві Олексієві Михайловичу герб царського роду та емблематичну передмову: «Z Bożego Miłosierdzia Najaśniejszemu i Błahocześciwemu Hosudarowi Carowi i Wielkiemu Książęciu Alexiju Michajłowiczowi [...], Ja, Joanicjusz Galatowski, Archymandryta Czernihowski, Waszemu Najaśniejszemu Carskiemu Wielicestwu, ustawiczny Bogomodlca niegodny i Sługa najniższy, do oblicza ziemi się kłaniając, szczerym afektem życzę» [5, VII]. Своєрідним додатком до цієї присвяти можна вважати й емблематичний вступ до трактату «Alkorań Machometów, nauką heretycką i żydowską i pogańską napelniony od Koheletha Chrystusowego rozproszony i zgładzony» (1683). Галятовський прославив царських синів Івана та Петра Олексійовичів, які також були благодійниками архімандрита. Він уподібнив Росію до Османської імперії, завважаючи міць обох монархій та їхній помітний геополітичний вплив на тогочасний світ [444, арк. 11-12].

Близьким за своїм змістом до емблеми є символ, що супроводжується тільки коротким написом. На думку Л. Андрієнко, символи слугували основою для метафори [9, с. 44]. Визначення символу подає М. Довгалецький у «*Hortus poëticus*»: «Символ — фігурне зображення, що яскраво, одним виглядом передає життя і характер речі, яка мислить, на основі її подібності до речі, яка не мислить» (*Symbolum est imago figurata similitudine rei non intelligentis vitam moresque rei intelligentis uno conceptu clare repraesentans*) [83, с. 237]. Символ — це також свого роду метафора. Предмет символу — той самий, що й предмет метафори. Проте символ — не троп, а метафора — троп. Метафора в кожному окремому випадку має своє значення, тобто воно залежить від контексту й змінюється. Значення символу постійне, незалежно від умов місця і часу (лев, наприклад, означає царя). Якщо ж відкинути символічну інтерпретацію предмета, то залишиться натуралістична копія — лев як тварина. Отже, символ не містить у собі ідею речі, яку він визначає. Вона наче знаходиться збоку предмета, а в метафорі ідея речі немов пронизує саму річ [173, с. 178]. Довгалецький підкреслює різницю між символом і метафорою, яка полягає в тому, що для символу беруться речі, які не мислять, замість тих, які мислять (*non intelligentes pro intelligentibus*), а для метафори всі: як ті, що мислять, так і ті, що не мислять (*res tam intelligentes quam non intelligentes*).

Символ будується на певній подібності різних речей, але ніколи не можна побудувати символ на протилежних речах чи поняттях. Символ складається з двох частин: зображення й заголовка. Під «зображенням» слід розуміти, як пояснює Довгалецький [83, с. 239], малюнок (у прямому розумінні в образотворчому мистецтві) або образ (у прямому розумінні в поезії), у якому відображені душевні особливості на основі домовленості між людьми або за своєю природою. Довгалецький подає такі приклади: зображення плюща на основі домовленості між людьми означає товарне вино, орел як на основі домовленості, так і за своєю природою означає царя, керівника.

Символічне значення трьох іпостасей Бога, репрезентованих у вигляді орла, квочки та голуба, подано в епіграматичному вірші Лазаря Барановича:

Poiąć Trzeciątka

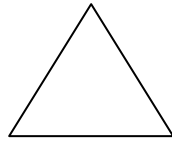
Ięzyku Boży

Rybaki prostaki

Kiedy Oyca máią

W Chrystuście kokosz

Kiedy Ducha máią



Naucz prostaká,

Z ciebie mistrz hoży.

Lowili ryby, lowili ptáki

Orlá to łapaia.

Piskliętom rozkosz.

Gołębiá cwytaia [419, s. 217].

Як бачимо, цей епіграматичний вірш Барановича побудовано на зіставленні двох світів: профанного та сакрального. Тут автор знову ж таки звертає увагу читача / слухача на неможливості пізнати сутність Божої іпостасі, утім висловлює сподівання на те, що «Ięzyk Boży», навчить «prostaká» не тільки розуміти триєдність Бога, а й допоможе пізнати концептивний зміст леонівського вірша із графічним зображенням трикутника. Нагадаймо, що Сарбєвський саме через трикутник і репрезентував концепт візуально: в його основі — тема, а бічні сторони — протилежні думки [494, с. 13]. Отже, ціле постає наслідком поєднання полярних частин. Іпостасі Святої Трійці в тексті наділено такими означеннями: Бог-Отець (орел) характеризується силою, Христос (квочка) — турботливістю й мудрістю, Дух Святий (голуб) — благістю [177, с. 158-162].

Закликаючи до об'єднання України, Польщі й Росії у війні з турками, Баранович так само використовував ці образи-символи асоціативного мислення:

Moskowski z Polskim Orlem sie zlecieli,

Gołębia z roszczo do siebie przyięli.

Niechaj ten pokój panuie na wieki,

Niech nie chodzą z Gołębiej opieki.

Moskowski orzeł z Polskim gdy na Turka leci,

Pazurmi mu gdy oczy wydrze, wnet oszpeci [419, s. 347].

Або:

Pogonia, Orle leć na Lunatyka,

Iak pod Chocimem niech od ćie umyka.

Przez Turczyzny Lunatyka

Oyczyznę nam Bog dotyka.

Z miesiąca znamy że Turek iest głupi,  
 U Salomona ten tytuł niech kupi.  
 Szkodę ten głupiec udziałął Lechowi,  
 Po szkodzie mądry, o Lechu ktoś mowi.  
 Głupi się mieni iako miesiąc taki,  
 Ma miesiąc zy Herb Turczyn, bo iest taki [419, c. 345].

Зрозуміло, що «Орел» — символ Польщі та Московщини (на гербові Польщі зображено орла), а «Голуб» — то символ Духа Святого. «Луна» ж, своєю чергою, — то символ Османської імперії. Отже, Московщина, до якої належала й Україна, і Польща в союзі проти турецького царства завжди будуть перебувати під опікою Святого Духа, а значить і Бога-Сина, і Бога-Отця.

Зі сказаного видно, що емблеми, символи, ієрогліфи були художніми засобами пізнання й відтворення навколишнього світу. За їхньою допомогою можна було висловити бажані ідеї, думки, тому в курсах теорії словесності так широко розглядалися ці засоби зображення дійсності.

Проповідник міг залучати до тексту й аналогію, що є подібністю нетотожних об'єктів у певних сторонах, якостях, відношеннях. Бальтасар Грасіан називав аналогією відповідність між двома різними поняттями [74, с. 184]. «Предмет, що про нього роздумують і говорять, є ніби центром, від котрого розум вишукано й дотепно проводить лінії, пов'язуючи цей центр з... його додатками, які є його причинами, наслідками, атрибутами, якостями, збіжностями, обставинами місця, способу дії тощо. Отже, будь-яке співвіднесене з ним поняття, зіставляючи їх по черзі з головним предметом роздумів і між собою та виявивши подібність або близькість чи із самим предметом, чи між ними, ми виражаємо й виділяємо цю подібність, у чому й виявляється дотепність» [74, с. 182]. Показовим прикладом тут можуть бути ось такі рядки з «Месії» Іоаникія Галятовського: «Mamy przykład u podobienstwo w Słońcu, ktore w sobie będąc, okiem stworzonym ogarnione bydź nie może. Jednyk promień iego, ktory, iako słońce, iest szerokie, tak i on od słońca szeroko się wypuszcza... na kształt figury piramidalney od oka stworzenego przyięty bywa» [444, арк. 76].



З метафорою органічно поєднується прийом порівняння. Тут варто зазначити, що порівняння в текстах барокової української писемності суттєво різняться від образних засобів творів нової літератури. Д. Лихачов зазначав, що ця несхожість полягає в тому, що для нових порівнянь типовим є прагнення передати зовнішню схожість предметів, що зіставляються, створити ілюзію реальності; вони можуть указувати на важливі та другорядні частини, творячи ілюзію індивідуально-авторського бачення [див. про це також: 249, с. 147]. Натомість для порівнянь давньої літератури суттєвою була внутрішня природа предметів. Літератори не ставили собі за мету реально репрезентувати об'єкт порівняння, вони зіставляли «сутності», намагалися віднайти внутрішню подібність, що дає змогу охарактеризувати об'єкт, його призначення в світі, визначити його чуттєвий смисл, надаючи перевагу відтворенню ролі, а не унаочненню. Порівняння давніх часів ідеологічні, що зумовлює їхню канонічність і традиційність [155, с. 176-184].

У текстах Лазаря Барановича та письменників його кола знаходимо порівняння різної структури: «Nowa Miara, ze się Maria z twego imienia wzięła. Należało, aby pod twoim imieniem, iak pod lubym cieniem... na świat poszła» [419, арк. 3 нн. (зв)]; «Jezus Chrystus iak nieporuszona opoka» [419, с. 234]; «wiara, iako ziarno gorczyczne» [419, арк. 5 нн. (зв.)]; «Głupim, iak miesiąc v twych nogach leżę, Po mądrość do cię, iako mądrej bierze» [419, арк. 7 нн.]; «Wy mądrymi, iako węzowie, my symplaki, simplicesut columbæ, prostymi, iako gołębie dyszkuruiemy» [419, с. 211].

Разом із тим у текстах подибуємо й розгорнуті, ускладнені метафоричні порівняльні конструкції, що не раз супроводжуються авторським тлумаченням образу, покладеного в основу порівняння. Так, розмірковуючи над причинами, що призвели до постійних переслідувань «правдивої Церкви» з боку іновірців-єретиків, Баранович у трактаті «Nowa miara starey wiary» наводить таке порівняння: «Czemu to Pan Cerkiew swoją reprezentuję w prześcieradle lniánym? Chciał ukazać, że iako len wiele cierpi, á *Semper injuria melis*: im więcej go trapią, tym leprzu y piękniejszy, — tak Cerkiew Wschodnia im ią bárziej prześláduią

pogánie, heretycy im bárżiey ná wolności iej następuią *politici, impolitici*, tym oná zacnieysza, pomnaza się w ozdobách» [419, с. 96].

Як бачимо, порівняння, з одного боку, зорієнтовано на те, аби викликати в уяві читача нібито звичні картини, а з другого - воно ускладнює текст, робить його багат шаровим, чим поглиблює думку й уяву.

Іншого разу думку про мудрість дочасної людини, що подеколи «głupstwem iest u Boga» [419, с. 232, 441, с. 92], письменник подає її за допомогою порівнянь на кшталт: «Nasza prawi mądrość ludzka iest, iako szata zszywana, sztukę bowiem do sztuki przyszywamy. Kiedy naprzod się uczymy znać liter, do tey sztuki przyszywamy syllabizowanie, do syllabizowania przykładamy czytanie, do czytania gramatykę, do tey potym Rhetoryke y insze nauki» [419, с. 304]. Цікавим у цьому сенсі є образ української Церкви, що, як невинна Сюзанна (біблійний образ популярний і в польській літературі XVIIст. [420, с. 335, 338,340]), у пошуках мудрості «obiega... w starym Rzymie Starców starych Mędrców, obiega wymownych Ciceronow, áby od Anielskiey z Gieronimem ręki nie wzięła męki, iednym się wymownym słowem Bożym nasładza. Obiega Aristotelesowe Argumenta, ma przestroge przez Doktorá Narodów: Pátrzcie by kto was nie oszukał przez Philozophia. Obiega Senekow; bo Seneká Se necat, sam sobie krwią śmierć obrał. Pełny Rzym w Bogi y w Boginie, Juno, Gestá, Minerwá, Ceres, Dianá, Venus, Mars, Mercurius, Jovis, Neptunus, Vulkanus, Apollo á Chrystus Cerkwi: Martho, Mártho troszczesz się y frásuiesz około bárzo wiela: ále iednego potrzebá, unum pro cuntis fama laquatur opus Bog, Bogárodziciá, precz Bogi, precz Boginie, kto się tych trzyma, zbawia; á kto się Onych ginę. Cerkwi zá wszytkie Rzymskie Doktory ieden Doktor Chrystus» [419, арк. 4 нн. (зв.) ( додаток до I ч.)]. Як бачимо, обстоюючи канони православ'я й змальовуючи небезпечну природу оманливих «наук» («bo napisano iest: poimam Mędrce w chytróści ich. Y za się: Pan zna myśli mędcow są proźne» [419, с. 232]), чернігівський архієпископ вдається до складної алегоричної побудови, створення якої вимагало від письменника високого рівня художньої вправності та поетичної фантазії.

Окрім того, з метою посилення виразності полемісти на основі порівняння вживали риторичну фігуру асиндетон (безсполучниковість). Скажімо, ціла низка порівнянь дає можливість Барановичу деталізувати й збагатити образ Бога-Отця: «Bog w duszy nászey, iáko oblubieniec w łóžku, Król w królestwie, węźá w zamku, mistrz w szkole, źrodło w ogrodku, śwíátłość w ciemności, skarb ná roli, wino w lochu, kámień we złoćie, mánná w skrzyni, pieczec ná wosku, lecárstwo w áptece, lutnia ná bánkiećie, obraz we zwiercedle, owoc ná drzewie, oliwá w lámpie pszczołká ná kwiatku, łodká ná brzegu, piśmo w kśiáce, ptászek w gniezdzie, rybká w rzece, gwiazdá w firmámenćie, miód w ulu, lilia w delinie» [419, с .125]. Як бачимо, Лазар Баранович поряд із високопарними образами вдається й до приземлених порівнянь. Такий самий прийом характерний і для розбудови інших образів. Зокрема, образ Христа як Голови й Чоловіка Церкви: «mąż iest głową żony swojey (choć Pan Chrystus iest Głową ták żony, iáko y męza, który żoną y sam przez się, y przez mężá rządzi)... iako Chrystus iest Głową Cerkwi. Żoná przywiązána iest do Zakonu, poki żyie mąż iey, á ieśliby zásnął mąż iey — wolna iest, niech idźie zá kogo chce. Mąż Cerkwi Chrystus. Bom was poszlubił czystą Pánną stawić, iednemu Mężowi Chrystusowi, który żyie» [419, с. 8-9].

У тому випадку, коли текст розгортався на засадах порівняння, автор указував на це у формулюванні його теми, вживаючи лексеми «iakoby», «podobny», «przyrownać» тощо: «Káždy Doctor náuczony w krolestwie niebieskim podobny iest człowiekowi gospodarzowi, który wymuie z skárbu swego nowe y stáre rzeczy» [419, арк. 2 нн.]; «Ná tym świecie iákoby ná plácu gonitwy położeni iesteśmy, y ktoby tu bolu, álbo bicia, álbo utrapienia nie przyiał w przyszłym wieku nie slányм się pokárze» [419, с. 230].; «Nowy przydatek od Syna przyrownać go do nowego wina» [419, арк. 2 нн. (зв.) (додаток до II ч)]; «Rozum Tablicy przyrownano, ná ktorey nic nie málowáno» [419, с. 110]; «Śwíete Piśmo iákoby nieiáka rzeka, ták mowię, płaskáta y głęboká, po ktorey byrynek chodzi, y słoń płynie. Cudowna tá rzeka iest, krory ták iest płaskáta, że tam baránek, to iest prosty y nie uczony może suchemi nogámi przeysć, á słoń, to iest wielki i chytry może pływać, owszem może się zynurzyć» [419, с. 247].

Згідно з біблійно-візантійськими традиціями, барокові письменники послуговуються численними флористичними порівняннями. За словами С. Кримського, «флористичні образи під добу бароко відіграють помітну роль у вітчизняній філософській думці, зокрема, у філософських працях професорів та вихованців Києво-Могилянської академії» [140, с. 39]. Образи рослини, що оприявнює «ритми життя та смерті, животворної сили буття, що згасаючи у квітці, знову пробуджується у зерні й таким робом вічно пульсує», становлять мало не обов'язковий атрибут творчої спадщини авторів XVII століття [140, с. 39].

У переважній більшості це «біблійні рослини», названі в Старому й Новому Завітах, де вони могли уживатися в символічному значенні: дерево, квітка, цвіт. «Осіес, — завважував, наприклад, Іоаникій Галятовський, — iest Początkiem Bostwa, Jezus zaś y Duch S.iakoby plod Boski, albo, ieśli się godzi mówić, iakoby latorosli Boska kwiaty y światłości nadistotne» [448, с. 16]. Те саме й у Лазаря Барановича: «Jezus też y Duch S. Źródlnego Bostwa, ieśli się tak godzi mówić, perła y latorośli od Boga wynikające, y iakoby kwiatki... na których zapach biega Synowe wschodni» [419, с. 235-236, с. 258]; «Nam drzewo Chrystus: Iam iest winna maćica prawdziwa, a Ociec moy iest oraczem» [419, с. 70].

Із гірчичним зерном порівнювалася, зокрема, віра: «wiara, iako ziarno gorczuczne» [419, арк. 5 нн. (зв.) (додаток до II ч)]. Порівняймо: «Потым, як зерно горушичне великим деревом стається, так вѣра хрстіанская зостала великою по всему свѣту ся розширила» [57, арк. 72]. Образ зернятка, що проростає на багатій землі, слугує Галятовському засобом панегіричного звеличення Лазаря Барановича, де зерно — то мудрість та благодіяння архієпископа щодо своїх підопічних, а багата земля — вдячні учні: «Mści Páná padá przy drodze y ptastwo Niebieskie to ziadá, álbo padá ná kámieniu, gdzie wilgotności nie masz, álbo padá między cierniem, ktore podrosszy, te nášienie dławí... mnie dobrą ziemią nazywáno, ktors by stokratny plod wydała, wielką wdźięczność W:M: Pánu oświadczyła zá nášienie Dobrodzieystw, ktore nášienie ná sercu moim W:M: Pán pośiáleś» [448, арк. 2-2 нн. (зв.) (додаток до I ч.)]

Нерідко проповідники послуговуються порівняннями зі Святого Письма, складовими частинами яких є дерева, скажімо, кедр, кипарис чи пальма. Той-таки Галятовський, розробляючи образ Богородиці, зокрема, зазначає, що вона, «iак rodzicielka Boża, iest wysoka. O ktorey Solomon w przypowieściach napisał: wiele corek zgromadziły bogactwa, ale tyś przewyższyła wszystkie... jako cedr podwyżona... na Libanie, y iako cyprys na gorze Syon, iako palma ...wyniosła w Radesrozmaite rzeczy» [446, с. 2].

У європейській бароковій літературі поширеним символом чистоти й праведності був образ лілії. Ця квітка символізувала Спасителя, могла контамінувати з деревом життя і хрестом [330, с. 140]. Її образ зринає і на сторінках творів українських письменників. Так, порівняння з лілеєю Христа знаходимо у творах Антонія Радивиловського: «Вышел з гробу, яко лѣлѣя наперед, иж яко лѣлѣя яснится барзо для подобных злату зерн которіи в собѣ мает, так Тѣло Хв о оказалось яснячое и свѣтлое для ового златаго зерна» [254, арк. 18]; «Яко лѣлѣя з землѣ выходитъ Бѣлая и Червоная, такъ Хс пс тель з гробу вышелъ Бѣлым и Червоным» [254, арк. 18]. Розгортаючи ідеалізований образ православного проповідника, Лазар Баранович також виводить порівняння з лілією і насичує текст кольором — білим- та запахами [419, арк. 9 нн. (зв.) передмова].

Досліджувані барокові твори засвідчують, що їхні автори порівнювали з лілією не тільки Христа, Богородицю чи святих, але й уподібнюють до неї православних проповідників, з їхніми чистими помислами, духовна краса яких виявилася в милосердних і благородних учинках: «iako lilia a dawajcie wonność y wypuszczajcie latorosli wdzięczne» [419, арк. 9 нн. (зв.); див. також : 57, арк. 68]. Безперечно, цей образ сприймався як характерний, позначений народною традицією, бо лілія належить до кола естетичних уподоб українського народу. Власне кажучи, для українця лілія є символом духовної краси, чистоти й цнотливості. Подібним чином сприймався й образ троянди, що пов'язувався з ученими мужами, що «iako roza wsadzona nad strumieniem wod wydaycie z siebie wdzięczną wonność, iako kadzidło» [419, арк. 9 нн. (зв.)].

Розгортаючи топос хисткості дочасного життя людини, вітчизняні автори другої половини XVII ст. згідно з біблійною традицією («Чоловік — як трава, дні його, немов цвіт польовий — так цвіте він, та вітер перейде над ним — і немає його, і вже місце його не пізнає його» [Пс. 102:15—16], «Мої дні — як похиlena тінь, а я сохну, немов та трава» [Пс. 101:12] тощо) активно використовують популярне під ту пору яскраве порівняння дочасного життя з травою [87, с. 171; 55, с. 311]. Так, Лазар Баранович часто порівнював людину з травою: «Człowiek każdy iak trawa, iak trzcina — statku by.... trzcina, chwieiąca się od każdego wiatru» [419, с. 16]. І, звісно ж, автор виказує сподівання на Боже заступництво, що може врятувати від загибелі крихке людське створіння. Іншого разу Баранович яскравіше розгортає цю ж таки тему. Скажімо, в епіграматичному вірші «Człowiek trawa — ta mu sława» поет тлумачить цей образ так:

Człowiek, iák tráwa, kiedy zima stoi,  
 Człowiek że tráwa, iak zimy nie boi.  
 Jako się tráwa przed wiátrem uchyla,  
 Sám y tám ráda lub nie ráda wila.  
 Ták człek przed wiátrem uchylać się musi,  
 I trzcinę grubszą, gdy chce, wiátr przydusi,  
 Chroc mocny trawę Sam od wiatru, Panie,  
 I tráwa cała, gdy zechcesz, ostánie [418, с. 466—467].

Варто зазначити, що європейські поети так само активно використовували цей образ-порівняння. Приміром, схоже порівняння є в поезії Збігнева Морштина [див. : 483, с. 817] та у фрашці «O żywocie ludzkim» Яна Кохановського, який набув чималої слави в українських письменників: «Zacność, uroda, moc, pieniądze, sława... jako polna trawa» [482, с. 105]. Ця біблійна метафора була назагал близькою творцям пізньої, зрілої фази ренесансного класицизму, та, може, ще більшою мірою — митцям маньєризму, — зазначав дослідник польського бароко Януш Пельц [482, с. 105]. Уже з XV століття вона була знаною в живописі. Увагу дослідника, у цьому зв'язку привертає триптих Ієроніма Босха, де центральне місце посідає «Віз сіна». Певно, що за сюжет цієї картини править нідерландське

прислів'я: «Світ — це віз сіна, і кожен силується вирвати з нього, скільки зможе».

Серед стилістичних фігур, завдання яких полягало в тому, щоб переконливо й зрозуміло передати інтенції літературного тексту, у бароковій поезії вагоме місце посідає антитеза [див. : 292, с. 13–14; 205, с. 118; 203, с. 37]. Розгортання у творі теми протистояння явного та прихованого світів передбачає введення прийомів контрасту й протиставлення. Саме антитеза відбиває філософське розуміння універсуму як єдності протилежностей. Ґрунтовне пізнання дійсності тримається на синтезі протиріч. Контрастна форма висловлення міркувань є також формою риторичної аргументації. Вона продуктивно застосовувалась у польськомовній прозі доби бароко. Поєднання «полярностей» стає сутністю творів Лазаря Барановича та письменників його кола. Про їхнє значення, услід за Аристотелем, Лазар Баранович писав таке: «Przeciwne rzeczy wedle się położone barzej się wydaie: słodkość z gorzkością, zimno z ciepłem, iasność z ciemnością, czarno z białym iasniey się wydaie» [419, арк. 12 нн. (зв.)]. Отож, польськомовні твори і його самого, і письменників його кола насичені численними антитезами: «I każde heretyctwo iest nowość iakaś, bo iest odstąpienie od Cerkwi Prawosławney, ktora pierwsza iest niż eretyctwo, iako prawda niż szalbierstwo; dobrość, niż złość; prawność, niż krywość; potwierdzenie, niż zapieranie» [419, с. 262]; «Żaden nie lieie wina nowego w stare statki, bo inaczey nowe wino rozsadzi stare statki, y samo wyćiecze, y statki się zepsuię. Ale nowe wino mabyć wlane w statki nowe, a oboie bywaią zachowane. A żaden piiać stare nie wnet chce njwego, bo mowi: lepsze iest stare. Nieopustczay starego przyiaćciela, albo wiem nowy nie będzie mu podobny. Nowe wino — przyiaćciel nowy, podstarzeie się, a z rozkoszą pić będziesz» [419, арк. 2 нн. (зв.) (додаток до II ч)]; «Kto się nowej wiary chwyta, w starości znać skarzenia się lęka. A to ztąd czyni: że na prostym człowieku funduie dom, ktory skarzeniu podlega. Dobrze Cerkiew że nie na prostym człowieku, ale na człowieku y Bogu, na Chrystuście. Ruś stara w Chrystuście nowe stworzenie. Stare rzeczy przeminęły oto wszystkie nowe staly. Ja iego naukę nową in nova lege gratiæ w nowym Zakonie łaski iak wino nowe przyjmuię w nowe swe statki, a tak

oboie bywaiązycowane» [419, арк. 2 нн. (зв.) (додаток до II ч)]. «Stary Rusin mniejszy Brat / starszego Brata rzymianina nie może się doprosić dokłaniać zgody / prawie okulawiał przy drzwiach stojąc [...]. Starszy Bracie Pietrze Ś., zgodą z mniejszym Bratem Rusinem / jako złoto Piotrowe Imię Jezusowe» [419, с. 31].

Із антитез логічно впливає явище парадоксу (у цьому зв'язку Р.Радишевський називає Барановича «майстром парадоксу» [487, с. 193]). Перші будуть останніми, а останні — першими; принижених вивищать, а вивищених понизять; людина сильна, коли вона слабка: «Káżda doliná będźie podniešiona, á káżda gorá y rágorek będźie ponizony» [419, арк. 9 нн. (додаток до I ч.)]. Цілий калейдоскоп несподіваних поєднань «узгодженого й неузгодженого», антитез і парадоксів розгортає перед читачами Баранович, коли говорить, наприклад, про татар і турків, що напали на Україну. Образ турчина, люципера, бусурмана має тут характер сталого топосу. Антитезою йому слугує образ Святих.

Таким чином, розглянувши риторичну організацію текстів Лазаря Барановича та письменників його кола, можна стверджувати, що на рівні композиції твору, в тому, як вони добирають матерію, очевидним є прагнення письменників творити згідно з риторичними традиціями Києво-Могилянської академії. Завдяки цьому текст не є канонічним викладом релігійних догм, а набуває рис художньої оповіді з яскравою образністю, риторичними фігурами. А його особлива організація, що, на нашу думку, спричинена найперше необхідністю впливу на емоції слухачів, змушує письменників користатися прийомами в стилі «кончетто» й створює красу барокового тексту.

### **Висновки до третього розділу**

Аналіз зазначеного кола польськомовних текстів вітчизняної прози другої половини XVII дозволяє визначити основні їхні жанрові особливості. З-поміж найсуттєвіших жанрових особливостей можна виділити діалогічну форму викладу. Іще однією особливістю полемічного трактату є власне спосіб викладу матеріалу. Прагнучи надати своїм текстам якомога більшої переконливості,



письменники кола Лазаря Барановича, окрім богословської догматики, наповнюють їх короткими оповіданнями різних жанрів, що називалися «прикладами». До найуживаніших оповідних «прикладів», характерних для трактатів чернігівців, належать легенди, меморабіли, апофтегми, фацеції, байки, притчі та різновиди притчі-засобу – прислів'я і приповідки.

Прикметним для полемічних трактатів чернігівців є також явище *prosimetrum*, тобто поєднання поетичного й прозового текстів в одному творі. Серед віршованих украплень на першому місці стоїть епіграма. Крім того, у польськомовній прозі чернігівських авторів представлені також зразки курйозної поезії, що була вельми популярною під ту пору, зокрема паліндром, енігма, логогриф, хроновірш, акровірш.

## ВИСНОВКИ

Феномен української літератури другої половини XVII століття полягає в її багатомовності, адже вона рівною мірою розвивалася на ґрунті передовсім чотирьох мов: книжної української, грецької, латинської та польської. З-поміж чинників, що позначалися на виборі художньої мови письменства бароко, певним чином виокремлюються такі: освітнє та релігійне життя на українських землях, міжнародні взаємозв'язки української культури та її переорієнтація європейських зразків, засади риторики та комунікативна ситуація. Яскравим прикладом у зв'язку з цим є польськомовна літературна спадщина Лазаря Барановича та письменників його кола, що являє собою вагомий матеріал для характеристики основ літератури доби Бароко. Вона свідчить, що творіння польською мовою підпорядковувалося не лише зовнішнім чинникам, а й зумовлено осягненням приналежності України до європейської культури.

Попри присутнє пожвавлення процесу вивчення українського літературного бароко впродовж останніх десятиліть, у сучасній гуманітаристиці бракує спеціальних розвідок, присвячених українській польськомовній прозі чернігівського гуртка. Саме цим і зумовлена потреба комплексного літературознавчого дослідження, яке докладно висвітлювало б різні аспекти цієї проблеми.

Твори Лазаря Барановича та письменників його кола переконливо засвідчують, що тематика української польськомовної прози другої половини XVII століття обумовлювалася переважно релігійними потребами. Саме в цій стратегії апологети українського православ'я невтомно полемізували з протестантами з приводу хресної муки Спасителя, доконечності «добрих справ» і пошанівку святих образів («Alphabetum rozmaitym heretykom»), із юдеями — стосовно «правдивого Месії» та «префігурального» сенсу Святого Письма («Messiasz prawdziwy»), з мусульманами — відносно Корану та райського блаженства («Łabędź», «Alkoran Machometów») тощо. Однак першорядними в релігійному письменництві давньої України були полеміки між православною та

католицькою церквою. Теми, що стосувалися доктрини й церковного права, охоплювали питання папського примату, сходження Святого Духа, вживання прісного хліба для причастя, чистилища тощо. З іншого боку, названі твори відзначалися тим, що задля переконливості думки на тлі з'ясування цих питань постає і ряд інших тем, які, переплітаючись одна з одною, надавали текстам яскравої динаміки. Серед них особливо вирізняються такі теми: христологічна тема, що у свою чергу увиразнює головне в контексті тринітарної проблематики, «проображення» дочасного життя Ісуса, діянь Ісуса, чуда, його жертви, «страстей», «співрозп'яття», «наслідування» тощо; Богородична, що розгорталася в рамках тем непорочності, співпереживання, заступництва, чудес тощо; демонологічна тема, що стає сенсовним фокусом теми добра та зла, їхнього вирішального значення в долі православної людини як послідовника Христа, адже саме демонічне стає провідником світу зла у світ людини; тема швидкоплинності й марності людського життя; тема смерті, що постає важливим самостійним елементом у композиційній структурі тексту, а також доповнює низку інших мотивів української польськокомовної прози – христологічних, марійних, агіографічних тощо. Зазначені теми часто безпосередньо поєднуються з темами гріха та покари, оскільки, полемізуючи з католиками, мусульманами та іншими, православні автори є певними того, що саме гріх був руйнівною силою, противленням Божій волі. Утім, у польськокомовній літературі другої половини XVII століття гріхи розглядаються в площині суспільній і асоціюються з поглядами та позиціями учасників полеміки про сутність «правдивої Церкви».

Здебільшого зазначені теми мають традиційне трактування у світлі християнського вчення, що було зумовлено священицьким саном авторів. Проте чернігівські письменники завдяки низці оригінальних трактувань, а також своєрідному поєднанню різних тем постають авторами з яскраво індивідуальним типом художнього мислення.

Основу жанрового фонду польськокомовної прози письменників чернігівського літературного гуртка становить полемічний трактат, парадигмою якого виступає катехізис – «сократівський» діалог «середньої доби». Відповідно

польськомовні полемічні трактати «Rozmowa białocerkiewska», «Fundamenta», «Messiasz Prawdziwy» Іоаникія Галятовського та «Nowa miara starey wiary» Лазаря Барановича побудовано за принципом «запитання – відповідь». При цьому протиставлення лексем “Rzeczysz” – “Odpowiadam” заздалегідь розкривало позицію диспутанта. Усе, що позначалося концептом “Rzeczysz”, сприймалося як непримиренно «чуже». Тим часом зміст комунікативного елемента “Odpowiadam” приймався цілком певним.

На рівні побудови композиції, а також у формах добирання риторичної матерії позначилося прагнення аналізованих авторів творити в рамках риторичних традицій Києво-Могилянської академії. Згідно з приписами викладачів риторики та поезики в українських школах XVII століття у процесі віднаходження матерії, літератори чернігівського гуртка, прагнучи надати творам переконливості, полегшити сприйняття і запам’ятовування певного матеріалу, повсякчасно використовують оповідні риторичні приклади. За джерело матерій для оратора й письменника доби Бароко правила історія священна та світська, що зумовлює жанрові різновиди прикладів-вставок.

Звичайно, кожна жанрова модифікація обумовлюється своєю тематикою, а у випадку польськомовної полемічної прози — ще й аудиторією, для якої складається текст. З огляду на це оповідання-прикладі, що їх використовували Лазар Баранович та Іоаникій Галятовський, поділяються на такі категорії: легенди, запозичені зі священної історії, меморабіли, апофтегми (характерні епізоди та повчальні випадки з життя видатних історичних діячів, джерелом для яких слугують літописи, хроніки, описи різних країн і її чільних діячів, збірники переказів) і різновиди фабул (фацеції, міфи, байки, притчі, пророцтва, параболи, прислів’я і приповідки). Прикметним для полемічних трактатів чернігівців є також явище *prosimetrum*, тобто поєднання поетичного й прозового текстів в одному творі. Серед віршованих укралень на першому місці стоїть епіграма. Крім того, у польськомовній прозі чернігівських авторів представлені також зразки курйозної поезії, що була вельми популярною у той час, зокрема паліндром («раки літеральні»), енігма («Загадка – це незрозуміле речення, що

розкриває відому річ, яку воно позначає загадковим натяком і подібністю як письмово, так і в малюнках або у пластиці»<sup>14</sup>), логогриф (силабічна загадка), хроновірш (де підкреслювалися літери, з числових значень яких виходили потрібні цифри – позначення року, видатної дати тощо), акровірш, емблема. Виявом емблематичного мислення барокових митців є також гравюри-заставки перед структурними частинами або всередині структурних частин тексту, що, зрештою, було поширеним засобом увиразнення видань доби Бароко. У зв'язку з цим можна згадати форти до книг «Трубы словес проповѣдных» (Київ, 1674), «Меч духовный», «Lutnia Apollinowa», «Nowa miara starey wiary» (Новгород-Сіверський, 1676), «Apollo chrześciański» (Київ, 1670) Лазаря Барановича (Київ, 1666), «Мир с Богом человѣку» Інокентія Гізеля (Київ, 1669), «Ключ розумѣнія» (Київ, 1659; Львів, 1663 і 1665), «Месіа правдивый» (Київ, 1669), «Небо новое» (Львів, 1665; Могилів, 1699), «Скарбница потребная», «Skarb pochwały» (Новгород-Сіверський, 1676), «Fundamenta» (Чернігів, 1683), «Łabędź» (Чернігів, 1679), «Messiasz Prawdziwy» (Київ, 1672) Іоанікія Галятовського, «Огородок Маріи Богородицы» (Київ, 1676), «Вѣнец Христов» (Київ, 1688) Антонія Радивиловського та ін. З огляду на це можемо стверджувати, що для польськомовних трактатів Лазаря Барановича та Іоанікія Галятовського характерним є жанровий синкретизм (поєднання поетичного й прозового текстів в одному творі), ба навіть синтетизм (поєднання графічного й письмового елементів). Врешті-решт така особливість цілком і повністю відповідала тим засадам теорії концептизму, що активно популяризувалася в XVII столітті, ставши найвиразнішою його прикметою.

Чернігівські письменники передусім дотримувалися поглядів на сутність концепту, поданих польським теоретиком М. К. Сарбевським, який зазначав, що концепт постає внаслідок того, що з виразу зринає дещо непередбачене чи супротивне, коли «узгоджене» сполучається з «неузгодженим». Вправність пов'язувати розбіжності цінувалося як ознака гнучкого розуму, позаяк оприявнювало здатність віднайти гармонію в суперечному навколишньому світі. Відтак дотепне поєднання протилежностей (концепт) стало надійною засадою

барокової естетики, а гіперболічність, метафоричність, антиномічність, звідси й парадоксальність, – характерними рисами літератури бароко загалом.

З огляду на це тексти Лазаря Барановича та письменників його кола не є лише канонічним викладом релігійних догм – вони мають характер художньої оповіді з яскравою образністю й риторичними фігурами. На нашу думку, це обумовлено насамперед необхідністю впливу на емоції слухачів.

Дослідження польськомовної прози в українській літературі барокової доби підтверджує думку про те, що це явище є одним із визначальних для тогочасної української літератури. Композиційні, тематичні та жанрові особливості обраних для аналізу текстів свідчать про потужну риторичну традицію, що сформувалася в літературі XVII – XVIII століть. Таким чином, літературне угруповання Лазаря Барановича відіграло неабияку роль у системі не тільки української барокової культури, а й загальноєвропейської. Чернігівське літературне коло письменників, ставши відомим осередком даної культури в Україні, виконувало поважну роль посередника в міжнаціональних культурних стосунках. Європейські культурні впливи підлягали тут адаптації і, будучи переважно трансформованими, пристосованими до попитів і традицій православно-слов'янського суспільства, популяризувалися в Білорусі, Росії, Сербії, Молдавії тощо.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аверинцев С. На перекрестке литературных традиций (Византийская литература: истоки и творческие принципы) / Сергей Аверинцев // Вопросы литературы. – 1973. – № 2. – С. 150-183.
2. Аверинцев С. С. Риторика как подход к обобщению действительности / Сергей Аверинцев // Поэтика древнегреческой литературы / Отв. ред. С. С. Аверинцев. – М. : Наука, 1981. – С. 15-46.
3. Аверинцев С. Троица / Сергей Аверинцев // Софія – Логос. Словник. – К. : Дух і Літера, 1999. – 464 с. - С. 185-186.
4. Адрианова-Перетц В. П. Очерки поэтического стиля Древней Руси / Варвара Павловна Адрианова-Перетц. – М. : Изд-во АН СССР, 1947. – 185 с.
5. Адрианова-Перетц В. П. Человек в учительной литературе древней Руси / Варвара Павловна Адрианова-Перетц // Труды Отдела древнерусской литературы / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); отв. ред. А. М. Панченко. – Л. : Наука, Ленинградское отделение, 1972. – Т. 27 : История жанров в русской литературе X–XVII вв. – С. 3-67.
6. Адруг А. К. Культурная деятельность Лазаря Барановича / Анатолий Адруг // 1000 років Чернігівській єпархії: Тези доповідей церковно-історичної конференції (Чернігів, 22-24 вересня 1992 р.). – Чернігів : Сіверянська думка, 1992. – С. 85-87.
7. Адруг А. Чернігівське видання «Молитвослова триакафістного» 1697 р.: бароковий синтез графіки і слова / Анатолий Адруг // Сіверянський літопис. Всеукраїнський науковий журнал. – 2016. - № 3 (129). – С. 27-32.
8. Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссией. – СПб. , 1878. – Т. 9. – 1011 с.
9. Андрієнко Л. Генеза поетичної метафори / Лілія Андрієнко // Мовознавство. – 1996. – № 2–3. – С. 39-44.

10. Антологія української поезії в шести томах. – К. : Дніпро, 1984. – Т. 1. – 454 с.
11. Антоній, архієп. Нариси з історії Чернігівської єпархії / архієп. Антоній // Київська старовина. – 1992. – № 3. – С. 106-128.
12. Аполлонова люття: київські поети XVII–XVIII ст. / Передмова В. Яременка; Упорядкування та примітки В. Маслюка, В. Шевчука, В. Яременка; За ред. В. Кречотня. – К. : Молодь, 1982. – 320 с.
13. Аристотель. Риторика / Аристотель // Аристотель и античная литература. – М. : Наука, 1978. – С. 164-229.
14. Архангельский А. С. Очерки из истории западно-русской литературы XVI – XVII вв. Борьба с католичеством и западно-русская литература конца XVI – перв. пол. XVII в. / А. С. Архангельский. – М. , 1888. – 166 с.
15. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти / Пер. с фр.; общ. ред. С. В. Оболенской; предисл. А. Я. Гуревича / Филип Арьес. – М. : Издательская группа «Прогресс» – «Прогресс-Академия», 1992. – 528 с.
16. Астаф'єв О. Г. «Римські діяння» в українському літературному процесі XVII - XVIII ст. [Електронний ресурс] / Олександр Григорович Астаф'єв // Літературознавчі студії. – 2013. -. Вип. 39 (2). - С. 3-13. - Режим доступу: [http://philology.knu.ua/files/library/lit\\_st/39-2/3.pdf](http://philology.knu.ua/files/library/lit_st/39-2/3.pdf)
17. Афанасьев А. Мифы, поверья и суеверия славян: в 3-х т. - Т. 3. / Александр Афанасьев. - М. : Издательство Эксмо; СПб. : Terra Fantastica, 2002. - 768с.
18. Багалея Д. И., Миллер Д. П. История города Харькова за 250 лет его существования (1655–1905): В 2 т. – Т.1. / Дмитрий Багалея. – Харьков, 1993. – 568 с.
19. Бантыш-Каменский Д. Н. Исторія Малої Росії / Дмитрий Бантыш-Каменский . – М. : Тип. Семена Селивановского, 1830. – С. 1-62.
20. Баранович Л. Меч духовный / Лазар Баранович. – К. : Друк. Києво-Печерської лаври, 1666. – XXVIII+764+3 арк.



21. Баранович Л. Трубы словес проповѣдных / Лазар Баранович. – К. : Друк. Києво-Печерської лаври, 1674. – 10+403+4 арк.
22. Барокова поезія Слобожанщини: антологія / Упорядкування, примітки та коментарі Леоніда Ушкалова. – Харків : Акта, 2002. – 524 с.
23. Белецкий А. Малоизвестная повесть конца XVII – начала XVIII в. о наказании ангела / Александр Белецкий // Білецький О. Збір. праць: У 5 т. / Упор. та прим. О. О. Білявської, Н. О. Вишневської, М. Л. Гончарука, Ф. П. Погребенника. – К. : Наукова думка, 1965. – Т. 1. – С. 450-456.
24. Бетко І. Іван Величковський – перекладач / Ірина Бетко // Українське літературне бароко: Збірник наукових праць. – К. : Наук. думка, 1987. – С. 93-211.
25. Біда К. Іоанікій Галятовський / Константин Біда // Іоанікій Галятовський і його «Ключ розуміння». – Рим, 1975. – С. V-XXXVIII. – (Праці Греко-Католицької Богословської Академії, т. XXXVII–XXXIX).
26. Білецький Л. Основи української літературно-наукової критики / Леонід Білецький. – К. : Либідь, 1998. – 408 с. – (Літературні пам'ятки України).
27. Білодід І. К. Києво-Могилянська академія в історії східнослов'янських літературних мов / Іван Костянтинович Білодід. – К. : Наук. думка, 1979. – 200 с.
28. Білоус П. Історія української літератури XI–XVIII ст. : [навч. посіб.] / Петро Білоус. – К. : ВЦ «Академія», 2009. – 424 с.
29. Болховитинов Е. Словарь Исторический о бывших в России писателях духовного чина греко-российской церкви / Евгений Болховитинов – М. : Русск. Двор. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. Паломник, 1995. – 408 с.
30. Борзенко О. Біографії українських письменників / Олександр Борзенко, Михайло Сподарець. – Х. : Веста, 2007. – 45 с.
31. Борисенко К. Prosimetrum в українській літературі барокової доби / Катерина Борисенко. — Донецьк : Норд-прес. — 124 с
32. Борисенко К. Полемічні трактати антипротистантського спрямування в контексті української літератури др.. половини XVII-XVIII ст. (До історії

питання) / Катерина Борисенко // Літературний процес: методологія, імена, тенденції : зб. наук. пр. (філолог. науки) / редкол.: Бондарева О. Є., Єременко О. В., Буніятова І. Р. [та ін.]. – К. : Київ. ун-т ім. Б.Грінченка, 2011. – № 3. – С. 16-19.

33. Борисенко К. Символіка великодньої проповіді Іоанікія Галятовського (На матеріалі гомілії “Казаніє, на Воскрієніє Господнє) [Електронний ресурс] / Катерина Борисенко / Режим доступу: [http://www.barocu.narod.ru/LatPropovid.htm#\\_edn12](http://www.barocu.narod.ru/LatPropovid.htm#_edn12)

34. Борисенко К. Чернігівське коло в історії української літератури XVII століття / Катерина Борисенко // Українська мова та література. – 2010. – Ч. 22 (662). – С. 8-10.

35. Борисенко К. Особливості стилю полемічного трактату Лазаря Барановича «Nowa miąga...» / Катерина Борисенко // Актуальні проблеми словянської філології : міжвуз. зб. наук. ст. / Відп. ред. В. А. Зарва. – К. : Освіта України, 2008. – Вип. XIX : Лінгвістика і літературознавство. – С. 147-154.

36. Борисенко К. Полемічні трактати антикатолицького спрямування в контексті української літератури другої половини XVII–XVIII ст. (До історії питання) / Катерина Борисенко // Актуальні проблеми української літератури і фольклору : наук. зб. – Донецьк : ДонНУ, 2009. – Вип. 13. – С. 234–242.

37. Борисенко К. Творчість Лаврентія Крщоновича в контексті українського бароко мазепинської доби [Електронний ресурс] / Катерина Борисенко / Режим доступу: <http://www.barocu.narod.ru/Krshchonovych.htm>

38. Борисенко К. Г. Явище синкретизму поезії та прози в українській літературі барокової доби : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук : 10.01.01 / Катерина Борисенко. – Х. , 2003. – 18 с.

39. Броджі Беркоф Дж. Аспекти української епістолярної прози у літературній традиції епохи Бароко / Джованна Броджі Беркоф // Україна XVII століття між Заходом та Сходом Європи. Матеріали I-го українсько-італійського симпозіуму (13. 09. 1994 р.). – К. ; Венеція, 1996. – С. 298-348.

40. Броджі Беркофф Дж. Барокова гомілетика у східнослов'янському культурному просторі / Джованна Броджі Беркофф // *Contributi italiani al XIV Congresso Internazionale degli Slavisti (Ohrid, 10 - 16 settembre 2008)*. – Firenze : Firenze University Press, 2008. – P. 179 – 200.
41. Броджі Беркофф Дж. Вибір мови та вибір культури в Україні XVII століття / Джованна Броджі Беркофф // *Київська Академія*. – 2014-2015. – Вип. 12. – С. 33–45.
42. Булгаков С. Почитание Богоматери и святых в православии / Сергей Булгаков // *Православие. Очерки учения православной церкви*. – М., 1991. – С. 253-276.
43. Буслаев Ф. І. Мои досуги: В 2-х Ч. / Федор Иванович Буслаев. – Москва, 1886. – Ч. 2. – 480 с.
44. Вальчук А. М. Проблема життя і смерті в давньоукраїнській філософській думці та трансформація української духовності / Анатолій Миколайович Вальчук // *Мультиверсум. Філософський альманах: Збірник наукових праць / Гол. редактор В. В. Лях*. – К. : Український центр духовної культури, 2001. – Вип. 20. – С. 99-109.
45. Величко С. Літопис / Пер., комент. В. О. Шевчука; Відп. ред. О. В. Мишанич / Самійло Величко. — К. : Дніпро, 1991.— Т. II. – 642 с.
46. Величковський І. Твори / Іван Величковський. – К. : Наукова думка, 1972. – 192 с. – (Памятки давньої української літератури).
47. Верба И. А. Роль Лазаря Барановича в украинско-российских отношениях второй половины XVII в. / И. А. Верба // *1000 років Чернігівській єпархії: Тези доповідей церковно-історичної конференції (Чернігів, 22–24 вересня 1992 р.)*. – Чернігів : Сіверянська думка, 1992. – С. 82–85.
48. Вибрані листи Лазаря Барановича // *Чернігівські Афіни* / [передм., упоряд. текст. матеріалу, комент. до нього А. Макарова]. – К. : Мистецтво, 2002. – С. 58-173.

49. Виппер Б. Р. Искусство XVII века и проблема стиля барокко / Борис Виппер // Ренесанс. Барокко. Класицизм. Проблема стилей в западно-европейском искусстве XV–XVIII вв. – М. : Наука, 1956. – С. 154-255.
50. Виппер Ю. Б. О «Семнадцатом веке» как особой эпохе в истории западно-европейских литератур / Юрий Виппер // XVII век в мировом литературном развитии. – М. : Наука, 1969. – С. 11-60.
51. Вінценз А. До проблеми українсько-польських мовних контактів / Андрій Вінценз // Мовознавство. – 1991. – №5. – С. 37-42.
52. Владимиров П. Голятовский И. / Петр Владимиров // Энциклопедический словарь. – СПб., 1893. – Т. IX. – С. 147.
53. Власовський І. Нарис історії української православної церкви / Іван Власовський. – Нью-Йорк; К.; С. Бавнд Брук, 1990. – Т. 2. – 397 с.
54. Возняк М. Історія української літератури : у 2-х кн. – 2-ге вид., виправл. / Михайло Возняк. – Львів : Світ, 1992. – Кн. 1. – 696 с..
55. Возняк М.С. Історія української літератури: у 2 кн.; [2-евид., випр.] / Михайло Возняк // – Львів : Світ, 1992. – Кн. 2. - 1994. – 560 с.
56. Волинський П. К. Історія української літератури. Давня література / Петро Костянтинович Волинський, Іван Іванович Пільгук, Федір Микитович Поліщук. – К. : Вища школа, 1969. – 432 с.
57. Галятовський І. Ключ разумѣнія священником, законником и льяком належачій з поправою и з придатками от недостойного іеромонаха Іоанникія Галятовського, ректора и ігуменна братства Кієвского. – Львів: тип. Михаила Сльозки, 1665. - [6], 532 арк.
58. Галятовський І. Казаня приданыи до книги «Ключ Разумінія» названои. – К. , 1660. – 149 с.
59. Галятовський І. Скарбница потребная / Іоаникій Галятовський // Галятовський І. Ключ розуміння. – К. : Наукова думка, 1985. – С. 344-371.
60. Галятовський І. Души людей умерлых з тѣла выходячіи одходят на три мѣсця, иншіи до неба, иншіи до пекла, иншіи до мытарства, през велебного в Бозѣ отца Іоаникія Галятовского, архімандрити Чернѣговского Єлецкого /

- Іоаникій Галятовський // Галятовський І. Ключ розуміння. – Київ, 1985. – С. 411-437.
61. Галятовський І. Казаніє, на Воскрієніє Господне // Іоаникій Галятовський. Ключ розуміння. – К., 1660. – арк. 80-92.
62. Галятовський І. Месіа правдивый / Іоаникій Галятовський. – К.: Друк. Києво-Печерської Лаври, 1669. – XII+429+5 арк.
63. Галятовський І. Небо новое, з новыми звѣздами сотворенное. – [2-е вид., доп.] / Іоаникій Галятовський. – Львів: Друкарня Михаїла Сльозки, 1665, [не пізніше 1667 р.]. – [8], 144 арк.
64. Галятовський І. Боги поганскіи / Іоаникій Галятовський // Галятовський І. Ключ розуміння. – Київ, 1985. – С. 388–410.
65. Галятовський І. Грѣхи розмаитыи / Іоаникій Галятовський // Галятовський І. Ключ розуміння. – Київ, 1985. – С. 372–386.
66. Гаспаров М. Древнегреческая эпитаграмма / Михаил Гаспаров // Гаспаров М. Л. Избранные труды: В 3 т. – М.: Языки русской культуры, 1997. – Т. I. О поэтах. – С. 291–316.
67. Гізель І. Мир с Богом человекю / Інокентій Гізель. – К.: Друк. Києво-Печерської Лаври, 1669. – XXX+674 с.
68. Гнатюк Л. Мовний феномен Григорія Сковороди в контексті староукраїнської книжної традиції: [монографія] / Лідія Гнатюк. – К.: ВПЦ «Київський університет», 2010. – 446 с.
69. Головащенко С. Образ Христа в богословсько-катехитичній літургійній та моралістичній творчості митрополита Київського Петра Могили / Сергій Головащенко // Образ Христа в українській культурі / ред. Вілен Горський та ін. – К.: КМ Академія, 2001. – С. 58–91.
70. Горський В. С. Ідея наслідування Христа в давньоруській агіографії / Вілен Горський // Образ Христа в українській культурі: збірник наукових праць. – К.: Вид. дім «КМ Академія», 2003. – С. 12–22.
71. Грабович Г. До історії української літератури: дослідження, есе, полеміка / Григорій Грабович. – К.: Основи, 1997. – 604 с.

72. Грасиан Бальтасар. Остроумие, или искусство изощренного ума / Бальтасар Грасиан; [пер. Е. Лысенко, стихи с исп. и порт. в переводе П. Грушко] // Испанская эстетика: Ренессанс. Барокко. Просвещение. – М.: Искусство, 1977. – С. 169–464. – (История эстетики в памятниках и документах).
73. Грицай М. Давня українська література. – 2-ге вид. / Михайло Грицай, Василь Микитась, Федір Шолом. – К.: Вища шк., 1989. – 414 с.
74. Грушевський М. Історія української літератури: В 6 т., 9 кн. – К.: Либідь, 1994. – Т. IV. – Кн. 2. – 320 с.
75. Гумилевский Ф. Общий обзор епархии Черниговской. – Чернигов: Губернская типография, 1861. – 363 с.
76. Гнатюк О. До переоцінки літературного процесу XV – XVIII ст. (Огляд публіцистики давньоукраїнської літератури) / Оля Гнатюк // Європейське Відродження та українська література XIV-XVIII ст. – К.: Наукова думка, 1993. – С. 237 – 266.
77. Грачотті С. Спадок Ренесансу в українському барокко / Санте Грачотті // Українське бароко: Мат. I конгр. МАУ (К., 27.08.-3.09.1990). – К. – 1993. – С. 3-11.
78. Грачотті С. Українська культура XVII ст. і Європа / Санте Грачотті // Україна XVII ст. між Заходом і Сходом Європи. Матеріали I-го українсько-італійського симпозиуму (13.09.1994 р.). – К.; Венеція, 1996. – С. 1–27.
79. Гудзяк Б. Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії / Борис Гудзяк; пер. Марії Габлевич; ред. Олега Турія. – Львів: Ін-т історії Церкви Львівської богословської академії, 2000. – XVI + 426 с.
80. Давня українська література: Хрестоматія / Упоряд. М. М. Сулима. – К.: Освіта, 1996. – 656 с..
81. Денисенко В. Автор першого в Україні підручника з гомілетики [Електронний ресурс] / Володимир Денисенко. - Режим доступу: <http://www.ualogos.kiev.ua/fulltext.html?id=1708>

82. Денисенко А. Емблематичні, алегоричні та символічні сюжети в українських стародруках XVII–XVIII століть [Електронний ресурс] / Анастасія Денисенко. – Режим доступу: [http://www.mari.kiev.ua/PDF\\_2011/Hud-Kultura\\_7-2010/195-213.pdf](http://www.mari.kiev.ua/PDF_2011/Hud-Kultura_7-2010/195-213.pdf)
83. Довгалевський М. Поетика (Сад поетичний) / Пер. В. П. Маслюка / Митрофан Довгалевський — К. : Мистецтво, 1973. — 436 с.
84. Дылевский Н. М. Димитрий Ростовский и болгарское Возрождение / Николай Михайлович Дылевский // Исследования по древней и новой литературе. – Л. : Наука, 1987. – С. 85–90.
85. Елеонская А. С. Новые тенденции в развитии ораторской прозы / Анна Елеонская // Развитие барокко и зарождение классицизма в России. XVII – начало XVIII вв. – М. : Наука, 1989. – С. 104–117.
86. Єфремов С. Історія українського письменства / Сергей Єфремов. – К. : Femina, 1995. – 686 с.
87. Житецкий П. Малорусские вирши нравоописательного содержания / Павел Житецкий // Киевская старина. — 1892. — Т. XXXVII. — Май. — С. 157—175.
88. Житецький П. Нарис літературної історії української мови в XVII ст. / Павло Житецький // Житецький П. Вибрані праці. Філологія / Упоряд., вст. ст. і прим. Л. Т. Масенко. – К. : Наукова думка, 1987. – С. 19–138.
89. Жуковський А. Петро Могила й питання єдності церков / Аркадій Жуковський. – К. : Мистецтво, 1997. – 303 с.
90. Запаско Я. П. Пам'ятки книжкового мистецтва: Каталог стародруків, виданих на Україні / Яким Запаско, Ярослав Ісаєвич. – Л. , 1981. – Кн. I (1574–1700). – 135 с.
91. Засько О. Мотив *vanitas* у творчості Іоанна Максимовича / Олена Засько // Медієвістика: Збірник наук. статей / За ред. О. Мишанича. – Одеса : Астропринт, 2000. – Вип. 2. – С. 85–93.
92. Захара І. Стефан Яворський. – Львів, 1991. – 112 с.

93. Зема В. Є. Полеміко-догматичні збірки XVI – п. XVII ст. / В. Є. Зема // Український історичний журнал. – 2001. – № 5. – С. 43–74.
94. Земка Т. Л. Предисловіє второе к толкованію св. Андрея, архієпископа Ке-саріи Каппадокійской, на Апокалипсис св. Іоана Богослова ... / Тарасій Левкович Земка // Тітов Хв. Матеріяли для історії книжної справи на Вкраїні в XXI–XVIII вв. : Всезбірка передмов до українських стародруків – Київ, 1924. – С. 140–146.
95. Зіновіїв К. Вірші. Приповісті посполиті / Климентій Зіновіїв / Підг. тексту І.П.Чепіги. – Київ, 1971. – 390 с.
96. Зосімова О. Образ світу в українській бароковій поезії / Оксана Зосімова // Вісник Сумського державного університету. Серія «Філологія». – № 2. – 2008. – С. 66–71.
97. Из Черниговской летописи // Чернигову – 1300 лет : сборник документов и материалов. – К. : Наукова думка, 1990. – С. 49.
98. Іваньо І. В. Естетична концепція і літературна творчість Феофана Прокоповича / Іван Іваньо // Літературна спадщина Київської Русі і українська література XVI–XVIII ст. / Відп. ред. О. В. Мишанич. – К. : Наукова думка, 1981. – С. 223–249.
99. Іларіон (митрополит) [Огієнко І.] Дохристиянські вірування українського народу / Иларион, митр. – Вінніпег, 1965. – 424 с.
100. Ісаєвич Я. Українське суспільство доби бароко / Ярослав Ісаєвич // Українське бароко: Наукове видання [кер. проекту Д. Наливайко; наук. ред. Л. Ушкалов]: У 2 Т. – Т.1. – Харків: АКТА, 2004. – С. 49–81.
101. Ісаєвич Я. Українське книговидання: витоки, розвиток, проблеми. – Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича н України, 2002. – 520 с.
102. Ісіченко І. Загальна церковна історія : курс лекцій для вищих духовних шкіл / Архiep. Ігор Ісіченко. – Харків : Акта, 2001. – 608 с.
103. Ісіченко І. Історія української літератури : епоха Бароко XVII–XVIII ст. : [навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл., рек. М-вом освіти і науки України] / Ігор Ісіченко. – Львів ; Київ ; Харків : Святогорець, 2011. – 568 с.



104. Ісіченко І. Трактат о. Іоанікія Галятовського «Fundamenta» [Електронний ресурс] / Архієп. Ігор Ісіченко. – Режим доступу: <http://www.medievist.org.ua/2016/01/fundamenta.html>
105. Ісіченко І. Берестейська унія і українська література XVII століття / Ігор Ісіченко // *Warszawskie Zeszyty Ukrainoznawcze*. – Т. 4–5. – Варшава : Варшавський ун-т, 1997. – 533 с. – С. 152–163
106. Ісіченко І. Церковне життя України епохи бароко / Ігор Ісіченко // *Українське бароко: Наукове видання [кер. проекту Д. Наливайко; наук. ред. Л. Ушкалов]: У 2 т. – Т.1.* – Харків: АКТА, 2004. – С. 83–173.
107. Історія української літератури: У 12 томах: Давня література (друга половина XVI–XVII ст.) / ред. Микола Сулима, Микола Корпанюк, Леонід Ушкалов. – К. : «Наук. думка» НАН України, 2014. – 839 с.
108. Історія української літератури: У 8 т. / Ред. В.Буряк, О.Засенко та ін. Відп. Ред. Є. С. Шабліовський. – К. : Наук. думка, 1967. – Т. I. – 539 с.
109. Історія української літератури: У 2 т. – Т. 1 : Дожовтнева література. – К. : Наук. думка, 1987. – 631 с.
110. Каменева Т. Н. Книгопечатание в Чернигове (1646–1818) / Татьяна Ниловна Каменева // *Проблемы источниковедения*. – М., 1959. – Вып. VIII. – С. 267–313.
111. Каменева Т. Н. Орнаментика и иллюстрации Черниговских изданий XVII–XVIII вв. / Татьяна Ниловна Каменева // *Книга: исследования и материалы*. – М. , 1974. – Вып. 29. – С. 171–181.
112. Каменева Т. Н. Черниговская типография, ее деятельность и издания / Татьяна Ниловна Каменева // *Труды Гос. б-ки СССР им. В. И. Ленина*. – М. , 1959. – Т. 3. – С. 224–283.
113. Кашуба М. Ідеї італійського Відродження в українській культурі XVII століття / Марія Кашуба // *Україна XVII ст. між Заходом і Сходом Європи. Матеріали I-го українсько-італійського симпозиуму (13.09.1994 р.)*. – К. ; Венеція, 1996. – С. 262–276.

114. Кашуба М. Філософське підґрунтя українського бароко / Марія Кашуба // Українське бароко: Наукове видання [кер. проекту Д. Наливайко; наук. ред. Л. Ушкалов]: У 2 т. – Т. 1. – Харків : АКТА, 2004. – С. 175–214.
115. Киричок О. Образ Христа-Воїна в культурі Київської Русі / Олександр Киричок // Образ Христа в українській культурі. – К.: Видавничий дім «Києво-Могилянська Академія», 2001. – С. 47–56.
116. Кисин Б. Богородица / Борис Кисин // Литературная энциклопедия: В 11 т. – Т. 1. – Москва. – 1929. – С. 539–545.
117. Кисин Б. Антихрист / Борис Кисин // Литературная энциклопедия: В 11 т. – Т. 1. – Москва, 1929. – С. 169–181.
118. Кметь І. Богородиця в сучасних польських дослідженнях / Ірина Кметь // Народна творчість та етнографія. – 2008. - № 5. – С. 50–56.
119. Книга о вѣрѣ. – Київ, 1648. – 120 с.
120. Козич Н. Повість про Варлаама та Йоасафа у переробці Лазаря Барановича / Наталя Козич // Рад. літературознавство. – 1968. – № 9. – С. 70–74.
121. Козич Н. Прислів'я та приказки у творах Лазаря Барановича / Наталя Козич // Народна творчість та етнографія. – 1967. – № 4. – С. 76–77.
122. Козич Н. Видавнича діяльність Лазаря Барановича / Наталя Козич // Тези доповідей до наукової конференції молодих вчених. – Ужгород, 1966. – С. 73–78.
123. Козич Н. Із прозової спадщини Лазаря Барановича (на матеріалі збірника проповідей «Меч духовний») / Наталя Козич // Українське літературознавство. – 1968. – Т. 4. – С. 108–113.
124. Колосова В. П. Функції віршів в українських стародруках кінця XVI – першої половини XVII століття / Вікторія Колосова // Українське літературне бароко: збірник наукових праць. – К. : Наукова думка, 1987. – С. 144–155.
125. Конотоп Л. Проблема життя та смерті в історії філософії (Мітологічні та середньовічні інтерпретації) / Людмила Конотоп // Визвольний шлях. – 1996. – № 1–12.

126. Копаниця Л. Автор і слово у світі літератури: текстуальні стратегії [Електронний ресурс] / Любов Копаниця // Літературознавчі студії. – 2013. – № 37 (1). – С. 406-415. – Режим доступу: [http://philology.knu.ua/library/zagal/Literaturoznavchi\\_studii\\_2013\\_37\\_1/406\\_415.pdf](http://philology.knu.ua/library/zagal/Literaturoznavchi_studii_2013_37_1/406_415.pdf)
127. Копистенський З. Друга передмова до Часослова 1616 р. / Захарій Копистенський // Титов Хв. Матеріали для історії книжної справи на Україні в ХУІ-ХУІІІ вв: Всезбірка передмов до українських стародруків. – К., 1924. – С. 10.
128. Корзо М. Образ человека в проповеди XVII века / Маргарита Корзо. – М.: Ин-т философии РАН, 1999. – 186 с.
129. Коссов С. Exegesis / Сильверстр Коссов // Голубев С. История Киевской академии. – К., 1886. – С. 184–185.
130. Костомаров М. Слов'янська міфологія: Вибрані праці з фольклористики й літературознавства / Микола Костомаров – Київ: Либідь, 1994. – 384.
131. Костомаров Н. И. Галятовский, Радивиловский и Лазарь Баранович / Николай Костомаров // Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей в 4-х томах. – М.: Рипол-Классик, 1998. – Т. 3. – С. 95–123.
132. Котинська К. Багатомовність полемічної літератури періоду Берестейської унії (діалоги 1600–1663 років) / Катажина Котинська // *Warszawskie Zeszyty Ukrainoznawcze*. – Т. 6–7. – Варшава: Варшавський ун-т, 1998. – 478 с. – С. 55–67.
133. Кречотень В.І. Київська поетика 1637 року / Володимир Кречотень // Літературна спадщина Київської Русі і українська література ХVІ – ХVІІІ ст. / Відп. ред. О.В.Мишанич. – К.: Наук. думка, 1981. – С. 118–154.
134. Кречотень В. Байки в українській літературі ХVІІ–ХVІІІ ст. / Володимир Кречотень. – К.: Вид-во АН УРСА, 1963. – 200 с.
135. Кречотень В. Оповідання Антонія Радивиловського. З історії української новелістики / Володимир Кречотень. – К.: Наукова думка, 1983. – 408 с.

136. Кречотень В. Світові сюжети в українській літературі XVII століття / Володимир Кречотень // Україна XVII ст. між Заходом і Сходом Європи. Матеріали I-го українсько-італійського симпозиуму (13.09.1994 р.). – К. ; Венеція, 1996. – С. 389–402.
137. Кречотень В. Українська книжна поезія кін. XVI – поч. XVII ст. / Володимир Кречотень // Українська поезія. Кінець XVI – початок XVII ст. / Упоряд. В. П. Колосова, В. І. Кречотень. – К. : Наукова думка, 1978. – С. 5–24.
138. Кречотень В. Художність давньої української прози (XVII—XVIII ст.) / Володимир Кречотень // Кречотень В. Вибрані праці. — К. : Обереги, 1999. – 344 с. — С. 14-140.
139. Кречотень В., Сулима М. Розгорнута метафора як форма художнього зображення в українській поезії XVI–XVIII ст. / Володимир Кречотень // Другий Міжнародний конгрес україністів. Львів, 22–28 серпня 1993 р. Доповіді і повідомлення. Літературознавство. – Львів : Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича АН України, 1993. – С. 58–59.
140. Кримський С. Менталітет українського бароко / Сергій Кримський // Українське бароко : в 2 т. – [Харків] : Акта, 2004. – Т. 1. – С. 21–47.
141. Криса Б. Пересотворення світу. Українська поезія XVII–XVIII століть / Богдана Криса. – Львів: Монастир монахів Студійського Уставу. Видавничий відділ «Свічадо», 1997. – 215 с.
142. Купчинський О. Українська церква і питання української (руської) народно-розмовної мови у другій половині XVI-XVII століттях / Олег Купчинський. // *Warszawskie Zeszyty Ukrainoznawcze*. - Т. 4-5. – Варшава : Варшавський ун-т, 1997. – 478 с. – S. 202–218.
143. Курганова О. Ю. Художня структура українських видань доби барокко / Олена Курганова // Рукописна та книжкова спадщина України. Археографічні дослідження унікальних архівних та бібліотечних фондів. – К. - 2015. – Вип. 19. – С. 146-157.

144. Курціус Е. Р. Європейська література і латинське середньовіччя / Ернст Роберт Курціус ; [пер. з нім. Анатолій Онишко]. – Львів : Літопис, 2007. – 752 с.
145. Лазаренко О. Особливості функціонування польської мови в Україні ХУІІ століття (на матеріалі творів Лазаря Барановича): дис.на здобуття наук. ступеня канд.філол. наук з держ. упр. : 10.02.03: захищ. 15.03.05 / Олеся Лазаренко. – К. , 2005. - 209 с.
146. Лазаренко О. Польська літературна мова в українськомуму суспільстві ХVІІ ст. (на матеріалі творів Лазаря Барановича) / Олеся Лазаренко // Вісник. Літературознавство. Мовознавство. Фольклористика. – К. , 2001. – Вип. 11. – С. 53–54.
147. Лазаренко О. Функціонування лексеми «козак» у творах Лазаря Барановича [Електронний ресурс] / Олеся Лазаренко. – Режим доступу: <http://kozakbiblio.web-box.ru/naukovo-doslndij-centr-chasi-kozack/bblografchnij-pokazhchik-vidan-naukovo-doslndnogo/pisemn-dzherela-ta-storografja-vivchennja/>
148. Левицкий О. Социнианство в Польше и Юго-Западной Руси / Орест Левицкий // Киевская старина. - 1882. - Т.2. - С. 423-424.
149. Легкий М. Маловідомі польськомовні студії Івана Франка (погляд крізь призму українсько-польських стосунків) / Микола Легкий // *Warszawskie zeszyty ukrainoznawcze*. - Warszawa, 2007. - № 23–24: *Spotkania polsko-ukraińskie*, Uniwersytet Warszawski – Iwanowi France. *Studia Ucrainica*. - С. 101-118.
150. Лесюк М. Гомілетична спадщина архієпископа Лазаря Барановича [Електронний ресурс] / Михайло Лесюк. – Режим доступу : <http://www.kda.org.ua/statti/884-homiletychna-spadshchyna-arkhiiepyskopa-chernihivskoho-lazara-baranovycha.html>
151. Лесюк М. Архієпископ Лазар Баранович – церковно-релігійний та громадсько-просвітницький діяч України другої половини ХVІІ століття [Електронний ресурс] / Михайло Лесюк. – Режим доступу :

<http://www.apologet.kiev.ua/biblioteka/50-trudi-kijivskoj-dukhovnoj-akademiji-2-2006r/933---.html>

152. Липатов А. В. Древнеславянские письменности и общеевропейский литературный процес. К проблеме исследования литератур как системы / Александр Липатов // Барокко в славянских культурах. – М. : Наука. – 1982. – С. 14–77.

153. Липатов А. В. Литературный облик польського барокко и проблемы изучения древнерусской литературы / Александр Липатов // Славянское барокко : Историко-культурные проблемы эпохи. – М., 1979. – С. 43–89.

154. Лисий І. Семантика Хреста в українському релігійному мистецтві / Ігор Лисий // Образ Христа в українській культурі. – К. : Видавничий дім «Києво-Могилянська Академія», 2001. – С. 175–188.

155. Лихачев Д. Поэтика древнерусской литературы / Дмитрий Лихачев. – М. : Наука, 1979. – 359 с.

156. Літературознавча енциклопедія: У двох томах. - Т. 1 / Авт.-уклад. Ю. І. Ковалів. — К. : ВЦ «Академія», 2007. — 608 с.

157. Літературознавчий словник-довідник / за ред. Р. Гром'яка, Ю. Коваліва, В. Теремка. – К. : ВЦ «Академія», 2006. – 752 с.

158. Лужный Р. «Поэтика» Феофана Прокоповича и теория поэзии в Киево-Могилянской академии (первая половина XVIII века ) / Рышард Лужный // Роль и значение литературы XVIII века в истории русской литературы. – М. ; Л. , 1966. – С. 47-53

159. М.М. [Марковский М.]. Случайная библиография: Księga śmierci albo Krzyż Chrystusow przez Łazarza Baranowicza archiepiskopa Czernichowskiego / М.М. [Марковский М.] // Киевская старина. – 1891. – Т. XXXII. - №1. – С. 202–206.

160. Макаренко М. Орнаментація української книжки XVI–XVII ст. / Микола Макаренко. – К. , 1926. – 70 с.

161. Макаров А. Великий український оборонець миру, справедливості та єдності архієпископ Лазар Баранович / Анатолій Макаров // Хроніка 2000. – 1999. – № 31-32. – С. 129-142.
162. Макаров А. Ірраціональні мотиви українського барокко / Анатолій Макаов // Слово і час. – 1991. – № 7. – С. 44–54.
163. Макаров А. Світло українського бароко / Анатолій Макаров. – К. : Мистецтво, 1994. – 287 с.
164. Макаров А. Пророцтво Лазаря Барановича / Анатолій Макаров // Чернігівські Афіни. – К. : Мистецтво, 2002. – С. 6 - 42.
165. Максимович І. Богородице Дѣво / Іван Максимович. – Чернігів, 1707. – 16, 300 арк.
166. Максимович М.А. Книжнгая старина южнорусская Михаил Максимович //Максимович М. А. Собрание починений: В 3 т. – Т.ІІІ. – К. – 1880. – С. 661-716.
167. Марковский М. М. Антоний Радивилловский, южнорусский проповедник XVII века / Михайло Миколайович Марковский // Университетские известия. – 1894. – Апрель. – С. 1–46; Июль. – С . 47-94; Октябрь. – С. 95–118; 1895. – Сентябрь. – С. 119–187.
168. Марковський М. Случайная библиография: «Księga śmierci albo Krzyż Chrystusow przez Łazarza Baranowicza archiepiskopa Czernichowskiego» / Михайло Марковський // Киевская старина. – 1891. – Т. 32. - №1. – С. 202-206.
169. Марсове поле. Героїчна поезія на Україні. Друга половина XVII – поч. XIX ст. / Упоряд., біогр. довід. та приміт. В. О. Шевчука. – К. : Молодь, 1989. – Кн. 2. – 384 с.
170. Маслов С. Етюди з історії стародруків / Сергій Маслов. – К. , 1925. – Вип. I–VIII. – 80 с.
171. Маслов С. И. Кирилл Транквиллион-Ставровецкий и его литературная деятельность. Опыт историко-литературной монографии / Сергій Маслов. – К. : Наук. думка, 1984. – 245 с

172. Маслов С. Український письменник кінця XVII – початку XVIII ст. Іван Величковський / Сергій Маслов // Наукова сесія XII. Тези доповідей. Секція філології. – К. : Вид-во КДУ ім. Т.Г.Шевченка, 1955. – С. 4-5.
173. Маслюк В. Латиномовні поетики і риторики XVII–першої половини XVIII ст. та їх роль у розвитку теорії літератури на Україні / Віталій Маслюк. – К. : Наукова думка, 1983. – 236 с.
174. Масол Л. Лазар Баранович : джерела духовності / Людмила Масол // Рідна школа. – 1993. – № 11–12. – С. 10–15.
175. Матушек О. Книги Лазаря Барановича в рецепції російського православ'я ХУІІ століття [Електронний ресурс] / Олена Матушек / Режим доступу: [http://www-philology.univer.kharkov.ua/nauka/e\\_books/visnyk\\_963/content/matushek.pdf](http://www-philology.univer.kharkov.ua/nauka/e_books/visnyk_963/content/matushek.pdf)
176. Матушек О. Образ Богородиці в українській літературі другої половини хvii століття / Олена Матушек // Гуманітарна освіта в технічних вищих навчальних закладах: зб. наук. праць. – К. : Університет «Україна», 2015. – Вип. 32. – С. 168-180.
177. Матушек О. Пресвята Трійця в українській бароковій проповіді / Олена Матушек // Вісник Житомирського державного університету. – Вип. 55. – Житомир, 2011. – С. 158–162
178. Матушек О. Проповіді Лазаря Барановича в дискурсі українського бароко: [монографія] / Олена Матушек. – Х. : Майдан, 2013. – 360 с.
179. Матушек О. Рецепція успіння Богородиці в літературі українського бароко / Олена Матушек // Біблія і культура . – 2000. - № 2. – С. 23-28.
180. Матушек О. Роль Симеона Полоцького у виданні проповідей Лазаря Барановича [Електронний ресурс] / Олена Матушек / Харківський національний університет ім. ВН Каразіна. – 2010. - Режим доступу: <http://dspace.univer.kharkov.ua/bitstream/123456789/2885/2/Matushek%20%D0%95..pdf>



181. Матушек. О. Символіка Богородиці у метатексті барокової літератури : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук : 10.01.01 / Олена Матушек ; Харк. держ. ун-т. – Х. , 1999. – 19 с.
182. Матушек. О.Ю. Чому М. Ф. Сумцов не став доктором словесності [Електронний ресурс] / Олена Матушек // Вісник Харківського національного університету ім.В. Н. Каразіна - 2016. - № 74. – С. 16-20. - Режим доступу : <http://periodicals.karazin.ua/philology/article/view/6661>
183. Медведик Ю. Є. Деякі зауваги щодо релігійно-виховної спрямованості духовної поезії та пісні К.-Т. Ставровецького та Й. Галятовського [Електронний ресурс] / Юрій Медведик // Медієвіст: латиномовна українська література. – 2014. – Режим доступу : [http://www.medievist.org.ua/2014/08/blog-post\\_18.html](http://www.medievist.org.ua/2014/08/blog-post_18.html)
184. Микитась В. Давньоруські студенти і професори / Василь Микитась. – К. : Абрис, 1994. – С. 118–119.
- Микитась В. Л. Іван Франко – дослідник української полемічної літератури / Василь Микитась. – К. : Наукова думка, 1983. – 222 с.
186. Микитась В.Л. Український письменник - полеміст Михайло Андрелла / Василь Микитась. – Ужгород, 1960. – 125 с.
187. Мильков В. Древнерусские апокрифы: Памятники древнерусской мысли: исследования и публикации / Владимир Мильков. — Вып. 1. — СПб. : Изд-во РХГИ, 1999. — 894 с.
188. [Мирон] Банкет духовный // Киевская старина. – К. - 1892. - Т. XXXVII. – Квітень. – С. 64 - 70.
189. Михед П. Українське літературне бароко та російська література XVII-XVIII / Павло Михед // Українське бароко: Наукове видання / [кер. проекту Д. Наливайко; наук. ред. Л. Ушкалов]: У 2 Т. – Т. 1. – Харків : АКТА, 2004. – С. 122-157.
190. Мишанич О. Байки в українській літературі XVII-XVIII ст. / Олекса Мишанич // Крізь віки. Літературно-критичні та історіографічні статті та дослідження. – К. : Обереги, 1996. – С. 287-293.

191. Мишанич О. В. Література Закарпаття XVII – XVIII століть. Історико-літературний нарис / Олекса Мишанич. – К. : Наук. думка, 1964. – 116 с.
192. Могила П. Крест Христа Спасителя и каждого человекѣка // Титов Хв. Матеріяли для історії книжної справи на Україні. – К. , 1924. – С. 271-289.
193. Могила П. Зобране короткої науки о артикулах вѣры православнокатолицкой христїанской / Петро Могила, Ісая Трофимович. – Львів : Друкарня Желиборських, 1646. – 86 арк.
194. Мойсієнко В. М. Фонетична система українських поліських говорів у XVI - XVII ст. / Віктор Мойсеєнко. – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2006. – 446 с.
195. Морозов А. А. Симеон Полоцкий и проблемы восточно-славянского барокко / Александр Антонович Морозов // Барокко в славянских культурах. – М. : Наука. – 1982. -С. 170-190.
196. Морозов А. А. Эмблематика барокко в литературе и искусстве петровского времени / Александр Антонович Морозов // Проблемы литературного развития в России первой трети XVIII века. - Л. : Наука, 1974, С. 184 — 226.
197. Морозов А.А. Метафора и аллегория у Стефана Яворского / Александр Антонович Морозов // Поэтика и стилистики русской литературы / Ред. колл. : М. П. Алексеев и др. – Л. : Наука, 1971. – С. 35–44.
198. Н. С-въ. Лазарь (Баранович) / Н. С-въ // Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А. Энциклопедический словарь. – СПб. : Типо-лито. И.А. Ефрона, 1895. – Т. XVII : Култагой-Лопарев. – С. 250–251.
199. Наливайко Д. Искусство: направления, течения, стили / Дмитрий Наливайко. – К., 1981. – 287 с.
200. Наливайко Д. Очима Заходу: Рецепція України в Західній Європі XI–XVIII ст. / Дмитро Наливайко. – К. : Основи, 1998. – 578с.
201. Наливайко Д. Поетики й риторики епохи бароко / Дмитро Наливайко // Українське бароко: Наукове видання / [кер. проекту Д. Наливайко; наук. ред. Л. Ушкалов]: У 2 Т. – Т. 1. – Харків : АКТА, 2004. – С. 219-263.

202. Наливайко Д. Теорія літератури й компаративістика / Дмитро Наливайко. – К. : Києво-Могилянська Академія, 2006. – С. 139–161.
203. Наливайко Д. Феномен українського бароко в європейському контексті / Дмитро Наливайко // Слово і час. – 2002. – № 2. – С. 30–39.
204. Наливайко Д. Київські поетики XVII-XVIII ст. в контексті європейського літературного процесу / Дмитро Наливайко // Літературна спадщина Київської Русі і українська література XVI-XVIII ст. : зб. наук. праць. – К. : Наукова думка, 1982. – С. 155-195.
205. Наливайко Д. С. Спільність і своєрідність: Українська література в контексті європейського літературного процесу. – К. : Дніпро, 1988. – 395 с.
206. Начатки догмато-нравоучителнаго богословія. – Почаєв, 1770. – 4 (22), 917 арк.
207. Німчук В. Конфесійне питання і українська мова кінця XVI – початку XVII ст. / Василь Німчук // Берестейська унія і українська культура XVII століття. – Львів : Місіонер, 1996. – С. 1-18.
208. Нічик В. Роль Києво-Могилянської академії в розвитку філософської думки на Україні / Валерія Нічик // Українське барокко : Мат. I конгр. МАУ (К. , 27. 08. - 3. 09. 1990). – К. – 1993. – С. 77-85.
209. Нічик В.М. Петро Могила в духовній традиції історії України / Валерія Нічик. – К. : Дніпро, 1996. – 328 с.
210. Новик О. Мотив швидкоплинності та марності людського життя у творах Івана Леванди / Ольга Новик // Наукові записки Харківського державного педагогічного університету ім. Г. С. Сковороди. – Сер. Літературознавство. – Вип. – 3 (27). – Х. – 2000. – С. 73-81.
211. Новик О. Неповторність повторного. Барокові традиції в літературі українського романтизму : [монографія] / Ольга Новик. – Х. : Майдан, 2011. – 368 с.

212. Новик О. Проза Івана Леванди в контексті українського літературного бароко: дис. на здобуття наук. ступеня канд.філол. наук з держ. упр. : 10.01.01: захищ. 26.06.01 / Ольга Новик. – Х. , 2001. – 217 с.
213. Нудьга Г. На літературних шляхах. Дослідження, пошуки, знахідки / Григорій Нудьга. – К. , 1990. – 347 с.
214. О'Коннел М. Р. Знаки и символы. Иллюстрированная энциклопедия / Марк О'Коннел, Рей Эйри. — М. : Эксмо, 2007. — 256 с.
215. Овадчук І. С. Особливості аналізу та зміст ідеї світла в слов'янській міфології та православній релігії / І. С. Овадчук // Мультиверсум. Філософський альманах: Збірник наукових праць. – Київ, 2000. – Вип. 13. – С. 154–165.
216. Огиенко И. И. Издания «Неба новаго» Иоанникия Галятовского / Иван Огиенко. – К. , 1912. – 69с.
217. Огиенко И. И. Легендарно-апокрифический элемент в «Небе новом» Иоаниикия Галятовского, южно-русского проповедника XVII в. / Иван Огиенко – К. , 1913. – 60 с.
218. Огиенко И. И. Научные знания в «Ключе разумения» Иоанникия Галятовского, южно-русского проповедника XVII-го века / Иван Огиенко – Варшава, 1910. – 32 с.
219. Огиенко И. И. Проповеди Иоанникия Галятовского, южно-русского проповедника XVII в. / Иван Огиенко – Х. , 1913. – 32 с.
220. Огієнко І. (Митрополит Іларіон). Історія української літературної мови / Иван Огиенко – К. : Либідь, 1995. – 296 с.
221. Огієнко І. І. Історія українського друкарства / Иван Огиенко – К. : Либідь, 1994. – 448 с.
222. Отроковский В. М. Демонологические мотивы в древнерусской литературе: по поводу книги Ф. А. Рязановского «Демонология в древнерусской литературе» / Владимир Отроковский // Писемність Київської Русі і становлення української літератури. – Київ, 1988. – С. 294–316.

223. Павленко С. Оточення гетьмана Мазепи: соратники та прибічники / Сергій Павленко. – Київ : Видавничий дім «КМ Академія», 2004. - 602 с.
224. Пам'ятки українсько-руської мови і літератури. Апокрифи і легенди з українських рукописів / Зібрав, упорядкував і пояснив І. Франко. – Львів, 1896. – Т. 1. – 66, 394 с.
225. Пам'ятки українсько-руської мови і літератури. Апокрифи і легенди з українських рукописів / Зібрав, упорядкував і пояснив І. Франко. – Львів, 1899. – Т. 2. – 443 с.
226. Памятники византийской литературы IV – IX веков. – М. : Наука, 1968. – 355 с.
227. Пахльовська О. Симбіоз культури та ідеології в Україні XVII ст. / Оксана Пахльовська // Україна XVII ст. між Заходом та Сходом Європи : Матеріали I-го українсько-італійського симпозиуму 13-16 вересня 1994 р. – К. ; Венеція, 1996. - С. 85-113.
228. Пащенко Є. Українсько-сербські зв'язки під добу бароко / Євген Пащенко // Українське барокко : Наукове видання / [кер. проекту Д. Наливайко; наук. ред. Л. Ушкалов] : У 2 Т. – Т. 2. – Харків : АКТА, 2004. – С. 159-217.
229. Пелешенко Ю. Українська література пізнього середньовіччя (друга половина XIII – XV ст.) : Джерела. Система жанрів. Духовні інтенції / Юрій Пелешенко. – К. : Фоліант, 2004. – 422 с.
230. Пелешенко Ю. Есхатологічні мотиви: тема кари божої в українській літературі пізнього середньовіччя (середина XIII ХУ ст.) / Юрій Пелешенко // Літературознавство. Матеріали III конгресу Міжнародної асоціації українців (Харків, 26-29 серпня 1996р.) / Відп.ред. О.Мишанич. – К. : Обереги, 1996. – С. 285-292.
231. Перетц В. «Filar Wiary» и «Księga Smerci» архиеп. Лазаря Барановича / Владимир Перетц. – К. : Типпографія Імператорского Университета св. Владимира Н. Т. Корчак-Новицкого, 1898. – 35 с.

232. Перетц В. «Księga Śmierci» арх. Лазаря Барановича / Владимир Перетц // Киевская старина. – 1898. – Т.62. - № 9. – С.225-233.
233. Перетц В. Из наблюдений над украинским виршеписанием XVI-XVII вв. / Владимир Перетц // Перетц В. Н. Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVII-XVIII веков. – М.-Л. : Изд-во АН СССР, 1962.– С. 137-162.
234. Перетц В. Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVII-XVII веков / Владимир Перетц // Сборник отделения русского языка и словесности Ак. наук СССР. – Ленинград, 1926. – Т.100. – № 2. – С. 118.
235. Перетц В. Малорусские вирши и песни в записях XVI – XVIII вв. / Владимир Перетц. – СПб. : Типография Императорской Академии наук, 1899. – 156 с.
236. Перетц В. Опись монастырских библиотекXVII века и спорные вопросы истории древней русской литературы / Владимир Перетц // Slavia. – 1924. – Sešit. 2. – S. 336 – 351.
237. Петров Н. Киевская академия во второй половине XVII века / Николай Петров // ТКДА. – 1895. – № 8. – С. 586–622; № 12. – С. 575–632.
238. Петров Н. Очерки из истории украинской литературы XVII и XVIII веков. Киевская искусственная литература XVII – XVIII вв., преимущественно драматическая / Николай Петров – К. : Тип. АО “Петр Барский в Киеве”, 1911. – 535 с.
239. Петров Н. Очерки из истории украинской литературы XVIII века. Киевская искусственная литература XVIII века, преимущественно драматическая / Николай Петров.– К. : Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1880. – 151 с.
240. Письма Лазаря Барановича // Черниговские епархиальные известия. – 1864. – 15 апр. – С. 225 - 232.
241. Письма Преосвященного Лазаря Барановича с примечаниями: 2-е Изд. – Чернигов : в Типографии Ильинского монастыря, 1865. – 254 с.

242. Пісні Купідона. Любовна поезія на Україні XVI – початку XIX ст. – К. : Молодь, 1984. – 351 с.
243. Плющ П.П. Історія української літературної мови / Павло Павлович Плющ. – К. : Вища школа, 1971. – 423 с.
244. Полоцкий С. Вирши / Сост., подгот. текстов, вступ. стаття и коментарии В. К. Былинина, Л. У. Звонаревой / Симеон Полоцкий. – Минск : Мастацкая літаратура, 1990. – 447 с.
245. Полоцький С. Вечеря душевная / Симеон Полоцький. – М., 1683. – 2+10+522+2+182 арк.
246. Помазан І. Українські історичні поезії доби Івана Мазепи: претензії непересічної особистості на суспільне лідерство [Електронний ресурс] / Ігор Помазан // Слово. Символ. Ритуал : збірник на пошану архієпископа Ігоря Ісіченка з нагоди його 60-річчя; Праці з історії української літератури. – Харків : Акта, 2016. – С. 163-181. - Режим доступу : [http://www.nua.kharkov.ua/images/stories/Kafedri/Kaf\\_Ukrainovedenya/Publikacii/Pomazan/Pomazan1.pdf](http://www.nua.kharkov.ua/images/stories/Kafedri/Kaf_Ukrainovedenya/Publikacii/Pomazan/Pomazan1.pdf)
247. Поплавська Н. Полемісти. Риторика. Переконування. Українська полемічно-публіцистична проза кінця XVI–початку XVII століття / Наталія Поплавська. – Тернопіль : ТНПУ, 2007. – 379 с
248. Попов П. Панегірик Крщоновича Лазарю Барановичу – невідоме чернігівське видання 80-х XVII в. / Павло Попов // Юбілейний збірник на пошану академіка Д. Й. Багалія. – К. : Друкарня Української АН, 1927. – С. 668–697.
249. Поповиченко В. «Флористичні» порівняння у художньому тексті / В. Поповиченко // Наукові записки Вінницького державного педагогічного університету імені М. Коцюбинського. – Вінниця, 1999. – Вип. 1. – С. 144–147.
250. Прокопович Ф. Філософські твори : у 3 т. / Феофан Прокопович ; [пер. з лат.]. – К. : Наукова думка, 1979 – Т. 1. – 1979. – 511 с.

251. Прыстаўка Я. У. Трактат Мацея Сарбеўскага «De acuto et arguto» («Аб вастрыні і досціпе») (1619/1626): пытанні жанру і кампазіцыі помніка [Электронны рэсурс] / Я. Прыстаўка. - Режим доступу : <http://graecolatini.by/htm-articles/studia-7-2009/prystawka-2009.pdf>
252. Радзіевська Т. Текст як засіб комунікацыі / Тетяна Радзіевська. – К. , 1993. – 194 с.
253. Радивилловський А. Вѣнец Христов / Антоній Радивилловський. – К. : Друк. Києво-Печерської лаври, 1688. – XX + 543 арк.
254. Радивилловський А. Огородок Маріи Богородицы / Антоній Радивилловський. – К. : Друк. Києво-Печерської лаври, 1676. – XXVIII+1128 с.
255. Радишевський Р. Баранович Лазар/ Ростислав Радишевський // Українська літературна енциклопедія. – Т.1. – К. ,1988. – С. 126.
256. Радишевський Р. Барокковий концептизм Лазаря Барановича / Ростислав Радишевський // Українське літературне барокко : збірник статей. – К. : Наукова думка, 1986. – С. 156–177.
257. Радишевський Р. Давньоруські мотиви в поезії Лазаря Барановича / Ростислав Радишевський // Писемність Київської Русі і становлення української літератури. – К. , 1988. – С. 244-270.
258. Радишевський Р. З барокової агіографії в українсько-польсько-італійських взаємин / Ростислав Радишевський. // Україна XVII ст. між Заходом та Сходом Європи. Матеріали I-го українсько-італійського симпозиуму 13-16 вересня 1994. – К. ; Венеція, 1996. - С. 171-189.
259. Радишевський Р. Лазар Баранович – український письменник і суспільно-політичний діяч XVII ст. в оцінці сучасників / Ростислав Радишевський // Роль Києво-Могилянської Академії культурному єднанні слов'янських народів. – К. : Наукова думка, 1988. – С. 93–102.
260. Радишевський Р. Питання Берестейської Унії і праця Івана Вагилевича „Pisarze polscy Rusini” / Ростислав Радишевський // Unia Brzeska: geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich / pod red. R. Łuźnego, F. Zejki i A. Kępińskiego. – Kraków: Universitas, 1994.- 555s. – S. 474-490.



261. Радишевський Р. Польське посередництво у формуванні українського бароко / Ростислав Радишевський // Київські полоністичні студії. Українсько-польські літературні контексти доби. – Т. VI. – К., 2004. – 568 с. – С. 7–28.
262. Радишевський Р. Польськомовна українська поезія кінця XVI - початку XVII століття : автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня доктора філологічних наук / Ростислав Радишевський. – К., 1996. – 77 с.
263. Радишевський Р. Роль польського посередництва у формуванні української барокової літератури / Ростислав Радишевський // Українське бароко: Наукове видання / [кер. проекту Д. Наливайко; наук. ред. Л. Ушкалов] : У 2 Т. – Т. 2. – Харків : АКТА, 2004. – С. 69-121.
264. Рева Л. Галятовський Іоаній – український письменник, церковно-освітній і громадський діяч, засновник теоретичних засад барокової проповіді / Лариса Рева // Нові дослідження пам'яток козацької доби в Україні : збірник наукових статей. – К., 2000. – Вип. 9 – С. 181-186.
265. Розумна О. П'ять видів життя та смерті за Мелетієм Смотрицьким / Оксана Розумна // Збірник Харківського історико-філологічного товариства. – 2004. – Т.10. – С. 147-155.
266. Роменець В.А. Історія психології XVII ст. / Володимир Андрійович Роменець. – К. : Вища школа, 1990 – 365 с.
267. Ростовский Д. Слово в недѣлю вторую по всѣх святых/ Димитрій Ростовський / Димитрий Ростовский // Сочиненія святого Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – М., 1782.– Ч. 5. – С. 68-79.
268. Ростовський Д. Зерцало православнаго исповѣданія / Димитрій Ростовський // Сочиненія святого Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – М., 1782.– Ч. 5. – С. 1-25.
269. Ростовський Д. Брань святого архістратиґа Міхаїла, воєводи сил небесных, и ангелов его с седмиглавным змієм / Димитрій Ростовський // Сочиненія святого Димитрія, митрополіта Ростовскаго. – Москва, 1782. – Ч. 3. – С. 567–568.

270. Рудакова Ю. К. Латиношифрні видання творів іоанікія галятовського у фонді національної бібліотеки україни імені в. і. вернадського: історико-книгознавче дослідження примірників / Юлія Рудакова // Рукописна та книжкова спадщина україни. Археографічні дослідження унікальних архівних та бібліотечних фондів. – К. - 2015. - ВІПУСК 19. – С. 158-181.
271. Русанівський В. Історія української літературної мови : підручник для гуманітарних вузів / Віталій Русанівський. – Київ : Артєк, 2001. – 391 с.
272. Русанівський В.М. Слов'янські міжмовні зв'язки і формування функціональних стилів української літературної мови XVI-XVII ст. / Віталій Русанівський // Доповідь на VII міжнародному з'їзді славістів. – К. : Наук. думка, 1973. – 28 с.
273. Рязановский Ф. Демонология в древнерусской литературе / Федор Рязановский. – Москва, 1916.
274. Рязанцева Т. М. Змалювати думку (Концептизм як напрям метафізичної поезії в літературі Європи доби Барокко) / Тетяна Рязанцева – К. : Академія наук України, Інститут літератури ім. Т. Шевченка НАН України, 1999. – 144 с.
275. Савчук О. Поет-гуманіст Павло Русин з Кросна / Ольга Савчук // Європейське Відродження та українська література XIV – XVIII ст. – К. , 1993, – С. 126 – 151.
276. Савчук О. Рецепція українською бароковою літературою окремих елементів новолатинської поезії / Ольга Савчук // Україна XVII ст. між Заходом та Сходом Європи: Матеріали I-го українсько-італійського симпозіуму. – К. – Венеція, 1996. – С. 349–362.
277. Саган О. Українське православ'я – самобутнє явище християнського світу / Олександр Саган // Пам'ять століть. – 1989. - №2. – С.46-68.
278. Сазонова Л. І. Жанр «вертоградів» у східнослов'янському літературному барокко / Людмила Сазонова // Українське літературне барокко : зб. наук. пр. / відп. ред. О. В. Мишанич. – К. : Наук. думка, 1987. – С. 76–108.

279. Сазонова Л. Литературная культура России. Раннее новое время / Людмила Сазонова. - М. : Языки славянских культур, 2006. – 896с.- С. 71-103
280. Семко Д. Деякі аспекти діяльності Чернігово-Сіверської друкарні у другій половині XVII ст. за епістоляріями та історіографією [Електронний ресурс] / Дмитро Семко. – Режим доступу : <http://www.medievalist.org.ua/2013/11/xvii.html#more>
281. Семко Д. Листування Лазаря Барановича та Іннокентія Гізеля [Електронний ресурс] / Дмитро Семко. – Режим доступу : <http://dspace.nbu.gov.ua:8080/dspace/handle/123456789/26416>
282. Сивокінь Г.М. Давні українські поетики / Григорій Сивокінь. – Харків : Акта, 2001. – 168 с.
283. Слово к народу католическому. – Почаїв, 1765. - [10], 263 арк.
284. Слово многоцінне : Хрестоматія української літератури, створеної різними мовами в епоху Ренесансу (друга половина XV–XVI століття) та Бароко (кінець XVI–XVIII століття) / упор. В. Шевчук, В. Яременко. – Кн. 2. – К. : Аконіт, 2006. – 800 с.
285. Слово святого отця нашего Кірила о исходѣ души и о 20 митарствах // Апокрифи і легенди з українських рукописів / Зібрав, упорядкував і пояснив І. Франко. – Львів, 1899. – Т. 4. – С. 196–201.
286. Смотрицький Г. Предисловіє к благовірному и православному всякого чина, возраста и сана читателеви // Арх. Ю-3 России. – Ч. 1. – Т. VIII. – С. 53.
287. Соболев В. Дванадцять подорожей в країну давнього письменства / Валентина Соболев. – Донецьк : Східний видавничий дім, 2003. – 156 с.
288. Соболев В. Перекладна барокова література другої половини XVII–XVIII століття як складова літсторії [Електронний ресурс] / Валентина Соболев // Філологічні семінари. – 2010. – Вип. 13. – С. 74–85. – Режим доступу: <http://nbuv.gov.ua/UJRN/Fils>
289. Соболев В. Українське бароко. Тексти і контексти / Валентина Соболев. – Варшава : Вид-во Варшавського ун-ту, 2015. – 382 с.

290. Совтис Н. М. Польськомовна українська література – спільна культурна спадщина українського та польського народів / Наталія Совтис [Електронний ресурс] // Мовні і концептуальні картини світу. – К. – 2015. – Вип. 51. – С. 551-524. – Режим доступу: [http://philology.knu.ua/files/library/movni\\_i\\_konceptualni/51/76.pdf](http://philology.knu.ua/files/library/movni_i_konceptualni/51/76.pdf)
291. Сорока М. Зорова поезія в українській літературі кінця XVI–XVIII ст. / Микола Сорока. – К. : Головна спеціалізована редакція літератури мовами національних меншин України, 1997. – 208 с.
292. Софронова Л. Поэтика славянского театра XVII – первой половины XVIII в. Польша, Украина, Россия / Людмила Софронова. – М. : Наука, 1981. – 262 с.
293. Софронова Л. Человек и картина мира в поэтике барокко и романтизма / Людмила Софронова // Человек в контексте культуры. Славянский мир. - М. , 1995. - С. 83-92.
294. Сочиненія святого Димитрія: В 5-и ч. / Димитрий, митрополіт Ростовский - М. , 1782-1842. - Ч. 1-5.
295. Степовик Д. В. Слово й ілюстрація. Основні риси бароко в українській гравюрі / Дмитро Власович Степовик // Українське літературне бароко: збірник наукових праць. – К. : Наукова думка. – 1987. – С. 288-299.
296. Степовик Д. В. Українська графіка XVI–XVIII століть. Еволюція образної системи / Дмитро Власович Степовик. – К. : Наукова думка, 1982. – 329 с.
297. Страдомский А., прот. История просвещения и гражданского образования в России : Лазарь Баранович, арх. Черниговский и Новгород-Северский / прот. Андрей Страдомский // ЖМНП. – 1852. – Ч. LXXV, июль, отд. V. – С. 1–104.
298. Строев В. Лазарь Баранович, архиепископ Черниговский, и его проповеди / В. Строев // Черниговские епархиальные ведомости. – 1876. – № 1. – С. 70–82; №4. – С. 102–114; № 5. – С. 129–140; № 6. –С. 164–174; №7. –С. 199–207; № 8. – С. 247–252; № 9. – С. 285–247; № 14. –С. 387–402; № 15.

– С. 413–421; № 16. – С. 472–480; № 17. – С. 472–480; № 18. – С. 506–512; № 19. – С. 527–534.

299. Сулима В. Біблійні концепти і проповідницька традиція української літератури (на прикладі концепту води) / Віра Сулима // Слово і час. – 2007. – № 12. – С. 3–15

300. Сулима М. Українська драматургія XVII–XVIII ст. / Микола Сулима. – К. : ПЦ «Фоліант» ; ВД «Стилос», 2005. – 368 с

301. Сулима М. Українське віршування кінця XVI - початку XVII ст. / Микола Сулима. - К. , 1985. – 146 с.

302. Сумцов Н. Иоанникий Галятковский / Николай Сумцов. – К. : Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1884. – [2], 83 с.

303. Сумцов Н. К истории южнорусской литературы XVII ст. / Николай Сумцов. – Харьков, 1885. – Вып. I : Лазарь Баранович. – 184с.

304. Сумцов Н. Лазарь Баранович / Николай Сумцов. // Энциклоп. словарь Ф.Брокгауза и И. Ефрона. – Т.VII. – полутом 33. – Спб. , 1896. - С. 250.

305. Сумцов Н. Ф. Обзор содержания проповѣдей Иоанникія Галятовскаго / Николай Сумцов. // Вѣстник Харьковскаго Историческаго Филологическаго общества. – X. –1913. – Вип.4. – С. 27-38.

306. Сумцов Н.Ф. К истории южно-русской литературы XVII столетия / Николай Сумцов. - К. , 1885. - Вып. 3. : Иннокентий Гизель. – 44 с.

307. Сумцов Н. Ф. О литературных нравах южнорусской литературы XVII ст. / Николай Сумцов. // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. – 1906. – Т. 9. – Кн. 2. – С. 257-280.

308. Супрун О.Ю. Образ Богородиці і засоби смислотворення барокко / Олена Супрун // Вісник Харківського університета. – Харків. – 1998. - № 408. – С. 152-153.

309. Супруненко В. Народини. Витоки нації: символи, вірування, звичаї та побут українців / Володимир Супруненко. – Запоріжжя, 1993. – 135 с.
310. Сухарева С. Антитурецька польськоязычна проза Йоанникія Галятовського / Светлана Сухарева // *Studia Humanitatis* (Гуманитарні дисципліни) : міжнародний електронний науковий журнал. – Вип. 4. – Москва, 2014. – Режим доступу: [www.st-hum.ru](http://www.st-hum.ru).
311. Сухарева С. В. Богородичні мотиви польськоязычних проповідей XVII століття / С. Сухарева [Електронний ресурс] // *Studia Humanitatis*. - 2016. - № 4. - Режим доступу: <http://cyberleninka.ru/article/n/bogorodichnye-motivy-polskojazychnyh-propovedey-xvii-veka>
312. Сухарева С. «Antidotum» Андрія Мужилівського: до проблеми антиунійної польськомовної полеміки XVII століття / Светлана Сухарева // Наукові записки Бердянського державного педагогічного університету. Філологічні науки : [зб. наук. ст.] / [гол. ред. В. А. Зарва]. – Бердянськ : ФО–П Ткачук О. В. , 2015. – Вип. VIII. – 372 с. – С. 228–235.
313. Сухарева С. Сарматські сюжети та мотиви польськомовних «турчиків» XVII ст. / Светлана Сухарева // Київські полоністичні студії. – Т. XXVI. – К. : УН-Т «Україна», 2014. – 528 с. – С. 455–460.
314. Сухарева С. Літературні передумови виникнення польськомовної полемічної прози після Берестейської унії / Светлана Сухарева // Україна та Польща: минуле, сьогодення, перспективи. – Луцьк : Східноєвроп. нац. ун-т ім. Лесі Українки, 2013. – Том 2. – 120 с. – С. 17–20 Режим доступу: <https://ukrpolnauka.wordpress.com/2014/01/08/%D0%BB%D1%96%D1%82%D0%B5%D1%80%D0%B0%D1%82%D1%83%D1%80%D0%BD%D1%96-%D0%BF%D0%B5%D1%80%D0%B5%D0%B4%D1%83%D0%BC%D0%BE%D0%B2%D0%B8-%D0%B2%D0%B8%D0%BD%D0%B8%D0%BA%D0%BD%D0%B5%D0%BD%D0%BD%D1%8F-%D0%BF/>
315. Сухарева С. Польськомовна полеміка Йоанникія Галятовського: між політикою та богослов'ям [Електронний ресурс] / Светлана Сухарева //

- Літературний процес: методології, імена, тенденції... – 2015. – №5. – С. 41-43.  
 - Режим доступу до ресурсу:  
<http://litp.kubg.edu.ua/index.php/journal/article/view/118/124#.WJSiRdKLRdg>.
316. Сухарева С. Польськомовна проповідницька проза в українському письменстві XVII століття: до проблеми жанру / Світлана Сухарева // Наукові записки Бердянського державного педагогічного університету. Філологічні науки : [зб. наук. ст.] / [гол. ред. В. А. Зарва]. – Бердянськ : ФО–П Ткачук О. В. , 2015. – Вип. VII. – 412 с. – С. 165–173.
317. Сухарева С. Сакральний світ польськомовної прози Лазаря Барановича: «Nowa miara starey wiary» / Світлана Сухарева // Київські полоністичні студії. – Т. XV. – К. , 2009. – 500 с. – С. 80–86.
318. Сухарева С. Унійна польськомовна проза волинських культурних осередків XVII ст. / Світлана Сухарева // Науковий вісник Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки. – Луцьк, 2014. – № 9 (286). – С. 137–141.
- 319 Сухарева С. Феномен польськомовної літератури в давньому українському письменстві / Світлана Сухарева // Київські полоністичні студії. – Т. XXII. – К. : Кафедра, 2013. – 496 с. – С. 335–337.
320. Сухарева С. Художньо-естетичний рівень польськомовної парадигми полемічного дискурсу XVII ст. / Світлана Сухарева // Науковий вісник Волинського національного університету ім. Лесі Українки. – Луцьк, 2012. – № 12 (237). – С. 142-146.
321. Сухарева С. Біблійна герменевтика української польськомовної прози кінця XVI – початку XVII століття: дис. на здобуття наук. ступеня канд.філол. наук з держ. упр. : 10.01.01: захищ. 11.11.08 / Світлана Сухарева. – К. , 2008. – 210 с.
322. Сѣмя слова Божія. – Почаїв : Друкарня Успенського монастиря, 1772. [1]-[6], 1 272, 272 280, [1], 280, [1], 280, [1], 281 643 с.

323. Титаренко В. Мовна ситуація на північноукраїнських землях у XVI-XVII ст. / Валентина Титаренко // Українська полоністика. – 2008. - Випуск 5. – С. 153-164.
324. Толстой Н. Взаимоотношение локальных типов древнеславянского литературного языка позднего периода (вторая половина XVI – XVII вв.) / Николай Толстой // Славянское языкознание. Доклады советской делегации. V Международный съезд славистов. – М. : Изд-во АН СССР, 1963. – С. 230-271.
325. Травкіна О. До питання про дату народження Лазаря Барановича / Ольга Травкіна // Пам'ятки християнської культури Чернігівщини : матеріали наукової конференції. – Чернігів, 2002. – С. 36–40.
326. Травкіна О. Чернігівський колегіум (XVIII ст.) : дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук з держ. упр. : 07.00.01: захищ. 11.11.03 / Ольга Травкіна. – Київ, 2003. – 221 с.
327. Травкіна О.І. Чернігівський колегіум (1700 - 1786). – Чернігів : ДКП РВВ, 2000. – 120 с.
328. Транквіліон-Ставровецький К. Євангеліє учителное. – Рахманів, 1619. - [4], 363, 183 [1] арк.
329. Трофименко Т. Образ скорботної Богородиці у збірці “Перло многоцінне” Кирила Транквіліона-Ставровецького/ Тетяна Трофименко // Слово і час. – 2002. - № 11. – С. 9-13.
330. Трофименко Т. Пасійні мотиви в поезіях митрополита Димитрія Туптала / Тетяна Трофименко // Дмитро Туптало у світі українського бароко : зб. наук. пр. / за ред. проф. Б. С. Криси [у надзаг. : Львівська медієвістика. – Вип. 1]. – Львів : Артос – Априорі, 2007. – С. 136–146.
331. Трофимук М. Бароккові тенденції курсів словесності Києво-Могилянської академії / Мирослав Трофимук // Українське бароко: Наукове видання [кер. проекту Д. Наливайко; наук. ред. Л. Ушкалов] : У 2 Т. – Т. 1. – Харків : АКТА, 2004. – С. 86-94.



332. Трофимук М. Функції латиномовної літератури в контексті літературного процесу України XII- XVIII ст. / Мирослав Трофимук // Літературознавство: III міжнародний конгрес україністів (X. 26 - 29. 08. 1996). – К. - 1996. – С. 293-301.
323. Трофимук М.С. Латиномовна література України XV–XIX ст.: жанри, мотиви, ідеї: автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня доктора філологічних наук / Мирослав Трофимук. – Київ, 2016. – 26с.
334. Туптало Д. Книга житій святих / Дмитрій Туптало. - К. , 1695.
335. Туптало Д. Руно орошенное / Дмитрій Туптало. – Чернігів : Друкарня Свято-Троїцького монастиря, 1683. - 6+107 арк.
336. Українська література XI-XVIII ст.: Хрестоматія із коментарями / Упорядники Є. А. Карпіловська та Л. О. Тарновецька. – Чернівці : Вид-во “Прут”. – 1997. – 368 с.
337. Українська література XVII ст.: Синкретична писемність. Поезія. Драматургія. Белетристика. / Упор., прим. І вступ. Стаття В. І. Кречотня; ред. тому О. В. Мишанич. – К. : Наукова думка, 1987. - 608 с.
338. Українська література XVIII ст. Поетичні твори. Драматичні твори. Прозові твори / Вступна стаття, упорядкування і примітки О. В. Мишанича; ред. тому В. І. Кречотень. – К. : Наук. думка, 1983. – 694 с.
339. Українська література в загально-слов'янському і світовому літературному контексті : У 5 т. – Т 1: Українська доживтнева література і слов'янський світ / відп. ред. Григорій Вервес. – К. : Наук. думка, 1987. – 502 с.
340. Українська літературна енциклопедія : У 5-х т. / Редкол.: І. О. Дзевєрін (відповід. ред.) та ін. - К. : Голов. ред. УРЕ ім. М. П. Бажана, 1988. - Т. 1. – 536 с.
341. Українська поезія. Кінець XVI – початок XVII ст. / Упоряд. В. П. Колосова, В. І. Кречотень. – К. : Наук. думка, 1978. – 431 с
342. Український радянський енциклопедичний словник: У 3-х т. – Т.2. - К. , 1987.– С. 736.

343. Українські письменники. Біо-бібліографічний словник: У 5-и т. - Т.1.: Давня українська література (XI–XVIII ст.) / укл. Л. Махновець. – Х. : Прапор, 2005. – 976 с.
344. Успенский Б. Краткий очерк истории русского литературного языка (XI – XIX вв.) / Борис Успенский. – М. : Гнозис, 1994. – 239 с.
345. Ушкалов Л. [Передмова] / Леонід Ушкалов // Барокова поезія Слобожанщини : антологія / Упорядкування, примітки та коментарі Л. Ушкалова. – Харків : Акта, 2002. – С. 17–47.
346. Ушкалов Л. Григорій Сковорода : семінарій / Леонід Ушкалов. – Харків : Майдан, 2004. – 774 с.
347. Ушкалов Л. Дещо про українське багатосвіття / Леонід Ушкалов // Сковорода та інші : причинки до історії укр. літератури - К. : Факт, 2007. - 552 с. - С. 123-124.
348. Ушкалов Л. Есеї про українське бароко / Леонід Ушкалов. – Київ : Факт-Наш час, 2006. – 284 с.
349. Ушкалов Л. З історії української літератури XVII-XVIII століть / Леонід Ушкалов. – Харків : Акта, 1999. – 216 с. – (Харківська школа).
350. Ушкалов Л. Опозиція «ANTIQUUS – MODERNUS» на терені українського літературного бароко / Леонід Ушкалов // Збірник Харківського історико-філологічного товариства: Нова серія. – Х. : Око, 1993. – Т. 1. – 190 с. – С. 93–104.
351. Ушкалов Л. Полеміка як чин самопізнання (Мелетій Смотрицький) / Леонід Ушкалов // Від бароко до постмодерну : есеї. – Київ : Грані-Т, 2011. – 552 с. – 10-32.
352. Ушкалов Л. Українська барокова поезія / Леонід Ушкалов // Українське барокко : в 2 т. — [Харків] : Акта, 2004. — Т. 1. — С. 265—330.
353. Ушкалов Л. Українське барокове богومислення. Сім етюдів про Григорія Сковороду / Л. Ушкалов. – Х. : Акта, 2001. – 222 с.
354. Ушкалов Л. Феномен української полемічної літератури / Леонід Ушкалов // Слово і час. – 2000. - № 10. – С. 16 – 22.

355. Ушкалов Л. Філологія - служниця богослів'я / Леонід Ушкалов // Від бароко до постмодерну: есеї. – Київ: Грані-Т, 2011. – 552 с. – С. 69-84.
356. Ушкалов Л. В. Світ українського барокко. Філологічні етюди / Леонід Ушкалов. – Харків : Око, 1994. – 112 с.
357. Ушкалов Л. В. Що таке українське бароко (за сторінками книги Валентини Соболя) [Електронний ресурс] / Леонід Ушкалов. – Режим доступу : [http://ipt.nmu.org.ua/ua/vidavn/gj/2015\\_1-2/Ushkalov.pdf](http://ipt.nmu.org.ua/ua/vidavn/gj/2015_1-2/Ushkalov.pdf)
358. Ушкалов Л. Григорій Сковорода і антична культура / Леонід Ушкалов – Х. : Знання, 1997. – 180 с.
359. Ушкалов Л. Україна і Європа : нариси з історії літератури та філософії / Леонід Ушкалов.. – Харків : Майдан, 2016. – 316 с
360. Филарет (архиеп. Черниговский). Обзор русской духовной литературы : 862–1863 / Филарет Гумилевский ; – 3-е изд, с поправками. – СПб. : Изд-во И. Л. Тузова, 1884. – 511 с.
361. Филарет (Гумилевский Д. Г.). Общий обзор епархии Черниговской / Филарет (Гумилевский Д. Г.). – Чернигов : Губернская типография, 1861. – 363 с.
362. Филарет. Лазар Баранович / Филарет Гумилевский // Историко-статистическое описание Черниговской епархии. – Чернигов, 1873. – Кн. 1: Общий обзор епархии. – С. 36-49.
363. Франко И. Южнорусская литература / Иван Франко // Зібрання творів: у 50 т. : дослідж., ст., матеріали. – К. : Наук. думка, 1984. – Т. 41. — С.101–161.
364. Франко И.Я. Южнорусская пасхальная драма / Иван Франко // Зібрання творів: У 50 т. : дослідж. , ст. , матеріали. – К. :Наукова думка, 1981. – Т. 30. – С. 262–313.
365. Франко І. До питання про перекази про Магомета у слов'ян / Іван Франко // Зібрання творів у 50 т.: дослідж., ст., матеріали. – К. : Наукова думка, 1981. – Т. 29. – С. 122-148.
366. Франко І. Іван Вишенський і його твори / Іван Франко // Зібрання творів у 50 т. : дослідж. , ст. , матеріали. – К. : Наукова думка, 1981. – Т. 30. – С. 7–211.

367. Франко І. Історія української літератури. Часть перша. Від початків українського письменства до Івана Котляревського / Іван Франко // Зібрання творів: у 50 т. : дослідж. , ст. , матеріали. – К. : Наукова думка, 1983. – Т. 40. – С. 7–370.
368. Франко І. Карпато-руське письменство XVII – XVIII ст. / Іван Франко // Зібрання творів у 50 т. : дослідж. , ст. , матеріали. – К. : Наукова думка, 1981. – Т. 32. – С. 207-229.
369. Франко І. Характеристика руської літератури XIV – XVII століть / Іван Франко // Європейське Відродження та українська література XIV – XVIII ст. – К. , 1993. - С. 342-372.
370. Франко І. Нарис історії українсько-руської літератури до 1890 р. / Іван Франко // Зібрання творів : у 50 т. : дослідж. , ст. , матеріали. – К. : Наукова думка, 1984. – Т. 41. - С. 194–470.
371. Франко І. Характеристика української літератури XVII – XVIII століть / Іван Франко // Додаткові томи до зібрання творів у 50 томах. – К. : Наукова думка, 2008. – Т. 53. – С. 332-369.
372. Франко І. Я. Іван Вишенський, його час і письменська діяльність / Іван Франко // Зібрання творів у 50 т. : дослідж. , ст. , матеріали. – К. : Наукова думка, 1983. – Т. 28. – С. 260–278.
373. Франко І. Народне повір'я з українських апокрифів / Іван Франко // Зібрання творів у 50 т. : дослідж. , ст. , матеріали. – Київ, 1981. – Т. 31. – С. 313–320.
374. Франко І. Забутий український віршописець XVII віку/ Іван Франко // Зібрання творів у 50 т. : дослідж. , ст. , матеріали. – Т. 31. – С. 156-172.
375. Хижняк З. Історія Києво-Могилянської академії / Зоя Хижняк, Валерій Маньківський. – К. : Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2008. – 203 с.
376. Хижняк З. Ректори Києво-Могилянської Академії 1615–1817 рр. / Зоя Хижняк. – К. : Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2002. – 192 с.

377. Хижняк З. И. Киево-Могилянська академія/ Зоя Хижняк. – К. : Вища школа, 1988. – 265 с.
378. Хинчевська-Геннель Т. Києво-Могилянська академія в польській історичній науці / Тереза Хинчевська-Геннель // Наукові записки. Філологічні науки. – 2015. – Т. 176. – С. 25–31
379. Цимбал О. Підготовка до смерті як важлива складова релігійно-етичного життя людини / Ольга Цимбал // Гуманітарний часопис. – 2006. - № 1. – С. 110-114.
380. Чепига И. Творчество Иоанникия Галятовского, украинского писателя второй половине XVII в. / Инна Чепига: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук / ГГУ ім. Т. Г. Шевченка. – Ф.285. – Киев, 1965. – 12 с.
381. Чепига И.П. Произведения Иоанникия Галятовского на польском языке / Инна Чепига и др. // Тр. Отд. древнерус. лит. / АН СССР, Ин-т рус. лит. – 1970. – Т. 25. – С. 321-324.
382. Чепіга І. Ораторське мистецтво на Україні в XVI–XVII ст. / Інна Чепіга // Українська мова і література в школі. – 1989. – № 10. – С. 64–68.
383. Чепіга І. П. “Ключ Розуміння” Іоанікія Галятовського – видатна пам’ятка української мови XVII ст. / Інна Чепіга і т.д. // І. Галятовський. Ключ Розуміння. Пам’ятки української мови XVII ст. – К. : Наукова думка, 1985. – С. 5–51.
384. Чепіга І. Антикатолицькі трактати І. Галятовського : До питання про полеміко-публіцистичну літературу II половини XVII – початку XVIII ст. / Інна Чепіга // Радянське літературознавство. – 1968. – № 9. – С. 26-34.
385. Чепіга І. П. Іоанікій Галятовський – проти турецько-татарської агресії: Про творчість укр. письменника II пол. XVII ст. / Інна Чепіга // Радянське літературознавство. – 1963. – № 2. – С. 112-118.
386. Черниговская летопись по новому списку (1587-1725) / С предисловием А. М. Лазаревского // Киевская старина. – № 4. – С. 70-78; № 5. – С. 81-96; № 6. – С. 97-110.

387. Чернігівські Афіни / [передм., упоряд. текст. матеріалу, комент. до нього Анатолія Макарова]. – К. : Мистецтво, 2002. – 288 с.
388. Чижевський Д. До проблем бароко / Дмитро Чижевський // Сучасність. – 1974. – Ч. 4. – С. 42–54.
389. Чижевський Д. Історія української літератури (від початків до доби реалізму) / Дмитро Чижевський. – Тернопіль : Презент, 1994. – 480 с.
390. Чижевський Д. Поза межами краси (до естетики барокової літератури) / Дмитро Чижевський. – Нью-Йорк : Українсько-амер. видавниче тов-во., Інк., 1952. – 22 с.
391. Чижевський Д. Слов'янське бароко / Дмитро Чижевський // Слово і Час. – 2004. – № 10. – С. 71–81.
392. Чижевський Д. Український літературний барок: нариси / Підготовка тексту та мовна редакція Леоніда Ушкалова; вступна стаття Олекси Мишанича / Дмитро Чижевський. – Харків : Акта, 2003. – 460 с.
393. Чорний О. Вчення про людину чернігівського літературно-філософського кола (друга пол. XVII – перша пол. XVIII ст.) : дис. на здбуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.05 / Олександр Олексійович Чорний. – Дніпропетровськ, 1998. – 180 с.
394. Шамрай М. Невідомі записи Лазаря Барановича / Маргарита Шамрай // Бібліотечний вісник. – 2001. – № 3. – С. 29–32.
395. Шевченко В. Філософія чернігівського вченого кола Лазар Барановича в другій половині XVII століття / Віталій Шевченко // 350-річчя Української держави Богдана Хмельницького : матеріали міжнародної наукової конференції, (15-16 грудня 1998 р.). – К. : Знання, 1998. – С. 75–83.
396. Шевченко В. Філософська зоря Лазаря Барановича / Віталій Шевченко. – К. : Український центр духовної культури, 2001. – 232 с.
397. Шевченко І. Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVII століття / Ігор Шевченко; пер. з англ. М. Габлевич; під ред. А. Ясіновського. – Львів : Ін-т історії Церкви Львів. богословської акад., 2001. – XIX+250 с.

398. Шевченко І. І. Колір як естетичний феномен : автореф. на здобуття ступ. кандидат філолог. наук / Ігор Шевченко – К. , 2000. – 18 с.
399. Шевченко Л. Латиномовна поезія у шкільному курсі української літератури / Людмила Шевченко // Дивослово. – 2005. – № 8. – С. 13-17.
400. Шевченко О. М. Про правовий статус Чернігівської єпархії у другій половині XVII ст. / Ольга Шевченко // 1000 років Чернігівській єпархії. Тези доповідей церковно-історичної конференції (Чернігів, 22-24 вересня 1992 р.). – Чернігів: Сіверянська думка, 1992. – С. 80-82.
401. Шевченко С. К історії «Великого Зеркала» в Юго-Западной руси («Велике Зерцало» и сочинения Іоанікія Галятовскаго) / С. Шевченко // Русскій філологический Вѣсник. – Варшава. - 1909. – Т. LXII. - № 3-4. – С. 110-130.
402. Шевченко-Савчинська Л. Етикетна латиномовна поезія в українській літературі XVI–XVIII ст. : дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук з держ. упр. : 10.01.01: захищ. 24.06.05 / Людмила Шевченко-Савчинська. – К. , 2005. – 254 с.
403. Шевчук В. Мова і витворення культурних та духовних цінностей (XVII - XVIII ст. ) / Валерій Шевчук // Дивослово. – 1996. – № 3. – С. 16-22.
404. Шевчук В. Муза Роксоланська. Українська література XVI – XVIII ст.: У 2 кн. / Валерій Шевчук. – К.: Либідь, 2004. – Книга перша: Ренесанс. Раннє бароко. – 400 с.
405. Шевчук В. Муза Роксоланська. Українська література XVI-XVIII ст.: У 2 кн. / Валерій Шевчук. – К.: Либідь, 2005. – Книга друга: Розвинене бароко. Пізнє бароко. – 728 с.
406. Шевчук В. Співці музи роксоланської в Чернігові : Києво-Чернігівський осередок поетів другої половини XVII та першої половини XVIII століття / Валерій Шевчук // Чернігівські Афіни. – К. : Мистецтво, 2002. – С. 44–56.
407. Шляпкин И. Святой Димитрий Ростовский и его время (1651-1709) / Илья Шляпкин. – Спб., 1891. – 346 с.

408. Эйнгорн В. Очерки из истории Малороссии в XVII веке. Сношения малороссийского духовенства с московским правительством в царствование Алексея Михайловича / Виталий Эйнгорн. – М.: Университетская типография, 1899. – XIV+370 с.
409. Юкало В. Полемічна література XVI – XVII ст. як зародження української публіцистики / Володимир Юкало // Дивослово. – 2005. – № 6 – С. 11-19.
410. Яворський С. Камень вѣры / Стефан Яворський. – Москва, 1729. – VI+38+1099 с.
411. Яворський С. Виноград Христов / Стефан Яворський. – Київ, 1698.
412. Яковенко Н. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України / Наталя Яковенко. – 2-е вид., перероб. та розширене. – Київ: Критика, 2005. – 584 с.
413. Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. / Наталя Яковенко. – К.: Критика, 2002. – 416 с.
414. Яковенко Н. Розтятий світ: культура України-Руси в переддень Хмельниччини / Наталія Яковенко // Сучасність: Література, Наука, Мистецтво, Суспільне життя. – 1994. - № 10. – С. 59-70.
415. Яременко В. Витоки українського авангарду // Сорока М. Зорова поезія в українській літературі кінця XVI-XVIII ст. – К.: Головна спеціаліз. ред. літератури мовами нац. меншин України, 1997. – С. 7-10.
416. Astaf'êv O. G. Twórczość Macieja Kazimierza Sarbiewskiego i jej recepcja w dawnych ukraińskich poetykach XVII-XVIII w. / Oleksandr Grigorovič Astaf'êv // Religious and Sacred Poetry: An International Quarterly of Religion, Culture and Education. – 2014. – Т. 1. - S. 79-117.
417. Baranowicz Ł. Apollo chrześcijański opiewa żywoty świętych, z chwałą ich cnoty ucho skłoń z ochoty / Łazarz Baranowicz. – Kijów, 1670. – [8], 404 [i. e. 400], [14] s.
418. Baranowicz Ł. Lutnia Apollinowa, każdej sprawie gotowa / Łazarz Baranowicz. - Kiiow, 1671. - 550 s.



419. Baranowicz Ł. Nowa miara starey wiary Bogiem udzielona jaśnie w Bogu Przeoświeconemu Jego Mościu Ojcu Łazarzowi Baranowiczowi Archiepiskopowi Czernihowskiemu, Nowogrodzkiemu i wszystkiego Siewierza na wymierzenie władzy Ś. Piotra, i Papieżów Rzymskich, i Pochodzenia Ducha Ś. od Ojca. Która aż do was dosięgła / Łazarz Baranowicz. – Nowogródek, 1676. – 354 [XXVIII] s.
420. Bieńkowski T. Antyk – Biblia – literatura Antyczne i biblijne inspiracje oraz symbole / Tadeusz Bieńkowski // Problemy literatury staropolskiej. – Wrocław : Ossolineum, 1972. – 551 s. – S. 306–355.
- 421.Boyma P. Stara wiara albo Jasne pokázanie iz éi co w dizuniey trwáią, stárey wiáry nie máią / Benedykt Pawel Boyma. – Wilno, 1668. - [6] л., 114 с., [1] л.
422. Brogi Bercoff G. Maccheronismo, ibridismo, questioni di Cinqua e letteratura nella Rutenia del Seicento (Аспекти української епістолярної прози у літературній традиції епохи Бароко) / Giovanna Brogi Bercoff // Україна XVII ст. Між Заходом та Сходом Європи. Матеріали 1-го українсько-італійського симпозиуму 13-16 вересня 1994 . – Київ, Венеція, 1996. – С. 298-348.
423. Brogi Bercoff G. Stefana Jaworskiego poezja polskojęzyczna / Giovanna Brogi Bercoff // Contributi Italiani al XII Congresso Internazionale degli Slavisti (Crakovia 26 Agosto – 3 Settememre 1998). – Napoli, 1998. – P. 347 – 371.
424. Brogi Bercoff G. Trojjęzyczne dzieła Stefana Jaworskiego barok w Polsce i w Europe / Giovanna Brogi Bercoff // Drogi przemian i kultur. – Warszawa, 2000. - S.69-75.
425. Brogi Bercoff G. Z zagadnień różnic kulturowych na ziemiach wschodniosłowiańskich na przykładzie trojjęzycznych dzieł Stefana Jaworskiego / Giovanna Brogi Bercoff // Barok w Polsce i w Europe Їродково-Їсходней: Drogi przemian I osmozy kultur. – Warszawa, 2000. – S. 69–83.
426. Brogi Bercoff G.Plurilinguism in Eastern SlavicCulture of the 17th Century. The case of Simeon Polockij / Giovanna Brogi Bercoff // Slavia. – 1995. – № 64. – S. 3–14.

427. Brückner A. Spory o unię w dawnej literaturze / Aleksander Brückner // Kwartalnik Historyczny. - Lwów, 1896. – Rocznik X. – Zeszyt III. – S. 579-644.
428. Chodyncki K. Łazarz Baranowicz / Kazimierz Chodyncki // Polski Słownik Biograficzny. – Warszawa–Kraków–Wilno : Polska Akademia Umiejętności, 1935–T. I : A – B. – 1935. – S. 273–274.
429. Chynczewska-Hennel T. Akademia Kijowsko-Mohylańska: Historia i współczesność / Teresa Chynczewska-Hennel // Przegląd Humanistyczny. – 2006. – № 1. – S. 59–68.
430. Chynczewska-Hennel T. Gente Ruthenus -Natione Polonus / Teresa Chynczewska-Hennel // Warszawskie zeszyty ukrajinoznawcze / Pod red. Stefana Kozaka. - Warszawa.- 1998. - № 6-7. – S. 35–44
431. Chynczewska-Hennel T. Pojednanie polsko-ukraińskie w wierszach Łazarza Baranowicza / Teresa Chynczewska-Hennel // Kultura staropolska–kultura europejska. Prace ofiarowane Januszowi Tazbirowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin. – Warszawa, 1997. – S. 325–329.
432. Chynczewska-Hennel T. Świadomość narodowa szlachty ukraińskiej i Kozaczyzny od schyłku XVI do połowy XVII w. / Teresa Chynczewska-Hennel. – Warszawa, 1985. – 197 s.
433. Chynczewska-Hennel T. Z problematyki wpływów kultury polskiej na rosyjską w XVII wieku / Teresa Chynczewska-Hennel // Odrodzenie i Reformacja w Polsce. – 1990. – Vol. XXXV. – S. 107–135.
434. Cracraft J. Theology at the Kiev Akademy during its Golden Age / James Cracraft // The Kiev Mohyla Academy. - Harvard ukrainian studies. - Vol. VIII. - № ½. - 1984. - P. 71-80.
435. Dobrzyńska T. Antyczne wątki myślenia o metaforze w piśmach staropolskich / Teresa Dobrzyńska // Studia o metaforze. Z dziejów form artystycznych w literaturze polskiej / Pod red. E. Sarnowskiej-Temierusz. – Wrocław-Warszawa – Kraków-Gdańsk. - 1980. - T. LV. - S. 11-30.
436. Estreicher K. Bibliografia polska. Wiek XV-XVIII / Karol Estreicher. – Kraków, 1891. – Cz. III. – Zeszyt 1. – S. 356-361.

437. Franko I. Wzajemny stosunek literatury polskiej i ruskiej [Електронний режим] / Iwan Franko // Режим доступу: <http://zbruc.eu/node/53452>.
438. Franko I. Charakterystyka literatury ruskiej XVI-XVIII wieku / Iwan Franko // Kwartalnik Historyczny. - 1892.- T. 6. – S.701.
439. Frick D. Meletij Smotryc'kyj / David Frick. – Cambridge ; Massachusetts : Distributed by Harvard University Press for the Harvard Ukrainian Research Institute, 1994. – 395 p.
440. Galatowski I. Alkoran Machometow / Ioaniciusz Galatowski. – Czernihów : Typogr. Łazarza Baranowicza, 1683. – [16], 1–80, 79–86 s.
441. Galatowski I. Alphabetum rozmaitym heretykom / Ioaniciusz Galatowski. – Czernihów : Typogr. Łazarza Baranowicza, 1681. – [12], 362 [i. e. 256] s.
442. Galatowski I. Fundamenta, na których łacinnicy iedność Rusi z Rzymem funduią / Ioaniciusz Galatowski. - S. L., 1683. - [4], 100 s.
443. Galatowski I. Łabędź ... / Ioaniciusz Galatowski. – Nowogrodek Siewerski: Typographia Archiepiskopska, 1679. – 66 [XVIII]s
444. Galatowski I. Messiasz Prawdziwy / Ioanicjusz Galatowski. – Kijów, 1672. – [18], 321 [i. e. 313], [5]
445. Galatowski I. Rozmowa białocerkiewska / Ioaniciusz Galatowski. – Czernihów : Typogr. Łazarza Baranowicza, 1663. – 19 s.
446. Galatowski I. Skarb pochwały / Ioaniciusz Galatowski. – Nowogrodek Siewerski : Typographia Archiepiskopska, 1676. – [2], 13, [1] s.
447. Galatowski I. Sophia mądrość zbudowała sobie Dom.../ Ioaniciusz Galatowski. – Czernihów : Typogr. Łazarza Baranowicza, 1686. - 24, [1] s.
448. Galatowski I. Stary kościół / Ioaniciusz Galatowski. - Nowograd-Siewierski, Typographiya Archiepiskopska, 1678. – 105 [XII] s.
449. Gardner H. The Metafizical Poets / Helen Gardner – 1967. – 309 s.
450. Głowiński M. Słownik terminów litereackich / Michał Głowiński, Teresa Kostkiewiczowa, Aleksandra Okopień-Sławińska, Janusz Sławiński ; [pod. red. Janusza Sławińskiego]. – Wrocław, Warszawa, Kraków : Zakład narodowy im. Ossolińskich, 2002. – 706 s.

451. Gościńska D. Retoryka iluzji. Koncept w poezji barokowej / Dorota Gostyńska. – Warszawa : IBL PAN, 1991. – 259 s.
452. Grabowicz G. Toward a history of ukrainian literature / George Grabowicz. - Cambridge, Massachusetts, 1981. - 101, [3] p.
453. Grabowski T. Z dziejów literatury unicko-prawosławnej w Polsce 1630-1700 / Tadeusz Grabowski. – Poznań : Poznańskie Tow-wo Przyjaciół Nauk, 1922. – 92 s.
454. Iwanek M. Motyw śmierci w ukraińskiej poezji barokowej / Myrosław Iwanek // Przegląd humanistyczny. – 1984. - № 2. - S. 95-111.
455. Jabłonowski A. Akademia Kijowsko-Mohylańska : zarys historyczny na tle rozwoju ogólnego cywilizacji zachodniej na Rusi / Aleksander Jabłonowski. - Kraków, 1899–1900. - 318 s.
456. Janów J. Romans o Barlaamie i Jozafacie w przeróbce Skargi, Baranowicza i Lichoniewicza / Jan Janów. – Lwów, 1935. – 322 s.
457. Jaworski St. Pełnia nieubytowanej chwały .../ Stefan Jaworski.- Kijów, 1691. - 38 k.
458. Korolko M. «Horacjusz chrześcijański» / Mirosław Korolko // Studia Estetyczne. - 1967. – T.IV. – S. 358-361.
459. Koropecyj R. The Kiev Mohyla Collegium and Seventeenth-Century Polish-English Literary Contacts: A Polish Translation of Henry Montagu's Manchester al Mondo / Roman Koropecyj // Harvard Ukrainian Studies. – 1984. – Vol. VIII. – Nos. 1–2. – P. 136–154.
460. Kozak St. Iwan Franko po polsku / Stefan Kozak // Warszawskie zeszyty ukrajinoznawcze / Pod red. Stefana Kozaka. - Warszawa. – Warszawa. - 2007. - № 23–24. – S. 158-184.
461. Kozak St. Polsko-ukraińskie kulturowe pogranicze / Stefan Kozak. // Warszawskie zeszyty ukrajinoznawcze / Pod red. Stefana Kozaka. - Warszawa.- 1998. - № 6-7. – S. 7-23.
462. Krosnowski J. Chwała świętych Bożych, na kazaniach całego roku, w doroczne ich uroczystości, dla nabożeństwa i naśladowania chrześcijańskiej pobożności / Jan Krosnowski. – Poznań, 1691. – 288 s.

463. Krosnowski J. Pochodnia słowa Bożego w kazaniach niedzielnych całego roku na oświecnie i zapalenie rozumem i afektów Chrześcijańskich.../ Jan Krosnowski. - Lublin, 1689. – 21, 386 s.
464. Krszczonowicz W. Redivivus Phoenix, illustrissimus ac ac reverendissimus pater Lazarus Baranowicz archiepiscopus czernihoviensis, nowogrodensis. Czernihów : W Typographiey Monastera S. Troycy Ilińskiego, 1683, 1691. - 30 s.
465. Kwiatkiewicz J. Nowiny duchowne, to iest slubow zakonnych y ducha odnowienie, przez Pochowały y powinność o bogu należyta, w nowy sposób, zalecone.../ Jan Kwiatkiewicz. - Kraków, 1700. - 356, 62 s.
466. Lachmann R. Фантазия versus мимезис О дискурсе «ложной» образности в европейской литературной теории [Электронный вариант] / Renate Lachmann // Режим доступа: [http://hup.sub.uni-hamburg.de/volltexte/2008/72/chapter/HamburgUP\\_Analysieren\\_Lachmann.pdf](http://hup.sub.uni-hamburg.de/volltexte/2008/72/chapter/HamburgUP_Analysieren_Lachmann.pdf)
467. Lewin P. Drama and Theater at Ukrainian School in the Seventeenth and Eighteenth Centuries: The Bible as Inspiration of Images, Meanings, Style, and Stage Productions / Paulina Lewin // The Kiev Mohyla Academy. - Harvard ukrainian studies. - Vol. VIII. - № ½. - 1984. - P. 93-122.
468. Lewin P. Nieznana poetyka kijowska z XVII wieku / Paulina Lewin // Z dziejów stosunków literackich polsko-ukraińskich. – Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo Polskiej Akademii nauk, 1974. – S. 71–90.
469. Lipatow A. Zmiana paradygmatów: od średniowiecza ku literaturze nowożytnej / Aleksander Lipatow // Barok: historia, literatura, sztuka. - 1996. – T. 3. – № 2 (6). – S. 115–130.
470. Łużny R. Akademia Kijowsko-Mohylańska a kultura polska / Ryszard Łużny // Przegląd Humanistyczny. - 1984. - № 2. - S. 55-67.
471. Łużny R. Dawne piśmiennictwo ukraińskie a polskie tradycje literackie / Ryszard Łużny // Z dziejów stosunków literackich polsko-ukraińskich. – Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk. - 1974. – 279 s. - S. 7 – 36.

472. Łużny R. Pisarze kręgu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej a literatura polska : z dziejów związków kulturalnych polsko-wschodniosłowiańskich w XVII–XVIII w. / Ryszard Łużny. – Kraków, 1966. – 169 s.
473. Łużny R. Stefan Jaworski – poeta nieznany / Ryszard Łużny // *Slavia orientalis*. – 1967. – № 4. – S. 363 – 376.
474. Łużny R. Teofan Prokopowicz a literatura polska. Z dziejów literackich związków polsko-ruskich na przełomie XVII i XVIII wieku / Ryszard Łużny // *Slavia orientalis*. – № 3. – S. 31-345.
475. Łużny R. The Kiev Mohyla Academy in Relation to Polish Culture / Ryszard Łużny // *The Kiev Mohyla Academy*. – Harvard ukrainian studies. – Vol. VIII. – № ½. – 1984. – P. 123-136.
476. Łużny R. Z pogranicza literatury: od czasów dawnych do współczesności / Ryszard Łużny // *Warszawskie zeszyty ukrajinoznawcze* / Pod red. Stefana Kozaka. – Warszawa. – 1998. – 6-7. – S. 24-34.
477. Miłosz Cz. Historia literatury polskiej / Czesław Miłosz // *Wiek XVII. Kontrreformacja i Barok*. – Kraków : Wyd. Znak. – 1993. – S. 137-181.
478. Nowicka-Jeżowa A. Jan Andrzej Morzтын i Giambattista Marino. Dialog poetów europejskiego baroku / Alina Nowicka-Jeżowa.. – Warszawa, 2000. – 430s.
479. Ornowski J. Bogaty w parantele, sławe y honory wirydyarz, herbownemi wielmożnych ich Mościow Panów P.Zacharżewskich pozornie po swych rwaterach zaasadzony / Jan Ornowski. – Kiiów, 1705. – 79 k.
480. Otwinowska B. «Concors discordia» Sarbiewskiego w teorii konceptyzmu / Barbara Otwinowska. – *Pamiętnik Literacki*. – 59 (1968). – Z. 3. – S. 81–82.
481. Panuś K. Historia kaznodziejstwa / ks. Kazimierz Panuś. – Kraków : Salwator, 2007. – 504 s.
482. Pelc J. Barok – epoka przeciwieństw / Janusz Pelc. – Kraków, 2004. – 376 s.
483. Poeci polskiego baroku / Oprac. J. Sokołowska. – Warszawa : Państwowy Instytut Wydawniczy, 1965.– T. II. – 1078 s.

484. Poeci polskiego baroku / Oprac. J. Sokołowska. – Warszawa : Państwowy Instytut Wydawniczy, 1965. – T. I. – 464+476 s.
485. Pritsak O. The Kiev Mohyla Academy in Ukrainian History / Omeljan Pritsak // The Kiev Mohyla Academy. – Harvard ukrainian studies. – Vol. VIII. – № ½. – 1984. – P. 5-8.
486. Radyszewskij R. Krótkie podsumowanie ukraińskiej polonistyki literaturoznawczej / Rostysław Radyszewskij // Postscriptum polonistyczne. – 2009. - № 1 (3). – S. 191-200.
487. Radyszewskij R. Polskojęzyczna poezja ukraińska od końca XVI – do początku XVIII wieku : [monografia] / Rostysław Radyszewskij. – Kraków : Wydwo od. PAN, 1996. – Część I. – 283 s.
488. Roksolański Parnas : Polskojęzyczna poezja ukraińska od końca XVI do początku XVIII wieku. – Część II : [antologia] / wybór i oprac. Rostysława Radyszewskiego. – Kraków : Wydwo Oddziału Polskiej Akademii Nauk, 1996. – 415 s.
489. Rutka T. Herby abo Znaki kościoła prawdziwego katolikom dla pociechy duchowney / Teofil Rutka. – Lublin, 1696. - 227s.
490. Rutka T. Budynek Chrystusow to jest Kościół S. z wielkiego wizerunku na maluchny konterfekt przeniesiony. Wiernym do przypatrowania, uwagi i nauki wkrótce opisany. [...] Przez jednego Kapłana Societatis Iesu na wyraźne rozkazanie J. M. X. Opicjusza Palawicina Kościoła Ś. R. Kardynała i Nuncjusza w Królestwie Polskim / Teofil Rutka. – Lublin : Druk. Kolegium Soc. Iesu, 1689. – 56 s.
491. Rutka T. Goliat swoim mieczem porażony, to jest Joannikius Galatowski Archimandrita Jelecki, przeciw pochodzeniu Ducha Ś. od Syna, i Kościołowi Rzymskiemu pisać / Teofil Rutka. – Lublin : Collegium Societatis Iesu, 1689. – 171 [V] s.
492. Sajkowski A. Barok / Alojzy Sajkowski. – Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, 1987. – 420 s.
493. Sajkowski A. Co wiemy o baroku? Nieco uwag i refleksji na marginesie badań z lat ostatnich / Alojzy Sajkowski // Polonistyka. – 1978. – 4. – S. 232-241.

494. Sarbiewski M. K. Wykłady poetyki (praecepta poetica) / Macej Kazimierz Sarbiewski / przeł. z lat. S. Skimina. – Wrocław : In-t Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk, 1958. – 524 s.
495. Ševcenko I. Religious Polemical Literature in the Ukrainian and Belaruś Lands in the Sixteenth and Seventeenth Centuries / Ihor Ševcenko // Ševcenko I. Ukraine between East and West: Essays on Cultural History to the Early Eighteenth Century. - Edmonton; Toronto, 1996. - P. 149-163.
496. Ševčenko I. Różne oblicza świata Piotra Mohyły / Ihor Ševcenko // Ukraina między Wschodem a Zachodem : eseje i studia / red. J. Axer. – Warszawa, 1996. – S. 19–44.
497. Ševčenko I. The many Worlds of Peter Mohyla / Ihor Ševcenko // Harvard Ukrainian Studeis. – Special issue. The Kiev Mohyla Academy. Commemotating the 350-th Anniversary of its Founding (1932). – 1984. – Vol. VIII, № ½, June. – P. 9-44.
498. Słownik literatury staropolskiej. Średniowiecze, renesans, barok / red. Teresa Michałowska. – Wrocław, Warszawa, Kraków: Zakł. Narodowy im. Ossolińskich, 1998. – 1120 s.
499. Smorczevska H. Polska i polacy w poezji wschodniosłowiańskiego baroku / Helen Smorczevska // Krakowski zeszyty ukrainoznawcze. – Kraków. – 2000. – T. IX-X. – S. 127-143.
500. Sobol W. Zapomniane polskojęzyczne prace Iwana Franki o literaturze starożytnej // Warszawskie zeszyty ukrainoznawcze / Pod red. Stefana Kozaka. – Warszawa. – Warszawa. – 2007. – № 23–24. – S. 149-157.
501. Stefanowska L. Głos swojski i gym domowy. Польськомовна творчість Лазаря Барановича як руський варіант сарматського стилю / Lidia Stefanowska // Warszawskie zeszyty ukrainoznawcze / Pod red. Stefana Kozaka. – Warszawa. – Warszawa. – 2006. – № 21–22. – S. 275-289.
502. Sydorenko A. The Kievan Academy in the seventeenth century / Aleksander Sydorenko. – Ottawa : The University of Ottawa Press, 1977. – 194+34 s.



503. *Symbola et emblemata selecta...* — Amstelaedami, 1705. — 306 c.
504. Sysyn F. Peter Mohyla and the Kiev Academy in Recent Western Works: Divergent Views on Seventeenth-Century Ukrainian Culture / Frank Sysyn // *The Kiev Mohyla Academy*. — Harvard ukrainian studies. — Vol. VIII. — № ½. — 1984. — P. 155-187.
505. Tatarakiewicz W. *Historia estetyki* / Włodysław Tatarakiewicz. — Wrocław — Kraków, 1960. — 1967. — T. 1 — 3. — 410 + 367 + 570 s.
506. Tazbir J. *Polska XVII wieku na skrzyżowaniu kultur i wyznań* / Janusz Tazbir // *Barok w polskiej kulturze, literaturze i języku. Materiały z konferencji naukowej 25-29 sierpnia 1987 r. w Krakowie*. — Warszawa-Kraków, 1992. — S. 212-220.
507. Uszkałow L. *Historyczne losy Ukrainy w interpretacji teologów katolickich okresu potrydenckiego* / Leonid Uszkałow // *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*. — Przemyśl, 1998. — T. 4. : *Katolickie unie kościelne w Europie Środkowej i Wschodniej – idea a rzeczywistość*. — S. 173-187.
508. Wagilewicz J. D. *Pisarze Polscy Rusini*. / Dalibor Jan Wagilewicz. — Przemyśl : Południowo-Wschodni Instytut Naukowy, 1996. — 320 s.
509. Wieczorkiewicz A. *Drogi życia i drogi poznania. Alegoryczne wizje wędrówki w literaturze dawnej* / Anna Wieczorkiewicz // *Pamiętnik Literacki*. — 1993. — Z. 2. — S. 3-28.
510. Wiszniewski M. *Historia literatury Polskiej: W 8-u t.* / Michał Wiszniewski. — Kraków, 1851. — T. VIII. — 503 s.
511. Wojsznarowicz K. *Orator polityczny, weselnym y pogrzebnym aktom służący* / Kazimierz Wojsznarowicz. — Kraków, 1677. — 4, 208, 96, 105 S.
512. Wujkowski J. *Chleb duchowny* / Jan Wujkowski. — Kraków, 1746. — 338 s.